



**HAL**  
open science

**Temps, espace et identités : recherches sur les  
coexistences religieuses dans la Rome tardo-antique  
(312-410)**

Vincent Mahieu

► **To cite this version:**

Vincent Mahieu. Temps, espace et identités : recherches sur les coexistences religieuses dans la Rome tardo-antique (312-410). Histoire. Université Paris sciences et lettres; Université catholique de Louvain (1970-..), 2018. Français. NNT : 2018PSLEP029 . tel-02724808

**HAL Id: tel-02724808**

**<https://theses.hal.science/tel-02724808>**

Submitted on 2 Jun 2020

**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 DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres  
PSL Research University

Préparée dans le cadre d'une cotutelle entre  
l'École Pratique des Hautes Études  
et l'Université catholique de Louvain

Temps, espace et identités.

Recherches sur les coexistences religieuses dans la Rome tardo-antique  
(312-410)

École doctorale de l'EPHE – ED 472

Spécialité : histoire des religions et anthropologie religieuse

Soutenue par :

**Vincent MAHIEU**

le 27 juin 2018

Dirigée par :

**Nicole BELAYCHE**

**Françoise VAN HAEPEREN**

COMPOSITION DU JURY :

Mme Nicole BELAYCHE  
EPHE  
Directeur de thèse

Mme Françoise VAN HAEPEREN  
Université catholique de Louvain  
Codirecteur de thèse

Mme Claire SOTINEL  
Université Paris-Est Créteil  
Président du jury

Mme Aude BUSINE  
Université Libre de Bruxelles  
Rapporteur

M. Jean-Marie AUWERS  
Université catholique de Louvain  
Examineur

M. Jean-Marie SALAMITO  
Université Paris-Sorbonne (Paris-IV)  
Examineur

M. Jean-Marie YANTE  
Université catholique de Louvain  
Examineur

# THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres  
PSL Research University

Préparée dans le cadre d'une cotutelle entre  
l'École Pratique des Hautes Études  
et l'Université catholique de Louvain

Temps, espace et identités.

Recherches sur les coexistences religieuses dans la Rome tardo-antique  
(312-410)

I. Texte

École doctorale de l'EPHE – ED 472

Spécialité : histoire des religions et anthropologie religieuse

Soutenue par :

**Vincent MAHIEU**

le 27 juin 2018

Dirigée par :

**Nicole BELAYCHE**

**Françoise VAN HAEPEREN**

COMPOSITION DU JURY :

Mme Nicole BELAYCHE  
EPHE  
Directeur de thèse

Mme Françoise VAN HAEPEREN  
Université catholique de Louvain  
Codirecteur de thèse

Mme Claire SOTINEL  
Université Paris-Est Créteil  
Président du jury

Mme Aude BUSINE  
Université Libre de Bruxelles  
Rapporteur

M. Jean-Marie AUWERS  
Université catholique de Louvain  
Examineur

M. Jean-Marie SALAMITO  
Université Paris-Sorbonne (Paris-IV)  
Examineur

M. Jean-Marie YANTE  
Université catholique de Louvain  
Examineur



École Pratique  
des Hautes Études







**UCL**

Université  
catholique  
de Louvain

Faculté de philosophie, arts et lettres  
Institut des civilisations, arts et lettres  
Centre d'étude des mondes antiques



École Pratique  
des Hautes Études



# Temps, espace et identités

Recherches sur les coexistences religieuses dans  
la Rome tardo-antique (312-410)

I. Texte



Thèse réalisée par  
**Vincent MAHIEU**

en vue de l'obtention du grade de  
**Docteur en histoire, histoire de l'art et archéologie**

**Membres du jury :**

Mme Françoise VAN HAEPEREN (UCL), promoteur  
Mme Nicole BELAYCHE (EPHE), copromoteur  
M. Jean-Marie YANTE, président  
M. Jean-Marie AUWERS (UCL), lecteur  
Mme Aude BUSINE (Université libre de Bruxelles), lecteur extérieur  
M. Jean-Marie SALAMITO (Université Paris-Sorbonne), lecteur extérieur  
Mme Claire SOTINEL (Université Paris-Est Créteil), lecteur extérieur

Louvain-la-Neuve  
Année académique 2017-2018

Illustration : détail de la peinture « L'esaltazione della Croce e l'abbattimento degli idoli » de Carlo Maratta (1625-1713), baptistère du Latran (Rome).

## Remerciements

Cette thèse, entamée il y a maintenant presque huit ans, fut un labeur de longue haleine qui, s'il revêt par de nombreux côtés un caractère solitaire, n'aurait pu aboutir sans que de nombreuses personnes et institutions n'apportent leur pierre à l'édifice, sur le plan scientifique autant que personnel.

Mes premiers remerciements s'adressent à mes directrices de thèse : Françoise Van Haepere et Nicole Belayche. Après avoir joué un rôle de premier plan dans la construction de mon savoir historique sur l'Antiquité romaine et avoir supervisé mon mémoire de master, Françoise m'a apporté son soutien sans faille dans la définition, l'élaboration et la réalisation de ce projet doctoral. Je suis honoré que Nicole ait dès le départ proposé une cotutelle. Qu'elles reçoivent ici toute ma gratitude pour la confiance qu'elles ont placée en moi, pour leur disponibilité et leur bienveillance, leurs encouragements, leurs conseils avisés, leurs observations pleines d'érudition et leurs relectures minutieuses.

Ma reconnaissance va également aux membres de mon comité d'accompagnement – Jean-Marie Auwers et Jean-Marie Salamito – pour nos échanges enrichissants et l'appui témoigné.

D'autres membres du monde académique belge, français mais aussi italien, ont ponctuellement facilité mes recherches et participé à affiner mon regard en m'accueillant dans des séminaires ou des colloques ou en prenant simplement le temps d'une discussion posée et fructueuse. Je pense notamment à Aude Busine, Daniel Stökl Ben Ezra, Jean Guyon, William Van Andringa, Javier Arce, Francesco Massa, Annelies Lannoy, Nicolas Tran (et l'équipe poitevine de l'European Summer School in Epigraphy). Merci à Vincenzo Fiocchi Nicolai qui a eu la gentillesse de m'offrir un exemplaire de son ouvrage sur les structures paléochrétiennes de Rome et de m'ouvrir les portes de la bibliothèque du Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.

Mes séjours parisiens et romains m'ont apporté beaucoup d'un point de vue scientifique aussi bien qu'humain. Le premier a pu se dérouler dans des conditions confortables grâce à la bourse d'excellence de l'agence Wallonie-Bruxelles International (WBI) et à la fondation Biermans-Lapôtre. Les seconds n'auraient pas pu se faire sans l'Institut historique belge de Rome (IHBR) et l'Academia Belgica. Le temps passé dans l'*Vrbs* a été extraordinaire car il m'a permis de m'imprégner de l'atmosphère romaine, de m'immerger dans le contexte topographique de mon étude et de bénéficier de la richesse bibliographique des institutions de recherche. En particulier, nombreuses furent les heures passées dans les hautes pièces et les combles du Palazzo Farnese, occupés par la bibliothèque de l'École française de Rome, à consulter les productions de mes illustres prédécesseurs et à rédiger les notices du catalogue, avec en arrière-fond le bruit caractéristique de la Piazza Farnese, mélange du lointain brouhaha des locaux et des touristes, du ruisselement de sa fontaine et des airs répétitifs d'un musicien de rue. Les séances de travail étaient parfois entrecoupées d'une conversation informelle (autour d'un café italien) avec un membre de l'EfR. Je songe en particulier à Isabelle Mossong. Le séjour romain n'aurait pas été le même sans les « académiciens » – ils se reconnaîtront : nous nous sommes forgés ensemble des souvenirs aussi impérissables que ne l'est la Ville Éternelle.

Durant les quelques années passées, en tant qu'aspirant, dans les murs de la faculté, mais aussi par après, j'ai pu compter sur les ressources intellectuelles et amicales des membres du couloir « HIST », dont Christian, David, Olivier, Palm, Pierre-Olivier, Valérie, William. Au quotidien, la bonne humeur énergique de Julie et l'esprit de camaraderie de Pierre-Luc ont été particulièrement appréciables. Par sa serviabilité, sa prévenance, son écoute attentive et empathique et ses petites attentions (sucrées), Roxane a précisément contribué à développer un environnement propice au bien-être personnel et à l'éclosion des idées. Aux étages supérieurs, il me faut remercier Catherine pour sa bienveillance et son aide pour les traductions anglaises et Alice pour tous les moments d'amitié.

Sur le plan institutionnel et financier, je tiens à exprimer ma reconnaissance au Fonds National de la Recherche Scientifique (FNRS), à l'Institut des Civilisations, Arts et Lettres (INCAL) et au Centre d'Étude des Mondes Antiques (CEMA) qui ont rendu possible cette thèse ainsi que la tenue d'événements scientifiques qui nous tenaient à cœur avec Martin Degand.

À ce dernier, il m'importe d'octroyer une place particulière dans ces remerciements. Successivement ami, « collègue et néanmoins ami » comme le dit la formule classique, et de nouveau ami, il a été un formidable compagnon de bureau et de route intellectuelle et personnelle. J'espère avoir respecté et continuer à suivre les préceptes sénéquiens en faisant durer cette amitié afin de lui témoigner toute ma reconnaissance.

Ma passion pour l'Antiquité gréco-romaine a pris racine bien avant l'université. Françoise Fripiat, mon enseignante de latin en humanités, y a grandement participé. Mon éducation familiale aussi. C'est un de nombreux bienfaits, avec leur soutien, leur affection et leur confiance, dont j'aimerais remercier les membres de mon entourage familial, en particulier mes parents et mes frères et sœurs. Je souris à l'idée que, dans quelques années, « celui qui délie ou dompte les chevaux » (Hippolyte) feuillette, voire même lise, avec un brin de fierté, la production de son parrain. Merci aussi à Carmen pour ses relectures.

Je réserve les ultimes phrases à celle qui, depuis presque six ans, partage ma vie et qui en tire un grand mérite car vivre avec un doctorant est un défi, pour ne pas dire une épreuve. Outre des remerciements pour son aide logistique et sa participatin aux relectures et à la finalisation de la thèse, qu'elle trouve ici l'expression affectueuse de ma profonde reconnaissance pour l'amour et la confiance qu'elle me témoigne, sa compréhension, sa patience et ses encouragements. Tu es ma *Laetitia* du quotidien !

*Historia vero temporum, lux veritatis, vita memoriae,  
magistra vitae, nuntia vetustatis (...).*

CICERO, *De oratore*, 2, 36.

*Vno itinere non potest perueniri ad tam grande  
secretum.*

SYMMACHUS, *Relationes*, 3, 10.



---

# TABLE DES MATIÈRES DU TOME I

---

Abréviations .....	15
Table des figures .....	17
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	19
<i>Temps, espace, société et religion</i> .....	19
<i>Du cadre spatio-temporel de l'enquête</i> .....	24
<i>Le modèle de la substitution/superposition : de la construction de légitimité d'une Église triomphante à sa déconstruction dans un Occident laïcisé</i> .....	26
<i>Repères historiographiques</i> .....	30
<i>Considérations méthodologiques et épistémologiques</i> .....	45
<i>Plan</i> .....	52

## PREMIÈRE PARTIE : PARTAGER LE TEMPS

En guise de préambule : « <i>DIES OBSERVATIS, ET MENSES, ET TEMPORA, ET ANNOS (...)</i> : <i>omnes dies aequales esse</i> » (HIER., <i>Comm. In Gal.</i> , 4, 10).....	59
Chapitre 1 – Temps et rythmes traditionnels de la cité autour de 354.....	63
1.1. Un système calendaire pluriséculaire .....	63
1.2. La qualité des jours : néfastes, fériés, défavorables.....	66
1.3. L'année civile et politique.....	70
1.4. La scansion des célébrations religieuses .....	82
1.4.1. Les fêtes et les cultes publics de l'Vrbs : aperçu, nature et distribution.....	82
1.4.2. Les fêtes et les cultes publics de l'Vrbs : contenu et impact.....	100
1.4.2.1. Sacrifice et commensalité : offrir aux dieux, partager avec les hommes, manifester la communauté .....	100
1.4.2.2. Les fêtes, expression du sacré, sources de <i>laetitia</i> et lieux du consensus.....	113
1.4.2.2.1. Les spectacles : divertissements sacrés, expression politique et identitaire.....	113
1.4.2.2.2. Les processions : marquage spatiale, affirmation d'une communauté, sensorialité du sacré et de l'identité .....	119
1.4.2.2.3. Rassemblement économique : les foires et marchés .....	127
1.5. Une société agricole : les <i>nundines</i> et les vacances des moissons et des vendanges.....	129
1.6. Antécédents et importance du rythme hebdomadaire à Rome .....	134

Chapitre 2 – La construction du temps communautaire chrétien à Rome et son rapport avec les structurations calendaires préexistantes .....	141
2.1. Du Jour du Soleil au Jour du Seigneur : la scansion hebdomadaire de la communauté chrétienne .....	141
2.1.1. La semaine chez les chrétiens : appropriation et resémantisation d'un ancien rythme ..	141
2.1.2. Les temps chrétiens de la semaine .....	147
2.1.2.1. L'invention du dimanche : débats autour du contexte d'origine et des motivations concurrentielles.....	147
2.1.2.2. Le dimanche au IV <sup>e</sup> siècle à Rome.....	149
2.1.2.3. Le jeûne du Samedi et les interactions religieuses .....	153
2.2. Un cycle liturgique chrétien en « concurrence » avec le temps civique traditionnel ? .....	157
2.2.1. L'apogée pascal, un temps mobile .....	157
2.2.1.1. Difficultés et opportunités d'intégration d'un temps d'abstinence (Carême) et d'un temps de commémoration (Pâques) dans la vie de la cité .....	157
2.2.1.2. Pentecôte (et Ascension), un temps de la joie : spécialisation de la fête, distanciation du judaïsme et conditions d'exercice dans le cadre de l' <i>Vrbs</i> .....	168
2.2.2. Autour de la naissance du Sauveur .....	173
2.2.2.1. <i>Natus Christus</i> et <i>natalis Invicti</i> .....	173
2.2.2.2. L'Épiphanie à Rome : enjeux intracommunautaires d'une importation et nouveau marquage du début de l'année civile .....	182
2.3. Le calendrier de la communauté chrétienne de l' <i>Vrbs</i> : hasard, concurrence et identité romaine .....	187
2.3.1. Construction du culte martyrial : fixation du calendrier et développement de la fête ....	187
2.3.1.1. L'exemple des fêtes de Pierre et Paul et de Quirinus .....	188
2.3.1.2. La fixation calendaire de la mémoire des évêques morts en exil : un exemple de la stratégie ecclésiastique ?.....	193
2.3.2. Le calendrier des saints dans la première moitié du IV <sup>e</sup> siècle .....	197
2.3.2.1. Les logiques de développement du calendrier .....	197
2.3.2.1.1. Les fêtes traditionnelles : un facteur de sélection ? .....	197
2.3.2.1.2. Confrontation des calendriers : observations statistiques .....	199
2.3.2.1.3. Le rythme des saisons et des hommes.....	203
2.3.2.1.4. Dissensions sectaires et martyrs .....	204
2.3.2.2. Liste des évêques : erreurs de transmission ou évolution ? Traditions anciennes ou choix nouveaux ?.....	205
2.3.2.3. <i>Natale Petri de cathedra</i> et <i>caristia</i> : christianisation du calendrier « païen » ?	208
2.3.3. L'action de Damase sur le plan calendaire .....	211



2.3.4. De quelques évolutions constatées dans le Martyrologe Hiéronymien .....	216
<b>Chapitre 3 – Quand le temps d’une communauté devient celui de la cité : régulation et institutionnalisation du temps chrétien dans le contexte de l’<i>Vrbs</i> .</b>	
3.1. Constantin, prince chrétien ou suppôt du Soleil ? L’assurance d’un pluralisme religieux et la sanction du rythme hebdomadaire .....	223
3.2. Valentinien I <sup>er</sup> et l’amorce d’une nouvelle position : la fête centrale du christianisme élevée au rang de solennités impériales.....	234
3.3. De Gratien à Théodose : restructuration du calendrier officiel et basculement de la norme .....	237
3.4. Les successeurs de Théodose et le calendrier des spectacles : consolidation et légitimation du processus.....	246

## DEUXIÈME PARTIE : PARTAGER L'ESPACE

En guise de préambule : Espace, marquage et identité. Réflexions théoriques autour des représentations discursives de la Rome « païenne ».....	251
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<b>Chapitre 4 – La monumentalité religieuse de la Rome du IV<sup>e</sup> siècle : état des lieux</b>	
.....	265
4.1. Une enquête sur les marqueurs de la topographie religieuse .....	265
4.1.1. Un relevé systématique et critique inédit : le catalogue .....	265
4.1.2. Traitement des données : de quelques facettes et concepts du phénomène de la monumentalité polythéiste.....	266
4.2. Des acteurs multiples et partagés : pluralisme religieux, repères culturels.....	269
4.2.1. Relevé des acteurs de la monumentalité religieuse dans les données du catalogue .	269
4.2.2. Les autorités civiles et ecclésiastiques et la monumentalisation chrétienne : réflexions autour de la distinction public/privé .....	273
4.2.3. Les autorités urbaines et la gestion du patrimoine sacré .....	276
4.3. Physionomie du cadre monumental polythéiste .....	282
4.3.1. L’héritage : une stratification monumentale pluriséculaire.....	282
4.3.2. La situation de Constantin au sac de 410 .....	289
4.3.2.1. La physionomie religieuse.....	289
4.3.2.1.1. Panorama général .....	289
4.3.2.1.2. Topographie du culte impérial .....	305
4.3.2.1.3. Maintenir et redonner sens à la physionomie religieuse : interventions sur le patrimoine sacré.....	308
4.3.2.2. La topographie cultuelle .....	312
4.3.2.3. Focus sur les régions du Circus Maximus et du Forum Romanum .....	318

4.4. L'insertion monumentale urbaine de la communauté chrétienne : le réseau des <i>tituli</i> .....	326
4.4.1. Une problématique en débat .....	326
4.4.2. Les tituli : modalités et agents des fondations.....	327
4.4.2.1. Propriété collective, personnalité juridique et collège.....	327
4.4.2.2. Le <i>titulus</i> : séparation entre fondation et dotation .....	330
4.4.2.3. Fondateurs, dotateurs, évergètes et évêques .....	334
4.4.3. Les tituli jusqu'à Innocent I <sup>er</sup> (401-417).....	341
4.5. Au-delà du réseau des <i>tituli</i> : maintien d'un réseau domestique et topographie des hétérodoxes .....	349
Chapitre 5 – Les logiques de coexistence spatiale.....	367
5.1. Empereurs et fondations chrétiennes : affirmer un lien religieux privilégié.....	367
5.1.1. L'œuvre fondatrice de Constantin et de son entourage .....	367
5.1.1.1. Les fondations urbaines : entre continuités et ruptures .....	367
5.1.1.2. Les fondations suburbaines : culte des martyrs et culte impérial .....	381
5.1.2. Les interventions des successeurs de Constantin .....	396
5.2. Évitement ou affrontement religieux ? À la recherche des logiques d'implantation du réseau titulaire .....	400
5.2.1. Continuité ou rupture avec le III <sup>e</sup> siècle ? Les <i>domus ecclesiae</i> .....	400
5.2.2. Constats et facteurs de distribution.....	411
5.2.2.1. L'historiographie : de l'aléatoire au plan délibéré.....	411
5.2.2.2. Fonction antérieure des bâtiments.....	414
5.2.2.3. Régions civiles et régions ecclésiastiques .....	418
5.2.2.4. Concurrence religieuse .....	419
5.2.2.4.1. Relation avec la topographie des lieux de culte polythéistes .....	420
5.2.2.4.2. Parallèle avec les lieux de culte isiaques.....	425
5.2.2.5. Réalités démographiques et réseau viaire.....	431
5.2.2.6. Pôles d'attraction (thermes, marchés, portiques, lieux de divertissement) .....	440
5.2.3. Les autorités ecclésiastiques et l'ancrage monumental du christianisme : besoins liturgiques, enjeux de pouvoir et vitrine communautaire .....	451
5.2.3.1. Approche diachronique du programme édilitaire des évêques .....	451
5.2.3.2. Sylvestre I <sup>er</sup> (314-335) .....	451
5.2.3.3. Marc (336).....	453
5.2.3.4. Jules I <sup>er</sup> (337-352) .....	455
5.2.3.5. Libère (352-366).....	457
5.2.3.6. Damase (366-384).....	459
5.2.3.7. Sirice (384-399), Anastase (399-401) et Innocent I <sup>er</sup> (401-417).....	468

Chapitre 6 – La fin des temples et la Rome chrétienne .....	473
6.1. La « fin des temples » en débat .....	473
6.1.1. Qu'est-ce que la « fin des temples » ? .....	473
6.1.2. Vue d'ensemble et modèles historiographiques.....	476
6.2. La « fin des temples » dans la Rome des premières églises .....	482
6.3. La réappropriation chrétienne du territoire par le discours.....	491
TROISIÈME PARTIE : PARTAGER LE TEMPS ET L'ESPACE : UN LONG SIÈCLE DE COHABITATION. ÉTUDES DE CAS	
Chapitre 7 – Acteurs, lieux et pratiques du culte tardo-antique de Vesta .....	501
7.1. Une vitalité sous la dynastie constantinienne .....	502
7.2. La fin du culte : une disparition brusque ou une mort lente ?.....	507
Chapitre 8 – Mater Magna face aux chrétiens.....	521
8.1. Croisement des réseaux cultuels métrouaque et chrétien : causes et contours d'une cohabitation singulière .....	521
8.1.1. Le temple du Palatin et le titulus Anastasiae .....	524
8.1.2. La basilica Hilariana et les églises du Caelius .....	526
8.1.3. Vaticanus : le Phrygianum et la basilique de Pierre .....	529
8.1.4. Via Ostiense : la lavatio dans l'Almo et la basilique de Paul .....	538
8.1.5. Conclusion : concurrence, contigences ou symbolisme ?.....	539
8.2. L'abandon du temple du Palatin et le sac de Rome : exploitation idéologique et interprétation archéologique de la fin d'un sanctuaire .....	541
Chapitre 9 – Le culte de Mithra : un concurrent à abattre ? .....	547
9.1. Culte et topographie mithriaques dans la Rome du IV <sup>e</sup> siècle .....	547
9.2. <i>Tituli et mithraea</i> .....	556
9.2.1. Une concurrence topographique ? .....	562
9.2.2. Violences chrétiennes dans les mithraea : mythe ou réalité ? .....	566
9.2.2.1. Le <i>mithraeum</i> des <i>Castra Peregrinorum</i> et S. Stefano Rotondo.....	566
9.2.2.2. Le <i>mithraeum</i> de S. Prisca.....	570
9.2.2.3. Le <i>mithraeum</i> de S. Clemente.....	575
9.2.2.4. Quelques considérations synthétiques et l'hypothèse de la « fermeture rituelle ». .....	579
CONCLUSION GÉNÉRALE .....	589



## ABRÉVIATIONS

### Sources :

CL	<i>Catalogus Liberianus</i>
DE	<i>Depositio episcoporum</i>
DM	<i>Depositio martyrum</i>
MH	<i>Martyrologe hiéronymien</i>
LP	<i>Liber Pontificalis</i>

### Travaux :

AE	<i>L'année épigraphique</i>
CCCA	VERMASEREN M. J., 1977-1989, <i>Corpus cultus Cybelae Attidisque</i> , 7 vol., Leiden (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 50)
CIL	<i>Corpus inscriptionum Latinarum</i>
CIMRM	VERMASEREN M. J., 1956-1960, <i>Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae</i> , 2 vol., La Haye
CPL	<i>Clavis Patrum Latinorum</i>
CUF	Collection des Université de France
DA	LECLANT J., dir., 2005, <i>Dictionnaire de l'Antiquité</i> , Paris (Quadrige)
DECA	DI BERARDINO A., <i>Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien</i> , Paris, 2 vol.
ICVR	<i>Inscriptiones Christianae Urbis Romae</i>
IGVR	<i>Inscriptiones Graecae Urbis Romae</i>
LTK	KASPER W., dir., 1993-2001, <i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , 3 <sup>e</sup> éd., Freiburg, 11 vol.
LTVR	STEINBY E. M., dir., 1993-2000, <i>Lexicon topographicum Urbis Romae</i> , Rome, 6 vol.
LTVRS	LA REGINA A., dir., 2001-2008, <i>Lexicon topographicum Urbis Romae. Suburbium</i> , Rome, 5 vol.
ODCC	CROSS F. L. et LIVINGSTONE E. A., dir., 1997, <i>The Oxford dictionary of the Christian Church</i> , 3 <sup>e</sup> éd., Oxford
PF	Pères dans la Foi
PG	Patrologia Graeca
PIR	<i>Prosopographia Imperii Romani. Saec. I. II. III.</i> , 2 <sup>e</sup> éd.
PL	Patrologia Latinae
PLRE	JONES A. H. M., MARTINDALE J. R. et MORRIS J., dir., 1971-1992, <i>The prosopography of the Later Roman Empire</i> , Cambridge, 3 vol.
PLS	Patrologiae Latinae Supplementum
RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>

SC Sources chrétiennes  
*ThesCRA* *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*

# TABLE DES FIGURES

(tomes I et II)

<b>Figure 1</b> : Tableau des attestations des fêtes traditionnelles de Rome du règne de Constantin au premier quart du V <sup>e</sup> siècle	84
<b>Figure 2</b> : Décompte du nombre de jours de fêtes du Calendrier de 354 par mois	98
<b>Figure 3</b> : Décompte du nombre de jours de fêtes du Calendrier de 354 par saison	99
<b>Figure 4</b> : Tableau des processions dans la Rome du IV <sup>e</sup> et du début du V <sup>e</sup> siècles	121
<b>Figure 5</b> : Tableau des recoupements entre les fêtes des martyrs et des évêques dans la <i>DM</i> et la <i>DE</i> et les fêtes traditionnelles dans le Calendrier de 354	201
<b>Figure 6</b> : Tableau de comparaison des dates de mort et de commémoration des évêques dans les <i>CL</i> , <i>DE</i> , <i>MH</i> et <i>LP</i>	206
<b>Figure 7</b> : Tableau : saints commémorés dans les épigrammes damasiennes, tentative de détermination de leur date de commémoration à partir des <i>DM</i> , <i>DE</i> et <i>MH</i> , et confrontation avec les fêtes traditionnelles du Calendrier de 354	212
<b>Figure 8</b> : Tableau de confrontation des dates de commémoration des saints du <i>MH</i> avec celles de la <i>DM</i> et avec les fêtes traditionnelles du Calendrier de 354	218
<b>Figure 9</b> : Tableau : dates de commémoration de saints romains dont la première attestation apparaît dans le <i>MH</i> et confrontation avec les fêtes traditionnelles du Calendrier de 354	220
<b>Figure 10</b> : Tableau des acteurs de la monumentalité religieuse de Rome (312-410)	271
<b>Figure 11</b> : Tableau des composantes de la physionomie polythéiste monumentale de Rome (312-410) : indices et attestations	291
<b>Figure 12</b> : Carte de la physionomie polythéiste monumentale de Rome (312-410)	301
<b>Figure 13</b> : Carte de la physionomie polythéiste monumentale de Rome (312-410) – Forum Romanum	302
<b>Figure 14</b> : Carte des édifices du culte impérial à Rome (312-410)	307
<b>Figure 15</b> : Tableau des (potentielles) interventions sur les édifices de culte polythéistes de Rome (312-410)	310
<b>Figure 16</b> : Carte des édifices de culte polythéistes de Rome ayant (peut-être) subi une intervention à l'époque tardo-antique (312-410)	311
<b>Figure 17</b> : Tableau des temples publics de la Rome tardo-antique (312-410) et de leur potentielle utilisation festive	315
<b>Figure 18</b> : Carte des temples possiblement utilisés lors des fêtes publiques de la Rome tardo-antique (312-410)	317

<b>Figure 19</b> : Tableau de la distribution chronologique des <i>tituli</i> chez C. Pietri, F. Guidobaldi et H. Brandenburg	343
<b>Figure 20</b> : Les traces d'existence des <i>tituli</i> de Sylvestre I <sup>er</sup> à Innocent I <sup>er</sup> d'après les données du catalogue	345
<b>Figure 21</b> : Carte des <i>tituli</i> de Rome de Sylvestre I <sup>er</sup> à Innocent I <sup>er</sup>	347
<b>Figure 22</b> : Tableau comparatif des principales caractéristiques des basiliques paléochrétiennes dites « à déambulatoire »	382
<b>Figure 23</b> : Tableau du type et de la chronologie des structures précédant l'implantation des <i>tituli</i> (attestés et hypothétiques) du IV <sup>e</sup> siècle	404
<b>Figure 24</b> : Tableau de distribution des <i>tituli</i> (jusqu'à Innocent I <sup>er</sup> ) suivant les régions ecclésiastiques	418
<b>Figure 25</b> : Carte des <i>tituli</i> et temples à Rome (312-410)	422
<b>Figure 26</b> : Carte des <i>tituli</i> et monuments isiaques et sarapiaques à Rome (312-410)	428
<b>Figure 27</b> : Carte des <i>tituli</i> , thermes impériaux et marchés à Rome (312-410)	442
<b>Figure 28</b> : Mise en parallèle de la carte de la distribution des <i>scholae</i> des collèges d'après BOLLMANN B., 1997, p. 211 et de la carte de la distribution des <i>tituli</i> à Rome	450
<b>Figure 29</b> : Tableau des potentielles traces d'abandon, de réaffectation ou de destruction des édifices de culte polythéistes de Rome (312-410)	486
<b>Figure 30</b> : Les titulaires d'un sacerdoce de Vesta à l'époque tardive (d'après RÜPKE J., 2005)	505
<b>Figure 31</b> : Carte des sites métroaques de Rome (noyau urbain et périphérie immédiate) et des églises paléochrétiennes avoisinantes, IV <sup>e</sup> -milieu du V <sup>e</sup> siècle	523
<b>Figure 32</b> : Carte des sites métroaque et chrétien autour de la via Ostiense	524
<b>Figure 33</b> : Tableau des <i>mithraea</i> supposément actifs dans la Rome du IV <sup>e</sup> siècle	551
<b>Figure 34</b> : Tableau : conjonction topographique entre <i>mithraea</i> et églises dans la Rome tardo-antique	563
<b>Figure 35</b> : Carte des églises et des <i>mithraea</i> dans la Rome tardo-antique	565
<b>Figure 36</b> : Tableau des principales variations entre les relevés topographiques du <i>Curiosum</i> et de la <i>Notitia</i>	637
<b>Figure 37</b> : Tableau des attestations tardives des fêtes apparaissant dans l' <i>églogue</i> 23 ( <i>De feriis Romanis</i> ) d'Ausone	645
<b>Figure 38</b> : Carte des lieux de culte du catalogue (vue d'ensemble - Rome et sa périphérie immédiate)	897
<b>Figure 39</b> : Carte des lieux de culte du catalogue (détail - Forum Romanum)	898



# INTRODUCTION GÉNÉRALE

---

## ***Temps, espace, société et religion***

Contribuer à percer les ressorts d'une période charnière de l'histoire de la civilisation occidentale et à sonder les mécanismes d'une fascinante interaction religieuse au cœur de la cité à l'aura mythique qu'est Rome, dans le contexte d'un monde contemporain où la violence confessionnelle, ou prétendue telle, sature le champ médiatique quand elle ne fait pas irruption dans la réalité quotidienne : c'est ainsi que l'on pourrait exposer en des termes très généraux la motivation qui sous-tend le projet de la présente thèse.

La genèse de celui-ci plonge ses racines dans une passion personnelle précoce pour la civilisation gréco-romaine et une curiosité scientifique pour les relations entre le christianisme et cette même civilisation. Éveillé dans le contexte universitaire, ce dernier engouement aiguilla le choix de la problématique examinée dans le cadre de notre mémoire de fin de master, qui porta sur l'emprunt et les adaptations dans la littérature paléochrétienne du motif classique du sacrifice humain<sup>1</sup>. Cette plongée dans le christianisme antique s'est révélée fascinante et a engendré de nombreux questionnements sur ce phénomène qui a vu une sous-culture, au sens sociologique du terme<sup>2</sup>, se hisser au rang de culture dominante, sans simplement se substituer à l'ancienne mais dans un jeu de relations et d'influences complexes. Cette nouvelle culture a façonné durant plusieurs siècles les imaginaires et les pratiques occidentales, dont nous sommes aujourd'hui les héritiers.

Or, si l'on désire saisir l'ossature de cette nouvelle culture qui s'impose notamment en recyclant l'ancienne et la structure de la société qui en émerge, il est deux dimensions supérieures de l'expérience humaine qui doivent être investiguées avec minutie : le temps et l'espace.

Il est impossible de concevoir les relations sociales en dehors d'un milieu commun qui leur serve de système de référence. L'espace et le temps sont les deux systèmes de référence qui permettent de penser les relations sociales, ensemble ou isolément. Ces dimensions d'espace et de temps ne se confondent pas avec celles qu'utilisent d'autres sciences. Elles consistent en un espace « social » et en un temps « social », ce qui signifie qu'elles n'ont d'autres propriétés que celles des phénomènes sociaux qui les peuplent,

soulignait C. Lévi-Strauss dans le cadre de l'élaboration méthodologique de l'analyse structurale<sup>3</sup>.

Pour Pascal, le temps est un objet complexe à définir et il serait vain de l'entreprendre puisqu'il est si consubstantiel à l'expérience humaine que tout un chacun saisit instinctivement ce qu'il signifie<sup>4</sup>. Tout un chacun perçoit également en quoi il représente une des voies majeures par

---

<sup>1</sup> Voir MAHIEU V., 2009 (sous la supervision de la prof. Françoise Van Haepere) qui a donné lieu à deux publications : MAHIEU V., 2010 et 2012.

<sup>2</sup> Cf. SHORT J. F., 1996.

<sup>3</sup> LÉVI-STRAUSS C., 1974 [1958], p. 317-318.

<sup>4</sup> PASCAL, *De l'esprit géométrique*, section I (édition Garnier Flammarion, 1985, p. 72).

lesquelles une société se structure et gère son expérience du monde. Le temps est certes une pièce de l'architecture de toute conscience individuelle humaine, mais il possède également une articulation et une expression sociales. Pour le dire autrement, le temps est une construction sociale qui, vécue et interprétée par chaque individu, ne s'en trouve pas moins conceptualisée dans le discours collectif. Bien étudiées par les sciences sociales, les manifestations de cette articulation entre temps, société et individu sont multiples et se déclinent à plusieurs niveaux<sup>5</sup>.

On a spontanément tendance à réduire le temps de la société aux paramètres calendaires qui font partie des phénomènes les plus palpables. Or, le calendrier ne constitue qu'une catégorie parmi les processus de structuration du temps, qui vise à appliquer des principes organisationnels aux rythmes de la vie quotidienne. Il s'agit naturellement d'un phénomène fondamental et qui sera au cœur de la présente étude, mais il est bon d'être conscient que d'autres niveaux temporels existent. On peut en effet également examiner les manifestations de ce que certains appellent le « temps culturel », c'est-à-dire le rapport au temps qu'entretient une culture, la manière dont cette culture perçoit la notion de temps. Nous effleurerons cette approche en évoquant une évolution du discours sur la qualité religieuse des jours qui émerge dans la littérature chrétienne ou, du côté des réalités matérielles, en décrivant les réaménagements architecturaux de temples à partir d'éléments chronologiquement disparates, qui tous deux semblent dénoter un rapport différent au temps, mais nous ne développerons pas l'analyse plus loin dans cette direction comme l'a fait A. Gutteridge<sup>6</sup>. Selon ce dernier, le temps culturel dans l'Antiquité tardive aurait tendance à reléguer les anciennes séquences structurelles du temps, comme la régénération cyclique ou la progression linéaire, et à être davantage caractérisé par de la fragmentation et de la discontinuité.

Conscient de ces différents niveaux d'horizons temporels, notre recherche se focalise sur la structuration calendaire de la société romaine et l'irruption dans le champ public d'une forme d'organisation du temps alternative assumée par une communauté – celle des adeptes du Christ – qui évolue au sein de cette société. Bien que cette communauté se différencie prioritairement sur le plan religieux, l'adoption et le développement, à partir du IV<sup>e</sup> siècle p.C., de leur calendrier dans ce contexte social aura des répercussions sur d'autres structurations temporelles puisque, d'une part, le temps du religieux n'est pas, dans la société romaine, cloisonné par rapport aux autres temps (civil et politique) et que, d'autre part, s'imposera progressivement, au niveau du pouvoir central, la volonté d'impulser une nouvelle dynamique à l'ensemble de l'organisation temporelle de la cité.

La focale est placée en parallèle sur l'autre pilier majeur de référence de tout univers social : l'espace. Puissante « instance sociale »<sup>7</sup>, il se donne à voir dans le palpable autant qu'il s'élabore et prend sens dans le discours, en adéquation, en décalage ou en rupture avec la réalité matérielle. Fait de paysages, de territoires et de lieux, l'espace joue un rôle majeur dans la définition individuelle et collective, dans leur articulation et dans la structuration sociale, comme l'explique finement le géographe social G. Di Méo, qui en fait, avec le sujet humain et la société, un des pôles d'un triangle

---

<sup>5</sup> Cf. par ex. ADAM B., 2004.

<sup>6</sup> Cf. GUTTERIDGE A., 2006.

<sup>7</sup> Pour reprendre l'expression de SANTOS M., 1981.

interactionnel dont le centre est l'identité<sup>8</sup>. On y reviendra plus longuement dans le corps de thèse, mais partageons déjà un passage dudit spécialiste qui résume les enjeux de l'espace :

L'identité collective a besoin d'un territoire pour se manifester par des formes matérielles expressives, susceptibles d'être perçues par tous. À ce titre, chaque société érige en symboles palpables de sa propre identité certains lieux de l'espace. Dans ces conditions, la codétermination de l'identité collective et du territoire ne fait guère de doute. Si la première contribue à forger le second, celui-ci l'expose et le conforte. Il lui confère, par le truchement des paysages géographiques et des objets-lieux patrimoniaux qui le parsèment, une personnalité perceptible et vibrante, une constante actualité<sup>9</sup>.

Étant donné la nature religieuse de cette sous-culture que l'on institutionnalise à partir de Constantin, la première mutation de l'espace qui résulte du phénomène, autant qu'il le consolide, réside dans l'implantation, sur un arrière-fond urbain à la stratification pluriséculaire dont la composante religieuse n'est pas des moindres, de nouveaux lieux de culte qui, reliés, donnent naissance à un nouveau réseau religieux au sein de la cité. C'est cette évolution dans l'espace de la Ville que l'on tentera de cerner. Certes, elle aura un impact plus large sur l'ensemble de l'urbanisme de Rome puisque, à l'instar de nombreuses agglomérations antiques, ce réseau culturel chrétien va devenir une ossature structurante au fil des contractions de la cité, mais ces développements sont postérieurs au cadre chronologique fixé pour cette étude.

Ces manifestations matérielles de la topographie religieuse chrétienne qui éclosent dans la Rome constantinienne formeront donc l'objet essentiel de l'enquête sur le partage de l'espace, mais, à l'instar du temps, examiner ce phénomène conduit à réfléchir au rapport à l'espace, en l'occurrence ici religieux, qui s'en dégage. Ce rapport est entre autres lié à la notion de sacré du lieu. P. Chuvin dit du paganisme qu'il est « une religion des lieux » pour qualifier la perception qu'en ont les législateurs du V<sup>e</sup> siècle p.C<sup>10</sup>. Il est vrai que le polythéisme romain se caractérise par une multitude et une diversité de lieux de culte. On ne peut, à vrai dire, saisir ce que le concept de dieu romain recouvre sans prendre en compte ce que M. Lipka nomme les « spatial foci »<sup>11</sup>, ces balises matérielles, qui octroient aux divinités une corporéité dans la cité et en dehors ; une divinité romaine ne peut a priori être objet de culte si elle ne possède pas son espace de culte, son ancrage spatial, un ancrage aux limites strictement établies et au marquage puissant, puisque, dans le champ public, il est établi par une procédure de consécration qui fait basculer le lieu dans la catégorie juridico-religieuse du *sacer*. La cité partage littéralement son espace avec les divinités<sup>12</sup>. Les lieux de culte du polythéisme sont omniprésents : dans les rues, aux carrefours, aux abords des fontaines, dans les demeures privées, dans les espaces collectifs, etc. On le verra, les chrétiens n'ont pas, sur

---

<sup>8</sup> Cf. DI MÉO G., 2002. Sur la relation que les Anciens romains entretiennent avec l'espace et son intrication avec le religieux, voir SCHEID J., 2005c.

<sup>9</sup> DI MÉO G., 2001, p. 641.

<sup>10</sup> CHUVIN P., 1991, p. 84.

<sup>11</sup> Parallèlement aux « temporal foci », tronçons de temps réservés au dieu, coupures dans le quotidien participant de cette visibilité du divin, au cours desquels, par des cérémonies et rites (voir *infra* sur les fêtes), les mythes étaient rappelés et actualisés, le pacte avec les hommes était renouvelé ; cf. LIPKA M., 2009.

<sup>12</sup> Voir par ex. DUBOURDIEU A. et SCHEID J., 2000 sur le partage de la cité par le biais du sacré et la terminologie des lieux de culte. Sur la notion juridique de *sacer*, voir DE SOUZA M., 2004 ; LANFRANCHI T., 2017, dir.

le plan théorique, la même relation à la spatialité, ne serait-ce que parce que Dieu peut être prié en tout lieu, même si, dans la pratique, ce rapport à l'espace évoluera très rapidement<sup>13</sup>, façonné par des habitudes profondément fixées dans les mentalités et par l'irrésistible besoin des hommes d'ancrer géographiquement tout ce qui fait leur identité, leur mémoire, singulièrement dans le domaine religieux<sup>14</sup>.

Les sphères du temps et de l'espace seront, à des fins analytiques, envisagées séparément mais il est une évidence qu'elles se recoupent en de nombreux points. On peut également reprendre la situation théorique donnée par A. Gutteridge : dans une ville donnée, la manière dont est conceptuellement perçu le passé et son articulation avec le présent va influencer la décision de la collectivité sur l'avenir à réserver à tel ou tel ancien bâtiment (démolition, préservation en l'état, rénovation, etc.). À son tour, le résultat matériel de cette décision sera visible dans le paysage de la cité, enverra un message qui sera diversement reçu et influera dès lors sur le rapport au temps des générations postérieures.

À vrai dire, l'espace est tout entier pénétré du temps. Cet entrelacement avec l'histoire serait la spécificité de ce référentiel structurel qu'est l'espace si l'on suit M. Santos qui argue que « la structure spatiale est aussi le passé dans le présent ». Plus précisément développe-t-il :

elle fonctionne selon les lois de l'actuel, mais le passé est aussi là, *présent*. De plus, l'espace est aussi le futur déjà dans le présent, par la finalité attribuée aux choses construites, à l'espace bâti dès l'instant où il trouve sa place en un point quelconque de la surface de la Terre. (...) Par l'espace, l'histoire devient elle-même structure, structurée dans des formes. Et ces formes en tant que formes-contenu, influencent le cours de l'histoire car elles participent de la dialectique globale de la société<sup>15</sup>.

Il est une réalité anthropologique qui illustre parfaitement la conjonction des sphères temporelle et spatiale : la fête. Les sociologues et anthropologues se sont, depuis plusieurs dizaines d'années, largement penchés sur les sens et fonctions des fêtes<sup>16</sup>. Ce n'est pas ici le lieu pour détailler ces pensées. Limitons-nous à citer les considérations synthétiques de G. Di Méo pour qui le jour de fête

témoigne donc des croyances collectives, des représentations du sacré propres à une communauté ou à la majorité de ses membres. À ce titre, il établit un lien dialectique entre un univers concret et profane, la matérialité sociale qui se lit dans la quotidienneté des lieux, et la spiritualité, la mémoire collective, les idéologies d'un groupe territorialisé<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> Ce constat conduit à nuancer la dichotomie entre polythéisme romain et christianisme du point de vue de la spatialité élaborée par LIPKA M., 2009.

<sup>14</sup> Sur la relation privilégiée entre lieux de culte et territoire et des réflexions méthodologiques à ce sujet, voir ADANKPO O., DRIDI A., COTIC BELLOUBE C., e. a., 2015. Sur la notion de sanctuaire et son évolution entre l'Antiquité et le Haut Moyen-Âge, voir aussi VAUCHEZ A., 2000.

<sup>15</sup> Cf. SANTOS M., 1981, p. 108-109.

<sup>16</sup> On peut penser aux ouvrages devenus classiques de CAILLOIS R., 1970, ISAMBERT F.-A., 1982 ou DUVIGNAUD J., 1991.

<sup>17</sup> DI MÉO G., 2001, p. 626.

L'auteur décrit dans cette contribution les fonctions identitaires, cathartiques, régulatrices des rapports sociaux que revêt l'événement festif<sup>18</sup>, qui est par essence un fait temporel, mais il s'en empare surtout avec son regard de géographe pour en approfondir la signification proprement spatiale :

La fête possède en effet la capacité de produire des symboles territoriaux dont l'usage social se prolonge bien au-delà de son déroulement. Cette symbolique festive épouse et qualifie des lieux, des sites et des paysages, des monuments ou de simples édifices. Elle les associe dans un même schème de significations identitaires. (...) Maille ou réseau de lieux, l'espace territorialisé par la fête entre dans une configuration symbolique, à la fois éphémère (temporaire donc) et reproductible (rythme cyclique des fêtes). (...) [Les lieux symboliques de la fête], articulés en territoires, ou synecdoques de territoires, ne se comportent pas comme de vulgaires cadres de l'action festive. Ils figurent au contraire parmi les acteurs les plus éminents et les plus signifiants de l'événement. Ils sont consubstantiels de la fête<sup>19</sup>.

Et de conclure sur les profonds enjeux spatio-temporels de la fête, sur « cette dimension de laboratoire des intrications séquentielles du temps et de l'espace (puissamment territorialisé) que revêt toute fête » :

Plus que tout autre événement ou phénomène social, la fête exprime le rôle clé du temps et de l'espace, à la fois enchevêtrés et fragmentés, longs, étendus et sans limites, mais aussi brisés, découpés dans la vie quotidienne des sociétés comme dans leur structuration territoriale et leur rapport au monde<sup>20</sup>.

Au passage, on notera que, puisque la fête contribue à donner du sens à l'espace, il est intéressant d'avoir une bonne vision du temps festif et de ses composantes au moment d'aborder la topographie religieuse de la cité. C'est pourquoi, le parti a été pris dans de cette étude d'envisager en premier lieu la situation sur le plan temporel.

Ayant pris la mesure de la primordialité des deux axes sociaux structurants que sont le temps et l'espace et de leur entrelacement, singulièrement dans le champ du religieux, nous nous sommes donc mis en quête de réponses à deux interrogations générales relatives à la transformation que Rome subit avec le changement de statut du christianisme initié par Constantin : comment, d'une part, l'organisation calendaire de l'Église s'insère-t-elle dans la trame des temps de la cité et se développe-t-elle dans ce contexte, et, d'autre part, l'ancrage matériel du culte chrétien s'inscrit-il dans le territoire de l'*Vrbs*, dans son tissu urbain aussi bien que dans sa périphérie ? Quels sont les mécanismes, les dynamiques qui animent ces phénomènes et quelles sont les logiques qui les soutiennent ? Quels en sont les impacts et que disent-ils des modes d'interaction entre les communautés ?

---

<sup>18</sup> Sur l'importance de la fête comme renouvellement de l'ordre social et spatial et de l'affect de la fête pour enraciner la mémoire collective, voir aussi les réflexions théoriques de GRUET B., 2006 et leur application au cas de Rome sur la longue durée.

<sup>19</sup> DI MÉO G., 2001, p. 625, 633 et 635.

<sup>20</sup> DI MÉO G., 2001, p. 635.

## ***Du cadre spatio-temporel de l'enquête***

Le lecteur l'aura compris, ces recherches sur le partage de l'espace et du temps se focalisent sur un contexte géographique limité, à savoir la ville de Rome, son noyau urbain mais aussi sa périphérie – le *Suburbium* (jusqu'au XI<sup>e</sup> mille<sup>21</sup>) – puisque le réseau religieux de la cité se prolonge au-delà de ses murailles. La décision de restreindre le terrain d'observation à cette seule cité tient, d'une part, à un impératif de faisabilité dicté par l'économie d'une thèse doctorale, et répond, d'autre part, à la nécessité, dans un contexte tardo-antique affecté par des variations régionales notables, de réaliser de solides enquêtes sur des micros niveaux avant de vouloir présenter une synthèse à un échelon macro.

Le choix s'est porté sur Rome qui offre un cadre intéressant tant en raison de sa position singulière, tout à la fois centre symbolique de l'empire, bastion historique du polythéisme romain et cité majeure du christianisme, que de l'importance quantitative et qualitative de la production documentaire et matérielle la concernant, épargnée par les vicissitudes du temps et exhumée grâce à la curiosité de générations d'érudits. On reviendra à plusieurs reprises sur ces dimensions particulières. Gardons à l'esprit que le corollaire logique de ces traits singuliers est une diminution du niveau probable de représentativité du phénomène à l'étude dans cette ville par rapport aux évolutions des autres contextes urbains.

L'ampleur de la tâche requiert également la fixation d'un cadre chronologique adéquat. Il ne peut être question de couvrir la totalité de l'Antiquité tardive, d'autant plus que les délimitations de cette période sont débattues, comme on le verra. Toute limite dans un travail de ce type a quelque chose d'arbitraire, il faut en être conscient. La borne initiale de l'étude semblait s'imposer : le règne de l'empereur Constantin qui, avec ledit « édit de Milan » de 313, octroie à la communauté chrétienne un statut légitime qui la fait entrer dans une nouvelle ère : la visibilité monumentale du christianisme se développe puissamment, son organisation du temps influe du plus en plus sur le rythme de la cité ; les sources se multiplient et, avec elles, les possibilités de réaliser cette enquête. Pour la précision, on notera que c'est bien la date de 312 – la défaite de Maxence et l'entrée de Constantin dans Rome – qui démarre la couverture chronologique de nos recherches et non 313, car, bien que ladite décision législative ait incontestablement été un tournant majeur, la relation de Constantin avec le christianisme et avec l'*Vrbs* avait commencé avant ; il est d'ailleurs tout à fait possible que le prince ait, dès 312, lancé le chantier de la basilique du Latran<sup>22</sup>.

Naturellement, il conviendra de régulièrement remonter à des périodes antérieures pour comprendre la genèse de certains phénomènes et saisir le parcours qui a conduit à la situation du IV<sup>e</sup> siècle.

Pour la borne finale, on a délibérément écarté un recours, comme cela se fait parfois, à la législation dite « antipaïenne » et à l'un ou l'autre édit en particulier. Il est en effet compliqué de

<sup>21</sup> Conscient que cette délimitation territoriale résulte en partie d'une construction savante, nous avons opté pour cette limite, parfois appelée « ligne Kiepert », qui distingue le *Latium vetus* et la ville de Rome même et qui sert régulièrement de référence pour aborder le *Suburbium* ; cf. MÉNARD H. et PLANA-MALLART R., 2016, p. 19-22.

<sup>22</sup> Voir notice 29 du catalogue et *infra* 5.1.1.1.

travailler avec ces données législatives qui ont été compilées bien après leur promulgation et dont la portée exacte et la mise en application réelle sont controversées<sup>23</sup>, qui plus est quand il s'agit d'évaluer les conséquences d'une mesure générale sur un espace aussi limité qu'une unique cité.

Il nous a semblé plus judicieux de tenter de trouver un événement qui, à coup sûr et dans l'immédiat, avait touché Rome. La décision a dès lors été prise de s'arrêter au sac de la ville par les Goths en 410, un épisode que l'on imagine avoir eu un impact non négligeable sur le plan monumental, démographique ou des mentalités, à tel point que le contexte après l'événement ne serait plus pareil. Cette limite se révèle avant tout pertinente pour le pan topographique de l'étude. On constatera, à plusieurs reprises, que cette date de 410 est mentionnée dans le catalogue ou le corps de thèse comme potentiel moment de destruction de tel ou tel bâtiment ou, au contraire, d'opportunité pour d'autres constructions. Il se pourrait par exemple que la basilique de Sainte-Marie-Majeure se soit installée sur les ruines d'une demeure anéantie lors de cette prise de la Ville<sup>24</sup>. Mais soyons honnête : les grandes « messes » scientifiques qui eurent lieu à Rome en 2010 pour célébrer l'anniversaire de ce qui était souvent décrit comme un événement historique de première importance ont été assez unanimes dans la tendance à en réduire la portée et les conséquences<sup>25</sup>. La faiblesse de la documentation archéologique a été soulignée, que ce soit en termes d'ampleur ou de connexion assurée avec le sac de 410. La fragilité des témoignages écrits, pour la plupart issus d'acteurs éloignés géographiquement ou chronologiquement et qui mettent ce fait au service de leur discours, a aussi été discutée.

Si le sac de 410 n'est pas le basculement, la césure que l'on a longtemps décrite, il demeure un événement extraordinaire (dans le sens de ce qui sort de l'ordinaire) qui a contribué à l'évolution de la cité, qui l'a accélérée sur certains points. Il a constitué un moment de crispation et de questionnements identitaires dans la cité, notamment sur le plan religieux, et a modifié, de façon plus générale, l'imaginaire social. Il aurait influencé les perceptions et les habitudes culturelles chrétiennes, en particulier le rapport à l'église comme lieu de protection et de salut et à la présence des morts à l'intérieur de la cité. Il a probablement débouché sur un petit fléchissement de l'état démographique qui était déjà à la baisse auparavant et qui le sera encore davantage durant le siècle qui s'ouvre. Il aurait eu une incidence sur les habitudes statuaires. Il a sans doute représenté une étape dans une forme d'appauvrissement urbain qui aurait déjà commencé à la fin du IV<sup>e</sup> siècle et qui aurait en bonne partie été consécutive à des désastres naturels. Quoi qu'il en soit de l'étendue des dégâts causés par le sac d'Alaric, il est tout de même probable que les destructions inhérentes à un épisode de ce type aient eu pour effet une libération d'espaces dans la cité que n'aurait pas manqué d'exploiter l'Église comme les autres acteurs immobiliers.

---

<sup>23</sup> Sur la question de l'application de la législation impériale (et notamment l'interprétation à donner aux édits répétitifs) et de l'utilisation des codes de lois tardo-antiques comme sources pour l'histoire religieuse, voir par ex. MACMULLEN 1998 [1996], p. 38-40 ; CURRAN J. R., 2000, p. 161-169, MAXWELL J., 2015, p. 854 et 862.

<sup>24</sup> Voir notice 27 du catalogue.

<sup>25</sup> Cf. les actes de ces colloques dans DI BERARDINO A., PILARA G. et SPERA L., dir., 2012 ; HARICH-SCHWARZBAUER H. et POLLMANN K., dir., 2013 ; LIPPS J., MACHADO C. et VON RUMMEL P., 2013 ; ainsi que le compte rendu synthétique de ces trois publications par VAN NUFFELEN P., 2015.

Finalement, il nous semble qu'après 410, les « règles du jeu », les paramètres ont suffisamment changé pour que cet événement puisse être envisagé comme jalon terminal de nos recherches. Cette borne, sans doute plus discutable que la borne initiale de 312, établit en tout cas un arc qui s'étale tout de même sur un siècle et conduit à brasser un nombre déjà élevé de sources. Il faut également noter que cette balise de 410 a évidemment un côté théorique car, dans la pratique, la réalité des sources nécessite une certaine souplesse, en particulier dans le champ des fêtes polythéistes et des pratiques culturelles dont on peut trouver trace dans des témoignages à la datation incertaine autour de 410. De même, des documents parfois clairement postérieurs à 410 devront être utilisés pour attester la permanence d'un sanctuaire ou pour discuter du phénomène de la fin des temples et des cultes.

Le terrain d'étude que nous nous apprêtons à parcourir, loin de constituer une *terra incognita*, est tout sauf neutre. Au cœur d'enjeux puissants depuis les premiers siècles d'une Église qui se voulait triomphante jusqu'à aujourd'hui, ces phénomènes se doivent également d'être resitués dans un contexte historiographique moderne agité et en pleine évolution.

### ***Le modèle de la substitution/superposition : de la construction de légitimité d'une Église triomphante à sa déconstruction dans un Occident laïcisé***

Le processus de promotion culturelle du système de référence chrétien et donc de transformation de l'ancienne culture s'est accompagné de la production d'un discours, par les contemporains et les générations postérieures, visant à démontrer la stature sociale du nouveau système produit et à convaincre du caractère inéluctable du triomphe de l'Église, bref à construire et affermir, à l'échelle de la société, la légitimité d'une institution qui, dans le fond, devait son changement de statut à la décision toute personnelle d'un prince alors qu'elle ne concernait qu'une minorité de la population<sup>26</sup>. Les leaders d'opinion chrétiens, qu'ils soient prédicateurs, hagiographes, historiographes, théologiens, s'évertuaient à faire du projet de société qu'ils défendaient non pas une alternative à ce qui était déjà là, mais une vérité triomphante qui pouvait remplacer en tout point l'ancienne structure sociale et, singulièrement sur le plan religieux, se substituer parfaitement aux anciens cultes. Émerge ainsi, pour représenter les transformations à l'œuvre, un modèle que l'on pourrait désigner de « substitution directe » ou de « superposition oblitérante ». Des témoignages anciens de ce modèle, regardant aussi bien les lieux de culte que le calendrier, et des considérations historiographiques sur cette démarche parsèmeront le texte de la présente thèse. Contentons-nous ici, à titre d'illustration, de citer un extrait du traité *Thérapeutique des maladies belléniques* composé par Théodoret de Cyr dans le premier quart du V<sup>e</sup> siècle, qui combine les deux dimensions d'un remplacement dans l'espace et dans le temps :

---

<sup>26</sup> Sur la question de la proportion chrétienne dans la population de l'empire, il faut naturellement relever l'étude de STARK R., 1996, p. 4-13 qui a tenté une reconstitution statistique et est arrivé à une estimation de dix pourcent à l'orée du IV<sup>e</sup> siècle (avec une disparité importante entre villes et campagnes). Objet de nombreuses discussions et critiques (par ex. BROWN P. 1997 [1995], p. 39), l'évaluation de R. Stark ne doit cependant pas être rejetée en bloc comme l'explique SHEAN J. F., 2010, p. 111-112. Par ex., VEYNE P., 2007, p. 10 reste dans les mêmes proportions en évoquant 5 à 10 pourcent de la population de l'empire à l'arrivée de Constantin au pouvoir.



Mais pourquoi parler des philosophes, des empereurs et des généraux, puisque les martyrs ont effacé de la mémoire des hommes le souvenir de ceux-là même qu'on appelait des dieux. En effet, les temples des dieux ont été si complètement détruits qu'on ne peut même plus se faire une idée de leur plan, et que les hommes d'aujourd'hui ne savent plus la forme de leurs autels, tandis que leurs matériaux ont été consacrés aux sanctuaires des martyrs. En effet, notre Maître a mis ses propres morts à la place de vos dieux ! Il a mis ceux-ci dehors au vu et su de tous, et il a attribué aux siens l'honneur qu'on leur avait rendu. Et voici qu'au lieu des Pandies, des Diasies, des Dionysies et de vos autres fêtes, c'est en l'honneur de Pierre, de Paul, de Thomas, de Serge, de Marcel, de Léonce, d'Antonin, de Maurice et des autres martyrs qu'on célèbre des festins publics<sup>27</sup>.

Nul besoin de démontrer que, durant les siècles qui suivent, étant donné la toute-puissance de l'Église et l'omniprésence du christianisme dans nos contrées, ce modèle a pu continuer à se transmettre et à se diffuser suivant cette même perspective d'une consolidation de légitimité<sup>28</sup>.

La fin de l'Ancien Régime, qui s'est accompagnée d'un mouvement de laïcisation de la société et d'un anticléricalisme plus ou moins virulent, change la donne. On ne compte plus les charges qui, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, cherchent, avec plus ou de moins de raison et de méthode, à saper l'édifice patiemment construit par l'Église et à construire une autre image du christianisme. Une des dernières en date qui vient à l'esprit n'est autre que l'essai *Décadence* de Michel Onfray publié en 2017, qui a eu un retentissement médiatique remarquable du fait de la notoriété du philosophe autant que des thèses défendues dans l'ouvrage et des controverses engendrées par celles-ci. Il faut dire que, sur la phase paléochrétienne aussi bien que sur les suivantes d'ailleurs, le militant athée y fait preuve d'une méconnaissance flagrante des acquis, plus ou moins récents, de la recherche scientifique. Pour ne citer que lui, J.-M. Salamito a pris la peine de prendre sa plume pour rétablir, dans une courte monographie, ces approximations ou contre-vérités<sup>29</sup>. Bien qu'adoptant la démarche rigoureuse de l'historien du christianisme antique, il n'est pas à l'abri d'interrogations sur son propre positionnement idéologique<sup>30</sup>. Ces débats tendus montrent en tout cas que l'histoire du christianisme, notamment la naissance de la chrétienté, charrie toujours des enjeux sensibles.

Dans ce contexte de prise de distance avec et de remise en cause de l'institution ecclésiastique et de l'idéologie chrétienne, le modèle de la substitution se maintient mais il est ironique de constater qu'il est repris par les détracteurs de l'Église pour contester sa légitimité. En mettant en relief tout ce qui pourrait relever d'emprunts au paganisme, il permet d'exposer le manque

---

<sup>27</sup> THEOD., *Graec. affect. cur.*, VIII, 68-69 : Καὶ τί λέγω φιλοσόφους καὶ βασιλέας καὶ στρατηγούς ; καὶ γὰρ αὐτῶν τῶν καλουμένων θεῶν τὴν μνήμην ἐκ τῆς τῶν ἀνθρώπων ἐξήλειψαν διανοίας. Τὰ μὲν γὰρ ἐκείνων οὕτω παντελῶς διελύθη τεμένη, ὡς μηδὲ τῶν σχημάτων διαμεῖναι τὸ εἶδος, μηδὲ τῶν βωμῶν τὸν τύπον τοὺς νῦν ἀνθρώπους ἐπίστασθαι, αἱ δὲ τούτων ὕλαι καθωσιώθησαν τοῖς τῶν μαρτύρων σηκοῖς. Τοὺς γὰρ οἰκείους νεκροὺς ὁ δεσπότης ἀντεισηῆξε τοῖς ὑμετέροις θεοῖς, καὶ τοὺς μὲν φρούδους ἀπέφηνε, τούτοις δὲ τὸ ἐκείνων ἀπένειμε γέρας. Ἀντὶ γὰρ δὴ τῶν Πανδίων καὶ Διασίων καὶ Διονυσίων καὶ τῶν ἄλλων ὑμῶν ἑορτῶν Πέτρου καὶ Παύλου καὶ Θωμᾶ καὶ Σεργίου καὶ Μαρκέλλου καὶ Λεοντίου καὶ Ἀντωνίνου καὶ Μαυρικίου καὶ τῶν ἄλλων μαρτύρων ἐπιτελοῦνται δημοθιναίαι (trad. CANIVET P., 1958, SC n° 57).

<sup>28</sup> Toujours visible au contemporain curieux, une des peintures du XVII<sup>e</sup> siècle décorant les parois intérieures du baptistère du Latran et présentant des épisodes de la vie de Constantin, qui met en scène une conversion violente des lieux de culte de Rome grâce à la volonté divinement inspirée du premier prince chrétien (légendée : *Simulacris deorum dirutis – aris eversis – Crucem locari iubet*), en est une belle manifestation. Elle est l'œuvre de Carlo Maratta (détail de la peinture visible sur la couverture de la version UCL).

<sup>29</sup> Cf. SALAMITO J.-M., 2017.

<sup>30</sup> Voir la page Wikipédia consacrée à Michel Onfray (consultée le 18 février 2018).

d'originalité d'une religion qui ne serait qu'un avatar dans les manifestations de l'esprit superstitieux des Anciens (le modèle de la substitution devient en quelque sorte péjorativement un modèle de l'imitation).

Pour ne prendre qu'une illustration, on peut évoquer la fête de Noël, régulièrement convoquée dans cette perspective. On tente, dans la première partie de la thèse, d'esquisser une mise au point sur la problématique des origines de la célébration de la naissance du Christ. Les exemples de publications grand public qui réduisent Noël à une imitation, dans un esprit de confrontation directe et de gain de nouvelles parts dans le grand marché des religions<sup>31</sup>, de fêtes de Mithra ou de *Sol Invictus* (ou parfois des deux considérées comme une seule entité) qui se seraient tenues le 25 décembre peuvent être multipliés à souhait. On ne relèvera ici que l'article de presse « Sous le soleil de Mithra » paru en 2006 dans la version en ligne du journal canadien *L'Express*<sup>32</sup>. Rédigé par un certain G. Racle, dont la présentation biographique en fin de page ne laisse supposer aucune expertise en matière d'histoire des religions, l'article sera notamment repris anonymement dans les pages web d'un grand quotidien belge en 2010<sup>33</sup> et, avec le nom de l'auteur, sur un site dont l'adresse URL ne dissimule aucunement les intentions<sup>34</sup>. La seule caution scientifique à laquelle G. Racle fait appel est l'ouvrage de l'égyptologue britannique A. Weigall sorti de presses en 1928 sous le titre original de *Paganism in our Christianity, Survivances païennes dans le monde chrétien* dans la version française parue six ans plus tard.

Ce type d'ouvrages s'intéressant à des formes de survivance du paganisme ne doit pas nécessairement être vu comme associé à un contexte polémique ; il répond aussi à une curiosité du public pour tout ce qui pourrait les connecter avec des civilisations anciennes, fascinée par leur « exotisme anthropologique » ou attirée par l'impression de sonder les racines du présent. Cependant, cette notion de racine se charge d'enjeux d'autant plus sensibles que pèse une impression d'incertitude identitaire, comme il en émerge récemment. Ainsi, la question des « racines chrétiennes » de l'Europe croît en sensibilité dans ce continent, certes soumis à un large processus de laïcisation, de désacralisation, qui a écarté la religion de son rôle de référent primordial, de matrice au niveau sociétal, mais celle-ci, reléguée dans la sphère privée, n'en est pas moins, selon des ampleurs différentes, mobilisée par les groupes de population pour se définir et réémerge durement dans des situations de crispations identitaires. On songe naturellement à la thèse contemporaine du « choc des civilisations », décrit par certains essayistes et polémistes<sup>35</sup>, qui fait ressortir la coloration religieuse des prétendues lignes de fracture<sup>36</sup> ou aux propos du premier ministre hongrois, V. Orban, au sujet du « déclin du christianisme et [de] la diffusion de l'Islam »

<sup>31</sup> Le modèle du « supermarché religieux » a été développé, dans un contexte contemporain, par BERGER P. L., 1969.

<sup>32</sup> Cf. RACLE G., « Sous le Soleil de Mithra », in *L'Express* [en ligne], 21 février 2006 (<https://l-express.ca/sous-le-soleil-de-mithra>).

<sup>33</sup> Cf. « Noël sous le soleil de Mithra », in *La Libre Belgique* [en ligne], 21 décembre 2010 (<http://www.lalibre.be/debats/opinions/noel-sous-le-soleil-de-mithra-51b8ca9ce4b0de6db9bf0d6e>)

<sup>34</sup> [Http://www.arnaquovatican.org/mithra-et-catholicisme.html](http://www.arnaquovatican.org/mithra-et-catholicisme.html)

<sup>35</sup> Élaborée initialement par HUNTINGTON S. P., 1996.

<sup>36</sup> Voir par ex. l'analyse de CONTOGEOGIS G., 2001.

qui menaceraient l'Europe<sup>37</sup>. P. Veyne est entré dans le débat public en essayant de fournir une réponse à ceux qui proclament sans cesse la nature chrétienne des racines de l'Europe et qui font de leur préservation un leitmotiv politique<sup>38</sup>.

Dans ce contexte, discuter de la naissance de la chrétienté peut être une manière de prendre position face à ceux perçus comme voulant neutraliser à outrance la culture et la société occidentales ou comme des concurrents religieux, tous considérés comme des dangers pour les fondements civilisationnels. Pour poursuivre avec l'exemple de Noël, on invite le lecteur à consulter, dans la section de la thèse consacrée aux origines de ladite fête, la note infrapaginale (766) évoquant une contribution diffusée sur le site Internet à l'orientation manifeste *Answering Islam*. Il s'agit alors de s'écarter du modèle de la substitution directe, de la thèse de l'imitation pour favoriser une explication qui valorise des développements purement internes à l'Église et à la communauté chrétienne, dans l'objectif de démontrer à tout prix l'originalité du christianisme.

Généralement, ces textes, peu nuancés, qui accumulent les lieux communs historiques ou sélectionnent les exemples et les interprétations pour épouser dogmatiquement l'un ou l'autre modèle sont souvent des écrits partisans qui remplissent ouvertement leur fonction. Cependant, des problèmes d'orientation idéologique semblent transpirer de certaines productions qui se veulent scientifiques, à l'instar de l'article publié par la chercheuse belge A. Morelli en 1993 dans la revue académique canadienne *Religiologiques*<sup>39</sup>. Celle qui se revendiquait « anticléricale, antireligieuse et antisioniste »<sup>40</sup> en 2012 et qui a par ailleurs démontré ses compétences d'historienne contemporaine en bien d'autres occasions, y argue que les célébrations chrétiennes ne sont que des réinterprétations de fêtes antérieures issues du judaïsme ou des paganismes gréco-romain et nordique, de simples glissements de contenu nécessaires pour supplanter celles-ci. En s'appuyant sur une bibliographie des plus minimalistes (et souvent vieillie), en réduisant l'adoption du dimanche à une simple imitation de la semaine juive, en mentionnant des fêtes romaines qui ne sont plus attestées quand elles sont censées devoir être déracinées, en reprenant entre autres les idées populaires d'une substitution des lupercales par la Saint-Valentin, des bacchanales par le « carnaval chrétien », du *natalis Invicti* « mithriaque » du 25 décembre (qu'elle place d'ailleurs parmi les « fêtes orientales ») par la Noël, en établissant un parallèle avec les lieux de culte païens qui auraient pour la plupart subi ce même procédé de conversion – et on en passe –, A. Morelli fait preuve sinon d'un regard faussé, au moins d'une méconnaissance complète des réalités polythéistes et paléochrétiennes, de leurs processus d'interaction et surtout des débats techniques et interprétatifs qui entourent ceux-ci.

Mais soyons de bon compte : nul historien, aussi doué soit-il, ne peut entièrement s'extraire de son milieu et totalement neutraliser les mécanismes mentaux à la base des biais dont il peut être

---

<sup>37</sup> « Hongrie: Victor Orban veut bâtir une grande alliance contre l'immigration », in RTBF [en ligne], 19.02.2018 ([https://www.rtbf.be/auvio/detail\\_hongrie-victor-orban-veut-batir-une-grande-alliance-contre-l-immigration?id=2312683](https://www.rtbf.be/auvio/detail_hongrie-victor-orban-veut-batir-une-grande-alliance-contre-l-immigration?id=2312683)).

<sup>38</sup> Cf. VEYNE P., 2007.

<sup>39</sup> Cf. MORELLI A., 1993.

<sup>40</sup> Cf. VITKINE B., « L'université trop libre de Bruxelles », in *Le Monde* [en ligne], 23 mars 2012 ([http://www.lemonde.fr/europe/article/2012/03/23/1-universite-trop-libre-de-bruxelles\\_1674352\\_3214.html](http://www.lemonde.fr/europe/article/2012/03/23/1-universite-trop-libre-de-bruxelles_1674352_3214.html)).

victime – et tant mieux puisque la multiplication des regards personnels enrichit la connaissance. Toute production historique se situe à la croisée d'un parcours et de choix personnels, d'un rapport avec l'environnement de son temps et d'un positionnement par rapport aux grands courants de la discipline, comme n'a de cesse de nous l'apprendre la démarche historiographique.

## ***Repères historiographiques***

### **Du déclin à la transition : le paradigme de l'« Antiquité tardive »**

La recherche qui prend place dans ces pages s'inscrit dans un mouvement plus large et pluridécennal de revalorisation scientifique de la période faisant charnière entre l'Antiquité dite « classique » et le Moyen Âge. Ce nouveau regard est passé, sur le plan terminologique, par l'adoption d'une nouvelle appellation, celle d'« Antiquité tardive », en réaction à celle plus péjorative de « Bas-Empire ». La genèse et les grandes étapes de ce courant historiographique ont déjà fait l'objet d'études assez denses auxquelles nous renvoyons pour une vue plus complète<sup>41</sup>.

La formule « Bas-Empire » fait son apparition dans la littérature historique du XVIII<sup>e</sup> siècle et reflète le traitement que les érudits d'alors, à l'instar d'E. Gibbon, réservent à cette période : l'évolution de la civilisation romaine est caractérisée, après la période antonine, par la notion de décadence ; l'Empire après Marc-Aurèle est associé à l'idée de déclin (y compris sur le plan artistique selon J. Winckelmann), une crise provoquée par une déliquescence des valeurs traditionnelles, par les estocades portées par les Barbares et surtout par la force déstabilisatrice du christianisme.

Il faut attendre la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle pour voir ce modèle commencer à sérieusement se lézarder, avant qu'il n'explose totalement durant le dernier quart de ce même siècle. A. Momigliano a joué un rôle essentiel de précurseur dans la survenue de ce basculement paradigmatique<sup>42</sup>. Déjà dans ses travaux des années 1930, l'historien italien reliait la notion de décadence à une conception de l'histoire propre au siècle des Lumières et à ses penseurs qui, en cloisonnant trop hermétiquement l'histoire de l'empire et l'histoire de l'Église, n'avaient pu saisir en quoi le problème de « la fin de l'ancien monde » était un faux problème. Une trentaine d'années plus tard, il lance une impulsion décisive, notamment dans le cadre de séminaires organisés au Warburg Institute qui rassemblent d'éminents savants autour de la problématique des changements religieux qui s'opèrent durant les derniers siècles de l'Empire et des interactions entre paganisme et christianisme<sup>43</sup>. De ses initiatives et de ses productions scientifiques de l'époque ressort une ligne directrice :

<sup>41</sup> L'ouvrage collectif dirigé en 2017 par R. Lizzi Testa (en particulier les contributions de LIZZI TESTA R., 2017 ; CARRIÉ J.-M., 2017 ou INGLEBERT H., 2017) fournit un état de la question assez exhaustif. On peut également consulter ATHANASSIADI P., 2006 ou CAMERON A., 2011a.

<sup>42</sup> Sur l'influence de l'histoire personnelle d'A. Momigliano sur sa lecture de l'histoire, ses choix de problématiques et ses clés de lecture, voir CLEMENTE G., 2011.

<sup>43</sup> On peut trouver des réflexions sur la production scientifique dans ce contexte dans BROWN P., 2009 ; CAMERON A., 2011a.

for Momigliano, Christianity had not been the cause of the end, as it was for Gibbon, but, rather, the cause of the enormous changes that had made the passage from ancient to modern civilization possible. And these changes, whether positive or negative, had meant that a new period and civilization took shape without wholly losing that of the past<sup>44</sup>.

Parmi les savants venus échanger au Warburg Institute figurait H.-I. Marrou qui, en contact depuis longtemps avec la pensée d'A. Momigliano, avait évolué dans son approche historiographique pour privilégier des études sur les relations entre culture classique et christianisme qui reléguent l'idée de décadence au profit du modèle d'une culture nouvelle faisant transition vers l'ère médiévale<sup>45</sup>. Convaincu de la nécessité d'appliquer une telle réorientation paradigmatique, l'historien français a grandement contribué à populariser l'étiquette et le concept d'« Antiquité tardive », en particulier avec sa dernière étude<sup>46</sup>, publiée de façon posthume en 1977, au titre parlant : *Décadence romaine ou antiquité tardive ?* Du côté anglo-saxon, la « Late Antiquity » doit beaucoup à P. Brown, digne héritier d'A. Momigliano avec lequel il a entretenu un lien fort et complexe. Un an après la mort d'H.-I. Marrou, l'historien irlandais a publié une monographie au retentissement international immédiat<sup>47</sup> (elle sera traduite en français dans la très réputée collection *Bibliothèque des histoires* de Gallimard à peine cinq ans plus tard<sup>48</sup>), un vibrant plaidoyer (*The making of Late Antiquity*) pour un regard historiographique dépoussiéré qui, débarrassé de ses préjugés et grilles de lecture « déclinistes », scrute les mutations et les innovations surgissant dans les derniers siècles de l'Empire, saisit plus finement les évolutions des structures mentales, sociales et religieuses qui se dessinent alors.

Quarante ans plus tard, la définition de l'Antiquité tardive est toujours sujette à débats. Les savants discutent régulièrement de ses bornes chronologiques, de son étendue (une « courte » ou une « longue » Antiquité tardive) et de son séquençage interne, de ce qui la différencierait dudit « Haut Moyen Âge », du poids de ses différents facteurs, de l'usage du concept de déclin<sup>49</sup>, etc. Ces débats sont évidemment sains et logiques car, découlant d'un légitime besoin épistémologique de périodiser, l'Antiquité tardive, comme les autres ères de l'histoire, est avant tout une étiquette. H.-I. Marrou en était conscient et a formulé en son temps, comme bien d'autres, d'utiles mises en garde, prolongées par J.-M. Salamito, sur le problème de l'homogénéité d'une civilisation et de la relation de ses différentes composantes ou sur les risques d'« autonomiser » imperceptiblement cette notion, de l'ériger en principe explicatif<sup>50</sup>.

---

<sup>44</sup> LIZZI TESTA R., 2017, p. XVIII.

<sup>45</sup> SALAMITO J.-M., 2009 a consacré une brève étude à l'apport d'H.-I. Marrou en la matière.

<sup>46</sup> Cf. MARROU H.-I., 1977. Sur la vie et l'œuvre de l'historien, cf. RICHÉ P., 2003.

<sup>47</sup> Cf. BROWN P., 1978.

<sup>48</sup> Cf. BROWN P., 1983 [1978].

<sup>49</sup> Pour une réhabilitation de la notion de « déclin », cf. LIEBESCHUETZ J. H. W. G., 2001 (voir aussi les réponses d'A. Cameron, B. Ward-Perkins, M. Wittow et L. Lavan à la suite de la contribution).

<sup>50</sup> Cf. SALAMITO J.-M., 2009, p. 15-19.

## Le triomphe de l'Église contesté et la neutralité de la cité

Cette approche historiographique plus nuancée d'une ère tardo-antique s'est accompagnée d'une remise en cause, surtout à partir des années 1980, du consensus qui régnait jusqu'alors autour du triomphe inéluctable et sans faille de l'Église sur le « vieux » et « déclinant » paganisme qui, de toute façon, ne faisait pas le poids face à la nouvelle religion et à ses réponses aux aspirations spirituelles profondes des individus. C'est que trop longtemps, comme le rappelle E. Rebillard<sup>51</sup>, les savants ont eu tendance à confondre ce qui relevait d'une dynamique et d'un discours d'évangélisation et ce qui touchait à un véritable processus de christianisation.

Cette « victoire » finale n'était pas fatidique car elle doit beaucoup à la décision – quels qu'en soient les fondements – d'un seul homme au pouvoir immense, Constantin, comme l'a souligné P. Veyne parmi bien d'autres<sup>52</sup>. Cette « victoire » n'était pas évidente car il est faux de croire que le polythéisme romain ne répondait pas (aussi bien) aux attentes collectives et individuelles des habitants de l'empire ; il le faisait avec ses logiques propres et il était le produit d'une société qui pensait le groupe et l'individu différemment. J. Scheid a magistralement écarté la projection trop « christianocentrée » qui conditionne de nombreux écrits en la matière et a rendu à l'altérité religieuse antique la place qui lui revient<sup>53</sup>. Cette « victoire » ne se résume pas à une euthanasie car il est superficiel de considérer le polythéisme des derniers siècles de l'Empire comme moribond. Ce serait oublier la souplesse de ce système religieux, sa faculté de s'adapter et d'évoluer face aux mutations sociales, dont la montée du christianisme fait partie mais elle ne peut être retenue comme l'unique facteur de changement. Durant ces trente dernières années, parallèlement à la remise en cause du modèle « décliniste » de la fin de l'Empire, plusieurs études ont révélé le dynamisme du polythéisme tardo-antique et la logique de ses transformations, et ont examiné, avec un œil plus affuté, la progressive disparition de ces pratiques<sup>54</sup>.

« Victoire » n'est probablement pas le bon terme parce qu'il sous-entend que se trouvent face à face, tout au long du processus, deux adversaires bien définis et qui sont identiques en tout point du début à la fin. Or, le polythéisme et le christianisme ont de multiples formes et devraient plutôt s'accorder au pluriel. En outre, les deux réalités vont connaître durant les premiers siècles de l'ère chrétienne des modifications proprement internes et des transformations qui résultent de leurs interactions, si bien qu'il est illusoire de penser que le polythéisme de Pline le Jeune est identique à celui qu'adopte Symmaque et que le christianisme pré-constantinien est assimilable à celui que l'on

---

<sup>51</sup> Cf. REBILLARD E., 2004, p. 8.

<sup>52</sup> Cf. VEYNE P., 2007. Nous ne rouvrirons pas ici le débat relatif à la sincérité ou à l'opportunisme de Constantin, aux motivations de ses décisions d'affiliation personnelle religieuse et de reconnaissance de l'Église, qui agite depuis longtemps la sphère scientifique et qui a connu un regain avec l'anniversaire de la bataille du pont Milvius et de l'« édit » de Milan. Un exemple avec RICHARD F., 2015 qui compare cinq monographies récentes consacrées à ce personnage. Une des dernières publications relatives au premier prince chrétien est l'ouvrage collectif de SIECIENSKI A. E., 2017.

<sup>53</sup> Cf. SCHEID J., 2013.

<sup>54</sup> Les monographies de MACMULLEN R., 1987 [1981] et 1998 [1996] ou de CHUVIN P., 1991 sont autant d'exemples connus de ce renouveau historiographique. On peut trouver un état de la question dans CHUVIN P., 2004 et des études bibliographiques dans DEMARSIN K., 2011 et MULRYAN M., 2011a.

retrouve sous Théodose. Certains ont même évoqué une absorption du paganisme dans le paléochristianisme.

Le mot « victoire » n'est pas non plus opportun parce qu'il insinue l'idée de lutte, de combat, de conflit. Or, c'est là précisément aussi l'une des évolutions majeures de l'historiographie des quatre décennies qui précèdent d'avoir enclenché et alimenté un basculement du modèle de la violence religieuse à celui de l'interaction à géométrie variable, de la cohabitation aux différentes modalités<sup>55</sup>. Le titre de l'ouvrage (*The conflict between paganism and Christianity in the fourth century*) dans lequel A. Momigliano rassemble les travaux présentés aux séminaires du Warburg Institute laisse entendre que le premier modèle demeure le paradigme implicite, même si le contenu est un peu plus nuancé que ne le suggère ce titre<sup>56</sup>. Sans doute ne pouvait-il en être autrement dans cette Europe qui venait à peine de sortir des affres d'une guerre monstrueuse et qui voyait un « rideau de fer » scinder le continent entre deux idéologies irréconciliables<sup>57</sup>. Il faudra attendre deux décennies environ pour que s'enclenche un mouvement plus marqué d'élargissement de la focale sur la question des relations entre chrétiens et païens : le changement de posture consistera, d'une part, à prendre garde à ne pas lire toute évolution de l'Antiquité tardive avec la clé explicative du duel païen-chrétien et, d'autre part, à veiller à ne pas réduire la relation entre les tenants de ces deux appartenances religieuses à une dynamique de conflit et de compétition violents. On est ainsi progressivement passé d'une vision saturée par l'idée de violence religieuse à une « historiographie irénique », pour reprendre une expression utilisée par B. Caseau, c'est-à-dire une écriture de l'histoire qui valorise le schéma de la cohabitation pacifique<sup>58</sup>. Cette inflexion historiographique nous semble bénéfique et le lecteur constatera qu'elle imprègne intimement les réflexions de ce travail doctoral. Pour autant, nous sommes conscient du danger que serait un chavirage dans l'extrême irénique. Les notions de violence et de conflit religieux conservent un intérêt herméneutique pour la compréhension de cette période, comme le défendent ces chercheurs qui, dans un ouvrage collectif paru cette année-ci, s'ingénient à les « reconceptualiser » dans ce contexte du christianisme primitif<sup>59</sup>. L'ombre du temps présent n'y est pas pour rien ; les éditeurs ne s'en cachent pas en débutant la préface du livre par une évocation du groupe terroriste État islamique et de la dimension religieuse de la crise en zone syro-irakienne.

Enfin, la notion de « victoire » ne semble pas des plus pertinentes dans la mesure où elle suggère qu'un des compétiteurs a pris la place de l'autre. Or, un acquis de l'historiographie récente est la mise en évidence du constat que le christianisme ne se superpose pas parfaitement au

---

<sup>55</sup> Sur le passage d'une historiographie du déclin du paganisme et du conflit interreligieux à celle d'une vitalité polythéiste et des interactions socioreligieuses avec le christianisme, voir par ex. GWYNN D. M., 2011. Cette historiographie de la cohabitation religieuse dans l'Antiquité dépasse le cadre de la relation païen-chrétien pour s'inscrire sur la longue durée : voir BELAYCHE N. et DUBOIS J.-D., 2011.

<sup>56</sup> Pour une analyse historiographique (partiellement) centrée sur cet ouvrage, voir BROWN P., 2009 ; CAMERON A., 2011a ; LIZZI TESTA R., 2009b ; LIZZI TESTA R., 2017, p. VI-XIX.

<sup>57</sup> Cf. BROWN P., 2009.

<sup>58</sup> CASEAU B., 2001, p. 63-77.

<sup>59</sup> Cf. MAYER W. et DE WET C. L., dir., 2018.

polythéisme, qu'ils ne remplissent pas les mêmes fonctions<sup>60</sup>, qu'ils ne couvrent pas de la même façon les structures sociales et politiques. Ce décalage est en particulier visible dans le contexte de la cité qui représente une des formes d'organisation collective les plus caractéristiques de la civilisation gréco-romaine. Voltaire, en parfaite adéquation avec l'interprétation « décadente » du « Bas-Empire » et la vision idéalisée de la *polis* que l'on se fait à son époque, posait la thèse d'une causalité entre l'extinction de cette *polis* et la montée du christianisme<sup>61</sup>. C'est là aussi un acquis scientifique que d'avoir envisagé la cité antique de manière moins rigide, en traçant les adaptations, les innovations, qu'elles surviennent en réaction aux changements religieux ou à des évolutions dans d'autres domaines<sup>62</sup>.

La cité n'a pas disparu avec le christianisme ; elle s'est d'abord transformée, elle a entamé un processus de transition, du modèle de la « cité rituelle » à celui de la « communauté sacramentelle », autrement dit d'un « ensemble de citoyens à une communauté de fidèles », d'une « unité civique antique, – culturelle et politique, – à une dualité urbaine, – chrétienne et administrative », pour emprunter les formules d'H. Inglebert<sup>63</sup>. Pour ce dernier, c'est précisément cette transition qui constitue l'Antiquité tardive et qui a nécessité des solutions originales en termes d'identités religieuses :

En effet, on est bien passé d'une civilisation romaine fondée sur une articulation entre les cités et la cité impériale à une civilisation chrétienne fondée sur l'articulation des églises locales et de l'Église universelle. Dans les deux cas, même s'il n'avait pas la même définition, l'aspect religieux était essentiel dans le discours : car la dimension impériale était bien d'origine divine, comme la dimension ecclésiale. Mais pour passer d'un modèle à l'autre, il a fallu une époque de neutralité religieuse du discours, tant impérial que civique, qui fut celle d'une participation ludique fondée avant tout sur la romanité juridique et politique dont tous pouvaient se prévaloir<sup>64</sup>.

A. Chastagnol, suivi par C. Lepelley, a commencé à circonscrire ce qu'il avait appelé « le terrain neutre » de la cité<sup>65</sup>. Du côté anglo-saxon, les manifestations de ce phénomène de neutralisation ont été au cœur de l'analyse de R. Markus<sup>66</sup> et, à sa suite, de P. Brown<sup>67</sup>, lesquels ont mobilisé le concept sociologique de « secular », « profane » en français, pour l'étudier<sup>68</sup>. Ils ont ainsi dépeint le

<sup>60</sup> SOTINEL C., 2015 a récemment discuté de ce décalage fonctionnel entre religion civique et christianisme antique au travers du cas particulier de la défense de la cité qui est une affaire civique par excellence.

<sup>61</sup> Exemple dans BUSINE A., 2015, p. 1.

<sup>62</sup> Sur la cité tardo-antique en général, on peut notamment consulter l'essai bibliographique de LAVAN L., 2001 et l'enquête de GRIG L., 2013 (avec un axe plus urbanistique). L'ouvrage collectif dirigé par BUSINE A., dir., 2015 offre une bonne illustration de l'étude de la pratique religieuse dans la cité de l'Antiquité tardive.

<sup>63</sup> INGLEBERT H., 2015, p. 234-253.

<sup>64</sup> INGLEBERT H., 2015, p. 235. « Entre la cité rituelle païenne antique et la société sacramentelle chrétienne médiévale, la solution tardo-antique, originale, entre Constantin et Justinien, fut que le pouvoir impérial fonda à la fois la cohésion civique locale et le *consensus universorum* global, via les cérémonies et les spectacles, ce qui ne fut le cas ni avant, avec les dieux poliades et le culte de Rome et des empereurs, ni après, avec les saints locaux et les grandes fêtes de l'Église », développe-t-il.

<sup>65</sup> Cf. LEPELLEY C., 2002.

<sup>66</sup> Cf. MARKUS R., 1990.

<sup>67</sup> Cf. par ex. BROWN P., 1997 [1995] ; 1998 [1995].

<sup>68</sup> Une brève synthèse est fournie par BUSINE A., 2015, p. 55-57, tandis qu'un panorama plus large est offert dans REBILLARD E. et SOTINEL C., dir. 2010. On peut également renvoyer vers BELAYCHE N., 2007b qui interroge les fêtes de l'Empire tardif comme lieux pour le « profane » ou JACOBS I., 2014 qui propose des réflexions théoriques accompagnées d'une étude de cas sur le théâtre.



développement de pans de la société qui se caractérisaient par « une splendide imperméabilité aux définitions confessionnelles de l'identité »<sup>69</sup>. Ces terrains neutres s'affirmaient notamment sur le terrain de la littérature et des arts, dans la physionomie matérielle de la cité et la gestion du patrimoine sacré ou encore dans le domaine des divertissements<sup>70</sup>. Suivant la thèse de R. Markus, ce phénomène de « secularization » a été suivi, à partir du moment où le polythéisme traditionnel a été perçu comme suffisamment relégué, comme un adversaire guère plus menaçant, par un processus de « desecularization », c'est-à-dire de contraction et d'effacement de la sphère du profane au profit de celle du sacré chrétien. L'Église investit alors systématiquement les champs qui étaient auparavant réservés au profane et construit une société basée sur l'unité religieuse. C'est ce basculement qui marque « the end of Ancient Christianity », titre de l'essai de R. Markus. C. Sotinel a nuancé cette interprétation en dégagant des secteurs, dans la vie de la cité, qu'il n'était pas, pour l'autorité chrétienne, pertinents, désirables ou possibles de s'appropriier (en tout cas de façon permanente)<sup>71</sup>.

La question de la neutralité est donc essentielle pour comprendre la transition entre la « cité rituelle » et la « communauté sacramentelle », bien que ses dimensions ne soient pas évidentes à cerner, ni leurs évolutions. H. Inglebert a proposé un phasage de cette période de transition et a déterminé une série d'indicateurs pour tenter de rendre compte de la chronologie de ce « devenir complexe non linéaire »<sup>72</sup>. Il sera intéressant de mettre en parallèle ce schéma et les observations que l'on fera de la situation temporelle et monumentale de Rome dans les limites du cadre chronologique fixé.

### **Les derniers païens de Rome**

Toutes ces problématiques autour de l'irruption du christianisme dans la cité et du processus interactionnel entre groupes religieux ont naturellement été appliquées au cas de la ville de Rome, avec une coloration particulière étant donné, d'une part, son rôle de capitale historique et symbolique de l'empire et des cultes romains au IV<sup>e</sup> siècle et, d'autre part, la montée en puissance d'une Église qui pouvait se reposer sur une base solide en croissance et s'appropriier les figures apostoliques majeures pour se construire une place de choix sur la scène chrétienne universelle.

La question de la vitalité des cultes traditionnels de l'*Vrbs* et de la « résistance » qu'ils, ou plutôt leurs adhérents, ont opposée durant le IV<sup>e</sup> siècle a débouché sur l'une des controverses les plus animées du moment dans le champ de l'historiographie tardo-antique. Elle prend racine dans une contestation du paradigme du « pagan revival » qui interprète les manigances politiques et militaires

---

<sup>69</sup> BROWN P., 1997 [1995], p. 63.

<sup>70</sup> L'expression de « zone grise » est parfois utilisée (voir par ex. KAHLOS M., 2005). Cet intérêt pour les réalités intermédiaires entre les pôles religieux du paganisme et du christianisme s'est également porté sur les individus, mettant en évidence des profils inclassables, voguant entre ces deux pôles, rassemblés sous la catégorie d'« *incerti* » ou d'« entre-deux », plus centrale (et parfois moins péjorative) que les concepts de « demi-chrétiens », de « pseudo-chrétiens » ou de « crypto-païens ». Cette démarche s'accompagne d'un regard renouvelé sur la problématique des « apostats ». Voir KAHLOS M., 2004 ; 2006 ; 2007, p. 31-34 et 46-48 ; PERRIN M.-Y., 2010 ; SALAMITO J.-M., 2010 ; CASEAU B., 2011.

<sup>71</sup> Cf. SOTINEL C., 2010.

<sup>72</sup> INGLEBERT H., 2015, p. 230.

d'Eugène comme les ultimes sursauts d'une renaissance païenne initiée par la frange la plus conservatrice de la Ville ou, à tout le moins, d'une vive réaction, d'une réelle résistance de leur part face aux injonctions impériales visant à combattre les cultes anciens et à faire du christianisme l'unique référence religieuse. La figure de proue de cette contestation fut sans conteste feu A. Cameron. Occupé depuis longtemps à torpiller cette interprétation dans des travaux ponctuels, le savant anglais a décidé de rassembler l'ensemble de ses arguments au sein d'un ouvrage sorti de presses en 2011, impressionnant aussi bien en termes d'épaisseur (878 pages) que d'érudition. La thèse qu'il y défend est tranchée : la conception d'un conflit entre païens et chrétiens dans le dernier tiers du IV<sup>e</sup> siècle est une invention historiographique car, au moment où Théodose édicte ses lois religieuses, il n'y a déjà plus à Rome de véritables païens, plus de réels pratiquants des cultes ancestraux.

Les débats ponctuels que les prises de position et la méthode d'A. Cameron ont suscités se sont intensifiés avec la parution de *The last pagans of Rome*, se manifestant par exemple par des passes d'armes acérées, pour ne pas dire assassines, entre l'intéressé et le savant français S. Ratti<sup>73</sup>. Un ouvrage collectif, au ton plus apaisé, a fait, deux ans après, le point sur la controverse et a offert un panel d'études dans lesquelles les auteurs se sont évertués à montrer que les témoignages, trop souvent interprétés à sens unique par A. Cameron, peuvent être différemment éclairés et relus suivant d'autres perspectives<sup>74</sup>. De ces échanges plus ou moins tendus semble se dessiner, pour être schématique, un face à face entre une école anglo-saxonne à l'environnement culturel différent et au ton parfois méprisant à l'égard de ses homologues européens et un monde académique continental qui reproche à celle-là son idéalisation irénique conduisant à une minimisation des antagonismes et résistances<sup>75</sup>.

Puisque le présent travail se propose de mener l'enquête sur le temps et l'espace du religieux traditionnel romain, pour saisir l'arrière-plan au sein duquel vont venir s'insérer ces mêmes dimensions chrétiennes, il va de soi que nous serons amené à argumenter techniquement sur des témoignages isolés ou à prendre position sur des questions plus générales, en relation avec la problématique des réalités polythéistes de l'*Vrbs* au IV<sup>e</sup> siècle et donc avec le débat scientifique que l'on vient d'évoquer. En particulier dans les considérations critiques sur les principales sources du catalogue, nous prendrons le temps de nuancer la propension d'A. Cameron à refuser, à de nombreux documents, le statut de témoignage d'une actualité culturelle polythéiste.

## Espaces et temps religieux dans la Rome tardo-antique

L'historiographie du sujet abordé dans la présente thèse s'inscrit évidemment dans les grandes tendances tracées ci-avant. La littérature scientifique relative aux problématiques du calendrier et des fêtes des anciens cultes publics et du paléochristianisme, aussi bien que de la monumentalité

---

<sup>73</sup> Pour n'en citer que quelques-unes : RATTI S., 2010 et CAMERON A., 2011b qui ont été publiés presque simultanément, puis RATTI S., 2012 et 2016a, sans oublier les comptes-rendus réciproques dont CAMERON A., 2016 et la réponse de RATTI S., 2016b.

<sup>74</sup> Cf. LIZZI TESTA R., dir., 2013.

<sup>75</sup> Cf. RATTI S., 2012.

religieuse dans sa composante traditionnelle ou chrétienne, se révèle variée et abondante. Il nous a dès lors paru préférable d'envisager les orientations historiographiques de cette littérature plus ciblée consacrée à l'*Vrbis* tardive au fur et à mesure du corps de la thèse, directement articulées aux problématiques traitées. Cette introduction nous donne néanmoins l'occasion de poser quelques balises et réflexions en écho à notre propre travail.

Saisir l'organisation temporelle de Rome, c'est avant tout comprendre l'histoire et les logiques du calendrier romain dont la cité du IV<sup>e</sup> siècle hérite. Les grands antiquistes des siècles passés ont exercé leurs talents sur ces questions, à l'instar de Th. Mommsen ou de l'archéologue féru d'inscriptions qu'était A. Degrassi. Il faut dire qu'une substantielle partie des informations calendaires romaines parvenues jusqu'à nous a pour support la pierre ; les progrès réalisés en science épigraphique ont donc bénéficié à la connaissance du sujet. Dans la lignée de ces fameux savants, le dernier à avoir embrassé, largement et avec un regard original, la question des origines et des évolutions du système calendaire romain est J. Rüpke<sup>76</sup>.

Si l'on se focalise sur la dimension festive de cette organisation temporelle dans les limites du IV<sup>e</sup> siècle, deux pôles attirent la production scientifique. D'une part, le foisonnement, dans le dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle et au début du siècle suivant, de documents, notamment écrits, qui comprennent du contenu polythéiste et qui ont alimenté la thèse d'une « réaction païenne » (voir *supra*), a engendré de nombreux questionnements sur la réalité qui se cache derrière ces allusions aux cultes traditionnels. On verra, dans notre traitement critique des principales sources du catalogue et à plusieurs endroits dans le corps de la thèse, que la question est complexe, mais que l'on peut tout de même supposer que ces témoignages ne sont pas tous des arguments purement rhétoriques ou des élucubrations antiques déconnectés de toute réalité.

D'autre part, au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, un notable de Rome reçoit un cadeau, certes prestigieux, mais il était certainement à mille lieux de penser que l'objet revêtirait un caractère exceptionnel pour des chercheurs un millénaire et demi plus tard. Il s'agit du fameux « Chronographe de 354 » qui contient, notamment, le plus ancien férial connu de l'Église catholique et un calendrier des fêtes traditionnelles<sup>77</sup>. Édité et étudié par Th. Mommsen et A. Degrassi, le Codex-calendrier de 354 a fait l'objet d'une analyse approfondie dans les années 1950 par l'archéologue français H. Stern<sup>78</sup> puis, une quarantaine d'années plus tard, par la chercheuse américaine M. R. Salzman<sup>79</sup>. Dernièrement, R. W. Burgess a repris le dossier mais surtout sur le plan de l'histoire du texte<sup>80</sup>, dans une perspective ecdotique qui entre en écho avec la nouvelle édition du Chronographe que vient de proposer en 2014 le duo austro-allemand J. Divjak et W. Wischmeyer. Des érudits des XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles aux savants de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, l'interprétation du contenu traditionnel, polythéiste, du document a basculé de la production nostalgique déconnectée au reflet d'une

---

<sup>76</sup> Cf. RÜPKE J., 2003 ; 2011 [1995].

<sup>77</sup> Voir catalogue, 1.1.2.

<sup>78</sup> Cf. STERN H., 1953.

<sup>79</sup> Cf. SALZMAN M. R., 1990.

<sup>80</sup> Cf. BURGESS R. W., 2012.

organisation du temps et d'une pratique festive contemporaines. La monographie de M. R. Salzman demeure l'analyse de référence en ce qui concerne les festivités polythéistes du calendrier de 354, mais nous ne pouvons nous contenter d'y renvoyer pour le pan du temps religieux polythéiste de notre étude. En effet, elle pêche sur plusieurs points de méthodologie et de fond relevés par d'éminents collègues<sup>81</sup>. Le recours à une bibliographie trop souvent vieillie ou qui ne concerne pas Rome et le manque de profondeur d'investigation qui donne « l'impression d'avoir affaire à un manuel d'histoire religieuse du IV<sup>e</sup> siècle, plutôt qu'à un véritable commentaire »<sup>82</sup> en sont deux. On peut également regretter que l'auteure n'ait pas conduit un examen critique plus systématique des fêtes figurant dans le calendrier, en multipliant les recoupements avec d'autres sources d'information. Le tableau dressé par M. R. Salzman est donc une synthèse précieuse à laquelle nous recourons régulièrement, mais il devra être enrichi par un travail d'approfondissement mené dans la première partie de la thèse. Le lecteur complètera utilement ce travail avec les développements renfermés dans une autre thèse, celle massive et pénétrante de C. Goddard sur l'évolution des « piétés païennes » dans l'Italie tardo-antique<sup>83</sup>.

Le travail doctoral inédit de C. Goddard est également nourri par des considérations sur le devenir des lieux de culte païens – dont une partie a été communiquée dans une contribution postérieure<sup>84</sup> – sans pour autant être systématique quant aux traces de permanence de ces espaces. La littérature consacrée (partiellement ou entièrement) à ces traces est naturellement intimement liée à l'histoire des fouilles. L'ancrage matériel du sacré n'est pas que concepts abstraits pour C. Goddard qui a été activement impliqué dans des recherches archéologiques en la matière : il a notamment assumé la co-direction du chantier du sanctuaire du Janicule à Rome (avec M. Ghilardi, R. Miles et F. Filippi). Il en a ressorti, dans un rapport préliminaire, d'intéressants indices d'une occupation religieuse très tardive du site<sup>85</sup>. Le chercheur français appartient à une génération d'archéologues dont les techniques et les méthodes d'investigation mises en œuvre ont atteint un niveau élevé et qui octroie à toutes les strates une égale attention. Parallèlement à l'épanouissement du modèle historiographique de l'Antiquité tardive s'est en effet développée une véritable archéologie de cette période<sup>86</sup>. C'est sans doute une évidence mais il faut rappeler que, pendant longtemps, les fouilleurs ont eu tendance à creuser rapidement pour atteindre les phases considérées comme « classiques »<sup>87</sup> au détriment des couches intermédiaires, dont celles tardo-antiques, qui étaient peu ou pas décrites. On fait donc face, depuis quelques décennies, pour Rome comme pour les autres régions de l'empire, à une multiplication de publications dédiées aux phases tardo-antiques de sites archéologiques ou de monographies qui, retraçant toutes l'histoire des sites, font la part belle aux phases en question.

<sup>81</sup> Cf. par ex. CARRIÉ J.-M. et DUVAL N., 1994 ou RÜPKE J., 1995.

<sup>82</sup> CARRIÉ J.-M. et DUVAL N., 1994, p. 299.

<sup>83</sup> Cf. GODDARD C., 2003.

<sup>84</sup> Cf. GODDARD C. J., 2006. L'auteur prépare un ouvrage sur *Le crépuscule des temples dans l'Antiquité tardive*.

<sup>85</sup> Cf. GODDARD C. J., 2008. Voir la notice 123.

<sup>86</sup> Cf. par ex. LAVAN L. et MULRYAN M., dir., 2011 et 2015.

<sup>87</sup> Avec parfois une pression politique comme dans le cas de l'aire sacrée du Largo Argentina (voir notice 64).

Au-delà des progrès techniques et de la spécialisation, l'archéologie a également connu une inflexion épistémologique : découlant de son statut de science auxiliaire de l'histoire, la démarche archéologique a, pendant un certain temps, été subordonnée aux sources écrites, autrement dit elle a surtout consisté à produire des données matérielles à même d'illustrer ce que décrivaient lesdites sources, mais, aujourd'hui, les experts de la discipline plaident pour une forme d'autonomisation ; il est légitime que les résultats des enquêtes matérielles conduisent parfois à écrire une histoire différente, voire contradictoire, de celle que nous donnent à voir les documents écrits et ce décalage doit nous amener à réfléchir au statut et à la portée de ces derniers plutôt que de vouloir faire coïncider les deux à tout prix. Ainsi, dans les travaux sur l'évolution archéologique tardive de certains temples de Rome, il n'est pas rare de constater une volonté de faire absolument concorder les observations archéologiques avec les témoignages écrits, en particulier législatifs (édits antipaïens), ou de conclure à l'arrêt, à la fermeture d'un sanctuaire sur cette base alors que les traces matérielles ne sont pas aussi parlantes.

La production scientifique relative au devenir des sanctuaires publics dans la Rome tardo-antique est donc constituée d'allusions éparées dans des travaux plus ou moins généraux ou centrés sur Rome ainsi que d'études plus ou moins fouillées sur un ou plusieurs sites de la Ville. Notons que certains de ces travaux examinent au passage ou ont pour cadre principal les Régionnaires, principal témoignage écrit sur la situation des bâtiments religieux de la Rome du IV<sup>e</sup> siècle, dont la compréhension pose de nombreux défis<sup>88</sup>. Il n'existe aucun relevé systématique et critique de ces sites sacrés encore existants ou actifs, qui permettrait de reconstituer l'image la plus fidèle possible de la physionomie polythéiste de la cité au IV<sup>e</sup> siècle. C'est pourquoi l'exercice sera entrepris dans le cadre de cette étude, en prenant appui sur l'outil commode qu'est le *LTVR(S)*.

L'historiographie du calendrier et des espaces de culte chrétiens de Rome s'inscrit dans l'évolution plus large de l'écriture de l'histoire du christianisme ancien, sujet trop vaste pour être abordé ici. On peut naturellement retenir la figure d'E. Renan qui a donné une impulsion majeure en affirmant la nécessité de soumettre les personnages et textes bibliques à un examen de critique historique comme toute autre source. On peut en fait déceler une véritable tradition scientifique française dans le domaine paléochrétien, avec de grands noms, prélats ou civils, qui ont contribué à maintenir une relation étroite entre les progrès de la méthode historique et la connaissance des origines du christianisme<sup>89</sup>. Si l'on se centre sur les savants qui ont traité la question de l'espace<sup>90</sup> et du temps des premiers siècles de la Rome chrétienne, on peut constater une filiation intellectuelle directe et un contexte académique partagé, singulièrement au sein de l'École française de Rome (Efr), véritable creuset de l'érudition historique française notamment dans les champs de l'Antiquité<sup>91</sup> et du christianisme.

---

<sup>88</sup> Voir catalogue, 1.1.1.

<sup>89</sup> Sur l'historiographie d'E. Renan à H.-I. Marrou, voir HILAIRE Y.-M., dir., 1999.

<sup>90</sup> Une enquête bibliographique sur la problématique des lieux de culte paléochrétiens a été réalisée par SOTINEL C., 2000.

<sup>91</sup> Sur l'écriture de l'histoire ancienne à l'EFR de sa fondation à 1940, cf. REY S., 2012.

Directeur de l'EfR durant de très nombreuses années (1895-1922), le chanoine L. Duchesne<sup>92</sup> a posé de nombreuses balises pour l'*histoire ancienne de l'Église*, pour reprendre le titre de sa grande synthèse<sup>93</sup>, en côtoyant intimement et méthodiquement les sources antiques, comme l'illustrent son étude sur le *MH*<sup>94</sup> ou son édition du *LP* qui demeure la référence. Il faisait l'admiration d'H.-I. Marrou qui s'impliquera dans le colloque de mai 1973 commémorant, à l'EfR, le cinquantenaire de sa mort. On a précédemment évoqué l'apport d'H.-I. Marrou à la vision de l'Antiquité tardive. Ses recherches sur le rôle du christianisme ancien dans cette transition l'ont amené à poursuivre les travaux de L. Duchesne. L'historien provençal marquera grandement Charles Pietri<sup>95</sup> dont il supervisa la thèse mémorable défendue en 1973. Publiée en 1976 – année durant laquelle H.-I. Marrou prend sa retraite et obtient que C. Pietri prenne sa relève à la chaire d'histoire ancienne du christianisme de l'Université Paris IV à la Sorbonne – sous le titre de *Rome Christiana : recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique et son idéologie de Miltiade à Sixte III (315-440)*, elle constitue aujourd'hui encore un point de départ indispensable pour penser le développement du christianisme dans la Rome tardo-antique, entre autres sur le plan de la « conquête »<sup>96</sup> du temps et de l'espace. Ces deux dimensions font partie des thématiques dont le maître français va poursuivre l'exploration. Il mena ses travaux avec le soutien affectif et la complicité scientifique de son épouse, Luce Pietri, laquelle avait également suivi les enseignements d'H.-I. Marrou avant de nourrir à son tour la discipline de ses fines analyses et de devenir professeure à la Sorbonne.

C'est sous la direction de celle-ci que M.-Y. Perrin termina sa thèse sur l'image du Christ dans la Rome de l'Antiquité tardive, soutenue en 1993. Dans la foulée, ce dernier reçut la charge de rédiger le chapitre consacré aux phénomènes du déploiement temporel et spatial de l'Église tardo-antique pour le deuxième tome – *Naissance d'une chrétienté (250-430)* – de la monumentale entreprise qu'est l'*Histoire du christianisme* des origines à nos jours sous la direction de J.-M. Mayeur, du couple Pietri, d'A. Vauchez et de M. Venard<sup>97</sup>. Le titre du chapitre – *Le nouveau style missionnaire : la conquête de l'espace et du temps* – porte la marque du maître. M.-Y. Perrin y ramasse, en une synthèse dense et claire, les acquis des travaux de Charles Pietri ainsi que d'autres collègues qui ont, simultanément ou postérieurement, enquêté sur ces questions ou des problématiques connexes. Parmi ceux-ci, on trouve J. Guyon à qui a été dévolue la tâche de rédiger, pour le même tome, un chapitre qui brosse à grands traits l'histoire de l'Église de Rome du IV<sup>e</sup> siècle à Sixte III (321-432)<sup>98</sup>. L'historien et archéologue marseillais s'était fait remarquer par sa thèse doctorale, dans laquelle il exploitait les données issues des fouilles réalisées dans les catacombes dites « aux deux lauriers », publiée en 1987 sous les auspices de l'EfR et du Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana (PIAC).

---

<sup>92</sup> Sur la vie et l'œuvre du personnage, cf. WACHÉ B., 1992.

<sup>93</sup> Cf. DUCHESNE L., 1906-1910.

<sup>94</sup> Cf. DUCHESNE L., 1885.

<sup>95</sup> Sur le personnage, voir l'introduction du recueil hommage PIETRI C., 1992.

<sup>96</sup> Cf. par ex. le titre du Livre I de PIETRI C., 1976 ou PIETRI C., 1984b, p. 64.

<sup>97</sup> Cf. PERRIN M.-Y., 1995. Ce dernier a également dirigé, avec J.-R. Armogathe et P. Montaubin, une *Histoire générale du christianisme des origines au XV<sup>e</sup> siècle* dans la collection *Quadrige Dicos Poche* (2010).

<sup>98</sup> Cf. GUYON J., 1995b. Il a également produit une étude synthétique sur le marquage de la christianisation dans la topographie de la Rome tardive (GUYON J., 1996).

Cette dernière institution représente un deuxième acteur essentiel de la construction et de la diffusion de la connaissance des réalités paléochrétiennes romaines. Un savant français, V. Saxer, y enseigna de 1966 à 1989 et en assumait même la fonction de recteur à deux reprises. Des années 1980 aux années 2000, le prélat prit sa plume à de nombreuses reprises pour décrire les fêtes et la liturgie paléochrétienne et leur utilisation de l'espace de la cité romaine, pour explorer la topographie chrétienne de l'*Vrbs*<sup>99</sup>, singulièrement l'église de Sainte-Marie-Majeure<sup>100</sup> dont il fut un chanoine et dans le caveau de laquelle il repose désormais. Fondé en 1925, le PIAC entreprit rapidement le projet colossal de constituer un *Corpus basilicarum christianarum Romae* (du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle) qui fut confié à R. Krautheimer (accompagné ensuite par W. Frankl et S. Corbett) et dont les premiers fascicules parurent en 1937. Cette entreprise permit à R. Krautheimer de bénéficier d'une largesse de vue rarement égalée sur l'histoire monumentale paléochrétienne et médiévale de la Ville, qu'il partagea dans son magistral *Rome, profile of a city*<sup>101</sup>, aujourd'hui daté sur plusieurs aspects. L'institution pontificale (en articulation avec la Pontificia Commissione di Archeologia Sacra et la Pontificia Accademia Romana di Archeologia) n'a cessé depuis de soutenir des campagnes de fouilles des sites paléochrétiens et d'en publier les résultats dans ses collections. On trouvera nombre de membres du corps académique actuel dans les références bibliographiques de ce travail, en particulier dans la deuxième partie et dans le catalogue : O. Brandt, F. Guidobaldi, L. Spera ou encore V. Fiocchi Nicolai qui a publié en 2001 une des synthèses les plus complètes sur les espaces funéraires et culturels paléochrétiens de Rome<sup>102</sup>. Sur les basiliques de la Ville précisément, il faut noter la synthèse réalisée quelques années après par une autre sommité de l'archéologie paléochrétienne, l'Allemand H. Brandenburg<sup>103</sup>, qui a également collaboré avec le PIAC. Par ailleurs, notons que la papauté encadre les recherches archéologiques sur ses biens propres par le biais d'un autre organisme culturel aux missions variées, les *Musei Vaticani* : c'est dans ce cadre que l'archéologue italien P. Liverani a pu mener des enquêtes archéologiques de première importance sur les basiliques vaticane et du Latran<sup>104</sup>.

On s'en voudrait de terminer ce point sur l'historiographie de la topographie paléochrétienne de Rome sans mentionner la monographie de M. Mulryan dont nous avons pu prendre connaissance au cours de l'élaboration de la thèse et qui constitue une des études les plus fines sur l'insertion de ces églises dans le tissu urbain et les potentielles logiques sous-tendant le processus<sup>105</sup>. Bien que sa démarche couvre une étendue chronologique plus large (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle) et fonctionne

---

<sup>99</sup> Cf. par ex. SAXER V., 1986 ; 1989 ; 2000a. Dans la contribution de SAXER V., 1999 – intitulée « Charles Pietri et la topographie chrétienne de Rome » – l'auteur fait le point sur les apports de son illustre collègue à la problématique de l'implantation chrétienne dans l'*Vrbs*, en un écho symbolique à l'article que C. Pietri avait lui-même consacré à L. Duchesne sous le titre parallèle « Duchesne et la topographie romaine » (PIETRI C., 1975).

<sup>100</sup> Cf. SAXER V., 2001.

<sup>101</sup> Cf. KRAUTHEIMER R., 1999 [1980].

<sup>102</sup> Cf. FIOCCHI NICOLAI V., 2001.

<sup>103</sup> Cf. BRANDENBURG H., 2005.

<sup>104</sup> Cf. LIVERANI P., 1998 et 1999.

<sup>105</sup> Cf. MULRYAN M., 2014.

plutôt par études de cas, le lecteur constatera que les réflexions de l'auteur ont régulièrement été recoupées par nos propres conclusions ou ont alimenté notre argumentation.

Entre les études sur les lieux et fêtes du polythéisme tardo-antique de Rome et les travaux sur l'ancrage temporel et spatial de l'Église, quelques savants ont cherché à établir des ponts en tentant des synthèses plus larges sur les transformations de la cité consécutives à la politique religieuse de Constantin, sur sa « conversion » en faisant référence au titre d'une monographie d'A. Frascchetti qui se place dans cette perspective<sup>106</sup>, bien que ce terme ne soit pas nécessairement opportun si l'on se fie aux réflexions précédemment évoquées quant à la relation entre cité et christianisme.

Dans cet ouvrage de 1999, A. Frascchetti retrace le destin en tension de Rome, essentiellement aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, par le biais de trois angles d'attaque. La première partie est consacrée à la relation entre Constantin et l'*Vrbs*. Celui-ci y est dépeint comme suffisamment converti au christianisme au moment de son entrée dans la cité le 29 octobre 312 pour refuser de monter au Capitole sacrifier comme le voulait la tradition, et entretenant avec la cité un rapport distant et ambivalent : il crée une nouvelle capitale à Constantinople pour faire contrepoids à Rome et à ses temples dont il préfère rester loin parce qu'ils abritent des démons, mais il garde du respect pour l'aristocratie romaine qui continue à fournir de hauts cadres à l'État. On verra que l'image de Constantin, de son rapport au polythéisme et à la cité, que l'on dressera au fil des pages de ce travail, se révélera plus nuancée, en tout cas différente. La deuxième partie de l'opus (« I luoghi del Senato ») se focalise sur les transformations architecturales et sémantiques qu'ont subies la Curie et son environnement monumental. Enfin, la dernière portion de l'ouvrage, plus courte et au titre assez vague (« Aspetti di Roma tardoantica »), propose une série de réflexions sur les permanences et les ruptures dans la vie célébrative de la cité au travers du cas particulier de l'*adventus* impérial mais aussi des changements survenus dans l'usage de l'espace urbain et dans l'adoption d'un nouveau calendrier. L'auteur met en évidence les tensions entre fêtes traditionnelles et nouvelles et entre sociabilités païenne et chrétienne.

À peine un an plus tard, J. Curran publie une version remaniée de sa thèse doctorale qui offre également une plongée dans la transition tardo-antique de Rome, centrée cette fois-ci exclusivement sur le IV<sup>e</sup> siècle et octroyant une plus ample place à la question de la topographie<sup>107</sup>. Toute la première partie de la monographie est en effet dédiée à ce thème. Intelligemment, J. Curran commence par resituer le contexte « récent » – la Rome du III<sup>e</sup> siècle – et immédiat – le règne de Maxence – dans lequel prend racine, et face auquel se construit la Rome constantinienne. Il détaille ensuite la politique monumentale, générale d'une part, spécifiquement chrétienne d'autre part, de Constantin (mais pas de ses successeurs directs) et consacre un dernier chapitre à la christianisation de la topographie de la cité dans lequel il déroule le fil des implantations culturelles décidées par l'Église de la disparition de Constantin à la mort de Damase (337-384). La seconde partie du livre se veut un éclairage sur la société romaine. Son traitement des cultes anciens s'insère dans deux de ses trois chapitres. Il les examine d'abord sous l'angle législatif en parcourant les mesures prises à

---

<sup>106</sup> Cf. FRASCHETTI A., 1999.

<sup>107</sup> Cf. CURRAN J. R., 2000.



leur égard par les princes (jusqu'à Théodose), puis les envisage sous l'angle des célébrations impériales dans le Grand Cirque. La thèse qui sous-tend l'analyse de J. Curran et à laquelle nous souscrivons, rejoint la tendance historiographique, évoquée plus haut, de remise en cause du modèle du triomphe de l'Église : elle considère que la transformation de Rome en une « cité chrétienne » n'était pas inévitable et n'a pas connu un développement parfaitement linéaire (des compromis, incohérences, contradictions la caractérisent). Les recherches de J. Curran, riches et solides, sont précieuses et forment un appui documentaire indéniable à notre propre enquête. Cependant, outre une couverture chronologique plus courte que la nôtre pour l'aspect topographique, certaines de ses analyses doivent être nuancées ou actualisées et, surtout, il n'explore que partiellement les fêtes polythéistes et quasiment pas le calendrier chrétien, n'a pas entrepris de relevé systématique de la physionomie polythéiste de la cité, n'a pas discuté en profondeur de la chronologie des implantations chrétiennes et n'a pas porté plus avant la réflexion sur les logiques qui sous-tendaient ces nouveaux réseaux topographiques dans leur ensemble ou ses composantes individuellement. Nos recherches se veulent donc complémentaires à celles de J. Curran.

Enfin, on ne peut clore ce point sans revenir sur l'étude que M. R. Salzman, déjà citée, spécialiste de l'*Vrbs* tardive et de son rythme temporel, a consacrée en 1999 à la problématique précise qui nous occupe – *The christianization of sacred time and sacred space*<sup>108</sup> – et qui nous a conforté dans la nécessité de conduire la présente entreprise. La thèse qu'elle soutient dans cet article repose sur l'existence d'une différence fondamentale entre le processus de christianisation du temps, d'une part, et de l'espace, d'autre part. Elle tente d'abord de démontrer que le premier se caractérise par un aspect précoce et agressif en avançant comme preuve les informations calendaires figurant dans le Chronographe de 354 qui illustrerait que le placement des anniversaires des martyrs chrétiens à des jours déjà occupés par des festivités païennes était une stratégie privilégiée de l'Église dans la « conquest of time ». Elle donne l'exemple fameux de la naissance du Christ et du *natalis* de *Sol Invictus* et celui du *natale Petri de cathedra* qui serait une tentative d'intégrer les rites des *caristia* du 22 février. Elle évoque également des collectes chrétiennes en juillet destinées à remplacer des pratiques liées aux jeux d'Apollon, une démarche de réappropriation qui serait soutenue dans un sermon du pape Léon le Grand. Quant aux festivités traditionnelles qui subsistaient, les autorités en ont généralement retiré les composantes culturelles typiquement païennes pour en faire des événements strictement civiques.

Cette stratégie impériale et épiscopale de concurrence batailleuse et de remplacement dans la christianisation du temps contrasterait avec une « conquest of the space » plus tardive et réservée. Avant Constantin, l'implantation chrétienne aurait été centrée sur les cimetières suburbains où aurait pris place la vénération des martyrs. Ensuite, le prince et l'évêque ont été amenés à investir le noyau urbain et, pour ce faire, ils auraient adopté une stratégie d'évitement des secteurs monumentaux, de l'espace religieux païen de la cité. La basilique du Latran en serait une première illustration et les *tituli* épiscopaux suivraient également dans leur ensemble cette logique.

---

<sup>108</sup> Cf. SALZMAN M. R., 1999.

M. R. Salzman cherche alors à expliquer ce qu'elle perçoit comme un fort décalage. Bien qu'elle note, pour le Latran, qu'il semble probable que Constantin ait voulu éviter de susciter l'hostilité de l'aristocratie conservatrice et du sénat, elle rejette plus loin, pour l'ensemble des constats, l'explication par la peur de provoquer la population païenne avancée par certains. Elle en veut pour preuve les nombreuses basiliques qui furent construites sur des *mithraea* comme le relevait une étude de B. M. Apollonj Ghetti<sup>109</sup>. Elle doute également d'une justification pragmatique (manque de place) car, selon elle, les empereurs avaient tout le loisir de réutiliser les temples et, s'ils ne l'ont pas fait à Rome (et si les autorités ecclésiastiques ne l'ont pas exigé), c'est avant tout pour des raisons idéologiques. Le premier facteur explicatif qu'elle avance réside dans un rapport préexistant que les païens et les chrétiens entretenaient avec l'espace sacré. Les deux avaient une certaine réticence à entrer dans les temples des dieux de la cité. Les premiers parce que l'intérieur était surtout réservé aux prêtres et ils percevaient les statues du culte comme animées d'une présence divine positive. Les seconds, à l'inverse, considéraient la statuaire cultuelle comme le siège des démons, ce qui explique que fréquemment il y ait eu destructions d'idoles païennes ou carrément de temples pour les remplacer par des lieux de culte chrétiens. Étant donné cette perception de l'espace païen, il aurait été considéré comme plus judicieux d'en éviter tout usage chrétien. Cependant, puisqu'il y eut ailleurs des conversions de temples antérieures au VII<sup>e</sup> siècle (époque de la transformation du Panthéon en église), ces arguments ne peuvent expliquer à eux seuls la situation romaine. La chercheuse américaine invite alors à se tourner vers l'influence d'une élite urbaine toujours attachée à sa dynamique évergétique, à son rôle de patronage dans la fabrique urbaine, au travers duquel se jouait aussi la démonstration d'une loyauté impériale. Détruire et convertir des temples auraient ébranlé ce rôle civique de l'aristocratie urbaine et sapé la relation entre l'empereur et l'élite qui avait contribué à une bonne administration de la ville.

Sans contester l'implication de l'élite romaine dans le maintien du patrimoine sacré et en mettant de côté le problème méthodologique de la définition d'une stratégie impériale et épiscopale homogène sur deux siècles alors que les acteurs et leur environnement ont grandement évolué, il faut souligner que la démonstration de M. R. Salzman repose sur des faits qui ne sont pas aussi clairement établis, qui ne sont pas interprétables de façon aussi univoque ou qui ne sont pas aussi représentatifs qu'elle ne le laisse entendre. Un tel constat rend plus que jamais nécessaire la conduite d'une enquête systématique et approfondie visant, d'une part, à reconstruire le plus fidèlement possible ce qu'étaient le temps et l'espace religieux de la société romaine au IV<sup>e</sup> siècle, autrement dit le substrat sur lequel, ou plutôt en interaction avec lequel, la strate chrétienne va venir se poser, et, d'autre part, à reconstituer le développement de ce temps et de cet espace chrétien et à s'interroger sur ses ressorts, ses logiques, sur les modalités de ses interactions qui vont au-delà d'une simple simultanéité de dates ou d'une observation topographique superficielle.

---

<sup>109</sup> Cf. APOLLONJ GHETTI B. M., 1978.

## ***Considérations méthodologiques et épistémologiques***<sup>110</sup>

Ces études sur le temps et l'espace religieux de la Rome tardo-antique que nous venons d'évoquer présentent le défaut de généraliser certaines tendances ou de formuler certaines conclusions sur une base documentaire dont la représentativité pose question et qui n'a pas été alimentée par un relevé d'indices suffisamment systématique. Par ailleurs, le focus y est souvent placé, de manière plus importante et avec une lecture plus fine, sur une des composantes (polythéiste/chrétienne), notamment en raison des séparations disciplinaires des chercheurs ; rares sont les études qui poussent à fond l'analyse dans les deux directions<sup>111</sup>. Enfin, l'espace et le temps religieux sont souvent traités séparément sans qu'un nombre suffisant de ponts ne soit établi entre les deux dimensions.

C'est pourquoi la démarche qui guide nos recherches vise à appliquer aux deux grands pans de l'étude une même « procédure problématique » pour ainsi dire ; en d'autres termes, elle entend effectuer les mêmes grandes étapes de recherche, à poser les mêmes grandes questions, en vue de construire une analyse solide, facilitée par les acquis de la méthode et de la critique historiques. Le préalable à toute tentative de compréhension du partage du temps et de l'espace est une reconstitution, aussi systématique et fidèle que possible, de l'arrière-fond monumental ou temporel au sein duquel vient s'imbriquer la nouveauté chrétienne, et la mise en évidence de ses évolutions propres ou consécutives aux interactions religieuses. Une démarche similaire doit ensuite être réalisée pour saisir, au plus près de la réalité, la nouvelle situation, pour déterminer toutes les composantes de ce temps et de cet espace chrétiens. Une fois ces deux structures établies, vient le temps de la confrontation pour interroger l'influence de l'ancien dans la construction du nouveau et pour faire émerger les situations d'interaction. L'analyse des logiques d'insertion des réalités chrétiennes dans le calendrier et dans le paysage urbain et périurbain nécessite une réflexion préliminaire sur les modalités et les agents du phénomène, ainsi que leurs marges de manœuvre en termes d'élaboration de stratégies et d'opportunités. Ensuite, l'hypothèse d'un remplacement direct du substrat calendaire ou monumental polythéiste comme facteur explicatif dans le choix des dates des fêtes et des localisations des lieux de culte chrétiens est systématiquement testée, par des méthodes statistiques si besoin est, et interrogée sur sa pertinence. Si le résultat se révèle négatif, il convient alors, sur la base des données disponibles et en multipliant les points de vue, de tenter d'apporter d'autres éléments justificatifs, voire de dresser d'autres modèles explicatifs, plus ou moins hypothétiques. L'ensemble de ces développements peut alors nous donner une indication des modalités de la coexistence religieuse dans la Rome du IV<sup>e</sup> siècle. Parallèlement, il est révélateur d'observer comment cette interaction temporelle et topographique se manifeste dans le discours,

---

<sup>110</sup> Certains de ces questionnements ont déjà fait l'objet d'une première réflexion en cours de thèse partagée dans DEGAND M. et MAHIEU V., 2013.

<sup>111</sup> On y néglige aussi trop souvent la composante juive, une tendance qui résulte du manque de visibilité de cette communauté dans les sources. On tâchera, autant que faire se peut, de l'intégrer dans nos développements sur les rythmes de la société romaine et l'émergence du temps chrétien. Sur le plan topographique, il aurait certainement été intéressant de pouvoir analyser la topographie chrétienne naissante à la lumière du réseau des synagogues, mais le faible niveau de connaissance de celui-ci l'empêche. Sur la communauté juive dans la Rome tardive, on verra RUTGERS L. V., 2000 et BRANDT O., 2004.

comment elle est discursivement exploitée pour construire et délimiter les identités, souvent en décalage plus ou moins fort avec la réalité matérielle, vécue, quotidienne.

Cette dernière distinction est essentielle et invite à s'arrêter un moment pour poser une réflexion plus épistémologique sur les faits que nous sommes amené à examiner. On peut, pour ce faire, s'aider de la typologie proposée par R. Rezsohazy dans sa *Théorie et critique des faits sociaux*<sup>112</sup>, qui dans une large mesure peut être adoptée pour la recherche en histoire<sup>113</sup>. Un premier critère de discrimination peut reposer sur la fréquence et permet de distinguer des « faits uniques » de « faits de répétition ». Il est évident qu'en histoire comme dans toutes les autres sciences de l'humain, il n'existe, à proprement parler, que des faits uniques, ce dont l'auteur semble conscient. En l'occurrence, il se place ici dans la perspective du chercheur qui scrute son fait pour le replacer au sein d'une « espèce » ou pour en percevoir l'unicité. La forme est un deuxième critère de distinction qui conduit l'auteur à séparer les « faits matériels », c'est-à-dire « des actes considérés comme tels dans leur objectivité, pris en eux-mêmes, tels qu'ils arrivent », des « faits de conscience » qui renvoient à tout ce qui relève des « pensées, opinions, (...) croyances, (...), exprimés par la parole, l'écrit ou tout autre moyen, ou inductibles des actes »<sup>114</sup>. Pour R. Rezsohazy, la notion de complexité doit également permettre de réfléchir à la nature des faits que l'on peut alors dissocier entre « faits simples » et « faits de constellation » :

les faits simples sont des actes ou faits de conscience réduits à leur plus simple expression, indécomposables sous peine de perdre leur sens. Un acte ou une idée se présente comme fait simple dès qu'il a atteint une signification sociale. Toutefois, la plupart des faits se présentent en constellation, c'est-à-dire groupés en ensembles plus ou moins vastes et complexes ayant chaque fois une signification nouvelle et autonome<sup>115</sup>.

Enfin, il mobilise le paramètre de durée pour parler de « constellations statiques » et de « constellations dynamiques », une distinction qui se rapproche un peu de la première dans la mesure où le statisme d'une constellation est défini par la répétition selon un modèle donné des faits qui la composent, tandis qu'une constellation apparaît comme dynamique lorsqu'un ou plusieurs faits nouveaux par rapport au modèle habituel s'y intègrent.

On retiendra des développements que R. Rezsohazy consacre aux agents de ces faits, la séparation entre acteur collectif défini par une certaine unité et les acteurs singuliers le composant qui peuvent connaître des divergences.<sup>116</sup>

Les réalités que l'on ausculte dans nos recherches correspondent à une imbrication de ces différents types de faits, d'autant plus qu'il nous semble que la typologie de R. Rezsohazy est davantage un outil herméneutique souple qu'une catégorisation stricte conduisant à placer les faits dans des cases. Déterminer l'existence physique d'un temple ou d'une église, c'est s'intéresser à des faits matériels ; examiner la manière dont un auteur décrit le paysage, c'est se pencher sur des faits

<sup>112</sup> Cf. REZSOHAZY R., 1979, p. 26-31.

<sup>113</sup> On peut noter que l'auteur, qui a poursuivi une carrière académique dans le champ des sciences sociales, est historien de formation.

<sup>114</sup> REZSOHAZY R., 1979, p. 27.

<sup>115</sup> REZSOHAZY R., 1979, p. 28.

<sup>116</sup> Cf. REZSOHAZY R., 1979, p. 35-36.

de conscience. De la mise en série et en relation des faits matériels, on peut également tenter de déduire des faits de conscience (l'idéologie qui sous-tend une implantation monumentale, les identités religieuses qui se construisent et se manifestent dans les interactions, etc.). Chaque édification de lieu de culte est un acte unique, dont il faut mettre en évidence la singularité, mais il s'agit en même temps d'un fait de répétition dans la mesure où il reprend des caractéristiques d'implantations précédentes. Les faits les plus simples sont rarement directement observables et sont déduits de constellations de faits (nous connaissons la construction d'une église mais pas chacun des actes qui l'ont permise) et ces constellations se situent à divers degrés (érection d'un bâtiment, réseau matériel d'un culte dans une région ou une cité, paysage religieux de Rome, etc.), leur statisme ou dynamisme devant précisément faire l'objet d'une investigation. Cette schématisation épistémologique du fait fournit des balises théoriques qui ne sont pas, en tant que telles, mobilisées dans le corps de la thèse, mais, conservées dans un recoin de l'esprit, elles soutiennent la pensée critique, contribuent à aiguiller les questionnements et raisonnements. Dans la même optique, les réflexions sur les différents niveaux d'acteurs doit nous amener à varier l'échelle de l'analyse entre individuel et collectif. C'est ainsi que la question des logiques d'implantations des églises sera traitée aussi bien sur le plan synchronique (les autorités ecclésiastiques au IV<sup>e</sup> siècle) que diachronique (par épiscopat), pour tenter de sonder les possibles motivations individuelles du phénomène.

Toute réflexion épistémologique doit aussi être l'occasion de rappeler que mener une enquête en histoire nécessite que l'on opère une sélection dans les faits du passé, que l'on découpe, plus ou moins artificiellement, une tranche de la réalité passée pour s'y concentrer. Ce choix, dont on tente de limiter l'arbitraire autant que faire se peut, découle d'un impératif de faisabilité, mais également de lacunes dans les sources historiques. Ainsi, nous étudions la physionomie religieuse de la Rome au travers de la reconstitution de son réseau de sanctuaires publics, cependant les autels de carrefour<sup>117</sup>, les chapelles de quartiers et certaines statues « isolées »<sup>118</sup> sont d'autres composantes qui participaient à la visibilité du sacré, mais dont la topographie précise se dérobe à nos yeux<sup>119</sup>.

Cette question d'une sélection dans les faits que l'historien peut scruter débouche sur le problème de la représentativité et de l'exhaustivité. Les filtres du temps et des hommes, de la conservation matérielle et des préférences idéologiques, n'autorisent à observer un phénomène du passé, quand ils ne l'ont pas simplement oblitéré, qu'au travers d'un nombre restreint d'accès. L'exhaustivité absolue en histoire est vaine<sup>120</sup>. Il y avait dans la Rome du IV<sup>e</sup> siècle certainement

---

<sup>117</sup> Voir LOTT J. B., 2004 ; GALLIOT A., 2009.

<sup>118</sup> Sur le rapport entre statues « isolées » et lieu de culte, cf. ESTIENNE S., 1997 ; ESTIENNE S., 2000.

<sup>119</sup> De même, en ce qui concerne le territoire périurbain, la présente enquête ne peut être le siège d'une reconstitution du réseau des catacombes et de tous les lieux commémoratifs, qui oscillent entre dimension funéraire et cultuelle et qui participent du phénomène de ce nouveau partage de l'espace (pour une vue d'ensemble, voir FIOCCHI NICOLAI V., 2001 ; SPERA L., 2012). Cette réalité ne sera pas totalement délaissée, mais sélectivement envisagée selon certains angles d'analyse.

<sup>120</sup> « L'histoire est connaissance mutilée » résumait en une formule concise VEYNE P., 1996, p. 26, dont certains travaux doivent être envisagés avec recul, mais qui a eu le mérite de stimuler la réflexion épistémologique. Et d'ajouter : « L'illusion de reconstitution intégrale vient de ce que les documents, qui nous fournissent les réponses, nous dictent

d'autres lieux de culte chrétiens que ceux que l'on arrive à identifier, tout comme il ne fait aucun doute que le catalogue des temples réalisé par nos soins ne correspond pas à la réalité du paysage polythéiste de la cité. On peut parler d'exhaustivité dans le traitement des données qui ont subsisté<sup>121</sup>. C'est une optique que l'on tentera d'épouser au niveau de l'axe topographique de cette thèse, sans pour autant prétendre l'avoir atteinte. Malgré ces filtres, les données relatives à certaines problématiques demeurent quantitativement trop importantes pour être embrassées par un historien dans un laps de temps limité. Dans le cas de la sélection « naturelle » aussi bien que dans celui de l'échantillonnage méthodologique, un réflexe critique doit conduire à s'interroger sur la représentativité, quantitative et qualitative, des faits observés, conservés.

Le travail de l'historien est aussi de disséquer, de décomposer les phénomènes que lui donnent à voir les témoins du passé. On sera, par exemple, attentif à bien distinguer trois composantes dans l'approche du polythéisme antique : le culte en lui-même (les rites, les festivités), les agents du culte qui, par le biais de ces rites mais aussi d'apports financiers, gèrent la relation de la cité avec le divin, et les lieux au sein desquels le culte prend place (sanctuaires, édifices de divertissement, espaces de procession). En effet, potentiellement, un titre sacerdotal pourrait encore être attribué, notamment pour des raisons de prestige, sans pour autant que son détenteur n'opère toutes les cérémonies afférentes. De même, il peut arriver qu'un lieu cultuel continue à exister, alors qu'il n'est plus fréquenté ou que plus aucun rite ne s'y pratique. Ou, à l'inverse, même si la situation est plus difficilement envisageable car toute divinité romaine demande a priori un « spatial focus »<sup>122</sup> stable et signifiant, il est imaginable qu'une dévotion continue à se réaliser en l'absence de son édifice traditionnel, par exemple en prenant la forme exclusive de jeux ou en s'implantant dans un autre sanctuaire, ce que permet la plasticité du polythéisme. Cette distinction analytique nous amènera à différencier la physionomie monumentale religieuse de la cité de sa topographie culturelle.

Une telle dissection du phénomène doit s'accompagner d'un processus analytique d'association à des concepts, d'intégration dans des modèles et des catégories cognitives, d'application de clés de lecture. En la matière, la discipline historique a bénéficié de ses échanges avec les sciences sociales<sup>123</sup>. Depuis quelques décennies, elle s'est notamment approprié le concept d'identité<sup>124</sup>, que l'on retrouve au fil de la présente thèse. Sans pour autant revendiquer une

---

aussi les questions ; par là, non seulement ils nous laissent ignorer beaucoup de choses, mais encore ils nous laissent ignorer que nous les ignorons ».

<sup>121</sup> L'exhaustivité sur le plan bibliographique est elle aussi vaine et sans doute inutile. Notre souci a été de parcourir et de renvoyer aux études fondatrices, novatrices, synthétiques ou de dernière actualité, autrement dit de tendre vers une bibliographie complète plutôt qu'exhaustive.

<sup>122</sup> Voir *supra*.

<sup>123</sup> Sur la relation entre histoire et sciences sociales, voir par ex. BUSINO G., 2003 ; CHAZEL F., 2004 ; ULLERN-WEITÉ I., 2009 ; MÜLLER B., 2010. On peut également renvoyer aux réflexions, parfois provocantes, de VEYNE P., 1996 (chapitre « Histoire, sociologie, histoire complète ») qui affirmait que l'« histoire complète », bien faite, rendrait inutile la sociologie, en l'incluant.

<sup>124</sup> Sur l'identité religieuse en particulier, on peut consulter les réflexions contenues dans les contributions de BELAYCHE N. et MIMOUNI S. C., dir., 2009, spécialement BELAYCHE N., 2009 et MIMOUN S. C., 2009. On proposera une brève réflexion théorique sur l'identité et son utilisation en géographie sociale dans le préambule de la deuxième partie.

démarche d'« interdisciplinarité analytique »<sup>125</sup>, nous faisons nôtre une certaine ouverture disciplinaire qui permet d'enrichir la compréhension.

Sur le plan topographique, la perspective adoptée est, comme on l'a dit, celle d'une enquête sur l'évolution morphologique d'une cité découlant d'un basculement religieux à une large échelle, en tenant compte de l'épaisseur diachronique de la matérialité morphologique de l'espace urbain, de son réinvestissement régulier et des dynamiques collectives et individuelles à l'œuvre dans sa construction. La prise en considération d'une triple dimension – spatiale, temporelle et sociale – dans la compréhension du fait urbain est caractéristique du concept épistémologique de « fabrique urbaine » élaboré à l'origine dans le contexte des sciences sociales<sup>126</sup>.

Cette expression peut désigner un processus, globalement impensé et diachronique, constitué d'une multitude d'interactions, chronologiquement situées, entre des configurations sociales et la matérialité morphologique d'un espace urbain (voies, parcelles, bâti, réseaux techniques),

explique la médiéviste H. Noizet<sup>127</sup>. Cette approche de « fabrique urbaine » souligne certains principes qu'il nous semble intéressant de garder à l'esprit. Par exemple, elle « assume le fait, contre une certaine idéologie urbaniste, que l'urbain est plus le produit d'une société que son projet ». Autrement dit :

à l'échelle d'une ville ou de parties conséquentes de villes, le processus urbain est globalement impensé (terme proposé de manière alternative à spontané), tout en étant constitué d'un ensemble de séries de projets à échelle plus réduite et à finalité rarement urbaine. En lui-même, le résultat urbain, quel que soit l'angle temporel de l'observation (passé, présent, futur), ne peut pas être considéré comme le produit d'un projet identifiable par un seul groupe d'acteurs ou une configuration singulière.

La manière dont est envisagée, dans ce cadre analytique, la stabilité urbaine mérite également d'être partagée :

Cette notion milite en faveur de l'idée selon laquelle il n'y a maintien apparent de structures morphologiques que par changement permanent de leur sens social. L'idée n'est pas d'expliquer la présence d'un même agencement spatial à quelques siècles d'écart par sa pseudo-inertie ou permanence, mais, au contraire, par sa réactualisation incessante, sociale et physique (...). Remplacer les notions d'inertie, de permanence ou de pérennité par celles de réactualisation et de résilience des formes urbaines oblige à changer de paradigme, du projet vers celui du processus.

Pour partager une dernière observation sur la relation entre histoire et sciences sociales et revenir sur les catégories cognitives indispensables pour appréhender un phénomène, il nous semble que l'historien des civilisations anciennes partage avec l'anthropologue sa posture en équilibre précaire de celui qui doit observer et décrire les catégories de son terrain d'observation

---

<sup>125</sup> Nous utilisons l'expression d'« interdisciplinarité analytique » pour la différencier de ce que nous appellerions une « interdisciplinarité technique », qui consiste à faire appel à l'expertise d'autres disciplines (que l'on dit parfois « auxiliaires à l'histoire »), telles l'archéologie ou l'épigraphie, pour s'assurer une exploitation optimale d'une documentation qui possède de nombreuses spécificités. Nous tenterons, dans nos recherches, d'adopter au mieux une approche de ce dernier type.

<sup>126</sup> Notre regard historiographique est, plus globalement, influencé par l'émergence d'un paradigme spatial dans les sciences sociales, qu'on désigne par « spatial turn » (voir JACOB C., 2014).

<sup>127</sup> Cf. NOIZET H., 2013 (p. 389-390 pour les citations).

avec ses propres catégories, à la différence que l'historien ne peut qu'indirectement s'immerger dans ce terrain. Qui plus est, lorsqu'il veut entrer en contact avec ces catégories, ce dernier ne peut le faire qu'au travers de documents rédigés en langues dites « mortes ». Certes, il peut faire appel à des éditions traduites, mais il doit rester prudent par rapport à celles-ci : un travail de traduction, même s'il est effectué par des érudits reconnus, n'en constitue pas moins un processus d'interprétation et de sélection<sup>128</sup>. Il convient dès lors, pour les passages les plus pertinents, de prendre le temps de revenir au texte initial. Il reste que le latin ou le grec anciens, comme toute langue, sont une manière de voir le monde, de le catégoriser. Or, même le philologue le plus brillant ne pourra jamais embrasser parfaitement cette vision du monde, penser comme un homme de langue latine ou grecque. Le terme *religio*, par exemple, n'équivaut pas à l'acception actuelle du terme « religion » contaminée par des siècles de christianisme<sup>129</sup>. Les concepts de « privé » et « public », pour offrir une autre illustration, ne recourent pas les frontières que l'on donne à ces sphères dans l'Occident contemporain<sup>130</sup>.

Des catégories anciennes peuvent être compliquées à utiliser en raison de leur charge idéologique, car elles ont été construites dans un contexte polémique. On s'arrêtera ici sur la notion de « païen » qui dérive du terme latin *paganus*, lequel a fini par désigner dans l'Antiquité tardive, par un processus de simplification et sur un mode souvent péjoratif (qu'il a parfois encore aujourd'hui dans le langage courant), tout adepte des cultes anciens. Avant la reconnaissance officielle du christianisme, les Romains n'avaient en effet pas besoin de mot pour désigner la spécificité de leurs pratiques religieuses et les regrouper sous un seul concept. Les chrétiens ont, pour ainsi dire, créé les « païens », une catégorie unifiante construite dans l'opposition (il désigne tout non chrétien) et l'effacement des subtilités du polythéisme. C'est pourquoi, à la suite d'autres chercheurs, nous préférons user des vocables « polythéisme/polythéiste », davantage descriptifs, plutôt que ceux de « paganisme/païen »<sup>131</sup>.

Outre les difficultés résultant de la distance culturelle et d'une vision trop ethnocentrée, il est deux biais – parmi d'autres – qui peuvent altérer le jugement de l'historien et dont il faut, dans la mesure du possible, rester conscient tout au long du processus de recherche.

Premièrement, lorsque les sources permettent une entreprise de reconstitution historique, il faut être conscient de la diversité possible des facteurs à l'œuvre et prudent dans la production d'inférences à caractère idéologique. Plus précisément, il ne faut pas vouloir à tout prix et exclusivement expliquer idéologiquement, projeter des désirs sur des faits, sur des choix qui ressortent, en partie ou en tout, de contraintes, de conditions pratiques. Par ailleurs, ces déductions idéologiques, volitives, doivent garder le statut d'hypothèses, parfois hautement probables, tant

<sup>128</sup> Sur les enjeux de la traduction avec un regard spécifique sur les textes antiques, voir BARDIAUX A. et DEGAND M., 2014.

<sup>129</sup> Voir SACHOT M., 2003.

<sup>130</sup> Voir DARDENAY A. et ROSSO E., dir., 2013.

<sup>131</sup> Sur le terme *paganus* pour désigner les « païens », voir notamment CHUVIN P., 2002 ; SHEAN J. F., 2010, p. 131-133 et les nuances de VAN NUFFELEN P., 2011 pour qui l'élaboration de ce concept résulte d'un processus dialectique et pas seulement d'une projection chrétienne unilatérale. CAMERON A., 2011b, p. 25-32 estime tout de même préférable d'utiliser le terme *pagan* et argue en ce sens. On verra les réactions/discussions de LIZZI TESTA R., 2013 et JÜRGASCH T., 2015.



qu'aucune preuve concrète ne vient clairement l'expliquer. Cette remarque vaut en particulier quand on aborde des phénomènes d'implantation de bâtiments (de culte) puisque ceux-ci doivent venir s'insérer dans un tissu urbain déjà constitué et que leur érection s'accompagne de toute une série de contraintes techniques.

P. Veyne a lui aussi discuté de la place de l'idéologie dans son essai sur la christianisation de l'Occident pour réfuter l'argument d'un recours opportuniste au monothéisme chrétien par un Constantin en mal de légitimité qui veut se faire obéir de ses sujets et promouvoir l'idée d'un seul maître à la tête de l'empire. Pour l'historien français, l'idéologie est avant tout, dans ce processus de construction du pouvoir, une phraséologie rassurante, car l'obéissance, le respect de l'ordre établi « ne naissent pas d'un faire-croire ou d'une propagande : ils sont inculqués tacitement par la socialisation, le milieu, l'*habitus* si vous voulez »<sup>132</sup>. Cette prise de position épistémologique a le mérite de faire réfléchir au moteur de l'action humaine, de mettre en garde contre le penchant à considérer tout comportement comme le produit d'une délibération et *in fine* de rappeler la nécessité de sous-peser le poids de l'idéologie dans les faits observés. Qui plus est, si l'idéologie est parfois source de motivation, elle peut également être mobilisée a posteriori pour justifier ou expliquer rétrospectivement un fait déjà existant. Différencier ces deux logiques n'est pas toujours chose des plus aisées, mais c'est indispensable à la compréhension complète du phénomène.

Le deuxième et dernier biais sur lequel nous souhaitons attirer l'attention peut être introduit par l'injonction que P. Ricoeur avait reprise à R. Aron de « défataliser » le passé<sup>133</sup>. L'historien connaît les fins de trajectoires et peut avoir tendance à interpréter le déroulement de ce passé à la lumière de son aboutissement, comme s'il était inéluctable, prévisible, voire même planifié. Le mythe du triomphe du christianisme participe de cette déformation rétrospective façonnée par notre conscience du devenir exceptionnel de ce mouvement religieux. Ici aussi, la figure de Constantin peut servir d'illustration car, trop souvent, la politique religieuse de cet empereur est décodée au prisme d'un schéma planifié de christianisation, comme si l'empereur était conscient de la rupture historique qu'il infligeait au monde, comme s'il avait délibérément lancé un programme de mutation religieuse irréversible. Cette vision biaisée, on la retrouve notamment dans l'analyse des projets de construction religieuse du premier prince chrétien et il s'agira, sur ce sujet comme sur d'autres, de la tenir résolument à distance et d'éviter ainsi une lecture téléologique.

Conscient des enjeux de la problématique et de l'héritage historiographique, armé de balises méthodologiques et lucide à l'égard de potentiels écueils épistémologiques, nous allons pouvoir à présent entrer dans le cœur de la matière en présentant la structure de l'étude.

---

<sup>132</sup> VEYNE P., 2007, p. 236.

<sup>133</sup> Cf. RICOEUR P., 1993, p. 37.

## **Plan**

Le travail est agencé en trois grandes parties qui correspondent, d'une part, aux deux principaux axes des recherches – le temps et l'espace – et, d'autre part, à une approche par études de cas.

Conditionnant le quotidien, rythmant la société, structurant la vie religieuse, c'est bien au temps et à son partage qu'est consacrée la première partie, laquelle est structurée en trois chapitres. Après un préambule soulignant l'importance du rapport au temps dans la construction de l'identité chrétienne, nous reconstruisons ce qu'était cette structuration temporelle de fond sur laquelle est venu se greffer le temps chrétien : autrement dit, quels sont les éléments structurants du calendrier et quels sont leurs impacts respectifs sur la marche de la société ? Le titre de ce premier chapitre contient une référence chronologique à la période entourant 354 dans la mesure où le document exceptionnel qu'est le calendrier de cette année constitue le fil rouge de cette reconstitution, à la fois dans ce qu'il dit mais aussi dans ce qu'il ne dit pas ou plus. L'utilisation d'autres sources pour compléter ce document conduit inévitablement à étendre le champ chronologique. Pour comprendre pleinement en quoi ce calendrier de 354 traduit de l'innovation ou de la tradition, en quoi il est illustratif ou lacunaire, il faut d'abord le replacer dans le cours de l'évolution du système calendaire. On peut ensuite discuter des réalités temporelles qu'il donne à voir : de la qualification des jours en fonction de la notion de férié ou de l'astrologie aux rythmes d'origine économique (nundines, vacances liées à la vie agricole) en passant par les scansion civiles et politiques (sessions sénatoriales, entrée en charge des magistrats, calendes de janvier, etc.). La part belle est naturellement réservée aux fêtes religieuses qui représentent, quantitativement, la composante la plus importante du calendrier. Il ne s'agit pas ici de reprendre dans son ensemble un dossier déjà bien exploré, mais d'axer l'analyse sur deux objectifs prioritaires : d'une part, fournir un tableau récapitulatif des fêtes attestées à Rome au IV<sup>e</sup> siècle en y rassemblant les témoignages et en proposer une lecture synthétique en termes de distribution et de typologie ; d'autre part, définir et explorer les manifestations rituelles et cérémonielles de ces fêtes (sacrifices, commensalité, processions, divertissements, etc.), ainsi que leurs conditions d'existence (par ex. financement, législation) et leurs enjeux et impacts sociétaux. Enfin, ce premier chapitre ne peut faire l'impasse sur la place qu'occupait, dans le rythme de la cité, le cycle hebdomadaire avant qu'il ne prenne une autre dimension dans le contexte du temps chrétien.

L'arrière-plan temporel sur lequel s'est développé le christianisme romain étant fixé, il convient alors, dans un deuxième chapitre, d'étudier la construction de la dynamique calendaire de cette communauté que l'on articule, pour l'étude, autour de trois niveaux : le rythme liturgique de la semaine, le cycle liturgique de l'année et le calendrier des martyrs de la cité. Les deux premiers points demandent naturellement d'explorer des périodes antérieures et des régions différentes pour saisir la genèse de ces fêtes, qui s'est faite dans un contexte d'interaction religieuse – avec parfois un objectif prétendument concurrentiel – avant d'en saisir la présence dans la Rome (post-) constantinienne et leur intégration dans les temps de la cité.

L'analyse du rythme hebdomadaire prend d'abord la forme d'une réflexion sur une appropriation et une resémantisation d'un cycle qui, comme on l'a mis en évidence, n'était pas étranger à la société romaine et se penche ensuite sur l'institution du dimanche, autour de laquelle s'articule la semaine chrétienne, en abordant aussi bien la question de ses origines débattues que sa réalité dans l'*Vrbs* tardive, en tant qu'institution sociale qui, avec ses célébrations, ses rites et sa convivialité, forge l'identité communautaire et entre en interaction avec les habitudes de la cité.

Un examen similaire est ensuite réalisé pour les grandes fêtes du cycle liturgique annuel, à commencer par celle considérée comme l'acmé : Pâques (et les épisodes préliminaire et postérieur que sont Carême et Pentecôte). Après le débat sur Rome comme lieu de création de la Pâque dominicale sur lequel on revient rapidement et après avoir décrit en quoi consistaient les festivités pascales au IV<sup>e</sup> siècle à Rome, on peut mettre en évidence les caractéristiques de ces festivités entre privation et réjouissances qui facilitent son intégration dans le temps de la cité, mais aussi les témoignages d'une certaine confrontation. À côté de la Passion, un autre événement de la vie du Christ a été progressivement commémoré : sa naissance. Le dossier de Noël, célébration attestée pour la première fois dans le premier tiers du IV<sup>e</sup> à Rome constitue un bel exemple d'une tension entre lecture concurrentielle et interprétation « isolationniste » (invention purement chrétienne). Quant au cas de l'Épiphanie, il est intéressant dans la mesure où son adoption en Italie – et Rome peut avoir joué un rôle dans ce qui apparaît comme une sorte de dédoublement de la fête de Noël – découle d'une politique tout à fait interne au christianisme, mais cette liturgie vient se placer dans une période particulière, juste après les calendes de janvier et permettent de marquer à leur manière le début d'une année à la connotation trop « païenne » pour les polémistes chrétiens.

Parallèlement à cette temporalité liturgique qui était censée être partagée par le corps universel des chrétiens, la communauté de Rome avait la possibilité de construire son propre calendrier au travers des fêtes martyriales. Revient régulièrement, dans la littérature moderne, l'argument d'une construction de celui-ci en opposition au pendant polythéiste. Dans un premier temps, on propose quelques développements sur le processus de formation (antérieur au IV<sup>e</sup> siècle) du culte martyrial, sur la place qu'y jouent les repères spatiaux et calendaires, sur les marges de manœuvre et les éventuelles stratégies des autorités ecclésiastiques dans la fixation de ces derniers repères, en particulier au travers de l'analyse de deux cas (la commémoration commune des apôtres Pierre et Paul du 29 juin et la fixation des dates anniversaires des évêques morts en exil). Ensuite seulement, on part à la recherche de la logique calendaire du ferial chrétien romain tel qu'il apparaît dans le calendrier de 354 mais aussi dans l'action de Damase en la matière, en testant systématiquement l'hypothèse d'une volonté de concurrence des fêtes traditionnelles et en ouvrant le champ à d'autres explications.

Dans le dernier chapitre de cette première partie est examiné le processus par lequel les composantes du temps chrétien ont acquis un statut d'institution comprise comme une norme officielle. Cette institutionnalisation, scrutée surtout sur le plan légal, est décrite en un nombre plus réduit de pages par rapport aux chapitres précédents étant donné que le phénomène a déjà fait l'objet de nombreuses études. À cette occasion, nous reviendrons sur la fameuse mesure, à

l'interprétation controversée, par laquelle Constantin octroie le « repos » du dimanche, ainsi que sur d'autres décisions à la portée pas toujours clairement établie mais qui ont en tout cas ouvert la voie à un basculement de la norme.

Le partage du temps laisse alors la place au partage de l'espace, à l'exploration de ce qui forme le cadre monumental et sémantique au sein duquel se déploient et se matérialisent les coexistences religieuses. Cette deuxième partie de la thèse, qui débute par un préambule offrant des notions théoriques empruntées à la géographie sociale et des exemples concrets exposant le poids de la dimension spatiale dans les représentations de l'identité religieuse, est également divisée en trois chapitres qui poursuivent autant d'objectifs : premièrement, restituer les topographies religieuses de la Rome du IV<sup>e</sup> siècle ; deuxièmement, confronter ces topographies et interroger leurs logiques de création ; troisièmement, discuter de la question de la fin des temples et de l'émergence d'une Rome chrétienne. Le soubassement documentaire de cette partie (et plus largement de la thèse car on y évoque aussi les fêtes) réside dans un corpus critique des lieux de culte polythéistes et chrétiens qu'il nous a paru opportun d'élaborer, un catalogue que nous avons conçu comme un outil de recherches indépendant. Son opportunité, ses principes et ses contours seront présentés dans le quatrième chapitre et en introduction du catalogue.

Ce quatrième chapitre vise, précisément grâce aux données récoltées et critiquées dans le catalogue, à établir un état des lieux des manifestations monumentales du religieux dans la cité. Introduit par des considérations méthodologiques et théoriques aiguillant le traitement et l'analyse du phénomène, il contient trois pans majeurs. Le premier présente le résultat d'une analyse de ces données sous l'angle des acteurs de la création et de la conservation de ce patrimoine public et privé. Dans la deuxième section, on s'efforcera, après avoir retracé les grandes lignes de l'histoire pluriséculaire de la monumentalisation du sacré à Rome, de réaliser cette cartographie inédite de l'occupation polythéiste de ce territoire au IV<sup>e</sup> siècle (en y intégrant la dimension festive), d'en cerner les traits saillants et leurs rapports à la situation antérieure, en multipliant les points de vue. La reconstitution de cette topographie s'accompagne naturellement de la question des interventions éditaires – de leur réalité et de leur sens – sur ce patrimoine sacré traditionnel. Les informations rassemblées dans le catalogue permettent aussi de clarifier et de prendre position quant à la chronologie des églises paléochrétiennes de Rome, dites « titulaires ». Le troisième pan de ce chapitre le démontre de façon synthétique en offrant une cartographie du réseau des églises (épiscopales) de la cité entre Constantin et le sac de Rome. Au préalable, des clarifications sur la notion de *titulus* et sur les agents et modalités de leur fondation et de leur fonctionnement nous paraissent indispensables.

Le décor monumental au sein duquel le réseau des lieux de culte de l'Eglise va venir s'ancrer étant planté et les composantes dudit réseau étant déterminées, il est alors possible d'approfondir la question des logiques d'implantation et, notamment, de vérifier l'hypothèse d'un rapport de concurrence directe ou d'évitement avec la topographie polythéiste comme facteur explicatif. C'est cette finalité que poursuit le cinquième chapitre. Une telle analyse des fondations paléochrétiennes de Rome doit être réalisée en deux temps, en les séparant selon les deux grands acteurs à l'initiative

de ces créations immobilières, à savoir les empereurs d'une part et les responsables ecclésiastiques de la cité de l'autre ; les objectifs, les moyens, les contraintes ne sont pas du tout similaires.

Le versant impérial est largement consacré à Constantin (et à son entourage), en distinguant les implantations urbaines de celles en périphérie, dans la mesure où elles semblent sous-tendues par des motivations qui ne sont pas identiques. Les premières sont l'occasion de revenir sur la question de l'évitement des zones « païennes » de la cité par Constantin et de dépasser cette grille de lecture trop religieuse de l'entreprise monumentale constantinienne à Rome. Les secondes permettent de ramasser les derniers acquis relatifs à la problématique des basiliques dites « circiformes » ou « à déambulatoire ».

L'autre versant de la topographie chrétienne concerne le réseau des *tituli*. Dans la perspective d'esquisser les logiques qui se cachent derrière ce réseau et qui reflètent un mode de coexistence, on ne peut éviter d'aborder pour commencer le fameux sujet des *domus ecclesiae* ou, plus généralement, des lieux de culte avant Constantin, pour apporter une réponse nuancée à la fois sur les structures utilisées et sur les possibilités de continuité. Les points suivants s'efforcent de tester les différentes hypothèses déjà formulées quant à ces logiques d'implantation, en traitant le réseau sous un angle synchronique (c'est-à-dire dans son ensemble pour la période 312-410). Ces explications ne nous semblant pas complètement satisfaisantes, nous proposons un schéma de lecture plus personnel. Étant donné le rôle crucial de la figure de l'évêque que l'on a précédemment mis en exergue, il nous a paru opportun de développer parallèlement, avec toute la prudence méthodologique qui s'impose, une analyse diachronique (par épiscopat donc) des implantations cultuelles afin d'évaluer si des logiques particulières auraient été privilégiées par certains personnages, qu'elles reposent sur des motivations liées à l'ancrage de l'individu (famille, quartier) ou à une entreprise de promotion monumentale. À Damase est naturellement réservé est traitement un peu plus ample qui reflète le déséquilibre documentaire.

L'ultime chapitre de ce volet sur le partage de l'espace envisage la problématique complexe de la « fin des temples », ainsi que son corollaire dans l'imaginaire, l'affirmation discursive d'une Rome chrétienne. La première étape consiste à définir ce que l'on entend par « fin des temples » et à dresser un état de la question en général, à l'échelle de l'empire donc, qui fait ressortir les grandes lignes de l'historiographie du sujet. Ensuite, la focale se resserre sur Rome pour examiner les témoignages écrits et les données du catalogue (traces de destruction, de réutilisation, etc.) qui permettent d'évaluer la situation de la cité jusqu'au sac d'Alaric par rapport à cette problématique. Enfin, faisant écho au préambule, une enquête sur l'appropriation chrétienne de l'espace non plus sur le plan matériel mais au niveau symbolique des représentations clôt tout le sixième chapitre en même temps que la deuxième partie.

Pour compléter la lecture transversale des deux premières parties, la thèse présente un troisième et dernier volet, plus court, composé d'études de cas qui mêlent les deux dimensions spatiale et temporelle, puisqu'elles sont interreliées, et illustrent à leur façon en quoi on peut qualifier le IV<sup>e</sup> siècle romain de long siècle de cohabitation. Au nombre de trois, elles s'intéressent chacune à un culte polythéiste de nature distincte pour ainsi dire : la vitalité et la disparition d'un

culte officiel lié aux origines et à la survie de Rome, le culte de Vesta ; un culte officiel impliquant des acteurs aux statuts public et privé, le culte de la Mater Magna ; un culte privé souvent présenté dans une relation conflictuelle avec les chrétiens, le culte de Mithra. Dans les trois cas, il s'agit d'étudier la persistance et les éventuelles évolutions du culte durant le IV<sup>e</sup> siècle : sa présence monumentale, sa traduction rituelle et l'occupation de ses sacerdoces. Dans les deux derniers cas, cette analyse est couplée à un examen de la relation que ces cultes entretiennent avec le christianisme, sur le terrain et dans les discours.

On pourra alors conclure, en ramassant et synthétisant les nombreuses observations et interprétations, pour dessiner les grandes lignes et les logiques du processus du partage du temps et de l'espace dans l'*Vrbs* du IV<sup>e</sup> siècle et ce qu'elles révèlent de la dynamique de coexistence religieuse dans ce contexte.

**PREMIÈRE PARTIE :**

**PARTAGER LE TEMPS**





## En guise de préambule : « *DIES OBSERVATIS, ET MENSES, ET TEMPORA, ET ANNOS (...)* : *omnes dies aequales esse* » (HIER., *Comm. In Gal.*, 4, 10)

Au milieu du I<sup>er</sup> siècle p.C., Paul correspond avec les Églises de Galatie afin de les faire revenir dans le droit chemin. Lors d'un précédent voyage, il avait en effet évangélisé ces populations polythéistes, mais, sous une influence extérieure, elles commençaient à se tourner vers le judaïsme et à en adopter des usages. L'apôtre tente de convaincre ses destinataires en assimilant cette évolution religieuse à un détestable retour en arrière. Ainsi leur écrit-il :

Jadis, quand vous ne connaissiez pas Dieu, vous étiez asservis à des dieux qui, de leur nature, ne le sont pas, mais maintenant que vous connaissez Dieu, ou plutôt que vous êtes connus de lui, comment pouvez-vous retourner encore à des éléments faibles et pauvres, dans la volonté de vous y asservir de nouveau ?<sup>134</sup>

« À vrai dire, ils ne s'apprêtent pas à revenir à leur situation première, mais le raccourci offre à Paul l'occasion de souligner l'inanité de la Loi », commente avec justesse J.-P. Lémonon. Et d'ajouter : « l'assimilation des commandements mosaïques aux réalités païennes est une véritable hyperbole »<sup>135</sup>.

Pour appuyer son propos par un élément concret et un trait distinctif qui prouve la déviance des Galates, Paul poursuit avec une courte phrase dans laquelle il dénonce leur rapport religieux aux temps : « Vous observez religieusement les jours, les mois, les saisons, les années ! »<sup>136</sup>. Le verbe *παρατηρέω*, qui peut se traduire par observer, épier, s'efforcer de se plier à des règles, n'est sans doute pas anodin et exprime une attention exagérée aux rites et à la réglementation, une tendance qui s'était apparemment accentuée dans les milieux juifs depuis le retour d'exil : Paul « y discerne les germes d'un légalisme qui cherche le salut dans des œuvres "charnelles" plutôt qu'en Jésus-Christ », explique en ce sens P. Bonnard<sup>137</sup>. Au-delà de cette interprétation à partir d'une clé de lecture exclusivement juive, la formulation délibérément vague par rapport aux dérives concrètes condamnées, aux fêtes ciblées permet de prolonger l'hyperbole et de rassembler sous une unique catégorie les deux erreurs, juive et polythéiste. La dimension de l'observance minutieuse des rites et le respect du calendrier peut en effet s'appliquer à ces « éléments faibles et pauvres » qui les dominaient auparavant, c'est-à-dire les dieux traditionnels. C'est ce que pense également J.-P. Lémonon qui y voit un reflet de la pratique religieuse : « les Galates sont sensibles aux appels à observer la Loi, mais ils y joignent des coutumes païennes qui leur sont particulières »<sup>138</sup>.

---

<sup>134</sup> PAUL., *Ad Gal.*, 4, 8-9 : Ἄλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὐσί· νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ, πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε (éd. NESTLE-ALAND, 2012 ; trad. TOB, 2010).

<sup>135</sup> LÉMONON J.-P., 2012, p. 72.

<sup>136</sup> PAUL., *Ad Gal.*, 4, 10 : ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτοὺς (éd. NESTLE-ALAND, 2012 ; trad. TOB, 2010).

<sup>137</sup> BONNARD P., 1972, p. 91. Sur la signification du verbe, voir aussi LÉMONON J.-P., 1996, p. 209-210.

<sup>138</sup> LÉMONON J.-P., 1996, p. 210 (de même LÉMONON J.-P., 2012, p. 72). DULAËY M., 2014, p. 90 s'exprime dans un sens similaire.

Des divergences herméneutiques analogues à celles mises en évidence chez ces deux commentateurs modernes apparaissent déjà dans les écrits de deux exégètes anciens ; ayant évolué dans le même milieu<sup>139</sup>. L'Ambrosiaster rédige son commentaire avant 384, date à laquelle il en publie une seconde édition, pourvue à vrai dire de peu de compléments et corrections, et il est incontestablement influencé par le contexte romain dans lequel il écrit<sup>140</sup>. Jérôme se lance, lui, dans ce travail exégétique deux ans plus tard sur les terres palestiniennes, mais l'*Vrbs*, qu'il vient de quitter, demeure certainement un horizon qui conditionne son écriture, comme le souligne G. Raspanti<sup>141</sup>. Leurs différences interprétatives tiennent à plusieurs facteurs dont leur sensibilité à des problématiques différentes, leurs appuis documentaires (Jérôme a pu consulter l'œuvre d'Origène dans la bibliothèque de Césarée) et un désir d'originalité (Jérôme a certainement voulu s'écarter du commentaire de l'anonyme considéré comme un adversaire)<sup>142</sup>.

L'un comme l'autre ont saisi que « les éléments du monde »<sup>143</sup> peuvent aussi bien recouvrir l'erreur polythéiste que juive. Dans sa première édition d'ailleurs, l'Ambrosiaster met presque sur un pied d'égalité ces deux cultes, avant de préciser tout de même dans un second temps qu'une différence substantielle les sépare, à savoir que les juifs n'honorent pas ces éléments pour eux-mêmes comme le font les païens<sup>144</sup>. Quant à Jérôme, s'il glose sur les différents sens de l'expression, il pense qu'elle doit ici être appliquée à la réalité juive<sup>145</sup>. Leur différence de perspective se révèle notamment dans leur explication du verset 10 : pour l'Ambrosiaster, se laissant entraîner dans le jeu rhétorique de Paul, celui-ci déplore que les Galates soient retombés dans des agissements de *paganorum*<sup>146</sup>, tandis que pour Jérôme, ils sont retournés « à de pauvres et faibles éléments, qui avaient été donnés dans le désert à un peuple infirme et pauvre d'intelligence »<sup>147</sup>. Elle se marque plus encore dans leur lecture du verset suivant – celui de la relation entre le temps et l'observance religieuse – qui les conduit à mobiliser des exemples concrets et contemporains, leur permettant à la fois d'expliquer le texte sacré et de condamner des pratiques actuelles.

L'Ambrosiaster entreprend d'illustrer chaque scansion du temps présente dans la phrase par un exemple de pratiques qu'il veut faire passer comme typiques du comportement du polythéiste romain, alors qu'en fait il mélange à dessein superstitions, croyances astrologiques et fêtes traditionnelles<sup>148</sup>. Pour les jours et les mois, il raille ceux qui tiennent compte de la qualité

<sup>139</sup> Une brève analyse comparative du commentaire de ce passage par l'Ambrosiaster et par Jérôme figure dans DI SANTO E., 2008, p. 156-160.

<sup>140</sup> Cf. DULAËY M., 2014 (p. 84 pour la chronologie).

<sup>141</sup> Cf. l'intro. de sa trad. dans le *Corpus Christianorum* (2010), p. 8-10 ; 23-24.

<sup>142</sup> Sur ces deux derniers éléments, cf. l'intro. de la trad. de RASPANTI G., 2010, p. 20, 24.

<sup>143</sup> PAUL., *Ad Gal.*, 4, 3 : τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, traduit *elementa mundi* par Jérôme et l'Ambrosiaster.

<sup>144</sup> Cf. DULAËY M., 2014, p. 97.

<sup>145</sup> Cf. HIER., *Ad Gal.*, 4, 3.

<sup>146</sup> Cf. AMBROSIAS., *Ad Gal.*, 4, 9 : « Il [Paul] note leur grave méfait, parce qu'après leur enseignement de Dieu, ceux-ci s'étaient mis à suivre des choses de païens ». *Gravem illorum admissum adnotat, quia post cognitionem dei ea quae paganorum sunt sequi coeperant* (trad. personnelle).

<sup>147</sup> Cf. HIER., *Ad Gal.*, 4, 8-9 : (...) *ad infirma et paupertina reuerantur elementa, quae propterea infirmo et pauperi sensu populo data sunt in deserto* (...) (trad. BAREILLE J.-F., 1884).

<sup>148</sup> Cf. AMBROSIAS., *Ad Gal.*, 4, 10 : « Ainsi observent-ils les jours ceux qui disent par exemple : “demain, on ne doit pas se mettre en route” ; “quant à après-demain, rien ne doit y être entrepris” (...). Ainsi ceux-ci vénèrent les mois,

astrologique du jour ou du cours de la lune dans leurs activités quotidiennes. Concernant les saisons, il dénonce ceux qui fêtent le début du printemps, sans spécifier une célébration en particulier, et ceux qui célèbrent les *vulcanalia*, en raison de leur lien avec l'été suppose-t-on<sup>149</sup>. Enfin, pour aborder l'année, il choisit sans surprise les usages qui marquent le début de l'année, les calendes de janvier. Non seulement, l'exégète argue du caractère arbitraire de ce jour comme point de départ, mais surtout, étant donné que ce moment célébratif représentait un dénominateur commun qui dépassait les fractures religieuses, il insiste sur la connexion mémorielle de ce jour avec la divinité de Janus et par conséquent la nature intrinsèquement païenne et donc superstitieuse de ces calendes de janvier. En revanche, proclame-t-il, l'homme qui tourne entièrement son cœur vers Dieu n'a pas besoin de ces signes, dirions-nous temporels, dans les deux acceptions du terme, concluant ainsi un développement dont l'impression générale peut être résumée avec les mots d'E. Di Santo : « Ne risulta una sorta di ritratto stilizzato del pagano come uomo superstizioso, in opposizione al quale è esaltata la purezza della fede cristiana »<sup>150</sup>.

La figure antithétique que Jérôme cible d'emblée dans son explication, plus longue, du verset n'est pas païenne, mais bien juive, et c'est une institution temporelle centrale de cette communauté qui est convoquée : « Celui qui n'adore point le Père en esprit et en vérité, ne connaît point le sabbat réservé aux saints (...) »<sup>151</sup>. Il poursuit en énumérant des rites juifs tels que la Pâque, la Pentecôte, Yom Kippour, la fête des Tabernacles, dont certains sont aux origines de fêtes chrétiennes. En bon polémiste, il anticipe une contre-argumentation (qu'on lui a déjà peut-être opposée) reposant sur le fait que la vie célébrative des chrétiens se déroule, elle aussi, à des moments prédéterminés dans le système calendaire, qu'il s'agisse de dates fixes ou mobiles. Il répond en avançant une justification pratique : les avantages en termes organisationnels et de fréquence que procure ce système pour une communauté. Mais cette utilisation pratique du calendrier ne doit pas faire oublier une conception théologique du temps divergente :

Celui qui s'efforce de répondre plus à fond à la difficulté proposée, affirme que tous les jours sont égaux, que ce n'est pas seulement au jour de la préparation de la Pâque, que le Sauveur a été crucifié, ni le jour du Dimanche

---

eux qui scrutent le cours de la lune en disant par exemple : “à la septième lune, les outils ne doivent pas être façonnés” (...). De même ils observent vraiment les saisons, lorsqu'ils disent : “aujourd'hui c'est le début du printemps, c'est l'allégresse” ; “après-demain, ce sont les *vulcanalia*”. (...) De même, ils honorent les années, lorsqu'ils disent : “la nouvelle année débute aux calendes de janvier”, comme si les années ne sont pas accomplies chaque jour ; mais, vu qu'ils restaurent la mémoire de ce fameux Janus aux deux visages, ils font usage de cette superstition qui doit être éloignée des serviteurs de Dieu. Car si on chérit Dieu de tout son cœur, lui-même étant favorable, il ne doit y avoir nulle crainte ni suspicion de ces choses. » *Dies ergo observant, qui dicunt ut puta : crastino proficiscendum non est ; post crastinum autem (enim) non debet aliquid inchoari (...). Hi autem colunt mensens, qui cursus lunae perscrutant dicentes ut puta : septima luna strumenta confici non debent (...). Tempora vero sic observant, cum dicunt : hodie veris initium est, festivitas est, post cras Vulcanalia sunt. (...) Annos sic colunt, cum dicunt : kalendis Ianuariis novus est annus, quasi non quotidie anni impleantur ; sed ut Iani illius memoriam recolant bifrontis, hac superstitione utuntur, quae longe debet esse a servis dei. Si enim deus ex toto corde diligatur, ipso propitio nulla debet esse formido neque suspicio harum rerum (...).* (trad. personnelle).

<sup>149</sup> Cf. CAPDEVILLE, G., 1995, p. 420.

<sup>150</sup> DI SANTO E., 2008, p. 157-158.

<sup>151</sup> HIER., *Ad Gal.*, 4, 10-11 : *Qui non adorat Patrem in spiritu et veritate, nescit sabbatismum sanctis repositum (...)* (trad. BAREILLE J.-F., 1884).

qu'il est ressuscité, mais que chaque jour est le saint jour de la résurrection, et qu'il se nourrit tous les jours de la chair du Seigneur<sup>152</sup>.

Ce principe d'une égalité des jours formulé par Jérôme, qui revient à dire que les jours n'ont pas en eux-mêmes une nature particulière, représente un véritable changement anthropologique dans la conception du temps et du calendrier par rapport non seulement aux juifs ici ciblés, mais également aux polythéistes, pour qui certains jours pouvaient revêtir un caractère sacré ou en tout cas une qualité particulière qui découlait de la réalité commémorée et qui se marquait dans l'activité de la société – nous y reviendrons. Ceci ne signifie naturellement pas que chaque chrétien qui participait aux célébrations du calendrier liturgique et martyrial avait intégré cette nouvelle conception, ni même que, sur le long terme, elle s'est entièrement substituée à l'autre, mais Jérôme s'efforce d'inoculer dans les esprits la pensée d'une rupture radicale, pour forcer les chrétiens à se définir autrement, à se construire une identité exclusive, en particulier dans ce cas-ci face à l'identité juive.

Ces deux lectures tardo-antiques de l'épître de Paul aux Galates traduisent qu'au IV<sup>e</sup> siècle, plus que jamais, le rapport aux temps est perçu comme un élément de premier plan dans la fabrication de l'identité chrétienne, laquelle se définit aussi par la négative, par contraste avec d'autres identités qui servent de « repoussoirs ». Sous couvert d'une exégèse, les deux auteurs contribuent activement à cultiver, chez leurs lecteurs contemporains, dans leur rapport aux temps comme dans d'autres domaines, une vision divergente du monde, dont l'originalité absolue et sans compromis implique l'exclusion des autres identités. Et pourtant, leur calendrier communautaire s'est construit (et continue à le faire) en relation avec celui qui scandait le temps de la communauté d'origine du christianisme, la communauté juive, et celui qui organisait la société dominante, romaine et polythéiste, jusqu'à devenir à son tour une composante fondamentale du système principal.

La première partie de notre recherche explore, pour une grande part, cette construction, cette relation et cette institutionnalisation, en particulier dans ses développements du IV<sup>e</sup> siècle. Mais, au départ et durant une fraction notable de ce siècle, ce n'est pas le calendrier chrétien qui a fondamentalement conditionné la marche de la société. Il convient dès lors d'étudier d'abord le temps et les rythmes traditionnels qui cadençaient la vie de la cité romaine à l'époque tardive, non seulement parce que le phénomène en lui-même mérite de l'attention, mais également parce qu'il constitue le substrat sur lequel est venu se greffer le calendrier chrétien, en en modifiant en partie la composition, pour passer du statut de groupal à celui de sociétal.

---

<sup>152</sup> HIER., *Ad Gal.*, 4, 10-11 : *Qui nero oppositae quaestioni acutius respondere conatur illud adfirmat omnes dies aequales esse nec per parasceuen tantum Christum crucifigi et die Dominica resurgere, sed semper sancto resurrectionis esse diem et semper eum carne uesci dominica (...)* (trad. BAREILLE J.-F., 1884). Voir aussi *In Ps.*, 58, 13 : *Non quo celebrior sit dies illa in qua convenimus, sed quo quacumque die conveniendum sit, ex conspectu mutuo laetitia maior exoriatur.*

Les vicissitudes du temps ont épargné un témoin éloquent de la dynamique temporelle dans laquelle évoluait la population de l'*Vrbs* après le règne constantinien. Dans l'almanach que le notable romain Valentinus reçoit en 354 et qui a été plusieurs fois recopié avant de nous parvenir, figure en effet, parmi les outils chronologiques, un calendrier, une sorte de fastes couchés sur le parchemin. Ce codex et son contexte de composition ont déjà été décrits dans les considérations critiques introductives du catalogue. À cette occasion a été soulignée l'évolution de la position historiographique des érudits qui ont manipulé le calendrier : de production nostalgique ou œuvre d'antiquaire, le document a été promu au statut de témoignage fiable, reflet fidèle de son temps. Fidèle, certes, mais tout de même partiel et ce, pour au moins trois raisons : le format de l'objet, qui oblige à une certaine concision, sa finalité pratique (apport d'informations brutes sans explication) et son caractère personnel, privé ont dû conduire son rédacteur à opérer une sélection dans l'information consignée. C'est pourquoi, si les fastes filocaliens formeront le fil rouge de l'exposé, il sera nécessaire de convoquer d'autres sources pour apporter un nouvel éclairage ou compléter les lacunes.

Le calendrier de Filocalus se répartit sur plusieurs pages du codex. Illustré par une image, chaque mois est distribué en cinq colonnes qui indiquent respectivement : les phases de la lune (lettres de A à K) ; la semaine astrologique (lettres de A à G) ; les nundines (lettres de A à H) ; l'appellation traditionnelle des jours selon le système des kalendes, nones et ides ; des informations religieuses, politiques ou astrologiques afférentes au jour en face duquel elles sont notées. Pour décoder au mieux ces données mais aussi repérer celles qui, significativement, n'y figurent pas, il convient, dans un premier temps, de replacer le contenu de cette production dans l'histoire du calendrier romain, de rappeler le système pluriséculaire dont la situation tardo-antique est un héritage direct.

### 1.1. Un système calendaire pluriséculaire

Les *Fasti Antiates maiores*, datant de l'époque de Sylla, constituent le seul calendrier républicain conservé. L'organisation du temps romain durant les siècles qui précèdent n'émerge que par un effort de reconstitution. Le caractère conservateur des réformes du calendrier qui ont mené à ces fastes et l'intérêt des auteurs anciens pour cette question l'autorisent, même si des incertitudes subsistent. Nombreux sont les chercheurs à s'y être essayés ou à répercuter les hypothèses<sup>153</sup>. On doit la dernière monographie d'ampleur et originale sur le sujet à J. Rüpke<sup>154</sup>. Reprenons le parcours

---

<sup>153</sup> Voir les dernières recherches et synthèses en la matière : BRIND'AMOUR P., 1986 ; RÜPKE J., 2011 [1995] ; RÜPKE J., 2003 ; HANNAH R., 2005, p. 98-130 ; FEENEY D., 2010.

<sup>154</sup> Cf. RÜPKE J., 2011 [1995] et son article de synthèse actualisé RÜPKE J., 2003.

diachronique qu'il retrace au fil de ses pages en laissant le soin au lecteur de se reporter à ses travaux pour prendre connaissance des arguments de fond.

La première phase qu'il recompose remonte à la transition entre l'époque royale et la République. Le calendrier n'y fait pas l'objet d'une systématisation mais est intégré dans la vie quotidienne. De type luni-solaire – dans la mesure où le mois est calculé selon le cours de la lune mais qu'en même temps est attestée une pratique organisée d'intercalation pour que l'année corresponde au cycle solaire –, il comporte dès le départ une année de douze mois qui commence le 1<sup>er</sup> janvier. Chaque mois est articulé autour de quatre *nundinae*, les jours de marché adaptés aux besoins d'une société à dominante agraire, qui sont séparées par une semaine de huit jours. Ces quatre jours pivots, que J. Rüpke appelle « jours d'orientation » (« Orientierungstage »), correspondent aux calendes, nones et ides, la quatrième ayant disparu même si certaines traces semblent en subsister dans le calendrier. Apparemment, ils auraient représenté des moments privilégiés pour réaliser les sacrifices aux plus hautes divinités.

Au V<sup>e</sup> siècle a.C., pour contrer les répercussions négatives, tant sur le plan économique que politique ou juridique, de l'impossibilité à prévoir sur le long terme les jours repères et la durée des mois, les principes calendaires sont modifiés : le calendrier devient uniquement solaire ; le système des semaines de huit jours et des marchés devient autonome. Mais la dynamique religieuse étant liée au cours lunaire, on tente de maintenir artificiellement cette connexion en conservant les jours d'orientation. Le mois gardait donc son ancienne forme mais sa longueur, désormais fixe, était détachée du cours de la lune. La conséquence en est une dissociation entre l'organisation calendaire du religieux, d'une part, et de l'économique, du juridique et du politique d'autre part<sup>155</sup>.

À la toute fin du siècle suivant survient une nouvelle étape qui est en fait la codification d'une *praxis*, opération attribuée à un édile du nom de Cn. Flavius, sans doute influencé par le censeur Appius Claudius Caecus dont il fut le scribe. Elle visait à modifier le pouvoir des institutions traditionnelles, notamment en réduisant la marge de manœuvre politique des collèges sacerdotaux, et à renforcer la sécurité juridique. Cn. Flavius codifie et publie la liste des jours et de leur qualité juridique ou religieuse respective selon un système binaire (*fas/nefas*) qui sera affiné par l'introduction, avec la *lex Hortensia* (287 a.C.), d'une troisième catégorie (*dies comitiales*) : le jour ordinaire, le plus fréquent, est le *dies comitiales* (marqué par la lettre C dans les *fasti*), c'est-à-dire un jour durant lequel il est autorisé au préteur de rendre la justice et aux comices se réunir ; au *dies* dit *fastus* (F), seule la première des deux actions précédentes est permise (*fas*) ; comme la négation l'indique, lors d'un jour *nefastus* (N), il n'est permis ni aux tribunaux de siéger, ni aux magistrats de convoquer des assemblées votantes. L'édile introduit un autre sigle, NP, dont la résolution prête encore à discussion. Une interprétation largement partagée s'accorde sur l'expression *nefastus publicus* (ou fusion de lettres ligaturées NFP pour *nefastus feriae publicae*), c'est-à-dire un jour qui possédait les restrictions des jours néfastes et qui, en outre, recevait des fêtes publiques, *feriae publicae*<sup>156</sup>. L'association étroite que l'on peut observer dans le calendrier entre jours désignés

<sup>155</sup> RÜPKE J., 2003, p. 131 établit une intéressante comparaison avec le sabbat.

<sup>156</sup> Sur les différentes hypothèses, voir RÜPKE J., 2011 [1995], p. 51 ; HANNAH R., 2005, p. 104.

comme NP et les *feriae* plaide en ce sens. J. Rüpke préfère un développement en *nefas piaculum* : « Ces sigles marquent les jours de fêtes et indiquent par *nefas, piaculum* ! (“attention, un sacrifice piaculaire est nécessaire, si vous faites des activités interdites”) que les restrictions ont des raisons religieuses »<sup>157</sup>. À vrai dire, les jours néfastes comportaient des restrictions en termes d’activités profanes qui allaient au-delà de l’interdiction des affaires judiciaires et des réunions politiques. L’usage d’une terminologie qui revêtait une dimension religieuse (*fas/nefas*)<sup>158</sup>, même si cette catégorisation répondait au départ à des motivations politiques et juridiques, a influé sur la nature et la vision de ce qui était interdit, bien que rien n’ait été strictement formalisé dans le droit sacré, ce qui explique ce flou relatif ou ces différences que l’on retrouve dans les sources anciennes autour des activités considérées comme inappropriées. Mais, à partir du moment où ces restrictions découlent de la célébration d’un culte public, leur violation revient à de l’impiété et demande une sanction sacrale plus stricte (*piaculum*). Cn. Flavius a naturellement voulu procéder à une identification de ces fêtes dans son calendrier mais, vu les contraintes formelles, il a dû créer des abréviations « qui correspondent à une tentative pour désigner des rites complexes par un mot facilement compréhensible, même s’il était beaucoup abrégé »<sup>159</sup>, comme le terme *Luper(calia)* à la place de *dies februatus*, mettant ainsi au point une terminologie qui bénéficiera d’une grande postérité.

On assiste ensuite à une transformation des *fasti*, passant d’une liste visant à l’organisation pratique de la vie politique et juridique à un calendrier enregistrant méthodiquement et affichant dans un cadre solennel des faits religieux, développant ainsi son potentiel comme support au souvenir collectif. Ce n’était plus tant la norme juridico-politique qui importait (quel jour est férié ?) que la raison religieuse qui la justifiait (pourquoi ce jour est férié ?). Les premiers responsables de ce changement sont les généraux qui, en même temps qu’ils faisaient ériger des temples pour commémorer leurs victoires, souhaitaient ardemment que le souvenir de cette dédicace restât gravé dans les mémoires en en fêtant l’anniversaire (*natalis*). En particulier, on peut souligner le rôle de Marcus Fulvius Nobilior et de l’auteur Ennius qu’il avait pris sous son aile ; ils ornèrent les murs du temple d’*Hercules Musarum* d’un calendrier commenté reprenant une liste presque complète des dédicaces. « L’ordre du temps annuel constitue dès lors le médium d’une mémoire historique, mais pas chronologique », commente le chercheur allemand<sup>160</sup>. La tendance fut accentuée, d’abord par César dont le remaniement profond du calendrier généra une année de longueur invariable coïncidant avec le cycle solaire, « part of a large-scale process of systematizing and personal control in many departments of Roman life, by which his name and presence were made indispensably central » et renforça le phénomène de culte des anniversaires<sup>161</sup>. Il l’accompagna de l’introduction de plusieurs nouvelles *feriae publicae* rappelant ses succès militaires. Le mouvement fut poursuivi par Auguste qui reprit à son compte l’usage politico-religieux de ce médium pour alimenter la mémoire dynastique au travers de l’instauration de nombreuses fêtes impériales (victoires, dédicaces,

<sup>157</sup> RÜPKE 2003, p. 128.

<sup>158</sup> « in the sense of divine and/or moral sanction for actions qualified as *fas* » (RÜPKE J., 2011 [1995], p. 57).

<sup>159</sup> RÜPKE J., 2003, p. 133.

<sup>160</sup> RÜPKE J., 2003, p. 136.

<sup>161</sup> Sur cet aspect, voir FEENEY D., 2010, p. 889 (citation).

anniversaires de naissance, etc.). Pour surmonter le problème des *feriae* censées être uniquement réservées aux dieux, on recourut à « la formule *feriae ex senatus consulto*, qui rejetait la responsabilité sur le sénat »<sup>162</sup>.

Ainsi la mise en place du régime impérial s'accompagna d'une mutation considérable du calendrier, dans son contenu et dans sa forme, ce dont témoignent les fastes filocaliens, à commencer dans leur aspect formel. Certes, celui-ci correspondait aux finalités particulières attendues de l'objet, mais il est significatif que l'on ne possède pas d'élément de comparaison officiel gravé dans la pierre. À vrai dire, dès le règne de Claude, la tradition épigraphique des fastes s'essouffle, en raison notamment des « changements permanents dans le canon des fêtes impériales » et de « la complexité de la symbolique qui ne laisse guère de place à la personne du donateur »<sup>163</sup>. Le contenu a lui aussi évolué à plusieurs niveaux et reflète de nouveaux principes dans l'organisation du temps.

## 1.2. La qualité des jours : néfastes, fériés, défavorables

L'examen de ce contenu doit débiter par le constat d'une disparition, celle des marques définissant la qualité des jours (F, N, NP, etc.). Celle-ci n'a rien d'étonnant dans la mesure où leur suppression semble déjà s'être produite dans la deuxième moitié du I<sup>er</sup> siècle. Elle serait consécutive à cette évolution calendaire caractérisée par une accentuation du contenu religieux, qui a relegué au second plan les qualificatifs juridico-politiques des jours au bénéfice d'une notion religieuse qui les accompagnait, celle de *feriae*<sup>164</sup>. C'est désormais ce concept qui est usité dans le langage administratif ou juridique pour désigner ces journées marquées par la fermeture des tribunaux et une forme de chômage. Ulpien le fait déjà<sup>165</sup> et un coup d'œil à la législation tardive du chapitre *De feriis* du *Code Justinien* confirme le processus<sup>166</sup>. Il est temps, nous semble-t-il, de se poser la question de la nature exacte de ce chômage et de son impact sociétal.

Dans la religion romaine publique, les rites religieux scellant la *pax deorum* sont réputés efficaces s'ils ont été correctement accomplis, et l'assistance du public à l'opération n'est pas une exigence, même si ce dernier peut être amené à jouer un rôle dans la mise en scène comme lors des *lupercalia*, ou à partager la célébration au travers de banquets ou de jeux<sup>167</sup>. Tous ces jours qui comprennent un événement public en l'honneur des dieux sont des *dies festi* mais, parmi ceux-ci, seuls ceux qualifiés de *feriae* impliquent une notion de chômage<sup>168</sup>. Il ne faut pas se méprendre : cette notion

<sup>162</sup> RÜPKE 2003, p. 137.

<sup>163</sup> RÜPKE 2003, p. 137.

<sup>164</sup> RÜPKE J., 2011 [1995], p. 146-148.

<sup>165</sup> Cf. *Dig.*, 2, 12, 2 (*dies feriativæ*).

<sup>166</sup> Cf. *Cod. Inst.*, 3, 12.

<sup>167</sup> CHAMPEAUX J., 2003 évoque le rôle du public dans les fêtes romaines, mais la mise au point la plus mesurée sur la participation et la présence citoyenne se trouve chez SCHEID J., 2013, p. 112-120 et 138-139. Voir *infra*.

<sup>168</sup> Sur les définitions des *dies festi* ou des *feriae* et le caractère chômé de ces derniers, cf. CHAMPEAUX J., 2003.



était moins guidée par un souci pratique de libération des individus pour qu'ils participent aux cérémonies que par une volonté de principe de protéger la nature du jour :

Nous savons aussi que les grands jours de fête étaient fériés, de même que la période de célébration d'un rite public, du moins dans le périmètre immédiat de la scène rituelle. Car ce temps et cet espace précis étaient affectés alors aux dieux et aux activités qui les concernaient, et non pas aux mortels et à leurs affaires,

rappelle J. Scheid<sup>169</sup>. Comme on l'a déjà dit, on ne trouve pas de traces d'une liste bien circonscrite d'activités interdites. En examinant plusieurs allusions littéraires, J. Champeaux définit tout de même un fil conducteur :

Tout le reste, qui n'est pas conflictuel, où les hommes peuvent vaquer en paix à leurs activités, sans offenser, par leurs querelles ou leur brutalité, la majesté de l'ordre divin, tout le reste est permis, ou, plutôt, n'est pas interdit<sup>170</sup>.

Concrètement, le chômage des *feriae* était donc très relatif et concernait surtout le monde judiciaire. Il n'était pas nécessairement synonyme de ralentissement notable du rythme de la Ville. Bien plus, certains événements festifs à succès, comme les *ludi*, brassaient un public important et devaient engendrer le ralentissement, sinon la suspension, de nombreuses activités professionnelles, donnant l'impression d'un chômage organisé, alors qu'ils ne relevaient pas nécessairement de la catégorie des *feriae*.

Paradoxalement, en prenant le pas sur l'ancienne catégorisation, le concept de jours de *feriae* a dû élargir son champ d'application, y compris à des événements dont la dimension religieuse n'est pas aussi prégnante ; il a de ce fait progressivement perdu une partie de ce sens religieux qui le définissait à l'origine et qui justifiait la suspension des activités. Cette conception est toutefois, comme on le verra, encore opérante durant le règne de Constantin car il en fait usage dans sa loi de 321 instaurant le repos dominical, bien qu'il ne l'applique pas *stricto sensu* au terme de *feriae*. En revanche, ainsi qu'on l'analysera plus loin également, elle a disparu de la loi de 389 visant à déterminer le nouveau calendrier des jours fériés dans laquelle Théodose utilise une version tout à fait « sécularisée » du *dies feriarum*<sup>171</sup>. Faisant suite à un long processus, la réduction de ce concept à une notion strictement technico-juridique est actée dans ce texte de première importance où l'empereur sépare les jours selon une logique binaire, qui n'est pas sans rappeler le système bipartite de base de Cn. Flavius (*fastus/ nefastus*) : les jours sont par défaut des *dies iuridici*, c'est-à-dire des jours d'audience, à l'exception d'une série de *dies feriarum* bien spécifiés, durant lesquels l'exercice de la justice était suspendu. Dans la pratique, ces derniers s'accompagnent encore d'une forme de chômage : les termes *requies* et *otium* figurant dans l'édit en témoignent. Sont en fait versées dans la même catégorie des journées durant lesquelles les activités économiques et administratives sont au ralenti par habitude (vacances de moissons et de vendanges, calendes de janvier par exemple) et des moments durant lesquels ces flux doivent être ralentis pour des raisons culturelles (dimanches, Pâques), afin non seulement de permettre à tous les fidèles de participer d'une manière ou d'une

---

<sup>169</sup> SCHEID J., 2013, p. 138.

<sup>170</sup> CHAMPEAUX J., 2003, p. 166.

<sup>171</sup> Voir 3.3.

autre à cette vie festive, mais aussi de favoriser la visibilité du christianisme, l'intégration de son statut étatique dans les esprits, de promouvoir sa place dans la définition de la collectivité romaine.

Au IV<sup>e</sup> siècle p.C. donc, le système originel qui avait contribué à construire cette conception romaine d'un caractère attaché au jour n'est plus en vigueur, mais, au travers de la notion de *feriae* qui perdure et prend le relais, cette idée d'une qualité spéciale du jour persiste, même si le phénomène s'amointrit progressivement. Elle n'a naturellement pas la même valeur et plus la même force pour un habitant de la cité tardive qu'elle ne l'avait pour un congénère de la République. Malheureusement, le calendrier de 354 ne contient aucune indication relative au caractère « *feriae* » des jours, ce qui peut peut-être s'expliquer par la nature privée de l'objet : certes, il devait y avoir des récurrences, des habitudes, mais la décision d'octroyer ce statut demeurait un acte officiel. Il faut supposer que l'information, importante en termes organisationnels, était dès lors communiquée par un canal officiel. En fixant précisément les événements qui seront fériés, la loi de 389 permettait une meilleure anticipation, même si on présume que l'autorité devait encore arrêter et annoncer les dates exactes des vacances mobiles (Pâques, vacances des moissons et vendanges).

Peut-être l'Ambrosiaster pensait-il aussi à ce phénomène des *feriae* et à leur repos teinté d'un respect religieux quand il critiquait ceux qui observent les jours en suspendant certaines activités<sup>172</sup>, mais l'argument était délicat car il risquait d'être retourné contre le chômage du dimanche chrétien, même si des intellectuels comme Jérôme en défendaient la motivation pratique et non sacrée<sup>173</sup>. Il est en revanche plus évident que l'anonyme visait, avec cette raillerie, l'intérêt de la population romaine pour une autre dimension du calendrier qui ne découle pas d'une organisation et d'une sanction officielles, mais qui alimente également cette vision d'une qualité particulière du jour. On veut naturellement parler de la prise en compte du facteur astrologique dans l'organisation personnelle du temps. Bien entendu, les deux sections (IV : les planètes ; V : l'*Effectus XII signorum*) qui sont consacrées à cette science dans l'almanach de 354 et les données afférentes dans le calendrier lui-même démontrent avant tout la fascination personnelle du destinataire du codex, mais celle-ci est aussi illustrative d'un phénomène plus vaste, qui touche une large partie de la population au IV<sup>e</sup> siècle, indépendamment des catégories socio-économiques et même religieuses<sup>174</sup>. Dans le calendrier de 354, on peut donc mettre au compte de cette mode les séries de lettres permettant de compter les cycles de la semaine solaire et de la nouvelle lune, mais également les indications, dans la dernière colonne, de l'entrée du soleil dans un nouveau signe zodiacal (avec une illustration) et de la nature défavorable, « funeste » de certaines journées exprimée par la formule *dies aegyptiacus*.

C'est précisément dans le calendrier de 354 que cette notion de « jours égyptiens », qui tirent leur nom de la contrée exotique dont ils sont supposés provenir tout comme de nombreuses autres

<sup>172</sup> Voir *supra*.

<sup>173</sup> Voir *supra*.

<sup>174</sup> Cf. STERN H., 1953, p. 48-69 ; SALZMAN M. R., 1990, p. 12, 30-32. L'exemple de Firmicus Maternus et de son traité d'astrologie (*Mathesis*), matière qu'il laisse de côté alors qu'il attaque frontalement le polythéisme après sa conversion, est à cet égard frappant.

superstitions astrologiques, apparaît pour la première fois dans les sources occidentales et disparaît rapidement, avant étonnamment de ré-émerger avec force au IX<sup>e</sup> siècle<sup>175</sup>. Ambroise critique les « gentils » qui tiennent compte de la lune pour entreprendre une action, ajoutant qu'ils ont l'habitude de fuir ces *dies aegyptiaci* ; il place ceux-ci sur le même pied que les *dies posteri* (c'est-à-dire les jours suivant les calendes, ides et nones) qui avaient depuis bien longtemps mauvaise réputation<sup>176</sup>. On peut raisonnablement présumer que cette superstition des « jours égyptiens » était dans le viseur de l'Ambrosiaster lorsqu'il a rédigé son commentaire de l'épître aux Galates. On n'en doute encore moins lorsqu'on lit l'exégèse augustinienne de ce même passage, qui démontre en outre la persistance de cette habitude chez les fidèles chrétiens :

Quoiqu'on lise ce passage avec tant de solennité et d'autorité dans les Églises par tout l'univers, nos réunions n'en sont pas moins remplies d'hommes qui demandent aux astrologues quels sont les moments qui conviennent aux entreprises qu'ils ont en vue. Que dis-je ? sans savoir, comme on s'exprime, où ils mettent le pied, n'osent-ils pas nous avertir souvent nous-mêmes de ne commencer ni à bâtir ni à rien faire de semblable durant les jours qu'ils nomment les jours égyptiaques.<sup>177</sup>

En Afrique du Nord comme en Italie<sup>178</sup>, il ne semble donc pas inhabituel de tenir à l'œil ces *dies aegyptiaci*, mais il ne faut pas surestimer les conséquences de cette attention qui repose après tout sur une décision personnelle. On ne sait pas exactement quelle portion de la société respectait ce principe et dans quelle mesure. À cela, il faut ajouter l'hétérogénéité d'une pratique qui n'était pas codifiée par l'autorité. Un respect intégral de ces journées, allant jusqu'à une abstention complète ou partielle de nourriture, pouvait représenter un facteur de différenciation sociale, un marqueur de conservatisme et d'idéal philosophique, comme on le rencontre dans le portrait de Proclus dressé par Marinus<sup>179</sup>. Peut-être le noble Valentinus, destinataire du chronographe de 354, épousait-il une conduite et des motivations analogues. Toutefois, peu nombreux devaient être ceux qui pouvaient se permettre, économiquement et socialement, d'aller aussi loin et d'adopter une forme de chômage durant ces jours qui sont tout de même au nombre de 25 dans les fastes filocaliens<sup>180</sup>. Ces individus pouvaient se satisfaire d'une autre interprétation : le jour est de mauvais augure pour entreprendre quelque chose d'exceptionnel, qui dépasse la norme du quotidien. Cette

<sup>175</sup> Sur cette postérité, voir CHARDONNENS L. S., 2007, p. 331-392 qui fournit en outre une utile introduction sur la réalité antique dans laquelle il revient sur la filiation avec le système égyptien. On peut l'ajouter aux paragraphes qu'y consacre STERN H., 1953, p. 67.

<sup>176</sup> AMBR., *Epist.*, 23, 4 : *Sed aliud est observare gentilicio more ut qua luna quid adoriendum sit iudices (...) quemadmodum plerique posteros dies uel Aegyptiacos declinare consueverunt.*

On peut se demander dans quelle mesure ces *dies posteri* étaient encore respectés dans les pratiques superstitieuses comme l'étaient les jours égyptiens, mais on manque de documentation pour y répondre.

<sup>177</sup> AUG., *Ad Gal.*, 35 : *Quod cum tanta celebritate atque auctoritate per orbem terrarum in ecclesiis legatur, plena sunt conventicula nostra hominibus, qui tempora rerum agendarum a mathematicis accipiunt. Iam vero ne aliquid inchoetur aut aedificiorum aut huiusmodi quorumlibet operum, diebus quos aegyptiacos vocant saepe etiam nos monere non dubitant nescientes, ut dicitur, ubi ambulat* (trad. RAULX J.-B., 1867).

<sup>178</sup> On peut ajouter une allusion de l'évêque de Vérone, Zénon (*Tract.*, 1, 25 [15], 6), qui n'est pas reprise dans les développements de H. Stern et de L. S. Chardonens.

<sup>179</sup> Cf. MAR., *Procl.*, 19 : « (...) il observait les jours néfastes des Égyptiens mieux qu'eux-mêmes (...) ». (...) τὰς παρ' Αἰγυπτίους δὲ ἀποφράδας ἐφύλαττε μᾶλλον ἢ αὐτοὶ ἐκεῖνοι (trad. SAFFREY H.-D. et SEGONDS A.-P., 2001, CUF).

<sup>180</sup> Deux chaque mois, sauf en janvier où ils sont trois, répartis au début du mois et dans la seconde moitié, selon un principe organisateur qu'il n'a pas été possible de déceler (cf. STERN H., 1953, p. 67).

malléabilité de l'astrologie est précisément une de ses forces (encore aujourd'hui) et, en même temps, elle en explique l'impact limité à l'échelle globale de la société.

### 1.3. L'année civile et politique

Le fait ne fut pas signalé dans les paragraphes qui précèdent, mais il est clair que l'évolution du régime politique a également influé sur le système calendaire dans la mesure où, les assemblées populaires disparaissant, il n'était plus pertinent d'en tenir compte comme critère d'organisation du temps. La seule institution politique collective qui conserve un rôle politique et maintient ses réunions est le sénat. C'est pourquoi, on peut dire que la formule *senatus legitimus*, que l'on rencontre à 25 reprises dans le calendrier de 354, a remplacé les anciens marqueurs du caractère politique du jour. Ce faisant, le calendrier continue d'assumer un rôle d'instrument de régulation politique, mais « the fact that the Senate, previously the instigating agent of such regulations, was now primarily their object, is indicative of important changes to political structures and parameters »<sup>181</sup>.

Cette tradition de jours fixes pour les séances des sénateurs remonte en fait à Auguste. C'est par une loi (*lex de senatu habendo*) qu'il entérine toute une série de règles concernant les procédures sénatoriales, parmi lesquelles un calendrier des réunions qui se résume à deux séances « régulières » par mois, aux calendes et aux ides<sup>182</sup>. Les sénateurs devront alors être libérés de toute occupation, notamment judiciaire. Par ailleurs, pour les réunions des mois de septembre et octobre, seule une assemblée restreinte, composée de sénateurs tirés au sort, assumait la continuité du travail législatif. Dans sa relation de la réforme, Suétone utilise l'expression de *legitimus senatus*<sup>183</sup>. Il est possible que, dans les *Fasti Lanuvini* du II<sup>e</sup> siècle p.C., le mot tronqué commençant par les lettres *SEN* corresponde à cette notion<sup>184</sup>.

Les fastes filocaliens prouvent que le principe des deux séances sénatoriales mensuelles se maintient, avec toutefois l'ajout d'une séance supplémentaire en janvier (le 23) et des changements au niveau des dates de certaines réunions. Ainsi, plusieurs sessions des calendes ont été déplacées au troisième jour du mois et quelques-unes des ides ont été avancées ou postposées. Reprenant une réflexion de T. Mommsen, A. Degrassi décèle différents facteurs explicatifs<sup>185</sup> : la nécessité d'une troisième séance au mois de janvier serait liée aux nominations et entrées en fonction des magistrats<sup>186</sup> et les déplacements auraient eu pour objectif d'éviter la simultanéité avec des courses du cirque (marqués *C.M.* dans le calendrier) et avec une *probatio equitum* (15 juillet)<sup>187</sup>. La session du

<sup>181</sup> Cf. RÜPKE J., 2011 [1995], p. 150.

<sup>182</sup> Sur cette loi, voir la notice de COUDRY M., 2007.

<sup>183</sup> Cf. SUET., *Aug.*, 35, 4.

<sup>184</sup> Pour RÜPKE J., 2011 [1995], p. 150, le doute n'est pas de mise.

<sup>185</sup> Cf. Inscr. It., 13, 2, p. 363.

<sup>186</sup> On aurait tendance à ajouter les obligations religieuses incombant au sénat au début de l'année (SCHEID J., 1990, p. 302 : « [...] tout le service des *nota* était soumis au contrôle du sénat » ; voir *infra*), qui réduisaient le temps qu'il pouvait consacrer aux affaires politiques.

<sup>187</sup> RÜPKE J., 2011 [1995], p. 150 affirme, sans détailler son propos : « It should be noted that the incompatibility between festivals and Senate sittings remained valid in the later Imperial Period : there is a convergence between

14 mars au lieu du 15 n'entre pas dans ce schéma mais la solution se trouve dans la biographie suétonienne de César : désormais il est défendu aux sénateurs de s'assembler le jour anniversaire de son assassinat<sup>188</sup>. Il n'est pas possible de fournir une chronologie pour l'introduction de ces exceptions aux deux séances des calendes et ides, mais ce fait suggère que certaines ont pu survenir rapidement après, si ce n'est au moment, de la mise en place du système. Il reste cependant trois occurrences qui ne s'expliquent pas avec les arguments avancés : le 15 août à la place du 13 (*natalis* de Diane), le maintien des calendes de novembre alors que des courses du cirque sont prévues et le 12 novembre à la place du 13 (*Iudi plebei* les deux jours). On peut, à notre tour, tenter d'esquisser des hypothèses.

Dans le premier cas, il faut noter que la fête de Diane était aussi l'occasion du *dies servorum* durant lequel les esclaves étaient en congé<sup>189</sup>. Or, ils remplissaient de nombreuses tâches aussi bien au sein de l'appareil étatique que dans la cellule domestique. Leur inaction pouvait dès lors rendre plus difficile la venue des sénateurs et la tenue d'une session.

En ce qui concerne la deuxième occurrence, il est effectivement inscrit en face du 1<sup>er</sup> novembre : *ex senato c[ircenses] m[issus] XXVIII*, suivi de *senatus legitimus* (abrégé en *S.L.*) et du terme *isia*. Pour donner du sens à l'expression *ex senato*, T. Mommsen l'a fractionnée en deux, *ex se nato*, c'est-à-dire « né de lui-même », et l'a mise en correspondance avec la fête de la renaissance d'Osiris, à l'occasion de laquelle il y aurait donc eu des courses<sup>190</sup>. Cette lecture ne fournit a priori pas d'élément explicatif pour résoudre la contradiction soulevée. Elle est largement partagée et même M. R. Salzman la reprend dans son étude du codex<sup>191</sup>. Pourtant, on peut regretter que cette dernière n'ait pas pris la peine de discuter cette interprétation en partant des objections formulées par H. Stern<sup>192</sup>. Il énumère en effet les difficultés que posent selon lui l'hypothèse de T. Mommsen<sup>193</sup> et en émet une autre : une restitution en *ex s. c. c. m. XXVIII* pour *ex senatus consultu circensus missus XXVIII*<sup>194</sup>. Il s'agirait dès lors de courses édictées par le Sénat qui prendraient place parmi, ou plutôt

---

religious and political rules ». Il semble donc s'arrêter à la catégorie générale des fêtes. Pour soutenir son constat, il ne renvoie pas au calendrier de 354, ni à ses commentateurs, mais cite deux passages de la tradition littéraire qui nous posent problème. En *Hist. Aug., Claud.*, 4, 2, si le sénat ne peut être convoqué le 24 mars – par ailleurs date fictive – pour entériner l'accession de Claude à l'empire, ce n'est pas en raison de la fête métroaque du jour (*dies sanguinis*) mais parce qu'il s'agit d'un *dies fissus*, désigné par *QRCF* (*quando rex comitiauit fas*), qui ne devient faste qu'après une série de rituels et une annonce. Pour cette lecture de l'événement, voir le commentaire de PASCHOUD F., CUF, 2011, p. 264-265. Sur le jour *QRCF*, cf. BRIND'AMOUR P., 1983, p. 232-234. Par ailleurs, l'auteur tardif de la biographie se trouve dans une logique de reconstruction et il le fait de façon plutôt maladroite (voir la référence précédente de F. Paschoud). Le second passage provient de Tacite (*Ann.*, 3, 23, 1) et relate le procès d'Aemilia Lepida sous le règne de Tibère : il y est seulement question d'une suspension du procès pendant des jours de jeux (*Iudorum diebus qui cognitionem internenerant*).

<sup>188</sup> Cf. Suet., *Caes.*, 88, 3.

<sup>189</sup> Cf. Plut., *Quaest. Rom.*, 100.

<sup>190</sup> Dans *CIL*, 1 (2<sup>e</sup> éd.), p. 333-334.

<sup>191</sup> Cf. Salzman M. R., 1990, p. 172 qui renvoie à Malaise M., 1972b concernant les variations dans la nomenclature et les dates de la fête de l'*inventio Osiridis*. Or, à la p. 226, ce dernier suit, sur ce point, l'hypothèse contraire de H. Stern que l'on s'apprête à exposer.

<sup>192</sup> Cf. Stern H., 1968, p. 44-49.

<sup>193</sup> Entre autres l'incohérence de la mention avec le schéma habituel du calendrier de 354 et le placement de la renaissance d'Osiris au 3 novembre (*hilaria*).

<sup>194</sup> *Ex senato* est le produit d'une corruption : la perte ou la suppression d'un « c », puis une résolution fautive (le *Vict. senati* du 4 août montre que le scribe prenait le mot *senatus* pour un nom de la deuxième déclinaison).

mettraient fin à, une suite de fête impériales (du 28 au 31 octobre) qui commémoraient la victoire de Constantin sur Maxence et son entrée triomphale dans la cité<sup>195</sup>. En retenant cette restitution, il faut constater que les courses de chars qui se déroulent en même que la séance sénatoriale du 1<sup>er</sup> novembre ont donc été introduites plus récemment dans le calendrier, à un moment où les modifications de date de sessions avaient déjà été effectuées et où, peut-on suspecter, le système était désormais considéré comme figé. Tout compte fait, si on préfère l'option de la renaissance d'Osiris, l'argument peut également fonctionner si l'on estime que les courses de chars ont été ajoutées à une époque tardive.

En revanche, pour la troisième occurrence contradictoire, aucun élément ne permet d'émettre pareille hypothèse ; on peut supposer qu'une explication du même genre que celles précédemment développées existe mais les sources n'en ont pas gardé trace.

L'année politique à Rome au IV<sup>e</sup> siècle est donc encore réglée par cette cadence bimensuelle des sessions sénatoriales. Toutefois, ce rythme n'avait sans doute aucune conséquence sur le quotidien de la majorité des habitants de la cité, pas plus que ne l'ont nos sessions parlementaires aujourd'hui. En outre, les membres du sénat étaient peu nombreux et issus d'un cercle restreint, et l'institution avait perdu presque tous ses pouvoirs législatifs et judiciaires, autrement dit son pouvoir d'influer concrètement sur la vie des citoyens.

Le pouvoir exécutif s'est lui aussi évaporé des mains de ses traditionnels détenteurs : les anciennes magistratures s'étaient en effet vidées d'une bonne partie de leur substance. Pourtant, entretenant une sorte de fiction de la continuité, l'entrée en charge des consuls continue de marquer le début de l'année civile, comme c'est le cas depuis cinq siècles (153 a.C.). Les tétrarques et Constantin ont donné un coup d'accélérateur à la progressive transformation du consulat : d'étape dans le *cursus honorum*, il devient une fonction de prestige, régulièrement assumée par l'empereur lui-même ou accordée par ce dernier à des membres de sa famille ou à des personnages qu'il désire gratifier d'une distinction suprême. Ce processus de nomination permettait à la fois de démontrer la légitimité et la stabilité du système et de satisfaire des prétentions personnelles pour maintenir la loyauté d'alliés, par l'octroi d'un poste au capital honorifique gonflé depuis son occupation par des empereurs. Pour l'essentiel, le consul donnait son nom à l'année, présidait le sénat et organisait des spectacles<sup>196</sup>.

Étant donné l'importance symbolique que continuait à revêtir la charge consulaire pour l'individu à qui elle était conférée et pour la collectivité dans son imaginaire politique, sans oublier les aspects concrets du cérémonial et des divertissements qui l'accompagnaient, le *processus* d'investiture consulaire demeurait, à l'époque tardive, un événement public de premier plan qui

---

<sup>195</sup> Cf. STERN H., 1968, p. 48 : « Pour manifester leur gratitude envers l'empereur le Sénat et le peuple de Rome avaient décidé de construire l'arc de triomphe qui existe toujours. N'est-il pas naturel de penser que ce même Sénat a voulu célébrer cette même victoire par l'édition de courses au cirque ? Nous sommes probablement en présence d'une suite de fêtes impériales s'étendant sur cinq jours dont deux marqués par des *ludi*, deux autres, la seconde et la dernière, par des courses au cirque ».

<sup>196</sup> Sur l'évolution du consulat à l'époque tardive, voir SGUATTAMATTI L., 2012.

prenait place parmi d'autres coutumes célébratives, tant au sein de la sphère publique que privée, qui construisaient du sens autour de la transition vers une année nouvelle.

Trouvant son origine dans le contexte de l'*Vrbs*, la fête des calendes de janvier<sup>197</sup> s'est diffusée au moins dès le II<sup>e</sup> siècle p.C. dans l'Occident romain, comme en témoigne Tertullien<sup>198</sup>, et dès le siècle suivant dans la partie orientale, ainsi que le prouvent des sources rabbiniques, lesquelles manifestent en outre un phénomène d'interaction religieuse et une rencontre intercommunautaire autour de cette occasion<sup>199</sup>. Les traces littéraires de cette fête se multiplient à partir du IV<sup>e</sup> siècle et ce constat a conduit M. Meslin à conclure à son amplification pendant l'Antiquité tardive<sup>200</sup>. F. Monfrin prend néanmoins une saine distance critique et s'interroge sur les causes qui ont pu engendrer cette multiplication, lesquelles tiennent notamment à la christianisation de la société : beaucoup de témoignages proviennent en effet de prêcheurs chrétiens<sup>201</sup>. En revanche, les recoupements entre ces documents suggèrent une forme d'homogénéité dans les pratiques festives<sup>202</sup>, ce qui facilite a priori les déductions pour des espaces géographiques moins documentés sur certains aspects. Il faut toutefois garder à l'esprit que des particularités locales sont toujours possibles.

Quelles sont les mentions d'événements relatifs à la nouvelle année dans le calendrier de 354<sup>203</sup> ? À la date du 31 décembre est notée la formule *magistrati iurant* qui correspond certainement à la cérémonie de sortie de charge des magistrats : sur les *Rostra vetera*, en tout cas au moins jusqu'à l'époque d'Hérodiens<sup>204</sup>, ceux-ci jurent qu'ils ont consciencieusement respecté le serment prêté en début de magistrature. En face du 1<sup>er</sup> janvier, il est simplement indiqué *senatus legitimus*, tandis que du 3 au 5 se déroulent des *ludi* sans autre forme de précision. La dernière colonne du 3 janvier porte une seconde information : *votorum nuncupatio*. La concision de ces indications est trompeuse : les initiatives publiques et privées sont plus nombreuses et notables qu'elles ne le laissent croire.

Revenons d'abord sur la dernière mention : la *nuncupatio votorum* est l'émission annuelle des vœux pour le salut de la République et de l'empereur prononcés par les consuls nouvellement nommés, à distinguer de la *solutio* qui est l'acquittement des vœux de l'année précédente par l'offrande des victimes promises à la triade capitoline et à *Salus*. La seconde cérémonie consiste donc en un sacrifice tandis que la première prend seulement la forme d'une prière<sup>205</sup>. Comme J.

---

<sup>197</sup> L'étude de base sur cette fête est la monographie de MESLIN M., 1970, à laquelle il faut adjoindre, pour la période tardo-antique SCHEID J., 1998b et MONFRIN F., 2003, ainsi que GRAF F., 1998 et GRAF F., 2015, p. 72-76 ; 128-145 (qui se concentre davantage sur les cités du versant oriental de l'empire).

<sup>198</sup> Cf. TERT., *De idol.*, 14, 4-6.

<sup>199</sup> Cf. SCHEID J., 1998b, p. 364-365 ; STOECKL BEN EZRA D., 2011, p. 33-37 ; GRAF F., 2015, p. 66-69 ; 72-73.

<sup>200</sup> Cf. MESLIN M., 1970, p. 51.

<sup>201</sup> Cf. MONFRIN F., 2003, p. 100-102.

<sup>202</sup> « Elle est effectivement devenue à la fin du IV<sup>e</sup> siècle une fête universelle, impériale, indépendante des Nouvel-ans locaux. À tel point que, d'Ouest en Est, on recueille à peu près les mêmes témoignages sur les coutumes observées en ce jour (...) », lit-on ainsi chez SCHEID J., 1998b, p. 364.

<sup>203</sup> SALZMAN M. R., 1990, p. 79-83 ne fait que survoler cette question dans les pages qu'elle dédie à l'analyse iconographique du mois de janvier.

<sup>204</sup> Cf. HEROD., 4, 2, 4.

<sup>205</sup> Cf. SCHEID J., 1989-1990.

Scheid s'est efforcé de le démontrer, depuis le I<sup>er</sup> siècle p.C., consécutivement à l'instauration du régime impérial, la liturgie qui se déroulait le 1<sup>er</sup> janvier a été dédoublée, conservant la *solutio* à cette date et transférant la *nuncupatio* au 3 janvier<sup>206</sup>. L'absence de référence à la *solutio* à la date du 1<sup>er</sup> janvier reflète-t-elle la suppression d'un service religieux devenu inapproprié en raison de l'acte sacrificiel qu'il comportait ? C'est une possibilité, mais il faut tenir compte que les attestations d'une poursuite de ce sacrifice du 1<sup>er</sup> janvier se raréfient et s'évanouissent même au-delà du II<sup>e</sup> siècle p.C., possible signe d'une disparition et d'une concentration des *vota* publics sur la journée du 3 janvier<sup>207</sup>.

Cela étant, cette réponse ne fait que reporter la question du sacrifice au 3 janvier. Que les calendes de janvier étaient perçues, dans la mémoire collective, si ce n'est dans les souvenirs personnels, comme une occasion d'alimenter les autels des dieux, Libanios en porte témoignage dans les années 390<sup>208</sup>. On pourrait éventuellement convoquer l'édit de 323 par lequel Constantin enjoint Helpidius, *vicarius Urbis Romae*, de punir quiconque contraindrait les chrétiens à participer aux *sacrificia lustrorum*<sup>209</sup>, parmi lesquels certains, comme M. Meslin ou F. Monfrin<sup>210</sup>, placent celui des calendes de janvier, tandis que R. Delmaire préfère y voir une allusion aux anniversaires quinquennaux des empereurs et des Césars<sup>211</sup>. On peut aussi brandir les pièces successives de la législation impériale qui condamnent les sacrifices<sup>212</sup>. Cependant, aucun de ces textes ne cible spécifiquement les calendes de janvier. Naturellement, cette question du contenu rituel des célébrations des calendes de janvier est connectée à la problématique plus large de l'évolution de la pratique sacrificielle dans le culte public de l'*Urbis*<sup>213</sup>, mais ces vœux ont pour particularité une double dimension impériale – l'empereur en est à la fois l'objet et souvent l'acteur rituel en tant que consul – qui nécessite peut-être qu'on les mette à part. Le comportement public et plus encore personnel de Constantin par rapport aux sacrifices demeure débattu, mais, mis à part le 1<sup>er</sup> janvier

<sup>206</sup> Cf. SCHEID J., 1990, p. 298-309. Pourtant, SALZMAN M. R., 1990, p. 81 reprend encore l'ancien schéma suivant lequel il y aurait eu une séparation entre *nuncupatio votorum* pour le salut de la République (1<sup>er</sup> janvier) et pour le salut de l'empereur (3 janvier).

<sup>207</sup> Cf. SCHEID J., 1990, p. 306-311 ; SCHEID J., 1998b, p. 356 qui écrit même : « (...) sous l'Empire, à Rome et ailleurs, les vœux pour le salut du prince étaient acquittés et formulés le 3 janvier, et non le 1<sup>er</sup>. La seule ville où, sans doute, les anciens vœux pour le salut de la *respublica* continuaient à être célébrés était Rome. Et encore la poursuite de cette tradition n'est attestée que par de rares indices jusqu'à la fin du II<sup>e</sup> siècle de notre ère ». Pour cette raison et d'autres, le sermon Dolbeau 26, pièce principale de son enquête, ne peut être convoqué pour discuter de l'existence du sacrifice des consuls entrant en charge comme le fait MONFRIN F., 2003, n. 50.

<sup>208</sup> Cf. LIB., *Or.*, 9, 18.

<sup>209</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 16, 2, 5.

<sup>210</sup> Cf. MESLIN M., 1970, p. 57-58 ; MONFRIN F., 2003, p. 104, n. 50.

On peut douter du fait que les calendes de janvier soient une *lustratio*, c'est-à-dire un rite de protection, et non de purification comme l'a encore rappelé récemment SCHEID J., 2016. En revanche, les *compitalia*, que l'on abordera un peu plus loin, donnaient lieu à une *lustratio* (cf. GALLIOT A., 2009, p. 267-268).

<sup>211</sup> Dans éd. des SC n° 497, p. 131, n. 1.

<sup>212</sup> Contrairement à ce que laisse penser MESLIN M., 1970, p. 58, l'offrande de bœufs à *Iuppiter Optimus* lors des calendes de janvier ne fut pas supprimée par l'édit donné en 399 par Arcadius et Honorius (*Cod. Theod.*, 16, 10, 17 = *Cod. Just.*, 1, 11, 4). D'abord, le texte de loi est adressé au proconcul d'Afrique et peut être destiné à régler un problème local. Ensuite, l'expression utilisée, *vota publica*, peut se référer aux calendes de janvier mais pas uniquement (cf. éd. SC. n° 497, p. 453, n. 2). Enfin, quand bien même serait-ce le cas, la teneur du texte n'implique pas que ce sacrifice ait perduré jusqu'alors : le propos premier est avant tout d'encourager l'organisation de festivités populaires pour autant qu'aucune pratique condamnable n'y survienne (cf. *infra* 1.4.2.1).

<sup>213</sup> Cette problématique est discutée *infra* 1.4.2.1.



313, son absence de Rome éludera le problème. Le même constat vaut pour ses fils et successeurs d'ailleurs.

En découle une question que ne se posent ni M. Meslin, ni F. Monfrin : en l'absence des nouveaux détenteurs du consulat, qui officie aux célébrations votives ? Pour A. Chastagnol, dans la section qu'il consacre aux devoirs religieux du préfet de la Ville dans son étude parue en 1960, ce rôle incombe à ce dernier<sup>214</sup>. Il ne prend néanmoins appui que sur un seul exemple contenu dans la biographie d'Élagabal de l'*Histoire Auguste*, mais la traduction de R. Turcan diffère sur ce point : « Héliogabale refusa d'aller ensuite au Capitole pour y prononcer les vœux et y achever les cérémonies d'usage : tout fut accompli par le préteur urbain, comme si les consuls étaient absents de Rome ! »<sup>215</sup>. C'est que les leçons des différents manuscrits ne s'accordent pas<sup>216</sup>. A. Chastagnol lui-même le reconnaît, qui hésite entre les deux fonctions dans sa traduction de 1994. Il est vrai que, sous la République, les responsabilités majeures en matière religieuse revenaient aux préteurs en l'absence des consuls<sup>217</sup>. Toutefois, la préture a progressivement perdu de sa consistance même si y demeuraient attachées quelques prérogatives<sup>218</sup>. En revanche, les compétences du préfet urbain se sont élargies et c'est lui qui, durant ces calendes, assume la responsabilité du don des *strenae* à l'empereur<sup>219</sup> et probablement préside les jeux des *vota* lorsque les consuls fraîchement investis ne sont pas physiquement présents<sup>220</sup>.

Qu'il(s) soi(en)t consul(s), préfet(s) ou préteur(s), l'appartenance religieuse du ou des responsables de la cérémonie et la radicalité de leur choix ont dû jouer dans l'évolution de la composante sacrificielle de la cérémonie. L'exécution des rites traditionnels pouvait devenir problématique à partir du moment où le ou les détenteurs du consulat présent(s) à Rome étai(en)t chrétien(s) ou, à défaut de consuls, si le préfet ou préteur était de la même obédience. Un premier coup d'œil aux fastes des consuls et préfets (l'enquête n'est pas possible pour les préteurs), en recueillant quand c'est possible des informations sur leur choix religieux et sur une résidence romaine, permet de se rendre compte que, avant le dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle, une telle configuration n'est assurée qu'en de très rares cas, et encore<sup>221</sup>.

<sup>214</sup> Cf. CHASTAGNOL A., 1960, p. 138.

<sup>215</sup> *Hist. Aug., Heliog.*, 15, 7 : *Deinde in Capitolium ad uota concipienda et perficienda solemnia ire noluit, omniaque per pr. Urbanum facta sunt, quasi consules illic non essent* (trad. TURCAN R., 1993, CUF).

Plusieurs parallèles font dire à certains spécialistes qu'en filigrane de cette vie d'Élagabal émerge une biographie critique de Constantin (cf. notice 120 et commentaire de R. Turcan dans la présente éd.). Un lecteur ancien aurait saisi l'allusion à l'anecdote du refus de celui-ci de monter sur le Capitole pour sacrifier aux dieux, que cette histoire soit réelle ou inventée. Le rédacteur de l'*Histoire Auguste* mêle donc souvent les réalités de son temps et des siècles précédents.

<sup>216</sup> Voir l'apparat critique de l'éd. de TURCAN R., 1993, CUF.

<sup>217</sup> Sur les compétences religieuses des préteurs républicains, cf. BRENANN T. C., 2000, vol. 1, p. 123-125.

<sup>218</sup> Sur l'évolution impériale de la préture, cf. CHASTAGNOL A., 1992, p. 243-246.

<sup>219</sup> Ainsi que le gère Symmaque pour le nouvel an 385 (voir REL., 7 et 10). Plus de détails seront donnés *infra*.

<sup>220</sup> Cf. MESLIN M., 1970, p. 68 ; CHASTAGNOL A., 1960, p. 138.

<sup>221</sup> Illustrons le propos par quelques exemples. Il est possible que la situation se rencontre en 333 lorsque sont nommés consuls Flavius Julius Dalmatius (*PLRE*, I, « Fl. Dalmatius 6 »), fils de Constance Chlore et de Théodora, résidant auprès de la cour constantino-politaine, et Domitius Zenophilus, peut-être chrétien et peut-être à Rome (thèse défendue par BEYNAST A., 2010), ou en 346 quand Petronius Probinus (chrétien pour CHASTAGNOL A., 1962, p. 124) doit prendre le relais en l'absence des consuls qui ne sont autres que Constance II et Constant I<sup>er</sup>. Il est plus probable qu'elle

Il est vrai que, sur le plan symbolique, à partir des successeurs constantiniens, ouvertement et exclusivement chrétiens, une association aussi étroite entre sacrifice et figure impériale devenait de plus en plus délicate, mais, si ces rites faisaient encore sens pour les magistrats, ils ne se souciaient sans doute que moyennement d'une désapprobation qui n'aurait que peu de conséquences concrètes, le principal intéressé étant loin<sup>222</sup>. D'autant plus qu'il semble que ce ne soit pas avant la fin du siècle qu'un processus légal systématique visant à interdire tout rite païen ait été mis en œuvre<sup>223</sup>.

En outre, ce serait une erreur de se limiter à la personne du consul ou de son remplaçant pour déterminer l'exécution de rites traditionnels durant cette cérémonie du début de l'année. Car, à sa suite, les collègues sacerdotaux se réunissaient au Capitole pour, à leur tour, accomplir le service des vœux. Il est probable que cette coutume se soit prolongée jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle, pour autant que le collège existât encore<sup>224</sup>. Or, pour ceux dont ce fut le cas, leurs membres étaient des personnages particulièrement attachés aux traditions culturelles, cumulant souvent plusieurs prêtrises.

Une composante rituelle particulière de la cérémonie a peut-être perduré plus longtemps que d'autres gestes. Dans sa composition en l'honneur de Romain, Prudence place l'investiture consulaire parmi les pratiques païennes que le martyr dénonce devant ses « bourreaux » : « Quand vous commencez un consulat, comme le font des valets – j'ai honte de le dire – vous nourrissez des poulets au grain »<sup>225</sup>. Le poète chrétien fait référence à la prise des auspices par le nourrissage des poulets, un acte habituel que les responsables rituels se devaient d'opérer pour vérifier que la cérémonie était placée sous un présage favorable<sup>226</sup>. Il revêtait sans doute une signification encore plus forte et plus large en ces journées caractérisées par leur dimension auspiciatoire pour le reste de l'année<sup>227</sup>. Les auspices sont encore, avec les banquets sacrés, les deux traits caractéristiques de la *fésta kalendarum* mentionnée dans son *Contre Symmaque*, sans pouvoir toutefois s'assurer qu'il fasse référence aux pratiques privées du 1<sup>er</sup> janvier<sup>228</sup> ou aux célébrations publiques du 3, voire même aux deux<sup>229</sup>. La figure de Janus y est en tout cas encore associée, lui qui possédait toujours un temple

---

se soit produite en 353 et en 358 : en cause, Naeratius Cerealis (cf. CHASTAGNOL A., 1962, p. 135-139), d'abord préfet, alors que le consulat est assumé par Constance II et Gallus, puis consul lui-même avec comme collègue Censorius Datianus, actif sur la scène orientale (*PLRE*, I, « Datianus 1 »). Peut-être l'année suivante aussi si Flavius Hypatius est déjà à Rome au moment de ce consulat donné inhabituellement en début de carrière (cf. CHASTAGNOL A., 1962, p. 204-206).

Sur l'appartenance religieuse des préfets urbains, voir la synthèse de SALAMITO J.-M., 1995, p. 679-680.

<sup>222</sup> Sans vraiment argumenter, MACMULLEN R., 1998 [1996], p. 58 suggère un maintien tardif de la procédure sacrificielle menée par les consuls : « On n'invoquait aucune divinité particulière, mais les consuls se rendaient naturellement au Capitole avec leurs bœufs sacrificiels, ou bien, dès le VI<sup>e</sup> siècle, dans les églises ».

<sup>223</sup> Cf. *infra* 1.4.2.1.

<sup>224</sup> Pour les pontifes par ex., voir VAN HAEPEREN F., 2002, p. 364-365, 408-410. Cette obligation religieuse fait peut-être encore partie des *res divinae* pour l'exécution desquelles le pontife Symmaque (*Epist.*, 1, 51), en 383, se plaint de ne pouvoir être facilement remplacé (cf. *infra* 1.4.2.1.).

<sup>225</sup> PRUD., *Perist.*, 10, 146-147 : *Cum consulatum initis, ut uernae solent, / – pudet fateri – farre pullos pascitis* (trad. FUX P.-Y., 2013).

<sup>226</sup> Voir par ex. CIC., *De div.*, 1, 15 ; 2, 35.

<sup>227</sup> Cf. *infra* même point.

<sup>228</sup> Cf. *infra* même point.

<sup>229</sup> Cf. PRUD., *C. Symma.*, 1, 237-240 : « De nos jours encore, on offre à Janus, quand arrive un mois fameux, des festins sacrés en observant les présages : hommage indéracinable (ah ! malheureux hommes !) et l'on fête joyeusement le 1<sup>er</sup>

au centre de la cité<sup>230</sup>. Le laconisme des allusions, la nature des œuvres et une certaine récurrence de la thématique dans la polémique anti-païenne peuvent faire douter de l'actualité de la référence pour la ravalier à un cliché à l'instar d'A. Cameron<sup>231</sup>. Ce dernier renvoie à Minucius Felix et à Salvien de Marseille. À y regarder de plus près, certes Minucius Felix, d'origine nord-africaine mais qui s'est établi à Rome, se moque allègrement de ces « poulets enfermés dans une cage, dont l'appétit ou le dégoût pour la nourriture régl[a] les destinés suprêmes de l'État »<sup>232</sup>, mais il ne décrit absolument pas de « consuls feeding chickens », ni ne cible le moment de leur entrée en charge. Par contre, l'auteur phocéen, dans le traité qu'il écrit au milieu du V<sup>e</sup> siècle, le fait effectivement (il parle aussi des augures tirés du vol des oiseaux)<sup>233</sup>. Pour démontrer que les Romains chrétiens de son temps sont pires que les barbares païens, parce que les seconds sont ignorants alors que les premiers connaissent la loi de Dieu, Salvien dénonce durant plusieurs paragraphes les spectacles auxquels les premiers prennent plaisir à assister, à la fois sur le plan éthique et sur le problème de leurs origines païennes. C'est au sein de ces diatribes qu'il raille la prise des auspices des consuls comme un vieux reste des superstitions polythéistes. Pour que son argumentaire fonctionne, il faut que le lecteur reconnaisse des pratiques contemporaines ; c'est pourquoi, il se concentre sur les spectacles et ne revient pas sur des dossiers qui auraient pu être plus frappants mais n'étaient pas d'actualité. Pourquoi aurait-il alors lourdement affaibli sa démonstration en mobilisant une coutume éteinte depuis longtemps, alors même qu'il insiste sur sa continuité aussi incroyable qu'elle puisse lui paraître (*adhuc*) ? Prudence aussi, d'ailleurs, insiste par un adverbe de temps et le qualificatif d'« *inveteratus* », sur la preuve palpable de l'héritage païen que représentent les fêtes des calendes. Après tout, l'éventuelle permanence de ce geste de recherche du présage favorable doit être liée au destin singulier de la divination romaine à l'époque tardive qu'a étudié C. Goddard<sup>234</sup>.

---

du mois [ou plutôt « la fête des calendes »] ». *lano etiam celebri de mense litatur / auspiciis epulisque sacris, quas inveterato, / (ben miseri !) sub honore agitant, et gaudia ducunt / festa Kalendarum* (trad. LAVARENNE M., 1948, CUF). L'expression *epulae sacrae* fait naturellement pencher en faveur du banquet public mais il est tout à fait possible que, pour servir son propos, Prudence ait voulu accentuer le caractère païen des banquets privés, lesquels conservaient en effet certaines pratiques, comme la libation, à même d'attirer les foudres des polémistes chrétiens (voir par ex. SCHEID J., 1998b, p. 359).

<sup>230</sup> Voir notice 52 où l'on revient sur cette association. Pour faire un lien avec la n. précédente, il est difficile de dire si les banquets en question sont réellement dédiés à Janus par un ou des gestes significatifs ou s'il s'agit d'une expression rhétorique voulue par Prudence pour situer le cadre temporel et ici aussi appuyer sur une dimension païenne des agissements.

<sup>231</sup> Cf. CAMERON A., 2011b, p. 162.

<sup>232</sup> Cf. MIN. FEL., 25, 12 : (...) *pullos caenea reclusos, quorum cibo uel fastidio res publica summa regetur* (trad. BEAUJEU J., 1964, CUF). Voir aussi 7, 4 et 26.

<sup>233</sup> Cf. SALV., *De gub. Dei*, 6, 12 : « Les consuls ne nourrissent-ils pas toujours des poulets à la façon des sacrilèges des gentils ? Ne tire-t-on pas des augures du vol des oiseaux ? Et ne pratique-t-on pas encore presque tout ce que les vieux païens trouvaient jadis frivoles et ridicules ? Et quand tout cela est accompli par ceux qui donnent le nom aux années et en fixent le commencement, en les inaugurant de la sorte, croyons-nous que ces années se passeront bien pour nous, après avoir commencé avec de telles pratiques ! ». *Numquid non consulibus et pulli adhuc gentilium sacrilegiorum more pascuntur et nolantis pinnae auguria quaeruntur, ac paene omnia fiunt quae etiam illi quondam pagani ueteres friuola atque inridenda duxerunt ? Et cum haec omnia ipsi agant qui annis nomina tribuunt et a quibus anni ipsi exordium sumunt, credimus nobis bene annos posse procedere, qui a rebus talibus ordiuntur ?* (trad. LAGARRIGUE G., 1975, SC n° 220 corrigée par GODDARD C., 2007, p. 280).

La dernière phrase illustre bien ce que l'on écrivait plus haut à propos de la dimension particulière de ces gestes en début d'année.

<sup>234</sup> Cf. GODDARD C., 2007, pour qui la référence de Salvien correspond à une réalité contemporaine (p. 279-280). De même que pour CHUVIN P., 1991, p. 128 ou MACMULLEN R., 1998 [1996], p. 190.

Pour clore sur ce point, retournons dans le calendrier de 354 et regardons du côté de sa composante iconographique, tout en restant prudent sur la valeur documentaire de l'image. Il se peut en effet que l'illustration de janvier soit révélatrice sur cette question. Qu'elle représente un *vicomagister* offrant de l'encens aux Lares lors des *ludi compitales*<sup>235</sup> ou un consul (ou autre magistrat) faisant de même en l'honneur de la triade capitoline, ou un peu des deux<sup>236</sup>, il est intéressant de noter que le cœur de l'image est ce geste traditionnel du polythéisme romain que réalise le protagoniste : il procède à une offrande, par le vecteur de cette ample fumée dont les volutes s'élèvent au-delà du personnage<sup>237</sup>. Par rapport à ce geste, l'illustration de janvier se rapproche fortement de celle de la mosaïque de Saint-Romain-en-Gal réalisée dans le premier quart du III<sup>e</sup> siècle p.C. La continuité iconographique reflète-t-elle une permanence du rite ou uniquement d'un stéréotype artistique ?

Progressivement dépourvu de certains actes considérés comme trop polémiques (selon un mouvement qui n'est pas nécessairement rectiligne mais qui a pu connaître des allers-retours en fonction des acteurs), le cérémonial du début de l'année n'en reste pas moins grandiose, mêlant démonstration de légitimité politique et de loyauté, munificence et émulation civique ; il possédait naturellement une portée encore plus significative quand l'empereur revêtait une charge consulaire et honorait la cité de sa présence. Au matin du 1<sup>er</sup> janvier, paré des signes distinctifs de la fonction (*trabea, calcei* en or, sceptre d'ivoire)<sup>238</sup>, le nouveau consul sortait de sa demeure, salué par une foule de pairs et de clients<sup>239</sup>. En principe, la première étape du parcours est dévolue à la figure devenue centrale de l'empereur, désormais en charge de la sélection des consuls. Après avoir marqué formellement son accord à la nomination consulaire, le Prince échange avec le nouvel élu « les premières salutations et les souhaits d'heureux augure » (*primae salutationes et fausat colloquia*), comme le raconte Mamertin dans son panégyrique en remerciement à Julien<sup>240</sup>. Ce n'est qu'ensuite, affirme M. Meslin<sup>241</sup>, que les consuls montent en procession jusqu'au Capitole pour offrir un sacrifice solennel. Ce dernier semble oublier qu'il a, plus tôt, discuté d'un transfert des *vota publica* du 1<sup>er</sup> au 3 janvier ou alors il considère qu'il s'agit d'un sacrifice différent mais ni J. Scheid, ni F. Monfrin n'en parlent. Si l'on suit l'hypothèse de J. Scheid exposée ci-dessus, il n'y a sans doute déjà plus, depuis un certain temps, de sacrifice consulaire au Capitole le 1<sup>er</sup> janvier.

À Rome, dans les cas, très fréquents, où l'empereur est absent mais pas le ou les consuls, il faut supposer dès lors que ces derniers se rendent directement à la deuxième étape, la Curie, pour réaliser ce qui était anciennement l'acte politique central de la procédure qui marquait le

<sup>235</sup> Sur ces *ludi*, cf. *infra*.

<sup>236</sup> Revenant sur les différentes interprétations, SALZMAN M. R., 1990, p. 80-82 penche en faveur du consul sacrifiant à Jupiter, mais elle ajoute que l'iconographie de la scène mélange les deux représentations. PARODO C., 2014, p. 27 réfute cette option, en contestant tout indice indiscutable de dignité consulaire du personnage et en établissant un parallèle étroit avec la mosaïque de St. Romain-en-Gal.

<sup>237</sup> Derrière l'autel portatif figure également un coq qui, selon SALZMAN M. R., 1990, p. 81, « represents the early rising of celebrants on 1 January and is the harbinger of the New Year ».

<sup>238</sup> Cf. MESLIN M., 1970, p. 55.

<sup>239</sup> Voir les regrets de Symmaque (*Epist.*, 101) de ne pouvoir participer à l'escort consulaire de Syagrius en 380.

<sup>240</sup> *Pan. lat.*, 11, 29, 4.

<sup>241</sup> Cf. MESLIN M., 1970, p. 57. Il s'étonne d'ailleurs (n. 5) que Mamertin ne parle pas de ce sacrifice.

commencement de la magistrature<sup>242</sup> : le consul est reçu officiellement par les pères conscrits et, ensuite, il préside la première séance au cours de laquelle il prononce son *oratio* d'entrée en charge, qui, au fil du temps, se résumera de plus en plus à un panégyrique de l'empereur lui ayant accordé cette distinction<sup>243</sup>. Peut-être cette session sénatoriale comporte-t-elle une prestation de serment envers l'empereur, comme elle existait aux siècles précédents<sup>244</sup>, et était-elle l'occasion d'avaliser formellement le don des *strenae* à l'empereur, qui lui seront transmis par le biais du préfet de la Ville<sup>245</sup>. Il était en effet entré dans la coutume depuis Auguste que, à l'instar de ce qui se pratiquait dans la sphère privée, les ordres de l'Etat offrissent des étrennes à l'empereur<sup>246</sup>. La procédure s'est petit à petit simplifiée et figée, « bien que l'idéal de l'*optimus princeps* librement aimé de ces sujets maintint la fiction d'un don volontaire »<sup>247</sup>. L'offrande de ces pièces ne se limitait pas à une simple marque d'allégeance (*obsequia*<sup>248</sup>) et d'affection mais faisait partie d'un véritable système oblatif où le don demandait un contre-don, souvent augmenté<sup>249</sup>.

À la fin de la séance, le consul se déplace jusqu'au tribunal pour procéder à une autre coutume, attestée uniquement dans l'Antiquité tardive : l'affranchissement d'esclaves, « considéré comme présage favorable, antérieur aux présages rituellement observés lors de l'entrée en charge des consuls », explique J.-L. Charlet dans son commentaire des vers 611-618 du panégyrique de Claudien pour le quatrième consulat d'Honorius en 398<sup>250</sup>. Au-delà de cet aspect auspicatoire, la démarche revêt également une puissance symbolique<sup>251</sup>.

Entre les différentes étapes du *processus consularis*, le dignitaire est conduit juché sur la chaise curule<sup>252</sup>, entouré des sénateurs vêtus de blanc<sup>253</sup>, acclamé par une foule nombreuse, attirée par le

<sup>242</sup> Il est significatif que, dans le calendrier de 354, ne figure pas au 1<sup>er</sup> janvier de formule spécifique pour désigner ce *processus consularis*, mais uniquement la mention d'une séance régulière du sénat (*senatus legitimus*). Le constat est similaire pour le 9 janvier, séance consacrée à la désignation (à l'avance pour qu'ils puissent faire face le moment venu au budget de leurs jeux) des consuls suffectes et des préteurs (cf. CHASTAGNOL A., 1992, p. 267-270).

<sup>243</sup> Cf. MESLIN M., 1970, p. 58.

<sup>244</sup> Cf. MESLIN M., 1970, p. 28-29.

<sup>245</sup> Voir SYMM., *Rel.*, 7 et 15.

<sup>246</sup> Cf. SUET., *Aug.*, 57, 3.

<sup>247</sup> MONFRIN F., 2003, p. 106-107. Voir SYMM., *Rel.*, 15, 3. En 395, un édit impérial envoyé au préfet de Rome (*Cod. Theod.*, 7, 24, 1) fixe même leur montant (une livre d'or pur de 72 *solidi*).

<sup>248</sup> SYMM., *Rel.*, 15, 2.

<sup>249</sup> La statue d'*Apollo Sandaliarius*, encore mentionnée dans les Régionnaires, a été offerte selon cette logique : cf. SUET., *Aug.*, 57.

<sup>250</sup> Éd. CHARLET J.-C., 2000, CUF, p. 171. Autre attestation de Claudien dans *In Eutrop.*, 1, 308. En 468, pour le second consulat d'Anthémius, c'est dans la basilique ulpienne qu'a lieu la cérémonie, selon SID. APOLL., *Carm.*, 7, 544-545.

<sup>251</sup> Elle transparait du témoignage d'Ammien (22, 7, 2) sur la prise de fonction de Mamertin : il raconte que Julien s'est vu infligé une amende parce qu'il a prononcé par réflexe la formule juridique usuelle après que les esclaves à affranchir aient été introduits, alors que « ce jour-là il revenait à un autre de dire le droit » (*iuris dictionem eo die ad alterum pertinere* ; trad. FONTAINE J., 1996, CUF). Il s'agit là d'une inversion structurelle ritualisée qui survient dans un bref épisode de fiction politique donnant l'illusion de la continuité d'un système ancestral et de la légitimité de ses acteurs. Pour paraphraser GRAF F., 1998, p. 203, l'inauguration du consulat au IV<sup>e</sup> siècle constitue un exemple de resémentation de rites républicains dans le cadre du tout autre système qu'est l'empire tardif.

<sup>252</sup> Cf. SYMM., *Epist.*, 101, 2 ; CLAUD., *IV cons. Hon.*, 584 ; SID. APOLL., *Epist.*, 8, 8.

<sup>253</sup> Cf. CLAUD., *In Eutrop.*, 1, 308.

prestige du cortège, l'atmosphère de liesse et la *sparsio*, distribution monétaire, réservée aux seuls consuls ordinaires comme le prescrit une loi de 384<sup>254</sup>.

Les calendes de janvier et l'inauguration du consulat<sup>255</sup> étaient synonymes de spectacles : des jeux se tenaient soit le 1<sup>er</sup> du mois, soit le 3 ou encore au cours de ces deux journées<sup>256</sup>. Le 3, ils suivraient logiquement la cérémonie des *vota publica* dont le contenu a été discuté préalablement. On pourrait s'étonner de ne pas voir ces spectacles mentionnés d'une quelconque manière dans les fastes filocaliens. Cela s'explique sans doute par la nature particulière des jeux d'entrée en charge, acte évènementiel engendré par la réception d'une dignité personnelle, dont le contenu et parfois même la tenue (ou le financement) étaient incertains<sup>257</sup>.

Le terme *ludi* qui figure devant la formule *votorum nuncupatio* du 3 janvier peut prêter à confusion, mais il faut se garder de le faire correspondre aux jeux en question<sup>258</sup>. Noté également le 4 et le 5 janvier, il se rapporte plutôt aux *ludi compitales*, les jeux des *compitalia*, cette antique fête mobile de la fin de l'année agricole qui voyait se remplir les autels des Lares de carrefours d'offrandes. Placée depuis Auguste sous la responsabilité des *vicomagistri* des quartiers urbains, enrichie d'une connotation impériale (culte du *Genius Augusti*) et fixée par la suite au 3 janvier, cette fête s'accompagnait, durant trois jours, de pièces de théâtre et de spectacles de rue qui étaient propres à chaque quartier ; elle contribuait ainsi au sentiment d'appartenance et à l'identité de cet échelon « micro-local »<sup>259</sup>. En raison d'identités symboliques et rituelles s'est établie une association entre les célébrations du nouvel an et les *compitalia*<sup>260</sup>. Caractéristique de cette idée sont les représentations iconographiques évoquées plus haut ou les vers du tétrastique qui accompagne précisément l'image du calendrier de 354 : l'encens qui brûle sur les autels des Lares et l'inscription des nouveaux magistrats dans les fastes sont effectivement les deux marqueurs fondamentaux du commencement de l'année<sup>261</sup>.

À côté du cérémoniel public qui brassait ponctuellement la foule, les festivités privées de la période du nouvel an animaient énormément les rues de Rome et les foyers<sup>262</sup>. Déjà la veille des

<sup>254</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 15, 9, 1 qui concerne aussi les dyptiques d'ivoire qui ne sont offerts qu'à quelques privilégiés (sur ce support, voir RAVEGNAGNI E., 2006). Sur cette pratique, voir MESLIN M., 1970, p. 59-61 ; MONFRIN F., 2003, p. 105-106.

<sup>255</sup> Sans oublier la prise de charge d'autres magistratures comme la préture (voir *infra*).

<sup>256</sup> À Antioche, Libanios (*Descr.*, 5, 13) décrit des courses le 3 janvier et, à Constantinople, Mamertin donne des jeux le 1<sup>er</sup> janvier, au début desquels d'ailleurs sont introduits les esclaves à affranchir (cf. AMM., 22, 7, 2). Du côté de l'*Vrbs*, on possède le témoignage plus tardif de Sidoine (*Carm.*, 23, 307-311) qui évoque des *ludi* organisés par l'empereur, dits « privés », qu'il place le jour des calendes (et de la prise en charge des magistrats curules). *Hist. Aug., Aurel.*, 15, 4 est trop vague sur ce point.

<sup>257</sup> Voir par ex. l'édit de 372 (*Cod. Theod.*, 6, 4, 20) adressé au préfet de Constantinople pour rappeler aux préteurs cette obligation le jour de leur entrée en charge, le 1<sup>er</sup> janvier.

<sup>258</sup> *Contra* SALZMAN M. R., 1990 qui en n. 79 écrit que, selon le calendrier de 354, la *nuncupatio votorum* du 3 janvier était célébrée avec des jeux (alors qu'en corps de texte, p. 80, elle identifie correctement la mention avec les *ludi compitales*).

<sup>259</sup> Sur cette fête, cf. les synthèses de LOTT J. B., 2004, p. 35-37, 49-50 ; GAILLIOT A., 2009.

<sup>260</sup> Cf. MESLIN M., 1970, p. 46-49 ; LOTT J., 2004, p. 36. C'est sans doute cette association qui fait dire à GRAF F., 2015, p. 73 que le calendrier de 354 assigne 5 jours à la fête des calendes de janvier.

<sup>261</sup> Sur ces vers, voir STERN H., 1953, p. 266 ; SALZMAN M. R., 1990, p. 79.

<sup>262</sup> Sur le pan privé de ces célébrations, que nous schématisons ici, voir MESLIN M., 1970, p. 70-85 ; SCHEID J., 1998b ; MONFRIN F., 2003, p. 110-118.

calendes au soir était dressée, pour que rien ne manque à l'année à venir, une table remplie de mets et de boissons (*tabula fortunata*). La boisson, la danse (avec peut-être une dimension religieuse), le chant, les amusements diverses (cortèges déguisés ?) – souvent en excès –, dans les demeures, les tavernes et les espaces publics occupaient ensuite les nombreux citoyens qui veillaient dans l'attente du temps nouveau. Dès que le coq chantait à l'aube du 1<sup>er</sup>, on réalisait diverses actions augurales pour s'assurer des présages positifs. Ensuite, ceux qui avaient été suffisamment raisonnables pour ne pas devoir passer la journée à se désenivrer et à dormir, visitent famille, amis, relations de clientèle, voisins pour exprimer leurs vœux, le tout en continuant à banqueter. Ils leur offrent ou leur expédient des présents<sup>263</sup>, soit comme simple cadeau, soit comme participation au jeu de la réciprocité des *strenae*, « rite collectif d'intégration sociale »<sup>264</sup>. Parfois y est représentée la figure symbolique de Janus<sup>265</sup>. Après un deuxième jour consacré au cercle domestique et caractérisé par une égalisation sociale (esclave/maître), le 3 janvier est synonyme de jeux, de bains et d'une nouvelle soirée passée à festoyer et à s'amuser jusqu'au petit matin.

L'enracinement des célébrations des calendes dans les mœurs, l'importance de leurs dimensions civiques et impériales ont conduit le législateur à les compter parmi les jours fériés lors de la restructuration du calendrier opérée en 389<sup>266</sup>, que l'on développera plus bas (cf. 3.3). M. Meslin et, après lui, F. Monfrin ont insisté sur la portée significative de ce nouveau statut et sur les conséquences en termes de fréquentation populaire. Il nous semble toutefois que, sur ces deux aspects, il ne faut pas surestimer l'impact de l'édit théodosien. Certes, les calendes de janvier étaient antérieurement versées dans la catégorie des *dies fasti*, autrement dit les tribunaux n'étaient pas suspendus et le jour n'était pas chômé, pour des raisons symboliques liées à la nature augurale du jour conditionnant l'année à venir. Pour être plus exact, la séance judiciaire que présidait alors le préteur se tenait pour la pure forme et ne débouchait sur aucun jugement<sup>267</sup>. Il en va à peu près de même pour le travail : les habitants se devaient, pour conjurer le mauvais sort et espérer une année productive, de se mettre professionnellement en action, mais, comme le souligne Ovide, en « ne faisant rien d'autre que témoigner » (*nec plus quam solitum testificatur opus*), autrement dit en restant sur un plan purement symbolique, « sans renoncer aucunement à la fête »<sup>268</sup>. Toutefois, au-delà de ces nuances, il faut surtout rappeler que le système républicain des *dies fasti* disparaît durant l'Empire. Autrement dit, par la force des choses, les calendes de janvier ont déjà connu une évolution de statut. Il est possible qu'elles soient devenues des *feriae*<sup>269</sup>. On ne sait pas non plus dans quelle mesure la tradition d'une inauguration formelle de l'année judiciaire et laborieuse, par le biais

<sup>263</sup> Par ex. des objets d'artisanat, des œuvres écrites (comme l'almanach de 354), du monnayage, etc., portant souvent une inscription de vœux. Comme *sparsio*, *strenae* ou *cadeaux*, les contorniates et médaillons isiaques étaient prisés pour cette occasion (voir catalogue, 1.2.2).

<sup>264</sup> SCHEID J., 1998b, p. 358.

<sup>265</sup> Voir notice 52.

<sup>266</sup> Avec un étalement sur plusieurs jours : voir la trad. de R. Delmaire *infra* ou celle de GRAF F., 2015, p. 105 et la n. 3. L'importance des calendes de janvier comme fête civique réunissant tous les citoyens de l'empire est aussi soulignée par BROWN P., 1997 [1995], p. 63-64 ; BROWN P., 1998 [1995], p. 43.

<sup>267</sup> D'où l'apparente contradiction entre les vers 73-74 et 165-168 des *Fastes* d'Ovide.

<sup>268</sup> OV., *Fast.*, 1, 170. Trad. et extrait du commentaire de BOXUS A.-M. et POUCKET J., 2004, BCS.

<sup>269</sup> GRAF F., 2015, p. 115 suppose un « informal holiday ».

d'une activité fictive, perdue. En tout cas, Libanios parle uniquement de fermeture des portes des tribunaux<sup>270</sup>. Il est probable que la mesure législative de 389 constitue davantage la confirmation ou la reconnaissance d'une réalité que l'octroi d'un nouveau statut ; le texte lui-même suggère cette idée de sanction d'une situation habituelle et laisse penser en même temps que ce jour était largement caractérisé par l'oisiveté (*Kalendarum quoque Ianuariarum consuetos dies otio mancipamus*). Qui plus est, le fait d'appliquer un statut de *feriae* n'implique pas une obligation de chômage, comme pour le dimanche<sup>271</sup>. Il n'est donc pas sûr qu'après 389 les citoyens se trouvaient dans une situation qui les poussait davantage à participer aux festivités des calendes qu'auparavant. En revanche, l'inscription de cet événement dans l'édit de 389, signe d'une approbation officielle de sa légitimité, a certainement contribué à son exceptionnelle pérennité, au grand dam des plus intransigeants des chrétiens et des institutions ecclésiastiques<sup>272</sup>.

## 1.4. La scansion des célébrations religieuses

### 1.4.1. Les fêtes et les cultes publics de l'Urbs : aperçu, nature et distribution

Il n'est pas possible de scruter les rythmes temporels de la société romaine sans s'arrêter et même mettre l'accent sur les fêtes religieuses. Et pour cause, elles occupent plus de 200 jours – soit un peu plus d'un jour sur deux – dans les fastes de l'Almanach de 354. Il faut évidemment raison garder et ne pas en conclure automatiquement à une oisiveté excessive des Romains ; on examinera plus loin la dimension participative et les conséquences matérielles pour la cité. Il n'empêche que 177 de ces jours accueillent un jour de fête qui avait pour composante des divertissements, qu'il s'agisse de *ludi* ou de courses de chars. Autrement dit, presque un jour sur deux, la Ville résonnait des cris d'encouragement, des rires, des applaudissements, des protestations ou des acclamations qui s'élevaient des cirques, amphithéâtres, théâtres, stades qui parsemaient la cité.

Ces fêtes traditionnelles répertoriées dans le calendrier composé au milieu du IV<sup>e</sup> siècle sont parmi les éléments du Chronographe les plus exploités dans l'historiographie moderne ; les érudits se sont penchés sur leur nature pour tenter d'en dresser une image synthétique. H. Stern, dans son étude du codex, y consacre plusieurs pages, mais l'on peut se tourner en dernière instance vers la publication de M. R. Salzman. Cette dernière a précisément placé la focale de sa recherche en la matière sur le devenir des fêtes polythéistes, même si son analyse n'est pas exempte de défauts, parfois sévères pour certains des rédacteurs de comptes-rendus critiques<sup>273</sup>.

De son propre aveu, la chercheuse n'avait pas l'intention d'examiner en détail tous les cultes mentionnés dans le calendrier de 354 mais uniquement les fêtes dont la connexion avec une divinité

<sup>270</sup> Cf. LIB., *Or.*, 9, 12 ; *Descr.*, 29.

<sup>271</sup> Sur l'édit et ces notions, voir *infra*.

<sup>272</sup> Sur le thème de cette fête dans le discours chrétien, voir en dernier lieu MONFRIN F., 2003. On discutera plus loin de son rapport calendaire avec certaines fêtes chrétiennes : voir 2.2.2.2.

<sup>273</sup> Certaines de ces objections ont déjà été formulées dans l'introduction générale.



particulière est attestée dans d'autres sources contemporaines<sup>274</sup>. On aurait aimé un relevé plus systématique, plus analytique et plus facile à consulter que les renvois dispersés au fil du texte. Cependant, nous ne nous lancerons pas non plus dans l'aventure d'une enquête minutieuse sur chacun de ces cultes, ce qui dépasserait allègrement l'économie de cette thèse. En revanche, le lecteur trouvera de multiples références dans le catalogue des lieux de culte, étant donné la dimension spatiale des fêtes, et il nous a paru éclairant de proposer de surcroît un tableau synthétique de l'ensemble des attestations de fêtes à Rome autour de et après 354 (voir ci-dessous Figure 1). Celles-ci sont ventilées par source d'information : en premier lieu vient naturellement le calendrier filocalien, suivi en deuxième place du genre relativement riche en allusions (même si leur teneur est trop souvent incertaine) que sont les poèmes anonymes antipaïens, et enfin la troisième colonne réunit tous les autres témoignages. Au-delà de l'aspect pratique et visuel de ce rassemblement de l'information, le tableau, qui ne prétend ni à l'exhaustivité, ni à l'infaillibilité, donne aussi à voir la cohérence globale qu'il y a entre le calendrier de 354 et le reste de la documentation contemporaine, renforçant l'impression de l'ancrage de l'un comme de l'autre dans la réalité cultuelle de l'époque. Les recoupements sont nombreux et surtout rares sont les célébrations mentionnées ailleurs qui ne se trouvent pas également dans le calendrier filocalien. Le cas échéant, des explications peuvent souvent être avancées pour expliquer ce fait : il se peut que se glisse sous une appellation commune des hommages à plusieurs divinités connectées ou que la date de l'événement soit mobile par exemple. Car, faut-il le rappeler, les fastes du codex ne reprennent que les *feriae* dites *statinae*, c'est-à-dire celles qui sont communes à tout le peuple et placées à des jours et des mois déterminés et invariables, pour reprendre la typologie des *feriae publicae* dressée par Macrobe. Certes, elles sont majoritaires, mais il faut malgré tout y ajouter les *feriae conceptivae* qui sont promulguées chaque année par les magistrats ou les prêtres à des jours fixes ou indéterminés, à l'instar des fêtes latines, et celles *imperativae*, établies par les consuls ou les préteurs au gré de leur pouvoir<sup>275</sup>.

<sup>274</sup> Cf. SALZMAN M. R., 1990, p. 131. Si on élargit aux travaux non publiés, on trouvera une analyse plus large des cultes polythéistes dans l'Italie tardo-antique dans la thèse de GODDARD C., 2003.

<sup>275</sup> Cf. MACR., *Sat.*, 1, 16. Il est intéressant de noter que celui-ci relève une quatrième sorte de *feriae publicae*, les *nundinae*, qu'il ne semble pas évoquer comme une réalité du passé mais qu'il inscrit exclusivement dans le contexte rural. Une pièce que l'on peut ajouter au dossier exploré *infra*.

Figure 1 : Tableau des attestations des fêtes traditionnelles de Rome du règne de Constantin au premier quart du V<sup>e</sup> siècle<sup>276</sup>

Fêtes	Calendrier de 354 (date + nombre de courses éventuelles)	Poèmes anonymes antipaïens	Autres sources tardives
<i>Votorum nuncupatio</i> <sup>277</sup>	3 janvier		PRUD., <i>C. Symm.</i> , 1, 237-240 (?)
<i>Ludi compitales</i> <sup>278</sup>	3-5 janvier	<i>Carm. C. pag.</i> , 93 (?)	
<i>Iano Patri</i>	7 janvier <i>C.M. XXIII</i>	- <i>Carm. C. pag.</i> , 93. (?) <sup>279</sup> - PS. PAUL. NOL., <i>Poem. Ult.</i> , 65-79 (?)	
<i>Dies carmentariorum</i>	11 janvier		
<i>Iturnalia</i> (11 janvier)			SERV., <i>Aen.</i> , 12, 139 <sup>280</sup>
<i>Iovi Stator</i> <sup>281</sup>	13 janvier <i>C.M. XXIII</i>		
<i>Carmentalia</i>	15 janvier		
<i>Ludi palatini</i>	17-22 janvier (sauf 20)		
<i>Natalis Gordiani</i>	20 janvier <i>C.M. XXIII</i>		
<i>Natalis divi Hadriani</i>	24 janvier <i>C.M. XXIII</i>		
<i>Natalis chartis</i>	25 janvier		
<i>Fête romaine des Dioscures à Ostie</i> (27 janvier)			Voir VAN HAEPEREN F., 2006b.
<i>Natalis Herculis</i> <sup>282</sup>	1 février <i>C.M. XXIII</i>		AUS., <i>Ecl.</i> , 23, 24 <sup>283</sup>
<i>Ludi gottici</i>	4-9 février <i>C.M. XXIII</i>		
<i>Ludi genialici</i>	11-12 février <i>C.M. XXIII</i>		
<i>Virgo Vesta parentat</i>	13 février	<i>Carm. C. pag.</i> , 34-37(?)	PRUD., <i>C. Symm.</i> , 2, 1104 ou 1107-1108 (?) <sup>284</sup>
<i>Lupercalia</i>	15 février		- PRUD., <i>C. Symm.</i> , 2, 863-864 ; <i>Perist.</i> , 2, 517-518 ; 10, 161-165 <sup>285</sup> - AUG., <i>De civ. D.</i> , 18, 12 - SERV., <i>Aen.</i> , 8, 343 ; <i>Buc.</i> , 8, 82 <sup>286</sup>
<i>Quirinalia</i> <sup>287</sup>	17 février		

<sup>276</sup> Le tableau ne reprend que les attestations directes des fêtes à Rome pour la période étudiée, c'est-à-dire de l'arrivée de Constantin au pouvoir jusqu'au premier quart du V<sup>e</sup> siècle (étant donné les incertitudes autour de la datation de plusieurs œuvres tardo-antiques, il ne serait pas pertinent de faire de 410 une borne stricte). Des témoignages plus précoces ou postérieurs ont parfois été relevés dans le catalogue ou d'autres parties de la thèse.

Un point d'interrogation entre parenthèses à la fin de la référence signale une attestation évaluée comme incertaine

<sup>277</sup> Sur les célébrations du début de l'année, voir *supra* 1.3.

<sup>278</sup> Sur les *compitalia*, voir *supra* 1.3.

<sup>279</sup> Cf. notice 52.

<sup>280</sup> Cf. notice 64.

<sup>281</sup> Pourrait correspondre à l'anniversaire du temple de la *Regio IV* : voir notice 17.

<sup>282</sup> Sur ce *natalis*, voir notice 94.

<sup>283</sup> Cf. notice 94.

<sup>284</sup> Sur ce passage, voir 7.2.

<sup>285</sup> Sur ces passages de Prudence, voir catalogue, 1.1.4.

<sup>286</sup> Cf. notice 82.

<sup>287</sup> Possiblement en lien avec la dédicace du temple de Quirinus de la *Regio VI* : voir notice 34.

Fêtes	Calendrier de 354 (date + nombre de courses éventuelles)	Poèmes anonymes antipaïens	Autres sources tardives
<i>Feralia</i>	21 février		
<i>Caristia</i>	22 février		
<i>Terminalia</i>	23 février		
<i>Regifugium</i>	24 février		AUS., <i>Ecl.</i> , 23, 13-14
<i>Lorio</i>	25 février C.M. XXII		
<i>Natalis divi Constantini</i>	27-28 février C.M. XXIII <i>Ludi votivi</i> (28 février)		
<i>Equirria</i> (27 février)			AUS., <i>Ecl.</i> , 23, 27-28 <sup>288</sup>
<i>Natalis Martis</i> <sup>289</sup>	1 mars C.M. XXIII		
<i>Matronalia</i> (1 mars)			AUS., <i>Ecl.</i> , 23, 27-28 <sup>290</sup>
<i>Isidis navigium</i>	5 mars	- <i>Carm. C. pag.</i> , 98-99 (?) - PS. CYP., <i>Ad senat.</i> , 31-32 (?) - PS. PAUL. NOL., <i>Poem. Ult.</i> , 117-118 (?)	- CLAUD., <i>De Isid. Nav.</i> - VEGET., <i>Epit. Rei milit.</i> , IV, 39 (?)
<i>Iunonalia</i>	7 mars	<i>Carm. C. pag.</i> , 87 (?)	CLAUD., <i>De Iuno.</i>
<i>Arma ancilia moventur</i>	9 mars <sup>291</sup>		
<i>Iove Cultori / Vltor</i> <sup>292</sup>	13 mars		
<i>Mamuralia</i>	14 mars		
<i>Equirria</i> (14 mars) <sup>293</sup>			
<i>Canna intrat</i>	15 mars		
<i>Liberalici</i>	17 mars C.M. XXIII	<i>Carm. C. pag.</i> , 49 ; 71 (?)	- AUS., <i>Ecl.</i> , 23, 29-30 - PRUD., <i>C. Symm.</i> , 1, 628 ; 2, 858 <sup>294</sup> - CLAUD., <i>De Liberalibus</i> <sup>295</sup>
<i>Quinquatria</i>	19 mars	<i>Carm. C. pag.</i> , 90 (?)	- SYMM., <i>Epist.</i> , 5, 85, 3 - AUS., <i>Ecl.</i> , 23, 4 - CHAR., <i>Ars gramm.</i> , 1, p. 102, 16-19 (éd. Barwick C.) (?)
<i>Pelusia</i>	20 mars		
<i>Natalis Minerves</i> <sup>296</sup>	21 mars		
<i>Arbor intrat</i>	22 mars	<i>Carm. C. pag.</i> , 108-109	- FIRM. MAT., <i>Err. Prof. rel.</i> , 27, 1 - JUL., <i>Or.</i> , 8, 9 (?)
<i>Tubilustrium</i>	23 mars		- PRUD., <i>C. Symm.</i> , 2, 860-861 <sup>297</sup> - JUL., <i>Or.</i> , 8, 9 (?)

<sup>288</sup> Sur l'absence de la fête dans le calendrier de 354, voir 1.1.3 du catalogue.

<sup>289</sup> Pourrait correspondre au *natalis* de l'*Ara Martis* du Champ de Mars : voir notice 143.

<sup>290</sup> Sur l'absence de la fête dans le calendrier de 354, voir 1.1.3 du catalogue.

<sup>291</sup> Fête auparavant mobile : cf. SALZMAN M. R., 1999, p. 183.

<sup>292</sup> Sur cette possible lecture alternative, cf. notice 84.

<sup>293</sup> Voir *equirria* au 27 février.

<sup>294</sup> Sur ces passages, voir catalogue, 1.1.4.

<sup>295</sup> Cf. notice 89.

<sup>296</sup> Sur l'incertitude autour de ce *natalis*, voir notice 106.

<sup>297</sup> Sur ce passage, voir catalogue, 1.1.4.

Fêtes	Calendrier de 354 (date + nombre de courses éventuelles)	Poèmes anonymes antipaïens	Autres sources tardives
<i>Sanguem</i>	24 mars	- Ps. PAUL. NOL., <i>Poem. Ult.</i> , 88-93 (?) - Ps. CYP., <i>Ad senat.</i> , 6-19	- AMBROSIAS., <i>Qu. Test.</i> , 84, 3 ; 114, 11 (?) - PRUD., <i>C. Symm.</i> , 2, 863-864 (?) <sup>298</sup> ; <i>Perist.</i> , 10, 1059-1075 - JUL., <i>Or.</i> , 8, 9 (?)
<i>Hilaria</i>	25 mars	<i>Carm. C. pag.</i> , 109	- <i>Hist. Aug., Alex.</i> , 37, 6 (?) ; <i>Aur.</i> , 1, 1 (?) - MACR., <i>Sat.</i> , 1, 21, 7-10 (?) - JUL., <i>Or.</i> , 8, 9 (?)
<i>Requetio</i>	26 mars		
<i>Lavatio</i>	27 mars		- AMBR., <i>Epist.</i> , 73, 30 - AMM., 23, 3, 7 - PRUD., <i>Perist.</i> , 10, 154-160 <sup>299</sup> - VIB. SEQ., <i>De flumin.</i> , 21
<i>Initium caiani/gaianum</i> <sup>300</sup>	28 mars		
<i>Natalis divi Constanti</i> (Constance Chlore)	31 mars-1 avril <i>C.M. XXIII</i> <i>ludi votivi</i> (1 avril) <sup>301</sup>		
<i>Veneralia</i> <sup>302</sup>	1 avril <i>ludi</i>	<i>Carm. C. pag.</i> , 87 (?)	PRUD., <i>C. Symm.</i> , 1, 626 (?) <sup>303</sup>
<i>Natalis dei Quirini</i> <sup>304</sup>	3 avril		
<i>Ludi megalensesi</i>	4-10 avril (sauf 7-8) <sup>305</sup> <i>C.M. XXIII</i> (10 avril) <sup>306</sup>	- <i>Carm. C. pag.</i> , 65-66 ; 73 ; 77 ; 103-107 - Ps. PAUL. NOL., <i>Poem. Ult.</i> , 94-95	- AUS., <i>Ecl.</i> , 23, 2 - PRUD., <i>C. Symm.</i> , 1, 628 <sup>307</sup> - SYMM., <i>Epist.</i> , 34, 1 - SERV., <i>Aen.</i> , 8, 636 (?)
<i>Natalis Castoris et Pollucis</i> <sup>308</sup>	8 avril <i>C.M. XXIII</i>		
<i>Natalis divi Severi</i>	11 avril <i>C.M. XXIII</i>		

<sup>298</sup> Sur ce passage, voir catalogue, 1.1.4.

<sup>299</sup> Voir n. 2068.

<sup>300</sup> Selon SALZMAN M. R., 1999, p. 167 : « The notation *Initium Caiani* (or *Gaianum*), on 28 March, may indicate a period of initiations into the cult of the Magna Mater and Attis at the *Gaianum*, near the *Phrygianum*, the cult's Vatican sanctuary ». Les autels tauroboliques attestent la continuité des initiations métroaques. Voir notice 120, où par ailleurs la mention de l'*initium caiani* est mise en rapport avec le cirque de Caligula.

<sup>301</sup> Mention non indiquée dans les copies parvenues mais considérée comme une omission d'un scribe : voir SALZMAN M. R., 1999, p. 140, n. 57.

<sup>302</sup> Pourrait être en lien avec le temple de *Venus Murcia* : voir notice 101.

<sup>303</sup> Sur ce passage, voir catalogue, 1.1.4.

<sup>304</sup> Sur ce *natalis*, voir notice 34.

<sup>305</sup> Les *ludi* métroaques d'avril constituent peut-être le principal sujet de l'illustration de ce mois dans le Calendrier de 354 ; voir notice 101.

<sup>306</sup> Correspond à l'anniversaire du temple du Palatin : cf. DONATI N. et STEFANETTI P., 2006, p. 47-48. Notons qu'un raisonnement de RÜPKE J., 1994 tend à reporter ce *dies natalis* à la date du 11 avril, auquel cas soit il n'est plus fêté en tant que tel, ce qui paraîtrait étrange, soit à cette époque il a été intégré aux célébrations du 10 avril, peut-être en raison de l'anniversaire de Septime Sévère enregistré au 11 par le même calendrier filocalien, soit enfin ce dernier n'en garde simplement pas de trace explicite, préférant ne mettre en évidence que le *dies natalis* impérial.

<sup>307</sup> Sur ce passage, voir catalogue, 1.1.4.

<sup>308</sup> Correspond à l'anniversaire du temple du Forum républicain : voir notice 48.

Fêtes	Calendrier de 354 (date + nombre de courses éventuelles)	Poèmes anonymes antipaïens	Autres sources tardives
<i>Ludi cerealici</i>	12-19 avril C.M. XXIII (12 avril) C.M. XXIII (19 avril)	<i>Carm. C. pag.</i> , 96 (?)	- <i>CIL</i> , 6, 508 <sup>309</sup> - <i>FIRM. MAT., Err. Rel. prof.</i> , 27, 1 (?) - <i>SERV., Aen.</i> , 4, 609 (?) <sup>310</sup>
<i>Natalis Urbis</i> <sup>311</sup>	21 avril C.M. XXIII		- <i>SYMM., Epist.</i> , 6, 40, 1 <sup>312</sup> - <i>SERV., Georg.</i> , 3, 1 ( <i>Palilia</i> )
<i>Serapia</i>	25 avril	<i>Carm. C. pag.</i> , 91 (?)	
<i>Natalis divi Marci Antonini</i> (Marc Aurèle)	26 avril C.M. XXIII		
<i>Ludi florales</i>	30 avril-3 mai C.M. XXIII (3 mai)	<i>Carm. C. pag.</i> , 112-114	- <i>AUS., Ecl.</i> , 23, 25-26 - <i>Schol. Ad Iun.</i> , 6, 250 - <i>AUG., Epist.</i> , 91, 5 (?) <sup>313</sup>
<i>Ludi maximati</i>	4-9 mai C.M. XXIII (9 mai)		
<i>Natalis divi Claudi</i> (Claude le Gothique)	10 mai C.M. XXIII		
<i>Martialici</i>	12 mai C.M. XXIII		
<i>Ludi persici</i>	13-17 mai C.M. XXIII (17 mai)		
<i>Natalis Mercuri</i>	15 mai		<i>AUS., Ecl.</i> , 23, 5-6 <sup>314</sup>
<i>Natalis annonis</i>	18 mai		
<i>Zenziarius</i> <sup>315</sup>	19 mai		
<i>Macellus rosa(m) sumat</i> <sup>316</sup>	23 mai		
<i>Ludi fabarici</i>	29 mai-1 juin C.M. XII (1 juin)		
<i>Honor et Virtus</i> <sup>317</sup>	29 mai		
<i>Zinza</i>	29 mai		
<i>Ludi in minicia</i>	4 juin		
<i>Colossus coronatur</i>	6 juin		
<i>Vesta aperitur</i>	7 juin <sup>318</sup>		<i>SERV., Aen.</i> , 3, 12 <sup>319</sup>
<i>Vestalia</i>	9 juin	- <i>Carm. C. pag.</i> , 3 (?) - <i>PS. PAUL. NOL., Poem. Ult.</i> , 128-130	- <i>SYMM., Epist.</i> , 2, 59, 1 - <i>SERV., Buc.</i> , 8, 82 <sup>320</sup>
<i>Matralia</i>	11 juin		
<i>Natalis Musarum</i>	13 juin		

<sup>309</sup> Cf. notice 89.

<sup>310</sup> Sur les deux dernières références, voir la discussion sur la procession de Proserpine dans le tableau de la Figure 4.

<sup>311</sup> Cf. notice 22.

<sup>312</sup> Dans ce passage, Symmaque précise que c'est le consul suffect qui présidait les jeux en question.

<sup>313</sup> Cf. notice 107.

<sup>314</sup> Cf. notice 98.

<sup>315</sup> Avec la mention « Zinza » du 29 mai, il s'agit de fêtes non attestés ailleurs et au contenu non décelable.

<sup>316</sup> Sur cette fête, voir *infra*.

<sup>317</sup> En lien avec le temple d'Honos et Virtus de la *Regio I* : voir notice 2.

<sup>318</sup> Fête auparavant mobile : cf. SALZMAN M. R., 1999, p. 183.

<sup>319</sup> Voir *infra* 7.2.

<sup>320</sup> Voir *infra* 7.2.

Fêtes	Calendrier de 354 (date + nombre de courses éventuelles)	Poèmes anonymes antipaïens	Autres sources tardives
<i>Vesta clauditur</i>	15 juin		SERV., <i>Aen.</i> , 3, 12 <sup>321</sup>
<i>Annae sacrum</i>	18 juin		MACR., <i>Sat.</i> , 1, 12, 6 (?) <sup>322</sup>
<i>Fortis Fortunae</i> <sup>323</sup>	24 juin		DONAT., <i>Phorm.</i> , 841
<i>Fugato Licinio</i>	3 juillet C.M. XXIII		
<i>Nonae caprotinae</i> (7 juillet)			AUS., <i>Ecl.</i> , 23, 9-10 MACR., <i>Sat.</i> , 1, 11, 36-40 <sup>324</sup>
<i>Ludi apollinares</i> <sup>325</sup>	9-13 juillet C.M. XXIII (13 juillet)		- AUS., <i>Ecl.</i> , 23 (Ostie) - <i>Hist. Aug., Alex.</i> , 37, 6 (?) - PRUD., <i>C. Symm.</i> , 1, 627 (?) <sup>326</sup>
<i>Equitum romanorum probatio</i> ( <i>transvectio equitum</i> ) <sup>327</sup>	15 juillet		
<i>Ludi francici</i>	15-20 juillet (sauf 18-19) C.M. XXIII (20 juillet)		
<i>Adventus divi</i> (commémorant les <i>decennalia</i> et <i>vicennalia</i> de Constantin)	18-19 juillet C.M. XXIII (18 juillet) <i>ludi votivi</i> (19 juillet)		
<i>Adventus divi</i> (commémorant l'entrée de Constantin à Rome)	21-22 juillet C.M. XXIII (21 juillet) <i>ludi votivi</i> (22 juillet)		
<i>Neptunalicæ</i> <sup>328</sup>	23 juillet	<i>Carm. C. pag.</i> , 89 (?)	- AUS., <i>Ecl.</i> , 23, 19-20 - SERV., <i>Aen.</i> , 8, 636
<i>Natalis divi Constantini</i> (commémorant son élévation comme César)	25-26 juillet C.M. XXIII (25 juillet) <i>ludi votivi</i> (26 juillet)		
<i>Victorias Sarmaticas</i>	27 juillet C.M. XXIII		
<i>Victorias Marcomannas</i>	30 juillet C.M. XXIII		
<i>Adonea</i> (?) juillet <sup>329</sup>		- <i>Carm. C. pag.</i> , 19 - PS. PAUL. NOL., <i>Poem. Ult.</i> , 140-141	- FIRM. MAT., <i>Err. Prof. rel.</i> , 9, 1 (?) - HIER., <i>In Hiezzech.</i> , 8, 13-14 (?)
<i>Natalis divi Pertinacis</i>	1 août C.M. XXIII		
<i>Victoria Senati</i>	4 août C.M. XXIII		
<i>Natalis Salutis</i> <sup>330</sup>	5 août C.M. XXIII		
<i>Natalis divi Constantii</i> (Constance II)	7-8 août C.M. XXIII (7 août) <i>ludi votivi</i> (8 août)		

<sup>321</sup> Voir *infra* 7.2.

<sup>322</sup> Cf. notice 117.

<sup>323</sup> Correspond au *dies natalis* du temple de Fors Fortuna au I<sup>er</sup> mille de la via Campana : voir notice 125.

<sup>324</sup> Cf. notice 40.

<sup>325</sup> Pourrait être en lien avec le temple d'Apollon du district du Circus Flaminius : voir notice 63.

<sup>326</sup> Sur ce passage, voir catalogue, 1.1.4.

<sup>327</sup> Voir tableau de la Figure 4 sur les processions.

<sup>328</sup> Sur cette fête et une possible absorption des *consualia*, voir catalogue 1.1.3 et notice 90.

<sup>329</sup> Sur le problème de l'incertitude de la date des Adonies, cf. VIESLET J.-F., 2005.

<sup>330</sup> *Dies natalis* du temple de Salus de la *Regio VI* : voir notice 35.

Fêtes	Calendrier de 354 (date + nombre de courses éventuelles)	Poèmes anonymes antipaïens	Autres sources tardives
<i>Lychnapsia</i>	12 août		
<i>Natalis Dianes</i>	13 août		
<i>Tiberinalia</i> <sup>331</sup>	17 août		
<i>Natalis divi Probi</i>	19 août C.M. XXVIII		
[ <i>Consualia</i> (21 août)] <sup>332</sup>			- AUS., <i>Ecl.</i> , 23, 19-20 - SERV., <i>Aen.</i> , 8, 636
<i>Vulcanalic</i> <sup>333</sup>	23 août C.M. XXVIII	Ps. PAUL. NOL., <i>Poem. Ult.</i> , 132-139 <i>Carm. C. pag.</i> , 97 (?)	- AMBROSIAS., <i>Ad Gal.</i> , 4, 10 <sup>334</sup> - PRUD., <i>C. Symm.</i> , 1, 626 (?) <sup>335</sup>
<i>Solis et Lunae</i> <sup>336</sup>	28 août C.M. XXVIII		
<i>Mammes vindemia</i>	5 septembre <sup>337</sup>		
<i>Natalis divi Aureliani</i>	9 septembre C.M. XXVIII		
<i>Natalis Asclepi</i>	11 septembre		
<i>Ludi romanorum</i>	12-15 septembre C.M. XXVIII (15 septembre)		SERV., <i>Aen.</i> , 8, 636 (?) ; <i>Buc.</i> , 8, 82
<i>Natalis divi Traiani</i>	18 septembre C.M. XXVIII		
<i>Ludi triumphales</i>	18-22 septembre (sauf 20)		
<i>Natalis divi Pii Antonini</i>	19 septembre C.M. XXVIII		
<i>Natalis divi Augusti</i>	23 septembre C.M. XXVIII		
<i>Profectio divi</i> (de Constantin)	27 septembre C.M. XXVIII		
<i>Ludi fatales</i>	29-30 septembre		
<i>Natalis divi Alexandri</i>	1 octobre C.M. XXVIII		
<i>Ludi alamannici</i>	5-10 octobre C.M. XXVIII (10 octobre)		
<i>Augustales</i>	12 octobre C.M. XXVIII		
<i>Ludi Iovi Liberatori</i>	13-18 octobre C.M. XXVIII (24 octobre)		
<i>Equus ad Nixas fit</i> <sup>338</sup>	15 octobre		
<i>Ludi solis</i> <sup>339</sup>	19-22 octobre C.M. XXXVI (22 octobre)		JUL., <i>Or.</i> , 11, 41. (?)

<sup>331</sup> Voir notice 99.

<sup>332</sup> Possiblement absorbées dans les *neptunalici* du 23 juillet.

<sup>333</sup> Coïncident possiblement avec le *dies natalis* du *Volcanal* : voir notice 23.

<sup>334</sup> Le passage est cité dans le préambule de la première partie.

<sup>335</sup> Sur ce passage, voir catalogue, 1.1.4.

<sup>336</sup> Sur le lien entre cette fête et le ou les temple(s) de Sol et Luna, voir notice 100.

<sup>337</sup> Fête auparavant mobile : cf. SALZMAN M. R., 1999, p. 183.

<sup>338</sup> Voir notice 73.

<sup>339</sup> Sur le lien de la fête avec le temple de Sol de la Regio VII, voir notice 43. Ces *ludi* de Sol en octobre sont renseignées comme quadriennaux. Or, ils auraient été créés en 274. Il est donc normal qu'ils apparaissent dans le calendrier de 354 puisqu'il s'agirait de leur 21<sup>ème</sup> édition : voir HIJMANS S., 2010.

Fêtes	Calendrier de 354 (date + nombre de courses éventuelles)	Poèmes anonymes antipaïens	Autres sources tardives
<i>Isia</i> <sup>340</sup>	28 octobre-1 novembre	- <i>Carm. C. pag.</i> , 978-102 - Ps. CYP., <i>Ad senat.</i> , 21-32 - Ps. PAUL. NOL., <i>Poem. Ult.</i> , 117-127	- AMBROSIASER, <i>Qu. Test.</i> , 114, 11 - FIRM. MAT., <i>Err. Prof. rel.</i> , 2, 2-3 ; 8, 2 ; 27, 1-2 - PRUD., <i>C. Symm.</i> , 1, 629-630 <sup>341</sup> - SERV., <i>Aen.</i> , 4, 609
<i>Ex se nato</i> <sup>342</sup>	1 novembre C.M. XXIII		
<i>Ter novena</i>	2 novembre		
<i>Hilaria</i>	3 novembre		<i>Hist. Aug., Aur.</i> , 1, 1 (?)
<i>Evictio tyranni</i>	28 octobre		
<i>Adventus</i> (de Constantin commémorant sa victoire sur Maxence)	29-31 octobre C.M. XXIII (29 octobre) <i>ludi votivi</i> (30-31 octobre)		
<i>Natalis divi Nervae et Constantii</i> (commémorant son élévation en tant que César)	8-9 novembre C.M. XLVIII (8 novembre) <i>ludi votivi</i> (9 novembre)		
<i>Ludi plebeii</i>	12-15 novembre C.M. XXIII (15 novembre)		
<i>Iovis epulum</i> <sup>343</sup>	13 novembre C.M. XXX		<i>Hist. Aug., Alex.</i> , 37, 6 (?)
<i>Natalis divi Vespasiani</i>	17 novembre C.M. XXIII		
<i>Bruma</i> <sup>344</sup>	24 novembre		
<i>Ludi sarmatici</i>	25 novembre-1 décembre C.M. XXIII (1 décembre)		
<i>Munera</i> <sup>345</sup>	2 ; 4-6 ; 8 ; 19-21 ; 23-24 décembre		
<i>Septimontia</i>	11 décembre		PALLAD., 13, 1
<i>Ludi lancionici</i>	12-18 décembre (sauf 15) C.M. XXIII (18 décembre)		
<i>Natalis divi Veri</i>	15 décembre C.M. XXIII		
<i>Saturnalia</i> <sup>346</sup>	17 décembre	<i>Carm. C. pag.</i> , 87-88 (?)	- AUS., <i>Ecl.</i> , 23, 15-16 - MACR., <i>Sat.</i> - PRUD., <i>C. Symm.</i> , 1, 627 ; 2, 859 <sup>347</sup> ; <i>Perist.</i> , 2, 450-452 (?) - <i>Hist. Aug., Alex.</i> , 37, 6 (?)

<sup>340</sup> Voir notices 70 et 123.

<sup>341</sup> Sur ce passage, voir catalogue, 1.1.4.

<sup>342</sup> Sur l'interprétation de cette expression, voir *supra* 1.3.

<sup>343</sup> Sur ce banquet, voir *infra* 1.4.2.1 et notice 53.

<sup>344</sup> Sur cette fête, voir *infra*.

<sup>345</sup> Nombreux sont les témoignages sur la continuité des spectacles de gladiateurs durant l'Antiquité tardive : l'étude de VILLE G., 1960 reste une référence.

<sup>346</sup> Correspond au *dies natalis* du temple de Saturne sur le Forum : cf. notice 58.

<sup>347</sup> Sur ce passage, voir catalogue, 1.1.4.



Fêtes	Calendrier de 354 (date + nombre de courses éventuelles)	Poèmes anonymes antipaïens	Autres sources tardives
<i>Opalia</i> (19 décembre) <sup>348</sup>			- AUS., <i>Ecl.</i> , 23, 15 - MACR., <i>Sat.</i> , 1, 10, 18-19
<i>Sigillaria</i> (20 décembre)			<i>Schol. Ad Inv.</i> , 6, 153 MACR., <i>Sat.</i> , 1, 7, 31 (?) ; 1, 10, 23-24
<i>Natalis Invicti</i> <sup>349</sup>	25 décembre C.M. XXX		JUL., <i>Or.</i> , 11, 2 ; 11, 42 (?)
<i>Natalis divi Titi</i>	30 décembre C.M. XXVIII		
[ <i>Feriae latinae</i> (fête mobile)] <sup>350</sup>		PS. PAUL. NOL., <i>Poem. Ult.</i> , 109 (?)	FIRM. MAT., <i>Err. Prof. rel.</i> , 26, 2 (?)

<sup>348</sup> En quelque sorte, les considérations de Macrobie sur le lien entre les *opalìa* et les *saturnalia* (*Ops* est l'épouse de Saturne) expliquent que les premières n'apparaissent pas dans le Calendrier puisqu'elles sont partie intégrante des secondes qui s'étalent en réalité sur trois jours comme il le souligne. En effet, il faut y ajouter les *sigillaria* qui, comme le rappelle R. A. Kaster dans son commentaire de l'édition Loeb (2011, p. 178), « was not part of the Roman sacral calendar ».

<sup>349</sup> Voir notice 43 et *infra* 2.2.2.1.

<sup>350</sup> Les deux témoignages comprennent une référence à un rite polémique en l'honneur de Jupiter Latiaris qui aurait conclu les Féries latines (voir MAHIEU V., 2010), mais ils ne permettent pas de déterminer si leur allusion reflète sa persistance. Notons cependant que l'on a dégagé chez leurs deux auteurs une tendance à s'appuyer sur des éléments culturels réels.

Avec l'appui graphique du tableau et l'aide de M. R. Salzman, brosons à grands traits le portrait de ce calendrier religieux public de l'*Vrbs* sous Constance II.

Commençons par une remarque méthodologique. Une approche comparative dans le temps peut se révéler être une démarche heuristique féconde pour définir l'état d'un phénomène à un moment donné et elle peut, sur certains points, être adoptée ici. Mais il faut garder à l'esprit que le point de comparaison le plus proche que l'on peut retenir remonte malheureusement aux fastes du milieu du I<sup>er</sup> siècle p.C. et, par conséquent, rester prudent dans la qualification de ce qui relève de l'innovation ou de la continuité.

Ainsi en va-t-il de l'incontestable augmentation du nombre de jours festifs occupés par des divertissements – à savoir 177 dans le calendrier de 354 – qui a plus que doublé depuis le règne d'Auguste. Mais s'agit-il d'une augmentation à peu près linéaire ou résultant pour l'essentiel de l'action menée par l'un ou l'autre empereur ? En tout cas, les princes jouent un indéniable rôle dans la mesure où 98 de ces jours sont consacrés au culte impérial. Si sur le plan quantitatif il n'est pas possible de saisir l'apport individuel des acteurs du IV<sup>e</sup> siècle, sur le plan qualitatif en revanche, leur travail sélectif est évident : M. R. Salzman souligne à plusieurs reprises la place occupée par la « house of Constantine ». Et, en effet, 69 de ces 98 journées honorent la *gens Flavia*, serait-il préférable d'écrire en suivant la remarque de J.-M. Carrié et de N. Duval : le critère ainsi élargi permet d'expliquer plus clairement la survie du *natalis* de Claude II le Gothique (10 mai) à l'émondage dans la commémoration des empereurs des siècles précédents<sup>351</sup>.

Les *natales* ne constituent qu'une composante de ces occasions célébratives impériales. Déjà, il faut signaler que, sous la formule du *natalis* associé à un nom d'empereur, on trouve non seulement les anniversaires de naissance d'une série de princes – dont la liste se révèle cohérente avec le relevé spécifique « *natales Caesarum* » qui occupe la troisième section du codex de 354 –, mais aussi de l'accession au pouvoir impérial symbolisé par l'élévation du personnage au rang de César. L'emphase est toutefois placée sur la dynastie régnante et singulièrement sur Constance II et son père, Constantin, en leur réservant la commémoration de ces accessions et en doublant leurs *natales*, célébrés comme les autres par des courses de chars, d'un jour supplémentaire de *ludi votivi*. Cette insistance est également réalisée par la sélection d'événements politiques ou militaires<sup>352</sup>, que ce soit, à titre d'exemples, la commémoration des *adventus* de Constantin à Rome (bénéficiant aux aussi d'une journée additionnelle de *ludi votivi*), de la défaite de ses concurrents (Maxence, puis Licinius) ou des *ludi* en l'honneur de victoires militaires sur des ennemis extérieurs<sup>353</sup>. Au passage, on peut noter le caractère inhabituel de la conservation, dans le calendrier officiel, de la commémoration

<sup>351</sup> Cf. CARRIÉ J.-M. et DUVAL N., 1994, p. 299. Sur un *pontifex Flavianus* à l'époque de Constantin, voir notice 33.

<sup>352</sup> Quelques-uns de ces événements sont toutefois associés à des empereurs des dynasties précédentes. Leur maintien peut s'expliquer au regard du sens qu'ils peuvent revêtir dans le contexte contemporain : ainsi, le *Lorio* du 25 février, établi par Hadrien en honneur de l'adoption d'Antonin le Pieux comme César, peut faire écho à l'importance du rôle de l'élévation à cette position dans le système post-tétrarchique, et les *ludi augustales* renvoyer à la place constamment fondamentale d'Octave dans l'imaginaire politique.

<sup>353</sup> Sur ces célébrations de victoires impériales de la dynastie constantinienne mentionnées dans le Calendrier, voir SALZMAN M. R., 1999, p. 137-138. Sur le culte impérial tardo-antique de façon générale et, en particulier, sur la continuité sémantique de la notion de *divus* et d'une forme de vénération, voir BOIN D., 2015a.

de l'arrivée (*adventus*) et du départ (*profectio*) d'un empereur décédé, en l'occurrence de Constantin, qui dénoterait, selon M. R. Salzman, une volonté de mettre l'accent sur la victoire comme trait inhérent de la figure impériale aussi bien que sur la *pietas* d'un fils<sup>354</sup>. J.-M. Carrié et N. Duval complètent l'interprétation de M. R. Salzman :

Mais l'accent vaguement mis sur ce « Symbole de victoire » fait bon marché du caractère historique – aussi à cause de la conversion au christianisme – du séjour de Constantin, le dernier dans Rome capitale, commémoré aussi par l'inscription de l'Arc<sup>355</sup>.

Si les divertissements permettent de donner une épaisseur singulière aux célébrations impériales, ils ne leur sont pas réservés ; on les trouve associés en nombre certain à des festivités dédiées à des divinités du panthéon romain. M. R. Salzman y a eu recours comme indicateur dans l'évaluation de l'importance des cultes polythéistes mentionnés dans le calendrier. Elle distingue ainsi quatre cultes centraux représentés par une ou plusieurs fêtes d'envergure : Jupiter, Hercule, Mars et Sol<sup>356</sup>. La prééminence de ces cultes n'a rien de surprenant : outre la primauté panthéonique d'une figure comme Jupiter, l'exploitation de ces quatre divinités au sein du système idéologique tétrarchique ou dans un rapport plus personnel par les princes du III<sup>e</sup> siècle leur a octroyé une visibilité et une légitimité culturelles qui se prolongent avec leurs successeurs.

M. R. Salzman retient un second facteur dans l'explication de la popularité de ces cultes : leur capacité à incorporer ou à être associés à d'autres dieux ou cultes populaires. À vrai dire, sa démonstration envisage surtout le cas de Sol et de ce qu'elle qualifie de « syncrétisme » autour de sa figure. On peut néanmoins se demander dans quel sens joue la relation de cause à effet. Le culte de Sol possède-t-il une capacité intrinsèque particulière à l'incorporation ? Après tout, on peut penser que la plasticité du divin n'est pas propre à une figure mais à l'ensemble du système polythéiste. Ces développements théologiques autour de Sol ne sont-ils pas avant tout une conséquence du premier facteur, le soutien impérial et surtout la manière dont celui-ci s'exprime sur le plan des conceptions théologiques aussi bien que sur le plan plus concret des pratiques culturelles<sup>357</sup> ?

Cette interrogation peut être l'occasion de mettre le doigt sur une remarque épistémologique formulée par J. Rüpke en réaction au concept de « popularité » du culte régulièrement mentionné par M. R. Salzman : la présence d'un culte dans les fastes découle certes d'une sanction impériale ou étatique, mais qui, elle, ne résulte pas automatiquement de la reconnaissance d'une fréquentation populaire<sup>358</sup>.

L'appui du prince à une divinité, voire son inclusion dans la construction du culte impérial, constitue certainement aussi un des facteurs d'épanouissement d'un deuxième groupe de cultes qui

---

<sup>354</sup> Cf. SALZMAN M. R., 1990, p. 145.

<sup>355</sup> Cf. CARRIÉ J.-M. et DUVAL N., 1994, p. 299.

<sup>356</sup> Des considérations sur le culte de Sol sont fournies *infra* dans la discussion sur les origines de Noël 2.2.2.1.

<sup>357</sup> Le rôle et les enjeux impériaux dans l'établissement d'un hénouthéisme solaire à Rome sont, par exemple, perceptibles dans l'article de LEMARDELÉ C., 2011.

<sup>358</sup> Cf. RÜPKE J., 1995, p. 215 : « There is no encyclopedic tendency. The “importance” given to a date by its inclusion in the calendar is a norm, a prescription, not a historically valid description ».

comptabilise un certain nombre de jours de spectacles. Celui-ci comprend Salus, Quirinus/Romulus, Roma Aeterna et les Dioscures (Castor et Pollux). Les exemples peuvent être multipliés : l'association logique de Salus avec le Prince, polythéiste ou chrétien, qui tient en main la destinée de l'empire et la récurrence de la divinité sur les frappes monétaires impériales au moins jusqu'au début du V<sup>e</sup> siècle ; Roma et le fondateur Quirinus/Romulus convoqués par Maxence dans son affirmation de la fondation d'une nouvelle Rome, régulièrement mobilisés dans la numismatique tardive, mis à l'honneur, tout particulièrement Roma, lors du *natalis Vrbis* dont la pérennité atteste le consensus autour d'une vision transcendante de la Cité ou, à tout le moins, d'un attachement à cette entité. Quant à Castor et Pollux, on peut avancer leur représentation sur des contorniates et leur lien avec les courses de chars, si répandues, mais M. R. Salzman ne trouve aucune preuve témoignant de la faveur impériale dont ils ont pourtant dû bénéficier. Elle aurait cependant pu alimenter son raisonnement en soulignant le lien entre les Dioscures et l'*equitum romanorum probatio* des ides de juillet, l'ancienne parade des chevaliers que, quelques pages en arrière, elle considère comme ayant été entretemps incluse au sein du culte impérial<sup>359</sup>.

Au sujet de ce groupe de cultes, on peut, nous pensons, insister plus que ne le fait M. R. Salzman sur une autre ligne commune, probable facteur de développement et de maintien : leur rapport privilégié avec l'histoire primitive de Rome et donc avec l'identité de l'*Vrbis* et de l'empire, la participation à l'idée de permanence, voire d'intemporalité, de ces entités au travers de leur divinisation ou de celle de ses acteurs. Cette caractéristique, on la retrouve davantage soulignée par la chercheuse américaine pour une série de festivités qui font partie de son troisième groupe de fêtes et cultes, à savoir ceux répertoriés sans *ludi ni circenses* dans le calendrier.

Ce groupe est subdivisé en deux catégories selon un critère chronologique. Approximativement la moitié des occurrences correspond en effet à des cultes ou fêtes qui font déjà partie de la vie de la société romaine avant le I<sup>er</sup> siècle p.C. Ils illustrent non seulement la force conservatrice – au moins sur le plan des apparences – des Romains dans ce domaine, comme dans d'autres, mais également le besoin d'incarnation des mythes et de l'histoire des origines de Rome et de l'empire aussi bien que des institutions politiques dans le champ culturel. Ainsi, la pérennité du système et le respect pour les rites des origines expliquent la place de la triade capitoline ou du culte de Vesta ; ce dernier a aussi trait aux origines mythiques et historiques de la cité dont l'attrait fait comprendre le maintien des deux journées (11 et 15 janvier) des *carmentalia*, en l'honneur de Carmenta, mère d'Évandre, héros légendaire de Rome, qui a prophétisé l'apothéose d'Hercule lors de ses aventures dans le *Latium*, ou de la fête du *regifugium* du 24 février commémorant l'expulsion du roi étrusque Tarquin le Superbe et, dès lors, le commencement de la République romaine.

La seconde catégorie comprend des cultes ou fêtes dits « nouveaux ». Il faut comprendre par cet adjectif « nouvellement intégrés dans le calendrier officiel », autrement dit ayant reçu une sanction impériale après le milieu (ou au cours) du I<sup>er</sup> siècle p.C., dans la mesure où cette action était une condition *sine qua non* à la présence d'une festivité dans les fastes. Ce sous-groupe tourne en réalité autour de deux cultes.

---

<sup>359</sup> Voir aussi notice 48.

Il reflète, d'une part, le succès – que les débuts mouvementés du culte à Rome ne laissaient pas présager, avant la faveur impériale du I<sup>er</sup> siècle p.C. – d'Isis et de ses compères divins d'origine égyptienne, en particulier Sarapis, dont le caractère royal s'accordait bien avec l'image impériale. Leur élévation au rang de protecteurs de l'empire et l'implication d'Isis dans la protection de la navigation et le bon déroulement de l'annone participent à leur installation dans le paysage religieux officiel de Rome et au maintien tardif de leur importance. La « dimension sotériologique du culte », singulièrement autour du mythe de la renaissance d'Osiris, a pu en constituer un trait attractif, mais il convient de se garder d'une vision trop christiano-centrée, que ce soit sur l'importance ou la signification de cette dimension : la notion de salut correspondrait ici à un soulagement dans la mort<sup>360</sup> et non à une promesse de résurrection.

L'aspect sotériologique a souvent aussi été mis en évidence comme une caractéristique de l'autre principal « nouveau culte » qui émerge : c'est le mythe de la mort et de la renaissance d'Attis, parèdre de la Grande Mère, qui constitue l'élément central de la liturgie qui est nouvellement inscrite dans les fastes. Mais ici non plus, pas de raccourci simpliste<sup>361</sup> : le salut et la purification dont il est question sont limités à ce monde et les adeptes du culte n'expriment pas l'espérance que le retour d'Attis de la mort leur soit appliqué ; ce n'est qu'à la fin de l'Empire, probablement sous l'influence d'autres visions sotériologiques, en particulier chrétienne, que l'idée d'un salut éternel s'instillerait dans le système métraque<sup>362</sup>. En revanche, à la différence d'Isis, ces fêtes se rattachent à un culte déjà anciennement officialisé, celui de la Mater Magna, et elles constituaient, sous la République, la face célébrative phrygienne d'une « divinité à la fois étrangère et ancestrale »<sup>363</sup>.

Il faut se prémunir contre deux illusions concernant ces « nouveaux » éléments qui apparaissent dans le calendrier. Premièrement, en relation directe avec ce qui vient d'être écrit, le terme « nouveau » ne doit pas donner l'impression que ces deux cultes sont au IV<sup>e</sup> siècle encore considérés comme une innovation religieuse, comme une composante orientale, étrangère : Isis autant que Mater Magna font depuis longtemps partie, aussi bien sur le plan juridique que de l'imaginaire religieux romain, des *sacra Romana*<sup>364</sup>. Deuxièmement, malgré l'absence de *ludi* et de *circenses* dans ces « nouvelles fêtes », ces deux cultes n'en sont pas moins majeurs – ils comptabilisent un nombre élevé de jours de fête relativement aux autres et ils sont omniprésents dans les sources religieuses tardo-antiques –, et démonstratifs – les sources en question rappellent les divertissements et les processions qui prennent place à cette occasion.

Il convient de noter que ces deux « nouvelles » composantes du calendrier religieux comprennent une forme temporelle inédite, à savoir celle d'un cycle commémorant les principaux actes d'un épisode mythologique emblématique, étalé sur plusieurs jours qui se suivent,

<sup>360</sup> Conforme au schéma égyptien selon lequel tout mort devient un Osiris.

<sup>361</sup> Il faut ici aussi se demander si l'aspect sotériologique ne résulte pas davantage d'un effet de miroir déformant de l'historiographie qu'il ne se dégage des sources anciennes.

<sup>362</sup> On retrouve cette interprétation exposée par SALZMAN M. R., 1990, p. 167-168 dans la partie consacrée spécifiquement au culte métraque. Voir aussi *infra* 2.2.1.1 et n. 727. Un même jeu d'influences est discuté pour la renaissance d'Adonis (voir VIESLET J.-F., 2005).

<sup>363</sup> Cf. BORGEAUD P., 1996, p. 91 ; VAN HAEPEREN F., 2011, p. 469. Voir aussi BELAYCHE N., 2000, p. 572.

<sup>364</sup> Sur la romanité de ces cultes, voir aussi BELAYCHE N., 2000.

respectivement en mars au moment de la renaissance printanière pour Mater Magna et Attis et fin octobre/début novembre pour Isis et consorts.

Enfin, si comme pour les groupes précédents, le soutien impérial a joué un rôle clé dans l'attrait et l'approbation publique de ces deux cultes, des rites privés (par exemple le *taurobolium* pour Mater Magna) favorisant une dimension groupale et élitiste, et le message sotériologique porté dans les rites et les discours ont représenté des facteurs supplémentaires dans leur pérennité.

Si l'on veut entreprendre une description encore plus syntétique du calendrier religieux officiel au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, dont fait écho le cadeau de Filocalus à Valentinus, deux notions s'imposent en premier lieu – et elles émergent à vrai dire comme un duo récurrent pour tout ce qui relève de l'histoire de la société romaine : conservatisme et innovation. Le temps religieux d'alors reflète des réflexes conservateurs dans la mesure où les six grands jeux de l'époque républicaine (*ludi romani, plebei, apollinares, megallesiaci* et *florales*) ont été conservés parmi les marqueurs de ce temps, où près de la moitié des fêtes sans *ludi* et *circenses* existaient déjà avant la première moitié du I<sup>er</sup> siècle, et où d'autres fêtes antérieures, toujours inscrites dans le calendrier, bénéficient désormais de *ludi*. Le rapport étroit au passé qui fonde la légitimité de la religion romaine est d'ailleurs dénoncé par Lactance pour qui les Romains ne font plus reposer leur système polythéiste que sur un fallacieux argument d'historicité et non sur un examen de son contenu<sup>365</sup>. Cependant, si l'ancestralité du système demeure un leitmotiv, des changements restent possibles et se font souvent sous le couvert de la tradition : place grandissante des divertissements, part croissante des jours dévolus à des festivités impériales, nouvelles fêtes ou évolutions sémantiques de plus anciennes (par exemple les *Parilia* du 21 avril remplacées par une fête où la focale était davantage placée sur la fondation de la cité, le *natalis Vrbis*).

Au-delà de cette tension entre ancien et nouveau, M. R. Salzman désigne également ce qui lui apparaît comme les autres grandes tendances du calendrier (« popular trends » écrit-elle, mais on a déjà exprimé des réserves sur l'emploi de cet adjectif) : 1) une dimension sotériologique, visible en particulier dans le culte isiaque et métroaque, sur laquelle il faut tout de même rester prudent ; 2) la fixation de certains événements festifs jadis mobiles (entre autres les *ludi compitales* du 3 au 5 janvier ; l'événement dénommé *Vesta aperitur* du 7 juin ; la fête des *vindemiae* le 5 septembre ; les combats de gladiateurs en décembre), phénomène qui n'est peut-être pas sans lien avec la centralisation gouvernementale croissante et le contrôle de plus en plus large exercé par le pouvoir sur tous les aspects de la vie ; 3) l'impact de la militarisation étatique grandissante consécutive aux crises du III<sup>e</sup> siècle qui se perçoit dans la place réservée à certaines divinités réputées particulièrement actives dans ce champ (Mars, Quirinus/Romulus, Jupiter, Minerva, Vesta) et dans les vertus de victoire sans cesse activées au sein du culte de la figure impériale ; 4) une attention significative octroyée à la cité, à la divinité l'incarnant (*Roma Aeterna*), à ses institutions et à son histoire, que l'on a déjà

<sup>365</sup> Cf. LACT., *Inst. div.*, 2, 6, 7 : « Voilà les religions que leur ont transmises leurs ancêtres, et qu'ils s'obstinent à protéger et à défendre avec le plus grand acharnement ; et ils n'examinent pas ce qu'elles sont, mais ils les considèrent comme véritables et démontrées, puisque ce sont les anciens qui les ont transmises ; et l'antiquité a tant de prestige à leurs yeux que la regarder d'un œil critique est considéré comme un crime ». *Hae sunt religiones quas sibi a maioribus suis traditas pertinacissime tueri ac defendere perseverant: nec considerant quales sint ; sed ex hoc ueras ac probatas esse confidunt quod eas ueteres tradiderunt, tantaque est auctoritas uetustatis ut inquirere in eam scelus esse ducatur* (trad. MONAT P., 1987, SC n° 337).

précédemment soulignée, qui peut sans doute en partie s'expliquer par l'espace de consensus qu'offraient ces commémorations, dans lesquels on pouvait, plus facilement et plus amplement qu'ailleurs, projeter des valeurs civiques autant que religieuses ; 5) enfin, la tendance à noter et, dans certains cas, à fêter des événements en rapport avec les cycles saisonniers et astrologiques :

The *Bruma*, on 24 November, and the Rose Festival (*Macellus Rosa[m] sumat*), on 23 May, for example were publicly celebrated, whereas the summer solstice (*Solstitium*), on 24 June, and the astrological location of the sun in the sky were merely noted

donne-t-elle en exemples.

Cependant, nuancions encore une fois les affirmations de M. R. Salzman d'une dose de prudence dans la mesure où il n'est pas aisé d'établir la chronologie fine de tous ces changements et, par conséquent, de déterminer les spécificités propres au IV<sup>e</sup> siècle. En particulier, concernant la dernière observation, la chercheuse a raison de souligner les repères astrologiques notés dans le calendrier qui font écho à la place de ce système dans les mentalités romaines, mais il ne faut pas oublier que l'astrologie était déjà présente dans des calendriers antérieurs<sup>366</sup>. Quant aux saisons, elles ont toujours été un élément structurant du temps religieux et avancer l'apparition de la fête de *bruma* et de la « fête des roses » comme arguments d'une tendance plus lourde et spécifique est peut-être un peu léger.

Le terme *bruma* signifie littéralement « hiver » ou « solstice d'hiver » mais il a fini par désigner une festivité en prélude au solstice d'hiver, placée à une date (le 24 novembre) qui fait sens au niveau astronomique comme l'a développé F. Graf. Ce dernier a également démontré que la fête en question était déjà une réalité à l'époque d'Apulée. Tertullien, aussi, mentionne (à deux reprises) les *brumae* et les associe à d'autres fêtes connues pour leur convivialité sociale et les échanges de cadeaux qui les accompagnent<sup>367</sup>. On peut dès lors se demander si l'inscription dans le calendrier public de cette festivité de *bruma* (si elle n'a pas été concomitante à sa création) et sa pérennité ne sont pas autant liées aux aspects de socialisation qu'à sa relation avec le cycle des saisons. De même, on ignore ce qui se cache exactement derrière la formule *macellus Rosa[m] sumat* en termes d'activités, mais des festivités romaines, privées et publiques, autour de la rose et l'utilisation de celle-ci dans des rites funéraires durant le mois de mai sont attestées plus anciennement. La convivialité, l'entretien et la commémoration des liens sociaux sont ici aussi des éléments centraux de ces réjouissances et ont certainement joué un rôle dans leur diffusion et leur permanence. Il semble même que les *Rosalia* aient évolué pour devenir une des nombreuses formes du culte de l'empereur<sup>368</sup>.

Même si M. R. Salzman n'en fait pas explicitement un argument en ce sens, on ne peut s'empêcher de relier la mise en avant de ces fêtes qui trouvent sens dans le cycle naturel des saisons avec le raisonnement qu'elle opère auparavant au sujet des images agricoles (et non rituels) de certains mois dans le calendrier de 354, lesquelles serait le reflet d'un processus de sécularisation,

---

<sup>366</sup> Cf. RÜPKE J., 1995, p. 213.

<sup>367</sup> Cf. GRAF F., 2015, p. 201-205.

<sup>368</sup> Cf. COLIVICCHI F., 2015, p. 51.

d'une forme d'accommodation envers la frange chrétienne de la société. Or, tout comme ce dernier constat a sans doute été surinterprété dans la mesure où il ne s'écarte pas sensiblement de l'iconographie que ce type de support a précédemment accueilli et où l'évolution de la représentation sacrificielle dans l'art s'est opérée antérieurement et indépendamment du christianisme<sup>369</sup>, ce rapport aux cycles naturels dans la construction du temps festif pourrait davantage relever de la continuité que de la particularité.

Dans ce portrait général des composantes du temps festif public romain, après une énumération synthétique de celles-ci et l'esquisse de leurs principaux traits, il est pertinent de terminer avec un élément supplémentaire, que n'aborde pas l'auteure américaine, mais qui entre en ligne de compte dans la définition des rythmes de ce temps, à savoir la répartition de ces composantes sur l'année. Certes, la distribution des journées de fêtes au milieu du IV<sup>e</sup> siècle est le produit d'une évolution pluriséculaire et polyfactorielle, entre sélection active, désaffection progressive, suppression soudaine de fêtes ou transfert de leur date, entre création politique et sanction étatique d'une pratique largement diffusée, qui ne peuvent être analysées en détail dans le cadre de ce travail. Mais l'examen du résultat n'en reste pas moins important dans la mesure où, vu l'importance quantitative de ces journées, elles ont un impact sur l'organisation sociétale.

Un premier aperçu peut être fourni en observant le nombre de jours par mois consacrés aux fêtes dans le calendrier de 354 (voir Figure 2). La moyenne se situe entre 17 et 18 jours. La répartition ne révèle pas de grandes disparités : on ne constate en effet pas d'écart sensible par rapport à la moyenne, si ce n'est le mois de juin avec un chiffre presque inférieur de moitié à cette moyenne (et dans une moindre mesure le mois d'août). Cependant, on peut estimer que les célébrations du culte impérial altèrent le résultat de l'évolution que l'on veut observer, étant donné que leur création et leur placement dans le calendrier résultent principalement de contingences historiques (naissance des princes, victoires militaires, etc.). En soustrayant ces dernières occurrences, la moyenne tombe à un peu plus de 11 jours de fêtes publiques traditionnelles par mois et le mois de juin ne fait plus figure d'exception. Pas plus que dans la configuration précédente, cette distribution n'accuse des déséquilibres flagrants. Les mois de mars et avril se font tout de même remarquer, affichant un écart un peu plus important que les autres, respectivement de 7 et

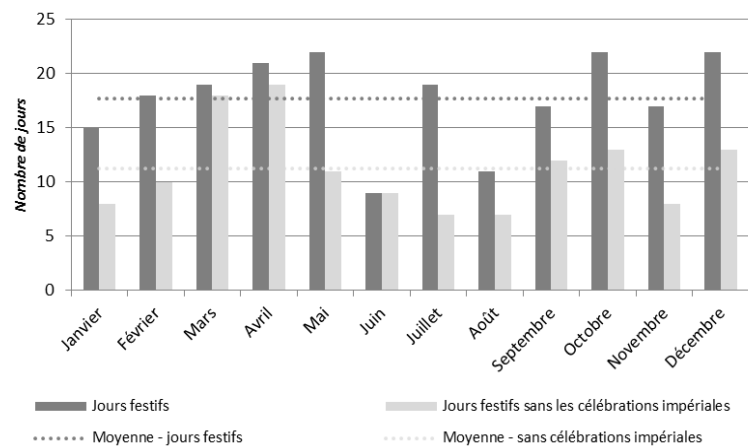


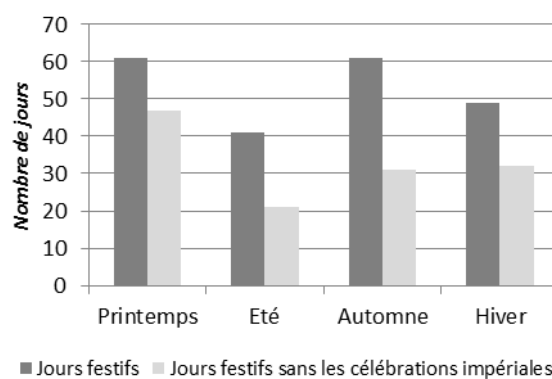
Figure 2 : Décompte du nombre de jours de fêtes du Calendrier de 354 par mois

<sup>369</sup> Objection similaire dans RÜPKE J., 1995, p. 214. Sur la représentation sacrificielle dans l'art, voir ELSNER J., 2012, p. 133. Des développements de M. R. Salzman au sujet de l'iconographie calendaire, il retient plutôt l'évolution d'une représentation sacrificielle animale occasionnelle à un resserrement sur l'offrande d'encens ou la libation.



8 jours supplémentaires par rapport à la moyenne, ce qui fait plus du double du nombre de jours comptabilisés pour juillet ou août, la limite inférieure. Les fêtes du culte isiaque et les nombreux *ludi* du mois d'avril semblent être des facteurs explicatifs de cette différence supérieure.

L'existence de couples de mois (mars-avril/juillet-août) qui correspondent respectivement aux limites supérieure et inférieure et le fait qu'ils sont placés au cœur d'une saison, à savoir le printemps et l'hiver, conduisent à s'interroger sur l'impact du facteur saisonnier. En regroupant les occurrences par saison (voir Figure 3), on constate effectivement que la tendance se confirme : l'automne et l'hiver coïncident avec la moyenne (32 jours) et le printemps compte plus du double de jours de fêtes que l'été. Les conditions météorologiques plus douces et le retour symbolique à la vie associés au printemps, les chaleurs étouffantes de l'été, les obligations agricoles et le ralentissement des activités sociales qui en découle<sup>370</sup> peuvent être pris en compte dans l'évolution progressive du calendrier des fêtes traditionnelles.



**Figure 3 : Décompte du nombre de jours de fêtes du Calendrier de 354 par saison**

Dans la pratique toutefois, les célébrations attachées au culte impérial qui remplissent le calendrier ont tendance à gommer cette disparité, même si l'été demeure en recul par rapport aux autres saisons. Mais, au-delà de l'aspect purement quantitatif, les constats chiffrés de disparité peuvent également être la traduction d'un désinvestissement ou, au contraire, d'une implication plus poussée dans la participation aux événements festifs qui se sont maintenus ou ont été ajoutés.

Les observations réalisées jusqu'à présent sur le calendrier de 354 sont indispensables pour saisir la structuration du temps religieux et en définir les différentes composantes, mais elles ne suffisent pas pour en saisir les enjeux en termes sociaux. Un des reproches qui avaient été formulés à l'encontre du travail de M. R. Salzman était l'absence d'une véritable plongée dans les réalités concrètes, sociales, culturelles de ces fêtes<sup>371</sup>. Une investigation systématique en la matière ne peut raisonnablement prendre place au sein de ce travail, mais nous ne pouvons faire l'économie d'en dire quelques mots pour clarifier, en une première réflexion, le contenu et l'impact de ces fêtes sur la société.

<sup>370</sup> Sur ce ralentissement, voir *infra* 1.5.

<sup>371</sup> Cf. RÜPKE J., 1995, p. 215.

## **1.4.2. Les fêtes et les cultes publics de l'Vrbs : contenu et impact**

### **1.4.2.1. Sacrifice et commensalité : offrir aux dieux, partager avec les hommes, manifester la communauté**

On ne peut prétendre enquêter sur les réalités tangibles qui se cachent derrière ces mentions de fêtes dans le codex sans en premier lieu s'arrêter sur le sacrifice. Les savants s'accordent sur le caractère central de l'acte sacrificiel dans le système religieux traditionnel. Et ils placent, au cœur de ce pilier de la religion romaine, le sacrifice animal<sup>372</sup>. Cependant, la vision de cette centralité est sujette à débat. Au-delà des spéculations théologiques, correspond-t-elle au système dans la pratique ? Ne résulte-t-elle pas, en partie, d'un biais hérité du rôle revêtu par le sacrifice animal dans le conflit entre chrétiens et Romains<sup>373</sup> ?

Sans trancher le problème, J. Elsner a contribué à questionner le paradigme à partir du corpus de la production artistique impériale<sup>374</sup>. Son analyse l'a également conduit à soutenir l'idée d'un sacrifice animal déjà significativement affaibli au moment de la promotion du christianisme par les hautes sphères de l'empire, soumis à un processus qui était déjà à l'œuvre dès le III<sup>e</sup> siècle p.C. Pour certains, les données épigraphiques vont également dans ce sens. En raison de plusieurs facteurs, notamment l'influence de certains courants intellectuels, il semblerait que la pratique sacrificielle animale se soit progressivement réduite au bénéfice d'autres types d'offrandes, de la divination et de la prière<sup>375</sup>.

À son tour, cette interprétation est contestée par J. Rives pour qui, durant l'époque impériale, la pratique du sacrifice animal était devenue pour les élites d'une plus grande importance ou, du moins, d'une importance renouvelée par rapport aux périodes antérieures<sup>376</sup>. Son analyse, qui se concentre sur les facteurs socio-politiques plutôt que sur des principes explicatifs théologiques, met en évidence trois phénomènes interreliés : premièrement, la place croissante du sacrifice animal dans les structures socio-politiques de la cité, avec l'augmentation des ressources disponibles pour les élites et l'investissement d'une partie de celles-ci dans le système évergétique qui se développe et qui permet de transformer ces richesses en prestige social, particulièrement par le biais de grandes manifestations publiques de sacrifices d'animaux et de banquets ; deuxièmement, le rôle que joue à l'époque impériale le sacrifice animal dans la construction d'une identité religieuse gréco-romaine, dans la définition du cœur et de la périphérie culturelle de l'empire ; troisièmement, l'exploitation du motif du sacrifice animal dans l'élaboration de la figure religieuse de l'empereur, dans le développement du culte impérial, et le bénéfice que cette réalité tire de ce projecteur braqué sur celui qui devient le sacrifiant par excellence.

La problématique de la place du sacrifice animal à l'époque impériale est complexe et les divergences dans l'interprétation du phénomène découlent en partie des différences dans le

<sup>372</sup> Voir la bibliographie dans ELSNER J., 2012, p. 120, n. 1.

<sup>373</sup> Cf. ULLUCCI D. C., 2012 ; HEYMAN G., 2007.

<sup>374</sup> Cf. ELSNER J., 2012.

<sup>375</sup> Voir les considérations synthétiques de MAXWELL J., 2015, p. 854-856 ; ELSNER J., 2012, p. 123-124, 163.

<sup>376</sup> Cf. RIVES J., 2012, p. 153-156 ; RIVES J., 2014, p. 106-110.

traitement de la réalité en fonction des registres et des angles de vue mobilisés : ce que suggère l'analyse socio-politique du rôle du sacrifice animal ne coïncide pas nécessairement avec ce qui en est dit dans les écrits philosophiques ou théologiques<sup>377</sup> ; l'image qui émerge de la production artistique n'est pas nécessairement en adéquation avec les réalités de la pratique cultuelle. Ce n'est pas le lieu ici de réaliser cette grande synthèse. En tout cas, on peut relever que, durant le siècle qui précède l'arrivée de Constantin au pouvoir, les sacrifices animaux publics sont toujours attestés et les offrandes de ce type ne forment certainement pas une pratique marginale comme le suggère également l'emphase placée sur cet acte dans les décrets de Dèce et de Dioclétien émis dans le cadre des persécutions chrétiennes, respectivement en 250 et au début des années 300<sup>378</sup>.

Selon J. Rives, l'exploitation du sacrifice animal dans le contexte des persécutions, sacrifice érigé par-là même au rang d'acte universel et exemplaire de la religiosité commune à l'empire, a paradoxalement contribué à le faire glisser d'élément définissant l'identité culturelle gréco-romaine au sens large à un marqueur exclusif de l'identité religieuse « païenne ». De plus, le sacrifice animal qui jouait ce rôle intégrateur dans un système fonctionnant principalement sur le mode de l'orthopraxie devint incompatible avec le nouveau paradigme de l'orthodoxie chrétienne<sup>379</sup>. C'est au prisme de ce changement de paradigme entre orthopraxie et orthodoxie que le même savant propose une analyse de la politique de Constantin à l'égard du sacrifice animal<sup>380</sup>.

Il convient d'abord de déterminer la nature de cette politique, laquelle prête de fait à débat. Les mesures d'interdiction du sacrifice exhibées par Eusèbe ou le rescrit d'Hispellum qui dénonce la « *contagiosa superstitio* » tantôt sont interprétés comme des preuves d'une volonté de Constantin de légiférer contre les sacrifices, au moins sanglants, tantôt sont considérés comme des exagérations de l'évêque pour les premières, pour le second comme une décision de régulation de la pratique religieuse (*superstitio/religio*) dans la lignée de la politique impériale traditionnelle en la matière. Il existe d'autres indices qui suggèrent une certaine hostilité de Constantin à l'égard du sacrifice animal mais leur statut de preuve demeure incertain. Quant à Libanius, son témoignage contraste<sup>381</sup>, lui qui affirme que Constantin n'a en rien interdit cette pratique. Sans prétendre trancher l'affaire, on peut partager la conclusion de J. Rives :

(...) the most secure conclusion to be drawn from the contradictory evidence is that, whatever actions Constantine took regarding animal sacrifice, they were of such a kind that people with views as sharply opposed as Eusebius and Libanius could both represent them in the way that best suited them<sup>382</sup>.

Interpréter l'attitude de Constantin comme un reflet d'une transition de l'orthopraxie vers l'orthodoxie ne se révèle en fin de compte pas le plus pertinent, évalue l'auteur, car, dans ce cas, on peut supposer que le prince aurait lancé une politique d'interdiction qui n'aurait pas laissé de place à l'ambiguïté. C'est toujours essentiellement le mode de l'orthopraxie qui aurait guidé la politique

<sup>377</sup> Sur la « *praxis* » et la « *doxa* » du sacrifice animal et les points de convergence et de divergence, voir RIVES J., 2015.

<sup>378</sup> Cf. RIVES J., 1999 ; 2012, p. 156-157.

<sup>379</sup> Cf. RIVES J., 2012 ; 2015.

<sup>380</sup> Cf. RIVES J., 2012.

<sup>381</sup> Cf. LIB., *Or.*, 30, 6-7 et 37.

<sup>382</sup> RIVES J., 2012, p. 162.

du prince : « Constantine understood animal sacrifice in essentially the same way [*que Dèce et Dioclétien*], in terms of the social and cultural work that it did, and he continued to do so throughout his reign »<sup>383</sup>. Ce qui aurait changé, en revanche, c'est l'intérêt que Constantin perçoit de ce rôle au sein de la structure socio-politique, étant donné que cet empereur favorisait plutôt une politique de centralisation bureaucratique et que l'Église chrétienne était plus à même d'alimenter ce modèle. En ajoutant à cela la dimension symbolique emblématique qu'a fini par revêtir ce motif de l'offrande animale dans le conflit entre chrétiens et « païens », il peut conclure que « It was now the rejection of animal sacrifice that marked the socio-political hierarchies and communal identity that he wished to promote »<sup>384</sup>.

Une opposition plus farouche au sacrifice comme erreur de croyance est perceptible dans la législation des fils de Constantin. Pour reprendre le concept précité, il semble que le moule de l'orthodoxie ait façonné plus profondément leur univers mental, suffisamment en tout cas pour qu'il ne puisse faire autrement que de tirer, sur le plan personnel aussi bien que politique, toutes les conséquences d'un choix religieux d'exclusion. C'est pourquoi, Constance II et Constant<sup>385</sup> décrètent en 341 : « Que cesse la superstition, que soit abolie la folie des sacrifices »<sup>386</sup>. L'attaque est claire, l'équation est posée : la *superstitio* englobe désormais toute la religion traditionnelle et la pratique sacrificielle, comportement déréglé, en est exemplative. « Pour la première fois, une loi était générale », observe justement N. Belayche. Se prévalant explicitement de la légitimité du père, quitte à amplifier la portée de ses mesures, les empereurs insistent en outre pour qu'une sanction dure soit prise à l'encontre de tout contrevenant<sup>387</sup>. Libanios évoque la peine de mort pour tout téméraire qui s'aventurerait à honorer les dieux comme il était de tradition<sup>388</sup>.

La décision conservée dans le *Code Théodosien* est adressée au vicaire d'Italie et d'Afrique. À Rome, on ne trouve cependant aucun indice d'une application aussi stricte que ne l'était le ton de l'édit, puisque l'année suivante, les deux empereurs ont été contraints, face aux conséquences causées par le premier décret, d'établir un nouveau texte afin d'ajuster leur décision. Ils l'envoient au préfet de la Ville et y précisent que les temples extra-urbains doivent être préservés de tout dommage car ils sont intrinsèquement liés aux divertissements dont on ne peut priver le peuple romain<sup>389</sup>.

Il est un fait que le contrôle exercé sur les bâtiments officiels situés dans la campagne romaine était moindre que dans le centre urbain. Ne participant pas non plus directement à l'ornementation du paysage urbain, ils ne faisaient sans doute pas l'objet de la même attention de la part des autorités

<sup>383</sup> RIVES J., 2012, p. 162.

<sup>384</sup> RIVES J., 2012, p. 163.

<sup>385</sup> Sur la co-signature présumée de Constant malgré la seule mention de Constance II, voir BELAYCHE N., 2005, p. 354.

<sup>386</sup> *Cod. Theod.*, 16, 10, 2 : *Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania* (trad. ROUGÉ J., 2005, SC n° 497).

<sup>387</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 16, 10, 2 : « Car quiconque osera célébrer des sacrifices contre la loi du divin prince notre père et contre ces décisions de notre Mansuétude, sera frappé du châtement approprié et d'une sentence immédiate ». *Nam quicumque contra legem divi principis parentis nostri et hanc nostrae mansuetudinis iussionem ausus fuerit sacrificia celebrare, competens in eum vindicta et praesens sententia exeratur* (trad. ROUGÉ J., 2005, SC n° 497).

<sup>388</sup> Cf. LIB., *Or.*, 1, 27.

<sup>389</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 16, 10, 3.

que les sanctuaires *intra muros*. Or, l'édit de 341 a pu être interprété par certains particuliers comme un blanc-seing pour s'en prendre matériellement aux infrastructures religieuses, parfois déjà en partie à l'abandon, qui n'avaient plus aucune légitimité, ou par certaines autorités pour en négliger l'entretien et tolérer les destructions. La situation du complexe extra-urbain des frères arvaies n'est peut-être pas étrangère aux dispositions de l'édit impérial. En effet, au moins un des bâtiments du complexe était à l'abandon après les années 330 et le culte rendu par les frères s'était affaibli (pas uniquement en raison de la « concurrence chrétienne »)<sup>390</sup>, faisant du site, délaissé par les autorités, une potentielle proie pour les pilliers. Mais il est possible que le complexe accueillait toujours des *ludi* très prisés. Le risque que faisait courir la décision impériale sur l'avenir matériel de ce complexe en particulier mais aussi de tous les autres dans une situation plus ou moins similaire, et partant sur les divertissements dont ils étaient le cadre, a pu conduire à une agitation dans toutes les couches de la société qui a obligé les princes à nuancer leur première mesure générale.

On peut se demander si la logique de protection des temples suburbains et de leurs activités religieuses en vue de la préservation de la tenue des jeux n'a pas été appliquée pour les structures *intra muros*. Or, le sacrifice était une composante tellement ancrée dans ce système et dans le déroulement des divertissements (et de ses banquets) qu'il est peu vraisemblable qu'il en ait disparu du jour au lendemain.

La loi de 341 reflète le décalage entre la volonté des princes de mettre en œuvre leur orthodoxie chrétienne et celle d'une société de conserver une pratique qui est un liant traditionnel, entre la volonté des princes de faire coïncider leur croyance personnelle avec leur politique et l'impératif de maintenir une composante essentielle de l'arsenal de la bienveillance impériale, la *laetitia*.

Quatorze ans plus tard, le calendrier filocalien témoigne du maintien de nombreuses fêtes traditionnelles dont on sait qu'elles comportaient antérieurement des sacrifices. On pourrait opposer que nous manquons de preuves suffisamment systématiques de l'accomplissement de sacrifices au IV<sup>e</sup> siècle lors de ce type d'événements. D'abord, on répondra que les sources n'étaient pas foisonnantes non plus lors des périodes précédentes, comme on l'a vu plus haut. En outre, c'est peut-être précisément parce que ce geste n'avait rien d'exceptionnel, parce qu'il était régulier, que les documents ne l'enregistraient pas. Dans des circonstances inhabituelles en revanche, les sources peuvent s'en faire l'écho : Ammien relate qu'en 360 ou 361, un préfet urbain procède à un sacrifice dans le temple ostien de Castor et Pollux dans le but d'obtenir des dieux des vents favorables et d'apaiser ainsi le soulèvement de la plèbe en cours<sup>391</sup>.

De même, une petite vingtaine d'années plus tard, Symmaque s'étonne auprès de Prétextat des tentatives infructueuses d'expiation officielle d'un prodige survenu à Spolète, malgré les « multiples sacrifices » exécutés par « chacune des autorités » : « en effet la huitième victime n'a guère fléchi Jupiter et un grand nombre de bêtes ont, une onzième fois, été immolées en l'honneur de la Fortune

---

<sup>390</sup> Cf. notice 124.

<sup>391</sup> Cf. AMM., 19, 10, 4.

Publique, sans qu'on obtienne de résultat »<sup>392</sup>, détaille-t-il. En conséquence de quoi, le collège des pontifes, dont il est membre, a décidé de se réunir. Cet épisode témoigne aussi que le collège pontifical de Rome continuait aussi tardivement qu'à la fin des années 370 à assumer un rôle d'expertise en droit sacré, dont relèvent l'expiation des prodiges et l'exécution adéquate des sacrifices publics<sup>393</sup>.

Dans les années 380, le contexte polémique de l'autel de la Victoire conduit Ambroise à reconnaître que la pratique du sacrifice est loin d'être extirpée. En une formulation rhétorique qui n'est certainement pas exempte d'exagération, l'évêque milanais rappelle que chaque temple a son autel et que les païens sacrifient partout dans la Ville. Alors comment interpréter autrement que comme une insulte à la foi chrétienne leur insistance à vouloir aussi sacrifier sur l'autel du Sénat, là où ceux qui se réunissent sont en majorité des chrétiens, argumente-t-il<sup>394</sup> ?

La continuation de pratiques sacrificielles publiques dans la Rome du dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle ne doit pas étonner outre mesure et ce, pour au moins deux raisons. D'abord, de manière générale, la législation des empereurs chrétiens en la matière ne doit pas être surinterprétée. Dans deux études sur le sujet publiées presque simultanément, N. Belayche et R. Delmaire concluent qu'il n'y a pas d'interdiction générale des sacrifices avant la fin du IV<sup>e</sup> siècle<sup>395</sup>. Ce sont surtout les pratiques divinatoires réalisées dans des contextes nocturne et privé, et les sacrifices qui y étaient liés, qui sont visés par les dispositions impériales. Pour autant, il ne faut pas nier l'existence d'une certaine désaffection à l'égard des sacrifices sanglants, qui ressort aussi bien de l'exaspération de l'empereur Julien face à la méconnaissance des gestes rituels chez certains de ses contemporains que de l'effacement que lui-même provoque par sa boulimie sacrificielle<sup>396</sup>. Cette désaffection est autant liée à l'impact progressif du christianisme dans les esprits et les pratiques qu'à l'évolution des comportements évergétiques des élites. Cela dit, il faut ajouter une remarque de taille : cette désaffection dépendant de divers paramètres, elle est donc géographiquement variable. « Ces destins divers sont bien à l'image du culte païen lui-même, au fonctionnement atomisé et qui ne subissait pas encore de répression générale durable », résume N. Belayche<sup>397</sup>. La pratique de l'offrande animale est par exemple tellement bien ancrée chez certains habitants de la région de Nole qu'elle finit par être réorientée vers le destinataire chrétien le plus connu de la région, Félix, moyennant quelques modifications de fonctions et structurelles qui transparaissent dans le *Carmen* 20 de l'évêque Paulin<sup>398</sup>.

<sup>392</sup> SYMM., *Epist.*, 1, 49 : *Inpendio angor animi, quod sacrificiis multiplicibus et per singulas potestates saepe repetitis necdum publico nomine Spoletinum piatur ostentum. Nam et Iouem uix propitiavit octaua mactatio et Fortunae publicae multiungis hostiis nequiquam undecimus honor factus est* (trad. CALLU J.-P., 1972, CUF).

<sup>393</sup> Sur le collège pontifical et cet épisode, voir VAN HAEPEREN F., 2002, p. 204, 267-268. On peut aussi consulter la lecture du passage qu'en fait SALZMAN M. R., 2011b, p. 169-170.

<sup>394</sup> Cf. AMBR., *Epist.*, 18, 31. La fumée qui pique les yeux et les cendres qui emplissent la gorge, évoqués juste après par Ambroise, laissent peu de doutes sur le fait que l'auteur fait allusion à des offrandes animales.

<sup>395</sup> Cf. DELMAIRE R., 2004 ; BELAYCHE N., 2005.

<sup>396</sup> Sur Julien et son rapport aux sacrifices, voir BELAYCHE N., 2001a.

<sup>397</sup> Cf. BELAYCHE N., 2005, p. 348-349 ; 356-357 (357 pour la citation).

<sup>398</sup> Cf. par ex. GROTTANELLI C., 2005.

Ces disparités, qui peuvent être importantes, constituent le deuxième élément à prendre en compte dans l'évaluation de la situation du sacrifice à Rome. En effet, pour des raisons multiples, parmi lesquelles les équilibres socio-politiques singuliers, les relations intra-religieuses, l'identité de capitale historique, le lien de plus en plus distant avec l'empereur, l'*Vrbs* a dans une certaine mesure connu une situation exceptionnelle en matière de continuité et de tolérance à l'égard du sacrifice. Cette situation exceptionnelle était perçue par certains contemporains, à l'instar de Libanios qui en fait part dans les années 380 dans son discours *Pour les sanctuaires*<sup>399</sup>.

Tous ces développements conduisent à considérer comme plausible qu'avant et après 354, lors de certaines des fêtes publiques contenues dans le Calendrier de la même année, des sacrifices animaux publics aient pu être exécutés.

Nous avons précisé « publics » car, puisqu'il s'agit de fêtes publiques, il faut que l'offrande revête aussi cette qualification afin que le rite soit valide. Un acte est dit public dans le droit romain s'il est réalisé au nom du peuple romain – autrement dit par un représentant légal qui possède la compétence juridique pour le faire (prêtre, magistrat par exemple) –, pour la communauté, et avec des fonds étatiques<sup>400</sup> et non des contributions privées.

Concernant les acteurs légaux, il paraît évident que les rites sacrificiels qui étaient sous la responsabilité de magistrats (bien que pendant longtemps nommés indépendamment de leur choix religieux) ont dû connaître une discontinuité plus forte ou un arrêt plus précoce que les actes dévolus à des prêtres par essence attachés à la tradition religieuse. Les documents attestent la poursuite de plusieurs prêtrises durant le IV<sup>e</sup> siècle<sup>401</sup> et témoignent en même temps d'une concentration progressive de celles-ci entre les mains d'un nombre d'individus et de familles plus restreint<sup>402</sup>.

Quant au financement de ces actes, la question ne se pose pas fondamentalement avant que ne se tarissent les fonds habituels : tant que les caisses publiques financent les fêtes, les temples et le salaire des prêtres, tant que les temples ou les associations sacerdotales peuvent compter sur leurs biens et les revenus que certains d'entre eux procurent, les dépenses inhérentes aux actes sacrificiels sont assurées. En 380, par exemple, il semble que le collège des pontifes possède encore des propriétés, comme il ressort d'une lettre dans laquelle Symmaque communique avec son frère Celsinus Titianus, alors *vicarius* d'Afrique, au sujet d'un *arcarius pontificalis* qui a entrepris le voyage pour s'assurer du maintien des droits du collège sur le *saltus* (pâturage ou bois) de Vaga, localité située à une centaine de kilomètres de Carthage<sup>403</sup>.

---

<sup>399</sup> Cf. LIB., *Or.*, 30, 33-34. Voir CURRAN J. R., 2000, p. 192-193 ; SALZMAN M. R., 2011b, p. 169.

<sup>400</sup> L'importance de la nature publique des dépenses engendrées par ces rites est soulignée par CAMERON A., 2011b, p. 46-48 qui s'appuie notamment sur trois passages de Zosime.

<sup>401</sup> Cf. ORLANDI S., 2011 pour une analyse épigraphique autour de ces derniers sacerdoces. Dans sa thèse, GODDARD C., 2003, p. 404-509 fournit un corpus de sacerdoces dans l'Italie tardive et une analyse de l'évolution des collèges publics.

<sup>402</sup> L'accumulation de prêtrises était déjà une habitude dans les milieux aristocratiques au III<sup>e</sup> siècle. Cf. KAHLOS M., 2002, p. 84-88.

<sup>403</sup> Cf. SYMM., *Epist.*, 1, 68. Voir DELMAIRE R., 1989, p. 643 ; CAMERON A., 2011b, p. 44-45.

La situation a commencé à se compliquer durant les années suivantes, quand Gratien, Théodose et leurs successeurs ont pris et confirmé des mesures pour couper les subventions étatiques des cérémonies, des structures et du personnel cultuels et confisquer les biens des temples au profit du trésor impérial<sup>404</sup>. L'impact à Rome de ces premières dispositions à Rome peut être mesuré à l'effort de Symmaque, préfet de la Ville, pour influencer Valentinien « afin qu'il ordonnât que fussent rendus aux temples les biens qui avaient été confisqués », et d'Ambroise pour expliquer au même prince « qu'un chrétien ne pouvait rétablir le budget qu'exigent les sacrifices »<sup>405</sup>, usant de cette expression très révélatrice de « budget des sacrifices » dans une missive adressée à l'empereur Eugène.

L'interdiction légale et la coupure du budget étatique des sacrifices, survenus dans le dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle, n'a toutefois pas nécessairement signé la fin de ceux-ci. D'abord, ces dispositions n'étaient pas appliquées partout et de la même manière. En outre, il convient de bien saisir leur portée et conséquence. Ainsi, dans une réponse au plaidoyer de Symmaque sur l'autel de la Victoire, envoyée par Ambroise à l'empereur Valentinien, celui-ci laisse entendre, au sujet des mesures prises par le prédécesseur du prince, que les temples n'avaient pas été privés de l'ensemble de leurs moyens de subsistance et que seuls les *praedia* avaient été confisqués car leurs revenus n'étaient plus dévolus à des fins religieuses<sup>406</sup>. Un décret impérial émis à Rome en novembre 407 réitère les mesures de retrait des *annonae templorum*, suggérant que certains temples en Occident en bénéficiaient encore<sup>407</sup>. De même, dans un rescrit signé en 415 par Honorius qui gouverne la partie occidentale de l'empire, il est rappelé qu'en accord avec la constitution de Gratien, les lieux dont les revenus alimentaient le financement des cultes sacrés devaient être assignés à la caisse impériale<sup>408</sup>.

Ensuite, les acteurs du polythéisme romain ont développé des stratégies d'adaptation, perceptibles dans la correspondance de Symmaque notamment. Au travers de celle-ci, et en suivant l'analyse de M. R. Salzman, on voit émerger un phénomène de brouillage de la frontière public-

<sup>404</sup> Cf. par ex., DELMAIRE R., 1989, p. 641-645 ; PIETRI C., 1995b, p. 400-401 ; SALZMAN M. R., 2011a, p. 120 ; CAMERON A., 2011b, p. 42-48.

On notera tout de même que des confiscations de biens appartenant à des temples seraient survenues sous Constantin, mais leur datation, leur contexte et leur interprétation comme composante d'un programme antipaïen demeurent flous (voir par ex. BONAMENTE G., 1992-1993).

<sup>405</sup> AMBR., *Epist. extra collect.*, 10, 6, 2 : Symmaque, homme très illustre, alors qu'il était préfet de la Ville, avait fait un rapport à Valentinien le jeune, d'auguste mémoire, afin qu'il ordonnât que fussent rendus aux temples les biens qui avaient été confisqués. Il s'est acquitté de ce rôle selon son sentiment personnel et sa religion. Donc naturellement, moi aussi, en tant qu'évêque, j'ai dû tenir mon rôle. J'ai donné aux empereurs deux libelles où j'expliquais qu'un chrétien ne pouvait rétablir le budget qu'exigent les sacrifices (...). *Retulerat vir amplissimus Symmachus, cum esset praefectus urbi, ad Valentinianum augustae memoriae iuniorum, ut templis, quae sublata fuerant, reddi iuberet. Functus est ille partibus suis pro studio et cultu suo. Utique etiam ego episcopus partes meas debui recognoscere. Dedi libellos imperatori duos, quibus significarem sumptus sacrificiorum Christianum virum non posse reddere (...)* (trad. GERZAGUET C. et MATTEI P., 2014, p. 83).

<sup>406</sup> Cf. AMBR., *Epist.*, 18, 16 (les dons et legs à des sanctuaires restent permis). « La décision de Gratien apparaît donc comme une conséquence de la désaffection religieuse », note DELMAIRE R., 1989, p. 643 qui mentionne un passage de Libanios (*Or.*, 2, 31) abondant dans le sens d'un détournement des revenus des temples pour des profits personnels. Voir aussi CURRAN J. R., 2000, p. 207.

<sup>407</sup> *Cod. Theod.*, 16, 10, 19 ; CAMERON A., 2011b, p. 43.

<sup>408</sup> *Cod. Theod.*, 16, 10, 20.



privé qui ouvre la voie à une sorte de privatisation des cultes publics<sup>409</sup>. Que des particuliers financent à leur propre frais des actes cultuels pour le bien de la collectivité n'a rien de neuf ; ce qui l'est en revanche, c'est qu'ils subventionnent les composantes cultuelles d'une cérémonie qui se veut publique. On ajoutera qu'à partir du moment où seule la religion chrétienne est reconnue légalement sous Théodose, le sacrifice public n'a plus de substance juridique ; il s'agit seulement d'apparence, d'un vernis qui permet aux traditionalistes de maintenir l'illusion.

On peut se demander si ce basculement n'est pas illustré par la logique qui sous-tend les agissements d'Eugène relatifs aux biens des temples, tels que les relate Ambroise dans la lettre mentionnée qu'il lui adresse. Le chef de l'Église milanaise y soutient que l'empereur a d'abord refusé de rendre aux temples les revenus qui leur appartenaient, avant de les céder à « des hommes éminents dans l'État, mais de religion païenne » (*praecellentibus in re publica, sed gentilis observantiae viris*)<sup>410</sup>. La démarche relève-t-elle d'un pur opportunisme clientéliste ? Ou reflète-t-elle la prise de conscience par l'empereur de faiblesses dans la gestion des biens des temples, dues entre autres à un désengagement idéologique croissant (ce qui pouvait expliquer les détournements qui ont précédemment encouragé Gratien dans ses mesures de confiscation des revenus qui n'étaient pas alloués à des objectifs religieux), et du fait que la relève en termes de cérémonies « publiques » était désormais assurée par quelques grandes familles, autrement dit des cercles privés, qui assumaient des rôles importants au sein de l'État ?

La seconde stratégie d'adaptation mise en évidence par M. R. Salzman consiste en une focalisation des élites sur certains rites d'offrande de manière à faire perdurer l'idée de sacrifice sans qu'il faille nécessairement le matérialiser par une *immolatio*. C. Goddard, rappelant que ce rapport de distanciation au sacrifice sanglant n'était pas neuf, allait déjà dans ce sens et fournissait lui aussi une série de témoignages en faveur d'une substitution de l'*immolatio* par l'offrande de lampes, de pièces (*stips*), d'encens ou de produits végétaux<sup>411</sup>. La différence entre les deux chercheurs est que, là où la réflexion de C. Goddard semble se faire sur le mode de la substitution, M. R. Salzman insiste sur la préexistence de ces rites dans leur association séculaire au sacrifice animal :

What we have in the late fourth and fifth centuries is the persistence of traditional rites, sometimes in public sacred spaces, sometimes in private ones, rather than a straightforward act of ritual substitution of animal sacrifices by new rituals<sup>412</sup>.

Assurément, ces rites existaient au préalable et il s'agirait surtout d'une question d'intensité.

Dans l'optique qui est la nôtre, à savoir l'examen des fêtes religieuses comme éléments majeurs du rythme temporel de la cité, au-delà d'une réponse à la question sur la persistance (et sous quelles formes) du sacrifice en tant que composante théologique centrale du système polythéiste, il convient de réfléchir sur son impact sur le déroulement du quotidien dans la cité.

---

<sup>409</sup> Cf. SALZMAN M. R., 2011b.

<sup>410</sup> Cf. AMBR., *Epist. extra collect.*, 10, 6, 6 (trad. GERZAGUET C. et MATTEI P., 2014, p. 83).

<sup>411</sup> Cf. GODDARD C. J., 2006, p. 296-297.

<sup>412</sup> Cf. SALZMAN M. R., 2011b, p. 176.

L'une des caractéristiques des actes rituels réalisés au nom du peuple romain est leur publicité : « ils étaient presque toujours célébrés en public, sous les yeux de tous, sur des autels dressés devant les temples, et non derrière des portes fermées », rappelle J. Scheid<sup>413</sup>. Mais l'assistance d'un large public n'était pas un critère d'évaluation de la réussite de la cérémonie publique<sup>414</sup>. La validité de celle-ci se mesurait au respect de la représentativité minimale de la collectivité concernée (selon le principe du *tres faciunt collegium*) et à une exécution des opérations rituelles fidèle aux règles. De toute façon, dès la fin de la République, la taille du corps civique aurait rendu logiquement impossible un rassemblement qui se voulait complet. Par ailleurs, pour certains des membres du corps civique, il était délicat économiquement d'interrompre leurs activités professionnelles pour assister au(x) sacrifice(s) de chacune des fêtes publiques. Leur implication personnelle dans la vie religieuse pouvait passer par d'autres échelons (quartier, association, cadre domestique, etc.). Compte tenu de ces considérations, il n'y avait donc rien de surprenant à ce que la foule ne se presse pas autour de certaines célébrations, conclut-on avec J. Scheid.

Mais, toujours en sa compagnie, évitons de tomber dans le travers inverse qui consiste à supposer un désintérêt général de la population pour ces rites. On peut trouver un premier indice d'une assistance citoyenne non négligeable dans « la taille des lieux de culte, dont les grands espaces n'étaient évidemment pas destinés à rester vides »<sup>415</sup> ; un deuxième dans « les protocoles des frères arvaux qui nous apprennent que les appariteurs faisaient écarter la foule (*summoto*) quand les prêtres se déplaçaient dans le lieu de culte »<sup>416</sup> ; un troisième enfin dans les prières propriétaires que Claude, en tant que grand pontife, faisait répéter au peuple du haut des rostrés<sup>417</sup>.

Compte tenu de ces éléments, on peut estimer que, quand bien même le sacrifice perdurait au IV<sup>e</sup> siècle, ce n'est pas son existence comme composante rituelle d'une cérémonie qui faisait nécessairement de celle-ci une manifestation attractive, à l'impact notable sur le rythme de la cité. En revanche, le sacrifice était intimement lié à une autre activité religieuse qui, elle, impliquait habituellement une participation plus large : le banquet.

Les victimes, parfois nombreuses, immolées lors des cérémonies publiques étaient destinées, après la séparation des parties dévolues aux dieux, à être consommées par les hommes lors de banquets. À proprement parler, pour les Anciens, il faut distinguer les banquets rituels, qui se font dans l'espace religieux du *templum* auprès des dieux, et les festins profanes (*convivia*), qui prennent place dans l'espace public<sup>418</sup> ou dans la salle à manger d'une demeure. En fonction de la divinité et de la cérémonie, le public invité à se nourrir de la part des hommes pouvait être restreint, à un collège de prêtres par exemple, ou étendu à l'ensemble des citoyens. Dans ce dernier cas, pour répondre au problème logistique que posait la tenue de banquets publics dans ce qui devenait une

<sup>413</sup> Cf. SCHEID J., 2013, p. 76.

<sup>414</sup> La question de l'assistance des citoyens aux cérémonies publiques a déjà été succinctement abordée *supra* (1.2) avec des références bibliographiques.

<sup>415</sup> Cf. SCHEID J., 2013, p. 115.

<sup>416</sup> Cf. SCHEID J., 2013, p. 115, n. 1.

<sup>417</sup> Cf. SUET., *Claud.*, 22 ; SCHEID J., 2013, p. 137-139.

<sup>418</sup> GILLES N., 2001 discute de la question des espaces et bâtiments publics qui ont pu servir pour ce type de repas communs dans l'Occident romain : salles propres ou installations improvisées, sur le forum, sous les portiques, dans des édifices de spectacles, etc.

mégapole à l'échelle antique, un système de répartition plus simple a dû être mis en place, peut-être par l'intermédiaire de distributions monétaires permettant de faire l'achat d'une portion donnée chez les bouchers.

La commensalité qui caractérisait le polythéisme romain était aussi significative du point de vue théologique qu'importante sur le plan sociétal comme mode d'expression évergétique et de distinction sociale pour certains, comme moyen régulier d'avoir accès à des aliments carnés pour d'autres, comme vecteur d'un sentiment d'appartenance communautaire et lieu de sociabilité intense enfin pour tous<sup>419</sup>. L'activité sacrificielle jouait un rôle économique indéniable comme l'illustre le célèbre passage de la lettre de Pline le Jeune à Trajan, dans laquelle le gouverneur de Bithynie se plaint, avec sans doute un brin d'exagération rhétorique, des effets néfastes du succès chrétien sur la vente de victimes<sup>420</sup>.

Cela étant dit, faut-il en conclure que la désaffectation progressive puis l'interdiction du sacrifice animal ont eu des effets parallèles sur la commensalité publique ? Nous répondrions par la négative dans la mesure où les deux phénomènes ne sont pas en dépendance symétrique. Si, avec J. Scheid, on peut dire que « tout sacrifice était suivi, d'une manière ou d'une autre, d'un partage de viande entre les participants »<sup>421</sup>, tout banquet n'utilisait pas des viandes sacrifiées, même s'il pouvait inclure une offrande sacrificielle<sup>422</sup>. En outre, il pouvait arriver que la quantité de viande sacrificielle proprement dite ne soit pas suffisante par rapport aux nombres de bénéficiaires et qu'il faille dès lors compléter avec d'autres victimes ou de la viande achetée<sup>423</sup>.

En réalité, la distinction entre la viande issue des victimes immolées pour exécuter le rite d'une cérémonie et celle issue de bêtes abattues en boucherie n'est pas pertinente dans ce cadre, et ce pour deux raisons. Premièrement, comme l'a bien établi J. Scheid, dans le contexte public romain, le bétail était toujours sacrifié, dans le sens où il subissait une opération rituelle le consacrant au moment de son abattage, quand bien même l'action était réalisée dans une boucherie<sup>424</sup>. Dans le contexte domestique, comme l'a exposé N. Belayche, il ne peut y avoir de consécration au sens strict puisque la catégorie du *sacer* relève du droit public, cependant il semble que les acteurs privés agissaient dans la démarche d'abattage, comme dans d'autres actes religieux d'ailleurs, par analogie avec la pratique publique<sup>425</sup>. Régulièrement et jusque tardivement, juifs et chrétiens ont exprimé une certaine méfiance et des questionnements à l'égard du statut « consacré » (donc souillé dans leur perspective) de la viande et d'autres aliments que leur vendaient ou servaient les Romains.

---

<sup>419</sup> Sur le rapport entre sacrifice, banquet et viande dans le monde romain, voir SCHEID J., 1985 ; SCHEID J., 2005b ; SCHEID J., 2007 ; VAN ANDRINGA W., 2007 ; SCHEID J., 2013, p. 116-120. Sur l'importance du banquet romain comme forme de sociabilité et comme démarche évergétique, voir ZERBINI L., 2014. VÖSSING K., 2012 s'est intéressé aux dynamiques communicatives de cet événement social. Enfin, sur les différents types de banquets et des références en termes de sources et de bibliographie, le lecteur peut naturellement se reporter au *ThesCRA*, II, p. 269-297.

<sup>420</sup> Cf. PLIN., *Epist.*, 10, 96, 10 ; VAN ANDRINGA W., p. 14-15 ; SCHEID J., 2013, p. 118.

<sup>421</sup> SCHEID J., 2007, p. 20.

<sup>422</sup> Cf. SCHEID J., 1985, p. 196.

<sup>423</sup> Cf. SCHEID J., 2005b, p. 284.

<sup>424</sup> Cf. SCHEID J., 2005b, p. 285-286 ; SCHEID J., 2007, p. 24-26.

<sup>425</sup> Cf. BELAYCHE N., 2007a, p. 31-32.

Cette attitude semble refléter la facilité et la quasi automaticité de telles opérations rituelles<sup>426</sup>. Deuxièmement, il faut garder à l'esprit que le critère religieux n'entrait plus en compte quand le Romain consommait ou choisissait de la viande sur un étal, car « au moment où s'effectue la “découpe” en vue des distributions évergétiques ou de la vente en gros ou au détail en boucherie, la question du statut juridique de la viande est tranchée : elle est redevenue profane »<sup>427</sup>. Sur cette question, notre regard peut être brouillé par les réductions simplificatrices des sources chrétiennes dont les auteurs n'étaient plus à même de décoder l'intelligence d'une religion ritualiste ou voulaient à dessein l'altérer.

En définitive, bien qu'il entretienne un lien originel avec le sacrifice animal, le banquet apparaît comme un événement présentant une plus grande souplesse dans l'interprétation religieuse que le sacrifice et des enjeux sociétaux plus profonds. Il pouvait s'accompagner d'une série de gestes rituels, plus discrets et moins polémiques que l'*immolatio*, qui pour certains pouvaient conférer une solennité religieuse à l'événement tandis que, pour d'autres, ils passaient pour des habitudes sociales vidées de leur sens ou tolérables à tout le moins.

Une stratégie consistant à moduler la frontière public-privé a également pu favoriser la permanence de la pratique, en jouant sur le fait que, à juridiquement parler, un *sacrificium* ne peut avoir lieu si l'on ne se trouve pas dans la sphère publique. C'est de cette manière que Libanios défend des paysans qui banquetent dans la campagne d'Antioche<sup>428</sup>.

Ces considérations sur l'importance du banquet et son lien avec le sacrifice étant formulées, il reste à apporter des indices de sa permanence dans la Rome tardive. Cependant, un problème déjà pendant pour les périodes antérieures tient au fait que les occurrences de ces événements par rapport à leur fréquence supposée sont peu nombreuses : leur « grande banalité » explique que les sources anciennes ne les enregistrent pas, sinon lorsque la situation présente des singularités<sup>429</sup>. On peut néanmoins trouver quelques témoignages pour soutenir le propos.

À propos des lectisternes, une pratique consistant à dresser des lits dans un espace sacré et à y faire banqueter les dieux, Arnobe, à l'aube du IV<sup>e</sup> siècle, se moque encore de celui organisé pour Cérès, habituellement le 13 décembre<sup>430</sup>. Il semble que seuls les dieux prenaient part à ces imitations de festins, même si des repas collectifs paraissent avoir suivi ce rituel<sup>431</sup>. Dans le même paragraphe, l'apologétiste chrétien ironise sur un autre rituel de commensalité, l'*epulum Iovis*<sup>432</sup>.

<sup>426</sup> Cf. BELAYCHE N., 2007a, p. 36-38 ; SCHEID J., 2007, p. 24 ; REBILLARD E., 2010.

<sup>427</sup> BELAYCHE N., 2007a, p. 41. Voir aussi SCHEID J., 2007, p. 26. Du point de discours chrétien, REBILLARD E., 2010 montre qu'il n'y a jamais eu un interdit alimentaire simple et catégorique au sujet de la viande de sacrifice, que « pour beaucoup de chrétiens la consommation des viandes de sacrifice était “indifférente”, donc profane de leur point de vue, et qu'elle était licite y compris dans des contextes qui étaient religieux pour les non chrétiens ».

<sup>428</sup> Cf. LIB., *Or.*, 30, 16-18 ; BELAYCHE N., 2007a, p. 38-39.

<sup>429</sup> Cf. SCHEID J., 2007, p. 21 ; SCHEID J., 2013, p. 117-118.

<sup>430</sup> Cf. ARN., *Adv. gent.*, 7, 32 (voir notice 89).

<sup>431</sup> Cf. ESTIENNE S., dans *ThesCRA*, II, p. 274-277.

<sup>432</sup> Voir notice 53.

L'*epulum Iovis* est souvent rapproché du lectisterne : traditionnellement, lors des Jeux romains du 13 septembre et plébéiens du 13 novembre, après le sacrifice d'usage, les *septemviri epulones* organisaient sur le Capitole un banquet destiné à Jupiter, Minerve et Junon, un lit étant dressé pour le premier, des sièges pour les deux autres<sup>433</sup>. S'ensuivait en ce lieu sacré et prestigieux un repas auquel seuls participaient les membres de la classe sénatoriale. Même si les sources ne le mentionnent pas, selon J. Scheid, « il est néanmoins possible et même vraisemblable que le banquet populaire ait également été en relation directe avec ce sacrifice »<sup>434</sup>. Outre le passage d'Arnoabe mentionné, on peut renvoyer au Calendrier filocalien qui associe encore l'*epulum* au *ludi plebei*<sup>435</sup>.

Le lectisterne est en revanche proscrit dans l'enceinte de l'*Ara maxima* d'Hercule, tout comme la présence des femmes lors des célébrations<sup>436</sup>. Autre particularité : la viande sacrificielle doit y être consommée dans la journée, sans doute pour s'assurer qu'elle soit bien réservée qu'aux hommes. Des témoignages littéraires et épigraphiques pourraient fournir des indices d'une continuité de l'activité rituelle du temple. Plus encore, certains estiment que le nouveau portique accolé à la structure érigée à l'époque tardive était précisément dévolu à des activités de commensalité<sup>437</sup>.

Quant aux banquets sacrés des fêtes des calendes, Prudence manifeste son mécontentement à l'égard de leur pérennité, comme on l'a vu précédemment (cf. 1.3). Bien qu'il ne cible pas une occasion festive particulière, un autre auteur chrétien laisse entrevoir une actualité tardive du banquet, qui plus est dans l'enceinte des temples : dans une lettre rédigée en 384 depuis l'*Vrbs* pour la jeune vierge romaine *Eustochium*, Jérôme décrit au détour de ses recommandations : « N'est-il pas scandalisé, le frère, s'il te voit prendre un repas dans un temple d'idoles ? »<sup>438</sup>.

À côté de ces indications relatives à la continuité de la pratique du banquet religieux, on peut relever quelques fêtes qui semblent perdurer d'après les sources tardives et pour lesquelles des informations antérieures attestaient d'un repas collectif, dans un contexte public ou privé. On peut penser aux saturnales dont les banquets fournissaient le cadre au rite de l'inversion sociale<sup>439</sup> ; aux *ludi apollinares* qui, au moment de leur institution, ont été accompagnés de banquets pris à l'extérieur des maisons<sup>440</sup> ; aux festivités d'avril en l'honneur de Mater Magna au cours desquelles les notables de la cité s'invitaient les uns les autres à des banquets en l'honneur de la déesse (*mutitationes*)<sup>441</sup>. On peut également évoquer l'hypothèse, qui découle d'une lecture alternative d'un passage de Suétone par J. Scheid, selon laquelle l'*epulum* offert par Domitien au peuple lors du *septimontium* pourrait en fait être une composante structurelle de la fête<sup>442</sup>.

<sup>433</sup> Cf. ESTIENNE S., dans *ThesCRA*, II, p. 277-278.

<sup>434</sup> SCHEID J., 2005b, p. 283.

<sup>435</sup> Voir notice 53.

<sup>436</sup> Cf. ESTIENNE S., dans *ThesCRA*, II, p. 275 ; SCHEID J., 2007, p. 22.

<sup>437</sup> Voir notice 94.

<sup>438</sup> HIER., *Epist.*, 22, 29 : *Nonne scandalizatur frater, si te viderit in idolio recumbentem ?*

<sup>439</sup> Cf. ESTIENNE S. et GILLES N., dans *ThesCRA*, II, p. 279.

<sup>440</sup> Cf. LIV., 25, 12, 15 ; SCHEID J., 2005b, p. 277.

<sup>441</sup> Cf. ESTIENNE S. et GILLES N., dans *ThesCRA*, II, p. 279.

<sup>442</sup> Cf. SUET., *Dom.*, 4, 5 ; SCHEID J., 2005b, p. 279-280.

La relation si intime entre religiosité et commensalité dans l'esprit des Anciens a conduit à une intégration *de facto* de l'habitude dans le système paléochrétien, habitude combattue par Augustin ou valorisée par Paulin de Nole moyennant adaptation<sup>443</sup>.

La continuité de la commensalité traditionnelle et le maintien d'une connotation polythéiste étaient tels que, dans l'édit de 407 cité quelques pages plus haut dans le contexte des temples et de leurs revenus, les empereurs insistent également pour que ces *funestiora loca* que sont les temples n'abritent plus des *conuiuia in honorem sacrilegi ritus*, suggérant de ce fait que la pratique était toujours actuelle<sup>444</sup>. Il est intéressant de noter que les législateurs n'agissent que sur la dimension explicitement publique (dans les temples) et ostensiblement religieuse (en lien avec des rites polythéistes) de ces banquets, laissant le champ libre à une stratégie d'adaptation. C'est qu'ils étaient conscients des enjeux sociaux qui entouraient le banquet, comme on peut le percevoir dans une loi donnée une dizaine d'années plus tôt dans laquelle ils décrètent que « sans sacrifice et aucune superstition condamnable, des réjouissances soient offertes au peuple selon la coutume ancienne et que se réunissent aussi les banquets de fête lorsque l'exigera la célébration des vœux publics »<sup>445</sup>. Les banquets ne sont donc qu'une composante exemplaire de ces réjouissances autorisées par des princes chrétiens qui ont saisi l'importance pour le fonctionnement et la cohésion de la cité de ces réunions festives des citoyens (*festi conuentus ciuium*) et singulièrement de la *communis laetitia* dont elles sont les fournisseurs et qui en constitue le principal attrait pour les habitants des cités.

La qualité consensuelle du temps festif était soutenue par sa nature récréative et ludique – la *laetitia* ou la *uoluptas* –, ce qui ne signifie pas débridée. Loin d'abolir l'ordre social et les valeurs dominantes, la fête les réaffirme même en les donnant en spectacle,

explique N. Belayche, qui démontre bien dans ce même article en quoi les empereurs tardifs sont perçus comme les principaux auteurs et garants de cette *laetitia publica*<sup>446</sup>. Le banquet est une des formes de cette *laetitia publica*, mais certainement pas celle que vont privilégier les princes ; au contraire, le banquet sera progressivement relégué dans le cadre domestique<sup>447</sup>. On peut imaginer que son lien historique trop intime avec le sacrifice en faisait un outil de munificence délicat à manipuler pour les empereurs chrétiens, mais cette relégation pourrait avant tout découler de l'évolution des formes d'évergésie.

<sup>443</sup> Cf. *infra* 2.3.1.1. La problématique du rapport entre banquets « païens » et chrétiens a été approfondie par CASEAU B., 2015.

<sup>444</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 16, 10, 19, 3.

<sup>445</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 16, 10, 17 (399) : *Vt profanos ritus iam salubri lege submouimus, ita festos conuentus ciuium et communem omnium laetitiam non patimur submoueri. Vnde absque ullo sacrificio atque ulla superstitione damnabili exhiberi populo uoluptates secundum ueterem consuetudinem, iniri etiam festa conuiuia, si quando exigunt publica uota, decernimus* (trad. ROUGÉ J., 2005, SC n° 497). Nous serions plus enclin à suivre J. Rougé et à effectivement traduire *uota publica* par le concept religieux de « vœux publics » plutôt que par une notion de désir public comme l'a décidé GRAF F., 2015, p. 322 qui emprunte la traduction de C. Pharr. Il faut spécifier, comme le premier le fait, que l'expression peut faire référence aux vœux publics du 3 janvier pour l'empereur mais qu'« il peut aussi s'agir de banquets célébrant les anniversaires impériaux ».

Voir aussi BELAYCHE N., 2007b, p. 43 qui, après avoir cité cette loi, rappelle avec une série de témoignages que les vœux pour l'empereur étaient des fêtes religieuses. Le calendrier de 354 comprend de nombreux *ludi votivi* impériaux.

<sup>446</sup> Cf. BELAYCHE N., 2007b (p. 41 pour la citation).

<sup>447</sup> Cf. GRAF F., 2015, p. 322.

### 1.4.2.2. Les fêtes, expression du sacré, sources de *laetitia* et lieux du consensus

#### 1.4.2.2.1. Les spectacles : divertissements sacrés, expression politique et identitaire

*A contrario*, les jeux sont devenus l'instrument public de production de *laetitia* par excellence et le principal point d'attrait populaire des fêtes traditionnelles. Nul besoin de revenir ici en détail sur le dossier des spectacles dans le monde romain tardo-antique qui a déjà fait l'objet de nombreuses études fouillées<sup>448</sup>. Qu'il nous suffise, au titre de preuves de leur succès dans l'*Vrbs* tardive, d'attirer l'attention sur une poignée de témoignages, à commencer par les constats chiffrés du calendrier de 354 relevés précédemment (cf. 1.4.1). Le nombre croissant de jours de jeux se répartit pour l'essentiel entre les *ludi circenses*, qui prennent place dans l'enceinte du Circus Maximus, et les *ludi scaenici*, qui se donnent dans les théâtres et odéons, les *munera* destinés aux amphithéâtres, étant quantitativement plus faibles. Sous l'appellation « *ludi* » du calendrier, il est possible que se cachent aussi des compétitions athlétiques qui pouvaient se dérouler dans le Grand Cirque ou le stade de Domitien<sup>449</sup>. La modulation du nombre de jours de jeux et du nombre de courses permettait d'accentuer l'importance des fêtes, en particulier des célébrations impériales mais pas uniquement : les spectacles, et singulièrement les courses de chars, constituaient également l'apogée des festivités en l'honneur des plus importantes divinités. Il faut ajouter à cela les jeux d'entrée en fonction des magistrats.

Quand il croque la cité tardive de Rome et ses habitants dans son œuvre historique, Ammien résume en deux phrases bien senties la place centrale qu'y occupent les jeux, et en particulier le point de focalisation qu'est le Grand Cirque :

Tout le temps qu'ils ont à vivre, ils le consacrent à boire et à jouer aux dés, en débauches, en plaisirs, en spectacles : leur temple, leur séjour, leur assemblée, le dernier terme de leurs désirs, c'est le Grand Cirque<sup>450</sup>.

<sup>448</sup> Sur les spectacles en général, la bibliographie est abondante et un bon point de départ est offert par INGLEBERT H., 2005b, p. 397-408 et dans *ThesCRA*, 7. Sur les jeux dans l'Antiquité tardive, voir par ex. MARCONE A., 1996 ; INGLEBERT H., 2005b, p. 406-408 ; les études réunies dans le t. 15 de la revue *Antiquité tardive* (2007) ou dans SOLER E. et THELAMON F., dir., 2008 ; JONES C., 2012. KAHLOS M., 2005, a consacré une étude sur les discours que tiennent les autorités chrétiennes à l'égard des fêtes et spectacles traditionnels, discours dans lesquels on peut percevoir une certaine reconnaissance de la fonction sociale des festivités et au travers desquels transparaît une fréquentation massive des fidèles.

<sup>449</sup> À titre d'exemples, on peut relever que les *agonalia* de *Sol* en octobre, instituées par Aurélien, sont désignées dans le calendrier de 354 sous la simple appellation de *ludi*. On ne peut évidemment pas exclure que le contenu de ces jeux ait été entretemps modifié. Sur la question des compétitions athlétiques dans les *ludi* romains, voir THUILLIER J.-P., 2012.

<sup>450</sup> AMM., 28, 4, 29 : *hi omne, quod uiuunt, uino et tesseris impendunt, et lustris et uoluptatibus et spectaculis: eisque templum et habitaculum et contio et cupitorum spes omnis Circus est Maximus* (trad. MARIÉ M.-A., 1984, CUF). Un autre passage du même auteur (14, 6, 25-26) est aussi parlant : « ou bien encore (et c'est là le goût qui domine) on la [la populace] voit du matin au soir, bravant le soleil et la pluie, s'exténuer en débats sans fin touchant les moindres circonstances du mérite ou de l'infériorité relative de tel cheval ou de tel cocher. Étrange engouement que celui de tout un peuple respirant à peine dans l'attente du résultat d'une course de chars ! » *aut quod est studiorum omnium maximum ab ortu lucis ad uesperam sole fatiscunt uel pluuiis, per minutias aurigarum equorumque praecipua uel delicta scrutantes. Et est admodum mirum uidere plebem innumeram mentibus ardore quodam infuso cum dimicationum curulum euentu pendentem* (trad. GALLETIER E., 1968, CUF).

Non seulement la foule romaine est avide de spectacles, mais elle est exigeante et attend des organisateurs de la variété dans leur conception, d'après ce que laisse entendre Symmaque dans sa correspondance<sup>451</sup>. Les courses sont au cœur des préoccupations de la plèbe aussi bien que de l'élite.

Celle-ci est en effet la principale productrice de divertissements. Les notables sont conscients du rôle d'instrument politique que remplissent les jeux, aussi bien pour transmettre des messages que pour sonder la température du peuple et leur fournir un lieu de catharsis collective et d'affirmation d'une identité partagée<sup>452</sup>. Ils les utilisent parallèlement comme un outil de démonstration de leur statut social par la compétition entre eux, à tel point que les empereurs sont obligés de légiférer pour réguler cette concurrence qui tombe parfois dans l'excès<sup>453</sup>. Pour les jeux prétoriens de son fils, Symmaque n'engage pas moins de 2000 livres d'or, une somme énorme en comparaison de ses revenus annuels estimés – et pourtant deux fois inférieure au montant dépensé par Petronius Maximus aux mêmes fins –, et il s'arrange pour faire postposer le spectacle en question de façon à pouvoir se montrer aux côtés de son fils dans la procession d'ouverture et sur la tribune du Grand Cirque<sup>454</sup>.

À Rome, l'élite a comblé le vide laissé par l'absence du prince, mais celui-ci reste le pourvoyeur emblématique des *ludi* qui constituent un élément de l'exercice de la souveraineté impériale. Il commande des travaux d'embellissement, d'agrandissement ou de restauration des sites de divertissement, tels Constantin puis Constance II avec le Grand Cirque<sup>455</sup>. Quand il est présent, l'empereur organise et préside les jeux en son honneur<sup>456</sup>. Quand il est absent, sa personne continue à être intimement associée aux *ludi* dans les célébrations impériales et il participe spontanément ou sur demande au financement des festivités, par le biais de dons ou d'exemptions/réaffectations fiscales, qui le font apparaître comme « le dispensateur suprême » des *voluptates* ludiques<sup>457</sup>. Dans un de ses rapports envoyé à Théodose et Arcadius, le préfet Symmaque se fait le porte-parole du *populus Romanus* qui se montre impatient de la concrétisation par les princes de leurs promesses de fournir des *curules ac scenicas voluptates circo et Pompeianae caveae* qui satisferont la *laetitia urbana*<sup>458</sup>. Le rôle de « dispensateur suprême » des jeux de l'empereur l'amène également à veiller, notamment à coup de décrets, à ce que les magistrats aient la capacité et soient contraints de remplir leurs obligations en la matière. Constance II, religieusement plus intransigeant que son père, ne sera pas en reste en ce qui concerne la préservation des jeux pourtant historiquement liés au polythéisme<sup>459</sup>.

<sup>451</sup> Cf. SYMM., *Epist.*, 4, 63, 2 : « Au spectacle, cependant, notre cité éprouve de la répugnance devant l'uniformité, et il me faut par la variété vaincre la satiété. » *Fastidium patitur uniformis spectaculi civitas nostra cuius satietas mihi varietate vincenda est* (trad. CALLU J.-P., 1982, CUF).

<sup>452</sup> Sur les fonctions politiques des jeux au sens large, voir, entre autres, le classique de VEYNE P., 1976 mais également CLAVEL-LÉVÊQUE M., 1984 ; ZANKER P., 1988 ; BEACHAM, R. C., 1999 ; BELL A., 2004, chap. 5.

<sup>453</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 15, 5, 1 (372) ; 15, 9, 2 (409).

<sup>454</sup> Cf. THELAMON F., 2008, p. 9 ; BROWN P., 2016, p. 115.

<sup>455</sup> Voir 5.1.1.1 et 5.1.2.

<sup>456</sup> Cf. CURRAN J. R., 2000, p. 230.

<sup>457</sup> Cf. DELMAIRE R., 1989, p. 582-584 (584 pour la citation).

<sup>458</sup> SYMM., *Rel.*, 6. Voir aussi *Rel.*, 9.

<sup>459</sup> Cf. CURRAN J. R., 2000, p. 230-231 ; BELAYCHE N., 2007b, p. 44. Voir aussi *supra* 1.4.2.1 sa loi sur la protection des temples extra-urbain parce qu'ils sont le siège de *ludi*.



À n'en pas douter, la critique de la place des jeux dans la gouvernance que l'auteur de l'*Histoire Auguste* exprime dans sa Vie de Dioclétien vise son temps<sup>460</sup>. Peut-être cet auteur a-t-il d'ailleurs vécu dans le premiers tiers du V<sup>e</sup> siècle p.C.<sup>461</sup>, époque de la création de la fonction de *tribunus voluptatum*, fonctionnaire subordonné au préfet de la Ville et spécialisé dans l'organisation des divertissements<sup>462</sup> qui incarne cette pérennité d'un gouvernement impérial et urbain par les jeux.

On l'a dit, le cirque était un haut lieu de la communication politique, y compris, semble-t-il, quand l'affaire était chrétienne, si l'on croit Théodoret qui affirme que Constance II lut dans le cirque son rescrit annonçant le retour de Libère d'exil et le partage de la charge épiscopale avec Félix et qu'il changea d'avis sur ce dernier point face à la réaction de la foule<sup>463</sup>.

Non seulement les chrétiens étaient nombreux à assister aux spectacles, mais certains parmi les plus nantis d'entre eux, voire parmi leurs responsables, étaient impliqués dans le monde des jeux. Ainsi en serait-il de Damase, détenteur de la plus haute charge ecclésiastique, lequel, d'une part, fut soutenu par des gladiateurs et des cochers de quadriges lors des violences qui l'ont opposé aux partisans d'Ursinus<sup>464</sup> et, d'autre part, fit ériger une basilique dans ce qui était vraisemblablement les *stabula* de la *factio Prasinæ*<sup>465</sup>. C'est que le monde des jeux n'est pas uniquement le lieu d'assouvissement d'une passion ou l'opportunité d'un investissement rentable ; il est aussi un outil de prestige et de pouvoir avec ses *factiones* qui s'apparentent à des clubs de supporters<sup>466</sup>. Que les compétitions aient pris occasionnellement la forme d'une rivalité religieuse comme le décrit (fictionnellement ?) Jérôme dans sa *Vie d'Hilarion*<sup>467</sup>, ce n'est pas impossible, mais il y a fort à parier que cette opposition religieuse n'est qu'une dimension d'une rivalité de pouvoir, de prestige qui la dépasse. A. Cameron a bien démontré que les factions du cirque dans les cités tardives de Rome et Constantinople n'épousent pas les frontières religieuses.

Les structures humaines du cirque aussi bien que les spectacles en eux-mêmes sont donc des réalités éminemment politiques, enjeux de pouvoirs pour ceux qui tirent les rênes, lieu du consensus pour la communauté civique, de *koinônia*, transcendant les fractures y compris celle religieuses. Comme N. Belayche l'explique,

dans des sociétés où le *mos maiorum* était une valeur de stabilité et l'édition de jeux un mode d'illustration sociale par la compétition, les ressorts de la tradition occultaient le caractère païen des fêtes – ce qui redoublait leur dénonciation par les clercs –, de même qu'ils justifiaient l'autorisation donnée aux fêtes des « impies » comme les

---

<sup>460</sup> Cf. *Hist. Aug., Carin.*, 20, 1-4.

<sup>461</sup> Nous privilégions toutefois une datation moins tardive : voir catalogue, 1.1.6.

<sup>462</sup> Sur cette charge, cf. en dernier lieu JIMÉNEZ SÁNCHEZ J. A., 2007.

<sup>463</sup> Cf. THEODOR., *Hist. eccl.*, 2, 14. En l'absence de corroboration, il convient d'être prudent sur la réalité de ce fait mais, quand bien même il serait inventé, le choix fictionnel de ce cadre pour une telle annonce est intéressant. En tout cas, on ne peut plus réagir – et c'est révélateur de la distance historiographique parcourue – comme le faisait un Albert de Broglie qui, aux environs du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, écrivait au sujet de ce passage : « nous ne pouvons croire qu'il [Constance II] ait été jusqu'à en faire l'objet d'une lettre lue dans le cirque » (DE BROGLIE A., 1866, p. 380, n. 1).

<sup>464</sup> Cf. *Coll. Avell.*, 1, 6-7 (voir notice 27).

<sup>465</sup> Voir notice 77. Une autre fondation de Damase, potentielle (S. Anastasia), pourrait être versée au dossier étant donné son voisinage avec le Circus Maximus (voir notice 88 et *infra* 5.2.2.6).

<sup>466</sup> Cf. CAMERON A., 1989 ; WHITBY M., 2006.

<sup>467</sup> Cf. HIER., *Vit. Hilar.*, 20.

juifs. En tant que valeur patrimoniale, le *mos* transcendait les choix confessionnels et trouvait dans l'empereur son garant<sup>468</sup>.

Paradoxalement, en effet, tout en étant reconnu, voire valorisé, comme outil de sociabilité et de cohésion civiques par tous, le cirque contribue à conserver une part de coloration polythéiste aux fêtes, par les actes aussi bien que par l'environnement matériel. Ce n'est pas parce que les fonctions qui alimentent la légitimité des jeux, et donc leur financement, n'incluent plus la dimension polythéiste de *pax deorum*, qu'ils deviennent des événements intrinsèquement « neutres ». J. R. Curran interroge à juste titre cette tendance historiographique qui conclut à un processus actif de neutralisation du pan polythéiste de tout le contenu des fêtes – donc des spectacles –, parfois très précocement (dès Constantin)<sup>469</sup>.

D'abord – et sur ceci J. R. Curran ne revient pas –, il faut évaluer avec une juste mesure quelle est l'épaisseur du paramètre religieux de ces spectacles « à neutraliser ». Des débats historiographiques ont eu lieu autour de l'idée d'une autonomisation de ceux-ci par rapport à la sphère religieuse dès le début de l'époque impériale. Il est vrai – et c'est d'ailleurs en partie lié à la nature même de la fête – que « depuis Auguste au moins – donc à l'époque modèle pour la vie religieuse publique –, le festif débordait l'honneur aux dieux sur lequel il se construisait », ce qui a pu conduire vers la « généralisation d'une "société du spectacle" » antérieure à l'époque tardive<sup>470</sup>. *A contrario*, il faut se prémunir, en suivant S. Benoist, d'une posture qui confinerait dès ce moment les *spectacula* au domaine du ludique, au champ du profane, et ne pas manquer de définir la place qu'ils continuent d'occuper au sein du système religieux polythéiste, en articulation avec les cérémonies sacrificielles dans les sanctuaires et les processions dans la cité<sup>471</sup>.

En ce qui concerne l'évolution au IV<sup>e</sup> siècle p.C. du cirque et des spectacles dans leur rapport au religieux, J. R. Curran s'attarde sur deux réalités : le contexte matériel du Circus Maximus et la *pompa circensis*<sup>472</sup>. Sur la première question, il tente de démontrer en quoi il est difficile de considérer l'environnement bâti du cirque comme « neutre ». La lecture, dans notre catalogue, des notices relatives aux temples situés dans le secteur du Circus Maximus et dans les *regiones* contiguës ne peut que lui donner raison. Le voisinage immédiat de l'immense édifice de divertissement autant que l'intérieur de sa structure étaient ponctués d'édifices sacrés qui formaient un réseau de signifiants faisant écho à l'origine et au contenu des jeux et du cirque, et au-delà à l'histoire mythique de la Ville et à l'univers religieux qui la compose<sup>473</sup>. Les représentations tardo-antiques du cirque continuent à exposer ce réseau symbolique. Les œuvres d'art, et en particulier les statues, toujours disséminées dans tout le bâtiment et jusque sur son espace le plus central – la *spina* – contribuent aussi à la plastique sacrée du lieu. Les empereurs ne semblent pas s'être attaqués à ce qui pouvait

<sup>468</sup> BELAYCHE N., 2007b, p. 43-44.

<sup>469</sup> Il vise notamment SAZLMAN M. R., 1999, p. 142-144.

<sup>470</sup> BELAYCHE N., 2007b, p. 36.

<sup>471</sup> Cf. BENOIST S., 1999 ; 2004 ; 2008. Une discussion nuancée sur la construction de la catégorie du « secular » au travers de l'exemple du Circus Maximus est proposée par LIM R., 2012.

<sup>472</sup> Cf. CURRAN J. R., 2000, p. 236-259.

<sup>473</sup> Voir notices de la *Regio XI* (Circus Maximus) et MARCATTILI F., 2009. La présence aux places d'honneur de détenteurs de prêtrise, à l'instar de l'assistance des Vestales aux spectacles de gladiateurs dénoncée par PRUD., *C. Symm.*, 2, 1126-1127 (voir 7.2), pouvait également renforcer la dimension religieuse du lieu et du moment.

apparaître comme des supports matériels de l'univers polythéiste. Au contraire, certains se placent dans une certaine continuité en érigeant un obélisque.

Dans l'*Vrbs*, les jeux du cirque commençaient traditionnellement par la *pompa circensis*, une procession solennelle menant les hommes et les dieux du Capitole au Circus Maximus. Paradaient entre autres les athlètes, des musiciens, les victimes sacrificielles, les statues des dieux et l'*editor*, le magistrat chargé d'organiser les jeux en question, revêtu de signes similaires à ceux du triomphateur et entouré de ses clients et d'autres magistrats. Le rôle de ce cortège dans la construction du sens religieux des jeux était tel que les détracteurs chrétiens ont focalisé sur ce point une part de leur verve corrosive, dénonçant une *pompa diaboli* selon une formule qui fera postérité<sup>474</sup>. Malgré cela, la mise en scène majestueuse qu'elle permet expliquera sa pérennité, puisqu'on la retrouve sous une forme quelque peu modifiée et christianisée bien après le IV<sup>e</sup> siècle. J. R. Curran note à bon droit qu'il est difficile de déterminer, par des preuves positives, quand ce basculement s'est opéré, quand les éléments trop explicitement en lien avec le polythéisme ont été extirpés. Il plaide au contraire pour une certaine continuité, relevant les indices d'une conscience chez Constantin et ses successeurs de l'importance de cette *pompa*.

Une certaine continuité, c'est également ce que l'on peut observer à la lecture de la monographie qu'a dernièrement consacrée J. Latham à l'évolution de la *pompa circensis* : certes, l'iconographie officielle et la rhétorique juridique des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles braquent fortement le projecteur sur le producteur des jeux, construisant ainsi une image qui peut paraître assainie de ses traits « païens » ; mais cette attention marquée au dispensateur humain au détriment des divinités est une tendance déjà observée dans le contexte de la crise du III<sup>e</sup> siècle p.C. et de la reconfiguration du pouvoir impérial<sup>475</sup>. Ce changement dans le message que veut véhiculer l'iconographie officielle ne signifie pas que les dieux disparaissent des jeux et de la *pompa* au III<sup>e</sup> siècle, ni au IV<sup>e</sup> siècle d'ailleurs. Si la statue de la Mère des dieux est encore transportée dans les rues de Rome dans le dernier tiers du IV<sup>e</sup> siècle<sup>476</sup>, il n'y a pas de raison que les *simulacra* n'aient plus leur place traditionnelle dans la *pompa* et autres cérémonies du cirque<sup>477</sup>.

Il n'y a pas de preuves, soutient J. R. Curran, que ce processus évolutif fut « a self-conscious “neutralization” of the games »<sup>478</sup>. Trop souvent, nous semble-t-il, le raisonnement part de la prémisse que la participation entière et massive des chrétiens, qu'ils soient issus du peuple ou des hautes sphères du pouvoir, est conditionnée à une épuration complète du contexte et des actes. Il est aussi souvent contaminé par des conceptions modernes. On peut ici faire le lien avec ce qu'écrit S. Benoist :

<sup>474</sup> Cf. BELAYCHE, 2007b, p. 41.

<sup>475</sup> Cf. LATHAM J. A., 2016.

<sup>476</sup> Voir *lavatio* du 27 mars dans tableaux des Figure 1 (ci-dessus) et Figure 4 (ci-dessous).

<sup>477</sup> Sur le relief d'un sarcophage de la basilique de S. Lorenzo f. l. mura, daté du milieu du IV<sup>e</sup> siècle, la procession qui met en scène plusieurs divinités, au premier rang desquelles la Grande Mère, pourrait figurer un exemple tardo-antique d'une *pompa circensis*, suivant MADIGAN B., 2013, p. 50 (voir notice 120).

<sup>478</sup> CURRAN J. R., 2000, p. 259.

À trop vouloir se placer dans une perspective plus actuelle, on en vient à manquer peut-être ce qui pourrait expliquer les comportements de ces chrétiens du V<sup>e</sup> siècle, certainement sincères dans leurs croyances tout comme dans leur sentiment d'appartenance à la cité, horizon indépassable. Je ne crois pas que l'on puisse parler en ce cas de laïcisation des cités et des spectacles au sens contemporain du terme. En revanche, il est tout à fait juste, en relevant la persistance des spectacles, de souligner celle du modèle augustéen de la participation ludique des citoyens<sup>479</sup>.

Quand bien même les dieux ne feraient plus partie de la *pompa circensis*, son parcours était en lui-même significatif car elle continuait d'ancrer le cirque dans le paysage religieux de Rome, en le reliant à son cœur, le Capitole et le Forum républicain.

Enfin, le culte impérial, qui a trouvé dans les spectacles un outil de choix pour son déploiement, est lui aussi source d'ambivalence, puisqu'il trouve son origine dans le système polythéiste et en exploite encore certains éléments de logique et de langage malgré une volonté progressive de s'en extirper.

Certaines de ces considérations peuvent sans doute s'appliquer aux *ludi scaenici*<sup>480</sup>. Une neutralisation du contenu polythéiste va certainement accompagner leur survie dans les cités des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles<sup>481</sup>, mais les représentations dans les théâtres et les odéons ne vont sans doute pas, au IV<sup>e</sup> siècle, être activement expurgées du jour au lendemain de toute relation au religieux<sup>482</sup>.

Les *ludi megalensiaci* en l'honneur de la Grande Mère comprenaient non seulement des activités dans le cirque mais également des représentations scéniques, entre autres des pantomimes autour des amours de Cybèle et d'Attis<sup>483</sup>. À nouveau, si la statue de la déesse continuait à être promenée en procession lors de ces festivités, si le Circus Maximus continuait d'accueillir un sanctuaire et de la statuaire relatifs à cette divinité, il n'y a pas de raison qu'elle et ses mythes ne se trouvent pas à cette occasion au cœur des prestations scéniques. On en a une confirmation dans les vers du *Poema ultimum* où son pamphlétaire critique les adeptes de Cybèle dont « les rites sacrés suscitent toujours le rire sur scène ». Au passage, on notera le fossé conceptuel qui s'est creusé et qui rend, pour ce fervent défenseur du christianisme, inconcevable une relation entre rire et religion ; le rire autour de ces éléments prétendument sacrés est la meilleure preuve de leur caractère erroné, souligne-t-il<sup>484</sup>.

De même, les édifices scéniques, qui contiennent des références au sacré, sont entretenus et leur environnement peut également être significatif, à l'instar du théâtre de Marcellus dont le déambulatoire fait encore face à l'époque tardive aux deux temples d'Apollon et de Bellone ; la

<sup>479</sup> BENOIST S., 2008b, p. 21.

<sup>480</sup> En ce qui concerne les *munera*, leur statut religieux est davantage sujet à discussion et, en définitive, ne semble pas du tout comparable à celui des *ludi* ; voir VILLE G., 1960.

<sup>481</sup> Sur le destin tardo-antiques des représentations théâtrales en Italie, voir MALINEAU V., 2006.

<sup>482</sup> Sur le rapport entre religion et théâtre romain, voir DUNSCH B., 2014.

<sup>483</sup> Il semble que les représentations scéniques liées aux *ludi megalenses* prenaient place dans un espace théâtral construit à proximité du temple du Palatin ; voir infra

<sup>484</sup> PS. PAUL. NOL., *Poem. ult.*, 94-95 : *O mens caeca uirum ! De sacris semper eorum / scena mouet risus, nec ab hoc errore recedunt !*

place publique qui sépare ces éléments bâtis semble d'ailleurs avoir été rénovée durant cette même période<sup>485</sup>.

Redisons-le, ce n'est pas parce que la population romaine, indistinctement de son affiliation religieuse, assistait en masse à ces événements que ceux-ci devaient nécessairement être objectivement et complètement neutralisés en termes de symboles religieux (ou christianisés). Formuler cette conclusion automatique revient, d'une part, à projeter sur tout homme chrétien du IV<sup>e</sup> siècle une posture religieuse dichotomique de rejet – donc à faire fi d'une possible souplesse mentale héritée d'un univers polythéiste qui n'est pas révolu – et, d'autre part, à confondre signifiant (support matériel du sens) et signifié (le sens lui-même). Un même monument, un même geste, une même parole pouvaient être regardés par certains comme des réalités patrimoniales, culturelles, folkloriques (sans connotation péjorative), tandis que d'autres pouvaient continuer à y projeter un sens sacré. Cette remarque s'applique également aux activités qui suivent.

#### 1.4.2.2. *Les processions : marquage spatiale, affirmation d'une communauté, sensorialité du sacré et de l'identité*

Le constat de la permanence et du succès populaire continu chez nos contemporains européens de certaines processions au cours desquelles sont ostensiblement brandis des objets sacrés chrétiens, alors même que l'adhésion aux croyances et aux pratiques du christianisme périclitent, peut alimenter cette réflexion d'un investissement sémantique différencié qui n'empêche pas une foule de communier autour de l'événement<sup>486</sup>.

C'est que le christianisme a fait rapidement de cet héritage de la cité antique qu'est la procession un outil de mobilisation majeur<sup>487</sup> et l'a maintenu sur la longue durée. Rome ne fut pas en reste et c'est aussi dans la longue durée que s'inscrit ce phénomène des rues romaines qui abandonnent temporairement, mais fréquemment, leur fonction d'espace de circulation pour accueillir des festivités en mouvement, des processions autant religieuses que « folkloriques » (carnaval) ou politico-militaires (triumphes, entrées, cavalcade)<sup>488</sup>. Leur histoire plonge dans les racines de l'*Vrbs* et la cité tardo-antique en constitue un relais efficace pour leur transmission et leur réappropriation chrétienne. Dans le contexte romain, la catégorisation politique/religieux est naturellement plus poreuse : la dimension religieuse d'un *adventus* par exemple n'était pas négligeable, illustrant en fait l'ambivalence du phénomène de culte impérial. Un autre exemple peut être trouvé dans l'interaction entre les rites des calendes de janvier et les manifestations mobiles liées à l'entrée en charge des consuls<sup>489</sup>. Il reste toutefois pertinent de distinguer une parade dont le but premier est d'accompagner un événement politique – l'entrée dans la ville d'un prince ou d'un général

---

<sup>485</sup> Voir notice 63.

<sup>486</sup> Analyse d'un exemple français : MAFFRE BLANC E., 2010. Relevé des manifestations en Brabant Wallon et réflexions sur le phénomène : BELIN M. et D., 2012.

<sup>487</sup> Sur la procession comme un héritage pré-chrétien, voir BALDOVIN J.-F., 1987, p. 234-238.

<sup>488</sup> Cf. GRUET B., 2006, p. 233-286.

<sup>489</sup> Voir *supra* 1.3.

victorieux ou une entrée en charge – d’une procession qui constitue une des composantes d’une festivité culturelle<sup>490</sup>. Dans le cadre de ce travail, on se concentrera sur la seconde catégorie puisqu’on cherche ici à étudier les fêtes des fastes.

Évoquée précédemment dans le contexte des spectacles, la *pompa circensis* peut être versée dans cette seconde catégorie, même si, à nouveau, les jeux du cirque qui ont lieu lors de fêtes impériales célébrant un anniversaire, une victoire ou un *adventus* brouillent la frontière. Étant donné qu’elle est censée précéder chaque compétition qui a lieu dans le cirque, on peut supposer qu’elle prend place à chaque fois qu’une fête contient une référence à des *ludi circenses* dans le calendrier de 354, autrement dit suivant un rythme régulier. Mais, vu la focalisation progressive de cette parade sur la composante profane qu’est l’*editor* – notamment impérial – des jeux, la *pompa* n’est pas la procession qui attire le plus les foudres des contradicteurs chrétiens (même s’ils ne se gênent pas pour la traiter de *pompa diaboli*).

En revanche, ces derniers ne se privent pas d’en railler d’autres car elles mettent au cœur de leur mise en scène une (ou des) divinité(s) d’une représentation polythéiste, elles énervent par leur impact et une participation massifs et elles prêtent facilement le flanc à la critique en raison des agissements hors normes qui souvent les animent pour en marquer le caractère exceptionnel et leur donner du contenu sémantique. En s’attaquant à des réalités contemporaines, ces témoignages permettent, avec d’autres traces écrites, de déterminer avec une certaine solidité la permanence d’une série de ces processions. En outre, la poursuite de certaines fêtes possédant traditionnellement une composante processionnelle pose la question du maintien de celle-ci. Sans prétendre à la parfaite exhaustivité, on peut résumer ces données dans un tableau (voir Figure 4).

---

<sup>490</sup> Pour être complet, il faut ajouter la catégorie des manifestations mobiles qui prennent place dans le contexte funéraire (*pompa funebris*).

**Figure 4 : Tableau des processions dans la Rome du IV<sup>e</sup> et du début du V<sup>e</sup> siècles**

Jour	Fête	Procession	Attestation tardive de la fête <sup>491</sup>	Attestation de la procession
15 février	<i>Lupercalia</i>	Procession des <i>luperci</i>	Oui	Voir notice 82.
5 mars	<i>Navigium Isidis</i>	Procession de la statue d'Isis (en barque ?) sur un char (depuis/jusqu'au temple d'Isis du Champ de Mars ?) <sup>492</sup>	Oui	Voir Figure 1 et notice 70.
23 mars	<i>Tubilustrium</i> (à la base en l'honneur de Mars mais peut-être réinvesti sémantiquement dans le cycle métroaque) <sup>493</sup>	Procession des <i>Salii</i>	Oui	Pas d'attestation de la procession mais maintien de la prêtrise des Saliens au moins jusqu'à l'époque de Constantin <sup>494</sup> .
15 mars	<i>Canna intrat</i> (Mater Magna)	Procession du roseau (depuis l'Almo ?) jusqu'au sanctuaire du Palatin par les cannophores <sup>495</sup>	Oui	/

<sup>491</sup> Dans l'affirmative, le lecteur est invité à se référer au tableau de la Figure 1 pour les références aux sources.

<sup>492</sup> Sur les processions isiaques, voir la thèse doctorale de BEAURIN L., 2013, p. 48-77.

<sup>493</sup> Cf. SALZMAN M. R., 1999, p. 166-167: « Then, on 23 March at the *Tubilustrium*, the tree, decked with purple ribbons and an effigy of Attis, was laid to rest – as the god Attis – in the temple of the Magna Mater (perhaps that on the Palatine Hill in Rome) and his death was mourned with loud cries and lamentations. In the calendars of the mid first century, this holiday connoted the day on which the *Salii*, the priests of Mars, performed with their shields and cleansed their trumpets in a ritual lustration prior to the military campaigning season. In the fourth century, however, and probably earlier, these priests flourished their trumpets and marched around the temple of Magna Mater, martially beating their shields – like the *Corybantes* represented on the Tholus of the Magna Mater on the Sacra Via in Rome. The assimilation of the *Salii* of Mars and the *Corybantes* of Attis was easy: the *Corybantes* were often represented with Rhea, who since time immemorial was identified with the Magna Mater. Thus the rites of the Roman god of war were integrated into the spring festivals of Attis ». Notons cependant que la resémantisation métroaque ne ressort pas aussi explicitement des sources et doit donc demeurer, pour l'instant, à l'état d'hypothèse.

<sup>494</sup> Les Saliens sont censés être actifs au cours d'une autre fête attestée dans le Calendrier de 354, à la date du 9 mars (*Arma ancilia moventur*).

Une inscription tardive, retrouvée dans la *cella* du temple de *Mars Ultor*, commémore la restauration des *mansiones* des Saliens du Palatin par des pontifes de Vesta. Sur cette inscription et son interprétation comme réaction de l'élite traditionaliste de Rome, voir FERRI G., 2015. Ce dernier place la fin des activités des Saliens à l'époque constantinienne et date la restauration des *mansiones* postérieurement, à savoir en 357. Il ne mentionne cependant pas un passage épistolaire de Symmaque (*Epist.*, 3, 44, 1) qui en parle au temps présent comme des augures. L'interprétation de cette phrase n'est pas évidente : voir par ex. les avis contraires de LIZZI TESTA R., 2009, p. 272-2733 et CAMERON A., 2011b, p. 389. G. Ferri ne cite pas non plus un autre passage tardif qui fait également référence à ces prêtres au temps présent et est tout aussi compliqué en termes interprétatifs, chez PRUD., *C. Symm.*, 1, 120-121 (voir notice 93).

<sup>495</sup> Sur le tracé des processions métroaques, cf. PENSABENE P., 2008 et 2010 ; IARA K., 2015b, p. 125-127 et *infra* 8.1.3.

Jour	Fête	Procession	Attestation tardive de la fête <sup>491</sup>	Attestation de la procession
22 mars	22 mars : <i>arbor intrat</i> (Mater Magna)	Procession du pin sacré jusqu'au sanctuaire du Palatin par les dendrophores	Oui	Voir Figure 1, notice 5 et <i>infra</i> 8.1.2.
25 mars	25 mars : <i>hilaria</i> (Mater Magna)	Procession de Mater Magna sur son char (du sanctuaire du Palatin au Phrygianum du Vatican ?)	Oui	Relief d'un sarcophage de la basilique S. Lorenzo f. l. mura (?) <sup>496</sup>
27 mars	<i>Lavatio</i> (Mater Magna)	Procession de la <i>lavatio</i> de la Mater Magna dans l'Almo <sup>497</sup>	Oui	Voir Figure 1 et <i>infra</i> 8.1.4.
4 avril	<i>Ludi megalysiaci</i>	Procession de la Mater Magna sur un char (du sanctuaire du Palatin au Phrygianum ou au cirque via ce dernier ?)	Oui	Relief d'un sarcophage de la basilique S. Lorenzo f. l. mura (?) <sup>498</sup>
12-18 avril	<i>Ludi cerealici</i>	Procession(s) du deuil et de la renaissance de Proserpine	Oui	FIRM. MAT., <i>Err. Rel. prof.</i> , 27, 1 (?) SERV., <i>Aen.</i> , 4, 609 (?) <sup>499</sup>

<sup>496</sup> Sur l'hypothèse d'une représentation de la procession des *hilaria*, voir *infra* 8.1.3.

<sup>497</sup> Sur le circuit rituel, voir en dernier lieu TURCAN R., 2012.

<sup>498</sup> Sur l'hypothèse d'une représentation d'une procession durant les *megalysiaci*, voir *infra* 8.1.3.

<sup>499</sup> Firmicus Maternus décrit un rituel honorant Proserpine au cours duquel un arbre coupé est façonné à l'image d'une jeune fille, transporté en procession ainsi taillé à l'intérieur de la cité, « pleuré » durant 40 nuits et enfin brûlé durant la quarantième. Aucun commentateur n'a été en mesure de le relier à un rite de la déesse attesté ailleurs ; plusieurs supposent une allusion à une manifestation du culte sicilien de Proserpine, d'où était originaire Firmicus (par ex. R. Turcan dans l'éd. des CUF, 1982, p. 336).

Il nous semble tout de même envisageable d'imaginer une localisation romaine de ce rituel dans la mesure où les deux exemples précédents de l'utilisation du bois visent des activités rituelles qui prennent place dans l'*Vrbs*, à savoir la procession du pin d'Attis dans les fêtes de mars du culte métrouaque et l'*inventio Osiridis* des festivités isiaques d'octobre-novembre. Quelques chapitres auparavant, Firmicus reproche les manifestations publiques de deuil en l'honneur de Bacchus, de Proserpine, d'Attis et d'Osiris. Comme les deux derniers, les processions dédiées au premier continuent de prendre place à Rome (voir *infra*). Il est peut-être significatif à cet égard que Claudien, à qui est attribué un *De Liberalibus*, un *De Isidis navigio* et un *De Iunonalibus*, trois festivités attestées tardivement à Rome, ait également composé un poème traitant du rapt de Proserpine, précisément la thématique à laquelle paraît renvoyer le rituel de la figurine en bois.

Si l'hypothèse d'une procession à Rome est exacte, quand ce rituel du deuil de Proserpine devait-il prendre place ? Certainement lors des *cerealia* en l'honneur de sa mère ; Ovide (*Fast.*, 4, 393-494) fait lui-même le lien entre cet épisode mythique de l'enlèvement de Proserpine et les festivités en question. À vrai dire, une glose servienne atteste l'existence d'un rituel romain équivalent aux processions de deuil et de renaissance de Perséphone dans le culte grec de Déméter : dans les rites de Cérès, lors de certaines journées (sans autre précision), il est de coutume que des matrones expriment le deuil en se lamentant aux carrefours, y est-il indiqué au temps présent (*unde permansit in eius sacris, ut certis diebus per compita a matronis exercentur ululatus* : *Aen.*, 4, 609 ; cf. SPAETH B. S., 1996, p. 107-108). Ces journées dédiées à Cérès sont très probablement les *Ludi cerealici* et la célébration décrite serait le cadre parfait pour la procession rituelle du deuil de Proserpine dépeinte par Firmicus. Qui plus est, Servius établit un parallèle, toujours au présent, avec la cérémonie de l'*inventio* d'Osiris (*sicut in Isidis sacris, ubi est imitatio inventi Osiridis*), exactement comme le rapprochement que Firmicus proposait au sujet de l'utilisation du bois dans des cérémonies processionnelles.



Jour	Fête	Procession	Attestation tardive de la fête <sup>491</sup>	Attestation de la procession
15 juillet	<i>Transvectio equitum</i>	Procession de l'ordre équestre du temple de Mars sur la Via Appia au Capitole (étape au sanctuaire des Dioscures) <sup>500</sup>	Oui (= <i>equitum romanorum probatio</i> )	/
? juillet	<i>Adonea</i>	Procession du deuil et de la résurrection d'Adonis <sup>501</sup>	Oui	Voir Figure 1.
28 octobre – 3 novembre	<i>Isia</i>	Procession funéraire d'Osiris (?) 3 novembre – <i>bilaria</i> : Procession de la renaissance d'Osiris (d'un temple isiaque à un autre temple isiaque ou jusqu'au théâtre ?)	Oui	Voir Figure 1 et notice 70.
11 décembre	<i>Septimontium</i>	Procession lustrale autour du Palatin et de l'Esquilin	Oui	/

De ces témoignages semble donc se dégager l'existence, encore au IV<sup>e</sup> siècle, d'une manifestation mobile liée au culte de Cérès et commémorant la mort et la renaissance de Proserpine, laquelle serait figurée au moyen d'une sculpture en bois.

<sup>500</sup> Voir IARA K., 2015b, p. 127-128.

<sup>501</sup> Voir VIESLET J.-F., 2005.

On observe dans ce tableau une surreprésentation des processions en l'honneur des divinités métrouques et isiaques, concentrées en mars-avril et en novembre. Cette surreprésentation découle du contenu orienté des témoignages eux-mêmes, essentiellement chrétiens mais pas seulement. On peut supposer que ces parades devaient en réalité sembler plus diluées dans la masse des pompes du cirque et des processions non documentées par les sources que ne le laisse transparaître le tableau. Néanmoins, cette surreprésentation et la focalisation des sources correspondent également à la place singulière que vont progressivement occuper ces deux cultes, comme on l'a vu plus haut (cf. 1.4.1), et qui se traduit notamment par une implication de l'élite. Il est, à cet égard, révélateur que l'auteur du *Carmen ad senatorem* reproche au destinataire haut placé de son libelle d'être retombé dans le paganisme en exposant uniquement son implication dans la dévotion métrouque, dont l'attitude dénoncée comme dépravée des prêtres (Galles) au cours des processions reflète l'infamie du culte, et sa participation en tant que ministre du culte d'Isis à des manifestations publiques où, déguisés et le crâne rasé, ils chantent des hymnes face au « peuple » qui lui répond et au « sénat » qui pose un acte rituel<sup>502</sup>. Aussi symptomatiques sont les vers que le pamphlétaire du *Carmen contra paganos* – qui s'adresse, au-delà de l'ancien préfet et consul qui constitue sa cible première, aux membres de l'ordre sénatorial (*proceres*) – consacre à fustiger les mêmes démonstrations publiques isiaques de l'individu et sa place de choix sur le char de Mater Magna lorsque celui-ci parcourait la ville, observé par une élite de notables (*egregios proceres currum servare Cybellae*)<sup>503</sup>. S'interroger sur ce qui conduit l'élite et le peuple à se montrer et à assister en masse aux processions, sur ce qui explique la persistance de celles-ci à travers les siècles et un succès qui ne se dément pas au IV<sup>e</sup> siècle malgré le changement d'orientation confessionnelle d'une partie grandissante de la population, au grand dam de certains leaders d'opinion chrétiens, c'est se poser la question des fonctions que ce type de manifestations remplit.

Vu leur déploiement dans un cadre culturel ou la présence matérielle des dieux au sein du cortège, il est naturel de leur assigner une première fonction purement religieuse en ce sens qu'elle participe pleinement à la « construction du divin » comme l'a analysé S. Estienne<sup>504</sup>. Cette dimension ne doit pas être négligée, réduite à l'excès, lorsqu'on s'intéresse au phénomène dans l'Antiquité tardive dans la mesure où certains spectateurs, certes en nombre décroissant, y investissent encore un sens religieux.

Les processions, à Rome ou ailleurs, jouent parallèlement un rôle sociopolitique et identitaire et elles ont été régulièrement étudiées sous cet angle<sup>505</sup>. Elles tissent, dans la ville, des réseaux significatifs de lieux de mémoire et de pouvoirs, l'espace urbain étant un miroir du politique et de sa conception ; elles cultivent de la sorte un sentiment d'appartenance collective par une histoire commune et démontre la légitimité du système et de l'ordre sociopolitique en place. Leur

<sup>502</sup> Cf. Ps. CYP., *Ad senat.*, 06-32. Sur l'implication du sénat dans les rites isiaques dans ce passage, voir le commentaire et les références chez BOXUS A.-M. et POUCKET J., 2010b.

<sup>503</sup> Cf. *Carm. c. pag.*, 65-66, 98-109.

<sup>504</sup> Cf. ESTIENNE S., 2014 ; 2015.

<sup>505</sup> Dernièrement, voir BENOIST S., 2008 (avec références). FELBECKER S., 1995 a étudié le phénomène des processions, en particulier de l'Antiquité, du point de vue anthropo-historique aussi bien que théologique. On lira aussi avec intérêt les pages dans lesquelles GRUET B., 2006 analyse la problématique avec son regard de géographe social et sur la longue durée.

ordonnancement et la mise en scène de leurs protagonistes participent aussi à l'énonciation visuelle de l'organisation du monde et à son intériorisation par la conscience d'un système en équilibre où chacun doit tenir la place qui lui est assignée. Pour résumer, on peut dire que la procession est « une véritable affirmation en mouvement d'une identité collective », pour reprendre la formule de S. Benoist, lequel explique aussi, en comparant avec ce qui a pu être écrit sur le banquet, « qu'au sein des services religieux, la procession joue un rôle similaire dans la perception d'une société et de ses hiérarchies, de ses rapports au divin et des modalités d'expression de ses identités »<sup>506</sup>.

L'expérience du sacré, tout comme la prise de conscience et l'intériorisation de la mémoire, de l'ordre et du sens suggérées par ces processions, ne découlent pas simplement de la vision d'individus qui se suivent au travers des rues et de l'exposition mobile d'images et de statues. Elles passent en effet par le biais des émotions, des affects, comme tous les rites. Citons quelques-unes des belles phrases écrites à ce propos par B. Gruet :

La mécanique biologique de la mémoire et de l'empreinte corporelle des événements marquants de notre psychisme trouve en effet un support dans l'environnement-même qui tout à la fois reçoit et engendre ces émotions tout comme une sorte de théâtre individuel et collectif. (...) les rituels ont (...) partie liée avec le corps compris comme support d'émotions, émotions elles-mêmes reliées à un processus de mémorisation extrêmement puissant, bien qu'irrationnel. (...) La joie de participer à ces réjouissances permet d'ancrer durablement dans les consciences la valeur et la portée du rituel, et si le sens premier du rituel s'estompe ou disparaît, la fête demeure comme une commémoration et son sens second est bien celui de la manifestation d'une volonté de vivre ensemble, volonté qui se trouve à la base de l'existence même de la nouvelle collectivité : assister au rite n'implique pas la passivité, au contraire, elle suppose l'assentiment, la reconnaissance et l'accord de la société concernée dans un moment et un contexte précis<sup>507</sup>.

Les rites – et en particulier ceux des processions étant donné leur aspect singulièrement interactif – se doivent donc d'être producteurs d'émotions, de sensations, d'interpellations et ils les engendrent par l'alternance entre une atmosphère solennelle et débridée, par des ruptures temporaires des normes de comportements, d'apparence et de gestuel, par de l'étonnement sensoriel, par de l'expression corporelle et artistique. La musique et les chants ont, dans l'univers mental romain, un rapport intime au sacré<sup>508</sup> et ils définissent, avec les couleurs et les odeurs, une ambiance sensorielle propre à un culte. Les descriptions romaines des processions, dont celles des cortèges isiaques et métrouaques<sup>509</sup>, font effectivement la part belle à l'atmosphère sonore. La danse entretient un rapport analogue à la musique<sup>510</sup>. Elle oscille entre extériorisation et codification. Similairement à la musique, elle varie selon le culte et caractérise durablement ce dernier.

---

<sup>506</sup> Cf. BENOIST S., 2008a (p. 53 et 60 pour les citations).

<sup>507</sup> GRUET B., 2006, p. 91. L'étude des émotions dans l'historiographie du fait religieux moderne et contemporain, dont les outils peuvent certainement en partie s'appliquer à la période antique, connaît une attention renouvelée : voir GUYARD N. et MULLER C., 2016 qui étudient notamment la procession chrétienne de reliques comme « production collective des émotions au cœur de la dévotion ».

<sup>508</sup> Cf. C. VENDRIES et V. PÉCHÉ dans *ThesCRA*, 2, p. 397-415.

<sup>509</sup> Sur l'univers des processions dans ces deux cultes, voir aussi BELAYCHE N., 2016. Sur le cortège isiaque, voir BEAURIN L., 2013, p. 54-68. Sur la musique dans le culte métrouaque romain, voir PAVOLINI C., 2015.

<sup>510</sup> Cf. MACMULLEN R., 1987 [1981], p. 42-49 ; GIANNOTTA K. dans *ThesCRA*, 2, p. 337-341. Sur les danses isiaques par ex., voir BEAURIN L., 2013, p. 87-96.

À Rome, dans la liturgie des dieux les plus anciens et les plus vénérables, une danse lourde était exécutée sur un rythme ternaire par les plus distingués de la société distinguée, les frères arvaux, jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, date à laquelle les inscriptions s'épuisent, tandis qu'une danse sans doute guère plus gracieuse des gens les moins distingués animait la fête d'Anna Perenna sur les bords du Tibre ; et du début de l'Empire jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, les cultes orientaux importés firent pénétrer la danse dans les sanctuaires de la capitale consacrés à Isis, à Cybèle et aux autres.<sup>511</sup>

Décrit R. MacMullen dans un passage dont deux éléments de contenu suscitent l'interrogation : premièrement, on échoue à trouver des témoignages aussi tardifs de l'activité des arvaux<sup>512</sup> ; deuxièmement, l'auteur laisse transparaître une vision du phénomène d'« importation des cultes orientaux » qui a largement évolué<sup>513</sup>.

Comme la procession, dont elle forme une composante, la danse devait donc être soumise à cette alternance entre mouvements ordonnés et frénésie festive plus libre ; elle devait, par le geste et l'émotion, être productrice de sens religieux et communautaire. L'analyse dans cette direction peut être poussée loin en s'inspirant des concepts issus du domaine de l'étude de la danse, notamment la « chorégraphie » et la « corporalité », ce qu'a réalisé Z. Alonso Fernández au sujet des *lupercalia* afin de démontrer comment la danse, et la corporalité qu'elle implique, sont parties prenantes dans la construction des identités romaines<sup>514</sup>.

La procession des luperques, qui perdure au moins jusqu'à (ou est réactivée à) l'époque du pape Gélase I<sup>er</sup> <sup>515</sup>, constitue une puissante illustration de ce mélange de danses, de chants – que l'évêque romain qualifie de « honteux » (*turpis*) – et de comportements et apparences en décalage avec la norme. La démarche du déguisement est un trait récurrent de ce type de manifestations publiques de la religion romaine et sert autant à identifier et à caractériser le culte qu'à interpeller le spectateur. Les particularités vestimentaires et physiques, ainsi que les masques d'animaux, que les prêtres isiaques continuaient d'arborer, quel que soit leur rang social, sont autant d'occasions de moqueries et de colères pour les adversaires chrétiens.

Les desservants des cultes ne sont pas les seuls à se transformer durant les fêtes traditionnelles. La population peut elle aussi se prendre au jeu de l'anonymat, de l'inversion des comportements, de la transgression, du simulacre, en formant des cortèges d'hommes travestis en femmes, costumés

<sup>511</sup> MACMULLEN R., 1998 [1996], p. 71-72. Sur l'importance de la danse et du chant dans le polythéisme et la procession comme réceptacle optimale de la création, on peut citer un autre passage (p. 103-104) : « Dans ces réunions, le besoin de l'art, que l'on peut également appeler biologique ou propre à l'homme, était satisfait à la manière caractéristique de la culture méditerranéenne de l'époque : surtout par la danse et les chants. Alors que l'on pouvait apprécier la danse ou la musique au théâtre, avec ou sans contenu religieux, et que les chants étaient omniprésents dans la vie profane aussi bien que religieuse, la danse à laquelle chacun participe n'est attestée que dans les moments de culte. Et on peut dire aussi que l'esprit ludique, la pure effervescence inventive sont le propre de l'homme. C'est dans les processions religieuses dont le monde païen se délectait qu'ils s'exprimaient le mieux. Les processions sont richement, et même amoureuxment, décrites dans des textes de toutes sortes. Ou bien elles sont décrites avec haine, bien sûr, par les évêques ».

<sup>512</sup> Cf. notice 124.

<sup>513</sup> « Si évolution il y eut avec les processions des cultes dits orientaux, elle a consisté en un affichage culturel propre coulé dans une forme rituelle gréco-romaine bien fixée », montre BELAYCHE N., 2016, sur la question spécifique des cortèges religieux.

<sup>514</sup> Cf. ALONSO FERNÁNDEZ Z., 2016 ; 2017.

<sup>515</sup> Voir notice 82.

en dieux, déguisés en animal ou encore dissimulés sous un masque de veillard, qui parcourent avec tumulte les artères de la cité. Ce faisant, ils répondent à un besoin universel de l'homme<sup>516</sup>. Des sources tardives, souvent chrétiennes, aussi bien orientales qu'occidentales, mentionnent ces cortèges, notamment dans le contexte des calendes de janvier<sup>517</sup>. Aucun témoignage ne porte explicitement sur la ville de Rome, mais il n'y a pas de raison que celle-ci fasse exception, d'autant plus quand on pose un regard de longue durée sur l'occupation festive des rues romaines<sup>518</sup>.

#### 1.4.2.2.3. *Rassemblement économique : les foires et marchés*

La présence en masse de potentiels consommateurs aux profils diversifiés et animés par une dynamique de dévotion et de loisirs, aussi bien que les pratiques évergétiques et clientélistes qui trouvaient dans les fêtes une occasion parfaite pour s'exprimer, ainsi que d'autres facteurs, ont conféré à celles-ci une dimension économique. Suivant un cercle vertueux, ces fonctions économiques assumées par les fêtes, ou les activités de ce type qui bénéficiaient du cadre festif, représentaient à leur tour un facteur d'attractivité pour les habitants de la cité. Comme souvent, malheureusement pour l'historien, la banalité de ces pratiques n'en faisait pas des faits dignes d'être enregistrés régulièrement et en détail.

Un premier rôle économique des fêtes résidait dans un support de subsistance pour toute une frange de la population, par le biais des distributions ou des banquets, comme on l'a déjà évoqué ci-avant (cf. 1.4.2.1). Dans son discours pour la défense des sanctuaires, Libanios insiste sur leur utilité en tant que réceptacle de festins et de richesses dont pouvaient profiter ceux qui en avaient besoin<sup>519</sup>.

Mais les fêtes religieuses rythmaient la vie économique des cités à une plus large échelle encore dans la mesure où elles s'accompagnaient régulièrement de marchés et de foires<sup>520</sup>. Les changeurs, commerçants, sans doute même les producteurs des campagnes environnantes, occupaient les grands espaces libres des sanctuaires<sup>521</sup> ou des portiques. Ces derniers tentaient d'y écouler leurs stocks de biens de consommation courante ou leurs productions artisanales en tous genres pour la vie domestique ou les loisirs. Dans certains cas, ces produits étaient spécifiquement liés au contenu de la fête comme ces figurines échangées lors des *sigillaria* à Rome, encore vendues dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, mais désormais sous le portique des thermes de Trajan et non plus des thermes d'Agrippa, à en croire l'auteur tardif des scholies de Juvénal<sup>522</sup>. Enfin, de formidables débouchés s'offraient à ceux qui s'occupaient de combler l'estomac vide et d'hydrater la gorge asséchée des nombreux badauds venus assister aux sacrifices, à la procession, aux représentations théâtrales, aux

---

<sup>516</sup> Pour une approche sociologique du déguisement et du masque, voir le classique du sociologue français CAILLOIS R., 1977.

<sup>517</sup> Cf. MONFRIN F., 2003, p. 112-114 ; *supra* 1.3.

<sup>518</sup> Voir GRUET B., 2006.

<sup>519</sup> Cf. LIB., *Or.*, 30, 20.

<sup>520</sup> Cf. FRAYN J. M., 1993, p. 133-144 ; DE LIGT L., 1993, p. 78-82.

<sup>521</sup> Cf. MACMULLEN R., 1998 [1996], p. 70.

<sup>522</sup> Voir notice 58.

spectacles du cirque ou simplement socialiser avec leurs congénères. Les foires devaient certainement comprendre des échoppes qui vendaient des produits de consommation directe, dont le vin ne devait pas être le moindre, écoulé en grande quantité auprès de ceux qui, pris dans le tourbillon de la liesse populaire, s'enivraient de tous les plaisirs qu'offrait ce moment de délasserment.

C'est finalement à travers la problématique du conflit religieux que se révèle le plus clairement l'importance économique de ces foires et la perception de leur appartenance à l'univers du polythéisme. Conscientes qu'elles ne pouvaient, pour des raisons de survie économique, priver leurs coreligionnaires des débouchés qu'offraient toutes les foires, mais en même temps ennuyées par les interactions poussées avec des non-juifs et les risques d'une implication dans des festivités païennes qui pouvaient survenir d'une participation commerciale à ces événements, certaines autorités juives ont distingué les foires en fonction de leur degré d'appartenance au culte païen et ont interdit de faire des affaires lors de certaines d'entre elles<sup>523</sup>.

La relation intime entre foires et fêtes religieuses était si solidement ancrée qu'elle s'est reproduite dans le contexte chrétien. Basile de Césarée est contraint de consacrer un point de ses *Grandes règles* à la question des foires tenues dans les lieux consacrés aux martyrs lors des fêtes religieuses pour rappeler que la pratique contrevient aux Écritures : le Seigneur n'a-t-il pas chassé les marchands du temple<sup>524</sup> ? Peut-être est-ce aussi dans le but de limiter les débordements consécutifs aux consommations excessives de boissons et de nourritures ; l'ivrognerie lors des fêtes des martyrs est au cœur des remontrances d'un sermon qu'adresse Augustin aux fidèles d'Hippone<sup>525</sup>. Plus près de Rome, Nole est une ville connue pour ses marchés et pour son sanctuaire de S. Félix. Nul doute, pour D. E. Trout, qu'un marché avait lieu au moment de la fête du saint et que « those rustics attested as driving their pigs and cattle to the Nolan festival likely had profit on their minds as well as worship »<sup>526</sup>. Ce modèle de l'interaction entre fête chrétienne et foire, hérité de l'Antiquité, aura la vie longue

Ce rapide détour par l'attrait économique des fêtes religieuses nous offre une transition vers la question plus large de l'impact des impératifs économiques de la cité sur son organisation temporelle.

---

<sup>523</sup> Cf. GRAF S., 2015, p. 81-84.

<sup>524</sup> Cf. BASIL., *Reg. fus.*, 40.

<sup>525</sup> Cf. AUG., *Epist.*, 29 (voir supra 1.4.2.1).

<sup>526</sup> TROUT D. E., 1999, p. 176-177.

## 1.5. Une société agricole : les *nundinae* et les vacances des moissons et des vendanges

La place primordiale assumée par le secteur primaire dans l'économie romaine a naturellement influencé la structuration du temps de la société ; elle a évidemment conditionné le rythme de la vie dans les campagnes mais elle a aussi constitué un facteur de première importance dans l'organisation temporelle des cités, tant en raison du pôle de consommation et de la plaque tournante commerciale que ces dernières constituaient que de leur rôle de centre administratif, politique et religieux. Cette influence s'est traduite, dès les premiers temps de la République, par l'introduction d'un jour de marché à intervalle régulier de huit jours, les *nundinae*, qui ont formé un rythme notable de la vie collective<sup>527</sup>. Les Anciens, comme les Modernes, ont insisté sur le caractère « multifonctionnel » de cette institution qui permettait non seulement aux ruraux de prendre part à l'échange économique à grande échelle mais également de prendre connaissance des lois, d'entamer ou de suivre des démarches juridiques ou administratives, de participer à la vie religieuse urbaine, etc<sup>528</sup>. Le vacarme créé par la fréquentation en masse du Forum ce jour obligeait les écoles du premier degré à suspendre les cours<sup>529</sup>. Comme on l'a vu grâce à l'analyse de J. Rüpke, les *nundinae* ont été au fondement de la structure calendaire luni-solaire mais sont devenues autonomes par rapport au calendrier religieux à la suite de la fixation solaire de l'année, pour devenir un cycle « ogdoadaire » indépendant. C'est pourquoi il devenait plus pratique d'en faire le décompte dans les calendriers grâce à un système de lettres qui se répétaient tout au long de l'année, que l'on peut observer dans les fastes filocaliens. Mais que signifie sa présence dans ce document tardif ?

Jusqu'au I<sup>er</sup> siècle p.C., il semble que les *nundinae* urbaines de l'Italie centrale se soient maintenues<sup>530</sup>. Ensuite, les témoignages se font plus flous et certains ont argué en faveur d'un passage à un cycle hebdomadaire<sup>531</sup>. Ces marchés périodiques à intervalle court demeuraient importants pour le commerce des producteurs paysans, pour la réalisation de certaines transactions (ventes aux enchères notamment) et pour la communication entre villes et campagnes. Toutefois, l'intensification et la spécialisation des marchés quotidiens, ainsi peut-être que le développement de *nundinae* et de foires rurales, ont contribué à l'obsolescence progressive du système<sup>532</sup>. Aucun document ne permet de réellement mesurer cette évolution à Rome ou en Italie centrale, d'autant plus que le terme *nundinae* subit à l'époque impériale un élargissement sémantique : il est désormais utilisé pour désigner un marché quel qu'en soit le type ou la périodicité ou, durant l'Antiquité

<sup>527</sup> L'origine et quelques traits de cette institution ont déjà été évoqués plus haut (1.1), en se basant essentiellement sur les réflexions de RÜPKE J., 2011 [1995]. Pour une vue un peu plus large et une bibliographie, voir l'article de KER J., 2010, qui s'intéresse surtout aux représentations autour de cette notion.

<sup>528</sup> Sur cette dimension « multifonctionnelle », voir KER J., 2010, p. 361-365.

<sup>529</sup> Cf. HALKIN L., 1932 qui se montrait prudent sur une généralisation de ce constat à des périodes ultérieures (p. 124, n. 3), contrairement à d'autres (par ex. SALZMAN M. R., 2004, p. 199).

<sup>530</sup> Sur les attestations impériales des *nundinae* en Italie, voir DE LIGT L., 1993, p. 51-52, 113-117.

<sup>531</sup> DE LIGT L., 1993, p. 51, n. 63 n'est pas convaincu par cette thèse défendue en particulier par J. Andreau (voir son article actualisé de 2000).

<sup>532</sup> Cf. les réflexions théoriques de DE LIGT L., 1993, p. 11-13. Voir déjà les témoignages nostalgiques du temps de Varron analysés par KER J., 2010, p. 368-372.

tardive, des transactions d'affaires, des échanges commerciaux<sup>533</sup>. Néanmoins, pour les provinces occidentales, une inscription est souvent mobilisée<sup>534</sup>. Elle est assez connue car elle porterait également un témoignage précoce de l'introduction du repos dominical ; on l'abordera donc à nouveau dans ce contexte (cf. 3.1). Signalons simplement qu'elle rappelle l'accord donné par Constantin de pouvoir tenir des *nundinae* le jour du Soleil (*dies Solis*) durant toute une année (*perpes annus*) dans la ville pannonienne d'Aquae Iasae. Elle est souvent interprétée – et L. de Ligt n'y échappe pas<sup>535</sup> – comme l'instauration d'un marché hebdomadaire tenu tous les dimanches. Il nous semble cependant que d'autres lectures sont possibles. Constantin donne peut-être la permission que les *nundines*, qui se tiennent encore tous les huit jours ou suivant une autre fréquence (des variations sont attestées ailleurs), puissent avoir lieu quand bien même elles tomberaient un dimanche, déjà légalement « férié »<sup>536</sup>. En utilisant les constats sur l'évolution sémantique du vocable dressée par L. de Ligt lui-même, on peut proposer une interprétation alternative : si on entend par *nundinae* des transactions commerciales, on peut lire la décision comme l'autorisation exceptionnelle de pouvoir réaliser les activités commerciales quotidiennes le dimanche alors que l'empereur vient de l'interdire. L'avantage financier d'un jour de commerce supplémentaire pouvait être appréciable<sup>537</sup>, surtout pour cette ville qui avait connu les ravages d'un incendie destructeur et qui avait besoin d'une aide temporaire pour s'en remettre<sup>538</sup>.

Remarquons aussi que nombreux sont les auteurs qui généralisent la portée de cette décision gravée dans la pierre, allant jusqu'à conclure que le marché devient une caractéristique du jour de repos<sup>539</sup>. Par conséquent, l'inscription alimente aussi la thèse d'un remplacement des *nundines* par le dimanche – ce qui suppose que ces premières existaient encore en tant qu'institution –, affirmée tel quel par certains, et déjà réfutée par L. Halkin pour qui « c'est exagérer manifestement l'importance sociale des *Nundines* sous l'Empire, et spécialement au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère »<sup>540</sup>. Sans être aussi direct, J. Rüpke relève une dépendance du dimanche envers l'institution existante des *nundinae* et une « functional equivalence » que prouverait le texte épigraphique d'Aquae Iasae et « which would subsequently make the latter superfluous »<sup>541</sup>. Pourtant, les deux institutions présentent un visage différent. En anticipant quelque peu le propos, on peut relever que : sur le plan économique, la suspension de l'exercice des métiers le *dies Solis* est sans commune mesure (sauf à généraliser l'inscription d'Aquae Iasae) avec les conséquences plus faibles d'un éventuel caractère *feriae* des *nundines* et, bien plus encore, Constantin invite les paysans à poursuivre leur travail (ce qui est contraire à l'esprit des *nundines*) ; sur le plan juridique, certes le prince permet

<sup>533</sup> Cf. DE LIGT L., 1993, p. 52-53.

<sup>534</sup> Cf. *CIL*, 3, 4121.

<sup>535</sup> Cf. DE LIGT L., 1993, p. 51-52. Voir aussi par ex. PIETRI C., 1984b, n. 124 ou RÜPKE J., 2011 [1995], p. 167-168.

<sup>536</sup> Lecture qui se rapproche de celle de K. M. Girardet (voir *infra* 3.1).

<sup>537</sup> On peut établir un parallèle avec les demandes actuelles de certains commerçants de pouvoir ouvrir le dimanche en plus du reste de la semaine pour améliorer (voire sauver) leur chiffre d'affaires.

<sup>538</sup> Voir l'interprétation de K. M. Girardet *infra* 3.1

<sup>539</sup> Voir les références dans GIRARDET K. M., 2008, n. 82 et aussi PIETRI C., 1984b, p. 75 ; SALZMAN M. R., 2004, p. 199-200 ; KER J., 2010, p. 364.

<sup>540</sup> HALKIN L., 1932, p. 130, n. 2.

<sup>541</sup> RÜPKE J., 2011 [1995], p. 167-168.



des exceptions à la vacance des tribunaux, mais elles ne concernent que deux procédures (émancipation des mineurs et affranchissement) et n'atteignent certainement pas les possibilités qu'offraient en la matière les *nundinae* ; sur le plan religieux, le marché « ogdoadaire » avait anciennement été associé à certains cultes (mais rien ne prouve que c'était encore le cas) et fournissait accessoirement l'occasion à certains ruraux de s'acquitter de devoirs personnels auprès de certains temples urbains, tandis que le dimanche a été principalement institué pour créer un cadre suffisamment propice à la pratique collective du culte chrétien<sup>542</sup>, lequel pouvait en outre se déployer localement. Il nous paraît plus sage de suivre sur ce point l'avis de J. Ker :

Certainly, we cannot assume an automatic roll-over of the *nundinae*'s functions into Sunday: it remains equally possible that the various institutions associated with the *nundinae* were absorbed into the city's quotidian life<sup>543</sup>.

Pour finir, il nous semble donc impossible de conclure que les *nundinae* imprimaient encore au IV<sup>e</sup> siècle p.C. un rythme significatif au temps social. Reste alors à comprendre pourquoi l'auteur des fastes de 354 a pris la peine d'en intégrer la liste des lettres-repères. Ici aussi, on peut se tourner vers l'analyse de J. Ker qui en rappelle la combinaison avec les jours d'orientation et la semaine planétaire dans les *parapegmata* romains car les trois cycles remplissent une fonction prédictive<sup>544</sup>. Ce sont donc peut-être les superstitions qui y sont associées qui expliquent la présence des *nundinae* dans l'almanach, à l'instar des indications astrologiques. À moins qu'elles n'aient aucune utilité concrète mais n'y figurent qu'en tant qu'élément perçu, par une élite cultivée, comme fondamental dans leur définition idéalisée de la civilisation romaine pluriséculaire, à laquelle elle était fière d'appartenir.

À l'inverse, l'almanach de 354 ne comporte pas d'indications relatives à un autre phénomène périodique, annuel cette fois, qui, lui, avait un impact tangible sur l'organisation individuelle et collective du temps : les vacances d'été et d'automne. Ce n'est pas étonnant et ce fait s'explique sans doute de la même façon que le constat précédemment établi d'une absence d'information quant au caractère *feriae* et donc à la fermeture des tribunaux : d'une année à l'autre, il pouvait y avoir des variations, probablement minimales, sur les dates fériées et leur fixation était du ressort de l'autorité politique. Or, le calendrier offert à Valentinus n'émane pas d'un tel niveau, contrairement aux anciens fastes inscrits dans la pierre<sup>545</sup>. C'est le cas, en revanche, de la législation impériale, qui fournit l'attestation la plus détaillée de ces vacances pour l'époque tardive : les premières exceptions au caractère *iridicus* conféré à tous les jours de l'année, sur décision de Théodose en 389, sont les *geminae menses* d'été et d'automne, confirmées dans leur statut de *dies feriarum*<sup>546</sup>.

Ce chômage prolongé de tribunaux existait en effet depuis plusieurs siècles mais, avec les rares traces écrites à disposition, c'est une histoire plutôt confuse qui se dégage, alimentée par la tension récurrente entre la légitimité de ce congé revendiquée par les juges et les plaignants et le retard

<sup>542</sup> Voir notre analyse *infra* 3.1.

<sup>543</sup> KER J., 2010, p. 365.

<sup>544</sup> Voir KER J., 2010, p. 381 qui s'appuie sur les travaux de D. Lehoux.

<sup>545</sup> De toute façon, même les fastes épigraphiques connus ne reprenaient pas cette information.

<sup>546</sup> Cf. *infra* 3.3 pour le texte et sa traduction.

néfaste qu'il engendrait dans le fonctionnement de la machine judiciaire<sup>547</sup>. Une telle coutume était déjà inscrite dans le calendrier à l'époque de César car son remaniement avait permis de régler un désordre qui était tel que les *feriae messium*, c'est-à-dire des moissons, ne tombaient plus en été (*aestas*) et les *vindemiarum*, c'est-à-dire des vendanges, en automne (*autumnus*)<sup>548</sup>. La terminologie de ces périodes d'interruption reflète bien les motivations agricoles qui en ont fondé la création. Au début du III<sup>e</sup> siècle p.C., Ulpie n consigne une ordonnance de Marc Aurèle qui réaffirme et justifie le principe : il n'est pas autorisé de traduire un individu en jugement pendant le temps de la moisson et des vendanges (sans précision de dates, ni de durée) car ceux qui s'occupent du travail de la terre ne doivent être forcés à se rendre au forum<sup>549</sup>. Il peut tout aussi bien s'agir des paysans que des propriétaires terriens qui préfèrent assurer un contrôle sur place. C'est peut-être dans cette dernière perspective qu'il faut comprendre la validité, reconnue dans la loi d'Auguste relative à l'organisation du sénat, des délibérations de ce conseil en assemblée restreinte durant les mois de septembre et octobre<sup>550</sup>.

La suite du texte rapporté par Ulpie n laisse entendre que la fermeture des tribunaux n'était cependant pas absolue : non seulement le jugement d'un préteur rendu, par ignorance ou négligence, durant cette période était valable pour autant que les parties fussent présentes, mais en outre l'appareil judiciaire devait continuer d'œuvrer pour certaines causes qui ne pouvaient souffrir d'attendre<sup>551</sup>. C'est cette même logique d'un indispensable service minimum pour maintenir à flot la barque étatique qui fonde l'édit du 4 mai 369, par lequel les empereurs enjoignent au préfet de la Ville de juger « les causes publiques et fiscales même durant les deux mois de vacances, c'est-à-dire sans interruption »<sup>552</sup>, ainsi que les affaires concernant les *pistores*, les boulangers.

La durée de cette interruption est pour la première fois précisée dans ce document avec la même expression que dans l'ordonnance de 389 (*geminae menses*)<sup>553</sup>. Il faut dire qu'à l'époque du

<sup>547</sup> Pour compenser l'enrôlement de nouveaux juges et la création de nouveaux jours ouvrables, Suétone (*Aug.*, 32) explique qu'Auguste permet de surseoir aux affaires pendant les mois de novembre et décembre ; on suppose que cette période vient s'ajouter aux congés d'été et d'automne. Cela ne concorde pas parfaitement avec ce que le même auteur écrit dans la biographie de Claude (23,1) : les juges qui, auparavant, ne siégeaient que pendant les mois d'hiver et d'été, sont désormais contraints de le faire sans interruption (à l'exception de vacances en hiver et au début de l'année, ressort-il cependant de SUET., *Gal.*, 14, 7). GRAF F., 2015, p. 115-116 comprend comme une allusion à ces vacances la vantardise que Sénèque met ironiquement dans la bouche de Claude (*Apoc.*, 7, 4) au sujet des journées entières des mois de juillet et août passées à rendre la justice et qui ne ferait sens que si c'est inhabituel (et le trait est encore plus percutant si on le met en rapport avec l'affirmation de Suétone – ce que ne fait pas F. Graf). Peu de temps après, à l'époque de Stace (deuxième moitié du I<sup>er</sup> siècle p.C.), la fermeture des tribunaux durant les moissons était de nouveau en vigueur (*Silv.*, 4, 4, 39-42), tandis que Pline (*Epist.*, 8, 21, 2) profite du mois de juillet, durant lequel les procès sont temporairement en relâche (*Iulio mense, quo maxime lites interquiescunt*), pour tester ses compositions plus légères sur ses amis, bien qu'il puisse malgré tout être amené à plaider certaines causes. Un siècle plus tard, Aulu-Gelle (9, 15, 1) témoigne de l'existence à Rome d'un *tempus feriarum aestiuarum*.

<sup>548</sup> Cf. SUET., *Iul.*, 40.

<sup>549</sup> Cf. *Dig.*, 2, 12, 1, prol. : *Ne quis messium vindemiarumque tempore aduersarium cogat ad iudicium uenire, oratione divi Marci exprimitur, quia occupati circa rem rusticam in forum compellendi non sunt.*

<sup>550</sup> Cf. *supra*.

<sup>551</sup> Cf. *Dig.*, 2, 12, 1, 1-2. Exceptions répétées en *Dig.*, 2, 12, 2 et 3.

<sup>552</sup> *Cod. Inst.*, 3, 12, 4 : *Publica sac fiscales causas (...) etiam feriatis geminis mensibus, hoc est sine aliqua intermissione* (trad. ROUGÉ J. et DELMAIRE R., 2009, SC n° 531).

<sup>553</sup> Cette expression pourrait tout aussi bien désigner une durée globale de deux mois (deux fois un mois de pause) ou la durée d'une pause (« les doubles mois de vacances ») en sachant qu'il y en a deux, autrement dit quatre mois. C'est

juriste Paul (début du III<sup>e</sup> siècle p.C.), la fixation du temps des moissons et des vendanges était laissée à la discrétion des reponsables de province, de manière à respecter les coutumes locales et sans doute coller au mieux aux réalités particulières du terrain<sup>554</sup>. Par conséquent, il n'y avait pas de synchronie de ces congés à l'échelle de l'empire, ce qui pouvait compliquer les affaires une fois que l'on dépassait l'échelon local. Une uniformisation est survenue postérieurement, au niveau de la durée, si ce n'était déjà pas le cas, et au niveau des bornes initiales et finales. L'*interpretatio* de l'édit théodosien, libellée dans le deuxième quart du V<sup>e</sup> siècle au moment de la compilation du code, comporte des dates précises : du 24 juin au 1<sup>er</sup> août pour les *feriae messinae* et du 23 août au 15 octobre pour les *feriae uindemiales* et, dans l'intervalle, l'obligation d'examiner les causes judiciaires<sup>555</sup>.

Si l'on s'interroge sur l'influence de ces *feriae* saisonnières sur la cadence de la vie urbaine, ce texte légal est particulièrement intéressant car il en reflète plusieurs aspects : l'interprétation de la loi se concentre sur les obligations agricoles<sup>556</sup>, lesquelles requièrent la présence des propriétaires et sans doute une main d'œuvre supplémentaire ; le texte de l'édit même, d'une part, reprend la définition légale du *dies feriarum*, c'est-à-dire la suspension des procès, et, d'autre part, caractérise cette interruption de plusieurs mois en termes non pas de travail agricole mais au contraire de relâche et de préservation : « pour le repos du travail, pour adoucir les chaleurs estivales et détruire les miasmes fétides de l'automne ». On imagine aisément, derrière ces formules, les habitants de l'*Vrbs* fuyant les chaleurs pénibles qui rendent l'atmosphère fétide pour trouver refuge dans les campagnes plus aérées, ou ceux qui sont obligés de réduire leurs activités, y compris professionnelles. Compte tenu de ces différents aspects, ces congés des moissons et des vendanges devaient être synonymes de ralentissement généralisé de la cadence de la cité. Stace encourage son correspondant, le sénateur romain Victorius Marcellus, à se retirer durant l'été dans le *Latium* pour trouver de l'air frais et pur, comme le font de nombreux citoyens de la cité, car, de toute façon, les moissons ont vidé le forum, arrêté les procès et dispersé les clients<sup>557</sup>. Les activités d'enseignement

---

cette dernière option que suit l'*interpretatio* du rescrit de 389 (cf. *infra*), mais le décompte exacte des bornes fixées par celle-ci donne un mois et légèrement plus d'une semaine et un mois et un peu plus de trois semaines. Même réflexion dans GRAF F., 2015, p. 116, n. 44 qui rapporte une traduction grecque de ce texte théodosien dans sa version du *Code Justinien* (3, 12, 6), dans laquelle ce serait la première option qui est appliquée.

<sup>554</sup> Cf. *Dig.*, 2, 12, 4.

<sup>555</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 2, 8, 19 : « Quoique celle-ci [la loi] ait accordé quatre mois pour ramasser les récoltes, Nous croyons bon que, selon la nature des provinces et la présence des propriétaires, on agisse de telle sorte que du 8 des calendes de juillet aux calendes d'août soient accordées des vacances pour la moisson ; que la permission soit accordée d'examiner les causes des calendes d'août au 10 des calendes de septembre. De la même manière, du 10 des calendes de septembre aux ides d'octobre, on accordera des vacances pour les vendanges ». *Et licet lex quattuor menses ad fructus colligendos indulserit, sed ita pro prouinciarum qualitate et pro praesentia dominorum credidimus faciendum, ut a die VIII kal. iul. usque in kal. aug. messinae feriae concedantur, et de kal. aug. usque in X kal. septemb. agendarum causarum licentia tribuatur. A X autem kal. septemb. usque in idus octobr. uindemiales feriae concedantur* (trad. ROUGÉ J. et DELMAIRE R., 2009, SC n° 531). Sur l'*interpretatio* et son contexte d'application, voir GRAF F., 2015, p. 123-126.

L'élément local ne semble pas totalement effacé (*ita pro prouinciarum qualitate et pro praesentia dominorum*).

<sup>556</sup> S'il ne reprend pas explicitement ces vacances, le calendrier de 354 témoigne tout de même, au travers des illustrations l'accompagnant de l'association prioritaire de ces mois avec l'idée de la production et de la vente agricoles, des bienfaits d'une nature pourvoyeuse qu'il faut exploiter, y compris dans la mentalité urbaine. Pour la description, voir SALZMAN M. R., 1990, p. 91-95, 99-106. En revanche, contrairement à celle-ci (p. 115), on suit RÜPKE J., 1995, p. 214 dans son refus de voir dans l'iconographie agricole de ces mois le résultat d'un processus de sécularisation.

<sup>557</sup> Cf. *STAT.*, *Silv.*, 4, 4, 12-45.

s'amenuisaient aussi : le rhéteur Antonius Julianus et Aulu-Gelle fuyaient les chaleurs brûlantes de Rome durant les vacances d'été<sup>558</sup>. Quant à Augustin, lorsqu'il exerçait comme professeur de rhétorique en Italie, il profitait des vacances des vendanges et du ralentissement qu'elles impliquaient pour partir en congé<sup>559</sup>.

## 1.6. Antécédents et importance du rythme hebdomadaire à Rome

L'adoption du rythme hebdomadaire chrétien, avec le point focal que constitue le dimanche, représente sans conteste la mise en place d'un cadre temporel dont l'impact se fait encore sentir dans la gestion contemporaine du temps. La semaine en elle-même, c'est-à-dire une division du temps en période de sept jours, ne forme toutefois pas une innovation chrétienne. Il peut dès lors être légitime de s'interroger sur la ou les forme(s) qu'elle prenait précédemment et sur sa place effective et structurante dans l'organisation des activités humaines, spécifiquement dans le cadre de l'*Vrbs*.

Deux antécédents sont habituellement pointés et leur influence sur la semaine chrétienne diversement soupesée. Il s'agit bien entendu de la semaine juive dont le point d'attraction est le sabbat du septième jour et la semaine planétaire qui est adoptée dans le monde méditerranéen. Le débat est complexe et les documents sont multiples. Nous nous permettons de renvoyer le lecteur, en ce qui concerne le développement de ces deux phénomènes, à la belle étude de C. Pietri et à sa bibliographie<sup>560</sup> et nous contenterons de formuler l'une ou l'autre observation et d'examiner quelques sources pertinentes appuyant le propos.

Commençons par l'hebdomade juive qui a tenu lieu de référent temporel pour les premiers chrétiens. Les communautés juives qui ont été ou se sont déplacées à Rome ont naturellement conservé la célébration centrale et régulière du sabbat, ainsi que d'autres moments festifs. Un passage du commentaire que l'Ambrosiaster compose au sujet d'une épître aux Colossiens en fait percevoir l'actualité dans la Rome du IV<sup>e</sup> siècle :

Ils [les juifs] nous font d'habitude des reproches, parce que nous méprisons leurs jours de fête ou parce que nous n'observons pas les débuts de mois qu'ils appellent néoméniés, mais surtout parce que nous respectons si peu les

<sup>558</sup> Cf. GELL., 9, 15, 1.

<sup>559</sup> Cf. AUG., *Conf.*, 9, 2, 2 : « Et, par bonheur, il ne restait plus que très peu de jours jusqu'aux vacances des vendanges ; je résolu de les supporter, afin de prendre mon congé comme d'habitude (...) ». *Et oportune iam paucissimi dies supererant ad vindemiales ferias, et statui tolerare illos, ut sollempniter abscederem (...)* (trad. TRÉHOREL E. et BOUISSOU G., 1962, BA n° 14).

<sup>560</sup> Cf. PIETRI C., 1984b. Si nécessaire, nous actualiserons évidemment la bibliographie au fur et à mesure du développement. À noter que pour ce sujet, comme pour les suivants qui touchent à la christianisation du temps, nous n'avons pas retenu la publication de GROSSI V., 2000, parce qu'il mobilise une bibliographie vieillie, ignore certaines références fondamentales (on pense par ex. à C. Pietri) et passe sous silence de nombreux débats historiographiques. Il montre aussi une certaine méconnaissance des réalités païennes. À titre d'exemples, il considère que la religion romaine publique nécessite une participation de la population aux rites de la cité et que, dès lors, la montée du christianisme avait, avant le IV<sup>e</sup> siècle, déjà créé un « vuoto religioso pubblico » (p. 172-173), ou il qualifie de « suo carnevale » les *lupercalia* que Rome célèbre le 15 février (p. 188).

jours de sabbat qu'ils se passent dans l'oisiveté et les festins plantureux, ce qui provoque du scandale plutôt que cela n'incite à la reconnaissance<sup>561</sup>.

Dans quelle mesure cette cadence temporelle qui organisait la vie des membres juifs de Rome avait-elle un impact sur le reste de la société ? On pourrait penser *a priori* qu'au vu des relations parfois tendues avec la communauté en question et son apparent isolement social, cette coutume d'un jour de repos et de réjouissance, qui différencie fondamentalement le judaïsme, se serait strictement limitée à ce milieu. Et pourtant, on possède des traces d'une connaissance et surtout d'une certaine intégration de ce moment au-delà du cénacle juif<sup>562</sup>.

Déjà à l'époque d'Auguste, distillant ses conseils amoureux à tout Rome, Ovide pointait parmi les circonstances favorables pour faire sa cour les jours de relâche, en particulier « le jour où l'Allia, qui fit verser tant de pleurs, fut teinté du sang latin, ou bien le jour où, peu convenable pour s'occuper des affaires, revient le septième jour fêté par le Syrien de Palestine »<sup>563</sup>. Ces deux exemples lui semblent remarquablement parlants puisqu'il les réutilise dans un paragraphe de ses *Remèdes à l'amour* où il cherche à convaincre l'âme amoureuse en peine à se mettre prestement en mouvement pour s'éloigner de l'objet aimé, même si l'environnement semble être au repos : après tout, laisse-t-il entendre, l'anniversaire de la bataille d'Allia commémore une catastrophe et le sabbat (*sabbata*) demeure d'origine étrangère (*peregrina*)<sup>564</sup>. Par le truchement d'Augustin, nous savons que Sénèque portait un regard négatif sur le sabbat et dénonçait la diffusion de la coutume juive<sup>565</sup>. Dans son ouvrage visant à réaffirmer la légitimité de son peuple et de son histoire, particulièrement contre les attaques consignées dans le libelle d'Apion, Flavius Josèphe met en exergue les parallèles et intégrations entre la loi juive et les cultures coexistantes. Il enregistre alors cette même tendance avec quelque exagération :

<sup>561</sup> AMBROSIAS., *Ad Coloss.*, 2, 16 : *Solent iterum reprehendere nos, quia dies festos eorum spernimus, aut quia initia mensium non observamus, quae neomenias vocant, maxime autem quod dies sabbatorum non custodimus, ut otio et epulis cum luxuria transigantur : quod magis ad offensam pertinet, quam ad gratiam* (trad. RORDORF W., 1972, p. 96). Sur l'Ambrosiaster et le sabbat, cf. DI SANTO E., 2008, p. 187-190 ; 245-247.

Voir aussi le témoignage de RUT. NAM., I, 387-392 (*infra* 2.1.2.3).

<sup>562</sup> Cf. FELDMAN L. H., 1993, notamment p. 352, 356 et 375.

<sup>563</sup> OV., *Ars am.*, 1, 411-414 : *Tu licet incipias, qua flebelis Allia luce / vulneribus Latiis sanguinolenta fuit, / quaque die redeunt rebus minus apta gerendis / culta Palaestino septima festa Syro* (trad. BORNECQUE H., 1951, CUF). Autre mention en 1, 76.

<sup>564</sup> OV., *Rem. Am.*, 219-220 : « (...) ne te laisse pas arrêter par le sabbat, pratique d'étrangers, ou par l'Allia, qu'un désastre a rendu fameux ». *Nec pluvias opta nec te peregrina morentur / sabbata nec damnis Allia nota suis* (trad. BORNECQUE H., 1930, CUF).

<sup>565</sup> Cf. AUG., *Civ. Dei*, 6, 11 : « Entre autres superstitions de la théologie civile, Sénèque blâme même les rites sacrés des juifs, surtout le sabbat : pratique inutile, affirme-t-il, car en revenant tous les sept jours, il fait perdre dans l'oisiveté presque un septième de la vie, outre que beaucoup de tâches urgentes pâtissent de ce chômage. (...) Voici ce qu'il dit à propos des juifs : « Les coutumes de cette race scélérate ont pris une telle puissance qu'elles sont reçues déjà dans tous les pays ; les vaincus ont imposé leur loi aux vainqueurs ». *Hic inter alias civilis theologiae superstitiones reprehendit etiam sacramenta Iudaeorum et maxime sabbata, inutiliter eos facere adfirmans, quod per illos singulos septenis interpositos dies septimam fere partem aetatis suae perdant vacando et multa in tempore urgentia non agendo laedantur. (...) De illis sane Iudaeis cum loqueretur, ait : "Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes iam terras recepta sit ; victi victoribus leges dederunt."* (trad. COMBÈS G., 1959).

Cependant, la multitude aussi est depuis longtemps prise d'un grand zèle pour nos pratiques pieuses, et il n'est pas une cité grecque ni un seul peuple barbare, où ne se soit répandue notre coutume du repos hebdomadaire (...)<sup>566</sup>.

Josèphe écrit à Rome et pourtant il ne la mentionne pas. Est-ce à dire qu'il faille largement tempérer l'impression laissée par les passages ovidiens ? C'est possible. Toutefois, une explication peut également résider dans l'objectif rhétorique de l'auteur juif qui est de répondre à Apion, polygraphe d'Orient, dont l'œuvre puise largement dans des sources grecques. C'est peut-être pour la même raison que Josèphe désigne exclusivement les Grecs lorsqu'il aborde le polythéisme et qu'il établit, ce faisant, des comparaisons qui peuvent être polémiques. À moins qu'il ne s'efforce de la sorte de ménager son audience romaine et ses relations personnelles. Un lecteur de l'*Vrbs* pouvait donc être sensible à l'argument du sabbat adopté, l'ayant expérimenté de près, sans pour autant se sentir explicitement visé et stigmatisé par cet emprunt étranger.

Il ne nous appartient pas d'établir, dans le cadre de cette étude, les causes de ce phénomène, même si on peut penser que la fermeture de nombreuses échoppes et l'arrêt de certains travailleurs pouvaient ralentir l'activité de la cité, ce qui a pu engendrer un mouvement de tâche d'huile<sup>567</sup>. Ce constat invite en tout cas à réfléchir sur la place de la communauté juive dans la vie économique des cités. Quoiqu'il en soit, à l'extrême fin du II<sup>e</sup> siècle, le phénomène se confirme dans les écrits apologétiques de Tertullien, qui peut tirer ses observations du monde nord-africain, où il a passé la plupart de son existence, et potentiellement aussi de Rome où il a eu l'occasion de se rendre<sup>568</sup>. En réponse aux accusations d'héliolâtrie portées par les païens, il riposte en soulignant la dévotion de certains d'entre eux pour cet objet céleste et en rappelant qu'ils privilégient, eux aussi, un jour de la semaine, qui plus est à l'imitation d'une tradition étrangère :

En tout cas, c'est bien vous qui avez admis le soleil dans la liste des sept jours, et avez choisi auparavant, parmi vos jours, celui où vous supprimez ou reculez jusqu'au soir votre bain, et où vous cultivez l'oisiveté et la bonne chère. Ce faisant, vous vous écarterez vous aussi de vos croyances pour des coutumes étrangères ; c'est aux fêtes juives en effet qu'appartiennent le sabbat, le banquet, et aux rites juifs l'allumage des lampes, les jeûnes avec les pains azymes, les prières sur le rivage, coutumes absolument étrangères à vos dieux. Aussi pour revenir de ma digression, vous qui nous reprochez le soleil et son jour, reconnaissez votre proximité : nous ne sommes pas loin de Saturne et de vos sabbats !<sup>569</sup>

Dans son œuvre plus aboutie que représente l'*Apologétique*, le propos est plus ramassé et le « vous » (*vos*) généralisant se mue en « ceux d'entre vous qui » (« *ab eis, qui...* »), pondérant dès lors

<sup>566</sup> FLAV. JOS., *C. Ap.*, 2, 39, 282 : Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ πλήθεισιν ἤδη πολὺς ζῆλος γέγονεν ἐκ μακροῦ τῆς ἡμετέρας εὐσεβείας, οὐδ' ἔστιν οὐ πόλις Ἑλλήνων οὐδητισοῦν οὐδὲ βάρβαρον οὐδὲ ἐν ἔθνος, ἐνθα μὴ τὸ τῆς ἐβδομάδος, ἦν ἀργοῦμεν ἡμεῖς, [τὸ] ἔθος [δὲ] διαπεφοίτηκεν (...) (trad. BLUM L., 1930, CUF).

<sup>567</sup> Il est d'autant plus difficile de juger cet impact que l'importance quantitative de la population juive à Rome (et dans l'empire) est incertaine et que son estimation peut grandement varier d'une étude à l'autre. Voir en dernier lieu RUTGERS L. V., 2006 qui propose une estimation à la baisse par rapport aux calculs des travaux antérieurs.

<sup>568</sup> Cf. TERT., *De cul. fem.*, 1, 7, 2.

<sup>569</sup> TERT., *Ad Nat.*, 1, 13, 3-5 : *Vos certe estis, qui etiam in laterculum septem dierum solem recepistis, et ex diebus ipsorum praelegistis, quo die lauacrum subtrahatis aut in uesperam differatis, aut otium et prandium curetis. Quod quidem facitis exorbitantes et ipsi a uestris ad alienas religiones: Iudaei enim festi sabbata et cena pura et Iudaici ritus lucernarum et ieiunia cum azymis et orationes litorales, quae utique aliena sunt a diis uestris. Quare, ut ab excessu reuertar, qui solem et diem eius nobis exprobratis, agnoscite uicinitatem : non longe a Saturno et sabbatis uestris sumus !* (trad. SCHNEIDER A., 1968).

l'allégation et laissant entendre que seule une fraction de la population respectait un moment de relâche le jour de Saturne<sup>570</sup>.

L'expression *dies Saturni*, que Tertullien emploie pour désigner le jour du sabbat, découle de l'écllosion parallèle d'un autre système hebdomadaire, utilisant en l'espèce une nomenclature planétaire, dont la première journée est reliée à Saturne. L'adhésion croissante à ce système s'est accompagnée du développement d'une science astrologique des plus complexes, comme l'illustre le long traité de Firmicus Maternus (*Mathesis*) sur la matière. Dans sa version vulgarisée, accessible au plus grand nombre et plus facilement mobilisable au quotidien, cette astrologie se contente de donner une tonalité au jour, en fonction de l'influence de la planète qui le régit, et parfois à chacune des heures. L'almanach de 354 en recèle un bel exemple, avec, sous sa quatrième section, une série de tables attribuant à chacune de ces composantes la qualité de *noxia*, *communis* ou *bona*<sup>571</sup>. Il est intéressant de noter que le jour de Saturne y est décrit comme le moins favorable, une information que recourent d'autres sources qui unanimement soulignent le caractère contraire du *dies Saturni*, tandis qu'elles montrent quelques variations en ce qui concerne les autres jours.

Même si ce n'est pas le lieu d'explorer entièrement la problématique, il est légitime de se poser toute une série de questions sur un lien entre cette vision négative du jour de Saturne et la mise en suspens de toute activité, sinon de détente, par une frange de la population dépassant le strict cadre juif. Dans quelle mesure cette conception astrologique eut-elle un impact sur les activités humaines ? A-t-on affaire à deux phénomènes (sabbat et jour de Saturne) totalement indépendants ? Le caractère négatif attribué par les astrologues est-il pure spéculation basée sur des calculs astrologiques ou faut-il envisager, dans une certaine mesure, une adéquation avec une pratique déjà à l'œuvre ? Ou à l'inverse, le jour de Saturne était-il déjà perçu comme défavorable et les auteurs ont-ils fait un rapprochement avec le sabbat, lequel eut effectivement un effet de renforcement de cette tendance ? Dans le dernier tiers du I<sup>er</sup> siècle a.C., le poète Tibulle raconte, dans une de ses élégies, son départ pour rejoindre Messala et rapporte, à cette occasion, les signes divins qu'il a utilisés comme moyens dilatoires : « ou bien j'ai incriminé les auspices, ou bien des présages sinistres, ou le jour consacré à Saturne qui me retenait »<sup>572</sup>. Les commentateurs l'interprètent, de concert, comme une référence au sabbat<sup>573</sup>. Toutefois, il nous semble que l'auteur cible la qualité défavorable d'un moment et non l'idée d'un repos associé au sabbat et nous suivrons dès lors plus volontiers J.-M. Mondoloni qui fait figure d'exception et explique que ce jour de

---

<sup>570</sup> Cf. TERT., *Apol.*, 16, 11 : « De même, si nous donnons à la joie le jour du soleil, pour une tout autre raison que pour rendre un culte au soleil, nous ne faisons que suivre, en cela, ceux d'entre vous qui vouent le jour de Saturne à l'oisiveté et à la bonne chère, et qui s'écartent d'ailleurs aussi de la coutume juive, qu'ils ignorent ». *Aeque si diem solis laetitiae indulgemus, alia longe ratione quam religione solis, secundo loco ab eis sumus, qui diem Saturni otio et uictui decernunt, exorbitantes et ipsi a Iudaico more, quem ignorant* (trad. WALTZING J.-P., 1929, CUF).

<sup>571</sup> Éd. MGH AA, 9, 1, p. 42-46.

<sup>572</sup> TIB., 1, 3, 17-18 : (...) *aut ego sum causatus aues aut omnia dira / Saturniue sacram me tenuisse diem* (trad. PONCHONT M., 1961, CUF).

<sup>573</sup> Par ex. le commentaire de l'éd. de PONCHONT M., 1961, CUF, p. 24, n. 3 ou de SMITH K. F., 1971, p. 238-239.

Saturne « passait pour néfaste »<sup>574</sup>. À vrai dire, il ne l'était pas au sens strict du terme mais on saisit aisément l'idée.

Par ailleurs, le fait de désigner ce jour de baisse d'activité respectée par une frange de la population par le terme « sabbat », comme le fait notamment Ovide, n'implique pas automatiquement un rapport de causalité entre cette baisse et l'habitude juive. Dans sa polémique antihérétique, Hippolyte de Rome consacre une section aux Elkasaites, chrétiens d'origine judéenne<sup>575</sup>, dont la doctrine a été promue par un certain Alcibiade d'Apamée qui vint à Rome avec le *Livre d'Elkasai*. Cet Alcibiade prescrivait les recommandations suivantes, selon la citation d'Hippolyte :

Il y a des astres mauvais de l'impiété. Je vous le dis maintenant, ô gens pieux et disciples, gardez-vous des jours où règne leur influence, et, pendant ces jours, ne commencez aucune entreprise, et ne baptisez ni homme ni femme pendant les jours où règne leur influence (...). Respectez (craignez) également le jour du sabbat, car il est l'un de ces jours (néfastes)<sup>576</sup>.

Ce n'est pas pour sa qualité de jour de repos dans la tradition juive que le sabbat est mentionné dans ce passage, mais plutôt comme repère temporel de la semaine, désignant un jour très négativement influencé par les astres. On ne peut toutefois exclure que, dans l'esprit de l'auteur, l'habitude juive et l'influence astrologique se superposent pour former une réalité cohérente<sup>577</sup>, bien que le fait qu'il mette également en garde le lecteur contre le « troisième jour après le sabbat »<sup>578</sup> n'y invite pas.

Qu'il s'agisse de phénomènes indépendants à l'origine ou que l'un ait eu une influence décisive sur l'autre, les similarités de comportement en une même journée suffisaient à en inférer l'image simplifiée de l'adoption d'une pratique étrangère, qui pouvait se transformer en un argument dans des écrits polémiques comme ceux de Tertullien. Une telle vision devait également refléter un sentiment partagé par certains au sein de la population, qui en venaient à refuser ce qui leur apparaissait comme une « contamination » culturelle<sup>579</sup> ou, de manière ambiguë, à participer à ce phénomène tout en le critiquant ; il était alors commode de pouvoir le justifier en brandissant des mobiles astrologiques.

Arrêtons-nous à présent sur deux observations notifiées par C. Pietri dans son étude fondamentale. La première touche l'affirmation, partagée par bien d'autres érudits, d'une place

<sup>574</sup> MONDOLONI J.-M., 2002, p. 33.

<sup>575</sup> Cf. MIMOUNI S. C., 2014.

<sup>576</sup> HIPPOL., *Refut.*, 9, 16, 2-3 : εἰσὶν ἀστέρες πονηροὶ τῆς ἀσεβείας τοῦτο νῦν ὑμῖν εἴρηται, εὐσεβεῖς καὶ μαθηταὶ φυλάσσετε ἀπὸ τῶν ἡμερῶν τῆς ἐξουσίας [ἀρχῆς] αὐτῶν, καὶ μὴ ποιεῖτε τὴν καταρχὴν τῶν ἔργων <ὑμῶν> ἐν ταῖς ἡμέραις <τῆς ἀρχῆς> αὐτῶν, καὶ μὴ βαπτίζετε ἄνδρα ἢ γυναῖκα ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἐξουσίας αὐτῶν (...). Ἔτι δὲ τιμήσατε τὴν ἡμέραν τοῦ σαββάτου, ἐπειδὴ ἐστὶν ἡμέρα μία ἐξ (α)ὐτῶν (éd. MARCOVICH M., 1986 ; trad. SIOUVILLE A., 1928). Paraphrasant ce passage, PIETRI C., 1984b, p. 84, n. 47 indique que, selon Alcibiade, ne faut travailler ni le mardi ni le samedi. Le texte n'énonce pourtant pas aussi limpide une obligation de chômer, comme le rend la traduction empruntée à A. Siouville.

<sup>577</sup> PIETRI C., 1984b, p. 67 parle d'« interprétation planétaire du sabbat ».

<sup>578</sup> Cf. HIPPOL., *Refut.*, 9, 16, 4 : Ἀλλὰ καὶ τὴν τρίτην σαββάτου φυλάσσετε μὴ κατάρχεσθαι (...).

<sup>579</sup> Voir aussi RUT. NAM., I, 391 (*infra*).



privilegiée que tendrait à prendre le jour placé sous l'influence solaire, le *dies Solis*, favorisé par le renforcement d'une théologie solaire portée par les cultes de Mithra et de Sol Invictus et par « la diffusion de la prédication manichéenne »<sup>580</sup>. Il n'explique cependant pas ce qu'il entend exactement par la valorisation de ce jour de l'hebdomade planétaire et n'en apporte aucune preuve concrète. En réalité, les documents ne renseignent pas de célébrations en l'honneur de Sol au *dies Solis*, ni une préférence de ce jour pour tenir les assemblées mithriaques<sup>581</sup>. K. M. Girardet exprime un avis tranché sur la question que nous aurions tendance à partager<sup>582</sup>.

La seconde tourne autour de la définition de la place réelle de cette hebdomade planétaire dans la vie des habitants de Rome. C. Pietri énumère quelques exemples de la diffusion de cette nomenclature des jours, ainsi que leur intégration dans des instruments calendaires, à l'instar du calendrier filocalien ou de cette table (*parapegma*) fixée sur le mur d'une annexe des thermes de Trajan<sup>583</sup>, permettant d'indiquer quotidiennement quel était le jour du mois lunaire, quel signe du zodiaque présidait et à quelle planète hebdomadaire le jour correspondait<sup>584</sup>. On peut déduire de la présence d'un tel instrument dans un lieu public la réponse à une demande collective et, plus précisément, un besoin d'avoir accès à une information jugée importante pour l'organisation du temps. Il ne faudrait toutefois pas surévaluer ce jugement étant donné que cette table fournit également les signes du zodiaque qui n'avaient qu'une faible (sinon aucune) incidence sur les rythmes du temps quotidien.

C. Pietri nuance lui aussi la portée de cette semaine en faisant remarquer que « la nomenclature du cycle hebdomadaire ne sert guère à situer un événement de la vie individuelle dans le temps de la collectivité »<sup>585</sup>, ainsi qu'en témoigne son absence des actes publics ou privés, conservés sur pierre ou sur papyrus. On pourrait toutefois rétorquer que la mention du jour planétaire ne serait d'aucune utilité dans la précision de la date. *Mutatis mutandis*, aujourd'hui nous nous contentons très souvent du jour chiffré, du mois et de l'année pour identifier une date et pourtant le cycle hebdomadaire constitue une division fondamentale de notre temps. L'examen des quelques inscriptions funéraires romaines comprenant une référence au jour planétaire démontre cependant que celui-ci relevait d'un autre ordre : coïncidences biographiques interprétées comme prédéterminations astrologiques, « ces indications servent surtout à jalonner une destinée, beaucoup plus qu'à fixer une date dans le temps collectif »<sup>586</sup>, constate l'historien français. La semaine planétaire romaine ne comporte pas un temps suffisamment fort et institutionnalisé pour s'imposer comme un repère profondément structurant dans le séquençage du temps de la communauté, sauf à penser, comme on l'a vu, que les *nundines* ont perduré à l'époque impériale, qu'elles ont conservé leur impact social et qu'elles n'aient plus été espacées que par sept jours, ce

<sup>580</sup> Cf. PIETRI C., 1984b, p. 69.

<sup>581</sup> Voir aussi *infra* 9.1.

<sup>582</sup> Cf. GIRARDET K. M., 2008, p. 361. SALZMAN M. R., 2004, p. 195-199 ne se montre pas favorable à une telle hypothèse.

<sup>583</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 308-309.

<sup>584</sup> Cf. PIETRI C., 1984b, p. 69-70. Sur les *parapegmata*, voir LEHOUX D., 2007.

<sup>585</sup> PIETRI C., 1984b, p. 70.

<sup>586</sup> PIETRI C., 1984b, p. 70.

qui relève de la spéculation (cf. 1.5). On verra que ce cycle hebdomadaire changera certainement de dimension avec l'enracinement du dimanche chrétien.

## CHAPITRE 2 – LA CONSTRUCTION DU TEMPS COMMUNAUTAIRE CHRÉTIEN À ROME ET SON RAPPORT AVEC LES STRUCTURATIONS CALENDAIRES PRÉEXISTANTES

---

### 2.1. Du Jour du Soleil au Jour du Seigneur : la scansion hebdomadaire de la communauté chrétienne

#### 2.1.1. La semaine chez les chrétiens : appropriation et resémantisation d'un ancien rythme

Pour les Romains du IV<sup>e</sup> siècle, la division du temps en sept jours ne représente pas une notion inconnue, nous venons de le rappeler ; elle est même, dans une certaine mesure, expérimentée dans le déroulement du quotidien (cf. 1.6). Elle ne semble toutefois pas jouer un rôle de premier plan parmi les jalons qui façonnent et donnent sens à la conception du temps romain. En cela, leur rapport à la semaine diffère largement de celui des juifs et des chrétiens. Ce poids respectif de l'ancrage culturel de la semaine et sa mutation durant l'Antiquité tardive, le biographe de l'*Histoire Auguste* nous le fait ironiquement sentir.

Il fait, dans deux passages, appel de manière significative à la notion de septième jour. Au sujet de l'usurpateur Avidius Cassius, il relate que « chaque septième jour il passait régulièrement en revue les armes des soldats, leurs vêtements, chaussures et jambières »<sup>587</sup>. Cette périodicité est répétée juste après : « Il y avait aussi pour les soldats, au septième jour, des manœuvres (...) »<sup>588</sup>. A. Chastagnol a bien montré que ce « septième jour » ne peut simplement constituer un repère de la semaine planétaire aléatoirement sélectionné ; l'écrivain romain ferait allusion au sabbat, le septième jour de la semaine juive caractérisé par son repos, pour construire un contraste moqueur : « c'est ce jour-là précisément que les soldats travaillent avec ardeur, comme s'ils se reposaient les autres jours. On reconnaît là le jeu auquel se livre volontiers l'H. A. (...) »<sup>589</sup>. L'expression est peut-être volontairement imprécise parce qu'elle renvoie en même temps à une autre réalité. A. Chastagnol suggère effectivement que

l'H. A. ait reporté sur le septième jour, par contamination, ce que la loi constantinienne appliquait au dimanche et qu'elle ait exercé sa verve en des sens variés en pensant aussi bien au jour de repos et de prières des chrétiens de son temps qu'à celui des juifs de toutes les époques<sup>590</sup>.

Certes, le dimanche constituait théoriquement le premier jour de la semaine chrétienne, mais, dans la pratique, certains pouvaient avoir tendance à la faire débiter après le jour de repos, à l'image d'Égérie qui, décrivant la liturgie de Jérusalem à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, commence par le lundi et

---

<sup>587</sup> *Hist. Aug., Av. Cass.*, 6, 2 : *Arma militum septima die semper respexit, vestimenta etiam et calciamenta et ocreas (...)* (trad. CHASTAGNOL A., 1994).

<sup>588</sup> *Hist. Aug., Av. Cass.*, 6, 3 : *Exercitium septimi diei fuit omnium militum (...)* (trad. CHASTAGNOL A., 1994).

<sup>589</sup> CHASTAGNOL A., 1978, p. 133. Voir aussi le commentaire de BERTRAND-DAGENBACH C., 2014, CUF, p. 141-142.

<sup>590</sup> CHASTAGNOL A., 1978, p. 139.

termine le dimanche : *septima autem die, id est dominica die (...)*<sup>591</sup>. Dans le fond, ce contre-pied entre exercices et passages en revue de l'armée et repos hebdomadaires pouvait également fonctionner en référence à la relâche plus générale du jour de Saturne, l'appellation de « septième jour » étant tout compte fait dans la même veine que l'expression choisie par Ovide<sup>592</sup>.

Le second passage, qui s'inscrit dans un contexte religieux, expose un « septième jour » plus suggestif en termes de confrontation identitaire. On le trouve dans la biographie d'Alexandre Sévère où il est rapporté que ce dernier « montait au Capitole chaque septième jour de la semaine lorsqu'il séjournait dans la ville et il fréquentait les temples »<sup>593</sup>. L'auteur élabore ici, selon un schéma répétitif<sup>594</sup>, une comparaison stigmatisante avec Élagabal, le « mauvais » prince qui refusait de se rendre au Capitole. On ne peut s'empêcher non plus de penser à Constantin et à son refus de monter sacrifier sur le Capitole<sup>595</sup>. Or, on sait le désir du compositeur de l'*Histoire Auguste* de railler, de façon voilée, ce prince<sup>596</sup>. La construction en devient encore plus significative : il dépeint en Alexandre Sévère un empereur pieux qui respectait ses devoirs envers les dieux de l'empire même s'il le faisait à une régularité hebdomadaire qui n'appartient pas au polythéisme. Le septième jour désigne en effet, avec plus d'acuité que dans l'exemple précédent, l'appartenance à un autre groupe religieux, juif ou chrétien, ou encore les deux dans une confusion volontaire. Le lien avec le groupe chrétien s'impose d'autant plus à la lecture de la suite du texte :

Il voulut ériger un temple au Christ et le recevoir parmi les dieux. (...). Alexandre en fut toutefois empêché par ceux qui, en consultant les victimes sacrées, s'étaient entendu répondre que tout le monde deviendrait chrétien s'il réalisait son projet et que les autres temples seraient abandonnés<sup>597</sup>.

Si Alexandre Sévère adopte le rythme de la semaine pour prier, c'est qu'il a des accointances avec la religion du Christ, mais, s'il continue à monter au Capitole, c'est parce qu'il intègre cette divinité dans son panthéon, sans en évacuer les autres. Malgré cette bonne volonté, il ne put heureusement, grâce à la connaissance des haruspices, symbole du paganisme romain, mener à bien cette ouverture qui aurait conduit le monde romain à être transfiguré. On ne peut résister de voir, dans la fiction de cette destinée avortée du christianisme, l'écho du temps présent. L'usage de la notion de semaine dans ce jeu narratif démontre en tout cas qu'elle est perçue comme une caractéristique prégnante de l'identité (judéo-)chrétienne, tendant à s'imposer, tout comme d'autres paramètres de cette identité, comme une nouvelle norme (ici temporelle).

Avant de passer au point suivant, il nous faut revenir sur l'article de M. R. Salzman publié en 2004 sous le titre *Pagans and Christian notions of the week in the 4th century CE Western Roman Empire* qui reprend plusieurs problématiques autour du concept de semaine et invite à plusieurs réflexions

---

<sup>591</sup> ÉGÉR., *Itiner*, 24, 8.

<sup>592</sup> Cf. *supra*.

<sup>593</sup> *Hist. Aug., Alex. Sev.*, 43, 5 : *Capitolium septimo quoque die, cum in urbe esset, ascendit, templa frequentavit* (trad. BERTRAND-DAGENBACH C., 2014, CUF).

<sup>594</sup> Cf. BERTRAND-DAGENBACH C., 2014, CUF, p. XII.

<sup>595</sup> Cf. CHASTAGNOL A., 1978, p. 137 ; BERTRAND-DAGENBACH C., 2014, CUF, p. 141-142.

<sup>596</sup> Cf. TURCAN R., 1988.

<sup>597</sup> *Hist. Aug., Alex. Sev.*, 43, 6-7 : *Christo templum facere uoluit eumque inter deos recipere (...) sed prohibitus est ab his qui consulentes sacra reppererant omnes Christianos futuros, si id fecisset, et templa reliqua deserenda* (trad. BERTRAND-DAGENBACH C., 2014, CUF)

critiques. Elle s'emploie notamment à démontrer que les « notions païennes et chrétiennes de la semaine » de sept jours au IV<sup>e</sup> siècle étaient en fait très similaires. La chercheuse américaine tente, dans un premier temps, d'exposer la place de la semaine « païenne » : tour à tour, elle affirme son usage pour « keep track the date », que l'on peut déduire de la présence des lettres hebdomadaires dans certains calendriers ; elle suppose une fonction utilitaire à partir des *parapegmata* comme celui accroché dans les Thermes de Trajan ; elle souligne l'utilisation des noms des planètes pour se référer à des événements personnels dont le souvenir est conservé sur des monuments privés, en particulier les épitaphes ; et elle finit par conclure :

The most we can say is that some pagans, as well as some Christians in the second and third centuries, used the seven-day weekly cycle to date moments in their private lives, but they did so in conjunction with other dating conventions<sup>598</sup>.

Ce faisant, il nous semble qu'elle confond différents niveaux dans le recours à la semaine et en oublie d'autres.

Pour envisager la réalité sous un angle plus théorique, on peut distinguer, dans ce cadre, au moins trois niveaux dans le rapport que l'homme entretient avec le temps. (1) Premièrement, il met en place un procédé permettant de dater, c'est-à-dire un comput compris et intégré par tous, visant à identifier avec précision une fraction du temps. Le monde contemporain occidental fait usage de l'année à partir de la naissance du Christ, des mois lunaires, des jours chiffrés et des heures. Les Romains à l'époque impériale se réfèrent à l'année consulaire, aux mois lunaires, au système des calendes, des ides et des nones, etc. (2) Il faut placer sur un autre plan les rythmes, les cycles, plus ou moins collectifs, vécus, expérimentés dans les activités qui parsèment le déroulement de ce temps, que ce soit dans le domaine économique, religieux, politique, etc. (3) À un troisième niveau appartiennent les systèmes visant à conférer une qualité à une période donnée, que l'homme mobilise souvent dans un rapport plus personnel au temps. On peut penser aux signes zodiacaux que les Romains, comme nos congénères, se plaisaient à convoquer. Mais ces systèmes peuvent également s'appliquer à une échelle plus collective, si l'on songe au calendrier lunaire romain qui définit, pour toute la cité, la nature faste ou pas du jour. Naturellement, ces trois niveaux, s'ils ne se confondent pas, se trouvent en interrelation.

Compte tenu de ce qui vient d'être dit, à quel(s) niveau(x) et selon quelle ampleur la semaine planétaire joue-t-elle un rôle pour le Romain du II<sup>e</sup> ou III<sup>e</sup> siècle ? Comme le faisait remarquer C. Pietri, les documents disponibles ne fournissent pas d'exemples quant à son usage en termes de datation (1). En revanche, ils nous renseignent sur l'expérience, collective jusqu'à un certain degré, d'une semaine rythmée par le retour du repos associé au jour de Saturne (2). Enfin, la division planétaire en sept jours occupe surtout une place de premier plan en tant que système qualitatif (3) et c'est, selon nous, à ce titre qu'elle est reproduite dans les calendriers et autres *parapegmata*.

Dans un second temps, M. R. Salzman liste une série de témoignages d'auteurs chrétiens critiquant l'usage des noms planétaires des jours et accompagnant parfois leur dénonciation d'une

---

<sup>598</sup> Cf. SALZMAN M. R., 2004, p. 187-192 (189 et 192 pour les citations).

remise en cause de l'astrologie en tant que principe organisateur et « système qualitatif ». Elle termine en concluant que

this is clear that for both pagans and Christians in the 4<sup>th</sup> century, the seven-day week remained closely tied to its astrological roots, and the notion that the planets influenced people on a daily basis remained widespread<sup>599</sup>.

Toutefois, il convient de ne pas amalgamer, dans ces documents, l'expression d'une désapprobation par rapport à une terminologie courante, perçue comme gênante, et la condamnation de véritables croyances astrologiques, influençant un comportement. Dans le fond, c'est peut-être la question de base qui est mal posée : est-il pertinent de parler de « notions païennes » de la semaine et de vouloir les comparer avec les chrétiennes ? Cette formulation peut donner l'impression que les chrétiens – outre que M. R. Salzman néglige le problème de leur milieu d'origine (juif ou polythéiste ?) – sont arrivés avec leur conception de la semaine qui est entrée en confrontation ou en harmonie avec celle des païens. Et surtout, elle tend à reconnaître une catégorie qui est avant tout une construction des auteurs chrétiens dans leur effort de partition identitaire.

En réalité, les habitants de l'*Vrbs* qui se convertissent au christianisme conservent ce qui relève plutôt d'une habitude culturelle de la cité qu'ils partagent avec leurs congénères (même si les juifs y investissent un sens rituel). Les uns comme les autres vivent le rythme hebdomadaire, en particulier ceux qui adoptent le repos du samedi, qui n'est pas incompatible avec la spécialisation religieuse du dimanche pour les chrétiens, lequel ne semble pas être envisagé comme un jour de relâche avant les lois de Constantin. Cette régularité religieuse du dimanche, qui ne sera toutefois respectée que progressivement<sup>600</sup>, a certainement dû accentuer, dans les esprits, la dimension hebdomadaire de la division du temps<sup>601</sup>. À côté de ce temps vécu, les Romains, attachés à la religion traditionnelle ou tournés vers le christianisme, usent d'une nomenclature commune qui constitue avant tout un instrument pratique. Certes, certains d'entre eux devaient encore recourir à l'astrologie, mais il nous semble que les attaques émanant des penseurs chrétiens visaient avant tout à détruire des symboles qui, par leur utilisation quotidienne, peuvent donner l'impression de légitimer le système polythéiste ou d'être perçus comme autant de dérangeantes piqûres de rappel de cet enchevêtrement de la religion traditionnelle au sein des autres sphères de la société romaine, que les Pères de l'Église cherchaient précisément à détricoter. Pour ce faire, ils essayent de différencier les pratiques communes en versant dans la catégorie « païenne » certaines caractéristiques du système temporel romain.

Contrairement à ce qu'écrit M. R. Salzman, les textes qu'elle avance ne démontrent pas de dénonciations explicites, de la part des prédicateurs chrétiens, de l'association entre la semaine et ses origines et influences astrologiques. Soit leur auteur dénonce simplement l'usage de la

---

<sup>599</sup> Cf. SALZMAN M. R., 2004, p. 192-194 (194 pour la citation).

<sup>600</sup> Cf. 2.1.2.1.

<sup>601</sup> Pour les chrétiens issus du judaïsme, elle était déjà plus marquée.

nomenclature planétaire<sup>602</sup>, soit il critique le principe astrologique, de façon général<sup>603</sup> ou en se concentrant sur le comput des jours lunaires<sup>604</sup>. L'entreprise des penseurs chrétiens dans ce dernier cas – celui des jours lunaires – consiste à conserver la légitimité d'un système de repères temporels partagés par tous (1), qui traduit un certain rythme de la vie quotidienne (2), en le séparant de sa nature qualitative (3) qui se trouve en relation trop étroite avec le polythéisme et qui ne peut être compatible avec leur vision de Dieu. Ils expliquent en effet que les uns comme les autres observent les astres pour établir ce système, mais que, si les païens en déduisent une qualité du jour (faste/néfaste), les chrétiens ne les considèrent que comme des *signa temporum*<sup>605</sup> placés là par Dieu afin d'aider les hommes à se repérer. Finalement, c'est le décompte lunaire, avec ses ides, calendes et nones, plus que la semaine, qui symbolise le vieux modèle polythéiste à neutraliser<sup>606</sup>.

En tout cas, les extraits invoqués par M. R. Salzman ne laissent pas clairement transparaître, dans le camp chrétien, un attachement aux racines astrologiques de la semaine ou un comportement influencé par une telle posture. Il ne faut pas oublier que l'argument développé pour légitimer les jours lunaires, à savoir son inspiration d'une observation de la nature, ne peut être convoqué pour défendre la semaine, étant donné qu'elle constitue « the only major ongoing temporal cycle that has no obvious basis in nature, and that we see in it the cultural division of time par excellence »<sup>607</sup>. Ce qui signifie que les chrétiens suivent un cycle issu d'une construction astrologique, intimement liée à la culture qui l'a produite. Est-ce par stratégie rhétorique, pour ne pas prêter le flanc à la critique, que les auteurs chrétiens n'associent que peu dans leur polémique la semaine et l'astrologie ? Pas uniquement. Il y a tout un investissement idéologique chrétien autour de la division hebdomadaire, qui se situe dans le sillage de la tradition juive de la semaine et que M. R. Salzman passe sous silence. Pour le dire autrement, la semaine subit une injection sémantique chrétienne qui fait appel à l'histoire judéo-chrétienne de la création du monde et à l'événement spécifiquement chrétien de la mort et de la résurrection de Jésus Christ, œuvres du Salut<sup>608</sup>.

Déjà esquissé au moins à l'époque de Justin<sup>609</sup>, ce travail de resémantisation trouve une belle illustration dans l'explication de l'Ambrosiaster qui va plus loin et inscrit le temps chrétien dans la symbolique du chiffre sept :

---

<sup>602</sup> Cf. AUG., *Enarr. in Ps.*, 93, 3 ; PHIL. BRUX., *Haer.*, 113 ; CAES. AREL., *Serm.*, 193, 4.

<sup>603</sup> À l'instar de la petite composition intitulée *De solstitiis et aequinoctiis* (cf. *infra*). SALZMAN M. R., 2004, p. 193 la date du IV<sup>e</sup> ou V<sup>e</sup> siècle et l'attribue – on ne sait sur quelle base, en tout cas pas sur la CPL (n° 2277) à laquelle elle renvoie – à un mathématicien africain du nom d'Hilarius.

<sup>604</sup> Cf. AMBR., *Epist.*, 23, 4 ; *Hexam.*, 4, 24-25 ; AMBROSIAST., *Quaest.*, 84. Ces textes sont cités ou examinés par PIETRI C., 1984b, p. 72-73.

<sup>605</sup> AMBROSIAST., *Quaest.*, 84, 1 : voir *supra* le préambule de la première partie.

<sup>606</sup> Pour GAUD. BRUX., *Tract. Prim. In Exod.*, 4, les *gentiles* sont venus pervertir avec leur nomenclature (*Kalendas et Idus et Nonas et mensium nomina ac dierum*) un comput lunaire que les Écritures avaient déjà établi et dénommé (*Secundum lunae enim cursum numerantur in scripturis diuinis dies*).

<sup>607</sup> KER J., 2010, p. 368.

<sup>608</sup> Cf. PIETRI C., 1984b, p. 74 : « Les prédicateurs rappellent aux fidèles que cette période du temps quotidien commencée le dimanche doit régulièrement leur rappeler l'hebdomade première de la création, l'histoire du salut dans le mouvement de chacun de ces jours comptant mille ans, comme le dit le Psaume, et aussi la semaine sainte du vendredi de la Passion à la Résurrection pascale ».

<sup>609</sup> Cf. JUST., *Apol.*, 1, 67, 8.

La Pentecôte, le cinquantième jour à partir de Pâques, a la signification suivante : de même que le jour du Seigneur, où le mystère de la Pâque a été accompli pour le salut du genre humain, est le premier après une semaine (de sept jours) – parce qu'on revient nécessairement au premier jour après un cycle de sept, pour signifier que l'ère du monde s'accomplit dans le chiffre sept –, de même, après sept semaines, le premier jour est Pentecôte. Par conséquent, la Pentecôte ne tombe jamais sur un autre jour qu'un dimanche, pour que l'on sache que tout ce qui se rapporte au salut de l'homme a été entrepris et achevé le jour du Seigneur<sup>610</sup>.

Le rapport au chiffre sept se révèle toutefois ambigu. Si la durée de sept jours de la semaine ne peut être modifiée et fait de toute façon sens pour le prédicateur, en revanche le chiffre sept, dans la mesure où il met l'accent sur le septième jour, c'est-à-dire le jour du sabbat, doit être substitué par la symbolique du huitième jour, qui a un fondement biblique et qui permet de transférer l'importance sur le premier jour de la semaine, premier en nombre et premier *in mysterio*<sup>611</sup>.

Naturellement, ce processus d'appropriation de la semaine a également engendré un désir de changement terminologique, mais la nomenclature planétaire était tout à la fois profondément intégrée et, dans de nombreux esprits, vidée de sa substance astrologique ou païenne. À tel point que certains en sont venus à affirmer que « les noms des Jours, du Soleil, de la Lune, de Mercure, de Jupiter, de Vénus, de Saturne, ont été ainsi établis par Dieu depuis l'origine du monde »<sup>612</sup>, ainsi que s'en plaint Philastre de Brescia qui classe cette opinion parmi les hérésies. La lutte sur cette question terminologique était secondaire et surtout d'ordre symbolique. La preuve, elle est tardivement mise sur le tapis et plusieurs, parmi les intellectuels chrétiens intransigeants sur le plan de la foi et des pratiques chrétiennes, se montrent tolérants au sujet de cet usage terminologique, à l'image de Jérôme qui préfère justifier l'expression *dies Solis* pour le jour du Seigneur :

Et s'il [le jour du Seigneur] est appelé jour du soleil par les païens, nous aussi, nous le confessons très volontiers comme tel : en effet, aujourd'hui la lumière du monde est apparue, aujourd'hui le soleil de justice s'est levé, avec la guérison dans ses rayons<sup>613</sup>.

<sup>610</sup> AMBROSIAST., *Quaest.*, 95, 2 : *Pentecoste ergo, qui quinquagesimus a pascha computatur dies, hanc habet rationem : ut sicut post ebdomadam dominicus dies primus est, in quo adimpletum est paschae mysterium in redemptionem salutis humanae — quia semper post curricula dierum septem ad primum reuertit necesse est, ut ostendatur aetatem mundi septenario numero consummari — , ita et post ebdomadas septem primus dies est pentecostes. Denique numquam alio die quam dominico pentecostes est, ut totum quod ad salutem humanam pertinet, dominico die et inchoatum et adimpletum noscatur* (trad. RORDORF W., 1972, p. 187-189). Voir DI SANTO E., 2008, p. 245-247.

<sup>611</sup> AMBROSIAST., *Quaest.*, 95, 2 : « En effet, le monde a été fait un dimanche et, après sa chute, il a été refait à neuf un dimanche. Une figure de cette recréation a été donnée tout d'abord dans la circoncision, qui contenait un signe de la foi à venir. Ainsi, le jour qui s'appelle le huitième, (parce qu'il suit) une semaine (de sept jours), est (en fait) le premier dans (l'ordre du) mystère. *C'est, en effet, le jour qu'a fait le Seigneur. Et il a fait (ce) jour unique, pour que les autres en procèdent à leur tour (...)* ». *Dominico enim die factus est mundus et post lapsum rursus dominico die reformatus, cuius reformationis figura data est primum in circumcissione, in qua futurae fidei signum fuit. Post ebdomadam enim qui octauus dictus est primus est in mysterio. Haec est enim dies quam fecit dominus. Vnum enim diem fecit, ex quo ceteri curricula sortirentur (...)* (trad. RORDORF W., 1972, p. 189). Dans la même veine mais un cran plus loin, voir AMBR., *Epist.*, 31, 6-17 (17 : *Abiit ergo ebdomadas, uenit octaua, abiit heri, uenit hodie [...]*).

<sup>612</sup> Cf. PHIL. BRIS., *Haer.*, 103, 1 : *Habenda est et haeresis, quae dicit nomina dierum, Solis Lunae, Martis, Mercurii, Iovis, Veneris, Saturni, a Deo haec ita posita ab origine Mundi (...)* (trad. personnelle). Contrairement à ce que suggèrent PIETRI C., 1984b, p. 73 et surtout SALZMAN M. R., 2004, p. 193, Philastre ne condamne pas comme hérétique le recours à l'appellation planétaire des jours mais le fait d'en attribuer la création à Dieu.

<sup>613</sup> HIER., *In die dom. Pasc.*, 2 : *Quod si a gentilibus dies Solis uocatur, et nos hoc libentissime confitemur : hodie enim lux mundi orta est, hodie sol iustitiae ortus est, in cuius pennies est sanitas* (trad. RORDORF W., 1972, p. 131). Ajoutant l'exemple de la *supputatio romana*, table pascale du milieu du V<sup>e</sup> siècle, où l'auteur fait figurer sans état d'âme l'expression *dies Saturni*, PIETRI C.,



Finalement, plutôt que de parler de notions *païennes* de la semaine, il serait peut-être plus opportun de considérer une conception et un vécu *romains* de la semaine, qui ont continué à servir de cadres à ceux qui se sont orientés vers l'Église, lesquels ont cependant développé un rapport particulier avec cette division du temps, qui graduellement se consolidera et finira par s'imposer à l'ensemble de la communauté.

## 2.1.2. Les temps chrétiens de la semaine

### 2.1.2.1. L'invention du dimanche : débats autour du contexte d'origine et des motivations concurrentielles

À feuilleter les notices de quelques encyclopédies sur le christianisme ou même d'un dictionnaire de l'Antiquité<sup>614</sup>, l'instauration, dès l'époque apostolique, d'une célébration hebdomadaire réunissant les chrétiens le premier jour de la semaine juive semble s'imposer comme un fait bien établi. Sans nécessairement présumer de mauvaises intentions, il convient de garder à l'esprit les enjeux qui, pour les Églises chrétiennes, se cachent toujours aujourd'hui derrière cette question<sup>615</sup>. Par ailleurs, la nature sensible de celle-ci et l'imprégnation chrétienne ambiante peut amener (et a aisément amené) à confondre justifications théologiques *a posteriori* et facteurs explicatifs.

Dans ses contributions pour le *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien* et le *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>616</sup>, W. Rordorf rend toutefois justice aux débats qui touchent le sujet<sup>617</sup>, que ce soit sur les motifs qui ont amené la communauté de Jérusalem à adopter, à l'époque apostolique, le lendemain du sabbat comme jour du Seigneur ou la possibilité que le dimanche ait été créé plus tardivement et dans un autre contexte, en l'occurrence celui de Rome. Cette thèse, dont S. Bacchiocchi fut un fervent défenseur, mérite d'être abordée dans le cadre de cette étude, au vu de ce lieu supposé d'émergence du dimanche et de son processus qui s'entend comme la résultante d'interactions religieuses concurrentielles aussi bien avec le groupe juif que l'arrière-fond « païen »<sup>618</sup>. Certes, l'appartenance de cet auteur à l'Église adventiste du septième jour, qui promeut le sabbat comme principe universel et rejette donc le dimanche comme une invention humaine, doit provoquer un sursaut critique, mais le fait qu'il ait développé son argumentation dans sa

---

1984b, p. 73 conclut à bon escient que « les historiens contemporains se tromperaient en surestimant la portée de ce vocabulaire ».

<sup>614</sup> Ainsi en va-t-il, à titre d'exemples, des notices figurant dans la deuxième édition de la *New Catholic encyclopedia* (SHERZER W. J. et COONEY R. P., 2003 ; HERRON M., 2003), éditée par la *Catholic University of America* ; du développement proposé par WESTERFIELD TUCKER K. B., 2000 dans l'*Oxford companion to Christian thought* (il faut reconnaître qu'elle cite en bibliographie l'ouvrage de BACCHIOCCHI S., 1977 dont il sera question plus loin, mais n'en communique aucun argument) ; ou du texte sous l'entrée « Dimanche » dans le *Dictionnaire de l'Antiquité* confié à BASDEVANT-GAUDEMENT B., 2005.

<sup>615</sup> Cf. BRADSHAW P. F. et JOHNSON M. E., 2011, p. 3-4 ; HARTOG P. A., 2014 autour de la figure de Constantin.

<sup>616</sup> Cf. RORDORF W., 1990 ; RORDORF W., 2000.

<sup>617</sup> Même si sa posture ne peut être isolée de son appartenance à l'Église réformée de Suisse : cf. BRADSHAW P. F. et JOHNSON M. E., 2011, p. 3, lesquels fournissent un résumé des sources et une synthèse des débats autour de la question de l'origine du dimanche (p. 3-13).

<sup>618</sup> Cf. BACCHIOCCHI S., 1977.

dissertation doctorale défendue et reçue à l'Université pontificale grégorienne de Rome peut atténuer la légitime méfiance. S. Bacchiocchi applique en effet une méthode historique tout à fait rigoureuse, même si sa démonstration n'est pas exempte de points faibles.

Il commence en toute logique par soumettre à l'analyse les passages néotestamentaires habituellement brandis pour attester la pratique d'une célébration chrétienne le lendemain du sabbat déjà à l'époque apostolique. Force est de constater qu'aucun de ces témoignages n'est parfaitement limpide, explicite ; tous, ils prêtent le flanc à quelques interrogations susceptibles d'émettre un doute raisonnable. En outre, rien dans les documents renseignant sur les communautés juives et chrétiennes de Jérusalem ne prouve sans conteste la mise en place d'une assemblée le dimanche par les chrétiens pour se différencier de leurs anciens coreligionnaires. Au contraire, les éléments mis en évidence par S. Bacchiocchi l'incitent plutôt à affirmer que « de toutes les Églises chrétiennes, elle [l'Église de Jérusalem] semble avoir été (...) la plus fidèle, et la plus proche des traditions religieuses juives »<sup>619</sup>. Il se tourne alors vers Rome où les chrétiens issus du paganisme serait en nette majorité et où une première différenciation par rapport aux juifs est perceptible, aussi bien à l'intérieur du groupe que pour les observateurs extérieurs, dès le I<sup>er</sup> siècle. Plongés dans un environnement romain marqué par un antijudaïsme patent, les chrétiens entament un processus de démarcation profonde, qui se traduit notamment dans leur attitude de rejet strict du sabbat et dans la volonté d'abandonner le comput pascal judaïque (Pâque quartodécimane) pour adopter la coutume propre de la Pâque dominicale. « Le lien étroit entre la Pâque annuelle et le Dimanche hebdomadaire laisse supposer que la même motivation anti-juive a aussi été à l'origine du remplacement du Sabbat par le Dimanche »<sup>620</sup>, fait remarquer S. Bacchiocchi. Dans ce cas de figure d'une invention du dimanche à Rome, ne découlant pas de l'enseignement des textes bibliques qui ne fourniraient qu'une motivation théologique a posteriori, une question demeure : pourquoi l'Église a-t-elle porté son choix sur le *dies Solis* ? À cette question, S. Bacchiocchi répond en examinant le contexte religieux de la Ville et en particulier l'attrait du culte solaire. Son analyse l'amène à arguer de la prédominance du jour du soleil<sup>621</sup> et à supposer des influences du culte solaire sur le christianisme, qui s'incarnent notamment dans la figure du Christ-Soleil ou dans la date de Noël<sup>622</sup>. En bref, le transfert de l'activité religieuse chrétienne sur le dimanche, d'une part, résulterait d'un processus de scission particulièrement marqué avec le judaïsme et, d'autre part, s'inscrirait dans un mouvement de pénétration du culte du Soleil qui aurait incité les chrétiens à privilégier le symbolisme solaire.

Bien qu'il qualifie le travail de S. Bacchiocchi d'« intéressant essai » dans sa monographie sur *Les origines de l'année liturgique*, le prêtre épiscopalien T. J. Talley n'en adopte pas la thèse et préfère suivre l'opinion commune d'une apparition dans la communauté primitive de Jérusalem<sup>623</sup>. Dans

<sup>619</sup> BACCHIOCCHI S., 1977, p. 139. Ce fait semble se confirmer dans les travaux de S. C. Mimouni (par ex. MIMOUNI S. C., 2004).

<sup>620</sup> BACCHIOCCHI S., 1977, p. 170-171.

<sup>621</sup> Il utilise comme preuve le passage de TERT., *Ad nat.*, 1, 13, 3-5, mais l'interprète de manière erronée en attribuant au dimanche ce repos et ces banquets que Tertullien place au samedi (cf. *supra* 1.6).

<sup>622</sup> Le rapport entre la date de Noël et les cultes solaires romains est discuté *infra* 2.2.2.1.

<sup>623</sup> Cf. TALLEY T. J., 1990, p. 28.

les colonnes du dictionnaire susmentionné, W. Rordorf s'oppose plus ouvertement à ce scénario, relayant une opinion qu'il avait déjà exprimée au lendemain de la publication de la thèse du théologien adventiste. Il conteste entre autres une « influence *originelle* du culte solaire sur le dimanche chrétien », mais concède tout de même « une influence *indirecte* ». Et il faut bien reconnaître qu'une des faiblesses de l'argumentation de S. Bacchiocchi réside dans la surévaluation de la place du culte solaire dans les esprits et la pratique religieuse des habitants de l'*Vrbs*.

Dans sa plus récente synthèse parue sous forme d'article au titre peu précis de « Qu'est-ce que le dimanche ? », E. Bianchi, qui n'envisage le moment dominical que dans sa relation au sabbat, écarte l'idée de S. Bacchiocchi<sup>624</sup>. Pour attester que le dimanche prend racine sur un terrain judéo-chrétien, palestinien, à l'époque apostolique, E. Bianchi avance le témoignage d'Eusèbe, qui informe que les Ébionites observaient en même temps le sabbat et le dimanche<sup>625</sup>. S'il faut admettre qu'Eusèbe traite d'un groupe judéo-chrétien assez ancien, il convient tout de même de tempérer la valeur de ce passage en constatant que l'auteur de l'*Histoire ecclésiastique* rédige au IV<sup>e</sup> siècle, qu'il traite en un bloc ce qui relève sans doute d'une évolution de pratiques dont on ne connaît pas la chronologie et, enfin, qu'aucun des autres traités hérésiologiques connus ne relate cette habitude<sup>626</sup>.

Au terme de ce point, force est de constater que l'avis de S. Bacchiocchi, même s'il ne peut être totalement réfuté, se révèle isolé. Il a au moins le mérite d'extraire le dimanche de sa gangue strictement chrétienne pour l'interroger dans ses rapports avec d'autres communautés et d'autres temps, et pas uniquement le frère juif.

Que Rome en soit le lieu d'origine ou pas, le dimanche constituait pour les chrétiens de l'*Vrbs* au IV<sup>e</sup> siècle un moment central qu'ils devaient incorporer au rythme de leur vie, lequel devait parallèlement s'organiser en fonction d'autres temps (de la cité ou d'autres groupes) ou devait se situer par rapport à ceux-ci, ce qui mettait *de facto* le dimanche en interaction avec d'autres temps forts.

### 2.1.2.2. Le dimanche au IV<sup>e</sup> siècle à Rome

À la veille de l'arrivée au pouvoir de Constantin, lorsque le soleil se lève sur un *dies Solis* dans l'*Vrbs*, une journée ouvrable comme une autre s'ouvre pour la majorité des habitants. Enfin, peut-être pas si commune que cela : elle doit avoir, pour une part sensible d'entre eux, le goût d'une reprise après le repos coutumier du jour de Saturne<sup>627</sup>. Pour ceux qui adhèrent à la croyance chrétienne, elle revêt une tonalité particulière supplémentaire, même s'ils sont entraînés dans le même rythme, liés qu'ils sont par des impératifs économiques. Ils doivent alors dégager du temps pour se rendre dans un des lieux d'assemblée, avant de reprendre leurs activités professionnelles

---

<sup>624</sup> Cf. BIANCHI E., 2005, p. 47, n. 35.

<sup>625</sup> Cf. BIANCHI E., 2005, p. 46-47. EUS., HIST. ECCL., 3, 27, 5.

<sup>626</sup> Voir aussi les objections de BACCHIOCCHI S., 1977, p. 131-133.

<sup>627</sup> Voir *supra* 1.6.

ou d'aller assister aux spectacles<sup>628</sup> si ce dimanche-là tombe un jour de fête traditionnelle. Qu'on ne s'y trompe pas : ils ne se cachent pas, ils ne rasant pas les murs pour se déplacer vers leurs points d'assemblée. Ces déplacements et la concentration autour de ces points, à intervalles réguliers, engendrent, même si elle demeure toute relative au vu du nombre d'adhérents, une certaine visibilité du groupe chrétien. La preuve : quand les persécutions tétrarchiques éclatent, les autorités n'ont pas trop de mal à identifier les lieux associés à ce groupe<sup>629</sup>. Dans le cadre de celles-ci toutefois, le comportement des chrétiens se fait plus discret dans ce domaine et leurs habitudes se trouvent modifiées.

Avec les garanties apportées par Constantin, cette visibilité, un temps émoussée, reprend de plus belle, avec un contingent de fidèles qui ne cesse de croître, et envoie indirectement un message d'existence en tant que groupe aux yeux de la cité. Les actions de Constantin dans la Ville rendront le message plus direct : avec l'érection de la basilique du Latran, à cette visibilité des mouvements réguliers de population se superpose une visibilité monumentale ; le message d'existence se double d'un message de légitimité. L'impulsion est alors donnée à la monumentalisation, certes plus modeste, mais dotée de traits typologiques de plus en plus spécifiques, des points locaux (de quartier) où se rassemblent les adeptes du Christ et qui de la sorte projettent un signal d'appartenance à une communauté unique, incarnée par le point central du Latran, tout en octroyant de la reconnaissance à la légitimité des sous-groupes qui s'y réunissent<sup>630</sup>.

La consolidation de cette double reconnaissance se joue également dans les célébrations, tenues en chacun de ces lieux, du *dies dominica* qui, bien que les *sacramenta* semblent pouvoir être distribués d'autres jours<sup>631</sup>, demeure central, non seulement dans l'imaginaire avec la construction d'une signification théologique de ce jour, mais aussi dans la pratique avec une série d'actes réservés à ce temps fort. À commencer par le baptême qui signe naturellement l'entrée pleine des nouveaux membres dans la communauté des chrétiens au sens le plus large du terme mais aussi leur acceptation au sein de ces sous-groupes. Une autre pratique, qui n'est peut-être pas propre au dimanche, participe à l'intégration du groupe et témoigne d'un fonctionnement propre à la société antique : dans sa missive datée du 19 mars 416 et adressée à Decentius, évêque de Gubbio (Ombrie), en réponse à ses interrogations sur la discipline liturgique, le pontife Innocent I<sup>er</sup> précise à quel moment – en l'espèce à l'intérieur de la prière eucharistique (*inter sacra mysteria*) – il convient de proclamer les noms de ceux qui ont fait des offrandes<sup>632</sup>. La pratique n'est pas attestée avant Jérôme qui se plaint que « le diacre a offert publiquement, dans les églises, les noms des offrants :

---

<sup>628</sup> Cette assistance massive aux fêtes et spectacles traditionnels transparait des discours des autorités et prédicateurs de l'Église : voir KAHLOS M., 2005.

<sup>629</sup> Voir *infra* 5.2.1.

<sup>630</sup> Voir *infra* 4.4.2.

<sup>631</sup> Voir *infra*.

<sup>632</sup> Cf. INNOC., *Epist.*, 25, 5.

une telle a offert tant, un tel a promis tant ; et ils s'offrent avec délices à l'applaudissement du peuple, tandis que leur conscience les torture »<sup>633</sup>.

On détecte une logique à l'œuvre dans l'acte évergétique, si typique du fonctionnement gréco-romain, bien que celui-ci tende à se transformer dans la culture chrétienne<sup>634</sup>.

La conscience d'appartenance à une communauté s'active déjà simplement dans l'observation de tous ces coreligionnaires qui se rendent à leur assemblée et avec l'idée que tous se réunissent au même moment et vivent la même chose en même temps. Matériellement, elles s'incarnent en particulier dans la communion eucharistique qui unifie la communauté dans la figure christique. Plus encore à Rome avec le rite du *fermentum* qui octroyait une dimension supplémentaire à l'unité temporelle et spirituelle de la communauté sous la direction de son évêque. C'est la même lettre d'Innocent – source précieuse pour la liturgie romaine durant l'Antiquité tardive – qui enregistre le phénomène pour la première fois :

Quant au « *fermentum* » que nous envoyons, le dimanche, dans les divers « titres », il est superflu pour toi de nous consulter à ce sujet ; chez nous, en effet, les Églises sont toutes établies à l'intérieur des murs de la cité. Leurs prêtres qui, ce jour-là, à cause du peuple qui leur est confié, ne peuvent pas célébrer avec nous, reçoivent donc par des acolytes le « *fermentum* » confectionné par nous, afin qu'ils ne se sentent pas, surtout ce jour là, séparés de notre communion<sup>635</sup>.

Cette allusion à une pratique dont Decentius a été le témoin direct et qui ne nécessite donc pas – malheureusement pour nous – une description détaillée de la part du pontife débouche sur plusieurs interrogations. P. Nautin en tire l'idée qu'il n'existait qu'une seule synaxe eucharistique, celle présidée par l'évêque. Le *fermentum*, part du pain consacré par l'évêque – seul dans la Ville autorisé à réaliser cette opération –, qui permettait de sanctifier le vin dans lequel il était trempé, était uniquement destiné aux *presbyteri*, lesquels de leur côté célébraient une messe, sans eucharistie, pour ceux n'y ayant pas droit (catéchumènes, pénitents) ou ne désirant pas communier ce dimanche-là<sup>636</sup>. Il faut alors imaginer, chaque dimanche, une masse de croyants affluant au Latran (ou dans l'église stationale à partir du moment où ce système est mis en place), tandis qu'une minorité se rendait dans les églises de quartier. P. Nautin applique ensuite son hypothèse à d'autres espaces et à des temps plus anciens, recourant à des textes toutefois moins explicites. Sur ce dernier point, il s'oppose à C. Pietri qui faisait remonter la pratique à la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, étant donné que, d'une part, l'auteur du *Liber Pontificalis* (LP)<sup>637</sup> ne la percevait pas comme une institution ancienne – il l'attribue à Miltiade ou Sirice – et que, d'autre part, elle se rattacherait à un réseau

---

<sup>633</sup> HIER, *In Hiezzech.*, 6, 18 : *Publiceque diaconus in ecclesiis recitet offerentium nomina : tantum offert illa, ille tantum pollutus est ; placentque sibi ad plausum populi, torquente eos conscientia* (trad. CABIÉ R., 1973, p. 41).

<sup>634</sup> Sur l'évergétisme chrétien, voir BROWN P., 2016 [2012].

<sup>635</sup> INNOC., *Epist.*, 25, 8 : *De fermento vero quod die dominica per titulos mittimus, superflue nos consulere voluisti, cum omnes ecclesiae nostrae intra civitatem sint constitutae. Quarum presbyteri, quia die ipsa propter plebem sibi creditam nobiscum convenire non possunt, idcirco fermentum a nobis confectum per acolytos accipiunt, ut se a nostra communione maxime illa die non indicent separatos* (trad. CABIÉ R., 1973). Innocent précise ensuite que cette règle n'est pas appliquée aux prêtres établis dans les cimetières qui possèdent la prérogative de confectionner des *sacramenta*.

<sup>636</sup> Cf. NAUTIN P., 1982, p. 510-518. Sur ce rite et son évolution, voir aussi SAXER V., 1989, p. 924-930.

<sup>637</sup> Sur ce document, voir catalogue, 1.1.9.

d'églises urbaines (*tituli*) ouvertes à la liturgie dominicale solidement établi<sup>638</sup>. Pour P. Nautin, ces arguments ne sont pas décisifs et il considère que le problème qui a débouché sur la création de cette procédure du *fermentum* a pu se poser antérieurement<sup>639</sup>. Des 46 prêtres qu'évoque en son temps Corneille<sup>640</sup>, une fraction devait nécessairement s'occuper d'assemblées que ne pouvait présider l'évêque. En pensant de la sorte, l'auteur ne fait cependant pas preuve d'une méfiance suffisante à l'encontre d'une potentielle vision anachronique de l'autorité de l'évêque et de ses privilèges, notamment concernant la consécration eucharistique. En outre, P. Nautin a passé sous silence une observation que l'on peut déduire du document et qui affaiblit sa démonstration. En effet, l'extrait repris ci-dessus et un autre passage de la lettre<sup>641</sup> (auxquels on peut adjoindre une lettre de Jérôme<sup>642</sup>) laissent entendre que l'eucharistie pouvait aussi être donnée les autres jours et que les prêtres de *tituli* devaient également s'occuper de la célébration pour les ouailles ces autres jours<sup>643</sup>. Si on suit le raisonnement de P. Nautin, cela signifie qu'il devait y avoir à chaque fois une synaxe épiscopale. Pourtant, Innocent spécifie bien qu'il envoie le *fermentum die dominica*. Il faut alors envisager deux possibilités : soit les *presbyteri* ont le droit de consacrer les aliments christiques et le *fermentum* implique une eucharistie exceptionnelle attachée au jour du Seigneur et célébrée par le successeur de Pierre<sup>644</sup> ; soit le *fermentum* envoyé le dimanche permet à ces prêtres de sanctifier, par contamination, le pain et le vin qui seront utilisés durant toute la semaine. Rien ne permet pour l'instant de résolument pencher pour l'une ou l'autre option.

Quoi qu'il en soit de ces détails, le *fermentum* jouait un rôle évident sur le plan du déploiement spatial du culte chrétien – que nous explorerons dans la deuxième partie de la présente thèse – en fonctionnant comme un marqueur visible et répété d'interconnexion du réseau titulaire et contribuait de ce fait à entretenir l'identité communautaire des chrétiens.

(...) L'eucharistie consacrée par le pape pour la communion des fidèles dans les églises titulaires, exprime l'unité de l'Église locale urbaine. La visée de ce rite porte sur l'union de l'« Ecclesia » avec le territoire, l'espace concerné par le « fermentum », afin de construire un véritable tissu liturgique urbain,

analyse en d'autres mots E. Palazzo qui s'est intéressé à la problématique de l'espace rituel dans le christianisme antique et médiéval<sup>645</sup>.

<sup>638</sup> Cf. PIETRI C., 1976, p. 631.

<sup>639</sup> Cf. NAUTIN P., 1982, p. 518-519.

<sup>640</sup> Cf *infra* 4.4.2.1.

<sup>641</sup> INNOC., *Epist.*, 25, 8 précise que, lors des deux jours hebdomadaires jeûnés à Rome, on ne célèbre pas les sacrements (*Quod utique non dubium est, in tantum eos ieiunasse biduo memoratur, ut traditio ecclesiae habeat, isto biduo sacramenta penitus non celebrari*), ce qui laisse entendre que ces derniers pouvaient prendre place tous les autres jours.

<sup>642</sup> HIER., *Epist.*, 71, 6 : « Au sujet du samedi, tu demandes s'il faut jeûner ce jour-là, et de l'Eucharistie tu t'enquiers s'il faut la recevoir tous les jours, comme l'observent, à ce qu'on dit, l'Église romaine et les Espagnes (...). » *De sabbato, quod quaeris utrum ieiunandum sit, et de eucharistia an accipienda cotidie, quod Romana ecclesia et Hispaniae observare perhibentur* (...) (trad. LABOURT J., CUF, 1954).

<sup>643</sup> PIETRI C., 1976, p. 630 fait similairement remarquer que la procédure évoquée par Innocent s'applique, selon le texte, au dimanche mais que l'on ne sait pas ce qu'il en est pour les autres messes.

<sup>644</sup> Si le *fermentum* est destiné à toutes les ouailles, et non aux seuls prêtres, il faut supposer la tenue de la synaxe épiscopale avant les messes célébrées dans les *tituli*.

<sup>645</sup> PALAZZO E., 2008, p. 45-46.

Le principat de Constantin aura également bénéficié au dimanche des chrétiens sur un autre plan. Quelles qu'en soient les motivations<sup>646</sup>, la mesure visant à instaurer un jour de repos officiel, le *dies Solis*, a accru la dimension communautaire et la visibilité du temps fort des chrétiens. En suspendant les activités administratives, judiciaires et politiques et en incitant à un freinage économique de la cité, Constantin (et ses successeurs) libère des chrétiens de leurs obligations et en écarte d'autres de l'attrait pécuniaire, générant *ipso facto* un gonflement de l'audience de la messe dominicale et donc de ce flux de population qui parcourait la ville pour se rendre en ces points. De surcroît, ce flux gagne en contraste dans une cité vivant au ralenti et ce phénomène peut créer l'illusion que ce mouvement chrétien concerne une plus grande part de la population qu'il n'en est réellement, ce qui, en une sorte de cercle vertueux, peut pousser des individus, par effet d'attrait et de groupe, à vouloir intégrer à leur tour cette cellule sociale à la mode. Enfin, le repos dominical libère du temps dans la journée qui peut être consacré à des activités communautaires, au-delà de l'obligation de la messe, qui concrétisaient l'interprétation du dimanche comme un jour de fête et de joie<sup>647</sup>. Ainsi que le signale C. Pietri, « Maxime du Turin au V<sup>e</sup> s. emploie pour célébrer les réunions chrétiennes tout un vocabulaire volontairement emprunté aux festivités publiques : il se réfère au *convivium*, aux *largitates* »<sup>648</sup>. Cette double qualité de jour de chômage et de socialisation, par le biais notamment de repas festifs, n'est pas sans parallèle avec ce que disait Tertullien au sujet du jour de Saturne<sup>649</sup>. Dans les faits, le dimanche entraine d'une certaine manière en résonance, voire en concurrence, avec le samedi, lequel reçut un signe distinctif apposé par l'Église de Rome.

### 2.1.2.3. Le jeûne du Samedi et les interactions religieuses

L'hérétique Marcion, au milieu du II<sup>e</sup> siècle, exigeait déjà de ses disciples romains qu'ils jeûnent le samedi ; cependant l'information est rapportée deux siècles plus tard par Épiphanes<sup>650</sup>. Tertullien, qui transmet la tradition du jeûne du mercredi et du vendredi, se positionne contre celui du sabbat<sup>651</sup>, mais on ne sait s'il a en tête l'Église de Rome ou uniquement certaines Églises d'Afrique. Le LP attribue au pape Calixte (217-222) l'institution d'un jeûne sabbatique<sup>652</sup> ; on connaît toutefois la fragilité documentaire des premières notices de la compilation<sup>653</sup>. Hippolyte de Rome témoigne de la permanence d'une telle pratique à son époque, mais demeure vague sur ses ressorts :

---

<sup>646</sup> Cf. *infra* 2.2.2.1.

<sup>647</sup> Par ex. *Didasc. Apost.*, 21. Voir RORDORF W., 1972.

<sup>648</sup> PIETRI C., 1984b, p. 74-75 et n. 116 pour les références de Maxime. Il faut noter que celles-ci sont liées à des fêtes particulières (Noël, fête de Pierre et Paul) et ne qualifient pas directement le dimanche.

<sup>649</sup> Cf. *supra* 1.6.

<sup>650</sup> Cf. ÉPIPH., *Pan.*, 42, 3, 3.

<sup>651</sup> Cf. TERT., *De ieiun.*, 14, 2-3.

<sup>652</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 141.

<sup>653</sup> Cf. catalogue, 1.1.9.

Aujourd'hui encore, certains se permettent les mêmes audaces : *ils s'attachent* à des visions vides de sens, à des doctrines diaboliques. Ils ordonnent à tous moments pour le samedi [et le dimanche]<sup>654</sup> des jeûnes dont le Christ n'a pas parlé, et déshonorent ainsi l'Évangile du Christ<sup>655</sup>.

C'est dire la difficulté d'établir le moment et le lieu d'apparition de cette coutume, ainsi que son degré d'ancrage. Qu'elle soit originaire d'Occident fait peu de doute ; elle a apparemment peu essaimé en Orient. En revanche, désigner Rome comme lieu de naissance, à l'instar de plusieurs chercheurs, est un pas qu'aucune source solide ne permet de franchir définitivement. S. Bacchiocchi fait partie de ces chercheurs, mais il concède trop de crédibilité à la notice biographique de Calixte et il interprète, suivant une conjecture, le « certains » du passage d'Hippolyte comme une allusion voilée à l'Église de Rome qui aurait promu cette habitude<sup>656</sup>.

Le même théologien adventiste considère, sans doute à juste titre, que le jeûne hebdomadaire du samedi (et du vendredi) découle d'une extension de l'abstinence de nourriture marquant le vendredi et le samedi de Pâques. Mais il reste à expliquer cette généralisation du jeûne sabbatique pascal limitée dans l'espace : elle poursuit l'objectif d'« exprimer non seulement la douleur face à la souffrance du Christ, mais aussi le mépris du peuple juif et particulièrement de leur Sabbat »<sup>657</sup>. Les sources oscillent effectivement entre ces deux motivations. La première ne constitue-t-elle toutefois pas une justification théologique d'une pratique, laquelle ne pouvait perdurer en étant uniquement définie négativement par rapport à un autre groupe ? Victorinus de Pettau, à l'orée du IV<sup>e</sup> siècle, explique clairement l'abstinence du vendredi et du samedi comme un moyen d'éviter d'être confondu avec les juifs<sup>658</sup>. Le pape Innocent, dans sa missive à Decentius, formule une argumentation « assez embarrassée et peut-être peu convainquante [sic] »<sup>659</sup>, autour de l'idée que les apôtres ont certainement jeûné les deux jours en attendant la résurrection du Christ<sup>660</sup>. Cette explication ne semble toutefois pas constituer une évidence bien enracinée dans tous les esprits : Jean Cassien, qui a séjourné à Rome et rencontré le pape en question, ne fournit pas un argument tout à fait similaire :

Cette rupture du jeûne [du samedi dans les Églises d'Orient] ne doit pas être considérée comme une participation à la fête juive, pour ceux surtout qui se montrent étrangers à toute superstition judaïque (...) Quelques-uns, dans certaines cités occidentales, et surtout dans la Ville, ignorant le motif de cette mesure, pensent qu'il ne faut pas prétendre rompre le jeûne le samedi, car, disent-ils, l'apôtre Pierre a jeûné ce même jour lorsqu'il était en opposition avec Simon<sup>661</sup>.

<sup>654</sup> Il s'agit sans doute d'une glose postérieure ; cf. RORDORF W., 1972, p. 53, n. 4.

<sup>655</sup> HIPPOL., *In Daniel.*, 4, 20, 3 : Καὶ νῦν δέ τινες τὰ ὅμοια τολμῶσιν “προσέχοντες” ὀράμασι ματαίοις “καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων” καὶ ἐν σαββάτῳ καὶ κυριακῇ πολλάκις νηστείαν ὀρίζοντες, ἥνπερ ὁ Χριστὸς οὐχ ὤρισεν, ἵνα τὸ τοῦ Χριστοῦ εὐαγγέλιον ἀτιμάσωσιν (trad. LEFÈVRE M., 1947, SC n° 14).

<sup>656</sup> Cf. BACCHIOCCHI S., 1977, p. 157-160.

<sup>657</sup> BACCHIOCCHI S., 1977, p. 161.

<sup>658</sup> Cf. VICT. POET., *De fab. mund.*, 5.

<sup>659</sup> CABIÉ R., 1973, p. 48.

<sup>660</sup> Cf. INNOC., *Epist.*, 25, 7.

<sup>661</sup> CASS., *Coenobior. inst.*, 3, 9, 3-3, 10 : *Non enim ad communionem festivitatis iudaicae absolutio ista ieiunii reputanda est, his praesertim qui omni iudaica superstitione alieni monstrantur (...) Cuius moderationis causam nonnulli in quibusdam occidentalibus*



Du reste, cette attitude de rejet radical face au sabbat est typique des milieux pagano-chrétiens, lesquels caractérisent majoritairement la population chrétienne de la Ville<sup>662</sup>.

Il est surtout intéressant de noter que ces auteurs qui s'efforcent de donner une explication au jeûne du samedi et ceux qui témoignent pour la première fois clairement de l'adoption de cette pratique par l'Église romaine datent des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles<sup>663</sup>. Cassien désigne formellement l'*Vrbs* (*maxime in urbe*). S'il est difficile de dater la sanction officielle de cette habitude par l'Église de Rome (ou sa création), il faut à tout le moins observer, à cette époque, une insistance spécifiquement romaine sur cette pratique, alors que, dans la plupart des autres Églises, elle n'a jamais, ou très peu, été adoptée, ou est en passe d'être abandonnée<sup>664</sup>.

Pour les chrétiens des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, les vendredis sont donc marqués d'un signe distinctif qui participe à l'appropriation de la semaine et en accroît la dimension religieuse. Pour ceux de Rome, les samedis constituent désormais un élément supplémentaire du temps fort hebdomadaire, dont le dimanche est le climax. Comment expliquer cette adoption officielle ou ce regain d'intérêt ? Découlent-ils d'une entreprise de lutte contre une influence perçue comme trop prégnante du judaïsme ? Le fait que le jeûne du samedi et du vendredi s'accompagne d'une interdiction d'eucharistie<sup>665</sup> montre une volonté d'exclure toute confusion avec le sabbat et d'accentuer donc une différenciation. Si Cassien invite à ne pas considérer la rupture du jeûne au moment du sabbat comme une participation à cette fête juive, cela suggère que ceux qui interdisent cette rupture l'interprètent de la sorte. À cet égard, ce n'est peut-être pas un hasard si justement au IV<sup>e</sup> siècle « différentes régions de la chrétienté connurent un retour de flamme de l'ancien usage sabbatique en parallèle de la célébration dominicale »<sup>666</sup>. À cet effet, les protagonistes de ce retour proscrirent explicitement tout jeûne le samedi ou le dimanche<sup>667</sup>. Il est vrai que les Églises d'Orient semblent être prioritairement impliquées dans ce mouvement, mais on peut imaginer que la mode ait touché Rome d'une quelconque manière et que son Église ait décidé de réagir en conférant un caractère institutionnel ou en le renforçant. Si on laisse de côté cette possible incidence extérieure, est-il possible que ce soit l'influence de la communauté juive du IV<sup>e</sup> siècle et de ses pratiques sur les chrétiens qui ait poussé l'Église de Rome à agir de la sorte ? On nous répondra que les milieux pagano-chrétiens romains ont trop peu d'accointance avec les juifs et les milieux judéo-chrétiens ou que la communauté juive n'était plus assez importante. Ce serait toutefois une vue trop sclérosée et dichotomique, qui ne prend suffisamment en compte ni l'évolution, ni la dynamique des

---

*ciuitatibus ignorantes et maxime in urbe idcirco putant absolutionem sabbati minime debere praesumi, quod apostolum Petrum in eodem die contra Simonem conflictaturum adserunt ieiunasse* (trad. GUY J.-C., 1965, SC n° 109).

<sup>662</sup> Cf. BIANCHI E., 2005, p. 50.

<sup>663</sup> Outre HIER., *Epist.*, 71, 6 (*supra*), INNOC., *Epist.*, 25, 8 (*supra*), CASS., *Coenobior. inst.*, 3, 10 (*supra*), voir aussi AUG., *Epist.*, 36, 14 et 31-32 ; 54, 3. Peut-être également le pape Sylvestre cité, au XI<sup>e</sup> siècle, par HUMBERT S.R.E., *Adversus graecorum calumnias* 6 (PL, 143, col. 937), mais il faut traiter ce témoignage avec un peu plus de réserve que ne le fait BACCHIOCCHI S., 1977, p. 162.

<sup>664</sup> Le canon 26 du concile d'Elvire (Espagne), qui s'est tenu dans la première décennie du IV<sup>e</sup> siècle, dispose qu'il convient de redresser l'erreur qui a consisté en un jeûne le jour de sabbat.

<sup>665</sup> Cf. INNOC., *Epist.*, 25, 7 ; SOCR., *Hist. eccl.*, 5, 22 ; SOZ., *Hist. eccl.*, 7, 19.

<sup>666</sup> BIANCHI E., 2005, p. 49. Voir aussi RORDORF W., 1972, p. XII-XIV.

<sup>667</sup> Cf. par ex. *Const. apost.*, VIII, 47, 64 ou Ps. IGNAT., *Epist. ad Philip.*, 13.

interactions religieuses. En revanche, cette dynamique est prise en compte par D. Stökl Ben Ezra qui traite notamment du lien entre le jeûne chrétien de septembre et Yom Kippour à Rome ; il conclut sur ce point :

l'adoption des rites juifs dans la liturgie chrétienne du Jeûne du Septième mois à Rome montre que le judaïsme romain du V<sup>e</sup> siècle n'était ni si isolé ni si petit qu'il fût incapable d'influencer sa religion sœur<sup>668</sup>.

Au-delà du sabbat pratiqué dans la communauté juive (et de son éventuelle résurgence), l'Église de Rome peut aussi avoir en ligne de mire le jour de Saturne en tant que moment charnière de la semaine, partagé par une fraction non négligeable des habitants indépendamment de leur orientation religieuse. Paradoxalement, sur ce point, elle peut rejoindre les plus conservateurs des Romains, même si leurs objectifs et solutions divergent. C'est vraisemblablement de cette situation que se plaint en effet à demi-mot Rutilius Namatianus. Profitant, lors de son étape à Faléries sur le chemin de son retour de Rome, d'une rencontre avec un juif désagréable, il déverse son antisémitisme, avec certainement à l'esprit son expérience marquante et nostalgique de l'*Vrbs* :

Nous rendons toutes les injures qu'il mérite à ce peuple immonde qui, dans son impudeur, se mutile l'extrémité du membre viril, qui, racine de folie, a tant à cœur son glacial sabbat, mais dont le cœur même est encore plus glacé que sa religion. Chaque septième jour est condamné chez eux à un honteux engourdissement, sorte d'image indolente de la lassitude qu'ils prêtent à leur dieu. Quant aux autres extravagances de ces esclaves menteurs, aucun enfant, je pense, ne pourrait même y ajouter foi. Ah ! si seulement la Judée n'avait jamais été soumise par les armes de Pompée et le pouvoir de Titus ! La contagion de ce fléau se répand plus largement une fois qu'on l'a retranché, et la nation vaincue pèse lourdement à son vainqueur<sup>669</sup>.

Rutilius se concentre sur l'institution du sabbat, l'oisiveté qui le caractérise et dénonce une contamination. La dernière phrase du paragraphe, inspirée par la formule d'Horace<sup>670</sup>, pourrait être un emprunt à Sénèque et au passage de son *De superstitione* dans lequel, justement, il regrette l'effet tâche d'huile qu'aurait eu le sabbat sur ses congénères<sup>671</sup>. Cette caractéristique particulière du jour de Saturne serait donc toujours d'actualité en ce début V<sup>e</sup> siècle.

À la fin du II<sup>e</sup> siècle, lorsque Tertullien vitupère dans son *Ad nationes* contre les païens qui copient le repos du sabbat, il semble aussi les accuser d'adopter des rites juifs<sup>672</sup>. Dans quelle mesure cette accusation relève-t-elle seulement de la calomnie ? Dans quelle mesure concerne-t-elle Rome ? Rutilius Namatianus pensait-il à ce type de personnes ? Difficile de répondre, d'autant plus que Tertullien retire cette partie de l'argument dans son *Apologétique*. Sans aller aussi loin, le simple fait que la cité donne l'impression de ralentir le jour du sabbat génère envers cette institution, sans le vouloir, une certaine légitimité qui n'est sûrement pas de nature à plaire à l'Église de Rome.

<sup>668</sup> Cf. STOEKL BEN EZRA D., 2011, p. 28-32 (37 pour la citation).

<sup>669</sup> RUT. NAM., 1, 387-398 : *Reddimus obscenae conuicia debita genti, / quae genitale caput propudiosa metit, / radix stultitiae, cui frigida sabbata cordi / sed cor frigidius religione sua. / Septima quaeque dies turpi damnata ueterno, / tamquam lassati mollis imago dei. / Cetera mendacis deliramenta catatae / nec pueros omnes credere posse reor. / Atque utinam numquam Indaea subacta fuisset / Pompeii bellis imperioque Titi ! / Latius excisae pestis contagia serpunt / uictoresque suos natio uicta premit* (trad. WOLFF E., 2007, CUF).

<sup>670</sup> HORAT., *Epist.*, 2, 1, 156.

<sup>671</sup> Cf. *supra* 1.6. Du même avis, WOLFF E., 2007, CUF, p. 83.

<sup>672</sup> Cf. *supra* 1.6.

Dans les faits, même si ce n'est peut-être pas son objectif premier, la position de force de l'Église romaine et le nombre croissant de ses membres lui permettent d'imposer une pratique qui bouscule les habitudes hebdomadaires. Le chrétien qui jeûne ne peut effectivement plus participer aux commensalités, faire « bonne chère » en compagnie de ses connaissances non chrétiennes, comme cela devait se produire le jour de Saturne. Cette prescription, qu'il aurait été impossible de faire respecter à la lettre auparavant, pour des raisons d'intégration vitale au sein des réseaux sociaux, peut désormais être revendiquée et appliquée comme un signe distinctif par une portion plus significative de la population. Pour autant, les chrétiens qui respectaient ce jeûne n'étaient pas en total décalage : l'abstinence de nourritures n'empêchait pas une suspension des activités de travail (celle-ci devait d'ailleurs en être que plus appréciée)<sup>673</sup>. Si notre analyse du texte de Rutilius est correcte, il devait donc y avoir encore, au début du V<sup>e</sup> siècle, superposition de ces deux rythmes hebdomadaires, avec un jour de relâche coutumier le samedi et un jour de repos inscrit dans la loi comme férié le dimanche, une forme de « week-end » finalement.

## **2.2. Un cycle liturgique chrétien en « concurrence » avec le temps civique traditionnel ?**

### ***2.2.1. L'apogée pascal, un temps mobile***

#### **2.2.1.1. Difficultés et opportunités d'intégration d'un temps d'abstinence (Carême) et d'un temps de commémoration (Pâques) dans la vie de la cité**

Les origines de la fête pascale chrétienne demeurent floues dans le détail<sup>674</sup>. Dans les textes néotestamentaires, la célébration juive constitue un repère temporel associé à la passion de Jésus, qui peut également être interprété sur le plan symbolique. On sait que, dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle, en Asie Mineure, des chrétiens célèbrent un temps pascal lié à la mort du Christ dans la nuit du 14 au 15 nisan, autrement dit la nuit de la veille de la Pâque juive ; on l'appelle la Pâque quartodécimane. C'est également au II<sup>e</sup> siècle que se produit la fameuse controverse pascale qui implique que, dans certaines régions, en particulier à Rome, les adeptes du Christ se réunissent pour Pâques le dimanche qui suit la Pâque juive. À partir de ces deux observations que nous autorisent les sources, une série de questions émergent : où et quand est apparue la Pâque du dimanche ? S'est-elle développée parallèlement et indépendamment de la Pâque quartodécimane ? Il est évident que la problématique de la Pâque dominicale est intimement liée à la question de l'institution du *dies Solis* ou lendemain de sabbat en tant que jour de célébration hebdomadaire. Les deux

---

<sup>673</sup> Au concile de Laodicée (vers 364), qui concerne le monde oriental, on ne cherche pas tant à imposer un chômage aux chrétiens le dimanche, puisqu'on leur laisse une certaine marge de manœuvre, qu'à éradiquer leur tendance à suspendre le travail en même temps que les juifs (canon 29).

<sup>674</sup> Sur les origines de la fête et ses développements durant les premiers siècles, la bibliographie est pléthorique. On peut dans un premier temps consulter CANTALAMESSA R., 1980 ; TALLEY T. J., 1990, p. 13-74 ; RORDORF W. et LOI V., 1990 ; KLÖCKENER M., 1998a et b ; STEMBERGER G., WEISER A. et ADAM A., 1999 ; SAXER V., 2005a, b et c ; BRADSHAW P. F. et JOHNSON M. E., 2011, p. 39-86 (Pâques et Pentecôte) et 89-119 (Carême et semaine sainte).

événements sont d'ailleurs théologiquement attachés : chaque dimanche est une petite « Pâque », une célébration de la résurrection du Christ<sup>675</sup>. Mais quelle chronologie peut-on établir pour ce lien ? Les chrétiens se sont-ils d'abord rassemblés tous les dimanches avant d'en favoriser un ou, une fois installée, la Pâque dominicale a-t-elle été reproduite à l'échelle hebdomadaire ? Ce serait un travail à part entière de reprendre tous les documents disponibles et les thèses élaborées sur le sujet ; nous nous contenterons de renvoyer aux synthèses disponibles et d'en dire quelques mots en nous concentrant sur Rome.

Logiquement, S. Bacchiocchi plaide en faveur d'une création de la Pâque dominicale à Rome, suggérant qu'ont contribué à ce phénomène les mêmes motivations que celles qui ont conduit les protagonistes de l'Église romaine à se différencier en faisant du dimanche leur jour de célébration<sup>676</sup>. Un argument en ce sens repose sur une attribution de cette création à l'évêque Sixte (vers 116-vers 127), à l'époque d'Hadrien, qui adopta des mesures répressives envers les coutumes juives. Cette déduction provient d'un témoignage indirect relatif à la controverse pascale. Eusèbe fait en effet le point sur la question dans son *Histoire ecclésiastique*<sup>677</sup>. Il rapporte la lettre que Polycarpe écrit à l'évêque romain Victor (vers 189-vers 198) pour l'assurer de l'authenticité de la Pâque quartodécimane ; la lettre n'eut pas l'effet escompté puisque ce dernier condamna tout de même fermement en tant qu'hétérodoxes les chrétiens qui pratiquaient de la sorte. Irénée réagit en adressant à son tour une lettre à l'évêque l'exhortant à faire preuve de tolérance. Il donne l'exemple de la diversité dans la pratique du jeûne pascal et rappelle qu'en la matière leurs devanciers ont raison gardé. Cette attitude de tolérance chez les prédécesseurs de Victor est notable, souligne Irénée dans l'extrait suivant cité par Eusèbe :

Parmi ces hommes, les presbytres antérieurs à Soter qui ont dirigé l'Église que tu gouvernes aujourd'hui, c'est-à-dire Anicet, Pie, Hygin, Télesphore, Xyste, n'ont pas non plus gardé eux-mêmes (le quatorzième jour) et ils n'ont pas imposé (leur usage) à ceux qui étaient avec eux ; et bien que ne gardant pas eux-mêmes (le quatorzième jour), ils n'en étaient pas moins en paix avec ceux qui venaient des chrétientés dans lesquelles il était gardé, lorsqu'ils arrivaient chez eux. Pourtant, le scandale était plus grand, pour ceux qui ne l'observaient pas, de voir observer par d'autres (le quatorzième jour)<sup>678</sup>.

S. Bacchiocchi déduit de ce passage que les évêques antérieurs à Soter ne respectaient pas non plus la Pâque du 14 nisan et que, le premier d'entre eux étant Sixte, on peut faire remonter à celui-ci l'institution de cet usage. Le théologien adventiste mobilise en outre les écrits d'Épiphanie qui assure que la controverse est apparue après l'exode « des évêques de la circoncision » de Jérusalem<sup>679</sup>, une affirmation que l'on peut mettre en parallèle avec la note d'Eusèbe informant de

<sup>675</sup> En sens inverse, chaque Pâques est un « grand dimanche » (*magna Dominica* : ATHAN., *Epist. fest.*, 3 et 13 ; cf. VOICU S. J., 2007, p. 289).

<sup>676</sup> Cf. BACCHIOCCHI S., 1977, p. 165-168 et *infra* 2.1.2.1.

<sup>677</sup> Cf. EUS., *Hist. eccl.*, 5, 23-24.

<sup>678</sup> EUS., *Hist. eccl.*, 5, 24, 14 : Τούτοις καὶ ἱστορίαν προστίθησιν, ἣν οἰκείως παραθήσομαι, τοῦτον ἔχουσιν τὸν τρόπον· “ἐν οἷς καὶ οἱ πρὸ Σωτήρος πρεσβύτεροι, οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας ἦς σὺ νῦν ἀφηγῆ, Ἀνίκητον λέγομεν καὶ Πίον Ὑγῖνον τε καὶ Τελεσφόρον καὶ Ξύστον, οὔτε αὐτοὶ ἐτήρησαν οὔτε τοῖς μετ’ αὐτῶν ἐπέτρεπον, καὶ οὐδὲν ἔλαττον αὐτοὶ μὴ τηροῦντες εἰρήνευον τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν ἐν αἷς ἐτηρεῖτο, ἐρχομένοις πρὸς αὐτούς· καίτοι μᾶλλον ἐναντίον ἦν τὸ τηρεῖν τοῖς μὴ τηροῦσιν. (...)” (trad. BARDY G., 1955, SC n° 41).

<sup>679</sup> Cf. EPIPH., *Pan.*, 70, 9, 9.

l'introduction à Jérusalem d'un clergé composé de Gentils après la révolte de Bar Kokhba<sup>680</sup>. Suivant le modèle de S. Bacchiocchi, l'installation de la Pâque dominicale sous l'action de Sixte s'est propagée en peu de temps aux Églises helléniques, dont certains membres ont ensuite voulu l'imposer lors de leur arrivée dans la communauté hiérosolymitaine.

T. J. Talley envisage une tout autre lecture de ces documents<sup>681</sup>. Il s'interroge légitimement sur la raison qui pousse Irénée à qualifier de « plus grand » (μᾶλλον) le scandale à l'époque antérieure à Soter et suggère que le changement opéré par ce dernier consiste en l'institution de l'observance pascale en tant que telle : il ne s'agit pas d'observer ou non la Pâque dominicale (comme le pense également le traducteur du texte d'Eusèbe pour les *Sources chrétiennes*) mais d'observer ou non Pâques. Il est vrai que le texte ne mentionne pas explicitement d'expression relative au « quatorzième jour ». Son analyse met l'accent sur Soter en tant que charnière d'un changement, comme semble le faire Irénée, là où S. Bacchiocchi se concentrait sur Sixte. On peut tout de même se demander pourquoi Irénée ne remonte pas plus loin que ce dernier : estime-t-il que cet évêque était également à la base d'une innovation à propos de Pâques ? Dans ce cas-ci, il reste plus logique de penser qu'Irénée projetait à l'époque de Sixte la fin de la Pâque au quatorzième jour et à partir de Soter la fin d'une attitude tolérante de la part des évêques de l'*Vrbs*. En tout cas, si on retient la thèse soutenue par T. J. Talley, empruntée à de précédents érudits, il devient difficile de retenir Rome comme lieu d'origine de la Pâque dominicale. Le prêtre épiscopalien date à la fois l'institution du premier jour de la semaine comme jour de l'assemblée eucharistique et l'observance annuelle de la Pâque aux temps apostoliques et se positionne dans la lignée historiographique de ces auteurs qui, d'une part, « accordent une certaine priorité historique à l'observance quartodécimane de la Pâque » et « pensent que le dimanche de Pâques représente un ajustement de cette coutume au dimanche hebdomadaire déjà indépendamment établi »<sup>682</sup>, d'autre part.

Laissons de côté ces controverses anciennes et modernes pour nous concentrer sur la réalité pascale dans l'*Vrbs* du IV<sup>e</sup> siècle. Qu'elle en soit originaire ou pas, la Pâque dominicale, instituée depuis au moins un peu plus d'un siècle, est devenue une coutume profondément ancrée et les Romains se perçoivent comme les dépositaires d'une tradition établie par les apôtres<sup>683</sup>. Cette légitimité est encore renforcée par le décret du concile de Nicée stipulant une harmonisation de la coutume pascale par l'adoption de la pratique, largement partagée, des « Romains et des Alexandrins »<sup>684</sup>. Il ne faut toutefois pas se tromper : si, sur le plan du principe, les Églises d'Alexandrie et de Rome se rejoignent, dans la pratique, des logiques calendaires différentes entre Orient et Occident empêchent le respect d'une date commune<sup>685</sup>. Un autre aspect sur lequel ces deux Églises sont séparées au IV<sup>e</sup> siècle est la conception théologique attachée à Pâques. Alors que le contenu alexandrin de Pâques est axé sur une idée de passage et se caractérise dès lors par une

---

<sup>680</sup> Cf. EUS., *Hist. eccl.*, 4, 6, 4.

<sup>681</sup> Cf. TALLEY T. J., 1990, p. 33-42.

<sup>682</sup> TALLEY T. J., 1990, p. 41.

<sup>683</sup> Cf. SOCR., *Hist. eccl.*, 5, 22 ; SOZ., *Hist. eccl.*, 7, 19.

<sup>684</sup> Texte et trad. française dans CANTALAMESSA R., 1980, p. 89.

<sup>685</sup> Cf. DI BERARDINO A., 1991, p. 137.

portée davantage « anthropologique », Rome suit plutôt le type dit « asiastique » qui possède une signification presque exclusivement christologique et est centrée sur la *passio*<sup>686</sup>. C'est ce qui explique que l'Ambrosiaster croit opportun de préciser dans une glose d'une épître de Paul que « la Pâque est donc une immolation, non un passage comme l'estiment certains »<sup>687</sup> et surtout qu'il y consacre une question entière (*Quaerendum si Pascha transitus interpretetur, sicut Graecis uidetur*) dont voici un extrait de son développement :

L'Apôtre n'a pas pu se tromper quand il a dit : « Le Christ, notre Pâque a été immolé ». (...) La loi parle et l'Apôtre la confirme. Il n'y a rien à ajouter à cela, à moins que le contradicteur ne s'obstine. Il est clair que le passage (de l'ange) s'est produit après la Pâque. Ils ont enduit du sang de l'agneau immolé les montants et le seuil de la porte, afin que l'ange, passant dans la nuit, épargne la demeure marquée du sang. C'est donc le sang, non le passage, qui procurait le salut (...)<sup>688</sup>.

Il se peut qu'il ait Jérôme ou Ambroise à l'esprit quand il évoque ce « contradicteur » puisque l'on sait que ceux-ci introduiront dans la tradition latine la conception alexandrine, avant que quelques décennies plus tard Augustin s'emploie à synthétiser les différents courants. Ce souci d'une clarification ferme, à l'attention du public chrétien, voire plus spécifiquement des catéchumènes, traduit sans doute le constat d'une pénétration de cette idée dans les milieux romains, suffisamment avancée pour requérir pareille mise au point.

Sur un plan plus concret, étant donné que Pâques est une fête mobile à Rome, il faut supposer que, tout comme à Alexandrie ou à Milan, on profitait de l'Épiphanie pour annoncer la date de Pâques<sup>689</sup>, une célébration (l'Épiphanie aussi ?) qui devait être l'occasion de préciser cette information à l'ensemble des ouailles. Parallèlement, des computs devaient être facilement accessibles, comme la table pascale que le noble Valentinus pouvait consulter dans son almanach de 354<sup>690</sup>.

Si celle-ci fournit pour chaque année une seule date, il convient toutefois de ne pas oublier que le temps de Pâques s'étalait sur une semaine, avec cependant un accent particulier placé à partir de la messe du jeudi soir (*triduum* pascal). Il faut, semble-t-il, se tourner vers les premiers pèlerins en Terre sainte et leur volonté de revivre la Passion pour trouver l'origine de cette extension hebdomadaire<sup>691</sup>. À la fin du IV<sup>e</sup> siècle, Égérie, la première, nous en donne, dans son journal de voyage, une description détaillée pour Jérusalem, avec pour chaque jour les principaux ressorts liturgiques.

<sup>686</sup> Sur ces différences de contenu théologique, cf. CANTALAMESSA R., 1980, p. XIX-XXXI ; RORDORF W. et LOI V., 1990, p. 1903-1904.

<sup>687</sup> AMBROSIASST., *Ad Cor.*, 5, 7 : *Pascha itaque immolatio est, non transitus, sicut quibusdam uidetur* (trad. CANTALAMESSA R., 1980, p. 165-167).

<sup>688</sup> AMBROSIASST., *Quaest.*, 96, 1 : *Apostolus falli non potuit, qui ait : "pascha nostrum immolatus est Christus" (...) Lex loquitur, apostolus probat : hoc superest, ut contradicator abiciatur ut pernicax. Manifestum est enim transitum post pascham fuisse. De sanguine enim immolati agni supra postes ostii et supra limen posuerunt, ut transiens nocte angelus non percuteret domum, in qua signum sanguinis esset. Sanguis igitur salutem praestitit, non transitus (...)* (trad. CANTALAMESSA R., 1980, p. 165). Sur cet auteur et le calendrier pascal, cf. DI SANTO E., 2008, p. 245-247 ; 492.

<sup>689</sup> Cf. TALLEY T. J., 1990, p. 186.

<sup>690</sup> Éd. MGH AA, 9, 1, p. 62-64. Voir l'analyse dans MOSSHAMMER A. A., 2008, p. 213-217.

<sup>691</sup> Cf. RORDORF W. et LOI V., 1990, p. 1904.

La terminologie utilisée par Athanase d'Alexandrie dans ses lettres festales envoyées depuis Rome, où il subit l'exil, fournit sans doute un indice qu'une semaine sainte est déjà bien établie à Rome dans la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle<sup>692</sup>. En revanche, les sources sont muettes sur le déroulement de la Semaine sainte dans l'*Vrbis*. Il nous reste à supposer de nombreux parallèles avec la situation à Jérusalem dans le contenu des célébrations<sup>693</sup>. Ce qui est sûr, c'est qu'à Rome, comme partout ailleurs, on jeûne le Vendredi et le Samedi saints<sup>694</sup>. On peut se demander si le Vendredi saint, lorsqu'à Jérusalem on expose le bois de la croix retrouvée par Héléne<sup>695</sup>, à Rome une activité n'a pas lieu dans le cadre de la *basilica Hierusalem* dont la configuration semble avoir été conçue pour canaliser les mouvements d'une foule, venue voir les reliques de Terre sainte, que des restes de la croix en fassent déjà partie ou pas<sup>696</sup>.

Au plus tard au début du V<sup>e</sup> siècle, c'est à l'occasion du Jeudi saint qu'avait lieu la réconciliation des pénitents, ce qui pouvait apparaître alors comme une spécificité romaine, en assure la lettre d'Innocent à Décentius<sup>697</sup>.

L'apogée du temps pascal se déroulait dans la nuit du samedi au dimanche : la vigile pascale. « Avec quel empressement ne devons-nous donc pas observer cette veillée, laquelle est comme la mère de toutes les autres, puisque le monde entier est sur pied ? »<sup>698</sup>, enjoint ainsi Augustin. C'est au beau milieu de la nuit qu'elle se termine et que se fait alors une transition du souvenir de la souffrance de la Passion à l'exultation engendrée par le souvenir de la résurrection :

De là vient, je crois, cette tradition apostolique, observée encore aujourd'hui et selon laquelle il ne convient pas de renvoyer la foule, lors de la vigile pascale, avant le milieu de la nuit pour lui permettre d'attendre la venue du Christ, mais lorsque ce moment est passé, alors tous peuvent célébrer la fête en pleine sécurité retrouvée<sup>699</sup>.

La symbolique qui entoure cette cérémonie religieuse a contribué à progressivement en faire un moment privilégié pour l'entrée des catéchumènes dans la communauté chrétienne par le biais des rites baptismaux<sup>700</sup>. Ce lien entre baptême et Pâques apparaît déjà dans les écrits d'Hippolyte<sup>701</sup>. Il est réaffirmé par Sirice, en 385, qui plaide pour que les cérémonies d'entrée dans le christianisme

---

<sup>692</sup> Cf. ATHAN., *Epist. fest.*, 3 et 13 ; voir VOICU S. J., 2007, p. 290. Cela confirme et fait remonter à une époque antérieure la déduction que GRAF F., 2015, p. 118 tire uniquement de l'édit théodosien de 389 (cf. *supra* 3.3) qui mentionne cette semaine.

<sup>693</sup> En ce sens, cf. GRAF F., 2015, p. 118.

<sup>694</sup> Cf. *supra*.

<sup>695</sup> Cf. ÉGÉR., *Itiner*, 37.

<sup>696</sup> Cf. notice 26.

<sup>697</sup> INNOC., *Epist.*, 25, 7 : « Quant à ceux qui, soit pour des péchés graves, soit pour des fautes de moindre importance, font pénitence, on doit, si aucune maladie n'intervient, les réconcilier le jeudi avant Pâques, selon la coutume de l'Église romaine ». *De paenitentibus autem qui sive ex gravioribus commissis sive ex levioribus paenitentiam gerunt, si nulla intervenit aegritudo, quita feria ante Pascha eis remittendum Romanae ecclesiae consuetudo demonstrat* (trad. CABIE R., 1973).

<sup>698</sup> Cf. AUG., *Serm.*, 219 : *Quanto ergo alacrius in hac vigilia, velut matre omnium sanctarum vigilarum, vigilare debemus, in qua totus vigilat mundus ?* (trad. RAULX J.-B., 1868)

<sup>699</sup> HIER., *in Matt.*, 4, 25, 6 : *Vnde reor et traditionem apostolicam permansisse ut die vigiliarum paschae ante noctis dimidium populos dimittere non liceat exspectantes aduentum Christi et postquam illud tempus transierit, securitate praesumpta, festum cunctis agentibus diem* (trad. CANTALAMESSA R., 1980, p. 167).

<sup>700</sup> Cf. CANTALAMESSA R., 1980, p. 28 et les textes listés p. 231 ; RORDORF W. et LOI V., 1990, p. 1905 ; TALLEY T. J., 1990, p. 50-54.

<sup>701</sup> Cf. HIPPOL., *In Daniel*, 1, 16, 1-3.

se déroulent durant la période pascale (y compris la Pentecôte)<sup>702</sup>. Force est de constater qu'en pratique, le baptême n'était pas strictement réservé à la seule vigile pascale, ni même au temps de Pâques<sup>703</sup>.

La préparation au baptême et (postérieurement ?) la pénitence de ceux qui requièrent la rémission de leurs fautes sont précisément au centre de la période prépascale du Carême<sup>704</sup>. Ses premières attestations sont assez tardives, puisqu'elles proviennent de documents datant du IV<sup>e</sup> siècle, en particulier d'Athanase<sup>705</sup>. C'est d'ailleurs grâce à l'évêque d'Alexandrie, plus précisément à ses lettres festales envoyées d'exil et à un billet adressé à son ami Serapion lié à une de ces lettres, que l'on peut être assuré que le Carême était à Rome une tradition déjà bien établie autour de 340 et qu'il consistait en une période de quarante jours de jeûne<sup>706</sup>. Jérôme confirme l'information pour les années 380 dans ses lettres à Marcella<sup>707</sup>. On apprend, au détour d'une notice sur l'hérésie jovinienne insérée dans le *Praedestinatus* attribué à Arnobe le Jeune, l'ouverture de la période en question par une messe qui se tenait, au moins depuis le pape Anastase, *in media Romana, id est ecclesia Lateranensi*<sup>708</sup>. Il ne faut cependant pas déduire de ce fait le respect d'un véritable parcours stationnal comme il existera plus tard. Soulignons au passage la perception de la Ville intégrée par cet auteur : le pôle d'attraction qui définit le centre dans sa carte mentale de la cité n'est plus le forum, mais la basilique épiscopale. Périodiquement (dont au moment du premier dimanche de Carême), une masse de la population y afflue, comme attirée par une force centripète, comme cela se produisait (et se produit encore dans certains contextes) pour le cœur historique de la cité (Forum et Grand Cirque), et ce phénomène participe à une redéfinition de la vision de la cité<sup>709</sup>.

La semaine pascale représentait sans aucun doute le point d'orgue du cycle liturgique et constituait sans conteste le moment le plus important pour la communauté chrétienne. Cette prédominance demandait de l'investissement dans une période qui était certainement aussi la plus à même de fissurer l'intégration sociale. Elle était en effet marquée par un devoir de retenue et le souvenir de la souffrance<sup>710</sup>, que concrétisait le long jeûne et que rappelaient les nombreuses

<sup>702</sup> Cf. *infra* 2.2.1.2.

<sup>703</sup> Cf. CANTALAMESSA R., 1980, p. 79.

<sup>704</sup> Cf. TALLEY T. J., 1990, p. 187-188.

<sup>705</sup> RORDORF W. et LOI V., 1990, p. 1904 et TALLEY T. J., 1990, p. 185 avancent comme attestation la plus ancienne une lettre festale d'Athanase, respectivement en 334 et 330, mais ils oublient une allusion dans EUS., *De sollemn. Pasch.*, 4 (cf. CANTALAMESSA R., 1980, p. 97). La notice de l'ODCC sur le Carême (« Lent », p. 966) comprend encore comme première mention la période de quarante jours (τεσσαρακοστή) évoquée dans le cinquième canon du concile de Nicée, alors que l'historiographie actuelle tend plutôt à l'interpréter comme une référence au temps qui deviendra l'Ascension (par ex. TALLEY T. J., 1990, p. 184).

<sup>706</sup> Cf. ATHAN., *Epist. fest.*, 3 et 13 (voir VOICU S. J., 2007, p. 287-288 et 291-292). Pour la lettre d'envoi à Serapion, voir LEFORT L.-T., 1953, p. 653-655.

<sup>707</sup> Cf. HIER., *Epist.*, 24, 4 et 41, 3. Dans cette dernière, il présente le carême comme une institution ancienne, même apostolique.

<sup>708</sup> Cf. ARN. IUN., *Praedest.*, 1, 82. Dans les *prolegomena* de son édition parue en 2000 dans la collection *Corpus Christianorum* (25b), F. Gori confirme l'attribution du texte à Arnobe le Jeune et sa composition à Rome sous Sixte III (432-440).

<sup>709</sup> Cette redéfinition mentale de la Rome chrétienne est discuté *infra*, 6.3.

<sup>710</sup> Cf. CALLEWAERT C., 1940, p. 478-481 qui présente le caractère du carême romain, à partir principalement des sermons de Léon le Grand.



lectures des célébrations. Elle requérait une implication plus profonde des fidèles, notamment des catéchumènes et des pénitents. Pour le dire plus prosaïquement, ces derniers devaient plus particulièrement se tenir éloignés de toute tentation et de tout ce que les autorités ecclésiastiques rejetaient, en premier lieu les fêtes traditionnelles et les *ludi* qui étaient en nombre certain de début février à avril. Il ne faut toutefois pas exagérer : le jeûne quotidien n'empêchait pas les chrétiens de participer, de manière générale, aux activités sociales et professionnelles, à l'image contemporaine des musulmans qui respectent le ramadan dans nos pays occidentaux – même s'il est vrai que la configuration n'est pas idéale – les rythmes ne sont pas toujours compatibles et les regards peuvent être stigmatisants. Il nous apparaît d'ailleurs significatif que cette période prolongée d'abstinence du Carême ne se soit réellement développée qu'à partir du deuxième quart du IV<sup>e</sup> siècle, quand les chrétiens sont devenus un groupe suffisamment légitime, à la reconnaissance officielle suffisamment marquée, quand ils sont passés d'une minorité à une minorité importante avant de constituer une nette majorité, ce qui a dû à terme influencer la cadence générale de la cité durant cette période<sup>711</sup> – à l'image également du ramadan mais ici dans les modulations de rythme qu'il opère au sein des sociétés à dominante musulmane.

Le même regard mesuré doit être posé sur la semaine sainte. Il ne faut pas imaginer, à l'instar de la situation des pèlerins en Terre sainte, une population chrétienne assistant sans relâche durant une semaine à des célébrations et commémorations s'étalant sur toute la journée. Une frange majoritaire de la population ne pouvait se permettre l'« oisiveté » d'une semaine. Il est plus logique de supposer la tenue d'une messe quotidienne au Latran<sup>712</sup> ou dans les églises de quartier, le reste du temps étant alors consacré à des activités économiques, administratives, juridiques ou sociales, voire à quelques divertissements : il pouvait en effet paraître approprié de participer aux jeux en l'honneur du *natalis* de Constance Chlore (31 mars-1 avril), le père de Constantin ou du *natalis* de ce dernier<sup>713</sup> (27-28 février), qui pouvaient se dérouler pendant la Semaine sainte ou le Carême et qui, pour certains, ont été institués alors que ces deux éléments étaient déjà bien établis.

D'un point de vue extérieur à la communauté chrétienne, on peut penser que le temps pascal avait une certaine visibilité, même s'il est difficile de l'évaluer et que l'on ne peut mobiliser à cet égard un passage du *De oratione* de Tertullien tel qu'en use X. Levieils<sup>714</sup>. En revanche se justifie le

---

<sup>711</sup> Du point de vue législatif, le Carême fait l'objet d'une première reconnaissance par Valentinien I<sup>er</sup> mais uniquement pour la suspension de certaines procédures judiciaires, tandis qu'il faut attendre le début du V<sup>e</sup> siècle pour voir un édit interdire les spectacles durant cette période (et encore durant une semaine) : voir *infra* 3.2 et 3.4.

<sup>712</sup> Le déroulement de célébrations liées à cette importante étape de l'année liturgique est effectivement attesté dans la basilique de l'évêque, dans des sources cependant un peu plus tardives ; cf. PIETRI C., 1976, p. 589-590.

<sup>713</sup> Nous n'avons pas de traces d'une exploitation par Constantin de cette superposition entre son anniversaire et le temps pascal. Il est vrai que l'irrégularité de ce recoupement aurait de toute façon affaibli toute tentative en ce sens. D'autres ne s'en sont toutefois pas privés : ainsi les Audiens accusent-ils l'empereur d'avoir agi sous cette motivation au concile de Nicée, selon Épiphane (*Pan.*, 70, 9, 3-4) qui leur oppose l'objection susmentionnée. Au IV<sup>e</sup> siècle déjà, la mise en relation de cette proximité aléatoire avait donc été réalisée, ici dans un sens négatif et polémique. À n'en pas douter, le contenu symbolique de la célébration du *dies natalis* de l'empereur devait, dans l'esprit de certains, être contaminé par l'aura du temps pascal.

<sup>714</sup> TERT., *De orat.*, 18, 7 : *Sic et die Paschae, quo communis et quasi publica ieiunii religio est, merito deponimus osculum, nihil curantes de occultando quod cum omnibus faciamus.* LEVIEILS X., 2007, p. 32 y recourt pour affirmer : « Tertullien dit par ailleurs que les chrétiens ne s'employaient pas à cacher les réunions et le jeûne qui avaient lieu le jour de Pâques, que ceux-ci étaient

recours à une remarque pertinente du même Tertullien : « Qui donc supportera sans inquiétude qu'elle [sa femme] passe la nuit entière hors de la maison pour les fêtes de Pâques ? »<sup>715</sup>

La visibilité de l'événement pascal pouvait naturellement être accentuée en fonction de contextes particuliers et de choix qu'ils obligeaient à poser, à tel point que l'événement lui-même pouvait en être compromis ou que sa tenue risquait de creuser une faille trop béante dans la cohésion sociale. Le cas extrême est sans conteste celui du *natalis Vrbis*, le 21 avril. Précédemment, nous évoquions le constat que, malgré un même principe de base, les calendriers pascals romain et alexandrin ne coïncidaient pas pour des raisons de choix astronomiques. Mais ce n'est pas là le seul motif : en effet, s'ils se contentaient de suivre cette logique, les computs pascals romains devraient contenir des dates de Pâques postérieures au 21 avril, ce qui n'est pas le cas et ce depuis le III<sup>e</sup> siècle au moins<sup>716</sup>. C'est également le respect de cette borne qui explique certainement la lettre d'Ambroise en 387, obligé de défendre son choix de la date pascale commune à l'Église alexandrine (le 25 avril cette année-là), s'opposant ainsi à celle de Rome<sup>717</sup>.

Il y a donc là une limite terminale qui découle d'une autre logique et qui prend sens dans le contexte spécifiquement romain. Les érudits ont rapidement relié les deux éléments<sup>718</sup>. Il faut toutefois noter qu'aucun document contemporain de ces computs ne donne d'explication à ce sujet. Il est vrai qu'en 444, les festivités du *natalis Vrbis* tombant le Vendredi saint furent annulées, une situation laissant ces mêmes érudits en déduire un facteur explicatif pour les temps antérieurs<sup>719</sup>. Si on accepte cette relation, il faut souligner que le souci n'était pas d'éviter que le dimanche de Pâques et l'anniversaire de la cité se superposent, auquel cas la limite aurait été placée au 20 avril, mais de faire en sorte que la vigile pascale et sans doute les jours précédents, caractérisés par l'attente, la retenue et l'abstinence, ne puissent être perturbés par les réjouissances du 21 avril. Que

---

« quasi-publics » (*quasi publica*) et qu'à cette occasion comme à d'autres, les fidèles ne prenaient aucun soin particulier à occulter leurs pratiques ». Remettons ce passage dans le contexte du paragraphe qu'il vient clore. Tertullien y discute de la pratique du baiser de la paix et de son refus par certains lorsqu'ils respectent un jeûne. Or, constate l'auteur, ce refus n'est pas compatible avec le précepte selon lequel la pratique d'abstinence de nourriture doit être dissimulée. S'il le faut vraiment, le signe de paix peut être différé à la maison, de manière à respecter la règle en public et la coutume en privé (18, 6 : *ita et disciplinae foris et consuetudini domi satisfacies*). La seule occasion lors de laquelle cette règle est suivie en public est le jour de Pâques (*Pascha* désigne ici le Vendredi saint selon CANTALAMESSA R., 1990, p. 143), car le jeûne (il n'est pas question des réunions) est alors pratiqué par tous et *quasi publica*, dans le sens presque officiel ou visible de tous les congénères. Par conséquent, personne n'a à se préoccuper de cacher à l'autre ce que tous ensemble font (*nihil curantes de occultando quod cum omnibus faciamus*). Il nous semble en fin de compte que la discussion menée par Tertullien vise la sphère intra-communautaire et non la question de la visibilité dans l'espace public de la cité.

<sup>715</sup> TERT., *Ad uxor.*, 2, 4, 2 : *Quis denique sollemnibus Paschae abnoctantem securus sustinebit ?* (trad. MUNIER C., 1980, SC n° 273).

<sup>716</sup> Cf. MOSSHAMMER A. A., 2008, p. 122-125, 207, 239.

<sup>717</sup> AMBR., *Epist.*, 23 ; voir DI BERARDINO, 1992, p. 366.

<sup>718</sup> Par ex. VAN DE VYVER A., 1957, p. 15 ; DI BERARDINO, 1992, p. 366 ; LEJBOWICZ M., 2006, p. 47. Il faut souligner que si, dès l'adoption du cycle pascal de 84 ans à Rome (au III<sup>e</sup> ou au IV<sup>e</sup> siècle ; cf. MOSSHAMMER A. A., 2008, p. 238-239 ; STERN S., 2012, p. 327), l'absence de Pâques au-delà du 21 avril, comme c'est le cas dans la table de 354, ne peut s'expliquer autrement que par un refus, la déduction n'est pas aussi limpide en ce qui concerne le comput plus ancien associé à Hippolyte de Rome (sur le problème de l'attribution voir MOSSHAMMER A. A., 2008, p. 118-121). La limite du 21 avril découle en effet de choix paramétriques qui pourraient relever d'une motivation technique plutôt qu'idéologique ; voir MOSSHAMMER A. A., 2008, p. 118-125.

<sup>719</sup> Cf. PROSP. AQUIT., *Epit. Chron.*, c. 1352. Voir LEJBOWICZ M., 2006, p. 47. On notera tout de même que cette annulation peut résulter d'une décision qui ne vise pas explicitement le *natalis* de la Ville mais qui interdit tout spectacle autour de la date de Pâques (voir *infra*).

cette limite officielle ait créé une coutume ou qu'elle en ait sanctionné une préexistante, son institution se comprend facilement du point de vue des responsables. À leurs yeux, trop grand était le risque, peut-être déjà expérimenté, d'un contraste d'atmosphère et d'une fréquentation très réduite engendrés par un événement festif à la portée très particulière. Il ne pouvait en effet être question d'interdire aux fidèles d'assister et de profiter des réjouissances d'une fête qui, au-delà de cérémonies sacrificielles traditionnelles, était perçue comme un rassemblement patriotique autour de *Roma*, cité, empire, déesse. Ne pas participer à cette fête ne devait donc être ni chose aisée, ni même chose souhaitée, y compris dans le camp des ecclésiastiques, et quand bien même fût-ce le cas, l'entreprise aurait exprimé une fracture sociale lourde à assumer. C'est précisément le dénominateur commun de la romanité que l'on célèbre ce jour-là, même si les regards portés et le sens investi dans certains gestes, actions, concepts (comme *Roma*) variaient en fonction des individus. La suspension, au milieu du V<sup>e</sup> siècle, des célébrations en l'honneur du *natalis* en raison du Vendredi saint montre tout le chemin parcouru dans les mentalités et l'identité de la cité. En même temps, cela témoigne de la persistance d'une fête qui n'a jamais été réduite à une composante d'un système religieux adverse.

En tout cas, le temps pascal à Rome souffrait d'une concurrence religieuse plus sérieuse que le *natalis Vrbis* et une possible « imitation » de la vigile du samedi au dimanche. Étant donné le caractère mobile de la fête, l'idée d'une confrontation directe et répétée avec une fête traditionnelle s'estompait *a priori*. Et pourtant, l'Ambrosiaster nous apporte un beau démenti<sup>720</sup>. Il est révélateur que, sur les presque quatre semaines et un peu plus (du 25 mars<sup>721</sup>, jour de l'équinoxe, au 21 avril) de dates potentielles pour Pâques, le prédicateur romain s'arrête sur un seul recoupement, celui du cycle de la Mater Magna. Il faut cependant souligner que les cérémonies qui lui sont consacrées fin mars et les *ludi megalensesi* en avril occupent tout de même une dizaine de jours. D'un autre côté, les célébrations métroaques de mars qui réactualisent le mythe et parmi lesquelles se trouve le *dies sanguinis* auquel fait allusion l'Ambrosiaster<sup>722</sup> commencent le 15 mars (avec une semaine concentrée du 22 au 27), c'est-à-dire avant toute potentielle date pascale, et elles se situent à une des extrémités de la séquence, une section statistiquement moins susceptible de recevoir Pâques. Ce déséquilibre est toutefois en partie atténué par le fait qu'il faille intégrer les jours de la Semaine sainte (et pas seulement le dimanche de Pâques) dans ce phénomène d'interaction. Par ailleurs, et surtout, le premier jour potentiel, le 25 mars, était considéré comme celui de la crucifixion, comme l'argumente l'Ambrosiaster dans une autre de ses *Quaestiones*<sup>723</sup>, et tombait en même temps que les

---

<sup>720</sup> Voir *infra* 8.1 et n. 1974.

<sup>721</sup> Un basculement de la borne initiale du 25 au 22 mars s'est imposé dans l'Église romaine. Pour VAN DE VYVER A., 1957, p. 17, Rome n'a jamais fêté Pâques avant le 25 mars au cours du IV<sup>e</sup> siècle, contrairement à LEJBOWICZ M., 2006, p. 48 et MOSSAHMMER A. A., 2008, p. 238-239 qui placent cette transition dans le courant de ce siècle. Ce recul de la limite a accentué la confrontation, à tout le moins en termes statistiques. Sur le plan symbolique, il n'offrait pas de parallèles plus frappants que la coïncidence au 25 mars entre *bilaria* et dimanche de Pâques (cf. *infra*)

<sup>722</sup> De même, il cible en rapport avec Pâques ce « mois le plus important » (ou « premier mois des deux qui peuvent accueillir Pâques » : *primus mensis*) qui est celui de mars (*in quo aequinoctium habent Romani*), alors que le mois d'avril compte un plus grand nombre de jours potentiels, laissant entendre qu'il vise en particulier ces cérémonies métroaques de mars.

<sup>723</sup> Cf. AMBROSIAS. *Quaest.*, 55.

*hilaria*, au cours desquelles on se réjouissait aussi d'un retour à la vie, et, qui plus est, elles étaient peut-être précédées par une veillée<sup>724</sup>.

La confrontation, qui ne peut découler d'une stratégie volontaire de la part d'un des deux camps, reposait sur des bases statistiques autant, sinon moins, que sur des bases symboliques<sup>725</sup>, ce que laisse entrevoir l'Ambrosiaster quand il dénonce une diabolique copie des mystères et fait un parallèle sur l'expiation<sup>726</sup>. Ce sont en effet surtout les similitudes qui devaient gêner les autorités ecclésiastiques : l'idée d'un retour à la vie et d'une expiation par la souffrance, donnant lieu à des moments d'allégresse, précédés par une période de deuil et de jeûne<sup>727</sup>. Ces similitudes, passées au filtre de certains chrétiens qui en estompent les profondes différences théologiques et rituelles, deviennent des équivalences qu'il convient alors de disqualifier sous le concept d'imitation, d'autant plus que les païens eux aussi ont saisi comme une ressemblance et ne se privent pas de dénoncer une contrefaçon<sup>728</sup>. Encore qu'il ne s'agisse peut-être pas que d'un retournement purement rhétorique. Le polythéisme est un système perméable que les influences extérieures peuvent contribuer à façonner. Et il semble bien que le christianisme ait joué un rôle de la sorte dans le champ métrouaque : c'est vraisemblablement sous son influence que, selon P. Borgeaud, s'est développée entre III<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle une idéologie de la résurrection autour de la figure d'Attis<sup>729</sup>. Elle est par exemple perceptible chez Firmicus Maternus<sup>730</sup>. Elle l'est aussi chez Saloustios qui, discutant des différents types de mythes et relatant celui de la Mère des dieux et les cérémonies qui le matérialisent, écrit :

Ainsi, puisque le mythe se trouve en rapports intimes avec le Monde, et que nous imitons le Monde (...) nous célébrons une fête selon les rites suivants : en premier lieu, comme nous sommes, nous aussi, tombés du ciel et que nous vivons avec la Nymphé, nous restons prostrés et nous nous abstenons de pain ainsi que d'autre

<sup>724</sup> Sur cette vigile, cf. TURCAN R., 1992, p. 52 qui apporte peu de soutiens documentaires.

<sup>725</sup> On pourrait naturellement entamer une réflexion sur la proximité symbolique de deux fêtes qui, dans des contextes différents, auraient pris racines ou, à tout le moins, auraient été façonnées par leur rapport avec le cycle universel des saisons, en l'espèce le renouveau du printemps. Ce n'est néanmoins pas le lieu d'élaborer un tel modèle explicatif théorique qui n'apporterait rien sur les réalités des interactions et différenciations de ces communautés religieuses.

<sup>726</sup> Sur ce passage et sa remise en perspective par rapport aux problématiques sotériologique et démonologique, on pourra voir DI SANTO E., 2008, p. 492-506. Il est d'ailleurs révélateur de constater que l'enjeu concurrentiel n'apparaît pas dans les commentaires sur d'autres fêtes comme Noël (AMBROSIAS., *Quaest.*, 53).

<sup>727</sup> Cf. BORGEAUD P., 1996, p. 66 et 81. Au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, dans l'environnement de l'empereur Julien, Saloustios écrit son *Des dieux et du monde* et y parle d'une νηστεία (4,10 ; cf. *infra*). L'œuvre a été attribuée tantôt à Flavius Sallustius (PLRE, I, « Sallustius 5 »), préfet du prétoire des Gaules, tantôt à Secundus Salu(s)tius (PLRE, I, « Secundus 3 »), préfet du prétoire d'Orient, la balance penchant légèrement dans le sens de ce dernier (voir DESNIER J.-L., 1983). Si le traité a tout de même été composé par le premier, on peut mettre à son actif sa fonction de vicaire de Rome.

Dans un paragraphe où il discute des habitudes d'abstinence de Proclus et du rapport fonctionnel que celui-ci entretenait avec la nourriture, Marinus (*Procl.*, 19) informe que le philosophe établi à Athènes au V<sup>e</sup> siècle « passait dans la pureté les fêtes de la Mère des dieux en usage chez les Romains ou antérieurement même chez les Phrygiens ». Τὰς δὲ Μητρωκάς παρὰ Ῥωμαίοις ἢ καὶ πρότερόν ποτε παρὰ Φρυγί σπουδασθείσας καστείας ἐκάστου μηνὸς ἤγγνευε (trad. SAFFREY H.-D. et SEGONDS A.-P., 2001, CUF). La pratique de l'abstinence dans ce cadre n'est pas totalement similaire à celle des chrétiens, dans la mesure où ceux-ci jeûnaient de toute nourriture, sans faire de partition entre aliments purs et impurs.

<sup>728</sup> Cf. *supra* préambule de la première partie.

<sup>729</sup> Cf. BORGEAUD P., 1996, p. 79-81 ; 134-135.

<sup>730</sup> Cf. FIRM. MAT., *Err. prof. rel.*, 3, 1 (sur ce passage et d'autres réactions à la dimension sotériologique métrouaque, voir PÉPIN J. 1982).

nourriture lourde et impure, car l'un et l'autre sont contraires à l'âme ; ensuite, la mutilation d'un arbre et le jeûne figurent aussi notre ablation du progrès ultérieur de la génération ; après cela, la nourriture de lait figure notre renaissance ; enfin, ce sont des manifestations de joie, des couronnes, et comme une remontée vers les dieux<sup>731</sup>.

Ce passage illustre parfaitement la tendance

chez certains philosophes très conscients de la problématique chrétienne, de faire coïncider, allégoriquement, le récit traditionnel, où il n'est nullement question de résurrection, avec leur propre interprétation de la semaine sainte d'Attis, un rituel qui ne s'élabore que tardivement sous l'Empire<sup>732</sup>.

L'Ambrosiaster devait avoir en ligne de mire des discours de ce genre. Sa dénonciation d'une imitation reflétait un véritable phénomène d'interaction, même s'il n'était pas nécessairement conscient des évolutions ayant touché le culte métroaque. Celles-ci ne doivent pas être mal interprétées : il ne faut pas les considérer comme résultant d'un plan visant à attirer les chrétiens dans le giron métroaque. Sont plus vraisemblablement à l'œuvre un phénomène d'emprunt idéologique, plus ou moins conscient, dans un effort de définition face à l'autre ou une entreprise individuelle de rapprochement de ces faits religieux au sein de catégories et de schémas mentaux à l'apparente cohérence rassurante.

Ce qui pouvait également apparaître comme gênant pour les prédicateurs, c'est l'asymétrie dans la configuration de ces deux événements religieux. Il ne s'agissait pas simplement, pour ces derniers, d'interdire à leurs ouailles d'assister à une cérémonie traditionnelle, circonscrite en un point précis de la cité ou limitée à une série de gestes sacrificiels et de rites païens. En effet, d'une part, une portion importante des fêtes métroaques de mars consistait en des processions, telles l'*arbor intrat* ou la *lavatio*, qui s'imposaient donc aux habitants de la cité, jouant un rôle (dérangeant pour les autorités chrétiennes) de réappropriation du territoire<sup>733</sup>. Et, en termes d'impression d'occupation du territoire, ce ne sont pas les afflux de population vers les églises et en particulier le Latran pour les célébrations pascales qui peuvent entièrement rivaliser avec ces cortèges rituels dotés d'une indéniable force symbolique. D'autre part, les festivités métroaques, en mars et en avril, se composaient de *ludi scaenici* et *circenses*, types de divertissement fortement apprécié par l'ensemble de la population<sup>734</sup> qui peuvent être versés dans la catégorie profane ou religieuse suivant le sens que chaque individu y projette.

Si le contraste avec la commémoration de la souffrance du Christ ou la conscience des futurs baptisés et des pénitents proches de la réconciliation pouvaient contribuer à freiner l'assistance à ces événements jugée néfaste, la limite devait en revanche s'estomper avec le dimanche de Pâques

---

<sup>731</sup> SALOUST., 4, 10 : Οὕτω δὲ πρὸς τὸν Κόσμον οικειῶς ἔχοντος τοῦ μύθου, ἡμεῖς τὸν Κόσμον μιμούμενοι (...) ἐορτὴν ἄγομεν διὰ ταῦτα· καὶ πρῶτον μὲν ὡς αὐτοὶ πεσόντες ἐξ οὐρανοῦ καὶ τῇ Νύμφῃ συνόντες ἐν κατηφείᾳ ἐσμὲν σίτου τε καὶ τῆς ἄλλης παχείας καὶ ῥυπαρᾶς τροφῆς ἀπεχόμεθα, ἐκάτερα γὰρ ἐναντία ψυχῆ· εἶτα δένδρου τομαὶ καὶ νηστεία ὡσπερ καὶ ἡμῶν ἀποκοπτομένων τὴν περαιτέρω τῆς γενέσεως πρόοδον· ἐπὶ τούτοις γάλακτος τροφή ὡσπερ ἀναγεννωμένων· ἐφ' οἷς ἰλαρία καὶ στέφανοι καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς οἶον ἐπάνοδος (trad. ROCHEFORT G., 1960, CUF).

<sup>732</sup> BORGEAUD P., 1996, p. 81.

<sup>733</sup> Il faut imaginer ces processions défilant dans les rues de la cité, passant devant des églises, croisant des badaux se rendant eput-être à une célébration chrétienne. Sur les processions, voir *supra* 1.4.2.2.2

<sup>734</sup> Cf. *supra* 1.4.2.2.1

et sa rupture d'un jeûne prolongé nécessairement marquée par de joyeuses festivités et commensalités, lesquelles pouvaient être plus facilement compatibles avec des activités de réjouissances collectives de la cité. Jérôme fait bien ressortir le changement d'état d'esprit qui a lieu après les vigiles de Pâques et permet de profiter en toute sérénité et joie du *festum*<sup>735</sup>. Quant à Paulin de Nole, il use significativement de l'expression *paschale epulum* pour désigner ce temps de la réjouissance collective qui s'ouvre avec l'annonce de la mort du Seigneur sur la croix, dont la vie jaillit pour tous, et qui s'étend jusqu'à la Pentecôte<sup>736</sup>.

### 2.2.1.2. Pentecôte (et Ascension), un temps de la joie : spécialisation de la fête, distanciation du judaïsme et conditions d'exercice dans le cadre de l'*Vrbs*

La Pentecôte chrétienne prend indubitablement racine dans le calendrier juif où, sous ce même nom, elle désigne la fête des Moissons ou fête des Semaines. Celle-ci se rapporte en effet à une période de sept semaines (une semaine de semaines) comptée à partir du lendemain du « sabbat » de la Pâque et elle termine la saison des moissons commencée avec la fête des Azymes. Ce sens initial va toutefois être relégué à l'arrière-plan au profit de la commémoration d'un événement historique contenu dans l'Ancien Testament : elle célèbre désormais le renouvellement de l'Alliance en remémorant le don de la Loi sur le Sinaï. Ce glissement sémantique accompagne une accentuation sur le dernier jour de la période des sept semaines : alors qu'auparavant, la Pentecôte, qui n'était certes fêtée qu'en ce dernier jour, constituait avant tout une célébration de clôture de cette période de sept semaines, laquelle était considérée en elle-même comme sacrée, dorénavant elle se voit attribuer un contenu propre qui lui donne une nouvelle dimension. Déjà perceptible au I<sup>er</sup> siècle p.C., ce changement est pleinement acté au III<sup>e</sup> siècle, comme en témoigne sa diffusion dans les écrits rabbiniques<sup>737</sup>.

L'évolution de la Pentecôte chrétienne contient quelques parallèles<sup>738</sup>. Les premières attestations incontestables d'une fête proprement chrétienne de la Pentecôte remontent à la fin du II<sup>e</sup> siècle et proviennent aussi bien de l'Orient que de l'Afrique du Nord (et peut-être de la Gaule avec un ouvrage hypothétiquement attribué à Irénée de Lyon). En analysant ces témoignages, on constate que la Pentecôte renvoie moins à la borne finale qu'à la période de cinquante jours. Celle-ci, intégrée à la session pascale qu'elle vient clore, est définie comme un temps d'allégresse

<sup>735</sup> Cf. HIER., *Comm. in Gal.*, 2, 4 : (*observantes*) *diem dominicam et (...) paschae festivitatem et pentecostes laetitiam*. Le confesseur romain Celerinus utilise la formule *in die laetitiae paschae* (CYPR., *Epist.*, 21, 2).

<sup>736</sup> Cf. PAUL. NOL., *Carm.*, 27, 53.

<sup>737</sup> Cf. CABIÉ R. 1965, p. 15-27 ; TALLEY T. J., 1990, p. 77-80.

<sup>738</sup> CABIÉ R., 1965 demeure la monographie la plus détaillée sur la Pentecôte chrétienne durant les premiers siècles. On peut également consulter les importantes synthèses de TALLEY T. J., 1990, p. 80-87 et de BRADSHAW P. F. et JOHNSON M. E., 2011, p. 69-74, la notice de SAXER V. et COCCHINI F., 1990 et l'article de ROUWHORST G., 2001 qui nuance la question de la diffusion de la fête, revient sur la signification du cinquantième jour et sur le rapport avec les racines juives.

(*laetitia*)<sup>739</sup>, d'exultation<sup>740</sup> que doit induire le souvenir de la résurrection du Messie. Son importance symbolique réside également dans son lien avec la semaine. On sait l'attachement identitaire que portent logiquement les chrétiens, comme les juifs, au cycle hebdomadaire et leur volonté de toutefois se différencier de ces derniers en mettant l'accent sur le symbolisme du « huitième jour » (sept plus un)<sup>741</sup>. Or, non seulement dans la tradition cette période était envisagée comme « fête des Semaines », mais en outre sa durée de cinquante jours (sept fois sept plus un) résonnait comme « la réalisation plus pleine et parfaite »<sup>742</sup> de ce symbolisme. C'est peut-être aussi la spécificité du « huitième jour » qui explique l'apparition d'une « octave pascale », laquelle mettra l'accent, avec une célébration (et une catéchèse pour les nouveaux baptisés ?) quotidienne, sur les huit premiers jours de la période post-pascale. Il se peut que cette période plus courte fût, à une certaine époque et en certaines contrées, l'unique extension de la fête de Pâques<sup>743</sup>.

Les documents des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, à l'image du passage de Paulin de Nole susmentionné (2.2.1.1), reflètent un phénomène de focalisation de la célébration de la Pentecôte sur le dimanche final. En même temps, le contenu de ce jour de fête est investi, suivant une « tendance historicisante »<sup>744</sup>, d'une signification plus précise : la Pentecôte devient la commémoration de la descente de l'Esprit Saint sur les apôtres.

Bien qu'elles soient peu nombreuses, les sources émanant de l'*Vrbs* témoignent de cette mutation. Contrairement à R. Cabié, nous ne verserons pas au dossier les passages de la *Tradition apostolique*, prétendument rédigée par Hippolyte de Rome, pour des problèmes précisément d'attribution et de contexte de composition<sup>745</sup>. En revanche, si on fait confiance à Théodoret de Cyr, on peut reproduire un extrait d'une œuvre perdue de cet auteur qui mentionne la fête en question<sup>746</sup>. En adéquation avec le développement général précédemment exposé, on notera, d'une part, que la Pentecôte y est davantage envisagée en tant que période<sup>747</sup>. D'autre part, on remarquera que la Pâque est mise en liaison avec l'acte d'immolation (et non la résurrection), tandis que la

---

<sup>739</sup> Cf. notamment TERT., *De Bapt.*, 19, 2 (*Exinde pentecoste ordinandis lauacris laetissimum spatium est [...]*) ; *De Cor.*, 3, 4 ; HIER., *Comm. in Gal.*, 2, 4 (voir 2.2.1.1).

<sup>740</sup> Cf. par ex. TERT., *De Orat.*, 23, 2 (*Tantumdem et spatio pentecostes, quae eadem exultationis solemnitate*) ; *De Ieiun.*, 14, 2.

<sup>741</sup> Cf. *supra* 2.1.1.

<sup>742</sup> CABIÉ R., 1965, p. 49.

<sup>743</sup> Sur cette « semaine de Pâques », voir TALLEY T. J., 1990, p. 74-77 ; BRADSHAW P. F. et JOHNSON M. E., 2011, p. 72-73.

<sup>744</sup> SAXER V. et COCCHINI F., 1990, p. 1990.

<sup>745</sup> Cf. BALDOVIN J. F., 2003.

<sup>746</sup> Cf. THEODOR., *Eran.*, *Florileg.* II, 11 : « (...) trois périodes de l'année renvoient comme à un modèle au Sauveur lui-même pour qu'il accomplisse ce qui avait été prédit à son sujet : à Pâques, afin qu'il se montre comme celui qui doit être immolé à la manière d'un agneau et qu'il soit regardé comme la vraie Pâque, selon le mot de l'apôtre : Notre Pâque a été immolée pour nous, le Christ Dieu, à la Pentecôte, afin d'annoncer le royaume des cieux, montant lui-même le premier aux cieux et offrant l'homme en présent à Dieu ». (...) τρεῖς καιροὶ τοῦ ἐνιαυτοῦ προετυποῦντο εἰς αὐτὸν τὸν σωτήρα, ἵνα τὰ προφητευθέντα περὶ αὐτοῦ μυστήρια ἐπιτελέσῃ· ἐν μὲν τῷ πάσχα, ἵνα ἑαυτὸν ἐπιδείξῃ τὸν μέλλοντα ὡς πρόβατον θύσθαι καὶ ἀληθινὸν πάσχα δεῖκνυσθαι ὡς ὁ ἀπόστολος λέγει τὸ δὲ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη, Χριστὸς ὁ θεός· ἐν δὲ τῇ πεντηκοστῇ τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν, αὐτὸς πρῶτος εἰς οὐρανοὺς ἀναβάς, καὶ τὸν ἄνθρωπον δῶρον τῷ θεῷ προσενέγκας (trad. CABIÉ R., 1965, p. 53).

<sup>747</sup> Cf. CABIÉ R., 1965, p. 53.

Cinquantaine est rapproché ici de l'Ascension, illustrant l'observation pertinente de R. Cabié selon lequel, à cette époque, « le contenu de la fête n'était donc pas seulement la résurrection du Seigneur, mais aussi toutes ses manifestations : apparition aux disciples, ascension, envoi du Paraclet, retour du Seigneur, etc... »<sup>748</sup>.

La portée particulière que revêtait cette période dans la Rome du IV<sup>e</sup> siècle, comme ailleurs, transparaît dans la lettre envoyée par Sirice, le 11 février 385, en réponse aux interrogations d'un évêque de Tarragone, en l'espèce au sujet des jours appropriés pour le baptême :

Vient ensuite le désordre de ceux qui doivent être baptisés selon ce qui aura plu à chacun, désordre inadmissible et qui devra être corrigé, que nos coévêques ont la présomption d'entretenir – chose que nous ne disons qu'en étant choqués – sans l'argument inhérent à quelque *auctoritas*, mais par leur seule témérité, de sorte que couramment et librement aux jours de la Nativité du Christ, ou de son Apparition [= l'Épiphanie], et aussi aux fêtes des Apôtres ou des martyrs, comme tu l'affirmes, d'innombrables foules obtiennent le mystère du baptême ; alors que la Pâques du Seigneur avec sa Pentecôte revendique pour elle spécialement ce privilège du Seigneur et auprès de nous et auprès de toutes les églises ; c'est à ces seuls jours dans l'année qu'il convient en général de donner les sacrements vitaux du baptême à ceux qui affluent vers la foi (...) <sup>749</sup>.

Les célébrations qui se tenaient durant la Cinquantaine devaient donc avoir une tonalité distinctive – plus encore celles de l'octave attestée à Rome par une loi théodosienne de 389 et Égérie<sup>750</sup> – dont l'apogée résidait dans la dernière journée. La concentration des solennités sur celle-ci et la spécialisation de son contenu commémoratif apparaissent clairement dans les explications de l'Ambrosiaster à sa question 95 *Unde orta sit observatio Pentecostes, vel qua ratione ?* Il y discute du lien symbolique dans le chiffre et dans l'économie du Salut entre la Pentecôte et le dimanche, qui rappelle le mystère de Pâques<sup>751</sup>. Il soutient ensuite que le dimanche est premier car le Christ est ressuscité en ce jour, mais également, de manière secondaire, parce que Moïse a reçu la Loi sur le mont Sinaï, une affirmation plutôt rare. Or, cet épisode-ci est en réalité un signe annonciateur de la Pentecôte chrétienne, comme l'agneau pascal l'est pour la résurrection du Christ<sup>752</sup>. En tissant

<sup>748</sup> CABIÉ R., 1965, p. 55.

<sup>749</sup> SIRIC., *Epist.*, 1, 2 [11/02/385] : *Sequitur deinde baptizandorum, prout unicuique libitum fuerit, improbabilis et emendanda confusio, quae a nostris consacerdotibus, quod commoti dicimus, non ratione auctoritatis alicuius, sed sola temeritate praesumitur, ut passim ac libere Natalitii Christi, seu Apparitionis, necnon et Apostolorum seu martyrum festiuitatibus innumerae, ut asseris, plebes baptismi mysterium consequantur ; cum hoc sibi privilegium et apud nos et apud omnes ecclesias dominicum specialiter cum Pentecoste sua Pascha defendat ; quibus solis per annum diebus, ad fidem confluentibus generalia baptismatis tradi convenit sacramenta (...)* (trad. GUILLOT O., 2004, p. 235-236).

<sup>750</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 2, 8, 19 (*infra*) ; ÉGÉR., *Itiner*, 39, 1 : « Ces fêtes de Pâques se célèbrent durant huit jours, comme chez nous, et les offices ont lieu de la manière habituelle pendant les huit jours de Pâques, de la même manière qu'ils ont lieu partout au temps de Pâques jusqu'à l'octave ». *Octo autem illi dies paschales sic attenduntur quemadmodum et ad nos, et ordine suo fiunt missae per octo dies paschales, sicut et ubique fit per pascha usque ad octavas* (trad. MARAVAL P., 1997, SC n° 296).

<sup>751</sup> Cf. *supra* 2.1.1 pour le texte. Voir également DI SANTO E., 2008, p. 251-252.

<sup>752</sup> AMBROSIAT., *Quaest.*, 95, 2 : « Car il [le Seigneur] a ressuscité en ce même jour [dimanche] qu'il a fait et, en second lieu, outre la raison évoquée, il a donné la Loi sur le Mont Sinaï par l'entremise de son soumis Moïse. De même que l'agneau est la figure de la passion du Seigneur dans le sacrement de la Pâque, de même le don de la loi est celle de la prédication évangélique. Car c'est le même jour, celui de la Pentecôte, que la loi fut donnée et que l'Esprit saint descendit sur les disciples, pour qu'ils prennent de l'autorité et sachent prêcher la loi évangélique ». *Ac per hoc ipso die resurrexit quem fecit, et secundum numerum supra dictae rationis, ipso die et in monte Sina Legem dedit per famulum suum Moysen. Ut sicut agnus figura passionis Domini fuit in sacramento Paschae, ita et legis datio evangelicae praedicationis, quia eodem die, id est Pentecosten, Lex data est, quo et Spiritus sanctus decidit in discipulos, ut auctoritatem caperent ac scirent evangelicum ius praedicare* (trad. de CABIÉ R., 1965, p. 121 complétée par une trad. personnelle).



ces liens entre dimanche, Pâques et Pentecôte et ces parallèles entre Ancien et Nouveau Testament, l'Ambrosiaster donne l'impression de vouloir justifier en quoi la Pentecôte doit être célébrée un dimanche, même si l'on y commémore un événement de l'Ancien Testament. Les premières phrases de sa réponse sont d'ailleurs destinées à réaffirmer la supériorité de la foi chrétienne qui est l'avenir et qui s'est annoncée dans l'ancienne Loi. On peut se demander pourquoi l'Ambrosiaster tient à construire toute son explication sur la base de cette clé de lecture, alors qu'il aurait pu lui suffire de gloser autour de l'épisode de l'envoi du Paraclet, comme le font d'autres auteurs<sup>753</sup>. Ce texte est en effet un des rares à sanctionner une double commémoration du don de la Loi et du don de l'Esprit lors de la Pentecôte. Jérôme le fait également dans une lettre adressée à un auditoire romain dont il connaît les usages<sup>754</sup>. Dans les premiers siècles, l'idée d'un lien dans la Pentecôte entre les deux manifestations de l'économie du Salut que sont la Loi et la Résurrection ou l'Esprit affleurerait certes en filigrane dans les considérations de certains auteurs chrétiens<sup>755</sup>, mais elle ne s'était jamais faite sous cette forme aussi explicite. Il peut être intéressant de mettre en parallèle ce fait avec l'évolution sémantique de la Pâque juive : alors que, dans le judaïsme même, cette signification de la Pentecôte comme commémoration du don de la Loi était limitée à des cercles restreints, elle ne pouvait qu'être secondaire dans la réflexion chrétienne. Ce n'est qu'après qu'elle s'est totalement affirmée dans les milieux juifs qu'on la retrouve aussi explicitement reliée à la Pentecôte chrétienne. Il est évidemment tentant de supputer une influence juive. L'existence de deux fêtes – l'une juive, l'autre chrétienne – qui portent le même nom, qui se recoupent en partie dans leur contenu commémoratif et qui prennent place dans la même période, voire dans de rares cas le même jour, a pu conduire à des confusions ou à des rapprochements, dans les idées et dans les faits, qui peuvent expliquer la préoccupation première de l'Ambrosiaster à vouloir se distancier du judaïsme sur ce sujet.

La célébration aussi explicite de ce double sens dans la fête de Pentecôte est-elle une spécificité de l'Église de Rome, qui plus est résultant d'une influence de la communauté juive ? Il faut avouer qu'il est difficile de répondre à cette question en brandissant seulement un ou deux textes, mais ce fait n'est pas impossible. Après tout, si l'on suit la démonstration de D. Stoekl Ben Ezra, il se placerait dans la même veine que ces rites juifs intégrés au jeûne de Septembre tel qu'il est pratiqué

---

<sup>753</sup> Dans son développement sur la Pentecôte dans l'écrit de l'Ambrosiaster, DI SANTO E., 2008, p. 251-252 ne creuse pas cet aspect.

<sup>754</sup> HIER., *Epist.*, 78, 14 : « Chiffrons le nombre, et nous trouverons que c'est le cinquantième après la sortie d'Égypte que la Loi fut donnée sur le sommet du mont Sinaï. C'est pour cela que se célèbre la solennité de la Pentecôte, et que plus tard le mystère de l'Évangile est achevé par la descente du Saint-Esprit. » *Supputemus numerum, et inuenimus quinquagesimo die egressionis Israel ex Aegypto in uertice montis Sinai legem datam. Vnde et Pentecostes celebratur sollemnitas, et postea euangelii sacramentum Spiritus sancti descensione completur (...)* (trad. LABOURT J., 1954, CUF). Cette lettre contient un mémoire d'exégèse sur les étapes des fils d'Israël à travers le désert que Jérôme n'a pas pu terminer du vivant de Fabiola. Il l'envoie dès lors en 400, avec l'éloge funèbre de la patricienne romaine, à Océanus.

Il faut toutefois replacer ce passage dans son contexte narratif. C'est le sujet même du mémoire qui l'oblige à aborder l'épisode du don de la Loi sur le Mont Sinaï et, comme il le fait à chaque fois que c'est possible, Jérôme souligne le nombre de jours écoulés depuis la première étape. Au décompte de cinquante, il ne peut faire autrement qu'évoquer la Pentecôte et affirmer l'identité chrétienne de cette fête qui plonge dans le passé biblique. Mais il est d'abord guidé par une perspective historique : il mentionne une seconde fois cette fête dans la dernière étape (§43) mais simplement comme une composante parmi les temps forts de l'année juive qui s'établissent à l'époque des premiers prophètes.

<sup>755</sup> Cf. CABIÉ R., 1965, en particulier p. 89-91.

dans l'*Vrbs* du V<sup>e</sup> siècle<sup>756</sup>, prenant place dans un jeu paradoxal d'emprunts et de distanciation propre à Rome et à sa population chrétienne d'extraction majoritairement polythéiste. Que ce parallèle dans l'évolution sémantique de la Pentecôte soit un trait spécifique à Rome ou pas, il constitue à tout le moins un indice, avec l'insistance de l'Ambrosiaster, en faveur d'une certaine perméabilité des milieux chrétiens de Rome par rapport à leurs voisins juifs.

Concrètement, pour ce que nous en savons, ce *laetissimum spatium* se traduisait dans l'interdiction du jeûne durant les cinquante jours et dans la fréquence – surtout durant les huit premiers jours – et la liturgie des messes<sup>757</sup>. Quant au dimanche final, il devait également être marqué par une célébration particulière et, sans doute, par des activités communautaires de réjouissances (éventuellement aussi durant la Cinquantaine). En termes d'intégration sociale, la session de Pentecôte n'accentuait pas l'impression de séparation des chrétiens ; ce serait même plutôt le contraire avec la suspension du jeûne et avec cette notion de *laetitia* qui est au cœur de la fête traditionnelle<sup>758</sup>. Seule pourrait contredire ce constat une assiduité plus grande aux messes que requérait cette Cinquantaine et qui pouvait les freiner dans leur participation aux grandes réunions collectives de la cité. Or, si on regarde le Ferial de 354, la Cinquantaine, qui tombe entre la fin du mois de mars ou avril et de mai ou début juin, prenait place durant une période relativement calme, si l'on excepte la première moitié d'avril avec les *ludi megalésiaci* et *cerealici*. Un citoyen pouvait donc, moyennant peu d'aménagements, participer aux obligations de deux calendriers. La situation change progressivement dans le deuxième quart du IV<sup>e</sup> siècle, puisque le mois de mai voit son nombre de jours de fête doubler. En cause, une série de *ludi* en l'honneur de victoires militaires<sup>759</sup>. S'agissant de festivités en l'honneur de la gloire de Rome et de ses empereurs victorieux, dont la composante religieuse devait être grande partie neutralisée, elles ne s'imposaient pas comme éléments d'une concurrence religieuse, remettant en cause la légitimité de ce temps fort chrétien. C'est sans doute ce qui explique que des empereurs chrétiens aient pu favoriser la mise en place de ces nombreux jours de *ludi* alors qu'ils connaissaient l'importance de la période pour la communauté chrétienne dont ils faisaient partie. Après tout, ce temps de réjouissances chrétien pouvait s'accommoder de réjouissances civiques rappelant la grandeur que ces empereurs doivent au dieu des chrétiens qu'ils prient désormais.

L'épisode du retour du Christ auprès de son Père, l'Ascension, représentait un épisode marquant du récit évangélique, à tel point que pour certains, comme nous l'avons vu pour Hippolyte, il était au cœur de la Cinquantaine, tandis que pour d'autres sa qualité de borne finale justifiait que le temps de réjouissances après Pâques se termine au quarantième jour<sup>760</sup>. C'est vraisemblablement contre cette dernière minorité que se positionnent les protagonistes du concile d'Elvire lorsqu'ils rappellent, dans le canon 43, que la Pentecôte tombe bien le cinquantième jour et non le quarantième. Le même processus d'« historicisation » que celui qui a débouché sur une

<sup>756</sup> Cf. *supra*.

<sup>757</sup> Cf. SAXER V. et COCCHINI F., 1990, p. 1989.

<sup>758</sup> Cf. *supra* 1.4.2.2.

<sup>759</sup> Cf. *supra* 1.4.1.

<sup>760</sup> Sur les origines de la fête de l'Ascension, cf. CABIÉ R., 1965, en particulier p. 127-142 et 181-197 ; TALLEY T. J., 1990, p. 82-91.

spécialisation de la fête de Pentecôte comme commémoration de la descente du Paraclet sur les disciples explique que l'épisode de l'Ascension, qui était jusque-là une des thématiques importantes autour du mystère de la Résurrection mobilisées durant la Cinquantaine, ait été transféré et stabilisé en un jour précis – le quarantième après Pâques – instituant une nouvelle fête. Cette institutionnalisation s'est opérée dans le courant du IV<sup>e</sup> siècle : les premiers documents enregistrant avec certitude une célébration spécifique de l'Ascension ont été produits dans le dernier quart de ce siècle<sup>761</sup>. À Rome, ce n'est pas avant un sermon prononcé en 444 par Léon qu'elle est attestée<sup>762</sup>. Depuis quand y était-elle en vigueur ? On serait tenté d'en supposer l'existence dans ce dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle, vu qu'elle est observée ailleurs en Italie : on en trouve une trace claire à Brescia où Philastre rédige son traité contre les hérétiques dans les années 380<sup>763</sup> et à Aquilée, dans un sermon de Chromace, évêque de 388 jusqu'à sa mort en 407 ou 408, dont la formulation de la conclusion pourrait refléter une institution récente<sup>764</sup>. Une telle déduction pour Rome serait solidement valable si les pratiques des Églises, au moins à l'échelle de la péninsule, dénotaient un degré d'homogénéité suffisant. Or, ce ne fut pas le cas et, pour cette fête, les témoignages d'Ambroise de Milan qui discute de la Pentecôte sans dire mot de l'Ascension insinuent le doute<sup>765</sup>.

Nous n'allons donc pas nous étendre davantage sur une fête au caractère secondaire et dont nous ne pouvons placer avec certitude avant le plein V<sup>e</sup> siècle l'introduction à Rome.

## **2.2.2. Autour de la naissance du Sauveur**

### **2.2.2.1. *Natus Christus et natalis Invicti***

S'il y a bien, parmi les fêtes chrétiennes, un dossier qui incarne l'idée de concurrence religieuse et de stratégie offensive de substitution par l'Église, c'est celui de Noël. Le destin moderne de cette célébration – certainement la fête chrétienne la plus populaire, et en même temps la plus désincarnée de son milieu d'origine, reflet d'évolutions sociétales et élément identitaire complexe – amplifie l'intérêt qui lui est porté, y compris sur la question de ses racines. Une telle configuration est propice à la multiplication des idées reçues et aux études orientées ou à tout le moins engagées<sup>766</sup>.

---

<sup>761</sup> Pour CABIÉ R., 1965, p. 189, « c'est donc probablement, à quelques années près, au cours de l'avant-dernière décennie du IV<sup>e</sup> siècle que l'on a commencé à solenniser le quarantième jour après Pâques ».

<sup>762</sup> Cf. LEO, *Serm.*, 60 (*De Ascensione I*), 1.

<sup>763</sup> Cf. PHIL. BRIX., *Haer.*, 140, 2 ; 149, 3.

<sup>764</sup> Cf. CHROM., *Serm.*, 8, 4 : « La chair de notre nature étant donc montée au ciel aujourd'hui dans le corps du Christ, il convient en vérité que nous célébrions la solennité de ce jour (...) ». *Qui ergo caro naturae nostrae in corpore Christi hac die ascendit ad caelum, iure ac merito praesentis diei sollemnitatem celebrare debemus (...)* (trad. LEMARIÉ J., 1969, SC n° 154). Voir CABIÉ R., 1965, p. 188.

<sup>765</sup> Cf. CABIÉ R., 1965, p. 121-123 et 195 ; TALLEY T. J., 1990, p. 89-90.

<sup>766</sup> C'est ainsi que l'on peut trouver sur la Toile, sous couvert d'une analyse scientifique qui – il faut le reconnaître – fait appel à des références solides, une publication du docteur Anthony McRoy sur les origines de Noël (« Christmas: Pagan Festival or Christian Celebration ? »), dont la conclusion met la puce à l'oreille : « This 25 December, enjoy your Christmas, celebrating the Nativity of Our Saviour: the festival is truly Christian, not pagan » (<<http://www.answering-islam.org/pagan/christmas.html>>, consulté le 6/11/2014). Avant d'être repris sur le site *Answering Islam*, dont la page de présentation (<<http://www.answering-islam.org/about.html>>) défendant l'anonymat des gestionnaires au profit de la force intrinsèque du raisonnement produit l'inverse de l'effet escompté en laissant l'impression d'un site orienté

Le travail serait titanesque de vouloir récolter toute la documentation en la matière. Plus restreinte est la bibliographie que l'on peut qualifier de scientifique, bien qu'elle demeure abondante.

Le dernier ouvrage traitant le sujet avec largeur et profondeur, offrant entre autres un ample panorama historiographique, a été publié en 1995 par S. K. Roll, sous le titre *Towards the origins of Christmas*<sup>767</sup>. Le sérieux de sa démarche en a fait une experte reconnue en la matière. Gage de cette reconnaissance, plusieurs responsables d'entreprise encyclopédique lui ont confié une notice sur Noël, dont le *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>768</sup> et la *New Catholic encyclopedia*<sup>769</sup>.

La trace la plus ancienne de Noël, isolée et concise, à savoir la formule *VIII kal. Ian. Natus Christus in Betleem Iudeae*<sup>770</sup> consignée dans la *DM* remontant à 336 et intégrée dans le Chronographe de 354<sup>771</sup>, a laissé le champ ouvert aux supputations. Globalement, celles-ci peuvent être rassemblées en deux courants, comme les organise S. K. Roll : l'hypothèse dite de l'« histoire des religions » et celle dite de la « computation » (« the calculation hypothesis »)<sup>772</sup>.

Dans la première catégorie<sup>773</sup>, les auteurs exploitent les parallèles entre le culte solaire romain et l'adoration du Christ pour en déduire comme facteur explicatif une volonté de positionnement par rapport à celui-là, la preuve centrale résidant dans les Fastes filocaliens qui enregistrent à la date du 25 décembre : *N(atalis) Invicti. C(ircenses) m(issus) XXX*<sup>774</sup>. Dans cette perspective, Noël serait donc née d'une logique de substitution d'une fête païenne, les protagonistes étant guidés par une conjonction symbolique<sup>775</sup> (dérangeante) ou, selon une vision plus extrême, par une stratégie offensive visant à éradiquer un culte dont le succès représentait une menace. Dans cette création, un rôle important est parfois attribué à l'empereur Constantin, du fait de sa prétendue relation avec la théologie solaire. Ajoutons d'emblée que son implication à un haut degré nous semble douteuse, ne serait-ce que parce qu'à Constantinople, sa nouvelle capitale qu'il eut à cœur de remodeler, la

---

aux mains de chrétiens évangéliques, l'article avait été publié dans le *Church of England Newspaper*, 14 décembre 2007, p. 12 et 21. Sur le plan du fond maintenant, outre quelques points de détails discutables, il faut surtout noter la propension à faire de l'hypothèse de S. Hijmans en faveur de la postériorité du *natalis Invicti* sur Noël (cf. *infra*) une assertion solide et l'affirmation qu'à Rome et en Afrique on avait fixé depuis le III<sup>e</sup> siècle la naissance du Christ au 25 décembre, sans remettre en perspective ce calcul parmi les nombreuses computations divergentes qui avaient cours contemporanément.

<sup>767</sup> Elle aborde également quelques problématiques autour du devenir contemporain de Noël (p. 225-268).

<sup>768</sup> Cf. ROLL S. K., 2001.

<sup>769</sup> Cf. ROLL S. K., 2003.

<sup>770</sup> Éd. MGH AA, 9, 1, p. 71.

<sup>771</sup> La liste des consuls jointe au Chronographe contient elle aussi une référence à la naissance du Christ (*Hoc cons. dominus Iesus Christus natus est VIII kal. Ian. d. Ven. luna xv*; éd. MGH AA, 9, 1, p. 56) mais celle-ci ne peut être datée antérieurement à 354.

<sup>772</sup> Une vue synthétique plus récente peut être trouvée dans BRADSHAW P. F. et JOHNSON M. E., 2011, p. 123-130 et dans NOTHAFT C. P. E., 2012.

<sup>773</sup> Cf. ROLL S. K., 1995, p. 127-164.

<sup>774</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 260-261.

<sup>775</sup> Dans sa notice du *DECA*, SAXER V., 1990b n'envisage pas d'autre hypothèse : « La tradition chrétienne offrait des éléments pour remplacer cette fête païenne du *Sol invictus* par celle de la naissance du Christ, soleil de Justice (MI 3, 20) ».

célébration du 25 décembre n'est attestée qu'à partir des années 380, soit près de cinquante ans après sa disparition<sup>776</sup>.

La seconde optique neutralise l'aspect interactionnel et argue d'une création émanant de réflexions symboliques internes à la communauté chrétienne<sup>777</sup>. Le petit traité *De solstitiis et aequinoctiis*<sup>778</sup>, daté variablement dans une fourchette allant du III<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle et peut-être composé par un auteur syrien ou africain (ou traduit du grec ou du syriaque)<sup>779</sup>, constitue une pièce pivot dans l'argumentation : son auteur construit un raisonnement suivant lequel le 25 mars, équinoxe de printemps, a vu non seulement la Pâque de Jésus mais également, étant donné que la création du monde et l'émergence de la Lumière coïncident avec le même équinoxe, la conception du vrai Soleil, le Christ. Par conséquent, sa naissance doit être reportée neuf mois plus tard, au moment du solstice d'hiver, le 25 décembre. Les défenseurs de la première théorie peuvent toutefois eux aussi brandir ce document pour alimenter leur thèse, puisqu'il y est écrit que le jour de la naissance du Seigneur, Soleil de justice<sup>780</sup>, est aussi appelé *natalis invicti*<sup>781</sup>. L'auteur est le premier à faire un rapprochement avec cet événement païen. Il ne dit toutefois pas si la naissance du Christ constitue, à son époque, une véritable fête au-delà de ses calculs symboliques. Surtout, l'imprécision du cadre spatio-temporel de la composition de l'œuvre en limite grandement l'exploitation, en tout cas sur la question des origines de Noël.

En réalité, une troisième voie explicative est parfois empruntée et consiste à relier l'émergence de Noël aux disputes doctrinales qui touchaient l'Église à cette même époque, en particulier la lutte contre les Ariens<sup>782</sup>. Ce sont entre autres des désaccords sur la nature divine et humaine du Christ qui ont conduit à des partitions entre orthodoxie et hétérodoxie. Dans ce contexte peut prendre sens le développement d'une fête mettant l'accent sur l'incarnation du Christ. Cependant, si cette explication est souvent – et à raison – mobilisée pour éclairer la rapide diffusion de cette fête, notamment là où l'Épiphanie représentait déjà une fête de l'Incarnation et a vu son contenu être adapté dans un souci d'unité de l'Église orthodoxe, elle est souvent vue comme moins pertinente pour en éclairer les origines. La motivation antihérétique ne fournit en effet aucun argument sur

---

<sup>776</sup> Du même avis, ROLL S. K., 1995, p. 117.

<sup>777</sup> Cf. ROLL S. K., 1995, p. 87-106. MARAVAL P., 2005, p. 239-240 privilégie cette explication pour l'origine de la fête de Noël, mais il ajoute que la reprise des « valeurs symboliques de la fête romaine du solstice d'hiver, le jour de naissance du Soleil vaincu » et le « modèle de piété solaire et chrétienne » promu par Constantin, « ancien dévot du Soleil », sont à considérer comme des facteurs dans le succès de Noël.

<sup>778</sup> Éd. PLS, 1, col. 557-567.

<sup>779</sup> Cf. GRAYSON R., 2007, p. 395-396.

<sup>780</sup> La référence chrétienne au « Soleil de Justice » est plus ancienne : voir MOGA I., 2008.

<sup>781</sup> *De solst. et aequi.* (PLS, 1, col. 567) : « Mais ils appellent aussi [ce jour] l'anniversaire de l'Invaincu. De toute façon qui est-ce qui peut être autant invincible que notre Seigneur qui a vaincu la mort qu'il a subie ? Quant au fait qu'ils disent que c'est l'anniversaire du Soleil, lui-même est soleil de justice celui dont le prophète Malachie a dit : "Pour vous qui craignez son nom, le soleil de justice se lève et le salut est sous ses ailes" ». *Sed et invicti natalem appellant. Quis utique tam invictus nisi dominus noster qui mortem subactam devicit ? Vel quod dicant solis esse natalem ipse est sol iustitiae de quo malachias propheta dixit : "Orietur vobis timentibus nomen ipsius sol iustitiae et sanitas est in pennis eius"* (trad. personnelle).

<sup>782</sup> Cf. ROLL S. K., 1995, p. 165-224. On retrouve, par exemple, cet argument de la lutte contre l'arianisme, associé en outre à celui de la lutte contre le paganisme (plus précisément le mithriacisme !), comme constitutif de la création de Noël dans l'étude de BORELLA P., 1972 qui les utilise comme facteurs explicatifs de l'adoption de cette fête par Ambroise de Milan.

les raisons qui ont poussé à choisir la date du 25 décembre comme fête officielle de naissance du Christ.

À vrai dire, l'hypothèse de la computation non plus, dans le sens où, si elle donne à voir un système cohérent effectivement conceptualisé dans des sources patristiques, elle n'offre pas de justification déterminante sur le choix définitif du 25 décembre, alors que d'autres dates circulaient dans les écrits chrétiens. S. K. Roll formule également quelques objections à son égard :

There is no clear reason why the conception date of Christ would have been substituted for the birth date as in the case of the patriarchs. Such highly conceptual systems may have appealed to a well-educated elite but might not provide sufficient grounds for the institution of a feast to be celebrated by ordinary Christians<sup>783</sup> ;

Arrêtons-nous sur cette dernière difficulté qui présuppose que la fête n'a pu exister sans un matériau déjà présent et qu'au mieux les responsables ecclésiastiques ont proclamé une fête à une date précise, mais qu'ils n'ont pu contraindre les chrétiens ordinaires à célébrer avec joie un événement si ceux-ci n'y croyaient pas sincèrement, pour paraphraser la spécialiste<sup>784</sup>. Cette vision n'est-elle toutefois pas entachée d'un biais conceptuel ? Dans l'Antiquité romaine, les fêtes religieuses étaient instituées, sur des bases multiples, et inscrites au calendrier par les autorités politiques. C'est alors par le biais de discours, de représentations, des gestes et rites des cérémonies même que la célébration prenait sens aux yeux de tous. Ce processus n'empêchait pas la population de s'investir « sincèrement » dans les activités religieuses. L'Église s'est développée au sein d'un tel contexte et les individus qui la composaient étaient façonnés par une telle mentalité. C'est pourquoi il n'est pas unimaginable que l'Église de Rome, si c'est bien ce lieu qu'il faut voir son contexte d'origine<sup>785</sup>, ait décidé d'instituer une fête et de l'imposer par le haut sans que celle-ci ait déjà des supports « sincères » au niveau de la base.

On l'aura compris, même si S. K. Roll ne rejette pas la « calculation hypothesis », elle se montre davantage séduite par l'hypothèse de l'« histoire des religions », par l'idée d'une création engendrée par une interaction avec l'environnement païen, en l'espèce avec le culte solaire des Romains. Elle repose toutefois son argumentation sur une connaissance du polythéisme qui n'égale pas la maîtrise à laquelle sa formation universitaire l'a conduite dans le champ des réalités chrétiennes. Ce déséquilibre n'arrange pas le recours à des instruments qui ne sont pas les plus fiables en la matière. À titre d'exemple, elle affirme que « Mithras' birthdate was celebrated as a primarily feast day on 25 December »<sup>786</sup> et offre comme unique renvoi bibliographique l'ouvrage d'E. Ferguson, *Backgrounds of early christianity*, dans son édition de 1987, qui effectivement contient une telle assertion, sans

---

<sup>783</sup> ROLL S. K., 2003, p. 552.

<sup>784</sup> Cf. ROLL S. K., 1995, p. 105.

<sup>785</sup> En effet, la zone nord-africaine est parfois pointée. MARAVAL P., 2005, p. 239 semble pencher en ce sens, mais les « autres témoignages plus indirects » qu'il évoque gonflent faussement la base documentaire mobilisable pour cette hypothèse. Elle se résume en réalité à un argument *ex silentio* puisé dans le reproche que fait Augustin à l'égard des donatistes de ne pas célébrer l'Épiphanie (*Serm.*, 202 ; voir *infra*), duquel il faudrait déduire que ceux-ci célébraient Noël le 25 décembre avant le schisme de 311. Voir TALLEY T. J., 1990, p. 101-102 ; ROLL S. K., 1995, notamment p. 93-94, 116.

<sup>786</sup> ROLL S. K., 1995, p. 111.

toutefois de références documentaires précises<sup>787</sup>. Or, aucun témoignage ne comporte la trace d'une célébration des adeptes de Mithra le 25 décembre. Il n'est sans doute pas anodin qu'E. Ferguson ait fini par supprimer cette phrase dans sa troisième édition parue en 2003. Il aurait pu, par la même occasion, modifier un autre paragraphe qui informe que :

the solar calendar introduced by Caesar and Augustus encouraged sun festivals, especially the *dies natalis Solis invicti* (the birthday of invincible sun) – December 25. The popularity of this festival, the Saturnalia, in late pagan times appears to have been the decisive factor in the church's choice of December 25 as the day to celebrate the birth of Jesus<sup>788</sup>.

On ne sait dans quel document datant du principat de César ou d'Auguste E. Ferguson a trouvé une référence à la promotion du *dies natalis Invicti*, lequel apparaît pour la première fois, selon nous et des générations de chercheurs, dans le Calendrier de 354 (ou éventuellement dans le *De solstitiis et aequinoctiis* si on lui attribue une date antérieure). Il faut ensuite déplorer une grossière erreur dans l'assimilation des *saturnalia* à cette fête du *natalis Invicti* ! Quand bien même il voulait désigner les véritables *saturnalia* comme facteur expliquant la création d'un équivalent pour distraire les chrétiens qui participaient à ces festivités, tout comme à celles des calendes de janvier, au grand dam de Tertullien<sup>789</sup>, l'argument ne tient pas<sup>790</sup>. Les activités religieuses et réjouissances collectives qui les caractérisaient n'étaient pas comparables à la célébration chrétienne, et surtout les *saturnalia* s'arrêtaient le 23 décembre. Autrement dit, fêter Noël n'empêchait pas d'y participer et n'offrait pas vraiment d'équivalence.

La certitude que l'on ne peut pleinement saisir les origines de Noël sans avoir une connaissance fine, détachée autant que possible du miroir déformant chrétien, de l'autre pôle de l'interaction, le système polythéiste – dont le culte de Sol est une composante –, voilà qui est au cœur de la récente analyse de S. Hijmans<sup>791</sup>.

Résumons son raisonnement qui nous semble fournir une clé de compréhension des plus pertinentes. Il est un fait, commence-t-il par observer, que la date de naissance du Christ était inconnue aux premiers chrétiens et qu'à partir d'un certain stade, des intellectuels se sont lancés dans des spéculations sur le moment précis de la venue au monde de leur Messie, spéculations qui ne laissent pas apparaître la date du 25 décembre dans un premier temps. Celle-ci émerge de nos sources seulement dans les années 330, dans le contexte de Rome, et se diffuse ensuite en Orient : on en a trace vers 380 en Asie Mineure, vers 430 en Égypte. Le chercheur hollandais rappelle la thèse de la lutte antihérétique comme facteur de création de Noël, fête de l'Incarnation, mais, objecte comme d'autres qu'elle ne donne pas de justification quant choix de la date. Sur ce point, le modèle (et ses variantes) construit par les tenants de l'« histoire des religions » se montre, en apparence, plus satisfaisant et S. Hijmans l'expose, sans l'affubler de cette étiquette

<sup>787</sup> Cf. FERGUSON E., 1987, p. 233 (également dans la seconde édition de 1993, p. 274).

<sup>788</sup> FERGUSON E., 2003, p. 318.

<sup>789</sup> Cf. TERT., *De idol.*, 14, 4.

<sup>790</sup> Il a été avancé par quelques érudits (voir ROLL S. K., p. 88 et 126, qui se montre réservée).

<sup>791</sup> Cf. HIJMANS S., 2003, ainsi qu'un complément dans HIJMANS S., 2010. Sur le culte de Sol, voir aussi la thèse doctorale de ROMAGNAN D., 2014.

historiographique. Ce schéma explicatif est tellement ancré dans les esprits qu'il en vient souvent à s'imposer dans la littérature scientifique, sans autre forme de nuance, à l'image de l'attitude de F. Heim dans une publication de 1999<sup>792</sup>.

Pour peu que le *natalis Invicti* existât antérieurement – nous y reviendrons –, il ne fait que peu de doute que les responsables de l'institution de la fête de naissance de Jésus le 25 décembre étaient conscients de cette donnée et il convient de se demander s'ils ont pris leur décision en raison ou malgré celle-là. Dans le second cas, s'il s'agit d'un processus interne à la communauté (« intra-faith »), ils devaient avoir des arguments suffisamment forts pour compenser ce qui pouvait être perçu comme une concurrence directe.

Quel que soit le scénario, le culte solaire est une réalité avec laquelle il a fallu composer et qui a interagi avec l'institution de Noël. Encore faut-il faire preuve d'une perception juste et mesurée de ce culte à Rome. C'est le cheval de bataille de S. Hijmans qui a consacré sa thèse doctorale à cette figure divine. Il réfute ainsi le modèle traditionnel d'implantation de Sol sur le territoire de Rome, tel qu'il est encore repris par F. Heim<sup>793</sup> ou S. K. Roll<sup>794</sup>, à savoir une disparition d'un Sol Indiges au I<sup>er</sup> siècle p.C., une installation d'un Sol oriental par Élagabal, une réintroduction et une promotion par Aurélien qui en fait la divinité majeure du panthéon, enfin un déclin rapide du culte au IV<sup>e</sup> siècle concurrencé par le christianisme. Un examen serré des documents relatifs à Sol, plus nombreux qu'on ne le pense, conduit S. Hijmans à refuser l'idée d'un hiatus ou d'un changement radical de nature dans le culte de Sol. Il pondère également la tendance à surestimer la place de Sol dans la religion traditionnelle des III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles. La posture consistant à interroger cette réalité dans les mêmes termes que le christianisme (le filtre chrétien que l'on évoquait plus tôt) a conduit à vouloir donner la prééminence à une figure divine dans le culte polythéiste de Rome, à généraliser une pensée « hénothéiste », voire monothéiste, solaire. Cet angle de vue biaisé a, de façon générale, une influence sur la manière d'aborder le paganisme, un concept qui n'est pas évident à saisir, qui a été avant tout défini par la négative (ce qu'il n'est pas par rapport au christianisme). Une telle posture risque entre autres de générer une tendance à octroyer autant, et même davantage, de poids à la *doxa* qu'à la *praxis* (termes non usités par S. Hijmans) et, dans le cas qui nous retient, à donner corps au culte de Sol en convoquant essentiellement les réflexions théologiques et les croyances brassées à son sujet. Or, insiste le chercheur hollandais, « speculations concerning the nature of Sol, and his place and role in the cosmos of deities and humankind, by contrast, were restricted to a tiny elite and deemed more the realm of *philosophy*, perhaps »<sup>795</sup>. La réalité qui se cache derrière la notion de « religion » appliquée au polythéisme expérimenté au quotidien se mesure avant tout à l'aune des pratiques et des rituels<sup>796</sup>. C'est pourquoi S. Hijmans entreprend d'examiner ce que l'on

<sup>792</sup> Cf. HEIM F., 1999, p. 651.

<sup>793</sup> Cf. HEIM F., 1999, p. 641-648.

<sup>794</sup> Cf. ROLL S. K., 1995, p. 109-119.

<sup>795</sup> HIJMANS S., 2003, p. 390.

<sup>796</sup> Il ne faut évidemment pas tomber dans l'extrême inverse et nier toute forme de *doxa*. ; voir RIVES J., 2015 et *supra* 1.4.2.1.



sait des activités matérialisant le culte de Sol à Rome au IV<sup>e</sup> siècle. On en partagera quelques constats.

D'abord, si les sources permettent avec une fiabilité suffisante d'attribuer à Aurélien l'institution (*ex nihilo* ou peut-être en promouvant une pratique déjà existante) d'*agones*, vraisemblablement quadriennaux, en l'honneur de Sol tels qu'ils apparaissent entre les 19 et 22 octobre dans les fastes filocaliens<sup>797</sup>, il n'en est pas de même pour la création du *natalis Invicti*. Pour aller plus loin, rien dans les documents qui nous sont parvenus ne permet de garantir l'antériorité de ce *natalis* sur celui du Christ. Dès lors, « we cannot exclude the possibility that, for instance, the 30 chariot races held in honor of Sol on December 25 were instituted in reaction to the Christian claim of December 25 as the birthday of Christ »<sup>798</sup>, conjecture-t-il même. Cette idée, consignée en note infrapaginale dans son article de 2003, est reprise, cette fois-ci en corps de texte, dans un excursus inséré dans sa publication de 2010 sur les temples et prêtres romains de Sol<sup>799</sup>. S. Hijmans tente même de la consolider à partir de deux arguments. Premièrement, il s'intéresse à la formule enregistrant le *natalis Invicti* dans le Calendrier de 354 et note deux divergences par rapport aux autres entrées : « it is the only one which does not mention by name the deity or emperor celebrated that day, and the only one which prescribes a number of chariot races that is not a multiple of 12 »<sup>800</sup>. Il pense dès lors à un ajout plus tardif dans le modèle du calendrier dont s'est servi Filocalus, qui aurait pris place après les années 320. En second lieu, il examine la deuxième source la plus ancienne témoignant d'une fête de l'anniversaire du *Sol Invictus* fin décembre : un passage dans le discours de l'empereur Julien sur Hélios-Roi composé en 362<sup>801</sup>. L'explication alambiquée que ce dernier fournit pour justifier l'existence d'une fête du solstice d'hiver aussi ancienne que Numa donne l'impression qu'il tente de convaincre de l'antiquité d'une tradition festive ce qui ne serait en fait qu'une institution assez récente.

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse qui mérite incontestablement notre attention<sup>802</sup>, S. Hijmans fait pertinemment remarquer que pour un observateur romain du IV<sup>e</sup> siècle, les *ludi solis* d'octobre, avec la journée de 36 courses qui les clôture le 22, devaient représenter la fête la plus importante parmi les festivités en l'honneur de Sol et la célébration du 28 août<sup>803</sup> (dédiée conjointement à Sol et Luna) la plus ancienne. Elles auraient été des cibles bien plus pertinentes pour contrecarrer un culte menaçant, quoiqu'il ne faille pas minimiser le poids qu'ait pu exercer le symbole commun de l'anniversaire de naissance.

---

<sup>797</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 256-257.

<sup>798</sup> HIJMANS S., 2003, p. 385, n. 24.

<sup>799</sup> Cf. HIJMANS S., 2010, p. 389-393.

<sup>800</sup> HIJMANS S., 2010, p. 390.

<sup>801</sup> Cf. JUL., *Or.*, 11 (*Sur Hélios-Roi*), 41-42.

<sup>802</sup> On peut ajouter que, si elle se révèle exacte, l'hypothèse ne signifie pas pour autant que ce jour était antérieurement vide d'activités. Les pratiques dont se plaint Léon le Grand (cf. *infra*) renvoient peut-être à des actions non-officielles, populaires, destinées à marquer ce passage saisonnier et ancrées depuis un temps certain dans les habitudes romaines.

<sup>803</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 252-253.

Enfin, il soulève le constat qu'à l'exception du *natalis* du 25 décembre, aucune des autres fêtes en l'honneur de Sol mentionnées dans les fastes n'est reliée à un événement astronomique.

Or, l'astronomie est un champ largement investi par la société romaine. Cette dichotomie entre culte et astronomie dans l'attitude polythéiste envers le soleil forme un autre point majeur dans la démonstration de S. Hijmans. Le soleil (et la lune) est en effet soumis à une partition et à une ambiguïté particulièrement forte, perçu à la fois comme divinité et comme corps céleste. Mobilisant du matériel iconographique, il souligne que

in all these images Sol is clearly not depicted as a god to be celebrated with feast days and chariot races, but as a cosmic body whose presence contributes to the framing and defining of the nature of the main scene<sup>804</sup>.

C'est cette réalité qui explique que l'on retrouve des représentations de Sol, fidèles à l'iconographie romaine traditionnelle, dans des contextes religieux juifs ou paléochrétiens.

Cet examen fournit une clé de lecture intéressante :

It shows that the sun played an ambiguous role in the Roman world (...). Christians could deal with Sol, whose cosmic nature and reality were undeniable and whose potential for cosmic nature and reality were undeniable and whose potential for cosmic symbolism was inspiring, without necessarily dealing with the pagan god Sol Invictus. The homilies dealing with this topic support this view, for while they routinely refer to the winter solstice and the like, they rarely mention (or attack) pagan feasts on December 25<sup>805</sup>.

Sur cette base, S. Hijmans reprend les deux témoignages habituellement convoqués pour asseoir la théorie de la substitution de la fête du *natalis Invicti*. Le premier, le *De solstitiis et aequinoctiis*, vise justement en priorité à construire un système cosmique symbolique, dont le 25 décembre, solstice d'hiver, naissance du Christ, vraie lumière, est une des composantes, à côté du 25 juin, solstice d'été, jour de la venue au monde de Jean le Baptiste<sup>806</sup>. La question du *natalis Invicti* y apparaît finalement accessoire et vite balayée comme étant une interprétation erronée de ce système cosmique. Le second, produit d'un scholiaste de l'auteur syriaque médiéval Bar Salibi, indique que la célébration de la naissance du Christ est passée du 6 janvier au 25 décembre en raison de l'habitude païenne de célébrer, littéralement, « la fête du lever du soleil »<sup>807</sup>, que les érudits ont tendance à transformer en « *natalis* de Sol Invictus ». Par ailleurs, il est bon de souligner que le scholiaste s'exprime contre ce transfert et que son commentaire est donc de caractère polémique.

En définitive, le raisonnement de S. Hijmans tend à démontrer que la fête païenne du *natalis* de Sol Invictus n'est pour rien dans le choix de fixer la célébration de la naissance du Christ au 25 décembre. Ce serait plutôt une sensibilité culturelle commune à l'ordre cosmique et aux cycles inéluctables qu'il imprime, sources de vie conditionnant toutes les activités humaines, et en particulier la force du symbolisme solaire qui seraient à l'œuvre. Même si elle avait en tête le culte

---

<sup>804</sup> HIJMANS S., 2003, p. 394.

<sup>805</sup> HIJMANS S., 2003, p. 395.

<sup>806</sup> On peut ajouter à l'argumentation de S. Hijmans que ce système symbolique (solstices – naissance de Jésus – naissance de Jean le Baptiste) trouve un écho dans la pastorale de certains Pères : ainsi HIER., *Homil. de nativ. Dom.*, 154-160 ; AUG., *Serm.*, 194, 1.

<sup>807</sup> *Festum ortus solis*, suivant la traduction latine donnée par ASSEMANUS S. J., 1975 [1721], p. 164.

de Sol Invictus et qu'il lui manquait la clé de lecture que l'on vient d'évoquer pour affiner son analyse, S. K. Roll effleurait tout de même cette explication en écrivant :

(...) sometimes consciously and sometimes perhaps not, they co-opted, absorbed, and exploited the common human response to the natural phenomena of their environment in its rhythmic seasonal unfolding, in order to form a parenetic support structure to convey specifically Christian insights and exhortations<sup>808</sup>.

La problématique des origines de Noël illustre parfaitement, à notre sens, les difficultés qui peuvent se poser quand on tente de comprendre la naissance d'un fait religieux dans un contexte d'interaction religieuse et la nécessité de trouver le bon équilibre. D'un côté, il convient d'éviter de transformer automatiquement une coïncidence de date, même consolidée par des parallèles entre les deux phénomènes, en un lien de causalité, plus encore en une stratégie ouverte de concurrence, en somme de surestimer l'impact de la confrontation avec le groupe religieux majoritaire. De l'autre, il ne faut pas entretenir à l'excès l'image d'une communauté isolée, imperméable aux influences extérieures, reposant sur des fondations entièrement neuves et, de ce fait, chercher à tout prix à expliquer le fait par une logique purement interne à la communauté. Les racines de la fête de Noël témoignent avant tout, nous semble-t-il, de la participation de l'Église à un climat culturel commun qui a pu déboucher, involontairement ou non (si on renverse la situation et si on accepte une création postérieure du *natalis Invicti* pour contrebalancer Noël) sur une situation de concurrence.

Et encore, la concurrence relève-t-elle sans doute plus du registre symbolique que pratique. S. K. Roll indique trois messes traditionnelles pour la fête de Noël : à minuit, à l'aube et durant la journée, la dernière étant la principale et la plus ancienne. Toutefois, c'est Grégoire le Grand le premier qui atteste ce schéma. Pour la Rome du IV<sup>e</sup> siècle, une démarche possible est la comparaison avec le déroulement de la fête de la naissance du Christ, célébrée à Jérusalem le 6 janvier, tel qu'il est relaté par Égérie. Celle-ci décrit deux moments de réunion : un durant la nuit et un second, après que les fidèles ont eu l'occasion de quelque peu se reposer, au moment où les premières lueurs du soleil apparaissent.

L'existence de ce second moment à Rome peut être remonté jusqu'au milieu du V<sup>e</sup> siècle grâce à un témoignage, par ailleurs fréquemment brandi par les défenseurs de l'hypothèse de l'« histoire des religions ». Dans un sermon prêché à l'occasion de la Nativité dans la basilique S. Pierre, Léon le Grand réprimande son audience sur le point suivant :

De tels principes naît encore une autre impiété : lorsque le soleil se lève aux premières lueurs du jour, certains sont assez insensés pour l'adorer du sommet de lieux plus élevés ; il est même des chrétiens qui estiment agir religieusement en suivant cette pratique, tellement que, avant d'entrer dans la basilique du bienheureux apôtre Pierre, dédiée au seul Dieu vivant et vrai, et après avoir gravi les marches par lesquelles on accède au parvis supérieur, ils se retournent vers le soleil levant, et, courbant la tête, s'inclinent en l'honneur du disque radieux<sup>809</sup>.

---

<sup>808</sup> ROLL S. K., 1995, p. 163.

<sup>809</sup> LEO, *Serm.*, 7, 4 : *De talibus institutis etiam illa generatur impietas, ut sol in inchoatione diurnae lucis exurgens a quibusdam insipientioribus de locis eminentioribus adoretur ; quod nonnulli etiam Christiani adeo se religiose facere putant, ut priusquam ad beati Petri apostoli basilicam, quae uni Deo vivo et vero est dedicata, perveniant, superatis gradibus quibus ad suggestum areae superioris ascenditur, converso corpore ad nascentem se solem reflectant, et curvatis cervicibus, in honorem se splendidi orbis inclinent* (trad. Dolle R., 1964, SC n° 22bis).

C'est, d'après nous, à ce rapport ambigu au soleil, évoqué précédemment, associé à la problématique du poids des croyances astrologiques<sup>810</sup>, que s'attaque ici le pontife, plus qu'à une réminiscence du culte de *Sol Invictus*.

Revenons à la question qui nous occupait. On peut en effet déduire du fait que des fidèles se tournaient vers le « soleil levant », avant d'entrer dans la basilique pour fêter la Noël, la tenue d'une messe qui commençait à l'aube dans la basilique S. Pierre, lieu de rassemblement (ou l'un d'eux) pour la Nativité au moins depuis Libère, qui y a prononcé à cette occasion un discours pour la consécration de Marcelline, la sœur d'Ambroise, si l'on donne foi à l'information communiquée par l'évêque de Milan<sup>811</sup>. Suivant les sources, c'est donc cette messe-ci qui se profile en apparence comme la plus ancienne (et la plus importante, à l'époque ?), et non celle se tenant durant la journée. Si le *natus Christus* se concrétisait principalement et symboliquement par une messe à l'aube (et à minuit), l'assistance à cet événement n'empêchait pas les citoyens de se rendre au cirque durant cette journée à la teneur cosmique si particulière, pour vibrer devant les courses de char données à l'occasion du *natalis Invicti*. Cette situation dut se prolonger durant tout le IV<sup>e</sup> siècle, puisqu'il faut attendre une loi impériale envoyée en 405 au préfet du prétoire d'Italie pour voir les spectacles être interdits le jour de Noël, de même qu'à l'Épiphanie qui a déjà commencé à se diffuser en Occident<sup>812</sup>.

### 2.2.2.2. L'Épiphanie à Rome : enjeux intracommunautaires d'une importation et nouveau marquage du début de l'année civile

La fête de l'Épiphanie est vraisemblablement apparue dans la partie orientale de l'empire, où l'on sait, grâce au témoignage de Clément d'Alexandrie, qu'il existait depuis au moins le II<sup>e</sup> siècle une tradition qui fixait la nativité du Christ le 6 janvier et que certains groupes célébraient une fête en ce jour (d'autres le 10 janvier), même si la thématique centrale était peut-être davantage orientée vers le baptême de Jésus<sup>813</sup>. L'un et l'autre motifs renvoient en tout cas au même principe

<sup>810</sup> Les « principes » en début de paragraphe se réfèrent à ce qui guide « ceux qui affirment mensongèrement que toute la vie humaine dépend de l'influence des étoiles et qui attribuent à une inévitable fatalité ce qui est le fait de la volonté de Dieu ou la nôtre » (*Serm.*, 7, 3 : [...] *illi, qui totam humanae vitae conditionem de stellarum pendere effectibus mentiuntur, et quod est aut divinae voluntatis, aut nostrae, indeclinabilem dicunt esse factorum* ; trad. DOLLE R., 1964, SC n° 22bis). Un autre sermon pour la Nativité contient une plainte similaire : « Car il [le tentateur] se joue des âmes simples en se servant de la croyance pernicieuse de quelques-uns, pour qui la solennité d'aujourd'hui tire sa dignité non pas tant de la naissance du Christ que du lever, comme ils disent, du “nouveau soleil” » (*Serm.*, 2, 6 : [...] *illudens simplicioribus animis de quorundam persuasionem pestifera, quibus haec dies solemnitas nostrae, non tam de nativitate Christi, quam de novi, ut dicunt, solis ortu honorabilis videatur* ; trad. DOLLE R., 1964, SC n° 22bis). L'équation *sol novus* = *natalis Invicti* ne s'impose pas automatiquement (*contra* HEIM F., 1999, p. 655 et 660).

<sup>811</sup> Cf. AMBR., *De virginib.*, 3, 1 (voir *infra*).

<sup>812</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 2, 8, 24 (*infra* 3.3 et 3.4).

<sup>813</sup> Cf. TALLEY T. J., 1990, p. 136-139. Sur les prémisses de cette fête, voir MERRAS M., 1995, laquelle argue en outre en faveur d'une christianisation de la fête juive des Tabernacles. Elle n'est pas mentionnée par BRADSHAW P. F. et JOHNSON M. E., 2011, p. 131-157 qui fournissent tout de même une synthèse utile sur les développements paléochrétiens de l'Épiphanie.

d'incarnation, de manifestation au cœur de cette célébration qui avait lieu au début du mois de janvier.

Comme pour Noël en Occident, l'historiographie du sujet n'a pas échappé à la question de la récupération, l'inspiration, le contre-balancement, d'une fête païenne, en particulier associée au culte solaire, dans le processus de création de l'Épiphanie. Il faut dire que, dans un passage de son *Panarion*, Épiphane alimente déjà cette vision au IV<sup>e</sup> siècle<sup>814</sup>. D'une part, il cherche à relier la date de la naissance du Christ le 6 janvier au solstice d'hiver, jour fêté universellement par les « idolâtres » – dont les Romains qui célèbrent les saturnales – explique l'évêque de Salamine qui manifestement se trompe ; il n'a apparemment pas connaissance du *dies natalis Solis Invicti*. D'autre part, il rapproche l'Épiphanie de célébrations païennes : la naissance de l'Aïon, protecteur d'Alexandrie, et une cérémonie en Égypte durant laquelle on puisait l'eau du Nil. Épiphane n'est pas un historien. Sa volonté d'affirmer la légitimité de la date du 6 janvier en rapport avec le solstice traduit sans doute un contexte de controverse engendré par l'introduction de la fête de Noël en Orient. C'est en effet cet événement qui explique la densité importante de témoignages orientaux au sujet de l'Épiphanie<sup>815</sup>. Par ailleurs, l'hérésiologue joue la carte de l'arrière-plan païen suivant deux perspectives, entre imitation malveillante et diffusion de la révélation auprès des peuples : il entend en effet conforter l'antiquité, l'originalité et la légitimité de l'Épiphanie chrétienne en dénonçant cette fête de l'Aïon prétendument copiée sur celle de la nativité du Christ (alors qu'elle est attestée avant notre ère) et en assimilant une cérémonie mettant en scène l'eau à un signe, parmi d'autres, de rappel du miracle divin des noces de Cana – un motif associé (tardivement ?) à l'Épiphanie – auprès des incroyants. Les difficultés de ce texte révèlent avant tout les confusions, projections et constructions rhétoriques de l'évêque chypriote, comme l'expose l'examen fouillé mené par T. J. Talley qui conclut, à bon droit, à la faiblesse de l'hypothèse d'un antécédent païen à la fête de l'Épiphanie chrétienne, d'autant plus que la date du 6 janvier peut s'expliquer par des calculs internes au milieu judéo-chrétien<sup>816</sup>.

À Vienne, en 361, l'empereur Julien, pour faire illusion au sujet de son attachement au christianisme, assiste à la messe le jour *quem celebrantes mense Ianuario Christiani Epiphania dicitant*, relate Ammien Marcellin<sup>817</sup>. Ces chrétiens y commémoraient la naissance du Christ, selon certaines hypothèses<sup>818</sup>. Ce passage constitue en tout cas la première mention de son existence en Occident. Quelques dizaines d'années plus tard, elle est attestée en Italie du Nord, avec Philastre qui note que trois thématiques y sont attachées, à savoir la visite des Mages, le baptême de Jésus et la transfiguration, bien qu'il privilégie la première<sup>819</sup> ; ou avec Paulin de Nole qui énumère les épisodes de l'adoration des Mages, du baptême et de la transformation de l'eau en vin à Cana comme

---

<sup>814</sup> Cf. EPIPH., *Pan.*, 51, 22. Voir l'analyse de TALLEY T. J., 1990, p. 120-136.

<sup>815</sup> Cf. SAXER V., 1990a.

<sup>816</sup> Cf. TALLEY T. J., 1990, p. 139-140 et 149-150.

<sup>817</sup> Cf. AMM., 21, 2, 5.

<sup>818</sup> Cf. TALLEY T. J., 1990, p. 162.

<sup>819</sup> Cf. PHIL BRIX., *Haer.*, 140.

manifestations de la divinité du Christ, ce qui deviendra la triade classique<sup>820</sup>. En Afrique du Nord, Augustin y consacre des sermons, dont celui numéroté 202 dans lequel il semble confirmer l'idée d'une importation à partir de l'Église d'Orient<sup>821</sup>, ce que suggèrent également les fluctuations dans le contenu de la fête en Occident.

À Rome, la missive que Sirice adresse en 385 à Himère de Tarragone, dans laquelle il mentionne l'Épiphanie sous la formule *Apparitio Christi*, fournit un *terminus ante quem*<sup>822</sup>. Elle ne nous dit toutefois rien du thème de la fête. T. J. Talley a recours aux sacramentaires grégorien et gélasien pour, respectivement, démontrer l'étroite proximité entre la fête du 6 janvier et la Nativité de décembre qui se reflète dans des formules, et souligner une référence assez ancienne aux Mages en rapport avec l'Épiphanie<sup>823</sup>. L'Église de Brescia épouserait donc la même tendance que celle de la Ville. Lorsqu'il évoque ces « quelques-uns » (*quidam*) qui retiennent avant tout, pour cette solennité, la thématique du baptême de Jésus, Philastre a peut-être en tête la tradition de l'Église de Milan, bien qu'Ambroise fasse à son époque aussi allusion aux autres épisodes. Il semblerait, selon certains savants, que sous l'influence orientale, conformément à laquelle le baptême représente un élément central de la fête de l'Incarnation (autant voire plus que la nativité), l'Épiphanie ait été célébrée à Milan avant l'introduction de la Noël<sup>824</sup>.

L'esquisse de ces deux tendances dans l'adoption de l'Épiphanie conduit T. J. Talley à conclure :

En général nous rencontrons la visite des Mages, distinguée de la nativité elle-même, comme thème de l'Épiphanie seulement où et quand la fête de la nativité est célébrée à la date du 25 décembre. Autrement dit, la visite des Mages représente une division du contenu de l'histoire de la nativité pour fournir les thèmes de deux fêtes distinctes, l'une et l'autre associées avec la nativité du Christ à Bethléem<sup>825</sup>.

Naturellement, on ne peut s'empêcher de penser que Rome ait pu jouer un rôle d'innovation et d'impulsion dans ce dédoublement, surtout si, comme certains, on fait remonter sa présence au minimum à l'époque de Libère. Ce repère chronologique repose cependant sur une interprétation controversée autour d'un discours que le pape en question aurait prononcé, le jour de la Nativité, pour la prise de voile de Marcelline, sœur d'Ambroise<sup>826</sup>. Mobiliser dans ce débat le calendrier de

<sup>820</sup> Cf. PAUL. NOL., *Carm.*, 27, 45-52.

<sup>821</sup> Cf. AUG., *Serm.*, 202, 1-2 : « Le mot grec Épiphanie peut se rendre dans notre langue par celui de manifestation. C'est à pareil jour en effet, croit-on, que les Mages sont venus adorer le Seigneur, avertis par l'apparition d'une étoile et conduits par sa marche. (...) On comprend pourquoi les Donatistes n'ont jamais voulu célébrer avec nous cette fête : ils n'aiment pas l'unité et ne sont pas en communion avec l'Église d'Orient, où se montra cette étoile. Pour nous, au contraire, honorons en demeurant dans l'unité catholique, ce jour où se révéla notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, et où il recueillit en quelque sorte les prémices de la gentilité ». *Epiphania quippe graece, latine manifestatio dici potest. Hoc enim die Magi Dominum adorasse perhibentur; stella scilicet apparente commoniti, et praecedente perducti. (...) Merito istum diem nunquam nobiscum haeretici Donatistae celebrare voluerunt: quia nec unitatem amant, nec Orientali Ecclesiae, ubi apparuit illa stella, communicant. Nos autem manifestationem Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi, qua primitias Gentium delibavit in unitate Gentium celebremus* (trad. RAULX J.-B., 1868).

<sup>822</sup> Cf. *supra* 2.2.1.2.

<sup>823</sup> Cf. TALLEY T. J., 1990, p. 167.

<sup>824</sup> Cf. BORELLA P., 1972 ; TALLEY T. J., 1990, p. 164.

<sup>825</sup> TALLEY T. J., 1990, p. 165.

<sup>826</sup> Cf. AMBR., *De virginib.*, 3. BORELLA P., 1972, p. 59-65 fait un point extensif sur les discussions et TALLEY T. J., 1990, p. 164 résume le problème en un paragraphe.

354, plus précisément la *DM*, ainsi que le fait T. J. Talley<sup>827</sup>, est discutable, sauf si c'est uniquement pour contrecarrer l'hypothèse d'une seule fête de la nativité à Rome, le 6 janvier, jusqu'en 354. Le fait que les fêtes de Noël et du *natale Petri de cathedra* y figurent n'implique pas automatiquement que toutes les fêtes fixes y sont enregistrées. Après tout, ces deux-là représentent une forme originelle ou dérivée du concept de *natalis* de martyr et, à ce titre, avaient leur place dans la liste.

La lettre de Sirice forme en définitive une borne plus raisonnable. Étant donné qu'il vient de prendre sa charge et qu'il répond à une lettre adressée à son prédécesseur Damase, il est tout à fait logique de retenir l'existence de cette fête sous le pontificat de ce dernier, ainsi que le fait M. Shepherd dans sa tentative d'établissement du calendrier chrétien de Rome sous Damase. En s'appuyant sur le rôle prééminent de Damase dans la mise en place de la liturgie romaine telle que ce dernier l'envisage, T. J. Talley pousse un cran plus loin en conjecturant une adoption de l'Épiphanie par ce pontife (éventuellement sous influence africaine). Quelques pages plus loin, il formule une observation qu'il aurait pu utiliser pour étayer son attribution :

À la lumière des querelles théologiques qui ont précédé et immédiatement suivi la victoire sur l'arianisme en 381, il n'est pas difficile de comprendre le motif de l'exclusion, à Rome et en Afrique, du baptême de Jésus parmi les thèmes de ce qui avait été l'*epiphania* orientale, la célébration de l'incarnation<sup>828</sup>.

Or, on connaît l'implication de Damase dans ce combat. Lui conviendrait bien aussi le désir d'unification de l'Église, sous l'impulsion d'un siège épiscopal romain qui tend à affermir sa primauté, que l'on pourrait lire dans l'adoption et le changement sémantique de la fête du 6 janvier. Qu'elle soit attribuable ou pas à ce pontife ou à cette aire géographique, l'institutionnalisation de l'Épiphanie en Occident résulte selon toute apparence d'un tel mouvement d'unité se développant sur un arrière-plan de lutte contre l'hétérodoxie. Le sermon d'Augustin précité en fournit une illustration.

Pour en revenir à Rome, il ne serait donc pas pertinent de lire l'adoption de la fête chrétienne de l'Épiphanie en suivant prioritairement une perspective anti-païenne. Selon le Férial de 354, elle tombait d'ailleurs lors d'une journée libre de toute festivité traditionnelle. Toutefois, même si ce n'est pas là sa motivation principale, l'Épiphanie permettait de marquer le début de l'année civile – temps important pour toute la cité – d'une empreinte chrétienne, de placer un signe chrétien dans la zone symbolique des premiers jours de l'année. Elle pouvait ainsi venir nuancer le monopole des calendes de janvier, festivités encore largement suivies, aux relents trop païens pour les nombreux prédicateurs romains qui s'en plaignaient. Ces calendes étaient tellement bien ancrées dans le déroulement du temps social que, contrairement à l'Épiphanie, elles apparaissaient au nombre des jours fériés (dont Pâques) établis dans un édit impérial donné en 389, précisément à Rome<sup>829</sup>. L'Épiphanie commence à recevoir une autre dimension à partir du début du V<sup>e</sup> siècle, puisqu'une loi édictée à Ravenne en 405 la place au même rang que Pâques et Noël, jours pour lesquels elle

---

<sup>827</sup> Cf. TALLEY T. J., 1990, p. 165-166.

<sup>828</sup> TALLEY T. J., 1990, p. 168.

<sup>829</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 2, 8, 19 (cf. *supra* 3.3). Sur les calendes de janvier, voir *supra* 1.3.

interdit la tenue de spectacles<sup>830</sup>. C'est à partir de cette époque que se multiplient d'ailleurs les remontrances des responsables ecclésiastiques et intellectuels chrétiens à l'égard de ces festivités trop « païennes »<sup>831</sup> marquant le début de l'année romaine, qui coupent la période chrétienne s'étalant entre Noël et l'Épiphanie, période également associée à la notion de commencement (du cycle christique). F. Monfrin a consacré une étude à cette problématique et fait remarquer que les dénonciations de ces calendes ne sont pas si nombreuses relativement à la quantité de sermons consacrés à Noël et à l'Épiphanie<sup>832</sup>. Les critiques et les tentatives d'introduction de pratiques visant à contrebalancer les festivités des calendes (le jeûne par exemple) resteront vaines. Le plus grand nombre restait attaché à l'importance de marquer symboliquement les premiers jours de l'année civile et à la tradition de convivialité, ainsi qu'aux coutumes auspicatoires qui y étaient associées. Les autorités l'ont compris et par la force des choses s'est développée une période de réjouissances plus intégrée, autour de la notion de commencement : « au lieu de se divertir durant trois jours, ils [les chrétiens] le firent dorénavant durant près de quinze, comme le constatent amèrement les pasteurs ». Pour F. Monfrin, le phénomène est illustratif du mode interactionnel qui a prévalu en la matière durant l'Antiquité tardive :

Le conflit entre les calendes de janvier et les deux fêtes de la manifestation du Christ qui l'encadraient était peut-être le prix à payer pour un choix qui a assuré au christianisme son succès : vivre dans le monde romain et selon sa sociabilité, non à l'écart ; selon son calendrier, non contre son calendrier dont la finalité, comme celle de tout calendrier est triple : pratique, religieuse, politique<sup>833</sup>.

Cette nouvelle configuration du début de l'année est une des composantes de ce remodelage que subit le temps de la cité au IV<sup>e</sup> siècle et qui est marqué par une institutionnalisation du temps chrétien, laquelle constitue un phénomène très progressif et complexe que nous envisagerons dans le troisième chapitre. Il convient dans l'intervalle de se pencher sur le développement calendaire chrétien spécifique à l'échelon local de la Ville.

---

<sup>830</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 2, 8, 24 (cf. *infra* 3.3 et 3.4).

<sup>831</sup> De manière plus générale, on constaterait durant les premières années du V<sup>e</sup> siècle un basculement vers un durcissement dans l'attitude des leaders d'opinion chrétiens et des autorités impériales à l'égard des festivités urbaines, selon KAHLOS M., 2005, p. 475-479. Elle brosse cependant un panorama général et, pour le point précis des calendes de janvier comme pour le constat plus général, le manque de sources rend difficile une évaluation de la situation singulière de Rome.

<sup>832</sup> Cf. MONFRIN F., 2003, p. 93.

<sup>833</sup> MONFRIN F., 2003, p. 117-118.



### **2.3. Le calendrier de la communauté chrétienne de l'*Vrbs* : hasard, concurrence et identité romaine**

Le cycle liturgique commémorant la venue christique que l'on vient de décrire est reçu par l'Église de Rome comme un héritage, qu'elle a pu certes enrichir et adapter en regard de ses réalités propres, mais par son essence même, par sa vocation universaliste et son rôle de liant à l'échelle de l'empire, par la nature en grande partie mobile de ses événements, il se révèle insuffisant pour satisfaire les besoins identitaires à l'échelon local et inadéquat pour une entreprise stratégique d'organisation calendaire épousant les spécificités du temps de l'*Vrbs*.

Le ferial des saints fournit des conditions potentiellement plus favorables pour répondre à ces aspirations : l'Église romaine y a les coudées plus franches pour exprimer son identité et tenir compte d'enjeux locaux. Encore faut-il pouvoir estimer avec justesse la marge de manœuvre dont elle dispose dans l'arrangement calendaire. Le calendrier en question consiste en la commémoration d'événements considérés comme historiques, à savoir l'anniversaire de la déposition du corps (et non de la mort, même si les deux se recourent régulièrement) de personnages chrétiens à l'aura particulière, que la coutume a transmis par-delà les générations et qui a pu faire l'objet d'un processus de mise par écrit avant le IV<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire avant les *Depositio martyrum* (DM) et *Depositio episcoporum* (DE)<sup>834</sup>. L'Église dut tenir compte de ces habitudes lorsqu'elle officialisera son calendrier. Pour autant, son rôle se limita-t-il à la sanction d'une coutume ? Celle-ci était-elle suffisamment solide, uniforme et précise dans la pratique ? Dans quelle mesure résultait-elle d'un mouvement spontané des fidèles ou d'une impulsion de l'autorité animée par un plan ? D'éventuels écrits auraient-ils pu survivre alors que l'autorité en charge de leur gestion était instable, non reconnue officiellement, en proie même à des persécutions ?

L'ampleur de cette marge de manœuvre et ce que l'Église de Rome en fera dans l'organisation du temps de sa communauté, prise elle-même dans d'autres rythmes temporels, est au cœur de l'analyse qui suit.

#### **2.3.1. Construction du culte martyrial : fixation du calendrier et développement de la fête**

Les savants s'accordent pour situer l'éclosion du phénomène du culte martyrial à Rome au III<sup>e</sup> siècle, un peu plus tardivement qu'en Orient ou en Afrique<sup>835</sup>. Sur les côtes de ce continent, en 250,

---

<sup>834</sup> Sur ces documents intégrés dans le Codex de 354, voir catalogue, 1.1.2.

<sup>835</sup> L'ouvrage de DELEHAYE H., 1933 demeure fondamental sur la question des racines du culte martyrial et notamment ses origines à Rome. L'essai de BROWN P., 1984 (version originale publiée en 1981), qui aborde la mise en place du culte des saints et ses fonctions, est une autre lecture essentielle, qui a suscité le débat (voir l'article de réaction de PIETRI C., 1984a). Sur ces différents points, il faut compléter avec d'autres réflexions du même Pietri (on pense à PIETRI C., 1991) ainsi que celles de P.-A. Février (en particulier FÉVRIER P.-A., 1978) et de J.-C. Picard (1988), lequel a davantage concentré son attention sur la mémoire des évêques (PICARD J.-C., 1969 ; 1993). On notera l'ouvrage de CRONNIER E., 2015 qui certes se concentre sur le territoire oriental, mais s'emploie à mettre en lumière des mécanismes de l'invention des reliques qui peuvent être communs.

Cyprien de Carthage enjoignait au clergé de Carthage de prendre soin des corps de ceux que leur foi a conduit à la mort, même s'ils n'ont pas été exécutés ou torturés, et de bien prendre note du jour de leur décès pour pouvoir en célébrer l'anniversaire<sup>836</sup>. Ses collègues de l'Église de Rome étaient-ils animés d'une même volonté au moment des persécutions et, le cas échéant, en avaient-ils les moyens ? En tout cas, une lettre du corpus de Cyprien, qui émane en réalité du clergé romain pour un homologue carthaginois, indique un même encouragement à procurer une sépulture à ces chrétiens que la mort élève directement au rang de témoins de la foi<sup>837</sup>. Ce n'est certainement pas un hasard si, dans la *DM*, la plupart des martyrs proviennent du III<sup>e</sup> siècle et si, dans la *DE*, le pape le plus ancien dont on garde la mémoire date du milieu de ce même siècle. De même, le Catalogue libérien (CL) commence à conserver des informations chronologiques plus précises (jour de fin de règne) pour les personnages de cette période<sup>838</sup>. Les décisions des autorités romaines au moment des persécutions montrent que les tombes des martyrs étaient déjà perçues comme des lieux de rassemblement chrétiens, en tout cas si l'on fait confiance au compte rendu d'Eusèbe<sup>839</sup>. Cependant, il n'est pas possible de relier avec certitude ces textes à la situation particulière de Rome. En termes archéologiques, les catacombes ont révélé des traces d'une dévotion pour ces martyrs qui remontent à la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle. Les fidèles connaissaient donc dès ce moment l'emplacement présumé de la sépulture de ces saints, en tout cas d'un certain nombre d'entre eux. Mais, quand s'y rendaient-ils et comment se concrétisait cette vénération ? Dans quelle mesure l'autorité romaine était-elle impliquée ? Paradoxalement, nous sommes contraints d'essayer de tirer des observations générales d'un cas particulier dont le statut exceptionnel est précisément la raison de la densité de témoignages le concernant : le culte de Pierre et Paul le 29 juin sur la via Appia, au lieu-dit « catacumbas ».

### 2.3.1.1. L'exemple des fêtes de Pierre et Paul et de Quirinus

Alors qu'au II<sup>e</sup> siècle le prêtre Gaius assure que les apôtres reposent respectivement au Vatican et sur la via Ostiense, sans aucune indication sur un éventuel jour de mémoire individuel ou collectif, la *DM* indique que leur anniversaire est célébré le 29 juin, Pierre *in catacumbas* et Paul *Ostense*. Le document ajoute la date consulaire de 258 (*Tusco et Basso cons.*). Ce qui s'est passé à cette date a déjà fait couler beaucoup d'encre, à commencer par celle du compilateur du *Liber Pontificalis*<sup>840</sup>. L'hypothèse la plus répandue consiste en une translation des restes *in catacumbas* par crainte des conséquences des persécutions<sup>841</sup>. Qu'il y ait eu ou non un déplacement des corps, l'archéologie témoigne indubitablement du développement de la mémoire apostolique (*memoria apostolorum*) du lieu dès la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle<sup>842</sup> : sur les parois des aménagements d'une certaine ampleur, qui furent alors réalisés sur le site, on compte des centaines de graffitis de la main

<sup>836</sup> Cf. CYPR., *Epist.*, 12, 2, 1.

<sup>837</sup> Cf. CYPR., *Epist.*, 8, 3, 2.

<sup>838</sup> Sur ce document également glissé dans le Codex de 354, voir catalogue, 1.1.2.

<sup>839</sup> Cf. *infra* 2.3.1.

<sup>840</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 150.

<sup>841</sup> Cf. notice 121.

<sup>842</sup> Pour une synthèse archéologique et historique du site de la *basilica apostolorum*, cf. NIEDDU A. M., 2009.

des fidèles faisant mention des deux apôtres. Même si la date de 258 figurant dans la *DM* devait constituer une reconstitution postérieure, elle témoigne de la conscience qu'un événement important dans l'évolution de culte apostolique, en lien avec le 29 juin, eut lieu durant cette période. On ne peut concevoir que l'orientation nouvelle et l'intervention structurelle qu'attestent les sources aient pu avoir lieu sans l'accord, sinon l'impulsion, de l'évêque de Rome, *a fortiori* si on retient une translation.

Les graffiti précités se révèlent une source documentaire intéressante à plusieurs égards. A. E. Felle a entrepris d'en synthétiser les apports<sup>843</sup>. Ils nous renseignent d'abord sur la nature de la dévotion qui relève majoritairement des pratiques de commémoration funéraire commune, même si elles se doublent de traits plus propres aux chrétiens, visibles dans la forme de certaines prières, dans le rôle de protecteurs que l'on voit poindre ; Pierre et Paul sont davantage célébrés comme « ancêtres » fondateurs de la communauté chrétienne de Rome que comme martyrs ou saints. Une pratique relative au souvenir des morts y est évoquée à plusieurs reprises : le *refrigerium*, repas commémoratif pris auprès des sépultures.

Les dates qui accompagnent parfois ces incisions constituent des données qui retiennent toute notre attention. Elles sont toutefois entachées d'un problème de représentativité et de définition. À suivre A. E. Felle, seule une dizaine de graffiti donnent une date de lecture fiable. En outre, on ne peut être sûr du fait auquel correspond cette date : « o il giorno della visita alla memoria (se si tratta di un vivente) oppure il *dies natalis* del defunto per il quale si chiede l'intercessione apostolica e il ricordo dei confratelli »<sup>844</sup>. Ceci étant dit, on peut constater, d'une part, que les mois suivants sont concernés : février, mars, mai, juin, juillet, août et sans doute novembre ; d'autre part, qu'aucun témoignage ne garde la trace du jour anniversaire du 29 juin. La variété des dates de visite, s'il s'agit bien de cela, peut trouver une explication dans la venue de pèlerins tout au long de l'année. Néanmoins, si l'on suit A. E. Felle, la fréquentation serait essentiellement romaine. Il faut donc supposer que le sanctuaire de Pierre et Paul était visité par les chrétiens de Rome durant toute l'année, avec peut-être une croissance autour du 29 juin. Que se passait-il en cette journée dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle ? Faut-il imaginer un déplacement des autorités ecclésiastiques sur place ? Le cas échéant, organisaient-elles une grande liturgie pour le peuple chrétien ? Peut-être mais l'audience devait être limitée ; les aménagements sur le site de la via Appia, qui restent relativement modestes, ne semblaient pas organiser l'espace dans cette optique. Cette limitation de l'espace peut être un argument de nature pratique qui explique aussi la dispersion des visites sur l'année.

Une situation identique peut être envisagée pour les autres catacombes dont celle dite de Callixte où les fidèles étaient attirés par la crypte des évêques<sup>845</sup>. Dans plusieurs d'entre elles ont été repérés des aménagements propices à des rituels de commensalité en souvenir des morts, remontant pour

---

<sup>843</sup> Cf. FELLE A. E., 2012.

<sup>844</sup> FELLE A. E., 2012, p. 495.

<sup>845</sup> Selon FELLE A. E., 2012, p. 485, n. 36 le degré de densité des graffiti dans la *trichia* de la *memoria apostolorum* est mineur par rapport aux sites du Vatican et de la crypte papale.

certaines au milieu du III<sup>e</sup> siècle<sup>846</sup>. Pour des raisons de circulation, ceux-ci étaient installés à l'extrémité des galeries ou au sein d'un *cubiculum*. Quiconque est déjà descendu dans ces catacombes sait que leur configuration ne permettait pas un grand rassemblement, quand bien même l'un ou l'autre *cubiculum* offrait un espace un peu plus large<sup>847</sup>. La concentration de plusieurs centaines de fidèles pressés dans ces boyaux, déjà arpentés par des familles chrétiennes, païennes ou juives<sup>848</sup> venus inhumer ou commémorer leurs propres morts, n'aurait pas manqué de créer des incidents ou des troubles à l'ordre public, que les chrétiens, étant une minorité, ne pouvaient se permettre. Cette architecture peu favorable des catacombes a même conduit P.-A. Février à se demander si des célébrations collectives à grande échelle n'avaient pas lieu en surface<sup>849</sup>. Une partie de la réponse réside peut-être dans une scission entre le lieu d'inhumation (et donc de souvenir) et le temps de l'anniversaire. Si l'on se tourne vers la cité de Cyprien, il semble bien qu'à son époque la célébration des anniversaires martyriaux prenait place dans les lieux ordinaires des assemblées<sup>850</sup>. Une telle configuration continue à être attestée dans l'Afrique romaine d'Augustin : dans une de ses lettres, ce dernier se félicite d'avoir préservé en 395 la fête de S. Léonce de la pollution païenne que représentent les festins organisés par les fidèles dans l'église d'Hippone<sup>851</sup>. À la même époque, plus près de Rome, Paulin de Nole valorise au contraire cette habitude, lui qui décrit, en oscillant entre ancien et nouveau, le repas sacré (*epulum*) offert en l'honneur de S. Felix<sup>852</sup>. Des configurations parallèles dans la mégapole romaine ne doivent pas être exclues. D'ailleurs, dans les remontrances qu'Augustin adresse aux récalcitrants, il anticipe un argument que ceux-ci devaient régulièrement opposer aux prédicateurs : l'existence de telles pratiques dans d'autres cités et en particulier dans l'*Vrbs* où des festins avaient lieu tous les jours dans la basilique de S. Pierre<sup>853</sup>.

En la posant comme déjà réalisée dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle<sup>854</sup>, l'inclusion dans la *DM* des saintes africaines Perpetua et Felicitas le 7 mars, et de l'évêque africain Cyprien le 14 septembre fournit des arguments contradictoires sur les lieux de commémorations. Les noms des deux

<sup>846</sup> Cf. FÉVRIER P.-A., 1978.

<sup>847</sup> On ne peut nier qu'il y avait tout de même une fréquentation suffisamment importante de ces nécropoles pour en faire des lieux perçus de l'extérieur comme privilégiés par les chrétiens. On l'a dit plus haut en invoquant les décisions des autorités relatives à l'interdiction ou à la restauration du droit de culte des chrétiens. Il est intéressant toutefois de noter que deux d'entre elles sont mentionnées dans le contexte oriental (le gouverneur Émilien à Alexandrie au moment des persécutions de Valérien : EUS., *Hist. eccl.*, 7, 11, 10 ; décision de l'empereur Maximin Daïa : EUS., *Hist. eccl.*, 9, 2). La troisième, un édit de Gallien, permet, selon l'écrit d'Eusèbe, « de reprendre les lieux appelés cimetières » (EUS., *Hist. eccl.*, 7, 13 : κοιμητηρίων ἀπολαμβάνειν ἐπιτρέπων χωρία) et est adressée à d'autres évêques » (ἐτέρους ἐπισκόπους) que ceux mentionnées dans l'ordonnance précédente (qui parle, elle, juste de « lieux de culte » : τόπων τῶν θρησκευσίμων) parmi lesquels il faut compter Denys, évêque de Rome.

Notons que le terme *koemeterion*, rencontré dans ces sources, semble désigner « la ou les tombes des martyrs, et par extension le lieu de culte qu'elles sont devenues » et ne doit pas être envisagé comme une (portion de) nécropole appartenant à et géré par l'Église, selon la démonstration de REBILLARD E., 2003, p. 14-17 (16 pour la citation).

<sup>848</sup> Sur la mixité religieuse des catacombes, cf. REBILLARD E., 2003, p. 45-49.

<sup>849</sup> Cf. FÉVRIER P.-A., 1978, notamment p. 321.

<sup>850</sup> Cf. REBILLARD E., 2003, p. 117.

<sup>851</sup> Cf. AUG., *Epist.*, 29.

<sup>852</sup> Cf. PAUL., *Carm.*, 20 ; GROTTANELLI C., 2005. Sur rapport entre banquets « païen » et chrétien, voir CASEAU B., 2015.

<sup>853</sup> Cf. AUG., *Epist.*, 29, 10.

<sup>854</sup> Le martyre de Perpetua et Felicitas remonterait au début du III<sup>e</sup> siècle ; sa mémoire devait être encore relativement consistante pour intégrer le calendrier d'une autre cité. Quant à Cyprien, son charisme est réputé de son vivant et il est devenu au IV<sup>e</sup> siècle une figure majeure du sanctoral romain ; voir CONANT J. P., 2010, p. 6.

premiers martyrs sont juste accompagnés du terme *Africae* ; leur anniversaire n'est donc pas relié à une place cimetériale précise. Dans le second cas, après la mention de la même origine, une précision topographique apparaît : *Romae celebratur in Callisti*. Littéralement, cela signifie qu'à Rome la mémoire de l'évêque est célébrée dans les catacombes de Callixte. Nous ne pouvons toutefois pas sûrement déterminer de quand date la situation que décrit cette précision : de l'origine de l'intégration de la mémoire de l'évêque ou de la réalité du culte au IV<sup>e</sup> siècle ?

Si l'on persévère dans l'hypothèse d'une célébration des anniversaires dans les lieux d'assemblées *intra muros*, il faut alors supposer que les prêtres disposaient déjà au III<sup>e</sup> siècle d'une liste de dates anniversaires. Reste aussi à voir comment ces commémorations se combinaient au temps central du dimanche et en quoi elles consistaient : se déroulaient-elles le jour même de l'anniversaire, au risque que l'audience soit faible, ou à l'occasion de l'eucharistie dominicale se souvenait-on des martyrs qui avaient trouvé la mort aux dates environnantes ?

La fête apostolique du 29 juin pouvait constituer un cas exceptionnel. Encore faut-il que cette date du 29 juin ait été fixée durant le III<sup>e</sup> siècle et qu'elle ne soit pas une construction postérieure du IV<sup>e</sup> siècle, quand est élaborée la *DM* où l'on en trouve la première attestation. On doit raisonnablement écarter cette dernière éventualité : en tout logique, alors que s'amorçait ce phénomène de souvenir collectif de ces morts « très spéciaux » de la communauté chrétienne, dans lequel l'Église jouait déjà un rôle, il aurait été inconcevable de ne pas fixer une date de commémoration des deux apôtres, qui ne pouvait correspondre à celle de leur déposition puisqu'elle leur était inconnue. Selon C. Pietri, la passion apostolique commune était déjà alors fixée au 29 juin et le rédacteur de la *DM* n'a fait que sanctionner cet état<sup>855</sup>. Il est vrai que selon la notice du *CL*, Pierre est mort avec Paul, le III des calendes de juillet. Prudence se plaira à souligner cette symbolique parfaite, bien qu'il place une année entre les deux passions<sup>856</sup>.

Voilà en tout cas une date de commémoration martyriale dont on peut *a priori* penser que la fixation a pu être décidée plus librement et donc de façon réfléchie. En s'interrogeant sur les raisons qui ont pu présider à la sélection de cette date, il est naturel de considérer le versant traditionnel du calendrier festif. L'existence d'une célébration de l'anniversaire de la dédicace d'un temple à Quirinus sur le Quirinal a rapidement été pointée et l'hypothèse de sa christianisation avancée, soutenue par la construction d'un parallèle symbolique entre fondateur de l'*Vrbs* (Romulus-Quirinus) et refondateurs de la Rome chrétienne (Pierre et Paul). Déjà, le pape Léon le Grand jouait de la confrontation entre les couples Rémus-Romulus et Pierre-Paul, notamment dans un sermon à l'occasion de la fête apostolique<sup>857</sup>, ce que les défenseurs de l'hypothèse de la christianisation de la fête païenne n'ont pas manqué de brandir comme argument. Parmi ceux-ci, on trouve J. M. Huskinson dans sa monographie explorant le thème de la *concordia apostolorum* d'un point de vue

---

<sup>855</sup> Cf. PIETRI C., 1976, p. 377-380. L'année consulaire de 258 ne renverrait pas à une translation des reliques ; « elle jalonne sûrement un épisode de la liturgie apostolique », par lequel « la communauté romaine a reconnu solennellement son attachement particulier au Docteur des Gentils et au Prince du Collège », mais l'historien français ne tente pas d'aller plus loin dans la définition de cet événement.

<sup>856</sup> Cf. *infra*, 6.3.

<sup>857</sup> Cf. LEO, *Serm.*, 82.

iconologique<sup>858</sup> ou M. Guarducci qui qualifie la célébration du 29 juin de « festa cristiana ispirata da una fede pagana o, meglio trasfigurata da essa »<sup>859</sup>. Dans sa notice sur Damase pour l'ouvrage de référence qu'est l'*Enciclopedia dei papi*, C. Carletti partage cette idée de concurrence<sup>860</sup>.

Pourtant, dans sa somme sur la *Roma christiana*, C. Pietri s'était déjà montré réticent sur ce point. Il n'avait pas pour autant formulé d'explication sur le choix de cette date qu'il voyait comme antérieure à 258. À vrai dire, G. Lønstrup, qui a récemment repris la question, ne fournit pas non plus de justification<sup>861</sup>. Elle s'emploie surtout à déconstruire le mythe de cette reprise chrétienne d'une festivité païenne. Elle met d'abord en évidence la faiblesse documentaire autour de cette fête de Quirinus dont l'Église se serait inspirée. Cette célébration commémorant la consécration d'un temple à cette divinité, vraisemblablement lors de sa reconstruction par Auguste, n'est mentionnée que par deux sources – Ovide<sup>862</sup> et les *Fasti Venusini*<sup>863</sup> – qui sont distantes de plus de deux siècles de 258. Les informations des plus laconiques offertes par Ovide la laissent même conjecturer une très courte durée de vie de cet anniversaire, supplanté par deux autres fêtes majeures qui mettaient à l'honneur le fondateur de Rome, les *quirinalia* du 17 février et le *natalis Urbis* du 21 avril. Elle fait également remarquer que le parallèle qui apparaît chez certains érudits entre les duos Quirinus-Romulus et Pierre-Paul est précaire dès lors que le premier ne représente en fait qu'un seul et même personnage. Des rapprochements avec de vrais binômes de la religion traditionnelle, liés aux origines de Rome ou gardiens de la cité, ont été faits ou pourraient se faire, note-t-elle : Castor et Pollux, Hercule et Évandre, les *Lares Praestites*, toutes ces figures étant associées à une ou plusieurs célébrations. Quelle que soit donc l'inspiration païenne que l'on veut retenir, les chrétiens auraient eu l'embarras du choix parmi des cérémonies à l'épaisseur bien plus considérable que ce *dies natalis* de temple qui n'a pas spécialement marqué les esprits et qui ne dura qu'un temps relativement bref.

En définitive, le passage par le versant traditionnel du calendrier ne se révèle donc pas fécond. Il est plus prudent de retenir comme origine au 29 juin en tant que jour de fête apostolique une décision basée sur une logique interne à la communauté chrétienne de Rome, un événement ou une signification qui nous échappent<sup>864</sup>.

Il n'y a pas que la mémoire des apôtres, dont la chronologie du martyr se perd dans le flou des origines de la communauté chrétienne de Rome, qui autorisa potentiellement une certaine latitude dans l'organisation calendaire. La commémoration des évêques morts en exil, qui n'avaient pas les témoins nécessaires pour enregistrer la date de leur mort ou de leur première inhumation dans les archives ou, à tout le moins, dans la mémoire collective, impliquait une décision de la part des responsables de l'Église.

<sup>858</sup> Cf. HUSKINSON J. M., 1982, p. 82.

<sup>859</sup> Cf. GUARDUCCI M., 1986-1987, p. 120.

<sup>860</sup> Cf. CARLETTI C., 2000, p. 362.

<sup>861</sup> Cf. LØNSTRUP G., 2008. ; LØNSTRUP G., 2015.

<sup>862</sup> Cf. OV., *Fast.*, 6, 795-796.

<sup>863</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 59.

<sup>864</sup> LØNSTRUP G., 2015 insiste sur la notion de *concordia* associée au culte des deux saints.

### 2.3.1.2. La fixation calendaire de la mémoire des évêques morts en exil : un exemple de la stratégie ecclésiastique ?

Quatre cas relèvent de cette problématique : les évêques Pontianus, Cornelius, Marcellus et Eusebius. Analysons-les individuellement.

La biographie du *CL* informe que Pontianus est décédé le 28 septembre 235 en Sardaigne où il avait été déporté avec Hippolyte, un prêtre, que L. Duchesne identifie volontiers avec le célèbre auteur<sup>865</sup>. De son côté, la *DM* place la commémoration de son souvenir le 13 août, en même temps qu'Hippolyte, une date confirmée par le *MH*. Il est naturel de penser que le jour retenu dans la *DM* et le *MH* correspond à la déposition des corps après leur rapatriement dans la cité, l'évêque étant inhumé dans la crypte des papes avec une laconique épitaphe en grec<sup>866</sup> et le prêtre *in Tiburtina*. Le cas échéant, on peut tout de même se demander si la déposition prit place de manière aléatoire ou si un jour précis a été sélectionné. *A priori*, on peut penser que les responsables ecclésiastiques étaient tributaires du moment et de la durée du transfert des dépouilles et qu'ils les ont inhumés dès leur arrivée. On verra plus loin que ce n'est pas nécessairement aussi simple. Si on suit la seconde option (choix réfléchi d'une journée), il faut alors trouver une justification. Ni l'histoire de la communauté chrétienne de Rome, ni son calendrier ne fournissent de clés évidentes. La cité de Rome vivait-elle le 13 août un événement collectif festif susceptible d'attirer l'attention et une volonté de concurrence ? Les ides d'août étaient certes consacrées de longue date à Diane et à l'anniversaire de son temple sur l'Aventin<sup>867</sup>. Elle demeure aux III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles une figure majeure du panthéon romain (voir *infra* 1.4.1 et notice 106), mais il s'agit d'un des rares *natales* auxquels ne sont pas associées des courses dans le Calendrier de 354.

Le *CL* indique également que Cornelius a été envoyé en exil, en l'espèce à *Centumcellae* (Civitavecchia), où il « s'est endormi » définitivement (*Ibi cum gloria dormitionem accepit*). En revanche, il n'est pas plus précis que l'année de fin de charge épiscopale (252). Plus d'un siècle après les faits, Jérôme communique, dans plusieurs ouvrages, la date de commémoration du pape et en donne son interprétation<sup>868</sup>. Ce faisant, il semble s'être trompé sur plusieurs points. D'abord, il oublie l'exil et simplifie en désignant Rome comme lieu de sa mort. Ensuite, il soutient que Cornelius est mort en martyr. En cela, il suit sans doute une tradition que l'épitaphe même du pape a contribué à établir. En effet, L. Reekmans a démontré que, sur la plaque apposée sur le tombeau qui accueillait les restes de l'évêque, déplacés selon lui autour de 257<sup>869</sup>, le mot MARTYR a été gravé dans un

---

<sup>865</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 145-146, n. 2.

<sup>866</sup> Cf. ICVR, 4, 10670.

<sup>867</sup> On pourrait penser aux rites sanglants du *rex nemorensis*, prêtre de Diane à Aricia (localité du *Latium*), qui frappaient les esprits romains, mais ce culte semble en déclin dès le III<sup>e</sup> siècle. En effet, le sanctuaire a subi à ce moment-là d'importants dommages (tremblements de terre ?) que l'on n'a pas pris la peine de réparer et le prêtre aurait été transféré au III<sup>e</sup> ou IV<sup>e</sup> siècle à Sparte (voir GREEN C. M. C., 2007, p. 67-70). Il est évident que ce culte aurait été dérangeant pour les chrétiens et aurait constitué une cible privilégiée pour dénoncer le barbarisme païen, comme ils le feront avec le Jupiter Latiaris (voir MAHIEU V., 2010), et pourtant on ne le retrouve pas dans l'argumentaire des polémistes des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles.

<sup>868</sup> Cf. HIER., *Chron.*, a. Abr. 2268 ; *De vir. ill.*, 66 ; *Vita Beati Pauli*, 2.

<sup>869</sup> Cf. REEKMANS L., 1964, notamment p. 209.

second temps, mais de la même main donc dans un intervalle court<sup>870</sup>. Enfin, Jérôme définit le 14 septembre comme jour du décès de Cornelius, pointant naturellement le parallèle avec celui de son homologue carthaginois avec qui il se plaisait à correspondre. Pour ce dernier, la date du 14 septembre est assurée par les actes proconsulaires<sup>871</sup>. Il est évidemment très peu probable que Cornelius soit mort à la même date que Cyprien, ou plutôt l'inverse puisque Cyprien est décapité en 258, mais le souvenir de l'un détermina la date de commémoration de l'autre. Rappelons les considérations pertinentes de L. Reekmans sur cette question :

De plus, les chrétiens romains auraient-ils été formalistes au point d'organiser la translation de Corneille de façon à l'enterrer en terre romaine précisément le jour où Cyprien avait été martyrisé à Carthage, et cela dans le seul but de pouvoir le fêter à l'anniversaire de la mort de son ami africain ? Cela n'est pas absolument impossible, mais paraît forcé et artificiel. Au contraire, le fait même qu'on ait voulu célébrer la mémoire de Corneille le même jour que celle de Cyprien, révèle que la commémoration de Corneille n'a pas été fixée en relation avec un événement funéraire (décès, translation, enterrement)<sup>872</sup>.

Qu'est-ce qui détermina l'instauration de cette correspondance ? Simplement une « attention délicate » (L. Duchesne)<sup>873</sup> ? L'influence de l'Église africaine sur les balbutiements du culte martyrial à Rome<sup>874</sup> ? Le rapprochement avec une autre figure majeure de l'opposition au novatianisme dans un contexte de concurrence avec les adeptes de cette doctrine qui cimenteraient leur groupe autour du martyr de leur fondateur, Novatien<sup>875</sup> ? Il n'est pas possible de le décider en l'état actuel. Retenons surtout que la date du souvenir de Corneille n'est sans doute pas directement liée à un fait funéraire et qu'elle a été déterminée par des motifs internes à la communauté chrétienne.

Pour Eusebius, qui a eu une charge très brève, l'auteur du *CL* s'est contenté d'inscrire la durée et les bornes chronologiques du règne : *a XIII kal. Maias usque in diem XVI kal. Sept.* Cependant, la *DE* renseigne une autre date pour la commémoration de l'évêque : le *VI kal. Octob.*, soit plus d'un mois plus tard. S'agit-il de l'intervalle entre sa mort et sa déposition ? C'est tout à fait possible en ces temps troublés, d'autant plus que Damase évoque un exil dans la composition qu'il lui dédie<sup>876</sup>. Comme on l'a vu précédemment, la date de commémoration retenue pourrait toutefois ne pas relever du hasard d'un événement funéraire. On ne décèle cependant pas de raison propre aux chrétiens de Rome pour fixer cette date, comme pour Cornelius. Le 16 août et le 26 septembre ne semblent pas non plus être occupés par des fêtes traditionnelles.

Passons aux deux papes qui précèdent Eusèbe dans sa charge et qui attirent eux aussi l'attention. Il est intrigant que la date de la déposition de Marcellus dans le *MH* et le *LP* (*XVII kal. Feb.*=16 janvier) soit si proche de celle de Marcellinus dans la *DE* (*XVIII kal. Feb.*=15 janvier) qui, elle, ne contient pas de mention de ce premier. À cela, il faut ajouter que les dates contenues dans le *MH*

<sup>870</sup> Cf. REEKMANS L., 1964, p. 153-160.

<sup>871</sup> Voir la trad. de P. MARAVAL en 2010, p. 199 et 201.

<sup>872</sup> REEKMANS L., 1964, p. 119.

<sup>873</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 152, n. 14.

<sup>874</sup> Cf. DELEHAYE H., 1933, p. 263.

<sup>875</sup> Cf. REEKMANS L., 1964, p. 120.

<sup>876</sup> Cf. FERRUA A., 1942, p. 131, n° 18. L'intervalle pourrait alors se compter en année.



et la *LP* pour Marcellinus sont soit incohérentes, soit absentes. L. Duchesne a formulé l'hypothèse d'une corruption du texte dans la *DE* (lecture de *Marcelli* à la place de *Marcellini*)<sup>877</sup>. En revanche, contrairement à ce qu'il indique<sup>878</sup> et conformément à ce que l'on vient de noter, la *DE* place bien la commémoration la veille (15 janvier). Faut-il dès lors ajouter à la corruption du nom une corruption dans la date ? Dans ce cas-ci, il faudrait expliquer d'où vient la date du 16 janvier, sinon il faut s'interroger de la même manière sur le choix du 15 janvier (et envisager l'éventualité d'un transfert de date ?). Que ce soit l'un ou l'autre jour, il pourrait s'agir de son inhumation en terres romaines postérieurement à son décès qui serait survenu en exil<sup>879</sup>, si l'on suit ici aussi l'épigramme damasienne gravée en sa mémoire<sup>880</sup>. Fruit du hasard ou calcul ? Une logique interne aux chrétiens ne s'impose pas plus que pour Eusèbe. Un détour par le calendrier traditionnel de 354 nous apprend que le 15 janvier se tenaient les *carmentalia* (pas de *ludi*, ni de symbolique entrant particulièrement en concurrence) et que le 16 était apparemment libre.

En tout cas, pour l'un comme pour l'autre, s'il s'agit d'un choix délibéré, qu'elle qu'en soit la raison, il a dû être opéré entre 309-310 (décès de Marcellus, puis d'Eusèbe) et 336 (rédaction de la *DE*), autrement dit il y a beaucoup de chances qu'il ait été conçu par les responsables d'une Église de Rome légitime depuis 313 et qui s'employait désormais, en toute liberté, à se donner et à institutionnaliser le référent calendaire de sa communauté, un contexte bien différent de celui du III<sup>e</sup> siècle.

Tout compte fait, dans quelle mesure est-on sûr que les dates de commémoration de deux premiers évêques précédemment envisagés ont été fixées au III<sup>e</sup> siècle ? Il est vrai que, dans les deux cas, les dépouilles semblent avoir été déposées dans les catacombes et identifiées par des épitaphes dès la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle. Mais faut-il automatiquement déduire de la présence d'une tombe l'existence d'un anniversaire parfaitement établi et sanctionné par l'Église ? H. Delehaye reconnaissait déjà que les commémorations des martyrs les plus anciens, les évêques Callixte et Pontien et le prêtre Hippolyte, ont pu être instaurées postérieurement à leur mort, attribuant tout de même leur introduction à « une génération suffisamment rapprochée pour n'avoir pas perdu leur souvenir »<sup>881</sup>. Se pourrait-il que la fixation d'une date précise soit en réalité encore plus tardive ?

Le doute s'insinue davantage avec l'exemple de Corneille. Rappelons qu'il faut attendre le dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle pour que soit produit le premier témoignage parvenu de la date de sa commémoration funéraire. Pourtant, les érudits ne doutent pas de son introduction dès la seconde moitié du III<sup>e</sup>. On conclut à un oubli ou une erreur pour expliquer son absence de la *DE* ou de la *DM* (alors que Cyprien s'y trouve bien). L. Reekmans argue en outre que sa mention dans le *MH* « garantit qu'elle remonte au moins à l'époque de Miltiade (311-314), et donc probablement aussi

<sup>877</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. LXXIII.

<sup>878</sup> Il note pourtant bien le XVIII des calendes de février dans son édition de la *DE* (*Lib. Pont.*, I, p. 10).

<sup>879</sup> La notice du *CL*, très concise, n'en dit toutefois rien. D'un autre côté, elle ne donne pas non plus de date précise pour la mort de l'évêque alors qu'elle a eu lieu au début du IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>880</sup> Cf. FERRUA A., 1942, p. 181, n° 40.

<sup>881</sup> DELEHAYE H., 1933, p. 263.

au III<sup>e</sup> siècle »<sup>882</sup>. On lui opposera deux objections : d'une part, le saut du début du IV<sup>e</sup> siècle au III<sup>e</sup> siècle n'est étayé par aucune preuve ; d'autre part, si L. Duchesne fait effectivement remonter le calendrier romain utilisé dans le *MH* à ce pontificat, il démontre également qu'il fut alimenté jusque dans les années 430 avant son utilisation pour la compilation hiéronymienne<sup>883</sup>.

Et si, en fin de compte, la carence des *DE* et *DM* témoignait d'une réalité contemporaine, à savoir d'une ignorance ou d'une exclusion de la date de commémoration de Corneille dans le férial de l'Église au moins durant les premières décades du IV<sup>e</sup> siècle (voire jusqu'à la moitié vu l'actualisation de la *DE* en 354). À ce propos, signalons l'hypothèse de J.-C. Picard pour expliquer que l'évêque n'ait pas été inhumé dans la catacombe de Callixte même (« la crypte des papes »), mais dans une catacombe indépendante bien que proche (« la crypte de Lucine ») :

On ne voit guère qu'une explication possible : le retour de son corps n'est pas dû à l'initiative de l'Église, mais à celle de fidèles laïcs qui ont choisi comme ils l'entendaient son lieu de sépulture. La comparaison de sa tombe avec celle de Callixte est intéressante. S'il est placé sous un lucernaire, à un endroit où la galerie s'élargit<sup>884</sup>, il occupe un *loculus* ordinaire dont le décor reste modeste jusqu'à l'époque de Damase<sup>885</sup>.

On ajoutera que cette hypothèse pourrait également justifier l'utilisation du latin sur la plaque de Corneille, alors que jusqu'à Gaius (283-296) le nom sera rédigé en grec sur les épitaphes de la crypte des papes, selon l'usage officiel de l'Église en cours à l'époque.

Dans cette perspective d'une translation et d'une dévotion organisées en dehors de l'institution pourrait plus facilement se comprendre l'absence d'une date (officielle) pour le souvenir de la déposition de Corneille, jusqu'à ce qu'ait lieu une réappropriation par l'Église de la mémoire du pape. Est-elle l'œuvre de Damase qui lui a consacré une épigramme ? La version de Jérôme reflète-t-elle une communication simplifiée voulue par le pontife, son ami dont il fut le secrétaire ?

Un autre constat intrigue : est-ce un hasard s'il faut compter l'autre figure épiscopale autour de laquelle règne l'ambiguïté, Marcellus (et Marcellinus), au nombre des interventions damasiennes ? Entre ces deux personnages, dont on aurait rapidement confondu l'identité et les faits, plus ou moins légendaires<sup>886</sup>, Damase n'a-t-il pas voulu remettre de l'ordre, d'autant plus encouragé à le faire que la mémoire ternie de l'un d'eux l'avait peut-être exclu des commémorations officielles ? Dans cette perspective, l'anniversaire de Marcellinus tel qu'il est indiqué dans la *DE* ne doit pas nécessairement être paléographiquement corrigé et correspond peut-être à une réalité, réalité d'une date de commémoration ou réalité d'une confusion.

En reconnaissant le statut conjecturel des considérations que l'on vient d'avancer, il faut tout de même souligner qu'il est possible que les décisions requises pour les anniversaires des évêques

<sup>882</sup> REEKMANS L., 1964, p. 119.

<sup>883</sup> Cf. DUCHESNE L., 1885, p. 137-144.

<sup>884</sup> REEKMANS L., 1964, p. 211 explique par ces aspects pratiques (lucernaire et proximité d'un *cubiculum*) la détermination de l'emplacement précis pour la tombe de Corneille., tandis que la présence de certains martyrs a pu influencer le choix de cette crypte.

<sup>885</sup> PICARD J.-C., 1993, p. 234-235.

<sup>886</sup> Le caractère laconique des notices de Marcellus et Marcellinus dans le *CL*, alors qu'ils sont décédés à peine une trentaine d'années plus tôt, témoigne d'une mémoire brouillée, vide de certitudes. Sur le souvenir controversé de Marcellinus, cf. aussi CURRAN J. R., 2000, p. 49-50.

susmentionnés n'aient pas été prises tout de suite ou à court terme après leur décès, mais que leur fixation ou institutionnalisation ait pu attendre le premier tiers ou le plein IV<sup>e</sup> siècle, en décalage avec l'aspect topographique de la commémoration.

### **2.3.2. Le calendrier des saints dans la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle**

Si l'Église du IV<sup>e</sup> siècle avait voulu forger de toute pièce un calendrier, elle y aurait certainement intégré les papes et martyrs antérieurs au III<sup>e</sup> siècle, en leur attribuant des dates fictives qui arrangeaient leur stratégie. La *DE* et la *DM* reflètent l'institutionnalisation d'une pratique qui possèdent déjà des paramètres topographiques et temporels, une pratique qui relève du phénomène du souvenir funéraire, lequel s'étend habituellement sur quelques générations et peut souffrir de la faiblesse de la transmission orale.

La démarche n'est toutefois pas exempte d'une marge de manœuvre ; elle ne s'apparente pas seulement à une institutionnalisation mais constitue également une clarification et une réorganisation possibles et impératives au lendemain de l'édit de tolérance. En ce qui concerne les martyrs, il a fallu faire un choix parmi les nombreux personnages qui avaient trouvé la mort durant les persécutions et dont le respect de la mémoire oscillait entre obligation familiale et appropriation de la communauté. Peut-être même a-t-il été nécessaire d'arrêter définitivement certaines dates de commémoration qui fluctuaient en fonction des traditions. Quant au culte des papes, les quelques considérations du point précédent suffisent à démontrer la latitude qui pouvait accompagner certaines fixation de dates de déposition. La question qui survient alors est celle de la ou des logiques qui ont sous-tendu les choix posés par les autorités ecclésiastiques.

#### **2.3.2.1. Les logiques de développement du calendrier**

##### **2.3.2.1.1. Les fêtes traditionnelles : un facteur de sélection ?**

L'idée, évoquée plus haut, d'un férial de saints résultant de choix opérés par les responsables de l'Église est déjà avancée par C. Pietri dans l'analyse qu'il fait du phénomène au sein de sa *Roma Christiana*<sup>887</sup>. Cette analyse laisse toutefois transparaître une difficulté de positionnement, des hésitations sur le poids à donner aux facteurs du hasard ou de la stratégie. En outre, sa démarche se concentre davantage sur l'activité calendaire papale à partir de Damase que sur une explication du férial de 336, qui sert tout de même de base. On ne sait pas toujours si tel constat ou telle volonté qu'il en déduit qualifie déjà les opérations figées dans les documents de 336 ou ne vaut que pour la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle. Illustrons notre propos par un extrait :

Le Calendrier de 336 regroupait, pour l'essentiel, les *natales martyrum* de juillet à septembre : cette disposition déterminée malgré tout par les hasards de la persécution, établissait heureusement pendant l'été, un trimestre de dévotion. Elle ménageait pendant l'hiver, commencé avec la Nativité, une période où le carême écartait pratiquement jusqu'à la période pascale, la célébration des martyrs. L'Église maintient cette répartition mais elle

---

<sup>887</sup> Cf. PIETRI C., 1976, p. 617-623.

occupe mieux les temps morts de l'année liturgique ; les *natales* chrétiens rencontraient parfois l'un des jours de la fête païenne. Ceux-ci étaient nombreux et la coïncidence peut être fortuite ; car l'Église ne s'occupait guère de christianiser des cérémonies condamnées, mais elle pouvait chercher par souci pastoral, à populariser plus particulièrement les anniversaires qui détournaient les fidèles du cirque et de ses pompes<sup>888</sup>.

Dans les trois pages qu'il consacrait spécifiquement au ferial de 336 en début d'ouvrage, il notait simplement quelques-unes de ces coïncidences (« inévitables ») et arguait d'une « saison pieuse », résultat probable d'une sélection du clergé<sup>889</sup>.

Une observation fondamentale, partagée dans les deux sections, donne une preuve supplémentaire solide en faveur d'une intervention sélective de l'Église dans l'institutionnalisation du calendrier des saints : le vide qui caractérise la période pascale, que l'on peut éventuellement étendre au carême<sup>890</sup> (à l'exception de la mémoire des martyres africaines Perpetua et Felicitas).

L'argument d'une logique de concurrence des fastes païens, conjecturé dans le passage précité, se fait plus affirmatif et est plus clairement étendu au ferial de 336, dans son article rédigé en 1984 en réaction à l'ouvrage de P. Brown :

De plus, les anniversaires des saints sont disposés dans le cycle annuel de manière à mobiliser le peuple fidèle pour des fêtes qui le détournent des *ludi* et des pompes païennes : en juillet, l'antique commémoration des sept fils de Félicitas appelle les visites dans les cimetières de la Salaria et à Prétextat : elle tombe au beau milieu des *ludi apollinares* ; et, pour mieux consolider cette pastorale dissuasive, l'Église ajoute la mémoire de Rufine et de Seconde et d'autres fêtes célébrées à l'Ouest de la Cité<sup>891</sup>.

Le maître français demeure naturellement l'autorité scientifique sur cette question de l'établissement du calendrier des martyrs en regard de son équivalent païen<sup>892</sup>. Lorsqu'il aborde la problématique dans sa monographie sur la transition chrétienne de Rome, J. R. Curran non seulement se repose sur ses arguments sans un regard critique, mais il les utilise pour appuyer une observation étrange, qui va à rebours même de leur contenu. Il indique en effet que « only two significant dates in the fourth-century Christian calendar of Rome coincide with pagan festivals »<sup>893</sup>, c'est-à-dire la fête du *natale Petri de cathedra* avec celle de la *Cara cognatio*<sup>894</sup>, sur lesquelles nous reviendrons, et le cas de Noël. On pourrait se dire que la formule « significant dates » exclut les « simples » anniversaires martyriaux. La suite du texte ne plaide pas en ce sens et provoque l'étonnement : « But these Christian festivals were exceptional. Most of the *natales martyrum* were

<sup>888</sup> PIETRI C., 1976, p. 617-618.

<sup>889</sup> Cf. PIETRI C., 1976, p. 127-129.

<sup>890</sup> Pour une indication chronologique de la pratique du Carême à Rome, cf. *supra* 2.2.1.1.

<sup>891</sup> PIETRI C., 1984a, p. 302.

<sup>892</sup> C'est donc tout logiquement qu'il fournit le référent historiographique sur lequel se repose PERRIN M.-Y., 1995, p. 610 dans sa synthèse sur la conquête du temps dans le cadre de la monumentale *Histoire du christianisme*. Ce dernier considère ainsi que, bien que tributaire du hasard des persécutions, les autorités ecclésiastiques romaines « étaient en mesure également de valoriser particulièrement une « naissance au ciel » qui coïncidait avec une festivité païenne ».

<sup>893</sup> CURRAN J. R., 2000, p. 229.

<sup>894</sup> Ici aussi J. Curran partage simplement l'opinion de C. Pietri.

concentrated between July and September but none occurred on the same day as any pagan celebrations »<sup>895</sup>. Il faut supposer une mauvaise compréhension ou une distraction.

M. Kahlos, commentant un sermon du pape Léon dans lequel celui-ci reproche à ses fidèles de dépenser plus pour les « démons » que pour les apôtres et de davantage fréquenter les spectacles aux lieux saints des martyrs<sup>896</sup>, écrit : « It was hardly a coincidence that several feasts in memory of martyrs were celebrated on the same days as Roman spectacles », en renvoyant aux développements qu'A. Frascetti a consacrés à la problématique dans sa monographie sur la « conversion » de Rome<sup>897</sup>.

Les fêtes païennes et chrétiennes qui coïncident, B. Lançon en a fait un décompte dans son ouvrage sur la Rome dans l'Antiquité tardive, dans un point qui porte précisément comme titre « Concurrence avec le calendrier païen ? »<sup>898</sup>. Pour répondre à cette question, il commence par aborder l'exemple des *caristia* et du *natale Petri de cathedra*, qui n'est pas plus qu'une coïncidence selon ses dires, pour souligner que l'institution d'un calendrier chrétien résulta de la compétition avec et, au cours du temps, du phagocytage de l'ancien calendrier. Il continue en formulant une hypothèse sur un décalage entre la conquête chrétienne de l'espace et celle du temps et surtout il termine par un paragraphe où il fait remarquer que des fêtes chrétiennes et païennes tombent le même jour. Il donne entre autres comme exemples Marcellinus le 15 janvier et les *carmentalia*, Perpetua et Felicitas et les *immonalia* ou reprend de nouveau le *natale Petri*, et conclue par ce constat chiffré : « De telles coïncidences se retrouvent ainsi quatorze fois dans l'année ».

### 2.3.2.1.2. Confrontation des calendriers : observations statistiques

Peut-être, mais quatorze sur combien d'occurrences ? Est-ce une situation anormale ? Comment l'auteur est-il arrivé à ce chiffre ? Que comprennent ces quatorze événements ? La Nativité est-elle incluse ? Est-il pertinent de mêler la commémoration de la mémoire des papes et celle des martyrs ? L'exemple de Marcellinus, on l'a vu, est instable aussi bien en ce qui concerne la date de commémoration que le personnage réellement ciblé dans la *DE*, et méritait au moins une réserve critique. De même, le cas de Perpetua et Felicitas est spécifique puisque la date de leur commémoration a été imposée par celle respectée dans leur patrie africaine.

Prêtons-nous à notre tour à l'exercice statistique. Ce n'est certes pas la panacée ; la statistique ne nous donnera pas d'explications, ni de certitudes, elle ne peut parfaitement coller à ce phénomène humain aux paramètres multiples, complexes et en partie inconnus, mais elle fournira à tout le moins un intéressant indicateur « de normalité », dirions-nous. En effet, il ne s'agit pas simplement de faire le ratio du nombre de jours qui recourent une fête traditionnelle sur le total des fêtes chrétiennes, mais d'évaluer dans quelle mesure cette situation est probable de se produire en postulant une sélection parfaitement aléatoire – ce qui est une configuration artificielle, on en

---

<sup>895</sup> CURRAN J. R., 2000, p. 229.

<sup>896</sup> LEO, *Serm.*, 84, 1.

<sup>897</sup> KAHLOS M., 2005, p. 480, n. 55. Cf. FRASCHETTI A., 1999, p. 307-309.

<sup>898</sup> Cf. LANÇON B., 1995, p. 184-185.

convient. Une autre réserve doit être formulée quant au fait que le calcul intègre une possibilité de choix parmi les 365 jours de l'année, ce qui n'a de sens que si l'on suppose un calendrier martyrial forgé arbitrairement sur toute la ligne en 336. Or, il est plus probable que la sélection ait dû respecter, dans une certaine mesure, une tradition déjà existante<sup>899</sup>. Malgré tout, l'indicateur peut servir : un écart trop important, dans un sens ou dans l'autre, par rapport au nombre de recouvrements le plus probable obligerait à envisager une relation d'évitement<sup>900</sup> ou de concurrence.

Retenons donc, comme le fait apparemment B. Lançon, les fêtes chrétiennes propres à la communauté romaine contenues dans les documents de 336 (actualisé en 354) et les éventuels recouvrements avec le calendrier de 354 et rassemblons-les sous forme d'un tableau (voir ci-dessous Figure 5). Trois précisions s'imposent. Tout d'abord, il n'existe pas de données calendaires exactement contemporaines au premiers tiers du IV<sup>e</sup> siècle (c'est-à-dire aux *DM* et *DE*) ; il faut donc utiliser celles contenues dans les *Fastes filocaliens* et supposer qu'elles reflètent largement la situation antérieure. Deuxièmement, nous n'avons pas retenu la Nativité étant donné son statut particulier, son appartenance à la liturgie christique, son origine romaine qui ne peut être posée avec certitude<sup>901</sup>. En troisième lieu, la leçon de la *DE* relative à la déposition de l'évêque Dionysius a été modifiée<sup>902</sup>, tandis que celle concernant Marcellinus a été maintenue en l'état par manque d'appuis documentaires aussi convaincants.

---

<sup>899</sup> La question est alors de savoir dans quelle mesure ce premier « tirage », pour parler en termes de probabilité, est lui-même aléatoire, ce qui peut réduire le biais : vu qu'il est censé suivre les hasards de la persécution, il l'est effectivement en grande partie, bien qu'il faille tenir compte du fait qu'il s'est produit par vagues, par périodes, plutôt que par jour isolé. Ainsi faut-il tenir compte de deux possibles vagues en août (avis de PIETRI C., 1976, p. 128) résultant des deux séries de mesures prises par Valérien à une année d'intervalle (257-258), sans doute durant ce mois (voir PIETRI L., 1995a, p. 167-168).

<sup>900</sup> LONSTRUP G., 2008, p. 38 évoque l'évitement de fêtes romaines, que ce soit pour échapper à la compétition ou pour ne pas donner lieu à des troubles.

<sup>901</sup> Cf. *supra* 2.2.2.1.

<sup>902</sup> Du 27 au 26 décembre (cf. *infra* 2.3.2.2), ce qui ne change rien au nombre de recouvrements.

Date	DM	DE	Calendrier de 354
10 janvier		<i>Miltiades</i>	
15 janvier		<i>Marcellinus</i>	<i>Carmentalia</i>
20 janvier	<i>Fabianus</i> <i>Sebastianus</i>		<i>Natalis</i> de Gordien
21 janvier	<i>Agnes</i>		<i>Ludi palatini</i>
22 février	<i>Natale Petri de cathedra</i>		<i>Caristia</i>
5 mars		<i>Lucius</i>	<i>Isidis navigium</i>
7 mars	<i>Perpetua et Felicitas (Africa)</i>		<i>Innonalia</i>
12 avril		<i>Iulius</i>	<i>Ludi cerealici</i>
22 avril		<i>Gaius</i>	
19 mai	<i>Parthenus et Calocerus</i>		<i>Zenzarius</i>
29 juin	<i>Petrus</i> <i>Paulus</i>		
10 juillet	<i>Felix et Philippus</i> <i>Martial, Vital et Alexander</i> <i>Silanus</i> <i>Ianuarius</i>		<i>Ludi apollinares</i>
30 juillet	<i>Abdon et Sennen</i>		<i>Victorias Marcomannas</i>
2 août		<i>Stephanus</i>	
6 août	<i>Sixtus II</i> <i>Felicissimus et Agapetus</i>	<i>[Sixtus II]</i>	
8 août	<i>Secundus, Carpoforus, Victorinus et Severianus</i> <i>Cyriacus, Largus, Crescentianus, Memia, Iuliana et</i> <i>Smaragdus</i>		<i>Natalis</i> de Constance II ( <i>Ludi votivi</i> )
10 août	<i>Laurentius</i>		
13 août	<i>Hippolytus</i> <i>Pontianus</i>	<i>[Pontianus]</i>	<i>Natalis Dianes</i>
22 août	<i>Timoteus</i>		
28 août	<i>Hermes</i>		<i>Solis et Lunae</i>
5 septembre	<i>Acontus, Nonnus, Herculanus et Taurinus</i>		<i>Mammes vindemia</i>
9 septembre	<i>Gorgonius</i>		<i>Natalis</i> d'Aurélien
11 septembre	<i>Protus et Hyacinthus</i>		<i>Natalis Aesclepii</i>
14 septembre	<i>Cyprianus (Africa)</i>		<i>Ludi romanorum</i>
22 septembre	<i>Basilla</i>		<i>Ludi triumphales</i>
26 septembre		<i>Eusebius</i>	
7 octobre		<i>Marcus</i>	<i>Ludi alamannici</i>
14 octobre	<i>Callistus I</i>	<i>[Callistus I]</i>	<i>Ludi Iovi Liberatori</i>
9 novembre	<i>Clemens, Sempronianus, Claudius et Nicostratus</i>		<i>Ludi votivi</i> du <i>natalis</i> de Pélévation de Constance comme César <i>Natales</i> de Nerva et de Pélévation de Constance comme César
29 novembre	<i>Saturninus</i>		<i>Ludi sarmatici</i>
8 décembre		<i>Eutychianus</i>	<i>Munus kandida</i>
13 décembre	<i>Ariston</i>		<i>Ludi lancionici</i>
26 décembre		<i>Dionysius</i>	
30 décembre		<i>Felix</i>	<i>Natalis</i> de Titus
31 décembre		<i>Sylvester</i>	

Figure 5 : Tableau des recoupements entre les fêtes des martyrs et des évêques dans la DM et la DE et les fêtes traditionnelles dans le Calendrier de 354

Nous obtenons ainsi la proportion suivante : sur 35 journées marquées par une commémoration chrétienne, 25 comprennent également une fête inscrite au calendrier traditionnel, ce qui pourrait paraître important. Comme on l'a dit, il ne faut toutefois pas s'arrêter à ce ratio, certes nettement au-dessus de la moitié, et à l'impression qu'il pourrait laisser, mais le mettre en balance avec les 218 jours sur 365 occupés par une ou plusieurs célébrations dans les Fastes de 354. Ces chiffres élevés impliquent un nombre de combinaisons trop important pour pouvoir être calculé par une formule ; il convient dès lors d'utiliser un programme de simulation<sup>903</sup> qui va déterminer la probabilité de chaque cas (de 0 à 35 recouvrements). Celui-ci révèle que le cas de figure le plus probable est de 21 recouvrements<sup>904</sup>, ce qui nuance déjà la première impression.

Il nous semble toutefois que deux modifications dans les données doivent intervenir car elles introduisent des biais dans la situation évaluée, qui est celle de l'hypothèse d'une sélection opérée durant le premiers tiers du IV<sup>e</sup> siècle. Il convient effectivement d'écarter de la liste des fêtes chrétiennes la commémoration des papes qui ne cadre pas avec la notion de sélection. Sauf cas très exceptionnels, tous les papes, à partir d'une certaine époque, sont intégrés dans la mémoire officielle, même s'il est vrai que la date de leur déposition peut interpellier. Mais c'est là un problème différent qui a été examiné précédemment (cf. 2.3.1.2). Par ailleurs, une série d'occurrences dans le calendrier de 354 pose un problème chronologique, à savoir les événements relatifs à la dynastie constantinienne (*natales*, *ludi* de victoires militaires, etc.). Certains sont certainement postérieurs à 336, d'autres ont été fixés durant les premières décades du IV<sup>e</sup> siècle mais on ne peut savoir s'ils l'ont été avant, simultanément ou après le ferial des saints. Dans tous les cas, il apparaît peu probable que l'Église ait visé des célébrations impériales glorifiant ces premiers princes chrétiens. Méthodologiquement, il nous apparaît plus cohérent de s'arrêter à la situation du calendrier tel qu'il devait être au lendemain de l'« édit de tolérance » de 313.

Ces deux paramètres étant modifiés, la nouvelle proportion obtenue est de 12 coïncidences sur un total de 22 commémorations chrétiennes. Compte tenu des 161 jours sur 365 occupés par une ou plusieurs célébrations du calendrier traditionnel, exception faite des cérémonies de la maison constantinienne (218 jours moins 57 uniquement occupés par celles-ci), le cas de figure le plus plausible est de 10 coïncidences<sup>905</sup>. Par rapport à l'évaluation précédente, l'écart entre la situation rencontrée et la configuration la plus probable d'un « tirage » aléatoire a diminué pour atteindre les deux points (10-12), ce qui est trop proche pour être significatif. Autrement dit, le nombre de jours où se déroulent à la fois une célébration chrétienne et une fête traditionnelle n'est pas anormal et le calendrier païen ne peut être pris, sur base statistique, comme facteur prépondérant dans le choix des composantes du ferial chrétien<sup>906</sup>. Le souci d'une promotion des fêtes martyriales permettant

---

<sup>903</sup> Nous remercions Aurélie Bertrand, assistante à l'Institut de Statistique, Biostatistique et Sciences Actuarielles (UCL), pour ses éclaircissements en la matière et la réalisation du script de simulation.

<sup>904</sup> Avec 0,144.

<sup>905</sup> Avec 0,173. La probabilité de 12 recouvrements est de 0,103.

<sup>906</sup> Par souci de vérification, on a mené le même type d'investigation mais variant le paramètre de la relation entre fêtes traditionnelles et chrétiennes, en l'espèce en prenant en compte le fait qu'une fête chrétienne se trouve directement avant ou après une fête traditionnelle (volonté de contrebalancer sans faire concurrence directe ?). On a également confronté les fêtes martyriales avec d'autres éléments typiques du calendrier traditionnel, à savoir les nones, ides et kalendes, les *dies aegyptiaci*, les nundines, etc. Mais aucune de ces confrontations ne s'est révélée plus probante.



de détourner le public des célébrations de la cité, que laisse entendre C. Pietri, ne trouve pas vraiment d'appui dans les chiffres.

En revanche, une observation qu'il n'est pas le seul à avoir émise et que l'on ne peut nier est une distribution des occurrences concentrée sur les mois de juillet, août et septembre. En conséquence de quoi, pour tenir compte d'éventuels déséquilibre (vagues en août ?) ou préférence de sélection dans cette période, il pourrait être plus pertinent de réaliser une mesure statistique restreinte à cet intervalle<sup>907</sup>. On se trouve alors avec 8 coïncidences sur 13 commémorations chrétiennes. Le résultat le plus probable étant de 6<sup>908</sup>, on doit constater un même écart<sup>909</sup>.

### 2.3.2.1.3. Le rythme des saisons et des hommes

Ceci étant dit, interrogeons-nous maintenant sur la raison de cette concentration. Peut-être pourra-t-elle fournir une clé de compréhension quant aux choix effectués ? Pour C. Pietri, on s'en souvient, elle est déterminée par les hasards de la persécution<sup>910</sup>. B. Lançon la souligne sans l'expliquer. Quelques phrases plutôt cependant, il notait un vide entre février et avril, temps du labour et des semailles, qui serait le signe d'une volonté de ménager les activités de la vie agraire et celles de la vie religieuse<sup>911</sup>. Un raisonnement que contredit précisément la densité des commémorations de juillet à septembre, temps des moissons et des vendanges<sup>912</sup>. L'explication par la prise en compte du temps pascal et pré-pascal serait plus cohérente.

En revanche, ces deux temps agricoles conditionnent, selon Ulpien au début du III<sup>e</sup> siècle, les vacances annuelles des tribunaux<sup>913</sup>. La loi de 389 réorganisant le calendrier civique continue d'intégrer deux mois de congé des tribunaux durant cette même période<sup>914</sup>, les justifiant cependant non par des motifs agricoles mais plutôt de santé publique, preuve qu'il s'agit d'un ralentissement généralisé de la société. Il est possible que ce phénomène ait eu un impact sur la dimension quantitative du calendrier des fêtes traditionnelles (et donc des divertissements), lesquelles accusent en effet une diminution durant les mois d'été<sup>915</sup>. Ce changement de rythme ne fait-il pas de cette période estivale un moment singulièrement propice pour entamer un pèlerinage à destination de la ville où sont enterrés Pierre, Paul et tant de martyrs, ou, pour les habitants de l'*Vrbs*, un contexte

---

<sup>907</sup> C'est-à-dire 92 jours dont 34 marqués par une fête traditionnelle (sauf les événements liés à la dynastie constantinienne).

<sup>908</sup> Avec 0,239. La probabilité de 8 recouvrements est de 0,037.

<sup>909</sup> Même si un écart de deux points est légèrement plus significatif par rapport à la situation précédente, il reste trop faible dans l'absolu.

<sup>910</sup> Cf. la citation *supra* 2.3.2.1.1 ou encore : « Les persécutions avaient particulièrement consacré le mois d'août » (PIETRI C., 1976, p. 620)

<sup>911</sup> Cf. LAÇON B., 1995, p. 184.

<sup>912</sup> Sans oublier que le christianisme romain est avant tout un phénomène urbain.

<sup>913</sup> Cf. *Dig.*, 2, 12, 1-3.

<sup>914</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 2, 8, 19 (voir *supra* 1.5). Ces deux mois continuent sans doute d'être séparés par une période d'activité judiciaire, comme en témoigne l'*interpretatio* de la loi, suivant la tradition et aussi probablement de manière à limiter les effets néfastes d'un congé trop prolongé sur la vie de la cité.

<sup>915</sup> Voir *supra* 1.4.1.

plus favorable pour dégager du temps et le consacrer aux visites des tombes de ces « témoins » de la foi, en particulier ceux commémorés durant ces dates ? Est-ce sans rapport que les graffiti de la *memoria apostolorum* datés renvoient aux mois du printemps et de l'été, avec une concentration maximale en août, même si l'ordre de grandeur des chiffres et la représentativité de l'échantillon en freinent l'exploitation<sup>916</sup> ?

Une audience plus importante au culte et devant les sépultures de ces martyrs estivaux aurait renforcé l'aura de ces figures, en aurait consolidé la tradition<sup>917</sup> et leur aurait donné une prépondérance dans l'imaginaire. Progressivement, la commémoration funéraire de ces « témoins » aurait pris une dimension collective plus accentuée, qui dépassait plus largement que dans les autres cas la dimension familiale du souvenir des morts.

L'hypothèse serait donc que l'institution du ferial des martyrs, couché par écrit dans la *DM* en 336, résulte avant tout d'une volonté de combiner la liturgie christique et la sanction par l'Église des cultes martyriaux « à succès », qui semblaient être privilégiés par la piété populaire, favorisés pour une grande part par leur position dans le rythme des saisons et des hommes ou, pour certains d'entre eux, par la force particulière du saint dans l'imaginaire basée sur des raisons qui ne nous sont pas nécessairement connues. Les basiliques constantiniennes érigées dans le *suburbium* auprès de certains de ces saints (S. Agnès ou S. Laurent) traduisaient-elles également une popularité plus importante de leur mémoire quand Constantin prit le pouvoir<sup>918</sup> ? Elles ont en tout cas contribué à fortifier ces figures martyriales, lesquelles se retrouvent en toute logique dans la *DM*.

#### 2.3.2.1.4. Dissensions sectaires et martyrs

Il reste à évoquer brièvement un dernier facteur de sélection, qui n'explique pas la répartition des commémorations martyriales telle qu'on l'a constatée, mais qui a certainement dû restreindre les possibilités.

Intéressons-nous à la mention du martyr Silanus dans la *DM*, fêté en même temps que d'autres personnages le VI des ides de juillet. Le rédacteur a cru bon d'ajouter une précision : la dépouille du saint a été soustraite par les Novatiens (*hunc Silanum martirem Novati furati sunt*). Il continue tout de même à l'intégrer dans le ferial dans la mesure où il faisait partie d'un groupe formé par les sept personnages commémorés en ce jour : les sept fils de Felicitas. Par après d'ailleurs, les catholiques semblent avoir temporairement mis de côté la mémoire de Silanus<sup>919</sup>. Sans aller aussi loin que le vol, cette volonté de contrôle d'un groupe schismatique sur la mémoire d'un martyr n'est certainement pas un cas isolé. Faut-il le rappeler, la communauté chrétienne au III<sup>e</sup> et même encore

<sup>916</sup> Cf. FELLE A. E., 2012.

<sup>917</sup> Le fait que Damase ait voulu mettre à l'honneur des martyrs dont on ne connaissait plus le nom mais seulement l'emplacement de la sépulture (voir *infra* 2.3.3) illustre ce phénomène d'affaiblissement de la mémoire quand le souvenir n'a pas été régulièrement entretenu.

<sup>918</sup> Sur l'interprétation des basiliques suburbaines constantiniennes, voir *infra* 5.1.1.2.

<sup>919</sup> Cf. SÁGHY M., 2012, p. 252. Selon PIETRI C., 1976, p. 544, c'est sous le pontificat d'Innocent I<sup>er</sup> que les reliques de Silanus seraient revenues sous le contrôle de l'Église.

au IV<sup>e</sup> siècle est divisée en plusieurs cellules, en plusieurs factions, avec leur propre leader, des cellules qui peuvent être en dissension ouverte, sur le plan du pouvoir ou des conceptions religieuses, avec le groupe représenté par l'évêque de Rome<sup>920</sup>. Étant donné que le soin de ces morts au statut particulier était et est resté pendant un temps long une affaire privée, les martyrs et leur mémoire se trouvaient sous le contrôle, plus ou moins établi et effectif, des familles, au sens large, et des cellules auxquelles celles-ci étaient liées<sup>921</sup>. Logiquement, il dut y avoir toute une série de ces témoins de la foi parsemant le sous-sol romain que l'évêque qui institua le ferial de 336 ne fut pas en mesure de sélectionner, parce que, vénérés par un groupe qui ne reconnaissait pas ou revendiquait une certaine indépendance par rapport à cette autorité, ils échappaient à son contrôle et ne représentaient de toute façon pas un élément fédérateur pour la communauté dont il avait la charge.

Cette concurrence interne sur le plan de la mémoire martyriale, on la perçoit encore plus ostensiblement avec Damase qui en fera un terrain de lutte dans son entreprise d'unification de la communauté romaine de Rome, un efficace champ de démonstration contre les dissensions (cf. 2.3.3).

### **2.3.2.2. Liste des évêques : erreurs de transmission ou évolution ? Traditions anciennes ou choix nouveaux ?**

L'exploitation de la mémoire des dirigeants de la communauté chrétienne, en vue de renforcer l'image de cohésion et de continuité du groupe, se cristallise dans le premier tiers du IV<sup>e</sup> siècle au travers de la *DE*, exception faite des papes versés dans la catégorie des martyrs. Nous avons déjà considéré les cas de Marcellinus/Marcellus et Eusebius. Portons à présent plus avant l'analyse du document. Une manière de faire surgir certaines interrogations consiste à le confronter à l'autre source d'informations biographiques contenue dans le Calendrier de 354, le *CL* (voir ci-dessous Figure 6). Deux cas de figure interpellent : lorsque la date de fin de charge (donc de mort) notée par le *CL* diverge du jour indiqué par la *DE* et lorsque la *DE* fournit un jour de commémoration alors que le *CL* est muet sur le moment précis de la disparition de l'évêque.

---

<sup>920</sup> Sur le rôle des patrons, leur influence sur le groupe et leur relation de collaboration ou de compétition avec les structures ecclésiastiques, voir BOWES K., 2008 (chap. 1).

<sup>921</sup> Cf. SÁGHY M., 2010, p. 19.

Évêques	CL	DE	MH	LP
<i>Dionysius</i>	VII kal. Ian.	<i>VI kal. Ian.</i>	VII kal. Ian.	VII kal. Ian. (fin de charge) <i>VI kal. Ian. (inhumation)</i>
<i>Felix</i>	/	<i>III kal. Ian.</i>	III ou IIII kal. Ian.	III kal. Iun.
<i>Sylvester</i>	Kal. Ian.	<i>Prid. Kal. Ian.</i>	<i>Prid. Kal. Ian.</i>	Kal. Ian. (fin de charge) <i>Prid. Kal. Ian. (inhumation)</i>
<i>Miltiades</i>	III id. Ian.	<i>IIII id. Ian.</i>	<i>IIII id. Ian.</i>	IIII id. Dec.
<i>Marcellinus</i> <i>[Marcellus]</i>	/	<i>XVIII kal. Feb.</i>	IV non. Iun. <i>[XVII kal. Feb.]</i>	VII kal. Mai. <i>[XVII kal. Feb.]</i>
<i>Lucius</i>	<i>III non. Mar.</i>	<i>III non. Mar.</i>	IV non. Mar.	<i>III non. Mar. (décapité)</i> VIII kal. Sept. (inhumation)
<i>Gaius</i>	<i>X kal. Mai.</i>	<i>X kal. Mai.</i>	<i>X kal. Mai.</i>	<i>X kal. Mai.</i>
<i>Stephanus</i>	/	<i>IIII non. Aug.</i>	<i>IIII non. Aug.</i>	<i>IIII non. Aug.</i>
<i>Eusebius</i>	XVI kal. Sept.	<i>VI kal. Oct.</i>	<i>VI kal. Oct.</i>	VI non. Oct.
<i>Eutychianus</i>	VII id. Dec.	<i>VI id. Dec.</i>	VI ou VII id. Dec.	Id. Dec. (fin de charge) VIII kal. Aug. (inhumation)
<i>Marcus</i>	<i>Non. Oct.</i>	<i>Non. Oct.</i>	Prid. Non. Oct. Ou <i>non. Oct.</i>	Kal. Oct. (mort) Prid. Non. Oct. (inhumation)
<i>Iulius</i>	<i>Prid. Id. Apr.</i>	<i>Prid. Id. Apr.</i>	<i>Prid. Id. Apr.</i>	<i>Prid. Id. Apr.</i>

Figure 6 : Tableau de comparaison des dates de mort et de commémoration des évêques dans les CL, DE, MH et LP

Sur dix occurrences (en retirant donc Marcellinus/Marcellus et Eusebius), quatre se trouvent dans le premier cas de figure. Lorsque le jour retenu dans la DE est de peu postérieur à celui de la CL, la solution la plus simple est de supposer un intervalle de temps tout à fait logique entre le décès et la déposition en tant que telle. Cela pourrait convenir à la situation de Dionysius. C'est en tout cas de cette manière que le compilateur du LP répercute cette différence de date avec laquelle il a dû apparemment lui aussi composer. On pourrait penser que l'interprétation du compilateur est juste et que les deux dates renvoient bien à ces deux événements séparés. Toutefois, il faudrait expliquer pourquoi le MH reprend, pour la fête de la *Depositio*, la même date que le CL. Faudrait-il alors supposer un accident de transmission pour le DE (oubli d'une barre verticale au VII) ? Le rédacteur du LP aurait-il déjà à son époque été confronté à un même type d'erreur dans ses archives ? C'est le plus raisonnable. Si l'on veut tout de même expliquer cette différence par une évolution du culte, la confrontation avec le calendrier traditionnel ne donne rien de probant puisque ni le 26 décembre, ni le 27 ne sont occupés par des festivités.

La même explication pourrait également être mobilisée pour Eutychianus. Le *VII id. Dec.* Du CL pourrait soit constituer une erreur, soit désigner le jour du décès de l'évêque, la veille de sa déposition. Toutefois, celle-ci est indiquée aux deux dates dans l'édition du MH et, dans le cas du 8 décembre, elle figure parmi les *additamenta* des éditeurs. Si la fête du saint figurait bien au 7

décembre dans la source italienne du *MH*, c'est la mention de la *DE* qui pose problème ; on se retrouverait dans un cas assez similaire à celui de Dionysius. À nouveau, si l'on estime que se cache derrière ces différences une modification réelle du jour du culte du saint plutôt que les aléas de la transmission, on ne trouve pas de justification valable dans le ferial des saints et, du côté traditionnel, on doit juste signaler la tenue le 8 décembre d'un des deux *munera kandida*, jeux gladiatoires à charge des *quaestores* prenant place durant ce mois.

Les deux derniers personnages pour lesquels on observe une divergence entre le *CL* et la *DE* sont Sylvestre et Miltiade. L'explication précédente ne peut être envisagée puisque, pour les deux occurrences, la date de la *DE* est antérieure d'un jour à celle du *CL*, autrement dit l'inhumation aurait eu lieu un jour avant le décès ! Concernant Sylvestre, L. Duchesne corrige simplement la leçon du *CL* (oubli du *prid.*)<sup>922</sup>. On doit néanmoins constater que le rédacteur du *LP* avait déjà affaire à une telle erreur qu'il a recopiée en début de notice (fin de charge le 1<sup>er</sup> janvier), laissant place à une aberration puisqu'à la fin il indique une inhumation au 31 décembre, selon la tradition en vigueur. Faut-il envisager non une faute aussi ancienne mais une évolution dans le culte du saint, qui pourrait trouver une motivation dans un rejet des calendes de janvier déjà occupées par les populaires festivités de la nouvelle année<sup>923</sup> ? Toutefois, la correction du *CL* proposée par le prélat français repose également sur les dates consulaires utilisées dans la notice de Sylvestre et de son successeur Marcus, qui lui donnent solidité et rendent l'option précédente peu défendable.

Pour Miltiade, la solution la plus sage est pareillement de s'en tenir à la démonstration de L. Duchesne pour qui, le 10 janvier (*III id. Ian.*) étant suffisamment établi, il faut corriger les leçons du *CL* et du *LP*<sup>924</sup>. À titre indicatif, signalons tout de même que le 11 janvier est marqué comme *dies carmentariorum* dans les *Fastes filocaliens*, alors que le 10 est vide.

Enfin, il convient de s'arrêter sur les deux évêques – Felix et Stephanus – pour lesquels l'auteur du *CL* n'a apparemment pas été en mesure d'apporter une indication chronologique précise sur le moment de leur mort, alors que le rédacteur de la *DE* inscrit une date de déposition. Il n'est pas possible d'expliquer la raison exacte de ce hiatus, mais il laisse néanmoins supposer une faiblesse dans la tradition et une décision qui n'est pas nécessairement conditionnée par un événement funéraire à une date aléatoire. Une de ces deux commémorations papales, à savoir Felix le 30 décembre, tombe en même temps qu'une célébration traditionnelle. Il ne s'agit toutefois pas d'une grande festivité populaire en l'honneur d'une divinité majeure du panthéon, mais d'une solennité du culte impérial, le *natalis* de l'empereur Titus, dont l'élément le plus visible résidait sans doute dans les courses censées rehausser l'événement.

Cela étant dit, jetons maintenant un coup d'œil d'ensemble sur cette liste de la *DE* pour décrire la distribution de ses occurrences qui sont censées coïncider avec des décès. Le décompte, qui exclut Marcellus/Marcellinus et Eusebius en raison du caractère particulièrement obscur de leur

---

<sup>922</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 9.

<sup>923</sup> Voir *supra* 1.3.

<sup>924</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 169, n. 6.

cas et de leur vraisemblable mort en exil, révèle une concentration en décembre. Si on ventile la distribution par saison (d'un point de vue météorologique)<sup>925</sup>, il faut observer que la moitié des occurrences se situent en hiver, les restantes se répartissant sur les trois autres saisons. En cela, la variation de mortalité des évêques épouse assurément la tendance générale, même si cette conclusion doit se parer de toutes les réserves qu'impose la représentativité de ces chiffres. Ce serait là en définitive le signe que la dimension temporelle de la mémoire papale et son institutionnalisation correspondent bien globalement et prioritairement à une logique funéraire, même s'il ne faut pas exclure des aménagements mineurs qui relève d'une autre dynamique. Ceux-ci ne sont toutefois pas clairement repérables, tout comme ne l'est pas leur éventuelle relation avec le calendrier traditionnel<sup>926</sup>.

### 2.3.2.3. *Natale Petri de cathedra et caristia* : christianisation du calendrier « païen » ?

Parmi les commémorations retenues dans la *DM*, la fête notée au VIII des calendes de mars par la formule *natale Petri de cathedra* ne peut échapper à une attention plus soutenue, étant donné son usage comme argument en faveur de la christianisation du calendrier païen.

Le fait que cette célébration ne commémore apparemment pas une déposition et qu'elle est dédiée au personnage le plus important pour la congrégation romaine invite effectivement à réfléchir à une décision judicieuse dans le choix de la date. La proximité temporelle de cette fête, intégrée dans un martyrologe, avec une période que l'on savait dévolue chez les Anciens au culte des morts, matérialisé notamment par des repas funéraires, conduisait déjà Jean Belet au XII<sup>e</sup> siècle à évoquer l'idée d'une substitution chrétienne<sup>927</sup>. La disponibilité de documents anciens, en particulier les *Fastes de 354* qui gardent la trace le 22 février des *caristia*, festivité dénommée ailleurs *Cara cognatio*, conforte cette interprétation dans l'esprit d'un érudit de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle comme L. Duchesne<sup>928</sup>. Toujours influencé par ce schéma, T. Klauser rapproche le terme *cathedra*, en sa signification de siège vide pour le défunt lors de cérémonies familiales, de dispositifs réalisés dans certains hypogées et souligne le sens métonymique de banquet en mémoire d'un mort qu'a fini par revêtir le nom commun *cathedra* en grec, s'appuyant en cela sur une information communiquée par Photius au IX<sup>e</sup> siècle<sup>929</sup>. Il conclut que le *natale Petri de cathedra* renvoie à « l'anniversaire de Pierre par rapport au banquet organisé en son honneur le jour où les païens célèbrent les mânes familiaux », comme le résume C. Pietri<sup>930</sup>.

Au demeurant, ce dernier se montre peu convaincu et formule quelques objections, la moindre n'étant pas le caractère douteux d'une officialisation d'une pratique de commensalité funéraire que

<sup>925</sup> Hiver : 8, 26, 30, 31 décembre ; 10 janvier. Printemps : 5 mars, 12 avril, 22 avril. Été : 2 août. Automne : 7 octobre.

<sup>926</sup> Que ce soit dans le sens d'une concurrence ou d'un évitement.

<sup>927</sup> Cf. IOHANN. BELETH., *Ratio. divi. offic.*, 83.

<sup>928</sup> Cf. DUCHESNE L., 1889, p. 266-267.

<sup>929</sup> Cf. KLAUSER T., 1927, p. 152-182.

<sup>930</sup> PIETRI C., 1976, p. 386.

le clergé au mieux tolérait, mais souvent critiquait. Pas plus persuadé par l'hypothèse de l'anniversaire de la fondation de l'épiscopat, l'historien français privilégie la notion d'enseignement, de magistère que couvre le vocable *cathedra* : il comprend la célébration du 22 février comme « l'anniversaire de Pierre par rapport à ses fonctions magistrales, à sa prédication, à la tradition d'enseignement confiée particulièrement à Rome »<sup>931</sup>, puisqu'en effet, cette fête est proprement romaine et a eu une diffusion très limitée. Rien dans la tradition chrétienne ne suggère une association avec la date du 22 février et la coïncidence avec la *Cara cognatio* n'est vraisemblablement pas accidentelle :

une hypothèse peut expliquer la configuration particulière de cette fête qui commémore Pierre docteur, lorsque les familles célèbrent leurs défunts. L'apôtre, après tout, ne représente-t-il le plus prestigieux de ces *Patres* qui ont transmis la Bonne Nouvelle, l'un de ceux auxquels se réfère l'autorité pontificale<sup>932</sup> ?

Un an après la publication de la thèse magistrale de C. Pietri est imprimée la communication que P.-A. Février a donné devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres à ce sujet<sup>933</sup>. Une fois de plus, la nécessité d'une connaissance approfondie des réalités des champs chrétiens et polythéistes, pour étudier leur interaction, se manifeste. Le savant français a en effet la bonne idée de reprendre les textes anciens relatifs aux *caristia*. Il démontre ainsi que cette journée n'est pas consacrée au culte des morts mais entame au contraire une transition vers le monde des vivants ; cette fête d'ordre privé, qui ne se déroulait plus dans les nécropoles mais à la maison, se centrait sur la Concorde, en association avec le culte des Lares. Parallèlement, P.-A. Février met en évidence la représentation de la figure de Pierre et de la *cathedra*, chaire épiscopale, comme garants de l'unicité. Le 22 février est donc à considérer, dans l'esprit des chrétiens du IV<sup>e</sup> siècle, comme une célébration de l'*unitas* et de la *concordia*, autour de la figure prédominante de Pierre<sup>934</sup>, qui s'inspire d'une réalité religieuse antérieure :

La fonction que les *Caristia* avaient dans la société traditionnelle – fête familiale d'où ne pouvait être absent le souvenir, fête de l'ordre nécessaire dans l'empire – me paraît suffire pour expliquer le choix fait à Rome, dans les premières décades du IV<sup>e</sup> s.<sup>935</sup>, par la communauté chrétienne. Lorsque l'on sait le poids que l'idéologie officielle a eu

---

<sup>931</sup> PIETRI C., 1976, p. 388.

<sup>932</sup> PIETRI C., 1976, p. 388.

<sup>933</sup> Cf. FÉVRIER P.-A., 1977.

<sup>934</sup> Une symbolique qui sera ensuite élargie au binôme Pierre-Paul. Cf. PIETRI C., 1961 ; HUSKINSON J. M., 1982.

<sup>935</sup> En désaccord avec PIETRI C., 1976, p. 387 qui penche plutôt pour le III<sup>e</sup> siècle. En revanche, GUARDUCCI M., 1986-1987, p. 123-124 suit l'option du IV<sup>e</sup> siècle et formule même l'hypothèse (reprise dans GUARDUCCI M., 1995, p. 683) d'une institution dans la lignée du concile sur la question donatiste de 313, qui avait mis l'unité chrétienne à l'épreuve. La conjecture est reprise dans GUARDUCCI M., 1995, p. 683, laquelle revient également sur une hypothèse qu'elle avait déjà formulée au sujet de la *cathedra*, considérée en son sens mobilier, et qui est loin de faire l'unanimité : elle serait, au IV<sup>e</sup> siècle, à situer au Latran et peut probablement être identifiée à l'ancien trône impérial de Maximien Hercule, père de Maxence, situé dans la *Domus Faustae*.

Sur la question, il faut également tenir compte du témoignage d'Optat de Milève qui, sans être parfaitement explicite, pourrait être utilisé pour soutenir l'existence de cette cathèdre et sa localisation dans la basilique vaticane (et donc aussi la fête du 22 février) dans le dernier tiers du IV<sup>e</sup> siècle, comme le fait RUYSSCHAERT J., 1973, p. 298. OPTAT., *De schism. donat.*, 2, 4, 1 : « Ainsi, par exemple, si on demandait à Macrobe où il siège là-bas, pourrait-il répondre qu'il siège dans la chaire de Pierre ? J'ignore s'il l'a même vue ! Et il ne fréquente pas le tombeau de Pierre, agissant en schismatique, contrairement à la parole de l'Apôtre qui dit : "en communion avec les tombeaux des saints" ». *Denique si Macrobio dicatur ubi illic sedeat, numquid potest dicere in cathedra Pietri ? Quam nescio si uel oculis nouit, et ad cuius memoriam non accedit quasi schismaticus contra apostolum faciens, qui ait : "memoriis sanctorum communicantes"* (trad. LABROUSSE M., 1995, SC n° 412).

dans l'élaboration des images chrétiennes, on devine l'intérêt – conscient ou inconscient – de faire appel à une date, importante encore pour la société profane<sup>936</sup>.

Comment ce rapprochement, accepté par de nombreux savants<sup>937</sup>, doit-il être interprété ? R. Turcan a une opinion plutôt tranchée :

Cette fête de la *Cara cognatio* (...) était trop populaire pour qu'on pût l'extirper des coutumes romaines. Aussi a-t-elle été christianisée sous le nom de « Chaire de saint Pierre », la *catbedra Petri* évoquant toujours le siège sur lequel on participait assis (et non couché) au repas funèbre avec les défunts. En 567 encore, le concile de Tours (Mansi, IX, 790) rejette de l'Église ceux qui, à la fête de Saint-Pierre, offrent des nourritures aux morts (...) <sup>938</sup>.

Mettons de côté l'argument déjà nuancé précédemment du siège pour le banquet (siège qui n'est plus ici vide). Il faut tout d'abord prendre du recul par rapport à tout ce qui vient d'être « démontré ». En effet, aucun témoignage du III<sup>e</sup> ou IV<sup>e</sup> siècle ne nous renseigne réellement sur la signification originelle du *natale Petri de cathedra* qui est établi en ce temps. La construction de son sens s'opère en regard d'un événement célébré antérieurement par la société le même jour. Or, sans preuves, la coïncidence ne peut être automatiquement transformée en relation d'influence. Certes, c'est l'explication la plus évidente et les raisonnements qui l'élaborent sont cohérents. N'oublions pas cependant qu'une telle « récupération » est assez exceptionnelle, comme on pense l'avoir montré tout au long de la présente étude, et que l'autre grande célébration apostolique, le 29 juin, ne semble pas répondre à une telle logique.

En se rangeant dans le camp de la majorité des chercheurs qui accepte un lien sémantique entre les deux fêtes, peut-on pour autant dire, avec R. Turcan, qu'il s'agissait de déraciner une coutume, ou, avec M. R. Salzman, d'opérer la transformation d'un culte païen au sein du calendrier et de la liturgie de l'Église chrétienne<sup>939</sup> ? Éradiquer une pratique religieuse partagée à grande échelle ne correspond pas à l'attitude d'un groupe minoritaire, comme le sont les chrétiens dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle et encore durant les premières décennies du siècle suivant. On a l'impression que R. Turcan projette la position et le désir des conciliaires de 567 sur l'établissement de la fête.

Le 22 février, les chrétiens du III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècle n'ont sans doute pas arrêté de se réunir lors de ce rassemblement festif profondément ancré dans les habitudes et qui resserrait les liens d'une cellule sociale fondamentale, la famille. Des relations de proximité extra-familiales étaient également consolidées à l'occasion de ces prières à la Concorde, lesquelles s'étendaient donc à d'autres cercles communautaires<sup>940</sup>. En tant que groupe, il n'est pas anormal que les chrétiens de

<sup>936</sup> FÉVRIER P.-A., 1977, p. 530.

<sup>937</sup> C'est ainsi en substance l'avis que suivent GUARUCCI M., 1995, p. 681-683 et REBILLARD E., 2003, p. 162-163.

<sup>938</sup> TURCAN R., 1998, p. 57.

<sup>939</sup> Cf. SALZMAN M. R., 1990, p. 47. On peut regretter que celle-ci n'ait pu lu P.-A. Février, ce qui aurait certainement pu éclairer le paragraphe qu'elle consacre à ce sujet, lequel est rempli d'affirmations dont on vient de montrer la faiblesse : les *caristia* décrites comme un banquet familial tenu sur la tombe des défunts ; le siège vide lors de ces repas qui aurait donné son nom à la fête chrétienne (donc fête perçue comme funéraire) ; à Rome, une signification plus spécifique orientée vers la fondation de l'épiscopat. Quant à la difficulté qu'elle voit dans l'inclusion d'une telle fête dans un martyrologe si elle ne relève pas du culte des morts, on renverra à PIETRI C., 1976, p. 381 qui explique que la *DM* réunit « des anniversaires de toutes sortes » (exemple de la Nativité).

<sup>940</sup> Cf. ESTIENNE S., GILLES N. et HUET V., 2004, p. 281.



Rome aient investi cet événement d'un sens propre. Certes, lors de sa réalisation par des individus attachés à la religion traditionnelle, certaines divinités étaient peut-être encore invoquées, certains rites anciens exécutés, mais ce n'était certainement pas là l'aspect le plus visible de cette festivité dont les composantes essentielles étaient la commensalité et les échanges<sup>941</sup>. Ce constat rejoint, nous supposons, l'idée de « société profane » évoquée par P.-A. Février dans l'extrait précité ; on ne peut que saluer son regard nuancé sur la nature de l'interaction qui aurait conduit à la création de la célébration chrétienne<sup>942</sup>. Mieux qu'une volonté d'éradication ou de transformation d'un culte païen, ce qui en guide l'éclosion, c'est le principe d'adoption d'un moment qui constitue un catalyseur identitaire pour toute la société romaine. L'Église de Rome accentue ainsi sa romanité.

### **2.3.3. L'action de Damase sur le plan calendaire**

Dans un chapitre postérieur, on exposera que les cibles sélectionnées par Damase pour ses épigrammes permettaient avant tout de servir son propos, d'alimenter une idéologie autour de la figure de l'évêque et de l'idée d'unité ; elles répondaient prioritairement à une logique d'occupation de la mémoire mais aussi du territoire<sup>943</sup>.

C. Pietri consacre quelques pages à l'organisation du calendrier des martyrs postérieurement aux données de 336, mais il traite en un bloc tous les « nouveaux » saints indiqués dans le *MH*, autrement dit l'activité des papes jusqu'à Sixte III (432-440). Il conclut – on a déjà cité un extrait – au maintien d'une répartition inégale caractérisée par une « saison pieuse » estivale, même si l'Église « occupe mieux les temps morts de l'année liturgique », et a tendance à populariser des commémorations martyriales pour détourner les fidèles des tentations païennes<sup>944</sup>.

On peut donc se demander si l'argument calendaire n'a pas tout de même constitué un facteur (secondaire), que ce soit dans le choix de saints dont on a déjà une trace festive ou dans la fixation de la date de commémoration de figures jusqu'alors inconnues. Dans ce second cas, on est confronté à un problème méthodologique dans la mesure où, dans aucune de ses épigrammes, même celles dont le texte a été entièrement transmis, n'est gravée de date de commémoration. Peut-être est-ce là d'ailleurs une première indication de la faible attention accordée par l'évêque à la dimension calendaire de cette entreprise.

Pour reconstituer la date de fête de ces saints qui n'apparaissent pas dans la *DM* ou la *DE*, la seule option est de se tourner vers le *MH*. Les données concernant les saints commémorés par Damase et pour lesquels on peut établir une date de fête ont été rassemblées dans un tableau (Figure 7).

---

<sup>941</sup> Cf. ESTIENNE S., GILLES N. et HUET V., 2004, p. 281.

<sup>942</sup> Deux schémas dans ce processus de création demeurent possibles : est-ce que les chrétiens voulaient célébrer la *concordia*, incarnée par Pierre, et ont mobilisé une journée qui leur paraissait symboliquement adéquate, comme le conjecture P.-A. Février, ou ont-ils voulu investir un sens chrétien dans un événement socio-religieux dont ils ne pouvaient se défaire, ainsi que nous l'envisageons alternativement ?

<sup>943</sup> Voir *infra* 5.2.3.6.

<sup>944</sup> Cf. *supra* 2.3.2.1.1 et 2.3.2.1.3.

Saint	Source	DM ou DE	MH	Fête traditionnelle (Calendrier de 354)
Marcellus (pape)	FERRUA A., 1942, n° 40		16 janvier	
Agnes	FERRUA A., 1942, n° 37	21 janvier		
Valentinus	FERRUA A., 1942, n° 49		14 février	
[Quirinus] ?	FERRUA A., 1942, n° 27		30 avril	<i>Ludi florales</i>
Nereus et Achilleus	FERRUA A., 1942, n° 8		12 mai	<i>Martialici</i>
Marcellinus et Petrus	FERRUA A., 1942, n° 28 + PUGLIESE R., 1998		2 juin	
Pierre et Paul	FERRUA A., 1942, n° 20	29 juin		
Eutychius	FERRUA A., 1942, n° 21		[2 juillet] ?	
Ianuaris	FERRUA A., 1942, n° 24	10 juillet		<i>Ludi apollinares</i>
Felix et Philippus	FERRUA A., 1942, n° 39	10 juillet		<i>Ludi apollinares</i>
Alexandre, Vitalis et Martialis	ICVR 9, 24310	10 juillet		<i>Ludi apollinares</i>
[Simplicius,] Faustinus, Viatrix [et Rufus]	FERRUA A., 1942, n° 6		29 juillet	
Sixtus II (pape ; martyr)	FERRUA A., 1942, n° 17	6 août		
Felicissimus et Agapetus	FERRUA A., 1942, n° 25	6 août		
Laurentius	FERRUA A., 1942, n° 33	10 août		
Tiburtius	FERRUA A., 1942, n° 31		11 août	
Hippolyte	FERRUA A., 1942, n° 35	13 août		<i>Natalis Dianae</i>
Hermes	FERRUA A., 1942, n° 48	28 août		<i>Solis et Lunae</i>
Felix et Adauctus	FERRUA A., 1942, n° 7		30 août	
Gorgonius	FERRUA A., 1942, n° 32	9 septembre		<i>Natalis d'Aurélien</i>
Protus et Hyacinthus	FERRUA A., 1942, n° 47	11 septembre		<i>Natalis Asclepi</i>
Cornelius (pape)	FERRUA A., 1942, n° 19		14 septembre	<i>Ludi romani</i>
Eusebius (pape)	FERRUA A., 1942, n° 18	26 septembre		
Marcus (pape)	FERRUA A., 1942, n° 50	7 octobre		<i>Ludi alamannici</i>
Martyrs anonymes	FERRUA A., 1942, n° 42		29 novembre	
62 martyrs	FERRUA A., 1942, n° 43		29 novembre	
Maurus	FERRUA A., 1942, n° 44		29 novembre	<i>Ludi sarmatici</i>
Chrysanthus et Daria	FERRUA A., 1942, n° 45		29 novembre [ou 12 août] ?	<i>Ludi sarmatici</i> [ <i>Lychnapsia</i> ]
Saturninus	FERRUA A., 1942, n° 46	29 novembre		<i>Ludi sarmatici</i>

**Figure 7 : Tableau : saints commémorés dans les épigrammes damasiennes, tentative de détermination de leur date de commémoration à partir des DM, DE et MH, et confrontation avec les fêtes traditionnelles du Calendrier de 354**

Sur les 34 journées occupées par une commémoration chrétienne dans les *DM* et *DE* (en excluant donc le cas ambigu de Marcellus/Marcellinus et celui particulier du *natale Petri de cathedra*), dont 24 sont également concernées par une festivité traditionnelle, 12 journées correspondent aux saints des épigrammes damasiennes et, parmi celles-ci, 7 font également partie du sous-groupe caractérisé par un recoupement avec une festivité traditionnelle, autrement dit une proportion qui n'est pas anormale. En ce qui concerne les dates établies à partir du *MH* (en fixant Daria et Chrysanthus le 29 novembre<sup>945</sup>), sur 9 journées, 4 se trouvent dans une situation de recoupement. Une logique de concurrence ou d'évitement n'est par conséquent pas perceptible dans ces résultats.

La tendance à favoriser une période estivale est-elle plus probante ? 5 de ces 9 journées se situent dans l'intervalle juin-septembre : difficile donc de se prononcer. Le cas échéant, reste à savoir si

<sup>945</sup> Le *MH* les signale également au 12 août.

cela résulte d'une possibilité et d'une volonté de fixer des commémorations durant cette période ou uniquement d'un déséquilibre dans la distribution des saints parmi lesquels Damase pouvait piocher. Une combinaison des deux configurations (fixation ou respect d'une date) en fonction de la force de la tradition attachée à chacune de ces figures martyriales est possible. Enfin, ce n'est pas avec les trois occurrences restantes que l'on peut conclure à une meilleure occupation des temps morts de l'année liturgique, même si force est de constater que la période pascale est toujours laissée libre. À cela, il faut ajouter que, pour plusieurs de ces saints qui font leur apparition en tant que tel dans les sources damasiennes, la date de commémoration s'explique facilement et par des raisons internes : Cornelius et son lien avec Cyprien ; Maurus, Chrysanthus et Daria et des martyrs anonymes enterrés au même endroit (catacombes de Thraso sur la Salaria nova) et reliés dans les récits à Saturninus déjà noté dans la *DM* au 29 novembre<sup>946</sup>.

Pour répondre à la question posée quelques paragraphes plus haut, le souci de la date ne semble pas avoir constitué un paramètre important dans l'entreprise damasienne de sélection et de construction de la communauté romaine des saints. Le temps de la fête semble être, sauf éventuelles exceptions, une conséquence d'un choix opérés sur d'autres bases.

En dédiant la basilique qu'il érige près du théâtre de Pompée à S. Laurent<sup>947</sup>, Damase réalise une étape importante dans l'importation de la mémoire martyriale au sein l'espace urbain de la cité. Damase a-t-il posé d'autres actes en ce sens ? C'est l'opinion d'A. Bonfiglio que l'on partagera et nuancera dans la deuxième partie de la thèse. Ce dernier souligne en particulier l'attribution d'une mémoire martyriale aux églises S. Clemente et S. Anastasia. En la supposant exacte, que peut-on en dire de la dimension calendaire, pour peu que celle-ci ait été simultanément associée ? En ce qui concerne S. Laurent, l'évêque n'a pas décidé d'une nouvelle date de commémoration *intra muros*. La date déjà existante, à savoir le 10 août, libre de toute fête traditionnelle, n'apparaît pas non plus comme un facteur de sélection ; ce sont les traits caractéristiques de la figure du saint qui constituent la raison principale du choix de Damase : « l'arcidiacono per eccellenza della Chiesa Romana è il logico protettore del suo pontefice »<sup>948</sup>.

La fête d'Anastasia se situe à un moment plus stratégique : le 25 décembre. Cependant, son adoption relève sans doute d'une tradition antérieure, peut-être originaire de Sirmium, sa ville d'origine et de martyre, laquelle tradition a également été récupérée par le clergé de Constantinople, ainsi qu'en témoigne le MH.

Avant d'examiner la situation de S. Clément, revenons sur un cas potentiel qu'A. Bonfiglio a omis. En effet, lors des fouilles sous la basilique des Ss. Jean et Paul<sup>949</sup>, une inscription à la typologie damasienne, évoquant ces deux personnages, a été retrouvée. Des doutes sérieux subsistent encore

---

<sup>946</sup> PIETRI C., 1976, p. 621 évoque la date du 26 novembre pour le rassemblement autour de toutes ces « saintes sépultures célébrées par Damase ». Il doit s'agir d'une faute de distraction basée sur le fait qu'un Saturninus à Rome est également noté dans le *MH* à la date du 26 novembre.

<sup>947</sup> Cf. notice 77 et *infra* 5.2.3.6.

<sup>948</sup> CECHELLI M., 2009, p. 279. Voir aussi *infra* 5.2.3.6.

<sup>949</sup> Cf. notice 9.

sur son authenticité, mais certains savants tendent à être moins sceptiques. Le *MH* indique à Rome le 26 juin une fête commune en l'honneur de Iohannes et Paulus qui y sont décrits comme des frères<sup>950</sup>. L'identité originale de ces saints continue à faire débat : pour certains, il s'agit à la base des apôtres, ou de Jean le Baptiste et Paul de Tarse ; pour d'autres, ils doivent être considérés dès le départ comme les martyrs que les légendes hagiographiques postérieures décrivent, exécutés sans doute sous Julien.

L'épigramme peut-être damasienne peut fournir de l'eau aux deux moulins<sup>951</sup>. Si son auteur se réfère aux apôtres, pourquoi ne précise-t-il pas leur statut exceptionnel, leur lien direct avec le Christ, ainsi qu'on peut l'observer dans l'inscription dédiée à Pierre et Paul *ad catacumbas* ? S'il vise les martyrs du IV<sup>e</sup> siècle, pourquoi ne relate-t-il aucun fait concernant leur souffrance, pourquoi reste-t-il si général ?

Que l'on retienne l'une ou l'autre option, il est possible de fournir une hypothèse explicative pour la date du 26 juin. Si on penche pour les figures apostoliques, elle s'insère parfaitement entre une fête apostolique à Éphèse le 24 juin et celle dans l'*Vrbis* le 29<sup>952</sup>. Une préférence pour l'hypothèse des frères, dont la passion est très récente, permet de supposer une connaissance encore fraîche de la date de l'ultime témoignage de leur foi en Dieu.

Le second cas où l'on peut envisager une plus grande latitude dans la fixation du moment de la commémoration est celui du pape Clément, lequel est noté à la date du 23 novembre dans le *MH* alors qu'aucun des documents du Chronographe de 354 n'évoquait le moment de sa mort ou de sa déposition. Aucune fête traditionnelle ou chrétienne ne figure à cette date dans ce même Chronographe. La date retenue pour cette commémoration, qui s'ancrait vraisemblablement dans la basilique urbaine éponyme<sup>953</sup>, n'est peut-être pas pour autant vouée à l'inexplicable ou à la solution du hasard. En effet, nous avons remarqué que le *MH* signale au 23 novembre un autre anniversaire romain, celui de Felicitas *in cimiterio Maximi*. Or, cette Felicitas n'est autre que la mère (réelle ou à tout le moins dans la création hagiographique) des sept frères que Damase a mis à l'honneur. En outre, la mémoire de cette martyre trouvait également un point d'ancrage urbain dans un oratoire découvert lors des fouilles de la *Domus aurea* au début du XIX<sup>e</sup> siècle, situé donc à 200-300 mètres de la basilique S. Clemente<sup>954</sup>. L'existence en ce point d'un lieu de la mémoire chrétienne déjà au IV<sup>e</sup> siècle est plausible, si l'on suit l'interprétation la plus poussée de G. Arciprete (voir notice 14) ; il serait à relier à la résidence supposée de la martyre. Cette proximité géographique serait-elle responsable de la coïncidence dans le ferial ? On peut imaginer la volonté de concentrer sur une journée la mémoire des deux grandes figures chrétiennes associées à la zone, au quartier et,

<sup>950</sup> Et non le 27 comme l'écrit PIETRI C., 1976, p. 622.

<sup>951</sup> Il existe une autre inscription que le père Germano a voulu attribuer à cet évêque et mettre en relation avec les saints Jean et Paul du Caelius. L'hypothèse est peu relayée dans la littérature scientifique, sans doute par manque de crédibilité. Si elle se révèle exacte, il faut signaler qu'elle fait mention de « frères » (cf. notice 9) et ferait donc pencher la balance dans un sens.

<sup>952</sup> Hypothèse de PIETRI C., 1976, p. 622.

<sup>953</sup> Jérôme affirme la mémoire papale de l'édifice (cf. notice 13). Il est parlant aussi que le *MH* n'indique pas de cimetière, pas de lieu associé à sa mémoire plus précis que *Roma*.

<sup>954</sup> Cf. notice 14.

pourquoi pas, de rassembler tous les fidèles dans la basilique pour célébrer, tous ensemble et dans un contexte monumental prestigieux, ces événements importants pour l'identité de la communauté.

La coïncidence appelle cette hypothèse de rassemblement, mais également son opposé, celle de la concurrence interne vers laquelle certains indices peuvent orienter. Rappelons que Felicitas a été inhumée *in Maximi*, comme un de ses fils, Silanus. Or, la mémoire de ce dernier – on l'a souligné quelques paragraphes plus haut (2.3.2.1.4) – a fait l'objet d'une appropriation par les Novatiens. Ne se pourrait-il pas dès lors que sa mère ait subi un destin plus ou moins similaire<sup>955</sup> ? L'oratoire était-il, au IV<sup>e</sup> ou au V<sup>e</sup> siècle, aux mains de particuliers qui appartenaient à un groupe dissident de l'Église catholique chapeauté par l'évêque<sup>956</sup> ? Une telle hypothèse expliquerait en effet pourquoi ce lieu urbain de la mémoire martyriale n'a pas reçu l'écrin prestigieux que l'on serait en droit d'attendre, alors qu'en de nombreux autres points la dimension martyriale est considérablement valorisée. L'autorité ecclésiastique aurait alors eu l'intérêt à créer une situation de concurrence temporelle, qui doublait celle topographique *intra muros*, une façon d'accentuer son marquage de l'espace, du temps et, peut-être, d'opérer une récupération de la mémoire de la martyre.

Étant donné l'incertitude qui règne autour de la datation de l'oratoire et de l'introduction des commémorations martyriales du *MH*, d'autres options doivent néanmoins être envisagées : peut-être est-ce la commémoration de Felicitas qui est postérieure et qui s'est inspirée de la date de celle de Clément ? Dans ce cas, toutefois, ceux qui auraient fixé tardivement la fête de la sainte avaient un point d'attraction beaucoup plus fort et évident : la mort de ses sept fils, le 10 juillet<sup>957</sup>. Naturellement, ces conjectures dépendent de la question parallèle de la maternité réelle ou créée de la sainte, une question qui n'est pas définitivement résolue. Autre configuration : c'est le rapprochement dans le calendrier qui a engendré une proximité topographique, autrement dit l'installation de l'oratoire dans le voisinage de S. Clemente, mais il faut reconnaître que cette hypothèse est moins convaincante. Œuvre de Damase ou pas, il serait en tout cas surprenant que le recoupement de la commémoration doublé d'une proximité géographique dans l'espace *intra muros* de la grande cité de Rome résulte du pur hasard.

Ce n'est pas non plus avec cette seule occurrence que l'on peut établir si Damase a effectivement réalisé le schéma esquissé par C. Pietri pour les fêtes martyriales urbaines attestées dans le *MH*, c'est-à-dire une concentration (hasardeuse ou volontaire) sur les espaces liturgiques libres de l'hivernage, en contraste avec la préférence estivale des commémorations cimériales<sup>958</sup>.

---

<sup>955</sup> Si l'inscription que la sylloge de Verdun présente comme l'épithaphe de Félicité se réfère bien à la sainte en question et est effectivement l'œuvre de Damase (FERRUA A., 1942, n° 71 la classe dans les pièces d'attribution douteuse), on aurait au contraire une preuve du contrôle épiscopal sur ses reliques.

<sup>956</sup> Sur les biens aux mains des schismatiques, et en particulier des Novatiens, cf. 4.5.

<sup>957</sup> Elle est effectivement reprise dans le *MH* à la date du 10 juillet, mais il s'agit certainement d'un dédoublement à l'occasion de la célébration de la mort de ses fils.

<sup>958</sup> D'autant plus que le cas des Ss. Jean et Paul ne va pas dans ce sens ; cf. *infra*.

### 2.3.4. De quelques évolutions constatées dans le *Martyrologe Hiéronymien*

La chaîne de transmission textuelle du *MH* ne nous permet de bénéficier que d'un aperçu très indirect et incertain du férial italice utilisé par le compilateur<sup>959</sup>. Les derniers ajouts du document semblent remonter au premier tiers du V<sup>e</sup> siècle (jusque 431). Entre 354 et 431, une série de nouvelles commémorations ont été introduites ou sanctionnées officiellement, mais il n'est pas possible d'établir avec suffisamment de solidité le moment de cette intégration. Plusieurs d'entre elles sont dès lors potentiellement postérieures à la limite chronologique fixée à notre étude. C'est pourquoi nous ne nous arrêtons sur ce point que succinctement.

Deux phénomènes peuvent être soumis à examen. Une première observation peut porter sur les différences entre le *MH* et les documents antérieurs (*DM* et *DE*). Les érudits, comme L. Duchesne, ont eu tendance à essayer de corriger un document par l'autre, à vouloir harmoniser coûte que coûte les versions. Or, ainsi que le soulignait judicieusement V. Saxer, l'intervalle chronologique non négligeable entre leur rédaction et le fait que l'on ne connaisse le férial italien utilisé pour le *MH* qu'à travers des manuscrits postérieurs de plusieurs siècles et aux nombreuses variantes invitent à ne pas écarter la possibilité que le *MH* reflète un état évolutif<sup>960</sup>. À titre d'illustration, renvoyons au même prélat français qui discutait des variantes dans les notices relatives à la fête apostolique du 29 juin et de leur éventuel témoignage d'une évolution topographique du culte<sup>961</sup>.

D'une confrontation systématique entre les dates de commémoration des martyrs communs aux deux sources, on tire le constat que plusieurs d'entre eux sont cités dans le *MH* à deux dates ou parfois davantage (voir Figure 8). Différentes justifications peuvent être avancées. Les biais inhérent à la transmission textuelle en sont une qui s'impose certainement. L'homonymie pourrait en être une autre. Dans les cas où les occurrences relatives à un même saint sont contiguës dans le calendrier, on pourrait songer à l'extension sur deux journées d'un culte martyrial. Quand cette configuration se produit, on ne perçoit toutefois pas, à première vue, de logique : tantôt la commémoration s'étendrait au jour suivant, tantôt au précédent. Le facteur « concurrence avec les fêtes païennes » ne se révèle pas non plus parlant dans tous ces changements.

Il n'y a qu'un seul exemple pour lequel le *MH* ne garde aucune trace de la date attestée antérieurement, constituant donc l'unique potentiel « transfert » : il s'agit d'Ariston commémoré le 13 décembre dans la *DM* et le 22 dans le *MH*. Encore qu'il convienne de nuancer parce que, d'une part, il faudrait être certain que l'on ait affaire au même personnage<sup>962</sup> et, d'autre part, la question de la commémoration de ce saint dépendit plus vraisemblablement de la communauté assez

<sup>959</sup> En dernier lieu, voir la tentative de reconstruction du calendrier italice par AVELLIS L., 2013.

<sup>960</sup> Cf. par ex. SAXER V., 2000a, p. 51-52.

<sup>961</sup> Cf. SAXER V., 1986, p. 81-85.

<sup>962</sup> La *DM* localise le saint *in pontum*, qu'il serait alors nécessaire de corriger en *in po[r]tum*. Pourtant, quelques lignes plus haut, l'auteur utilise l'ablatif pour désigner ce même lieu : *in porto*. En même temps, il arrive également qu'il fasse suivre la préposition « *in* » d'un accusatif et on ne voit pas vraiment à quel autre lieu ce terme pourrait renvoyer.

lointaine de Portus que de l'autorité ecclésiastique romaine<sup>963</sup>. En fin de compte, il apparaît difficile de tirer une ligne directrice de ces différences.

---

<sup>963</sup> Cette observation s'applique certainement aussi aux modifications relatives au culte des saints Acontus, Nonnus, Herculanus et Taurinus.

Saints	DM	MH	Fêtes traditionnelles du Calendrier de 354 (notées uniquement si dates différentes)
<i>Fabianus</i>	XIII kal. Feb.	XIII kal. Feb.	
<i>Sebastianus</i>	XIII kal. Feb.	XIII kal. Feb. XIV kal. Feb.	<i>Natalis</i> de Gordien -> <i>Ludi palatini</i>
<i>Agnes</i>	XII kal. Feb.	XII kal. Feb. VI kal. Feb.	<i>Ludi palatini</i> -> /
<i>Perpetua et Felicitas (Africa)</i>	non. Mart.	Non. Mart. Prid. Non. Mart.	<i>Imonalia</i> -> /
<i>Parthenus et Calocerus</i>	XIV kal. Iun.	XIV kal. Iun. XIV kal. Mai.	<i>Zenzarius</i> -> /
<i>Felix et Philippus</i>	VI id. Iul.	VI id. Iul.	
<i>Martial, Vital et Alexander</i>	VI id. iul.	VI id. Iul.	
<i>Silanus</i>	VI id. Iul.	VI id. Iul.	
<i>Ianuarius</i>	VI id. Iul.	VI id. Iul.	
<i>Abdon et Sennen</i>	III kal. Aug.	III kal. Aug. IV kal. Aug.	<i>Victorias Marcomannas</i> -> /
<i>Sixtus II</i>	VIII id. Aug.	VIII id. Aug.	
<i>Felicissimus et Agapetus</i>	VIII id. Aug.	VIII id. Aug.	
<i>Secundus, Carpofores, Victorinus et Severianus</i>	VI id. Aug.	VI id. Aug.	
<i>Cyriacus, Largus, Crescentianus, Memia, Iuliana et Smaragdus</i>	VI id. Aug.	VI id. Aug. IV. id. Aug.	<i>Natalis</i> de Constance II -> /
<i>Laurentius</i>	IV id. Aug.	IV id. Aug.	
<i>Hippolytus</i>	Id. Aug.	Id. Aug.	
<i>Pontianus</i>	Id. Aug.	Id. Aug.	
<i>Timoteus</i>	XI kal. Sept.	XI kal. Sept.	
<i>Hermes</i>	V kal. Sept.	V kal. Sept. VI kal. Sept.	<i>Solis et Lunae</i> -> /
<i>Acontus, Nonnus, Herculanus et Taurinus</i>	non. Sept.	Non. Sept. (Herculanus, Taurinus, [Acontus]) VIII kal. Aug. (Acontus et Nonnus)	<i>Mammes vindemia</i> -> <i>Natalis</i> de l'élévation de Constantin comme César
<i>Gorgonius</i>	V id. Sept.	V id. Sept.	
<i>Protus et Hyacinthus</i>	III id. Sept.	III id. Sept. Prid. Id. Sept.	<i>Natalis Asclepii</i> -> <i>ludi romanorum</i>
<i>Cyprianus (Africa)</i>	XVIII kal. Oct.	XVIII kal. Oct.	
<i>Basilla</i>	X kal. Oct.	X kal. Oct. X kal. Feb. XIII kal. Iun. III id. Iun.	<i>Ludi triumphales</i> -> / -> / -> <i>Matralia</i>
<i>Clemens, Sempronianus, Claudius et Nicostratus</i>	V id. Nov.	V id. Nov. (Sempronianus, Clemens) VI id. Nov. (Sempronianus, Claudius, Nicostratus et Castor / <i>ad Celio monte</i> ?)	<i>Ludi votivi</i> du <i>natalis</i> de l'élévation de Constance comme César -> <i>Natales</i> de Nerva et de l'élévation de Constance comme César
<i>Saturninus</i>	III kal. Dec.	III kal. Dec.	
<i>Ariston</i>	id. Dec.	XI kal. Ian. [/]	<i>Ludi lancionici</i> -> /

Figure 8 : Tableau de confrontation des dates de commémoration des saints du MH avec celles de la DM et avec les fêtes traditionnelles du Calendrier de 354



Parmi ces saints qui se retrouvent à deux endroits du *MH*, on peut s'attarder sur le cas particulier du groupe des « quatre couronnés ». À la date du 9 novembre, la *DM* indique le souvenir de Clemens, Sempronianus, Claudius et Nicostratus, au lieu dit *comitatus*. Pour le même jour, le *MH* ne reprend que les deux premiers noms, tandis que la veille est mentionné le groupe des quatre à l'exception de Clemens remplacé par un Castor<sup>964</sup>. En outre, le manuscrit de Dublin ajoute l'identification *III coronatorum* et celui de Berne indique une localisation plus précise *ad Celio monte*. J. Guyon a produit un article assez dense dans lequel il tente de démêler l'écheveau de cette problématique en croisant toutes les sources disponibles<sup>965</sup>. Il ne donne pas de solution définitive pour la localisation *in comitatum*<sup>966</sup>, mais est persuadé que Sempronius et ses compagnons étaient, dès l'époque de la *DM*, honorés sur la via Labicana. Il conjecture un oubli dans la liste de la *DM* qu'il faudrait compléter par un Castor, tandis que Clemens serait extérieur au groupe bien que fêté le même jour (et peut-être au même lieu). Il se montre réticent par rapport à la volonté de ses prédécesseurs de vouloir harmoniser les dates de commémoration contenues dans la *DM* et le *MH* (ainsi que dans d'autres sacramentaires) : il maintient la date originelle du 9 novembre et suppose un changement ultérieur qu'il ne peut expliquer. On aurait donc affaire ici à un dédoublement ou à un transfert de date, qui plus est accompagné d'un nouveau lieu de culte, à savoir l'église située sur le Caelius<sup>967</sup>. Une question s'impose : à partir de quand le culte des quatre saints couronnés est-il établi dans les murs de cet établissement *intra muros* ? Sur ce point, le savant français s'écarte de l'avis de L. Duchesne et penche plus volontiers en faveur d'une chronologie basse : la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle. Cette période troublée, marquée par le siège de Vitigès, n'aurait-elle pas poussé au transfert des reliques à l'abri de l'enceinte de la cité ? À nouveau, les variantes du *MH* témoigneraient d'une évolution culturelle, notamment sur le plan topographique.

Le deuxième phénomène que l'on peut tenter d'analyser est l'introduction de nouveaux saints dans le calendrier officiel après Damase et le schéma de leur répartition pour éventuellement y déceler une logique. Les données peuvent être visualisées dans le tableau ci-dessous (Figure 9).

---

<sup>964</sup> À la date du 7 novembre, on trouve également trois de ces noms mais intercalés par des noms d'intrus.

<sup>965</sup> Cf. GUYON J., 1975.

<sup>966</sup> Les savants sont partagés entre la Pannonie, terre d'origine des saints, et Rome ; GUYON J., 1975, p. 543 se demande même si *comitatus* ne désigne pas directement l'empereur à qui appartiendraient les reliques.

<sup>967</sup> Cf. notice 129.

Saints	MH	Fêtes traditionnelles
<i>Soteris</i>	VIII id. Feb. ou IV id. Feb.	<i>Ludi gottici</i> ou /
<i>Zoticus et Amantius</i>	IV id. Feb.	/
<i>Castulus</i>	VII kal. Apr.	<i>Requetio</i>
<i>Tiburtius, Valerianus, Maximus</i>	XVIII kal. Mai.	<i>Ludi cerealici</i>
<i>Quirinus ?</i>	Prid. Kal. Mai.	<i>Ludi florales</i>
<i>Gordianus [et Epimachus]</i>	VII id. Mai. Ou VI id. Mai.	<i>Ludi maximati</i> ou <i>natalis</i> de Claude le Gothique
<i>Felicula</i>	Non. Iun. Ou XVI kal. Mar.	/ ou /
<i>Basilides</i>	Prid. Id. Iun.	/
<i>Nabor et Nazarius ?</i>	Prid. Id. Iun.	/
<i>Blastus et Diogenes</i>	XV kal. Iul.	/
<i>Marcus et Marcellinus</i>	XIV kal. Iul.	<i>Annae sacrum</i>
<i>Iohannes et Paulus (intra muros)</i>	VI kal. Iul.	/
<i>Processus et Martinianus</i> <sup>968</sup>	VI non. Iul.	/
<i>Abdon et Sennen</i>	III kal. Aug.	<i>Victorias marcomannas</i>
<i>Tiburtius ?</i>	III id. Aug.	/
<i>Maximilianus ?</i>	VII kal. Sept.	/
<i>Victor, Felix, Alexander, Papias et Emerentiana</i>	XVI kal. Oct.	/
<i>Candida</i>	V non. Oct. Ou IV non. Dec.	/
<i>Caecilia (intra muros)</i>	X kal. Dec.	/
<i>Felicitas</i>	IX kal. Dec.	/
<i>Chrysogonus (intra muros)</i>	VIII kal. Dec.	<i>Bruma</i>
<i>Pimenius</i>	IV non. Dec.	<i>Initium muneris</i>

Figure 9 : Tableau : dates de commémoration de saints romains dont la première attestation apparaît dans le MH et confrontation avec les fêtes traditionnelles du Calendrier de 354<sup>969</sup>

L'examen fourni par C. Pietri sur ce développement du calendrier martyrial demeure largement valable<sup>970</sup>. L'émergence d'une « saison pieuse » estivale est amplifiée et le souci d'une intégration en tenant compte des temps liturgiques semble toujours guider ce développement, quoique, sur ce point ainsi que sur deux autres, il faille apporter de la nuance.

En effet, dans le MH, la communauté romaine honore la mémoire d'un groupe de saints le 14 avril, une date qui peut potentiellement se situer durant la période pascale. C. Pietri l'associe avec les fêtes martyriales du 30 avril et du début du mois de mai et les justifie de la façon suivante : « Mais elle [l'Église] ne voulut pas laisser vacante une période qui suivait généralement Pâques et précédait l'Ascension et la Pentecôte, pendant la deuxième quinzaine d'avril et la première décade de mai »<sup>971</sup>. L'explication ne s'applique toutefois pas à la célébration de Castulus, le 26 mars, que C.

<sup>968</sup> Si l'auteur du *Praedestinatus* dit vrai, un culte leur était déjà (ou commença à leur être) rendu dans les années 390 ; cf. *infra* 4.5.

<sup>969</sup> Établi à partir de PIETRI C., 1976, p. 617-623, avec quelques ajouts par rapport aux dates multiples. Le tableau se limite aux saints qui ne se trouvent pas au-delà du 7<sup>e</sup> mille dans la mesure où il n'est pas sûr qu'au-delà l'autorité du pape s'applique (sans doute plutôt géré par des communautés locales).

<sup>970</sup> Cf. PIETRI C., 1976, p. 617-623 et *supra* 2.3.2.1.3.

<sup>971</sup> PIETRI C., 1976, p. 619.

Pietri ne mentionne qu'en note infrapaginale. On a donc deux commémorations qui peuvent tomber durant la période de Pâques. Est-ce à dire que la préservation de cette période liturgique n'est plus un objectif ou même qu'elle ne l'a jamais vraiment été et qu'elle résultait uniquement de l'interprétation d'un vide dans le premier ferial ? La faible probabilité qu'aucune journée de la période pascale ne soit sélectionnée, comme cela se produit dans le ferial de 336, tend à écarter cette dernière idée. Ce sont d'ailleurs peut-être des saints plus anciens qui n'ont pas initialement été retenus dans la liste officielle en raison de leur date de commémoration. À un moment donné, ces figures saintes n'ont plus pu être ignorées par l'autorité ecclésiastique et ont dû être intégrées officiellement avec leur date de commémoration trop consolidée par la tradition pour être modifiée. La perspective est différente si ces dates ont été fixées par l'autorité elle-même.

Les deux dates occupent une journée à l'intérieur des deux périodes de festivités païennes qui pouvaient particulièrement faire concurrence, le cycle de la Mater Magna (la semaine métrouaque fin mars et les *ludi megalensiaci*) et les *ludi cerealiaci*. Est-ce une manière de contrebalancer ces festivités et de marquer son territoire sur cette période importante du calendrier, de manière permanente ? Le nombre trop important de jours dévolus à ces festivités païennes rend néanmoins presque obligatoire de tels recoupements.

D'une manière plus générale, qu'en est-il de la volonté, décelée par C. Pietri, de populariser les commémorations tombant en même temps que des célébrations païennes ? C'est ici qu'il convient de partager la deuxième nuance. Un décompte à partir du tableau nous apprend que moins de la moitié des journées dédiées à ces nouveaux saints témoignent d'une telle situation. Pas très convaincant donc. Le choix de certaines fêtes ne l'est pas non plus. On pense aux événements impériaux : la mémoire de Claude le Gothique, et surtout les jeux en souvenir des grandes victoires militaires.

La dernière remarque a trait aux célébrations martyriales au sein de l'espace urbain. Celles-ci concernent non seulement de nouveaux saints (Chrysogonus, Caecilia), mais également le phénomène de transfert (quatre couronnés) ou de multiplication (dédicace de l'église S. Petrus in Vinculis<sup>972</sup>) des points d'ancrage de la mémoire de martyrs déjà officiellement célébrés. À leur propos, C. Pietri écrit :

Le hasard – ou une sage politique – fit bien les choses, lorsque l'Église commença d'introduire *intra moenia* le culte des martyrs. (...) À ces deux exceptions près, le culte des martyrs se fixe, dans la Ville pendant l'hivernage<sup>973</sup>.

Ces « deux exceptions » renvoient respectivement aux saints Paulus et Iohannes et au rassemblement annuel autour des reliques apostoliques dans l'église de S. Petrus in Vinculis. Dans les deux cas, le choix de la date peut s'expliquer par des raisons internes. Pour le premier, on verra les considérations que nous avons déjà émises à ce sujet précédemment. Pour la célébration en l'honneur de « la première église de Rome construite et consacrée à S. Pierre »<sup>974</sup>, comme l'affirme

---

<sup>972</sup> Cf. notice 24.

<sup>973</sup> PIETRI C., 1976, p. 621-622.

<sup>974</sup> *Romae dedicatio primae ecclesiae a beato Petro constructae et consecratae.*

le *MH*, le 1<sup>er</sup> août n'est sans doute pas étranger à la tradition orientale qui en avait fait un jour important de la mémoire chrétienne, dédié aux Maccabées, saints populaires de l'Ancien Testament.

Venons-en maintenant à cette « préférence » de l'hivernage, une hypothèse volontiers empruntée par A. Bonfiglio par exemple<sup>975</sup>. À vrai dire, les commémorations en question se situent exclusivement durant le mois de novembre. Pour autant qu'elle se déroule déjà sur le *Caelius* à la fin du IV<sup>e</sup> ou durant le premier tiers du V<sup>e</sup> siècle, ce que ne valide pas J. Guyon, la célébration de la mémoire des quatre couronnés doit sa date à la tradition plus ancienne présente dans la *DM* (malgré une journée de décalage). La date de commémoration du pape Clément, le 23 novembre, ne résulte-t-elle pas d'une proximité avec le culte de Felicitas, a-t-on conjecturé plus haut ? Il reste S. Cecilia le 22 et S. Chrysogonus deux jours plus tard. Est-ce un hasard si, dans ce cas-ci également, les deux lieux de culte relatifs à ces saints se situent dans la même zone<sup>976</sup> ? On ne peut dire laquelle des deux fêtes a été fixée en premier, ni pourquoi telle date a été retenue, mais il est probable qu'elle ait joué un effet d'attraction pour la seconde, dans l'optique d'une consolidation, par un rapprochement temporel, de la mémoire chrétienne d'un sous-espace de la Ville, d'un quartier.

En fin de compte, chacune de ces célébrations *intra muros* (ou presque) possède une explication qui ne pointe comme facteur ni l'hiver, ni le mois de novembre en tant que tels, mais bien le calendrier martyrial déjà existant sur lequel elles viennent se greffer et certaines de ses commémorations avec lesquelles elles entrent en interaction. Cette préférence pour l'hiver n'est donc pas aussi évidente que celle estivale pour les saints établis dans le *suburbium*.

---

<sup>975</sup> Cf. BONFIGLIO A., 2010, p. 227 qui y voit une volonté d'intégration « alla la liturgia delle chiese cimiteriale ».

<sup>976</sup> Voir notice 111.

### CHAPITRE 3 – QUAND LE TEMPS D’UNE COMMUNAUTÉ DEVIENT CELUI DE LA CITÉ : RÉGULATION ET INSTITUTIONNALISATION DU TEMPS CHRÉTIEN DANS LE CONTEXTE DE L’VRBS

---

#### 3.1. Constantin, prince chrétien ou suppôt du Soleil ? L’assurance d’un pluralisme religieux et la sanction du rythme hebdomadaire

Les particularités du temps chrétien, qui permettaient aux membres de la communauté de se reconnaître, qui participaient à l’auto-définition et au cimentage du groupe en même temps qu’ils envoyaient à l’environnement extérieur des signes de différenciation, ont fini par devenir des référents pour la société entière au terme d’un processus d’institutionnalisation. Au sens large, cette institutionnalisation désigne le processus par le biais duquel l’organisation du temps chrétien a été intégrée, formalisée, légitimée, pérennisée au sein du système sociétal romain. Dans une acception plus restreinte, l’institutionnalisation renvoie à l’attribution, à ces réalités, d’un statut d’institution comprise comme une norme qui a valeur officielle, qui est reconnue légalement. Ce dernier phénomène constitue en fait une des composantes les plus importantes du processus plus large précité. Les prescrits légaux représentent par ailleurs une portion notable du fonds documentaire exploitable pour étudier le processus. C’est donc prioritairement par le biais de cette « institutionnalisation légale » que nous pouvons étudier l’élévation d’une conception temporelle propre à un sous-groupe au rang d’institution régissant la société.

Quelques précautions méthodologiques sont un passage obligé avant d’exposer le contenu. D’abord, il faut être conscient qu’une décision légale peut tout aussi bien sanctionner une coutume déjà bien établie, qu’orienter et encourager une évolution en marche ou créer une toute nouvelle norme censée répondre aux besoins de la société (dans son ensemble ou une fraction) ou du pouvoir. En second lieu, un regard critique sur la transmission de ces décisions législatives s’impose : soit la loi nous est parvenue indirectement par l’intermédiaire d’un auteur qui en évoque l’esprit, avec un risque de déformation volontaire ou non, soit le texte législatif a été conservé, le plus souvent grâce à des compilations postérieures<sup>977</sup> qui résultent – il faut le garder à l’esprit – d’une opération de sélection. De plus, les lois qui y figurent ne sont pas recopiées *in extenso* : sont consignées les décisions en tant que telles, ou parfois juste celles qui intéressent le compilateur, plus rarement les motivations. Ce dernier n’a, dans certains cas, accès dans les archives qu’à une version de la loi telle qu’a été affichée dans telle ou telle cité. À cela, il faut ajouter les erreurs inhérentes à la tradition manuscrite que l’ecdotique tente de corriger. Enfin, les lois sont rédigées dans des chancelleries qui tout à la fois usent d’une terminologie technique, codifiée, et parallèlement font appel à un vocabulaire compréhensible à la plus grande audience. Cette étape administrative peut brouiller les cartes et rendre difficile des déductions en termes d’idéologie et de motivations.

---

<sup>977</sup> Sur le droit et les codes dans l’Antiquité tardive, INGLEBERT H., 2005a, p. 144-148 fournit un point de départ que l’on peut compléter par ex. avec HARRIES J., 2015.

On se doit de débiter le parcours par deux documents qui sont généralement considérés comme reflétant une impulsion fondamentale au processus de christianisation du temps et instituant une division temporelle – le rythme hebdomadaire – dont nous sentons quotidiennement l’effet. Illustrant les difficultés propres aux sources juridiques soulevées précédemment, les décisions légales constantiniennes au sujet du *dies Solis* génèrent des débats dans le monde académique.

Sur le plan des textes légaux, elles nous sont connues grâce à deux documents que l’on interprète tantôt comme deux directives émises indépendamment, tantôt comme provenant d’un unique rescrit. Le premier, retenu dans le *Code Théodosien*, est une version affichée à Cagliari (*Caralis*) le 3 juillet 321. Adressé au *vicarius Urbis Romae*, Helpidius, il dispose :

De même qu’il apparaissait tout à fait inconvenant que le jour du Soleil, consacré par sa vénération, soit occupé par des procès et des disputes coupables qui opposent les parties les unes aux autres, de même est-il agréable et juste d’accomplir ce jour-là des actions tout à fait propices. C’est pourquoi, que l’émancipation et l’affranchissement soient autorisés pour tous en ce jour de fête et que ne soient pas interdits les actes qui les concernent<sup>978</sup>.

Parvenu par le biais du *Code Justinien*, le second, qui est daté du 3 mars (ou mai ?) 321 et a été envoyé au même Helpidius, prévoit une règle générale et une exception :

Que tous les juges, les populations urbaines et les activités de tous les métiers soient en repos le jour vénérable du soleil. Cependant, que ceux qui résident à la campagne se consacrent librement et légalement à la culture des champs car il arrive souvent que le blé ne puisse être confié aux sillons ou les vignes aux fosses à un jour plus favorable, en sorte que la commodité accordée par la prévoyance céleste ne soit pas perdue à cause de la date<sup>979</sup>.

On peut déduire de ces deux sources juridiques une volonté de la part de Constantin, au moins à partir de 321, de faire du jour de la semaine planétaire nommé d’après l’astre solaire un moment de repos. Mais, à quelle aspiration personnelle ou sociétale répondait-il de la sorte ? Que cache ce caractère « vénérable » du *dies Solis* qu’il répète dans les deux textes ?

À lire les discours qu’Eusèbe compose pour la gloire du prince, de son vivant ou à sa mort, dans lesquels il indique que Constantin a contribué à faire respecter le « jour de notre Seigneur et Sauveur » notamment par le biais d’une loi<sup>980</sup>, il est tentant de projeter, dans les deux textes légaux

<sup>978</sup> *Cod. Theod.*, 2, 8, 1 : *Sicut indignissimum uidebatur diem solis uenerationis sui celebrem altercantibus iurgis et noxiis partium contentionibus occupari, ita gratum ac iucundum est eo die quae sunt maxime uotiuua compleri. Atque ideo emancipandi et manumittendi die festo cuncti licentiam habeant et super his rebus acta non prohibeantur* (trad. ROUGÉ J. et DELMAIRE R., 2009, SC n° 531).

<sup>979</sup> *Cod. Iust.*, 3, 12, 2 : *Omnes iudices urbanaeque plebes et artium officia cunctarum uenerabili die solis quiescant. Ruri tamen positi agrorum culturae libere licenterque inseruiant, quoniam frequenter euenit, ut non alio aptius die frumenta sulcis aut uineae scrobibus commendentur, ne occasione momenti pereat commoditas caelesti provisione concessa* (trad. ROUGÉ J. et DELMAIRE R., 2009, SC n° 531).

<sup>980</sup> Cf. EUS., *De Laud. Const.* (composé en 335 ou 336), 9, 10 ; *Vita Const.*, 4, 18-19. Allusion à la loi en 4, 18, 2 : « Le bienheureux amena encore tous les hommes à faire de même, comme s’il avait fait le vœu de rendre pieux avec douceur tous les hommes. C’est pourquoi il ordonna par une loi à tous ceux qui vivaient sous la puissance romaine de chômer le jour portant le nom du Seigneur et d’honorer semblablement le jour du sabbat, en commémoration, me semble-t-il, de ce que notre commun Sauveur a accompli ces jours-là et dont on fait mémoire ». Ταῦτόν δὲ πράττειν καὶ πάντας ἐνήγεν ἄνθρωπος ὁ μακάριος, ὥσπερ εὐχὴν ταύτην πεποιημένος ἡρέμα σύμπαντας ἄνθρωπους θεοσεβείας ἀπεργάσασθαι. Διὸ τοῖς ὑπὸ τῆ Ῥωμαίων ἀρχῇ πολιτευομένοις ἅπασι σχολὴν ἄγειν ταῖς ἐπωνύμοις τοῦ σωτῆρος ἡμέραις ἐνομοθέτει, ὁμοίως δὲ καὶ τὰς <πρὸ> τοῦ σαββάτου τιμᾶν, μνήμης ἕνεκά μοι δοκεῖν τῶν ἐν ταύταις τῷ κοινῷ σωτῆρι πεπραχθαι μνημονευομένων (trad. RONDEAU M.-J., 2013, SC n° 559). Autre allusion en 4, 23.

précités, une démarche visant à donner un sceau officiel au jour de culte hebdomadaire chrétien ou, à tout le moins, à créer les conditions favorables à une expansion du christianisme. Cependant, un réflexe critique doit nous amener à réfléchir à la fiabilité d'une interprétation chrétienne de ces lois à partir des écrits d'un évêque qui construit la représentation d'un prince idéal, forcément tourné exclusivement et dès le départ vers Dieu et vers une entreprise de christianisation de son empire. Or, les sources anciennes qui éclairent la vie de Constantin ne permettent pas de tracer un chemin linéaire et d'une tonalité monochrome. Son cheminement religieux et philosophique est un sujet de controverse non épuisé. En outre, les actes qu'il pose ne sont pas le pur produit de ses inclinations personnelles mais résultent bien souvent d'interférences avec des considérations d'ordre politique.

Un autre constat interpelle et alimente la controverse : aucune des deux constitutions ne contient de référence claire au christianisme. Seule l'interprétation par les compilateurs du code fournit une nette coloration chrétienne.

Compte tenu de l'équivocité des lois du *dies Solis*, du parti pris d'Eusèbe et de l'ambiguïté des sources constantiniennes, les chercheurs ont élaboré toute une gamme de thèses sur les motivations qui ont conduit l'empereur à édicter ces règles, dont on trouvera un beau tour d'horizon chez K. M. Girardet<sup>981</sup>. Il ne serait pas opportun de reprendre ici tout ce travail historiographique. Il sera plus éclairant de retenir deux études très récentes qui illustrent comme les extrémités de cet éventail historiographique : le travail de K. M. Girardet que l'on vient de citer, publié en 2008 dans les actes d'un colloque sur le *Code Théodosien*, et un article paru l'année suivante dans la revue de l'Université de Salamanca, *Studia historica : historia antiqua*, élaboré par E. Moreno Resano.

K. M. Girardet a résolument opté pour l'interprétation chrétienne : « Mon avis (...) est que Constantin, en tant que chrétien, pour l'amour des chrétiens et de leur Dieu, qui était aussi devenu son Dieu vers 311, a fait du jour du soleil un jour de repos, c'est-à-dire notre dimanche actuel », et il ajoute un point supplémentaire à cette théorie : « et ce, considérablement plus tôt que 321, à savoir peu après sa victoire sur l'usurpateur Maxence lors de la célèbre bataille du pont Milvius devant les portes de Rome le 28 octobre 312 »<sup>982</sup>. Listons, avec un regard critique quand il le faut, les principaux arguments qu'il expose à l'appui de sa démonstration, ce qui nous permettra d'exposer les sources habituellement convoqués à ce sujet.

- Les deux constitutions de 321 donnent l'impression de ne fournir en fin de compte que des exceptions à une règle générale qui doit nécessairement avoir été instaurée et justifiée antérieurement.

- Eusèbe confirme cette motivation exclusivement chrétienne de l'empereur et la décision législative à laquelle il fait référence se rapporte précisément à cette supposée constitution qui a institué la règle générale du repos dominical, et non aux lois conservées qui contiennent des circonstances concrètes et des exceptions.

---

<sup>981</sup> GIRARDET K. M., 2008, p. 346-348.

<sup>982</sup> GIRARDET K. M., 2008, p. 348.

- Étant donné que la loi 1, 13, 1 du *Code Justinien* envoyée en 316 à Protogènes, évêque de Sofia (*Serdica*), relative à l'affranchissement des esclaves dans les églises (*manumission in ecclesia*), confirme des dispositions antérieures (*iam dudum placuit*), le jour de la réunion de la communauté chrétienne – le *dies Solis* – aurait obtenu avant 316 une reconnaissance impériale, « un rang particulier dans le cadre des autres jours de la semaine, certes seulement pour les chrétiens »<sup>983</sup>. L'affranchissement autorisé pour tous au jour du soleil, disposé par 2, 8, 1 du *Code Théodosien*, pourrait dès lors entrer en résonance avec cette loi de 316 et constituer la généralisation d'une exception autorisée jusqu'alors qu'aux seuls chrétiens. Toutefois, cette hypothèse repose – K. M. Girardet ne s'en cache pas – sur une datation qui fait l'objet d'un débat. Dans l'édition des SC (n° 531), le raisonnement débouche sur l'autre option, l'année 323. Les dispositions antérieures seraient alors explicables par la loi 4, 7, 1 du *Code Théodosien* (1, 13, 2 du *Code Justinien*) datée d'avril 321. On ajoutera qu'aucun des deux textes de loi ne mentionne explicitement le jour hebdomadaire de réunion chrétien. La seule condition pour que l'acte soit valable est la présence du peuple et des évêques, mais rien ne les empêche de se réunir un autre jour que le dimanche<sup>984</sup>.

- Une inscription érigée au lieu-dit *Aquae Iasae*, en Pannonie supérieure, informe que Constantin, *Maximus Augustus*, a contribué à restaurer la cité qui avait subi un incendie et, par un acte de sollicitude ou de faveur impériale (*provisione pietatis suae*), il aurait permis pour des raisons économiques que, durant toute une année, les *dies Solis* puissent être des jours de marché (*nundinae*)<sup>985</sup>. Ceci implique que la norme, à laquelle l'empereur permet exceptionnellement de déroger, consiste en l'obligation de repos ce jour du soleil et celle-ci devait exister avant 314 (ou 316), étant donné la datation que K. M. Girardet propose pour l'inscription. Il est vrai, en outre, qu'en tant que *Maximus Augustus*, titre qu'il revendique depuis 312, Constantin en avait la compétence. L'historien allemand renvoie à T. Grünwald qui a étudié la titulature de l'empereur, mais n'évoque pas sa suggestion, pour l'inscription en question, d'une date un peu plus tardive, potentiellement postérieure à 321 (d'environ 317 à 324)<sup>986</sup>.

- Les célébrations, qui ont lieu le *dies Solis* et qui expliquent le caractère vénérable du jour sanctionné par les constitutions de 321, ne rencontrent aucune réalité dans le champ de la religion romaine (ni Sol Invictus, ni Mithra), contrairement aux rencontres dominicales chrétiennes.

- La mesure s'inscrit dans une stratégie de christianisation de l'empire et d'éradication du paganisme mise en œuvre par Constantin dès les premières années de son règne et conçue comme une contribution à l'exécution du plan divin, une motivation qui serait perceptible dans l'*Oratio ad coetium sanctorum* prononcé à Trèves en 314<sup>987</sup>. Il convient cependant de remettre ce discours dans

<sup>983</sup> GIRARDET K. M., 2008, p. 355.

<sup>984</sup> En outre, la permission de l'affranchissement le dimanche n'est peut-être que la confirmation d'un principe plus ancien, consigné par Ulpien (*Dig.*, 2, 12, 3) : *Liberalia quoque judicia omni tempore finiuntur*.

<sup>985</sup> Cf. *CIL*, 3, 4121 : *Imp(erator) Caes(ar) Fl(avius) Val(erius) Constantinus pius felix maximus Aug(ustus) / aquas Iasas olim vi ignis consumptas cum porticibus / et omnib(us) ornamentis ad pristinam faciem restituit / provisione etiam pietatis suae nundinas / die solis perpeti anno constituit / curante Val(erio) Catullino v(iro) p(erfectissimo) p(raeside) p(rovinciae) P(annoniae) super(ioris)*.

<sup>986</sup> Cf. GRÜNEWALD T., 1990, p. 238. La titulature telle qu'elle apparaît dans *CIL*, 3, 4121 correspond à une phase s'étalant de 312/315 à 324 (voir le résumé p. 179-180).

<sup>987</sup> Cf. CONST., *Orat. ad coet. sanct.*, 11, 1 ; 24.



son contexte d'énonciation. Comme son titre et quelques allusions l'indiquent, il a été déclamé pour une occasion liturgique spéciale (un jour du *triduum* pascal)<sup>988</sup>, face à un auditoire entièrement acquis au christianisme et désireux d'entendre des paroles légitimant et renforçant leur identité. Lorsque l'empereur leur dit « nous nous efforçons, autant que nous le pouvons, de remplir ceux qui ne sont pas initiés de la belle espérance que donnent de telles paroles, après avoir appelé Dieu à notre aide pour cette entreprise »<sup>989</sup>, il ne décrit pas pour autant son programme politique. Deux autres réserves doivent être notifiées quant à l'usage de ce texte. D'une part, si son authenticité est aujourd'hui majoritairement acceptée, elle n'est pas incontestable. D'autre part se pose à nouveau un problème de chronologie puisque la date proposée par K. M. Girardet n'est qu'une hypothèse parmi d'autres et n'est, par exemple, pas celle retenue par P. Maraval (Pâques 325 à Nicomédie) qui a récemment publié une traduction du discours<sup>990</sup>.

- Deux papyri d'Oxyrhynque, qui contiennent les procès-verbaux de débats judiciaires tenus en 325, témoignent de l'application de la suspension des travaux des tribunaux le dimanche dans cette ville de Haute-Égypte : dans le *P. Oxy.* 3758 (lignes 119 et 127), un protagoniste doit produire un document le surlendemain, apparemment le jour de la séance suivante, et la reconstitution des dates indique que ce jour d'intervalle était un dimanche ; surtout, dans *P. Oxy.* 3759 (l. 38-40) daté du samedi 2 octobre 325, le *curator* se voit dans l'obligation de différer les débats après le « jour du Seigneur » (κυριακῆς ἱερᾶς). Vu qu'ils avaient lieu « dans le temple païen de Koré (l. 1 : ἐν τῷ Κορίῳ ἱερῷ) devant des fonctionnaires païens », le papyrus en question signifierait que ne s'était « déjà opéré dans le langage des autorités païennes » un changement concevable « que si les autorités avaient reçu une instruction correspondante, soit de l'empereur, soit du *praefectus Aegypti* »<sup>991</sup>. On nuancera néanmoins cette dernière observation en faisant remarquer que l'on ne peut inférer du cadre d'accueil de la procédure judiciaire – un temple, ce qui n'a rien d'exceptionnel – l'adhésion religieuse du fonctionnaire. R. A. Coles, un spécialiste de la papyrologie d'Oxyrhynque, partage un avis similaire à celui de K. M. Girardet sur le fait que les fonctionnaires n'ont fait qu'appliquer une décision venant de plus haut. Et il est exact que l'observance du dimanche ne fait pas de ceux-ci des chrétiens engagés. Mais juste après, il note une rapide explosion de la visibilité chrétienne à tel point que la ville devient un centre chrétien important au début du V<sup>e</sup> siècle<sup>992</sup>. La communauté chrétienne devait donc, déjà tôt dans le IV<sup>e</sup> siècle, se révéler importante, toucher les différentes franges de la population et ses habitudes être de notoriété publique. On ne peut donc exclure que le fonctionnaire en question soit un chrétien qui ait utilisé, oralement, une expression comprise du plus grand nombre, *a fortiori* si les parties auxquelles ils s'adressaient appartenaient au même groupe religieux, une information que le papyrus ne divulgue pas<sup>993</sup>.

<sup>988</sup> Voir la présentation de MARAVAL P., 2010, p. XXIII.

<sup>989</sup> CONST., *Orat. ad coet. sanct.*, 11, 1 : Ἡμεῖς γοῦν κατὰ τὸ δυνατὸν ἀμιλλώμεθα τοὺς ἀμνήτους τῶν τοιούτων λόγων ἐλπίδος ἀγαθῆς ἐμπλήσαι, βοηθὸν ἡμῖν πρὸς τὸ ἐπιτήδευμα προσκαλεσάμενοι τὸν θεόν (trad. MARAVAL P., 2010).

<sup>990</sup> Voir la présentation de MARAVAL P., 2010, p. XVIII-XXII.

<sup>991</sup> GIRARDET K. M., 2008, p. 369-370.

<sup>992</sup> Cf. COLES R. A., 2007, p. 12-14.

<sup>993</sup> Avis similaire chez POTTER D. S., 2014, p. 419.

Prenant le contre-pied de cette démonstration, E. Moreno Resano tient à extraire la constitution constantinienne (les deux textes seraient issus d'une unique loi) sur le *dies Solis* d'une vision chrétienne. Sa grille de lecture se compose de deux clés essentielles : une remise en contexte de cette loi dans l'activité législative de l'empereur d'une part, dans le cadre politique (et religieux) du conflit qui l'oppose à Licinius d'autre part. En termes de représentation du pouvoir et d'affirmation de son autorité, il était opportun pour Constantin de présenter l'image d'un législateur ordonnant le chaos législatif qui régnait dans une certaine mesure d'une part, se révélant efficace dans l'application de l'arsenal législatif d'autre part. Cette entreprise a en particulier concerné les cultes traditionnels avec la poursuite de deux objectifs : premièrement, accroître le contrôle administratif de la religion romaine publique ; deuxièmement, adapter son exercice aux nouvelles exigences de neutralité issues de l'« édit de Milan ». Son action législative jusqu'en 324, notamment sur le plan religieux, doit aussi se lire à la lumière de son affrontement avec Licinius : cette rivalité alimente son désir d'affermir son autorité et sa légitimité, entre autres par le biais de l'arsenal normatif ; elle pourrait expliquer le souci d'introduire certains principes moraux dans la législation pour se présenter comme un prince plus vertueux ; elle pourrait justifier le choix des bénéficiaires de sa politique religieuse. Celle-ci se trouve en effet en antagonisme par rapport aux décisions de Licinius : il s'en prend aux chrétiens et privilégie les « cultos sincréticos orientales de tradición helenística », tandis que Constantin octroie des droits aux clercs et se positionne en « defensor de las tradiciones religiosas romanas »<sup>994</sup>. À la croisée de ces considérations prend place l'ordonnance de Constantin sur le *dies Solis*. Elle ne s'inscrirait pas dans la lignée de sa politique ecclésiastique qui, sur le plan juridique, consiste essentiellement à concéder des privilèges au clergé, mais bien davantage dans son entreprise législative à l'égard des cultes traditionnels. Elle permet à l'empereur d'affirmer ses prérogatives en matière de religion publique et de calendrier, en sanctionnant officiellement une *consuetudo* par l'institution d'un classique *dies festus* et en clarifiant une ambiguïté engendrée par la législation antérieure quant aux obligations de repos attachées à cette notion.

Il est intéressant de noter que, devant puiser dans le même fonds documentaire que K. M. Girardet, le chercheur espagnol exploite des sources identiques mais sous un angle différent et leur fait dire autre chose. Ainsi, le rédacteur de *P. Oxy.* 3759 doit être considéré comme chrétien et la mention du « jour du Seigneur », étrangère à la jurisprudence, comme une revendication de sa foi, autrement dit une interprétation personnelle et orientée de ce jour chômé obligatoire. De même, *Aquae Iasae* devient l'illustration de l'inclination de Constantin à défendre les cultes traditionnels romains, puisqu'à cette ville dans laquelle on a élevé un autel à Sol Apollo Constantin a concédé « la celebración de un mercado semanal precisamente cada Dies Solis durante todo el año »<sup>995</sup>.

Bien que la perspective esquissée par E. Moreno Resano soit stimulante, sa démonstration n'est pas exempte de faiblesses. On en relèvera deux, à savoir le poids idéologique excessif donné à la terminologie et le supposé caractère païen du *dies Solis*, qu'illustrent le passage suivant :

<sup>994</sup> MORENO RESANO E., 2009, p. 206.

<sup>995</sup> MORENO RESANO E., 2009, p. 201.

La ley del *Dies Solis*, en los términos en que fue redactada, responde a conceptos religiosos esencialmente tradicionales. Para comenzar, la ley instituye una día festivo consagrado a Sol Invicto. La propia voz *dies festus* pertenece al campo semántico de la religión tradicional romana, al igual que *sollemnitatis*, que caracterizaba los *dies festi*, a diferencia de las *feriae*, en el calendario religioso romano<sup>996</sup>.

D'abord, le passage de l'attribution de la qualité de *dies festus* au *dies Solis* à l'instauration d'un jour de fête en l'honneur de Sol Invictus repose sur l'amalgame autour de la figure du soleil que dénonçait S. Hijmans<sup>997</sup>. De plus, l'auteur n'apporte aucune preuve de cette réalité culturelle, ni, comme il l'écrit plus loin, de cette coutume romaine qui faisait du *dies Solis* un jour particulièrement approprié pour les rites religieux<sup>998</sup>. Ensuite, on ne peut nier que les termes sélectionnés fassent partie à l'origine du champ sémantique de la religion romaine, mais il ne faut pas surinterpréter ce constat. Il est un fait aussi que le christianisme s'est développé dans un contexte culturel et n'a pas, du jour au lendemain, créé de nouveaux mots ou une terminologie en rupture radicale avec son environnement. Les Romains, qu'ils soient chrétiens ou païens, partageaient tout un vocabulaire, même s'ils n'y investissaient pas toujours le même sens ou ne l'utilisaient pas pour désigner les mêmes réalités. À cela, il faut ajouter que le texte législatif est passé par le filtre formel de la chancellerie impériale et qu'il avait pour objectif d'être affiché et donc compris de tous.

Personnellement, nous avons tendance à penser que la clé pour comprendre la décision constantinienne relative au *dies Solis* réside dans sa remise en contexte au sein de la politique religieuse globale, fixant les rapports entre État, citoyens et culte, décidée par Constantin, et non dans une politique opportuniste qu'il aurait établi au fur et à mesure des développements de son affrontement avec Licinius qui se termine en 324. Les démarches législatives de Constantin, qui certes durent plus souvent résulter de réactions face à des situations concrètes problématiques que constituer des étapes bien planifiées d'un programme, visaient à garantir la liberté du choix religieux de chaque citoyen et le principe romain fondamental de l'investissement étatique dans le maintien des conditions optimales pour l'entretien de la *pax deorum*<sup>999</sup>. Au début des années 330, Constantin protège la viabilité du culte juif en dispensant les desservants du culte juif de *munera*<sup>1000</sup>. On peut imaginer, à l'instar de S. G. Hall<sup>1001</sup>, qu'il ait également rappelé le droit des juifs à ne pas être poursuivi les jours de sabbat, comme le feront certains successeurs<sup>1002</sup>. De même, il a fait en sorte d'assurer la pérennité de l'organisation ecclésiastique et de ses prêtres et on peut raisonnablement s'attendre à ce qu'il ait pris une décision éliminant les entraves qui pouvaient empêcher un fidèle chrétien d'assister à l'office. Quant au pan de la religion publique romaine, Constantin ne supprima pas les fêtes traditionnelles, ni leur caractère férié. Il ajouta même des célébrations impériales. Il conserva les privilèges des sacerdoces. En revanche, il n'eut pas besoin de réglementer au sujet de la participation des individus et, pour cause, leur place dans la religion publique romaine n'est pas

<sup>996</sup> MORENO RESANO E., 2009, p. 191.

<sup>997</sup> Cf. *supra* 2.2.2.1.

<sup>998</sup> Cf. MORENO RESANO E., 2009, p. 198.

<sup>999</sup> Cf. FALCHI G. L., 2008.

<sup>1000</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 16, 8, 2 et 4.

<sup>1001</sup> Cf. HALL S. G., 1998, p. 100-102.

<sup>1002</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 2, 8, 26 (= 8, 8, 8 = *Cod. Inst.*, 1, 9, 13).

équivalente. C'est là, nous semble-t-il, un élément important pour comprendre la portée de cette loi constantinienne que le caractère de ce chômage imposé<sup>1003</sup>.

La loi du *dies Solis* était-elle une opportunité pour résoudre une possible contradiction dans les prescrits légaux en matière de congé des tribunaux, comme le laisse entendre E. Moreno Resano<sup>1004</sup> ? Le rescrit de Trajan, transmis par Ulpien, ordonne la vacance des tribunaux lors des *feriae*<sup>1005</sup>, tandis que le texte édicté par Constance Chlore et conservé dans le *Code Justinien* constitue une réponse aux interrogations d'un certain Verinus au sujet du cas particulier des procédures d'appel lors des *feriae* impériales, confirmant que ces jours ne comptent pas pour les procédures en question<sup>1006</sup>. Une décision de la même veine – que ne mentionne pas l'historien espagnol –, appliquant en fait une règle similaire aux ajournements, est à mettre à l'actif de Constantin lui-même<sup>1007</sup>, lequel n'aurait certainement pas voulu entretenir la confusion si tel avait été le cas.

Quoi qu'il en soit, il serait bon d'insister, plus que ne l'a fait E. Moreno Resano, lui qui souligne par ailleurs l'importance du vocabulaire utilisé, sur le fait que les textes de loi versent le *dies Solis* dans la catégorie des *dies festi*, tout en lui appliquant des attributs des *feriae*. Pourquoi ne pas avoir versé le *dies Solis* directement dans ce dernier groupe ? La question se pose d'autant plus si on affirme, comme le chercheur espagnol, que l'institution de ce *dies Solis* prend place dans le cadre de la religion traditionnelle romaine. Tabler sur une simple confusion ou une méconnaissance ne tient pas : Constantin et les fonctionnaires de la chancellerie connaissaient les subtilités juridiques de ces termes ; d'ailleurs, dans la loi que le même empereur édicte en 323 pour interdire aux autorités locales d'instituer des « fêtes » est précisément ciblée la notion de *feria* pour désigner une réalité bien définie et les effets juridiques qui y sont attachés<sup>1008</sup>. On pourrait avancer que le caractère répétitif de cette célébration du *dies Solis* ne correspondait pas aux caractéristiques attendues des *feriae publicae*. Mais restent tout de même en suspens deux interrogations : pourquoi Constantin a-t-il absolument voulu introduire, sur le plan religieux, cette nouveauté d'un cycle hebdomadaire qui constituait une rupture par rapport au calendrier romain et pourquoi a-t-il absolument voulu en faire un jour chômé, ce qui a conduit à devoir désigner cette réalité par une catégorie (*dies festi*) tout en lui conférant les traits particuliers d'une sous-catégorie (*feriae*) ? Une partie de l'explication réside dans la nature de ce chômage qui tout à la fois prend racine dans cette tradition et s'en distancie. Lorsque la loi affichée en juillet 321 dispose que les travaux des tribunaux doivent être suspendus parce qu'« il apparaissait tout à fait inconvenant que le jour du Soleil (...) soit occupé par des procès et des disputes coupables qui opposent les parties les unes aux autres »<sup>1009</sup>, on a l'impression de retrouver le principe explicatif traditionnel du repos des *feriae*. En revanche, le texte conservé dans

<sup>1003</sup> Voir les remarques sur le chômage des *feriae* plus haut 1.2.

<sup>1004</sup> Cf. MORENO RESANO E., 2009, p. 199.

<sup>1005</sup> Cf. *Dig.*, 2, 12, 9.

<sup>1006</sup> Cf. *Cod. Inst.*, 3, 12, 1.

<sup>1007</sup> Cf. *Cod. Inst.*, 3, 11, 3.

<sup>1008</sup> Cf. *Cod. Inst.*, 3, 12, 3 : « Il ne faut même pas appeler fêtes impériales celles que le gouverneur a édictées et, de ce fait, si on leur enlève leur nom, elles seront aussi privées de tout avantage ». *Nec enim imperiales ferias uocari oportet, quas administrator edixerit, ac per hoc, si nomine eximuntur, etiam fructu carebunt* (trad. ROUGÉ J. et DELMAIRE R., 2009, SC n° 531).

<sup>1009</sup> Cf. *supra*.

le *Code Justinien* montre un changement de philosophie : il est exigé que toutes les activités, quelle que soit leur nature, soient arrêtés le dimanche, à l'exception de celles agricoles essentielles à la subsistance. Ce qui est visé ici, ce n'est pas uniquement la protection du caractère divin du jour, mais c'est la création d'un ralentissement généralisé de la vie de la cité. On bascule d'une conception idéologique du chômage à une conception pragmatique<sup>1010</sup>. Cette volonté de diminution drastique de la pression économique, sociale, administrative sur l'ensemble de la population n'a pas de sens dans la tradition religieuse romaine, mais elle en a si on attend que la population remplisse un rôle indispensable sur le plan religieux. Or, c'est là un élément différenciateur majeur entre le polythéisme et le christianisme. Dans le fond, il s'agissait de reproduire officiellement pour les chrétiens les conditions favorables qui permettaient, en partie officiellement (interdiction de poursuite judiciaire) et en partie officieusement (adaptation du rythme de la cité au sabbat<sup>1011</sup>) aux juifs de pratiquer convenablement leur culte.

Par ces (ou cette) lois (et peut-être initialement par une antérieure) qui contiennent des catégories juridico-religieuses certes classiques mais adaptées pour correspondre à une nouvelle réalité, Constantin met en œuvre sa politique religieuse en facilitant la tenue des célébrations d'un groupe religieux majeur et avec lequel il entretient une relation particulière.

On peut se demander pourquoi dans ces constitutions (pour peu que cela fût aussi le cas dans les textes originaux) le groupe des chrétiens n'est pas, contrairement aux juifs dans les textes qui garantissent la pratique de leur culte, explicitement ciblé alors qu'il l'est dans d'autres lois ? C'est que pour l'empereur, les chrétiens, contrairement aux juifs, doivent continuer à faire partie de la communauté civique. Il aurait été contradictoire de vouloir établir un *dies festus*, c'est-à-dire une journée consacrée au divin par l'ensemble de cette communauté, en le faisant explicitement reposer sur un culte qui n'est pas un dénominateur commun. Ou, pour le dire autrement, cette formulation reflétait la reconnaissance officielle du culte chrétien en même temps que son intégration dans le système religieux romain. La loi du *dies Solis* a introduit un paramètre essentiel du temps chrétien au sein du calendrier de la cité en lui conférant toutefois une tonalité civique. Il ne s'agit donc pas de christianiser le calendrier ou le temps de la cité mais de fournir une dimension civique au culte chrétien et de contribuer à son intégration.

Notre approche de l'action législative de Constantin au sujet du *dies Solis* conduit donc à retenir l'hypothèse d'un intérêt premier pour le dimanche chrétien, nous situant en cela plus proche des conclusions de K. M. Girardet que d'E. Moreno Resano. Mais pas jusqu'à s'y confondre car, outre la thèse de l'antériorité de la règle du repos dominical aux décisions de 321 – sur laquelle il est difficile de se prononcer faute de preuves suffisamment solides –, l'inscription de cette décision dans un plan déjà mûrement réfléchi de christianisation de l'empire ou, à tout le moins, une motivation uniquement guidée par l'« amour » des chrétiens, nous paraît excessif. Tout comme fut sans doute excessive l'attitude du biographe de l'empereur, Eusèbe, qui a accentué la lecture chrétienne de toute l'activité du prince, jusqu'à vraisemblablement fournir une interprétation en ce

---

<sup>1010</sup> Le repos chrétien ne doit pas être confondu avec la pratique juive qui ne tolère pas d'exceptions car elle violerait la sacralité de la journée. Tout compte fait, le chômage juif relève davantage de la conception idéologique.

<sup>1011</sup> Cf. *supra* 1.6.

sens de mesures destinées aux juifs quand il affirma que Constantin a ordonné à tous de chômer le jour du Seigneur et « d'honorer semblablement le jour du sabbat, en commémoration, me semble-t-il, de ce que notre Commun Sauveur a accompli ces jours-là et dont on fait mémoire »<sup>1012</sup>.

Que l'on soit d'accord ou pas avec cette interprétation, il est un fait que le repos institué le jour du Soleil a favorisé le développement du culte chrétien. Par sa décision, Constantin a contribué à pérenniser un cycle hebdomadaire dont la charnière était le dimanche ; il a entamé une révolution qu'il faut évaluer à sa juste valeur. Sur le plan purement religieux, la notion cyclique de la semaine constitue une indéniable innovation dans la tradition romaine. En termes de temps expérimenté en revanche, l'hebdomade liée au sabbat n'est pas une donnée inconnue. Elle a, semblerait-il, déjà un impact, difficile à mesurer, sur la vie économique et sociale. Cette expérimentation a certainement dû faciliter l'adoption de ce rythme désormais officiellement sanctionné qui met toutefois l'accent sur la journée du lendemain, même si pour les juifs comme pour les chrétiens le premier jour de la semaine est le dimanche<sup>1013</sup>. Une grande nouveauté, qui constitue une grande force, réside dans la coïncidence entre un rythme régulier de nature socio-économique et un de nature religieuse, officiellement intégrés dans le calendrier de la cité.

À nouveau, il ne faut pas surinterpréter ce phénomène et prêter à Constantin une entreprise de phagocytage de toute l'organisation du temps au profit du rythme chrétien. A. Di Berardino semble épouser une telle tendance lorsqu'il interprète l'inscription d'*Aquae Iasae* comme l'établissement du jour de marché traditionnel (nundines) chaque dimanche et en généralise la portée<sup>1014</sup>.

Si Constantin avait été avant tout porté par le désir d'exécuter un plan de christianisation, il aurait certainement légiféré au sujet de la fête la plus importante du calendrier liturgique chrétien, considéré comme le « grand dimanche » : Pâques. La coexistence entre le calendrier civique et la

<sup>1012</sup> Pour le texte d'Eusèbe, cf. *supra*. Hypothèse suggérée par HALL S. G., 1998, p. 100-102.

<sup>1013</sup> C'est pourquoi nous ne pouvons suivre DI BERARDINO A., 2003a, p. 217 lorsqu'il écrit : « In the planetary week, Sunday was the second day of the week; while in Judaism and Christianity it was the first day. It is in Constantine's reign that we find the first evidence of this new ordering of the days ; it comes from pagan source ». Il laisse ainsi penser que Constantin a introduit un rythme totalement inconnu, radicalement neuf, et que cette introduction a déjà suffisamment pénétré la société sous son règne qu'elle est intégrée par les païens, comme le prouve une « pagan source ». Pour celle-ci, il renvoie simplement à l'étude que RORDORF W., 1979 a consacré à un gobelet trouvé en Suisse, aujourd'hui disparu, qui figurait les sept dieux de la semaine, suivant un ordre « anormal » (Saturne-Vénus-Jupiter-Mercure-Mars-Lune-Soleil). Il convient d'y revenir. Le théologien suisse commence en réalité par l'analyse d'un autre objet comprenant la même série, un tambour en pierre octogonale découvert à Mayence. Il écarte l'interprétation mithriaque auparavant avancée et privilégie une lecture de droite à gauche, débutant donc par le Soleil. Étant donné la date approximative du monument (III<sup>e</sup> siècle p.C.), un facteur chrétien ne peut être envisagé. En revanche, l'influence juive, avec l'impact du sabbat, c'est-à-dire le jour de Saturne, constitue l'explication la plus valable à ses yeux. Il tente ensuite de démontrer que le même ordre de lecture s'impose pour le gobelet, avec donc comme premier jour le dimanche, mais il opte dans ce cas-ci pour une justification chrétienne, pour une conséquence de la décision du premier prince chrétien, vu la datation constantinienne qu'il retient pour l'objet. Sur quoi repose cette chronologie ? Le gobelet provient d'un ensemble d'artefacts découvert en 1633 à Wettingen, considéré comme trésor du temple d'Isis qui se dressait dans le voisinage, d'où la qualification païenne de l'objet que les caractéristiques du plat sur lequel il devait reposer laissent également présager. Parmi ces artefacts se trouvait un pot contenant des monnaies dont l'époque de frappe s'étend d'Hadrien à Constance II. Il n'en faut pas plus à W. Rordorf pour faire remonter la fabrication du matériel en question au règne de Constantin et formuler l'explication évoquée. On reconnaîtra premièrement que cette datation est incertaine et deuxièmement que, quand bien même elle se révélerait exacte, rien n'oblige à identifier une cause différente pour les deux suites iconographiques identiques.

<sup>1014</sup> Cf. DI BERARDINO, 2002, p. 112-113. Voir *supra* 1.5.

période pascale pouvait être problématique<sup>1015</sup>. En outre, celle-ci était respectée et célébrée avec zèle par Constantin, y compris dans l'espace public<sup>1016</sup>. Il n'en a pourtant rien été et on peut supposer qu'une décision aussi novatrice aurait été retenue par les compilateurs théodosiens (ou justiniens) comme le fut celle du dimanche. Il faut croire que le calendrier de la cité n'empêchait pas outre mesure les chrétiens de respecter la coutume pascale. À moins qu'une telle démarche, c'est-à-dire élever Pâques au rang de jour de fête reconnu par l'État, n'eut été irréalisable, ou tout simplement inconcevable au regard de la politique religieuse de Constantin. L'empereur a toutefois joué un rôle dans l'institutionnalisation de la fête pascale mais pas sur le plan législatif, ni uniquement en termes de démonstration publique<sup>1017</sup>.

Ce rôle, il l'a exercé en particulier lors du concile de Nicée en 325 qu'il convoque en tant qu'« évêque pour l'extérieur »<sup>1018</sup>, comme il aime à se qualifier, autrement dit en tant que « préposé à la fonction religieuse et, en définitive, à la préservation de la *pax deorum* », qui se doit de « garantir de la même manière le fonctionnement de l'organisation que l'Église primitive s'est donnée »<sup>1019</sup>. Il introduit la lettre circulaire qu'il a expédiée après le concile en posant ce principe : la prospérité de l'État dépend de la faveur de Dieu, laquelle est menacée par un manque d'unité<sup>1020</sup>. Selon les sources, deux problématiques majeures motivent la tenue de cette assemblée : la doctrine d'Arius et la date de Pâques<sup>1021</sup>. Aucun canon du concile n'est consacré à la fixation de la date de Pâques, sans doute en raison de l'absence d'unanimité, mais la missive de Constantin démontre toute sa volonté normative sur la question et il semble avoir joué un rôle prédominant dans les débats et la

---

<sup>1015</sup> Cf. *supra* 2.2.1.1.

<sup>1016</sup> Voir DI BERARDINO A., 1992, p. 376-377. Sur le marquage de la fête de Pâques dans l'espace public, cf. EUS., *Vita Const.*, 4, 22, 2 : « Il rendit la sainte veillée nocturne aussi lumineuse que le jour, en faisant allumer par toute la ville d'immenses colonnes de cire par des agents affectés à cette tâche (...). L'aurore survenue, il imitait les libéralités du Sauveur en étendant sa droite bienfaisante sur tous pays, peuples et nations : il les comblait tous de dons de toute sorte ». Την δ' ἱερὰν διανυκτέρευσιν μετέβαλλεν εἰς ἡμερινὰ φῶτα, κηροῦ κίονας ὑψηλοτάτους καθ' ὅλης ἐξαπτόντων τῆς πόλεως τῶν ἐπὶ τούτῳ τεταγμένων (...). Διαλαβούσης δὲ τῆς ἕω, τὰς σωτηρίους εὐεργεσίας μιμούμενος πᾶσιν ἔθνεσι λαοῖς τε καὶ δήμοις τὴν εὐεργετικὴν ἐξήπλου δεξιάν, πλοῦσια πάντα τοῖς πᾶσι δωρούμενος (trad. RONDEAU M.-J., 2013, SC n° 559). Eusèbe fait vraisemblablement référence à Constantinople dans ces lignes (voir la note de L. Pietri dans l'édition des SC n° 559). Il n'est pas sûr qu'un même phénomène n'ait touché Rome les quelques années de présence de l'empereur, ni que, le cas échéant, il ait continué en son absence. Quant aux dons faits à « tous pays », il s'agit peut-être d'une exagération de l'évêque. S'ils ont existés dans une certaine ampleur, ces dons touchaient probablement les communautés chrétiennes et leur visibilité dans l'espace public devait donc être réduite.

<sup>1017</sup> Sur Constantin et Pâques, voir DI BERARDINO A., 1992.

<sup>1018</sup> EUS., *Vita Const.*, 4, 24 met dans la bouche de Constantin les paroles suivantes : « Vous, vous êtes évêques pour l'intérieur de l'Église ; moi, on pourrait dire que j'ai été établi par Dieu évêque pour l'extérieur ». ἀλλ' ὑμεῖς μὲν τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἔκτος ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένους ἐπίσκοπος ἂν εἶην (trad. RONDEAU M.-J., 2013, SC n° 559).

<sup>1019</sup> FALCHI G. L., 2008, p. 141.

<sup>1020</sup> Cf. EUS., *Vita Const.*, 3, 17 : « Ayant expérimenté par la prospérité des affaires publiques combien est grande la grâce de la puissance divine, j'ai jugé qu'il convenait que j'eusse avant tout pour but de faire observer par les bienheureuses foules de l'Église catholique une seule foi, une charité pure et une piété unanime envers le Dieu tout-puissant ». Πεῖραν λαβὼν ἐκ τῆς τῶν κοινῶν εὐπραξίας, ὅση τῆς θείας δυνάμεως πέφυκε χάρις, τοῦτον <γε> πρό πάντων ἔκρινα εἶναί μοι προσήκειν σκοπὸν, ὅπως παρὰ τοῖς μακαριωτάτοις τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας πλήθει πίστις μία καὶ εἰλικρινῆς ἀγάπη ὁμονόμων τε περὶ τὸν παγκρατῆ Θεὸν εὐσέβεια τηρῆται (trad. RONDEAU M.-J., 2013, SC n° 559).

<sup>1021</sup> Cf. DI BERARDINO A., 1992, p. 368-369.

médiation. L'importance donnée à la fête de Pâques et à l'universalité du jour de son observance découle, certes, d'une préoccupation d'unité de l'Église, mais aussi d'une volonté de distanciation par rapport au judaïsme<sup>1022</sup>. Le choix de la coutume de l'Église de Rome pour la fixation de Pâques repose explicitement sur une telle motivation. Constantin fait preuve d'un certain antijudaïsme (également reflet de la position de certains membres conciliaires ?), qui n'est pas seulement mobilisé parce qu'il constitue « un elemento coagulante molto forte per l'adesione degli orientali alla scelta dell'unica data »<sup>1023</sup>, mais qui fonde réellement sa décision. Et pourtant, le même empereur a pris une série de mesures pour protéger la pratique du culte juif. Il n'y a toutefois rien là de contradictoire. L'« antijudaïsme » qui sous-tend la décision constantinienne n'est pas mêlé par une démarche de suppression de l'autre, mais par une volonté d'approfondir le fossé avec la « religion sœur », de dégager les chrétiens d'un élément identitaire important du groupe juif. Conserver les chrétiens dans celui-ci doit passer par un tel processus de différenciation qu'encourage Constantin par son sceau officiel.

### 3.2. Valentinien I<sup>er</sup> et l'amorce d'une nouvelle position : la fête centrale du christianisme élevée au rang de solennités impériales

La ligne définie par Constantin semble s'être maintenue sous sa dynastie. En tout cas, les codes ne nous fournissent pas de décret amorçant une évolution de l'orientation avant Valentinien I<sup>er</sup>. Celle-ci se fait peut-être sentir dans une mesure prise par l'empereur en 368 (ou en 370 ou en 373) visant à proscrire toute poursuite par les recouvreurs d'arriérés d'impôts à l'égard des chrétiens le *dies Solis*<sup>1024</sup>. Désormais, on n'entretient plus de flou autour de la destination chrétienne du jour du Soleil ; on n'essaie plus d'en faire un *dies festus* parmi d'autres mais il est reconnu comme fête des chrétiens par l'autorité impériale et, à ce titre, ceux-ci reçoivent un privilège destiné à les libérer d'une contrainte, assurer leur tranquillité et s'assurer de leur présence entre les murs des églises. Des mesures similaires existaient pour les juifs, à la différence fondamentale que le sabbat n'était pas officiellement intégré dans le calendrier civique. Il est toutefois difficile d'établir si cette loi donnée à Trèves et envoyée au *consularis Venetiae* rappelle et surtout précise une mesure déjà existante pour répondre à une situation problématique particulière<sup>1025</sup> ou si elle constitue un exemplaire d'une nouvelle mesure générale prise par cet empereur. Dans le texte, il n'est pas fait allusion à une législation antérieure, tandis que le jour du soleil est lui signalé comme « tenu depuis longtemps pour heureux ». En revanche, le fait qu'apparaisse explicitement une menace de sanction pour ceux qui oseraient contrevenir laisse l'impression d'un durcissement concernant une règle antérieure mal appliquée, dans le même esprit que l'ordonnance édictée en 385 par son successeur.

<sup>1022</sup> Cf. DI BERARDINO A., 1992, p. 379-381.

<sup>1023</sup> DI BERARDINO A., 1992, p. 379.

<sup>1024</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 8, 8, 1 : « Le jour du Soleil, qui est tenu depuis longtemps pour heureux, Nous voulons qu'aucun chrétien ne soit poursuivi par les recouvreurs d'arriérés d'impôts. Contre ceux qui oseraient le faire, en vertu de l'interdiction portée par cette loi, Nous prescrivons le châtement ». *Die solis, qui dudum faustus habetur, neminem Christianum ab exactoribus uolumus conueniri, contra eos, qui id facere ausi sint, hoc nostri statuti interdicto periculum sancientes* (trad. ROUGÉ J. et DELMAIRE R., 2009, SC n° 531).

<sup>1025</sup> Causée par exemple, à l'échelon local, par un fonctionnaire « païen » particulièrement zélé.



En outre, une constitution à la portée générale (de rappel ou portant une nouvelle mesure) aurait été plus logiquement adressée au préfet du prétoire (comme celle de 385) et non au gouverneur d'une province.

L'amorce d'un changement est encore plus perceptible dans une loi donnée le 5 mai 367, sans doute à Reims, et expédiée au préfet de l'*Vrbs*, Viventius :

Pour le jour de Pâques, que Nous célébrons du plus profond de nos cœurs, Nous brisons les grilles pour tous ceux qui sont sous le coup d'une accusation ou que renferme la prison. Cependant, que le sacrilège, coupable de lèse-majesté ou de crime contre les morts, l'empoisonneur, le faiseur de maléfices, l'adultère, le ravisseur et l'homicide soient exclus de la communion de ce bienfait<sup>1026</sup>.

Il a donc fallu attendre plus de cinquante ans après l'accession au pouvoir de Constantin pour qu'une loi (parmi celles parvenues) fasse mention de la fête centrale du christianisme et la marque d'une certaine reconnaissance officielle. Mais comment faut-il comprendre cette amnistie pascale ? Faut-il l'envisager comme une innovation inspirée d'une conception de la justice désormais empreinte des principes du christianisme ou comme la mise en œuvre du pardon et du symbolisme entourant Pâques (éventuellement sous une influence directe de l'Église)<sup>1027</sup> ?

En matière carcérale, ni la législation de Constantin, ni celle de ses successeurs au IV<sup>e</sup> siècle ne portent la trace d'un profond remaniement lié à une éthique distinctement chrétienne. Ils témoignent bien plus d'un souci, très temporel, de « renforcer l'administration de la justice et étendre le contrôle d'un État bureaucratisé sur ses agents, autant que sur l'ensemble des sujets de l'empire »<sup>1028</sup>. Quant à la relation entre ces libérations et le contenu théologique de Pâques, elle n'est pas affichée dans la constitution de 367, ni d'ailleurs dans la répétition de cette décision en 370<sup>1029</sup>. En revanche, dans la formulation des réitérations édictées par des princes postérieurs, elle est un peu plus apparente<sup>1030</sup>. À l'inverse, cette amnistie ne peut simplement être vue comme une mesure prise pour contrer la surpopulation carcérale<sup>1031</sup>.

Il apparaît plus pertinent de replacer cet acte – l'amnistie pascale et son lot d'exceptions<sup>1032</sup> – dans une tradition permettant à l'empereur, par l'exercice ponctuel d'un pouvoir de grâce collective, à rendre public et à accentuer un événement de solennité ou d'allégresse pour la maison

---

<sup>1026</sup> *Cod. Theod.*, 9, 38, 3 : *Ob diem paschae, quem intimo corde celebramus, omnibus, quos reatus adstringit, carcer inclusit, claustra dissoluimus. Adtamen sacrilegus in maiestate, reus in mortuos, ueneficus sive maleficus, adulter raptor homicida communione istius muneris separentur* (trad. ROUGÉ J. et DELMAIRE R., 2009, SC n° 531).

<sup>1027</sup> Sur la manière dont a été interprétée cette mesure et sur les autres sources disponibles, voir RAIMONDI M., 1998, p. 269-272. Encore récemment, voir DI BERARDINO A., 2003b et DI BERARDINO A., 2005, p. 107 pour qui cette idée naquit dans l'intense climat spirituel de Pâques, dont témoignent les prédications du Carême (il ne cite que Léon le Grand, soit un peu moins d'un siècle plus tard).

<sup>1028</sup> Cf. RIVIÈRE Y., 2004 (p. 237 pour la citation).

<sup>1029</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 9, 38, 4.

<sup>1030</sup> Par ex. dans *Cod. Theod.*, 9, 38, 6 (381) : « Le jour de la joie pascale, qu'il ne soit pas permis de garder en prison même ceux qui ont commis des actions criminelles ; qu'en ce jour l'affreuse prison s'ouvre pour des lumières inhabituelles ». *Paschalis laetitiae dies ne illa quidem gemere sinit ingenia, quae flagitia fecerunt ; pateat insuetis horridus carcer aliquando luminibus* (trad. ROUGÉ J. et DELMAIRE R., 2009, SC n° 531).

<sup>1031</sup> Cf. RAIMONDI M., 1998, p. 271.

<sup>1032</sup> *Cod. Theod.*, 9, 38, 4 décrit ces exceptions comme un *mos decretis ueterum*. Pourtant, pour Di Berardino A., 2003b, p. 136, c'est la loi de Valentinien qui introduit un précédent.

impériale<sup>1033</sup>, à l'image de Dioclétien à l'occasion de ses *vicennalia*<sup>1034</sup>, de Constantin au moment de la naissance de ses fils ou de celui de Crispus<sup>1035</sup>. Valentinien I<sup>er</sup> aurait eu recours à ce signe traditionnel – sans connotation « païenne » et compatible avec la morale chrétienne, contrairement aux *ludi* – pour solenniser publiquement une fête qui ne faisait pas partie du calendrier officiel, mais qu'il considérait comme d'une grande importance à ses yeux et qu'il célébrait avec joie dans le cadre privé et intérieurement pour ainsi dire (*intimo corde celebramus*). En quelque sorte, l'empereur promeut de la sorte la fête centrale du christianisme au rang de solennité impériale. La ligne de conduite de l'autorité impériale par rapport au temps chrétien est en train de progressivement entamer une réorientation : on est passé d'une levée d'obstacles à la pratique du culte au sein d'une démarche intégrationnelle relativement neutre à l'affirmation d'une préférence impériale et à l'octroi d'une aura public à une fête dont l'appartenance est clairement identifiée, par un acte juridique officiel dont la portée est bien plus large que les lois régissant l'organisation ecclésiastique. La démarche de Valentinien n'affecte toutefois pas la « neutralité » étatique, ni l'organisation du calendrier communautaire, et elle ne contrevient pas à la liberté religieuse qui caractérise son règne<sup>1036</sup>.

Un autre facteur, pointé par Y. Rivière, a pu jouer dans la volonté impériale de légiférer en matière carcérale, à savoir la place particulière que tenaient les prisonniers dans la vie des cités, aux yeux des chrétiens : « Les prisonniers comptaient, en effet, parmi les pauvres dont la protection et le contrôle étaient devenus un enjeu de l'exercice du pouvoir et de sa représentation »<sup>1037</sup>, explique-t-il. Cette prévenance nous semble toutefois secondaire dans les motivations qui guidèrent l'amnistie pascale, en tout cas au moment de sa création, alors qu'elle sera au centre de la constitution de 409 envoyée au préfet du prétoire d'Italie ordonnant que tous les dimanches, il soit fait preuve d'*humanitas* à l'égard des incarcérés<sup>1038</sup>.

En combinant un acte traditionnel, en principe convoqué de manière très ponctuelle, à un nouveau contexte festif, qui est lui récurrent, Valentinien a ouvert la voie à la constitution d'une nouvelle coutume. Ses successeurs sur le trône impériale ne manqueront pas, on l'a dit, de réitérer la décision<sup>1039</sup> jusqu'à en faire une règle automatique<sup>1040</sup> et à lui conférer le statut d'observation religieuse<sup>1041</sup>. Mais ils ne s'arrêteront pas là et franchiront un cap supplémentaire et bien plus décisif dans le processus d'institutionnalisation du temps chrétien.

<sup>1033</sup> Cf. RAIMONDI M., 1998.

<sup>1034</sup> Cf. EUS., *De martyr. Palest.*, 2, 4.

<sup>1035</sup> Pour les naissances chez Constantin : LIB., *Or.*, 59, 39 ; chez Crispus : *Cod. Theod.* 9, 38, 1.

<sup>1036</sup> AMM., 30, 9, 5 loue sa modération et le statu quo qu'il impose en matière religieuse.

<sup>1037</sup> RIVIÈRE Y., 2004, p. 239.

<sup>1038</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 9, 3, 7.

<sup>1039</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 9, 38, 6 (381) ; 9, 38, 7 (384) ; 9, 38, 8 (385) ; *Sirm.*, 7 (380/381) et 8 (386).

<sup>1040</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 9, 38, 8 (385) qui débute ainsi : « Que désormais personne n'attende des ordres (qui pourraient être trop tardifs) de notre Pérennité et que les gouverneurs exécutent ce que Nous avons l'habitude d'accorder ». *Nemo deinceps tardiores fortassis affatus nostrae perennitatis exspectet : exsequantur iudices, quos indulgere consuevimus* (ROUGÉ J. et DELMAIRE R., 2009, SC n° 531).

<sup>1041</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 9, 38, 7 (384) : *Religio anniuersariae obsecrationis*.

### 3.3. De Gratien à Théodose : restructuration du calendrier officiel et basculement de la norme

Avec Gratien certainement, la relative neutralité de l'État s'estompe<sup>1042</sup> mais ce nouveau positionnement n'a apparemment pas eu d'impact sur l'organisation du temps<sup>1043</sup>. Peut-être l'empereur qui meurt à 24 ans n'en a-t-il simplement pas eu le temps ? Quoi qu'il en soit, dans les années 370, la vie quotidienne des Romains est marquée, avec une profondeur difficile à estimer, par un jour qui revient à intervalles réguliers, imposant une rupture dans le flux des activités économiques, sociales et judiciaires et connoté d'un sens religieux pour une partie de la population, mais elle est surtout toujours rythmée par la succession, à date fixe, de célébrations au fondement religieux inscrites dans le calendrier de la cité, qui ont, elles, un impact variable sur le plan socio-économique et judiciaire, mais qui forment toujours un arrêt plus ou moins important de l'écoulement quotidien du temps. Ces arrêts participent à la définition du temps de la communauté de la cité et, au-delà, à l'identité qu'elle se construit, au grand dam des penseurs et autorités ecclésiastiques qui veulent voir leurs fidèles se définir uniquement en termes chrétiens.

Le réel artisan du changement fut sans aucun doute Théodose, en accord avec la politique religieuse qu'il mit en œuvre. L'année suivant son accession au statut d'empereur, Théodose signa le célèbre édit de Thessalonique<sup>1044</sup> (28 février 380) qui fit de la religion chrétienne catholique la seule reconnue par l'État, donc *de facto* la religion officielle de l'empire. Il œuvra par la suite à instaurer un lien fort entre l'Église et l'empire, sans pour autant que les deux ne se confondent<sup>1045</sup>.

À peine un mois plus tard, il prit une décision qui octroyait au Carême une certaine reconnaissance officielle. Il ne s'agissait néanmoins pas d'aménager un temps de repos – de toute façon irréalisable durant autant de jours –, ni de suspendre les activités inscrites au calendrier, en particulier les jeux, mais de régler les problèmes de conscience qui pouvaient se poser à un nombre restreint de personnes, en raison d'une inadéquation entre des obligations religieuses et des tâches imposées par une fonction officielle. La loi, émise à Thessalonique et adressée au vicaire de Macédoine, dispose en effet que toute enquête criminelle doit être suspendue durant le Carême<sup>1046</sup>. En effet, celle-ci implique bien souvent le recours à la torture pour obtenir des aveux, voire des témoignages. D'ailleurs, le terme usité *quaestio* possède ce double sens d'enquête et de torture. Or, le fait d'infliger une telle souffrance corporelle devait se révéler incompatible avec l'attitude de réserve, de respect particulier des règles chrétiennes, voire de pénitence inhérente à cette période

---

<sup>1042</sup> Voir 7.2.

<sup>1043</sup> CHUVIN P., 1991, p. 61 note également que les fêtes traditionnelles règlent le temps jusqu'à Gratien.

<sup>1044</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 16, 1, 2 (cf. *infra* n. 1540). Pour PIETRI C., 1976, p. 850-851, il ne faut pas y voir une « loi-programme », mais « une mesure de circonstance tout au plus » : « (...) Théodose souhaite rétablir l'unité religieuse dans les provinces qu'il gouverne et aligner sa politique sur la fermeté de Gratien » ; il « entendait donc prendre des mesures pour rétablir l'ordre » à Constantinople (voir aussi l'article antérieur qu'il consacre à la question : PIETRI C., 1972). Il est vrai que le texte est adressé *ad populum Urbis Constantinopolae* et qu'il ne faut effectivement pas projeter sur Théodose une volonté d'appliquer un programme établi dès 380, ni surestimer la portée immédiate de cet édit (cf. FALCHI G. L., 2008, p. 147). Sur une prétendue influence de Damase par rapport à cette loi, cf. *infra* 5.1.2.

<sup>1045</sup> Cf. FALCHI G. L., 2008, p. 146-147.

<sup>1046</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 9, 35, 4. Voir DI BERARDINO A., 1991, p. 144-145.

prépascale, comme l'indique le pape Innocent<sup>1047</sup>. Ce souci devait concerner aussi bien les simples exécutants que ceux qui prenaient les décisions en vertu des pouvoirs qui leur étaient conférés. Assurément, ce sont plutôt ces derniers qui ont pu jouer un rôle d'influence auprès de l'empereur pour l'émission de cette loi. On peut penser aux gouverneurs à qui il incombait, au premier chef, de rendre la justice, y compris en matière criminelle. Il ne faut pas écarter que le prince lui-même ait pu se sentir concerné par cette incompatibilité dans la mesure où le pouvoir de juridiction des gouverneurs leur est délégué directement par l'empereur ; *in fine*, c'est en son nom qu'est administrée la justice et que sont donc conduites les procédures d'enquête. Finalement, on peut dire que cette mesure a une portée limitée et poursuit l'objectif, déjà visé antérieurement, de garantir l'intégrité d'une adhésion religieuse. La grande différence est que celle-ci ne résulte plus d'un choix individuel et ne peut être que le christianisme. La réitération de cette mesure, neuf années plus tard, confirme que le souci réside bien dans les supplices corporels, contrevenant au désir d'« absolution des âmes » qui doit guider la quarantaine prépascale<sup>1048</sup>. Théodose a de la sorte créé une nouvelle coutume, puisque la loi suivante sur le sujet n'est plus une répétition de la règle mais l'autorisation d'une exception<sup>1049</sup>.

Entretemps, du côté de la péninsule italique, Valentinien II s'intéresse également à l'organisation du temps, mais se contente de produire une loi, probablement donnée à Aquilée en novembre 385 et affichée à Rome en janvier 386, réaffirmant avec force l'interdiction de tout acte lié à une procédure judiciaire, « le jour du Soleil appelé rituellement par nos ancêtres jour du Seigneur »<sup>1050</sup>. Il l'assortit d'une sanction qui consiste en l'attribution du statut de « sacrilège » (*sacrilegus*) à quiconque enfreindrait la règle, usant là de cette notion juridique suivant le nouveau sens défini par Théodose et coulé dans une loi<sup>1051</sup> : est sacrilège tout ce qui contrevient de près ou de loin à la religion chrétienne catholique. Avec ce jour du soleil désormais explicitement jour du Seigneur et la menace de sacrilège, on mesure le chemin parcouru depuis la loi constantinienne.

Pour continuer sur la voie de la comparaison, il est intéressant de noter que le texte de Valentinien cible uniquement la vacance judiciaire et n'évoque aucunement le repos généralisé des activités professionnelles<sup>1052</sup>. C'est que cet aspect-là du chômage était sans doute bien respecté, ce qui peut sembler logique si on suppose que désormais, dans les villes, les chrétiens, formant une majorité et étant présents dans tous les secteurs, étaient capables *de facto* de conditionner le rythme de la cité. Sur le plan judiciaire en revanche, les fonctionnaires encore attachés à la religion traditionnelle, pouvaient se montrer volontairement réticents à appliquer la vacance dominicale

<sup>1047</sup> Cf. *supra* 2.2.1.1.

<sup>1048</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 9, 35, 5 : « Durant les jours sacrés du Carême, pendant lesquels on attend l'absolution des âmes, qu'on inflige aucun supplice aux corps ». *Sacratīs quadragesimae diebus nulla supplicia sint corporis, quibus absolutio expectatur animarum* (trad. ROUGÉ J. et DELMAIRE R., 2009, SC n° 531).

<sup>1049</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 9, 35, 7 (408).

<sup>1050</sup> *Cod. Theod.*, 2, 8, 18 (répété en 8, 8, 3 et 9, 7, 13) : *Solis die, quem dominicum rite dixerē maiores (...)* (trad. ROUGÉ J. et DELMAIRE R., 2009, SC n° 531).

<sup>1051</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 16, 2, 25. Cette loi serait extraite de l'« édit de Thessalonique » (voir le commentaire aux SC n° 531, p. 168).

<sup>1052</sup> Contrairement à ce que laisse entendre MORENO RESANO E., 2013, p. 158.

pour des raisons d'ordre idéologique ou simplement enfermés dans leurs anciennes habitudes. De plus, certains actes (mineurs) liés à des procédures judiciaires étaient peut-être tolérés<sup>1053</sup>, d'autant plus s'ils étaient anciennement autorisés lors des, *dies feriae*<sup>1054</sup>. Tout cela pouvait mener à une certaine incohérence. Entravait-elle fondamentalement la bonne tenue de la célébration dominicale chrétienne ? On en doute. Dans ce cas, les prédécesseurs de Valentinien II auraient déjà agi à grande échelle<sup>1055</sup>. En revanche, l'exécution de certains de ces actes pouvait mettre quelques fidèles chrétiens en position délicate, détournant leur attention et requérant leur présence hors des murs de l'*ecclesia*, ce qui devait les agacer autant que les responsables ecclésiastiques. Un tel souci avait vraisemblablement déjà guidé la mesure prise par Valentinien I au sujet du recouvrement des arriérés d'impôts le dimanche mais elle répondait sans doute plus à une problématique dénoncée localement, voire à un cas particulier extrême qui violait ouvertement une règle<sup>1056</sup>.

Faut-il expliquer ce durcissement par une volonté de suivre la ligne directrice de Théodose ? Il aurait pu commencer par appliquer la suspension des procédures criminelles durant le Carême, ce qui ne semble pas avoir été le cas puisque Théodose se fend d'un texte édictant à nouveau la mesure en 389 sur le chemin pour regagner Milan après son séjour romain<sup>1057</sup>. Il ne faut pas oublier qu'en 385 Valentinien II était âgé de 14 ans et qu'il gouvernait donc sous la tutelle de sa mère, Justine. Celle-ci tenta de réhabiliter l'arianisme et entra de ce fait en conflit avec Ambroise de Milan, lequel donnait à l'Église milanaise un rayonnement qui portait ombrage au prestige de celle romaine<sup>1058</sup>. On peut dès lors penser que la loi résulte d'un acte d'opportunisme, réalisé sous l'influence d'une autorité ecclésiastique qui avait à cœur de voir un tel durcissement, prenant place dans un affrontement de pouvoirs et de croyances. En lien ou non avec ce conflit, on peut de toute façon imaginer du lobbying de la part de Sirice qui était dans les bonnes grâces de l'autorité impériale, comme en atteste le rescrit envoyé à peine quelques mois plus tôt au préfet de Rome pour confirmer, non sans contentement, son élection au siège épiscopal<sup>1059</sup>. Souvent éclipsé par la figure d'Ambroise de Milan, ce pontife fut pourtant très actif sur les questions d'application des lois chrétiennes et du statut primatial de l'Église de Rome<sup>1060</sup>. En tout cas, il ne nous semble pas pertinent d'y projeter le même esprit qui guidera les mesures successives visant à une réorganisation

---

<sup>1053</sup> Peut-être était-ce le cas du recouvrement des arriérés d'impôts déjà ciblé par une décision de Valentinien I (cf. *supra*), qui est à nouveau couvert par l'interdiction de réclamation de dettes disposée dans la présente loi.

<sup>1054</sup> On a un exemple de ce type dans ULP., *Dig.*, 2, 12, 2.

<sup>1055</sup> On peut dans l'absolu toujours supposer l'existence de telles constitutions antérieures non retenues par les compilateurs des codes. T. Mommsen suppose ainsi une lacune d'une quinzaine de lois dans le code entre celle de 321 et celle de 386 ; cf. DI BERARDINO A., 2002, p. 101 ; DI BERARDINO A., 2003a, p. 219.

<sup>1056</sup> Cf. *supra* 3.2.

<sup>1057</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 9, 35, 5. Il faut néanmoins reconnaître que la version qui en a été conservée dans le code fut envoyée au préfet d'Orient.

<sup>1058</sup> Cf. PIETRI C., 1976, p. 895-901. L'historien refuse toutefois d'envisager un « conflit d'influence » entre les deux sièges épiscopaux (p. 902).

<sup>1059</sup> Cf. *Coll. Avel.* 4 (24 février 385). Il ne faut pas non plus exagérer la nature de cette relation : le contentement peut être très formel et donne consistance à une lettre servant avant tout à prévenir les dissensions par la sanction impériale de l'élection. Son intransigeance à l'égard de l'hérésie, égale à celle d'Ambroise, si elle s'exprima rapidement après son élection, ne contribua sans doute pas à en faire un allié auprès de l'influente Justine. D'un autre côté, il a peut-être fait quelques concessions au niveau de ses convictions pour s'assurer ce soutien.

<sup>1060</sup> Cf. PAOLI E., 2005.

du calendrier et de ses obligations judiciaires<sup>1061</sup>. On en conclura que l’empreinte de Valentinien II sur l’organisation du temps est des plus relatives.

Elle est en tout cas sans commune mesure avec la constitution, souvent considérée comme révolutionnaire, décidée par Théodose lors du même passage à Rome que celui dont il est question quelques lignes plus haut<sup>1062</sup>. Il y signe le 7 août 389 un édit qui déclare que tous les jours sont désormais des « jours d’audience » (*dies iuridici*) à l’exception d’un nombre restreint restant ou devenant *dies feriarum* : les vacances des moissons et des vendanges<sup>1063</sup> ; les calendes de janvier ; les natales de Rome et Constantinople ; la quinzaine pascale et les dimanches ; le *natalis* de l’empereur et son *natalis imperii*<sup>1064</sup>.

On peut chercher dans cette mesure la volonté de clarifier une situation judiciaire instable, à l’instar d’A. Di Berardino ou d’E. Moreno Resano<sup>1065</sup>. Cependant, le portrait qu’ils dressent de cette cacophonie judiciaire nous semble quelque peu exagéré. Pour A. Di Berardino, les gouverneurs chrétiens de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle respectaient scrupuleusement les obligations de congé des tribunaux le dimanche, tandis que les païens suivaient la vieille coutume avec « una pluralità di calendari giudiziari ». Plus largement, il se pouvait que ces mêmes gouverneurs modifient le calendrier judiciaire et administratif établi par leur prédécesseur, engendrant une grande confusion chez les subalternes et les citoyens. La multiplicité des pratiques s’illustre, affirme-t-il, dans le Calendrier de 354 qui sépare les occurrences chrétiennes et polythéistes. Certes, on ne peut contredire ce dernier constat, mais il ne prouve rien en termes judiciaires ; il ne comporte d’ailleurs aucune indication sur ce plan. La séparation entre gouverneurs chrétiens et « païens » et leur attitude respective est un peu trop manichéenne. Quant à la pluralité des calendriers judiciaires, elle n’avait

<sup>1061</sup> *Contra* MORENO RESANO E., 2013, p. 158.

<sup>1062</sup> Voir par ex. CHUVIN P., 1991, p. 70. GRAF F., 2015, p. 105-127, qui en souligne lui aussi l’importance, en a donné récemment une analyse plus fouillée, aussi bien en ce qui concerne la fonction du texte original que sa réception dans les codes ultérieurs.

<sup>1063</sup> En 369, une ordonnance impériale adressée au préfet de la Ville (*Cod. Just.*, 3, 12, 4) autorisait que certaines affaires soient jugées durant les mois de vacances. Voir *supra* 1.5.

<sup>1064</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 2, 8, 19 (repris en *Cod. Iust.*, 3, 12, 6 avec des compléments issus d’autres lois) : « Nous ordonnons que tous les jours soient jours d’audience. Il sera seulement permis que demeurent comme jours de vacances ceux des deux mois qu’une année plus indulgente a accordés pour le repos du travail, pour adoucir les chaleurs estivales et détruire les miasmes fétides de l’automne. Nous accordons également aux loisirs, selon l’habitude, les jours des calendes de janvier. Nous y ajoutons les anniversaires des très grandes villes de Rome et de Constantinople, jours auxquels l’exercice de la justice doit être suspendu parce qu’elle leur doit sa naissance. De même les jours sacrés de Pâques, ceux qui précèdent et ceux qui suivent, au nombre de sept, Nous les comptons dans une même observance, ainsi que les jours du Soleil qui reviennent régulièrement selon un comput bien réglé. Il est aussi nécessaire que l’on tienne dans une égale révérence Nos jours, ceux qui ont vu les auspices de Notre naissance et le début de Notre pouvoir ». *Omnes dies iubemus esse iuridicos. Illos tantum manere feriarum dies fas erit, quos geminis mensibus ad requiem laboris indulgentior annus accepit, aestivis feruoribus mitigandis et autumnis fetibus decerpendis. Kalendarum quoque Ianuariarum consuetos dies otio mancipamus. His adicimus natalicios dies urbium maximarum Romae atque Constantinopolis, quibus debent iura differri, quia et ab ipsis nata sunt. Sacros quoque paschae dies, qui septeno vel praecedunt numero vel sequuntur, in eadem observatione numeramus, nec non et dies Solis, qui repetito in se calculo reuoluntur. Parem necesse est habere reuerentiam nostris etiam diebus, qui vel lucis auspicia vel ortus imperii protulerunt* (trad. ROUGÉ J. et DELMAIRE R., 2009, SC n° 531).

<sup>1065</sup> Cf. DI BERARDINO A., 2005, p. 112-113 ; MORENO RESANO E., 2013, p. 157-158.

pas empêché la justice de fonctionner les siècles précédents. Notons également que depuis Constantin les gouverneurs ne sont plus censés instituer de nouveaux jours fériés<sup>1066</sup>.

E. Moreno Resano parle lui de confusion autour des mesures judiciaires concernant Pâques et le Carême dans la mesure où la date pascale pouvait varier en fonction du lieu où se tenait l'instruction. Effectivement, mais ce problème n'est pas réglé par les lois que l'on examine maintenant. Il évoque également une connaissance imprécise du calendrier liturgique dans le chef des gouverneurs fraîchement convertis pour les besoins de la fonction. Il ne faut pas douter cependant que les fonctionnaires avaient à leur disposition des outils calendaires. Le chercheur espagnol affirme enfin que

es precisamente la coexistencia en el Imperio de varios calendarios, algunos abiertamente incompatibles, como el tradicional romano y el litúrgico, con las dificultades que conllevaba para la administración de justicia, y, en general, de ordenación de la vida pública, lo que parece explicar el empeño de los emperadores en precisar cuáles eran los días hábiles y para qué tipo de acciones<sup>1067</sup>.

En quoi les calendriers traditionnel romain et liturgique (chrétien) étaient-ils incompatibles sur le plan de la justice ? Constantin a ajouté un jour hebdomadaire de vacance des tribunaux à ceux qui existaient déjà. Sur le plan technique, cela ne posait pas de souci majeur, quand bien même il aurait adjoint Pâques. Certes, la pratique n'était certainement pas homogène et connaissait des variations en fonction des personnages, mais pas de là à réorganiser un calendrier. À nouveau, si la situation mise en place une soixantaine d'années plus tôt par Constantin avait été intenable de ce point de vue, ses successeurs n'auraient pas attendu aussi longtemps pour s'occuper de ce « chaos » judiciaire. À vrai dire, « assainir » le calendrier légal pour graisser les rouages de la machine étatique était un signe distinctif du bon empereur bien avant l'arrivée du calendrier chrétien dans la sphère publique et il est possible que certains préfets aient quelque peu abusé de leurs compétences en la matière, comme les *indices* visés par une loi constantinienne<sup>1068</sup>. En revanche, cette incompatibilité pouvait effectivement poser problème en termes d'« ordenación de la vida pública », surtout à partir du moment où l'autorité cherchait à aiguiller la population dans une direction unique.

La motivation qui guide prioritairement Théodose dans la conception de sa loi d'août 389 est sans conteste la christianisation du calendrier collectif, et partant de l'organisation du temps<sup>1069</sup>. Il est révélateur que le texte contienne une justification pour l'inclusion de chaque événement non chrétien, tout en mentionnant dimanche et Pâques comme allant de soi, et qu'autant de jours soient assignés à cette dernière occasion<sup>1070</sup>. Si Théodose manipule le concept de *dies feriarum* et les obligations judiciaires qui en découlent, ce n'est pas par souci de gestion de l'administration judiciaire mais parce qu'il s'agit du marqueur traditionnel le plus évident sanctionnant la reconnaissance étatique d'un événement et sa légitime place dans l'ossature du calendrier civique. En même temps, il entend réduire ces *feriae* au principe du congé judiciaire, omettant son contenu

---

<sup>1066</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 3, 12, 3.

<sup>1067</sup> MORENO RESANO E., 2013, p. 158.

<sup>1068</sup> Sur ces deux points, voir GRAF F., 2015, p. 114-115 et *infra*. Pour la loi (*Cod. Inst.*, 3, 12, 3), voir *supra*.

<sup>1069</sup> Sur l'étape qu'elle constitue dans la christianisation de la cité, voir par ex. GRAF F., 2015, p. 120.

<sup>1070</sup> Cf. GRAF F., 2015, p. 118.

religieux dans le contexte de la religion traditionnelle ; pour ainsi dire, il achève la « laïcisation » du concept de *feriae publicae*.

Cette première grande étape est avant tout symbolique dans la mesure où elle a un impact relatif sur la population et son éventuelle participation. D'une part, de nombreuses activités populaires n'avaient pas nécessairement le statut de *feria* antérieurement, comme certains *ludi*, et, d'autre part, le retrait de ce statut n'impliquait pas automatiquement la disparition ou la désertion de ces événements ; on peut penser aux *lupercalia*. À l'inverse, l'octroi de ce statut n'était pas une garantie de succès ou de participation populaire.

On peut dès lors se demander pourquoi cet empereur qui avait rendu illégale toute appartenance religieuse non catholique n'a pas, simultanément au statut de *feriae*, supprimé les fêtes traditionnelles en tant que telles. Une partie de ces cérémonies, celles qui ne demandaient pas d'implication du public, ne se faisaient sans doute plus ou étaient maintenues par le biais de quelques irréductibles, mais sans grande visibilité et surtout sans plus aucune reconnaissance de l'État. Ce sont celles qui comprenaient une démonstration publique, une large réunion de la population qui pouvaient apparaître comme gênantes. Cependant, le christianisme, dont l'essentiel des célébrations se déroulaient dans des lieux confinés et souvent délocalisés, ne proposait pas encore d'équivalence à ces grands moments de rassemblement de la cité, d'expression de la communauté, de *catharsis* collective, de légitimation de l'ordre social<sup>1071</sup>. Certes, les processions chrétiennes et les rassemblements dans les basiliques majeures constituaient des premiers pas en ce sens, toutefois insuffisants pour abroger ces éléments traditionnels au risque de compromettre l'équilibre social et l'ordre public. L'empereur devait certainement en être conscient.

Cette mesure qu'il prend en 389 n'en reste pas moins novatrice. Désormais, l'empire a un calendrier officiel qui reflète un nouveau « confessionnalisme d'État »<sup>1072</sup>, tout en continuant à répondre aux aspirations communautaires de l'identité romaine (fête du *natalis* de l'*Vrbs* ou de la nouvelle Rome, Constantinople ; fêtes impériales) et en perpétuant les grands repères du cycle de l'année civile et politique (calendes de janvier, vacances estivales et automnales). Il est intéressant de noter que la nature chrétienne de ce nouveau calendrier est définie par ce qui apparaît comme un dénominateur commun : le dimanche et Pâques (et encore celle-ci pouvait toujours varier de date selon les régions). Noël, l'Épiphanie, la Pentecôte (qui de toute façon tombe toujours un dimanche) ne se sont pas encore suffisamment développées comme des fêtes majeures, ni ne sont revêtues d'un caractère universel. Quant aux fêtes de saints, qui elles aussi sont absentes (même celles de Pierre et Paul), elles jouent un rôle à l'échelon local. Leur nature secondaire a permis au législateur de les laisser de côté et de maintenir ainsi au mieux son objectif d'élagage des jours fériés, soutient F. Graf<sup>1073</sup>.

Les informations que l'on possède sur ce texte de loi conduisent à une autre interrogation légitime : est-ce un hasard si Théodose édicte cette mesure durant son séjour à Rome ? Aucun

<sup>1071</sup> Cf. *supra* 1.4.2.2.

<sup>1072</sup> Cf. FALCHI G. L., 2008.

<sup>1073</sup> Cf. GRAF F., 2015, p. 121.



document ne nous donne à voir un lien de causalité, mais on ne peut s'empêcher de penser que Théodose a été stimulé par un constat, celui d'une trop grande attache à la religion traditionnelle et à ses manifestations. Cette situation exacerbée dans le contexte de la capitale historique de l'empire aurait déclenché une volonté de l'infléchir et de poser sur la société une nouvelle empreinte correspondant à sa politique religieuse. À nouveau, une entreprise de persuasion de la part de l'évêque de Rome, Sirice, ne doit pas être écartée. Après tout, il n'a fallu que quatre jours après son arrivée dans l'*Vrbs*, le 13 juin 389, pour que Théodose signe une loi contre les manichéens<sup>1074</sup>. N'est-ce pas également sous son pontificat et avec sa collaboration, pour ne pas dire sous son impulsion, que Théodose (et ses coempereurs ?) ont entrepris de donner un nouveau et grandiose visage à la basilique de l'apôtre Paul<sup>1075</sup> ? À moins qu'il faille privilégier une influence du charismatique Ambroise : l'évêque de la cité milanaise, où l'empereur résida majoritairement entre 388 et 391, avait créé avec celui-ci, malgré quelques dissensions, une relation de proximité que n'égale pas celle entretenue avec l'homologue romain<sup>1076</sup>. Le contexte romain est essentiel dans l'analyse de F. Graf, mais il ne cible pas, par là, l'autorité ecclésiastique : il replace ce rescrit dans le cadre de l'action législative entreprise par Théodose durant son séjour estival dans la cité. Fruit d'une étroite collaboration entre le préfet de la Ville et l'empereur, elle s'est faite au bénéfice des deux acteurs : le premier s'aidait d'une législation impériale pour améliorer sa gestion de la cité et s'attirait les bonnes grâces du prince en servant « ses fins programmatiques » ; le second gagnait le respect de l'élite romaine, se donnait de la sorte une stature de législateur, construisait l'image d'un bon empereur prenant soin de l'administration de la capitale historique, que ce soit en s'occupant du ravitaillement en viande et en eau ou du calendrier légal, tout en imprimant sa direction politique<sup>1077</sup>.

On l'a déjà dit, la mesure de 389 ciblait la réorganisation des *dies feriarum* dont une caractéristique concrète essentielle résidait dans la vacance des tribunaux. Elles impliquaient également une notion de repos, comme le laisse paraître l'usage du concept d'*otium* dans la loi, mais elle restait très relative. Elle n'avait en tout cas rien à voir avec le chômage total, ordonné pour le dimanche, qui était devenu, en plus de son rôle de facilitateur pour la pratique du culte, un marqueur signalant un événement religieux chrétien de première importance. Le rôle pratique s'était progressivement doublé d'un contenu idéologique. Il aurait été légitime que ce signe vienne également sanctionner l'autre moment fort chrétien retenu dans le calendrier de Théodose. Toutefois, un chômage couvrant toute la quinzaine pascale n'aurait pas été économiquement viable.

---

<sup>1074</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 16, 5, 18 (voir n. 1397). Il faut toutefois noter que des décisions analogues avaient été prises en Orient et que le rescrit en question peut résulter d'une demande de clarification de la part du préfet, selon GRAF F., 2015, p. 113. L'activité de répression de Sirice envers les adeptes de cette secte, renseignée par le *Lib. Pont.*, I, p. 40, pourrait alors aussi bien être une conséquence de l'application de cette mesure.

<sup>1075</sup> Cf. notice 127 et *infra* 5.1.2.

<sup>1076</sup> Cf. PIETRI C., 1976, p. 900. Sur Théodose qui cède aux évêques, singulièrement « dans cette province occidentale nouvellement pacifiée », voir BROWN P., 1998 [1992], p. 152.

<sup>1077</sup> Cf. GRAF F., 2015, p. 107-113, 127. La recherche d'une bonne entente avec l'élite de la cité aurait conduit Théodose à maintenir des festivités qui restaient « païennes », telles que les calendes de janvier et le *natalis Vrbsis*, descendant des *Parilia*. Il nous semble toutefois que leur maintien dépasse cet enjeu politique ponctuel et, comme on l'expliquait quelques lignes plus haut au sujet de l'absence d'interdiction des fêtes, résulterait de la conscience, partagée d'ailleurs par ses successeurs, de leur importance en termes d'identité collective, d'un attachement aux sentiments d'appartenance et de légitimité par rapport au système politique et social que ces célébrations suscitaient.

Dans une ordonnance publiée à Constantinople le 27 mai 392, Théodose trouve une formule de compromis pour malgré tout différencier cette période, en interdisant durant cette quinzaine « tous les actes tant publics que privés »<sup>1078</sup>, recoupant les prescriptions similaires pour le *dies Solis*. Le rapport de l'empereur à la Pâque démontre le changement de perspective : il va plus loin que ses prédécesseurs qui s'intéressaient à et encourageaient la précision et l'unicité de la date pascale, sans aller jusqu'à la contrainte ; Théodose fait de Pâques une fête prééminente du calendrier officiel et sa date devient un marqueur d'hérésie si elle diffère de celle sanctionnée par l'autorité impériale<sup>1079</sup>.

La difficulté avec le congé obligatoire du dimanche est qu'il créait une atmosphère d'oisiveté qui invitait à en profiter pour se consacrer aux loisirs, lesquels étaient d'autant plus appréciés quand il s'agissait de spectacles. Théoriquement, il y avait sans doute moyen de fractionner son temps pour combiner assistance à l'assemblée chrétienne et à une partie des spectacles. Dans la pratique, nombreux devaient être les fidèles à se concentrer sur ces derniers. À tel point que l'empereur, un peu plus d'un mois avant sa loi sur la quinzaine pascale, prit une mesure pour les prohiber « les jours de fête du Soleil », « pour qu'aucun rassemblement de spectacles ne détourne des mystères vénérables de la loi chrétienne », exceptions faites des festivités en son honneur<sup>1080</sup>. Une raison pratique, plutôt qu'idéologique, justifie officiellement cette interdiction. Ce faisant, cette démarche renverse tout de même la conception du calendrier traditionnel : là où avant c'était la tenue de jeux qui pouvait participer à définir le caractère exceptionnel d'une journée, désormais c'est l'impossibilité qu'il s'en déroule qui confère la plus grande spécificité au jour. Les spectacles deviennent une norme, sont rabaissés au rang de divertissements « ordinaires », tandis que leur absence réglée par la loi crée une rupture du temps renforçant la destination religieuse de la journée. Par rapport à la place des spectacles, la loi n'est cependant qu'un demi-bouleversement dans la mesure où elle cristallise une évolution qui est déjà en cours. Le lien que certains de ces spectacles entretiennent avec le champ du religieux s'est déjà, dans une certaine mesure, estompé, même si certains éléments peuvent le rappeler. Le sens qui y est investi se joue en outre à un niveau individuel : chaque individu, aiguillé par ses appartenances, place le curseur entre tradition culturelle

<sup>1078</sup> *Cod. Theod.*, 2, 8, 21 : *Actus omnes seu publici seu privati diebus quindecim paschalibus sequestrentur* (trad. ROUGÉ J. et DELMAIRE R., 2009, SC n° 531).

<sup>1079</sup> Sur l'intérêt des empereurs pour la date pascale, cf. DI BERARDINO A., 1991.

<sup>1080</sup> *Cod. Theod.*, 2, 8, 20 (17 avril 392) : *Festis solis diebus circensium sunt inbibenda certamina, quo Christianae legis veneranda mysteria nullus spectaculorum concursus auertat, praeter clementiae nostrae natalicios dies* (ROUGÉ J. et DELMAIRE R., 2009, SC n° 531). Nous ne pensons pas, *contra* DI BERARDINO A., 2008, p. 333, que l'on puisse déduire des lois sur l'interdiction de spectacles lors de fêtes chrétiennes une propension à transférer sciemment ces spectacles durant ces jours, contre laquelle ces textes luttent.

Par ailleurs, le savant italien répète à plusieurs endroits (DI BERARDINO A., 2002, p. 101-102 ; DI BERARDINO A., 2003a, p. 224 ; DI BERARDINO A., 2005, p. 110 ; DI BERARDINO A., 2008, p. 334) que la première loi en la matière date de 386, année d'une mesure qui réglemente le temps de présence des gouverneurs aux spectacles publics, dans laquelle, en se réclamant d'une décision antérieure, on rappelle l'interdiction des spectacles le jour du soleil (*Cod. Theod.*, 15, 5, 2, 2). Nombreux sont les chercheurs qui révisent la date transmise pour préférer la période entre 392 et 395, en particulier 394 (c'est encore le cas des éditeurs aux SC n° 531, p. 378), un débat qu'A. Di Berardino prend tout de même la peine de mentionner. Suivant cette révision, le texte auquel renvoie *Cod. Theod.*, 15, 5, 2, 2 serait alors logiquement 2, 8, 20. Du reste, cette hypothèse s'accorde mieux avec la progressivité du processus tel que nous le décrivons dans ces pages.

et démonstration religieuse. Cette transition déjà en marche a naturellement facilité l'accueil de ces lois qui modifient progressivement le statut des spectacles.

Par ailleurs, ce changement ne concernait-il pas seulement l'Orient ? Autrement dit, quelle portée faut-il octroyer à cette loi ? Les éditeurs des SC retiennent la solution que l'on vient d'évoquer. Pourtant, le lieu de son émission et son destinataire dans le code ne peuvent suffire à conclure en ce sens. Retournons à la mesure de 392 sur la quinzaine pascale qui, selon A. Di Berardino, serait un équivalent pour l'Orient de ce qui avait été décidé pour la *pars occidentalis* dans la loi de 389<sup>1081</sup>, laquelle avait été édictée à Rome et adressée au préfet de la Ville. Or, il serait inexact de penser que cette loi de 389 se cantonnait à l'Occident, ne serait-ce que parce qu'elle comprend dans ses jours fériés le *natalis* de Constantinople. La mesure de 392 se concentrait, elle, uniquement sur Pâques et, comme nous pensons l'avoir montré, elle allait plus loin dans l'aspect juridique du statut férié de la quinzaine ; elle ne constituait donc pas une simple répétition. Il nous semble par conséquent acceptable d'envisager que la constitution prohibant les spectacles le dimanche, bien qu'elle mentionne comme lieu de publication Constantinople et comme destinataire le préfet du prétoire d'Orient, ait pu s'étendre à la *pars occidentalis*. Il est d'ailleurs intéressant de noter que la première loi en la matière reliée au contexte occidental, promulguée en 409 à Ravenne, contient plutôt l'abrogation d'une exception – celle de l'anniversaire impérial – que la mise en place de la règle<sup>1082</sup>. Laquelle devait certainement être antérieure à la loi 2, 8, 24 du *Code Théodosien*, envoyée au préfet du prétoire d'Italie, ordonnant la suspension des spectacles pour Pâques, Noël et l'Épiphanie. Il est peu concevable que cette interdiction ait été prise sans y intégrer le dimanche s'il n'était pas encore dans le cas. Ce qui signifie qu'entre 392 et 405, la proscription des jeux le dimanche avait déjà été imposée pour la *pars occidentalis*. Théodose qui s'est activement mêlé des affaires de cette partie de l'empire en fut sûrement l'instigateur.

Pour des raisons qui ne sont pas nécessairement évidentes à élucider – mise en œuvre d'une vision et d'une politique religieuses personnelles ou instigation insistante de personnalités influentes de l'Église –, ce prince a en tout cas opéré un basculement fondamental au niveau de l'organisation calendaire de l'empire qui, toutefois, par certains côtés, se révéla plus symbolique que tangible dans les pratiques, soit parce qu'il sanctionna la disparition de réalités déjà en phase d'extinction, soit parce qu'il ne se donna pas les moyens d'une substitution totale. Les conditions n'étaient sans doute pas encore réunies. Le processus prendra du temps avant d'arriver à son terme, selon un schéma progressif auquel les successeurs directs de Théodose apporteront leur contribution.

---

<sup>1081</sup> Cf. DI BERARDINO A., 1991, p. 143, répété dans DI BERARDINO A., 2003a, p. 220.

<sup>1082</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 2, 8, 25 (voir *infra*).

### 3.4. Les successeurs de Théodose et le calendrier des spectacles : consolidation et légitimation du processus

Ces successeurs, ce sont ses fils qui se partagent l'empire : Honorius, alors âgé de dix ans, gouverne l'Occident, sous la supervision de Stilicon, et Arcadius, qui a lui dix-huit ans, règne sur l'Orient. Son père mort depuis à peine quelques mois, ce dernier confirme le grand changement opéré par celui-là : vraisemblablement en réponse à une question posée par le *corrector Paflagoniae*, il lui rappelle que « les cérémonies habituelles de la superstition des païens » (*sollemnes paganorum superstitionis*) ne doivent plus être comptés *inter dies feriatis*<sup>1083</sup>, autrement dit il spécifie l'objectif non dit qui se cachait derrière la réorganisation de 389.

Quatre années plus tard, le même empereur se sent obligé de réitérer une autre mesure qu'il communique au préfet du prétoire d'Orient, celle de la condamnation des spectacles le dimanche, sans doute parce que son application faisait défaut en plusieurs lieux. Pour qu'il n'y ait aucun contournement possible, il précise que ni les *ludi teatrales*, ni les *certamina equorum*<sup>1084</sup>, ni quelque spectacle (*nec quicquam [...] spectaculorum*) ne sont autorisés, de même qu'aucune cité ne peut faire exception (*in ciuitate aliqua*). Contrairement à Théodose qui justifiait uniquement par un souci pratique, Arcadius verse dans l'idéologie et dans le jugement de valeurs : ces divertissements, qui sont « imaginé[s] pour amollir les âmes », se trouvent à l'opposé de la signification du *dies dominicus* « qui tire son nom de la révérence même où il est tenu »<sup>1085</sup>. Il conserve cependant la dérogation en cas d'anniversaire impérial.

Du côté occidental, on ne se contente pas de consolider le processus par de la réitération mais on franchit une étape supplémentaire. Une constitution impériale édictée en 405 à Ravenne et adressée à l'attention d'Hadrianus, préfet du prétoire d'Italie, ordonne que l'interdiction des spectacles soit étendue à la semaine de Carême et la semaine de Pâques<sup>1086</sup>, à la Nativité et à l'Épiphanie<sup>1087</sup>. On peut supposer qu'entre la loi de 389, qui ne mentionnait que Pâques et le dimanche, et cette mesure-ci, Noël et l'Épiphanie ont été retenus parmi les jours fériés. Cette

<sup>1083</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 2, 8, 22 (3 juillet 395).

<sup>1084</sup> Ce n'est sans doute pas un hasard si ce rappel légal daté du 27 août 399 prend place presque deux mois après un sermon prononcé par Jean Chrysostome dans la cité constantino-politaine, qui dénonce précisément le théâtre et les courses de chevaux (titre grec : Πρὸς τοὺς καταλείψαντας τὴν ἐκκλησίαν καὶ αὐτομολήσαντας πρὸς τὰς ἵπποδρομίας καὶ τὰ θέατρα ; latinisé en *Contra ludos et theatra*) et se plaint en particulier de courses le vendredi saint et de théâtre le jour de Pâques.

<sup>1085</sup> *Cod. Theod.*, 2, 8, 23 : « Le jour du Seigneur, qui tire son nom de la révérence même où il est tenu, ni les jeux du théâtre, ni les courses de chevaux, ni quelques spectacles que ce soit imaginé pour amollir les âmes ne doivent être célébrés dans aucune cité. Cependant l'anniversaire des empereurs doit être célébré même s'il tombe un jour du Seigneur ». *Die dominico, cui nomen ex ipsa reuerentia inditum est, nec ludi teatrales nec equorum certamina nec quicquam, quod ad molliendos animos repertum est, spectaculorum in ciuitate aliqua celebretur. Natalis uero imperatorum, etiamsi die dominico inciderit, celebretur* (trad. ROUGÉ J. et DELMAIRE R., 2009, SC n° 531).

<sup>1086</sup> Le fait que seule la dernière semaine du Carême soit couverte par cette interdiction découle du choix fait pour la loi de 389 de ne retenir, sans doute pour des raisons pratiques, que les sept jours qui suivent et qui précèdent Pâques. Par la force des choses, l'accent était donc mis, en tout cas au niveau légal – et on peut supposer un certain impact dans les faits – sur la dernière semaine. On en profitera aussi pour insister sur le constat que, si la mesure de 405 ne rend pas obligatoire le jeûne de cette période, son inclusion dans un tel texte légal lui donne légitimité et invite avec force à le respecter en tant que norme.

<sup>1087</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 2, 8, 24.

avancée, dont ne témoigne aucun texte juridique, reflétait une universalisation de ces deux fêtes, alimentée par un désir d'unification de la pratique chrétienne, et une injection supplémentaire de l'identité chrétienne dans le calendrier civique. La mesure de 405 va un cran plus loin : elle élève ces fêtes au même rang que le dimanche, elle en souligne l'importance par rapport aux autres jours fériés. Le cycle liturgique chrétien est désormais intégré en tant que composante principale et unique du point de vue religieux du calendrier de l'empire.

Ce texte illustre parfaitement le basculement qui s'opère ou que l'on cherche à opérer. La décision est prise « par égard pour la religion » (*religionis intuitu*), est-il précisé. Il n'est plus besoin de spécifier de quelle orientation religieuse on parle : la *religio* est synonyme de christianisme. Une telle phrase aurait été impensable un siècle plus tôt : les spectacles que l'on prohibe aujourd'hui par respect pour la religion étaient précisément organisés auparavant par esprit de *religio*.

Les évêques réunis au concile de Carthage en 401 avaient certes demandé à l'empereur d'abolir les spectacles les jours de fête chrétienne (canon 61) et certains voient donc la loi de 405 une réponse directe à cette requête<sup>1088</sup>. Pourquoi a-t-il toutefois attendu quatre années ? Un rôle d'influence, voire d'impulsion, du pape Innocent, « très bien en cour »,<sup>1089</sup> est envisagé pour certaines décisions prises dans le champ politico-religieux par Honorius et son régent Stilicon. Une implication dans la décision d'exclusivité du caractère chrétien d'un plus grand nombre de jours (16 en plus) serait logique. Dans ce cas, on pourrait y voir, avant une action programmatique, une réaction de l'évêque romain face à une situation, prenant place sur le territoire dont il avait la charge, qui l'exaspérait. Les *ludi megalensiaci* (et *cerealic*) continuaient à occuper à interférer avec la période pascale. Les nombreuses courses de chars à l'occasion du *natalis Invicti* marquaient sans doute toujours la journée du 25 décembre. Quant au 6 janvier, si le Calendrier de 354 n'y retient aucune fête, des spectacles pouvaient tout de même être offerts, se raccrochant alors à l'esprit festif de la nouvelle année. Les occasions ne manquaient donc pas pour que les célébrations chrétiennes soient altérées par l'agitation des spectacles ou par le vide que ceux-ci créaient dans les rangs des ouailles. L'atmosphère que leur tenue engendrait dans la Ville pouvait contraster avec l'esprit de retenue ou de deuil que la liturgie chrétienne de la période imposait ou, au contraire, se concilier parfaitement dans une dynamique de réjouissances et déboucher alors sur un mélange des genres qui ne plaisait certainement pas aux autorités morales de l'Église.

Potentiellement, la constitution de 405 pouvait même avoir un impact sur les divertissements à l'occasion du *natalis Urbis* qui pouvait tomber pendant la période couverte par l'interdiction. Cette fête était pourtant considérée comme partie intégrant du calendrier civique si l'on suit la loi de 389. Est-ce que, dans la pratique, il n'y aurait pas eu une certaine tolérance à l'égard de cet événement ? Les sources ne nous disent rien jusqu'en 444 où les festivités du *natalis* furent annulées parce qu'elles tombaient le vendredi de Pâques<sup>1090</sup>. Est-ce une application directe de la loi de 405 ou de mesures prises entretemps dont nous n'avons pas la trace ? Difficile de se prononcer mais on avouera qu'il

---

<sup>1088</sup> Par ex. DI BERARDINO A., 1991, p. 142 ; DI BERARDINO A., 2008, p. 335.

<sup>1089</sup> PIETRI C., 1976, p. 443.

<sup>1090</sup> Cf. *supra* 2.2.1.1.

est tentant de nouer un lien entre la loi et le fait. En tout cas, sur le plan symbolique au moins, le fait que la loi de 405 ne dispose pas d'exception pour le *natalis* de la Ville lance un signal fort, celui de la primauté de l'identité chrétienne sur l'identité romaine.

C'est vrai également d'une autre dérogation qu'on aurait pu s'attendre à voir, celle des *natales* impériaux. Sous l'action du même empereur, cette exception existante pour le dimanche va d'ailleurs sauter, alors qu'Arcadius l'avait confirmée dix ans plus tôt<sup>1091</sup>. En 409, ici aussi à la possible instigation d'Innocent, d'autant plus probable que la mesure réduit la marge de propagande impériale au bénéfice de l'Église, Honorius exige en effet que soit prohibés les spectacles le *dies dominica*, « même si par hasard (...) ce jour-là était illuminé par l'anniversaire du début de Notre pouvoir ou si se présentaient les solennités dues à Notre anniversaire »<sup>1092</sup>.

Les prescrits légaux formulés dans les lois de 405 et 409 trouveront, semble-t-il, seulement en 425 un équivalent dans la *pars orientalis* par le biais d'une constitution donnée à Constantinople par Théodose II. Les jours concernés par l'interdiction ne sont pas exactement similaires :

Le jour du Seigneur, (...), le jour de la Nativité, les jours des épiphanies du Christ ainsi que celui de Pâques et celui de la Quinquagésime, tous les jours où les vêtements à l'image de la lumière nouvelle du saint baptême, de même lors de la glorification de la passion des Apôtres (...) <sup>1093</sup>.

Une autre différence substantielle : les fêtes impériales qui coïncideraient ne sont, elles, pas soumises à l'interdiction, mais doivent être considérées comme secondaires par rapport aux célébrations chrétiennes. Les pratiques entre Occident et Orient commencent de plus en plus à différer.

Nous n'irons pas plus avant dans l'analyse de ce texte qui dépasse les bornes chronologiques de ce travail. Nous terminerons toutefois en en extrayant une phrase qui reflète l'avancée du processus de rabaissement des spectacles au rang de divertissements profanes, désormais incompatibles avec le sacré, mais aussi les résistances à ce changement et l'intolérance montante du pouvoir politique sur le plan religieux :

Et si maintenant encore il y a des gens que retient la folie de l'impiété judaïque ou l'erreur et l'insanité d'un paganisme stupide, qu'ils sachent qu'il y a un temps pour les prières publiques, un temps pour les plaisirs <sup>1094</sup>.

<sup>1091</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 2, 8, 23 (*supra*).

<sup>1092</sup> *Cod. Theod.*, 2, 8, 25 : (...) *etsi fortuito in ea aut imperii nostri ortus redeuntibus in semet anni metis obfulserit aut natali debita sollemnia deferantur* (trad. ROUGÉ J. et DELMAIRE R., 2009, SC n° 531).

<sup>1093</sup> *Cod. Theod.*, 15, 5, 5 : *Dominico (...) et natali adque epifaniorum Christi, paschae etiam et quinquagesimae diebus, quamdiu caelestis lumen lauacri imitantia novam sancti baptismatis lucem uestimenta testantur, quo tempore et commemoratio apostolicae passionis (...)* (trad. ROUGÉ J. et DELMAIRE R., 2009, SC n° 531).

<sup>1094</sup> *Cod. Theod.*, 15, 5, 5 : *Si qui etiam nunc uel Iudaeae impietatis amentia uel stolidae paganitatis errore adque insania detinentur, aliud esse supplicationum nouerint tempus, aliud uoluptatum* (trad. ROUGÉ J. et DELMAIRE R., 2009, SC n° 531).

**DEUXIÈME PARTIE :**

**PARTAGER L'ESPACE**





## En guise de préambule : Espace, marquage et identité. Réflexions théoriques autour des représentations discursives de la Rome « païenne »<sup>1095</sup>

Avec les progrès de la foi, l'erreur vaincue s'effondre. Rome tout entière, où il n'est plus de place pour le crime et pour le meurtre, donne ses suffrages au nom sacré du Christ. Elle se moque des inventions de Numa ou des oracles de la Sibylle ; la foule répond joyeusement « Amen » avec les saints pasteurs, dans les nombreuses bergeries du royaume de Dieu. Une sainte clameur de louanges au Dieu éternel frappe la voûte du ciel ; les temples du Capitole chancellent, frappés à la cime. Dans ces temples désertés, les répugnantes idoles tremblent, frappées au cœur par les pieuses clameurs, renversées par le nom du Christ ; les démons terrorisés quittent les sanctuaires abandonnés<sup>1096</sup>.

Du faite du palais [du Palatin] on domine les Rostres, et son entourage de temples est comme un cercle de dieux en faction pour veiller sur lui. Au-dessous du sanctuaire du Jupiter Tonant, l'œil ravi voit les Géants suspendus à la Roche Tarpéienne, les portes ciselées du Capitole, les étendards qui flottent jusqu'aux nues, les temples pressés qui remplissent l'espace, le sol planté de colonnes qu'ornent en grand nombre des poupes de navires, les édifices étagés sur les collines où la main de l'homme a encore ajouté à la nature, une quantité enfin d'arcs de triomphe fastueux et ornés de dépouilles !<sup>1097</sup>

Les images mentales de la ville de Rome qui se forment dans notre esprit, à la lecture de ces deux textes, s'avèrent pour le moins contrastées. Et pourtant, ces textes sont contemporains et s'adressent tous les deux à une audience ou à un destinataire chrétien. Le premier est extrait d'un poème composé en 405 à l'occasion du *natalis* de S. Félix de Nole – fête qui rassemble de nombreux pèlerins autour de sa vénérable dépouille – par Paulin de Nole, fervent croyant qui, à la manière d'un moine, consacrait désormais sa vie au Christ<sup>1098</sup>. Le second provient d'un éloge de Claudien, poète de cour à l'orientation religieuse traditionnelle, rédigé à l'adresse de l'empereur chrétien Honorius, pour son sixième consulat en 404, et lu à Rome devant celui-ci et un parterre de sénateurs<sup>1099</sup>.

Aucun des deux n'avait tout à fait tort, ni entièrement raison. Certes, une baisse de la fréquentation et de l'activité de nombreux temples devait se faire sentir et, avec la pléthore

---

<sup>1095</sup> Les considérations exposées dans le présent point ont fait l'objet d'une publication sous forme condensée dans MAHIEU V., 2016.

<sup>1096</sup> PAUL. NOL., *Carm.*, 19, 61-71 : *Crebrescente fide uictus dilabitur error, / et prope iam nullis sceleri mortique relictis / tota pio Christi censetur nomine Roma, / inridens figmenta Numae uel fata Sibyllae. / Cumque sacris pia turba refert pastoribus Amen / per numerosa dei regnantis ouilia laetum, / laudibus aeterni domini ferit aethera clamor / sanctus et incusso Capitolia culmine nutant. / In uacuis simulacra tremant squalentia templis / uocibus icta piis inpulsaque nomine Christi. / Diffugiunt trepidi desertas daemones aedes* (trad. PIETRI C., 1964).

<sup>1097</sup> CLAUD., *De sext. cons. Honor.*, 42-51 : *Attollens apicem subiectis regia rostris / tot circum delubra uidet tantisque deorum / cingitur excubiis. inuat infra tecta Tonantis / Cernere Tarpeia pendentes rupe Gigantas / caelatasque fores mediisque uolantia signa / nubibus et densum stipantibus aethera templis / aeraque uestitis numerosa puppe columnis / consita subnixasque ingis immanibus aedes, / naturam cumulate manu, spoliisque micantes / Innumeros arcus* (trad. CRÉPIN V., 1933). Contrairement à ce qu'affirme GROS P., in *LTVR*, III, p. 160, il ne nous semble pas que le *tecta Tonantis* fasse référence au temple de Jupiter Tonant consacré par Auguste en 22 a.C. Une lecture attentive de la description nous mène plutôt à considérer ici *Tonans* comme une autre dénomination de *Iuppiter Optimus Maximus*, à l'instar de son usage dans un passage du *Contra Paganos* (1-2), poème tardif antipaïen, dans lequel l'auteur anonyme décrie ces notables qui prient les *Capitolia celsa Tonantis*.

<sup>1098</sup> Sur le personnage et ses œuvres, cf. TROUT D. E., 1999.

<sup>1099</sup> Sur le personnage et sa production poétique dans ce contexte, cf. CAMERON A., 1970. Il y propose un chapitre sur Claudien et son rapport à Rome, la ville mais surtout l'empire.

d'édifices culturels à entretenir et le tarissement des financements publics, certains devaient montrer un visage plus vétuste. Pour autant, ils n'étaient ni tous totalement à l'abandon, ni tous en phase d'effondrement. Poser la question du degré de crédibilité de ces témoignages se révèle essentiel si l'on veut les exploiter dans l'optique d'une description monumentale de la cité, mais elle n'en fait pas surgir leur enjeu premier, celui d'une production identitaire portée par des représentations discursives de l'espace.

Le contenu identitaire ne constitue en effet pas une donnée monolithique ; il épouse des contours différents en fonction du contexte d'énonciation et de production des supports au travers desquels l'identité se donne à voir ; il varie également suivant qu'il relève davantage d'un pôle individuel ou collectif. Ces identités se manifestent, en se cristallisant d'autant plus que les individus et les groupes qui en sont porteurs se trouvent en interaction, en opposition, en concurrence. Le poids croissant au IV<sup>e</sup> siècle et la place prééminente dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle d'une nouvelle appartenance chrétienne, qui se traduisirent également dans l'espace, dans le contexte de la ville hautement symbolique et à la résonance profondément traditionnelle qu'était Rome fournissent, pour ce phénomène, un champ d'étude passionnant.

Les témoignages que l'on possède de cette époque et qui expriment un rapport à l'espace peuvent prendre la forme de passages assez amples où l'auteur entreprend une description de la Ville (éloges de cité<sup>1100</sup>), comme chez Ammien, Claudien ou Rutilius Namatianus, mais ils peuvent parfois se résumer à quelques mots et à une place secondaire au sein d'un développement plus large, à l'instar des occurrences relevées chez Jérôme ou Symmaque<sup>1101</sup>. Dans la perspective qui nous occupe, ne pourront être que bénéfiques pour leur exégèse les clés de lecture issues de la sociologie et de la géographie sociale dont les spécialistes ont déjà approfondi la question de l'espace, de son marquage et de l'identité.

Un de ces chercheurs en sciences sociales, G. Di Méo, sur lequel nous nous appuyerons principalement, a cherché à dégager une sorte de triangle interactionnel au centre duquel on peut placer l'identité et dont les trois pôles sont : le sujet humain, la société et l'espace géographique<sup>1102</sup>. Il est un fait que les sociétés entretiennent avec leur espace une relation à caractère identitaire, une relation territoriale qui, en un jeu de réciprocité<sup>1103</sup>, participe à consolider des identités sociales, voire à les former. Ce rapport à l'espace s'explique de deux manières selon le géographe français :

---

<sup>1100</sup> Au fil du temps, s'est constituée une tradition rhétorique de ce type d'éloge, avec ses topiques (cf. PERNOT L., 1993, p. 178-216), à laquelle les auteurs analysés ici ont certainement fait quelques emprunts sans pour autant se conformer et s'enfermer dans un modèle. Quand bien même, la rhétorique n'empêche pas une expression personnelle et sincère (voir ZARINI V., 2007, p. 8).

<sup>1101</sup> Certains de ces témoignages ont fait l'objet d'analyses récentes. On consultera en dernier lieu les travaux de ZARINI V., 2007 qui distingue des traits communs et des particularités dans les éloges d'Ammien, Claudien et Rutilius, et de SOLER J., 2005 qui propose une confrontation éclairante entre les récits de voyage, à contenu religieux, du « païen » Rutilius et du chrétien Prudence.

<sup>1102</sup> Cf. DI MÉO G., 2002.

<sup>1103</sup> DI MÉO G., 2001, p. 641 : « À ce titre, chaque société érige en symboles palpables de sa propre identité certains lieux de l'espace. Dans ces conditions, la codétermination de l'identité collective et du territoire ne fait guère de doute. Si la première contribue à forger le second, celui-ci l'expose et la conforte ».

d'une part, « l'identité fonctionne socialement comme le moyen de légitimer un groupe dans un espace (territoire) » ; d'autre part,

l'identité utilise le territoire comme l'un des ciments les plus efficaces des groupes sociaux ; dans la mesure, notamment, où il leur confère une véritable consistance matérielle faite de signes et de symboles enchâssés dans des objets, des choses, des paysages et des lieux<sup>1104</sup>.

On peut constater ce double travail dans l'installation chrétienne à Rome. Il s'incarne, par exemple, dans la volonté de favoriser, dans le culte martyrial, des saints originaires de l'*Vrbs*, voire de romaniser certains personnages étrangers<sup>1105</sup>, afin de donner corps à la spécificité d'un groupe chrétien à Rome et, partant, de donner légitimité à son existence. Pour le second point de vue, on peut penser à l'image du Tibre sanctifié par les dépouilles apostoliques, comme on le verra plus loin (6.3), ou à la réalité du réseau de sanctuaires martyriaux qui entourent la Ville et des pèlerinages s'y développant, qui constituent autant de points d'appui pour une identité chrétienne.

« Image » et « réalité », les deux mots ne sont pas choisis par hasard ; ils reflètent deux catégories distinctes mais complémentaires. « Lieux et territoires ont comme toute chose un double statut de réalité et de représentation », confirme G. Di Méo. Et d'ajouter :

En tant que représentations, ils entrent dans la formation de la territorialité, celle des individus et des groupes. On peut dès lors faire l'hypothèse que la territorialité, en tant que valeur subjective (expression d'un sujet), mais aussi que construction socioculturelle et que phénomène cognitif, offre d'étroites similitudes avec l'identité<sup>1106</sup>.

Dans les lignes qui suivent, nous nous focaliserons sur le versant des représentations et ce, au travers du discours. Il est certes possible de l'ausculter par un autre biais, celui de l'iconographie<sup>1107</sup>. L'image est un vecteur aussi puissant et évocateur, mais des problèmes de conservation des documents limitent la pertinence pour notre propos.

Dans un contexte comme dans l'autre, ces éléments de l'environnement qui définissent les lieux et territoires sont perçus comme autant de « marquages » spatiaux. Or, ceux-ci constituent la concrétisation d'une identité individuelle ou collective et peuvent se définir comme « la matérialisation d'une appropriation de l'espace ou comme le vecteur (matériel) de légitimation d'une appropriation de l'espace »<sup>1108</sup>. Par le fait même, on comprendra que le marquage peut participer de la violence symbolique, au sens où l'entendait P. Bourdieu, « lorsqu'il inscrit dans la durée l'affirmation de formes d'appropriation de l'espace, dont le caractère socialement arbitraire finit par ne plus être perçu, en évitant donc le recours permanent à la force pour imposer un

---

<sup>1104</sup> DI MÉO G., 2002, p. 175.

<sup>1105</sup> Un exemple est donné par CECHELLI M., 2006-2009, p. 42-43. Voir aussi 2.3.

<sup>1106</sup> DI MÉO G., 2002, p. 179.

<sup>1107</sup> À côté du discours et de l'image, le son peut également contribuer à la représentation du territoire et du groupe qui l'habite. RUT., 1, 201-204 en donne une belle illustration : « Plus d'une fois mon oreille attentive perçoit l'écho des jeux du cirque ; les acclamations enthousiastes annoncent que les théâtres sont pleins. Des cris familiers frappent l'air qui me les renvoie, qu'ils me parviennent vraiment ou que mon amour l'imagine ainsi ». *Saeptius attonitae resonant circensibus aures ; / nuntiat accensus plena theatra fauor. / Pulsato notae redduntur ab aethere uoces, / uel quia perueniunt uel quia fingit amor* (trad. WOLFF E., 2007, CUF).

<sup>1108</sup> VESCHAMBRES V., 2004, p. 73.

pouvoir sur un espace donné »<sup>1109</sup>. Toutefois, aucune violence symbolique n'est parfaite et les formes de marquages dominantes doivent faire face à des formes minoritaires, dissidentes<sup>1110</sup>. Dans certains cas extrêmes, leur statut s'inverse. Les temples romains qui contribuaient à légitimer l'ordre religieux, civique et politique de la cité ont été progressivement remplacés par des églises et cathédrales qui en sont venues à remplir un rôle similaire mais soutenant une organisation religieuse et politique différente<sup>1111</sup>.

Parmi les formes géographiques impliquées dans des processus identitaires, on en relèvera trois essentielles : le paysage, le territoire et le lieu.

Le premier a beau être une donnée naturelle, il n'empêche pas les groupes humains de l'exploiter à leur manière dans une production identitaire. Rutilius Namatianus, un aristocrate traditionaliste, qui compose son *De reditu suo*, un *opus* en hommage à Rome et l'Italie qu'il doit quitter pour rentrer dans sa Gaule natale, à la fin des années 410, écrit à propos de la Cité éternelle dont il s'éloigne :

Et ce lieu, là-bas, qui contient la citadelle souveraine et la capitale de l'univers, ce n'est pas l'indice de la fumée qui me le fait reconnaître (...), mais une zone plus éclatante, une région sereine du ciel marquent le faite splendide des sept collines<sup>1112</sup>.

Les « sept collines » ne constituent pas la simple description d'une situation géomorphologique – à laquelle d'ailleurs elles ne correspondent pas parfaitement, puisqu'elle résulte d'une construction, selon certains varronienne, avec sa part d'influence pythagoricienne –, mais elles sont devenues synonymes de Rome ; elles renvoient à leur place dans l'organisation sociale, politique et religieuse du territoire ; elles évoquent l'épaisseur historique et mythologique de la Ville au travers de leur rôle dans sa fondation légendaire<sup>1113</sup>. La projection mythologique de cette configuration naturelle est poussée plus loin par Claudien, dans son panégyrique en l'honneur de Stilichon pour son consulat de l'an 400 : « ses sept collines imitent les zones de l'Olympe »<sup>1114</sup>, déclame-t-il.

<sup>1109</sup> VESCHAMBRES V., 2004, p. 74. Sur la notion de « violence symbolique » en général, cf. BOURDIEU P., 1992, p. 116-149 ; sur son application à l'espace, cf. BOURDIEU P., 2007 [1993], en particulier p. 255-256.

<sup>1110</sup> Cf. VESCHAMBRES V., 2004, p. 75.

<sup>1111</sup> VESCHAMBRES V., 2004, p. 74 exploite le même exemple de la christianisation mais suivant un schéma qui manque de nuances. Il explique qu'avec la reconnaissance du christianisme par les pouvoirs politiques, « les hauts lieux des religions plus anciennes ont alors fait l'objet de marquages ciblés (processions, croix) visant à leur appropriation et à leur "recyclage" par la nouvelle religion légitime ». Il faut toutefois souligner qu'en l'état actuel de la recherche, on ne constate pas de politique systématique de destruction ou de réutilisation des temples à des fins chrétiennes (voir *infra* 6.1.2 et 6.2). Ce type d'actes s'est naturellement produit mais pour des raisons parfois uniquement pragmatiques et la plupart du temps à une époque bien postérieure à la reconnaissance officielle du christianisme, alors que le lieu ne servait plus pour des célébrations traditionnelles, voire même qu'il avait entretemps été réaffecté à une fonction civile. Bien sûr, il pouvait conserver, dans la mémoire collective, valeur de symbole qu'il convenait de modifier. Le phénomène prend en outre une forme et un rythme différent suivant les aires géographiques. Enfin, il ne faut pas confondre les entreprises effectives de conversion d'édifices et une « christianisation immatérielle de lieux de culte païens » (SOTINEL C., 2004, p. 49-54) construite dans les récits.

<sup>1112</sup> RUT., 1, 193-198 : *Nec locus ille mihi cognoscitur indice fumo, / qui dominas arces et caput orbis habet, / (...). / Sed caeli plaga candidior tractusque serenus / signat septentis culmina clara ingis* (trad. WOLFF E., 2007, CUF).

<sup>1113</sup> Sur ce paysage et sa place dans l'imaginaire, cf. VOUT C., 2012. Elle se montre réticente quant à l'attribution courante du concept des « sept collines » à Varron.

<sup>1114</sup> CLAUD., *De cons. Stilich.*, 3, 135 : *Quae septem scopulis zonas imitatur Olympi* (trad. CRÉPIN V., 1933).

Lorsqu'un groupe s'approprie délibérément et matériellement un espace, fait de ces paysages, ce dernier devient un territoire, c'est-à-dire « un remarquable champ symbolique, semé de signes qui permettent à chacun de le reconnaître et, en même temps, de s'identifier au groupe qui l'investit »<sup>1115</sup>. Même des édifices qui en première instance relèvent d'une nécessité pratique d'exploitation de l'environnement peuvent devenir des signes chargés de sens. Rutilius ne manque, par exemple, pas de mobiliser les aqueducs et thermes dans sa description lyrique :

Que dirais-je des eaux vives suspendues sur des arcades dans les airs, là où Iris élèverait à peine son arc chargé de pluies ? On croirait plutôt des montagnes dressées jusqu'aux astres : la Grèce pourrait vanter de telles œuvres de géant. Des fleuves captés sont des prisonniers dans tes murs ; tes bains sous leur haute voûte absorbent des lacs entiers<sup>1116</sup>.

Ces bâtiments renvoient les Romains à leur propre aptitude à dompter la nature, à même l'asservir pour leurs besoins, et aux bagages de savoirs et compétences – leur génie – qui leur ont permis de réaliser des exploits dignes de rivaliser avec un monde mythologique évoquant la force et la maîtrise (les Géants) et une civilisation « modèle » réelle, la Grèce. Le Romain peut aussi se servir de la nature, sans l'asservir, et profiter de ses dons, comme le relief, tout en y ajoutant l'empreinte de son génie. C'est dans ce sens que l'on comprendra les « édifices étagés sur les collines où la main de l'homme a encore ajouté à la nature », mentionnés par Claudien dans le passage cité en introduction de ce préambule.

Dans le discours, ces signes qui parsèment le champ symbolique du territoire peuvent faire l'objet d'une sélection pour convoquer une identité, pour permettre l'identification d'un groupe. Intéressons-nous aux signes qui remplissent l'éloge succinct qu'Ammien rédige dans ses *Histoires* pour rendre compte de la visite, en 357, d'un Constance II apparemment curieux et impressionné.

Aussitôt entré à Rome, foyer de l'empire et de toutes les vertus, il vint aux Rostres et resta confondu devant le forum si glorieux de l'antique puissance romaine, et de quelque côté qu'il portât les yeux, il était ébloui par les merveilles accumulées. (...) Puis, entre les sommets des sept collines, contemplant les quartiers de la cité et ses faubourgs établis sur les pentes et les terrains plats, il pensait que ce qu'il avait vu d'abord l'emportait sur tout le reste : ainsi le sanctuaire de Jupiter Tarpéien, qui domine tout comme le ciel domine la terre ; des thermes aux constructions grandes comme des provinces ; la masse de l'amphithéâtre consolidée par un bâti en pierre de Tibur, et dont le regard de l'homme n'atteint que difficilement le sommet ; le Panthéon, semblable à un quartier qui serait arrondi, et sa coupole d'une hauteur grandiose ; les colonnes élevées, qui se dressent avec leur plateforme accessible et portent les images des anciens empereurs ; le temple de la Ville et le Forum de la Paix, le théâtre de Pompée, l'Odéon, le Stade et, parmi ceux-ci, les autres ornements de la Ville Éternelle<sup>1117</sup>.

---

<sup>1115</sup> DI MÉO G., 2002, p. 178.

<sup>1116</sup> RUT., 1, 97-102 : *Quid loquar aërio pendentes fornice riuos, / qua vix imbriferas tolleret Iris aquas ? / Hos potius dicas creuisse in sidera montes : / tale Giganteum Graecia laudet opus. / Intercepta tuis conduntur flumina muris ; / consumunt totos celsa lauacra lacus* (trad. WOLFF E., 2007, CUF).

<sup>1117</sup> AMM., 16, 10, 13-14 : *Proinde Romam ingressus imperii uirtutumque omnium larem, cum uenisset ad rostra, perspectissimum priscae potentiae forum, obstupuit perque omne latus quo se oculi contulissent, miraculorum densitate praestrictus (...) Deinde intra septem montium culmina, per accliuitates planitiemque posita urbis membra conlustrans et suburbana, quicquid uiderat primum, id eminere inter alia cuncta sperabat: Iouis Tarpei delubra, quantum terrenis diuina praecellunt ; lauacra in modum prouinciarum exstructa ; amphitheatri molem solidatam lapidis Tiburtini compage, ad cuius summitatem aegre uisio humana conscendit ; Pantheon uelut regionem teretem speciosa celsitudine fornicatam : elatosque uertices qui scansili suggest consurgunt, priorum principum imitamenta portantes, et Urbis templum*

On retrouve l'élément des « sept collines » et la mise en évidence du caractère technique prodigieux de certains bâtiments. Ammien avait conservé un attachement à la religion traditionnelle<sup>1118</sup> et pourtant, on peut qualifier ce passage de relativement « neutre » sur le plan religieux. Certes, il fait appel au sanctuaire du Jupiter Tarpéien, au Panthéon et au temple de la Ville mais n'insiste pas outre mesure sur la présence divine en leur sein. Le Panthéon est surtout mis en avant pour la maîtrise de sa coupole qui fait encore forte impression au visiteur contemporain. L'auteur convoque le temple du Capitole parce qu'il constitue le point le plus saillant du territoire urbain et abrite la demeure du protecteur de la Cité par excellence, tandis que le temple de l'*Vrbs* forme la matérialisation de l'entité virtuelle que sont le territoire de Rome et la communauté de ses citoyens<sup>1119</sup>. Ces trois monuments sont par ailleurs noyés dans une énumération d'édifices qui soulignent les traits caractéristiques de la vie dans la cité antique : le rôle polyfonctionnel et central des *fora*, la vie sociale et l'hygiène des bains, les divertissements et les compétitions, etc. Dans cette sélection, on notera en revanche l'absence totale d'allusion aux édifices chrétiens alors que les basiliques du Latran (notice 29) et du Vatican (notice 121) rivalisaient avec leurs consœurs civiles du centre, en particulier celle de Maxence et Constantin. Cette remarque mène à une autre observation : Ammien prend le parti de ne pas non plus mentionner les constructions toutes récentes, même s'il est vrai que le temple de la Ville avait fait l'objet d'une restauration au début du IV<sup>e</sup> siècle (notice 22). En revanche, il commence par évoquer le Forum républicain pour exalter « l'antique puissance romaine ». Sur la base de ces constats, quelle identité l'historien latin semble-t-il mobiliser au travers de son compte rendu de la visite impériale ? Apparemment celle d'une communauté civique au sens large, en continuité avec sa forme passée perçue comme harmonieuse, en excluant donc toute fracture religieuse ; une référence à la piété de ses membres semble logique sans pour autant qu'Ammien ne s'appesantisse sur son contenu<sup>1120</sup>.

Bien que tous deux possibles appuis identitaires, le territoire et le lieu relèvent d'une logique différente, soulignée par G. Di Méo :

Le lieu se définit donc, avant tout, par la continuité de ses composantes, par la contiguïté des points qui le composent, par le principe de coprésences d'êtres et de choses porteurs d'un sens socio-spatial particulier. Le lieu vérifie une métrique topographique (...), alors que le territoire, plus représenté et virtuel que strictement borné, fait plutôt appel à une métrique topologique et à une organisation en réseaux<sup>1121</sup>.

---

*forumque Pacis, et Pompei theatrum et Odeum et Stadium, aliaque inter haec decora Vrbs aeternae* (trad. GALLETIER E., 1968, CUF).

<sup>1118</sup> Sur ce que l'on peut savoir du personnage et le décryptage de son œuvre, on verra la toute récente analyse de KELLY G. 2008. En ce qui concerne son orientation religieuse, il convient de mentionner une hypothèse qui ferait d'Ammien Marcellin un apostat, en raison d'éléments de pensée et de langage chrétiens qui émergeraient de son œuvre (BARNES T. D., 1998, p. 79-94). Elle est loin de faire l'unanimité : SEAGER R., 1999, par exemple, se montre sceptique quant à la solidité des arguments, tandis que KELLY G., 2008, p. 130, 157-158 la repousse catégoriquement.

<sup>1119</sup> Cf. *infra* sur la personnification.

<sup>1120</sup> Il ne faut toutefois pas en conclure à une tolérance envers le christianisme de la part d'Ammien. De manière subtile ou déguisée, en réalité il semble distiller tout au long de son ouvrage des critiques contre le christianisme (cf. KELLY G., 2008, notamment p. 3-4 ou 155-156 ; *contra* ZARINI V., 2007, p. 2). Cela ne l'empêche en certaines circonstances de chercher à tracer les contours d'un groupe unifié auquel il pourrait s'identifier.

<sup>1121</sup> DI MÉO G., 2002, p. 179.

Cette caractéristique du territoire peut expliquer la faculté à l'étendre symboliquement. C'est le cas pour l'image de Rome et l'on pourrait distinguer un double mouvement dans le discours. D'une part, certains auteurs ont tendance à dessiner une extension horizontale, consécutive à la nature de cette ville devenue empire. Claudien qualifie l'*Vrbs* de « plus grande cité qui existe sous la voûte céleste », si bien que « l'œil ne saurait en mesurer l'étendue »<sup>1122</sup> : « mère des armes et des lois », ajoute-t-il, « elle étend son empire sur l'univers, comme elle a été le premier asile du droit »<sup>1123</sup>. Dans la même veine, Rutilius proclame à propos de Rome :

C'est que tu étends ta munificence jusqu'où atteignent les rayons du soleil, partout où l'Océan agite le cercle de ses flots. Pour toi roule le char de Phébus lui-même, qui embrasse toutes choses ; chez toi se lèvent, chez toi se couchent ses coursiers<sup>1124</sup>

suivant une formule qui n'est pas sans rappeler ce que Charles-Quint aurait dit de son empire, lui qui recourait fréquemment, dans sa communication politique, à l'image solaire héritée des Anciens<sup>1125</sup>. Rutilius, à vrai dire, n'est pas plus original : il puise lui-même cette image dans un héritage rhétorique, comme on peut le constater en lisant, par exemple, un passage analogue d'Aelius Aristide dans son éloge de Rome<sup>1126</sup>.

D'autre part, une terminologie accentuant la verticalité de la cité est régulièrement adoptée<sup>1127</sup>. On peut la saisir dans le passage d'Ammien précédemment cité : le sanctuaire du Capitole, « qui domine tout comme le ciel domine la terre » ; l'amphithéâtre « dont le regard de l'homme n'atteint que difficilement le sommet » ; la coupole du Panthéon « d'une hauteur grandiose ». Claudien franchit un degré supplémentaire en parlant de « ses édifices resplendissants d'or, [qui] rivalisent avec les astres dont ils approchent »<sup>1128</sup>, de même que Rutilius, par exemple dans les deux expressions déjà rencontrées de « faite splendide des sept collines » ou de « montagnes dressées jusqu'aux astres » pour désigner les aqueducs.

Cette double extension participe à la construction d'une conscience romaine de domination effective (horizontalement) et de supériorité (verticalement) sur les autres hommes. Une supériorité qui confine presque à du divin, comme le laissent entrevoir les références au domaine des astres,

---

<sup>1122</sup> CLAUD., *De cons. Stilich.*, 3, 130-132 : *Proxime Dis consul, qui tantae prospicis urbi, / Quae nihil in terris complectitur alius aether ; / Cuius nec spatium visus (...)* (trad. CRÉPIN V., 1933).

<sup>1123</sup> CLAUD., *De cons. Stilich.*, 3, 136-137 : *Armorum legumque parens ; quae fundit in omnes / Imperium, primique dedit cunabula iuris* (trad. CRÉPIN V., 1933).

<sup>1124</sup> RUT., 1, 55-58 : *Nam solis radiis aequalia munera tendis, / qua circumfusus fluctuat Oceanus. / Voluitur ipse tibi qui continet omnia Phoebus / eque tuis ortos in tua condit equos* (trad. WOLFF E., 2007, CUF).

<sup>1125</sup> Une tendance commune à la maison des Habsbourg, et à sa branche espagnole en particulier, comme l'a montré MÍNGUEZ V., 2001 dans son ample analyse iconographique.

<sup>1126</sup> AEL. ARIST., *Or.*, 26 (*En l'honneur de Rome*), 10 : « Un auteur a dit en parlant de l'Asie que l'étendue parcourue par le soleil était toute soumise au pouvoir d'un seul homme – affirmation erronée, si vraiment il exceptait toute la Lybie et l'Europe des régions où se couche et se lève le soleil ! Mais cela aujourd'hui s'est imposé comme vrai : il y a égalité entre la course du soleil et vos possessions, et le soleil effectue son parcours à travers votre territoire ». Δπερ γάρ τις ἔφη τῶν λογοποιῶν περὶ τῆς Ἀσίας, λέγων δσην ὁ ἥλιος πορεύεται, ταύτης πάσης ἄρχειν ἄνδρα ἓνα – οὐκ ἀληθῆ λέγων, εἰ μὴ πᾶσαν Λιβύην καὶ τὴν Εὐρώπην ἐξαίρετον ἐποιεῖτο τῶν ἡλίου δυσμῶν τε καὶ ἀνατολῶν –, τοῦτο νῦν ἐξενίκησεν ἀληθὲς εἶναι, τὴν ἴσῃν τε ἡλίου πορείαν εἶναι <καὶ> χτήσιν ὑμετέραν καὶ τὸν ἥλιον διὰ τῆς ὑμετέρας πορεύεσθαι.

<sup>1127</sup> ZARINI V., 2007, p. 4 évoque déjà ces références à la hauteur de la Ville.

<sup>1128</sup> CLAUD., *De cons. Stilich.*, 3, 133-134 : (...) *quae luce metalli / Aemula vicinis fastigia conserit astris* (trad. CRÉPIN V., 1933).

de la voûte céleste. Elle donne en tout cas l'impression que la Ville représente le véritable relais avec le monde des dieux. Rutilius se montre à ce sujet assez explicite : « Écoute, ô reine si belle d'un monde qui t'appartient, ô Rome, admise parmi les astres du ciel ! Écoute, mère des hommes, mère des dieux, nous sommes proches du ciel grâce à tes temples ! »<sup>1129</sup>. *Divum domus*, se contente d'affirmer Ausone au sujet de l'*aurea Roma* dans l'unique et très brève phrase stéréotypée relative à cette cité occupant le premier rang (*prima urbes inter*) dans son *Ordo Urbium Nobilium*<sup>1130</sup>.

Malgré une corporéité plus évidente et davantage confinée, les lieux peuvent également être exploités à des fins identitaires. En anticipant quelque peu la partie consacrée à l'identité chrétienne (6.3), on peut en trouver une belle illustration dans le poème dédié aux apôtres Pierre et Paul par le chrétien Prudence dans les toutes premières années du V<sup>e</sup> siècle, en écho de son séjour-pèlerinage dans la Ville. Il commence par dépeindre la basilique vaticane édifiée par Constantin :

La rive droite garde Pierre, accueilli sous des toits dorés ; l'olivier la fait blanchir, un ruisseau la fait murmurer ; en effet, l'eau qui jaillit du saillant d'un rocher a fait pousser une frondaison pérenne, porteuse de l'onction ; maintenant, [cette eau] s'élance à travers des marbres précieux et rend sa pente glissante, jusqu'à ce qu'elle vienne s'ébattre dans une vasque verdoyante. À l'intérieur du tombeau, il est un endroit où des cascades sonores font rouler l'eau d'un bassin dans ses profondeurs de neige. Une représentation aux couleurs diaprées teinte d'en haut le verre des ondes ; les mousses renvoient la lumière et l'or en devient verdoyant ; le liquide azuré tire des contrastes de la pourpre qui le surplombe : on croirait que les caissons du plafond se meuvent sur les flots. Là, le pasteur abreuve lui-même de la fraîcheur d'une source glacée les brebis qu'il voit avoir soif de l'onde du Christ<sup>1131</sup>.

Puis il passe à l'édifice basilical abritant la sépulture de Paul, initialement construit par Constantin, restauré et agrandi sur décision impériale dans le dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle (voir notice 127) :

Sur l'autre rive, la voie Ostienne conserve le siège de Paul, à travers l'étendue gazonnée qu'effleure le fleuve, sur sa gauche. Royal est l'apparat de ce lieu, un bon prince a fait l'offrande de ces demeures et en a orné le pourtour à grands frais. Il a plaqué des feuilles d'or sur les poutres, afin qu'à l'intérieur, toute la lumière fût dorée, comme celle de l'astre au moment de l'aurore. Sous les caissons fauves du plafond, il a également placé des colonnes en pierre de Paros, qu'il y a disposées sur quatre rangées<sup>1132</sup>.

Le contraste est intéressant. Dans la première description, l'auteur se concentre sur les abords naturels du Tibre avec ses oliviers et surtout sur une source intégrée au site et son aménagement, ce qui lui permet de créer une atmosphère d'intimité et de suggérer des notions bibliques et spirituelles ainsi que des réalités liturgiques qui rassemblent la communauté des chrétiens et qui

<sup>1129</sup> RUT., 1, 47-50 : *Exaudi, regina tui pulcherrima mundi, / inter sidereos, Roma, recepta polos ! / exaudi, genitrix hominum genitrixque deorum, / non procul a caelo per tua templa sumus* (trad. WOLFF E., 2007, CUF).

<sup>1130</sup> Voir l'édition et le commentaire de L. Di Salvo en 2000.

<sup>1131</sup> PRUD., *Perist.*, 12, 31-44 : *Dextra Petrum regio tectis tenet aureis receptum / canens oliua, murmurans fluento ; / namque supercilio saxi liquor ortus excitauit / frondem perennem chrismatis feracem ; / nunc pretiosa ruit per marmora lubricatque cliuum, / donec uirenti fluctuet colymbo / Interior tumuli pars est, ubi lapsibus sonoris / stagnum niuali uoluitur profundo. / Omnicolor uitreas pictura superne tinguunt undas ; / musci relucet et uirescit aurum, / cyaneusque latex umbram trahit imminentis ostri : / credas moueri fluctibus lacunar. / Pastor oues alit ipse illic gelidi rigore fontis, / uidet sitire quas fluenta Christi* (trad. FUX P.-Y., 2003).

<sup>1132</sup> PRUD., *Perist.*, 12, 45-52 : *Parte alia titulum Pauli nua seruat Ostiensis, / qua stringit amnis caespitem sinistrum. / Regia pompa loci est, princeps bonus has sacrauit arces / lusitque magnis ambitum talentis. / Bracteolas trabibus subleuit, ut omnis aurulenta / lux esset intus, ceu iubar sub ortu. / Subdidit et Parias fuluis laquearibus columnas, / distinguit illic quas quaternus ordo.* (trad. FUX P.-Y., 2003).



touchent personnellement chacun de ses membres. P.-Y. Fux, dans ses commentaires, montre de quelle manière ce développement porte des allusions à un miracle de Moïse, au Paradis, au baptême ou encore à l'Eucharistie<sup>1133</sup>. La dernière phrase de ce passage, d'ailleurs, apparaît significative et plus explicite. Quant au portrait de la basilique paulinienne, il est davantage axé sur l'impression extérieure qu'elle renvoie et qui témoigne de la consistance et de la reconnaissance d'une communauté, de l'ampleur de ses moyens et de l'implication impériale. À un premier portrait qui fait appel à ce qui relie intérieurement et spirituellement les membres de la communauté, à la manière d'initiés, répond une seconde image qui leur permet de s'identifier à un groupe qui possède du pouvoir, de la richesse et une reconnaissance extérieure<sup>1134</sup>.

Les observations partagées jusqu'à présent ont permis d'illustrer, avec des exemples chronologiquement et spatialement circonscrits, la thèse plus générale de G. Di Méo résumée dans le titre d'un de ses articles : « L'identité : une médiation essentielle du rapport espace/société ». Ce concept d'identité étant central, il est légitime de s'y arrêter quelques instants.

On peut, comme le géographe, le saisir « au sens le plus général du terme » en tant que « récit », « mise en scène » ou « construction ». Proposons, de façon plus précise, de l'expliquer comme l'ensemble des caractéristiques par lesquelles un individu, à un moment donné, se définit ou définit un groupe auquel il s'identifie. C'est que « même lorsqu'elle concerne et désigne des groupes, l'identité se décline d'abord à la mesure de la personne, du sujet. Elle est toujours vécue par des consciences humaines ». Une autre caractéristique essentielle de cette notion d'identité réside dans le fait qu'elle ne constitue pas une entité figée, indépendante, mais qu'elle est mouvante et ne se capture que comme une sorte d'instantané. Nous suivons en cela le même spécialiste français qui rappelle que « l'identité ne se fige jamais autour de caractères et de valeurs échappant complètement aux enjeux sociaux du moment ». Il est plus pertinent de la voir comme « des bricolages sociaux en constant remaniement, directement influencés par les circonstances du moment ». Ce qui n'empêche pas que le contenu identitaire soit marqué par des permanences, mais « cette tradition ne devient active qu'à partir du moment où elle est revisitée et actualisée par les problématiques du présent »<sup>1135</sup>. Par conséquent, le contexte de production et le positionnement du curseur entre individuel et collectif permettent de saisir avec davantage d'acuité l'enjeu identitaire des discours sur l'espace.

Dans son ouvrage, Ammien fait de la venue de l'empereur un moment de célébration d'une communion ; il semble se placer ici résolument dans l'optique de l'identité collective dont la

---

<sup>1133</sup> Cf. FUX P.-Y., 2003, p. 423-426. Avant lui, FONTAINE J., 1964 avait déjà fourni une fine interprétation en ce sens.

<sup>1134</sup> Dans une certaine mesure, l'angle différent développé pour décrire ces deux sanctuaires se conforme au rôle respectif attribué habituellement à ces deux figures, que PRUD., *Perist.*, 2, 457-464 évoque lui-même : « Et déjà, nous possédons des garants très fidèles de cette espérance, car ici désormais règnent les deux Princes des Apôtres ; l'un est celui qui appelle les gentils ; l'autre, qui occupe la première chaire, ouvre les portes de l'éternité qui lui ont été confiées ». *Et iam tenemus obsides / fidissimos huius spei, / hic nempe iam regnant duo / apostolorum principes ; / alter uocator gentium ; / alter cathedram possidens / primam, recludit creditas / aeternitatis iannuas.* (trad. FUX P.-Y., 2003). Pierre est présenté comme le chef de la communauté, le garant du salut de ses membres, tandis que Paul représente le contact avec l'extérieur.

<sup>1135</sup> Pour cette réflexion et les citations, voir DI MÉO G., 2002, p. 175-176. Ce dernier s'oppose à une vision trop « culturelle » de l'identité qui tend à en faire « une sorte de “superorganisme” obéissant à ses propres contraintes, coupé de la dynamique sociale ».

production « revient bien souvent à fabriquer un mythe mobilisateur renforçant l'image (fausse ?) du groupe territorialisé en tant que totalité unifiée, au-delà même de ses diversités et de ses clivages réels »<sup>1136</sup>. Cette vision peut peut-être aussi s'expliquer par un sentiment de relatif équilibre à Rome : on ne peut nier l'empreinte manifeste du christianisme sur le territoire romain, mais la topographie religieuse traditionnelle et les pratiques qui y sont associées ne sont pas perçues comme suffisamment menacées pour devoir absolument en réaffirmer la légitimité<sup>1137</sup>.

On sent que les choses, à tout le moins leur perception, ont changé quand Symmaque adresse un rapport en 384 à Valentinien II et oppose aux décisions négatives de son prédécesseur touchant la religion traditionnelle l'attitude de Constance II, dont la visite semble curieusement être devenue un motif récurrent :

Il ne refusa pas de financer les cérémonies romaines et, par toutes les voies de la Ville Éternelle à la suite du Sénat en fête, il regarda les sanctuaires d'un œil apaisé, lut les noms des dieux inscrits à leurs frontons, s'informa de l'origine des temples, admira leurs fondateurs et, tandis que, personnellement, il suivait d'autres pratiques religieuses, il conserva les nôtres à l'Empire<sup>1138</sup>.

À la différence d'Ammien, Symmaque donne au signe que représente le temple une connotation nettement plus religieuse. Ce passage exprime le malaise d'un homme dont l'identité personnelle n'est plus en adéquation avec l'identité collective à laquelle il voudrait se raccrocher. Il souhaiterait que les temples, dans toute leur dimension religieuse, continuent de matérialiser l'appartenance à l'*Aeterna Vrbs* et à l'*Imperium*.

De son côté, Claudien, poète de cour, se trouve au service du pouvoir. Or, pour les détenteurs de ce dernier, le territoire, dans sa matérialité et sa représentation, offre, par son processus identitaire, « l'opportunité d'une mise en scène efficace, d'une affirmation de légitimité »<sup>1139</sup>. Cette réflexion se rapproche naturellement de ce que l'on disait plus haut sur la « violence symbolique ». Développant une vision antiquaire de la Ville, le panégyriste donne donc à voir « la Rome dont le pouvoir a besoin »<sup>1140</sup>, pour reprendre la formule de V. Zarini, une Rome qui doit rencontrer les attentes des notables païens et chrétiens de l'audience. Dans son discours pour Honorius (cf. *supra*), les temples visibles du Palatin, qui se pressent dans le forum, sont mis sur le même pied que les monuments rappelant la vie politique, la culture historique et mythologique et la gloire militaire de la Ville. À l'exception du Jupiter Capitolin, comme chez Ammien, aucun temple n'est individualisé. C'est surtout leur beauté et leur richesse qui sont mises en exergue, comme pour symboliser l'éclat et la puissance continue d'un modèle et d'une communauté auxquels tous peuvent encore

<sup>1136</sup> DI MÉO G., 2002, p. 178.

<sup>1137</sup> Cela recoupe la vision d'une topographie religieuse « intégrative » évoquée *infra* (5.2.2.4.1).

<sup>1138</sup> SYMM., *Rel.*, 3, 7 : *Romanis caerimoniis non negavit impensas et per omnes vias Aeternae Vrbs laetum secutus Senatum uidit placido ore delubra, legit inscripta fastigiis deum nomina, percontatus templorum origines est, miratus est conditores, cumque alias religiones ipse sequeretur, has seruaui Imperio* (trad. CALLU J.-P., 2009, CUF).

<sup>1139</sup> DI MÉO G., 2002, p. 178 qui précise : « Tout simplement parce que le territoire forme la figure visible et lisible de l'identité sociale ».

<sup>1140</sup> ZARINI V., 2007, p. 14.

s'identifier. Les temples se veulent des références à une culture commune<sup>1141</sup>. Quant à la formule « l'entourage de temples [qui] est comme un cercle de dieux en faction pour veiller » sur le palais du Prince, elle peut être prise littéralement par certains et fonctionner métaphoriquement pour d'autres.

Bien qu'il ait lu Claudien<sup>1142</sup>, la perspective suivie par Rutilius Namatianus se révèle différente, marquée par un militantisme religieux<sup>1143</sup>. Profondément touché par la chute, sous les coups des barbares, de la Cité perçue comme éternelle et animé par un sentiment de menace face aux transformations religieuses qui secouent l'empire, l'aristocrate provincial produit un récit de voyage à la première personne, une expérience personnelle d'« une pratique de l'espace », pour suivre l'analyse de J. Soler qui emprunte le concept à M. de Certeau<sup>1144</sup>. Cette œuvre fonctionne comme un pendant aux récits de pèlerinage chrétien qui ont émergé au IV<sup>e</sup> siècle, estime-t-elle à juste titre. Rutilius veut réaffirmer le caractère sacré non seulement des temples, resplendissantes demeures des dieux parmi les hommes<sup>1145</sup>, mais également, par extension, de la Ville même<sup>1146</sup>. Parallèlement, il loue, à travers la description de Rome, la domination romaine dans le domaine militaire, des mœurs, des savoirs, etc., qui ne peut aller que de pair avec le premier principe de l'attitude religieuse conforme. « Les germes des vertus, bienfait tombé du ciel, n'auraient pu être plus dignement reçus en un autre lieu », <sup>1147</sup> assure-t-il au début de son *opus*, suivant en cela une vision découlant de la philosophie stoïcienne<sup>1148</sup>. L'éloge du territoire romain et italien doit précisément lui servir à démontrer l'incarnation matérielle de ces vertus, comme le veut la tradition rhétorique propre à ce genre<sup>1149</sup>. Parmi celles-ci, il ne fait pas de doute que la piété traditionnelle tient une place prééminente.

Arrivé à la fourche du Tibre, Rutilius se voit obligé, pour rejoindre le rivage maritime, d'emprunter le bras droit du Tibre, le gauche étant ensablé. Niant alors les nouveaux signes

---

<sup>1141</sup> Cf. ZARINI V., 2007, p. 10 : « Les dieux auxquels Claud. recommande Rome ne sont alors guère plus que les signes extérieurs d'une culture commune aux élites politiques et sociales dans leur ensemble, signes auxquels chacun reste libre d'accorder, selon ses convictions, foi sincère ou valeur formelle. Dans ces conditions, la comparaison de Rome à l'Olympe (v.135) n'a rien d'un manifeste païen, à la différence de ce que disait Rut. de la *dea Roma* ». Un traitement diachronique et plus fin des compositions de Claudien invite toutefois, selon la démarche de CHARLET J.-L., 2013, p. 337-343, à saisir une évolution dans leur coloration religieuse, avec dans les derniers textes l'évocation d'une Rome bien païenne. Toutefois, les débats que suscitent ces interprétations autour du ton religieux des écrits de Claudien constituent l'indice d'une certaine volonté du compromis, d'une recherche de l'équilibre et de la cohérence personnelle entre son identité individuelle et celle collective qu'il veut (doit) promouvoir.

<sup>1142</sup> Cf. BUREAU B., 2007.

<sup>1143</sup> Cf. ZARINI V., 2007, p. 9.

<sup>1144</sup> Cf. SOLER J., 2005, p. 297, qui emprunte cette notion à DE CERTEAU M., 1990 [1980], troisième partie.

<sup>1145</sup> Cf. RUT., 1, 95-96 : « Le regard qui se promène est brouillé par l'éclat de tes temples ; ainsi doivent être, je pense, les demeures des dieux mêmes ». (...) *confunduntque uagos delubra micantia uisus : / ipsos crediderim sic habitare deos.* (trad. WOLFF E., 2007, CUF)

<sup>1146</sup> Par exemple en 1, 44 (*limina sacra*) ou en 1, 417 (*sacrae Urbis*).

<sup>1147</sup> RUT., 1, 179-182 : *Tum demum ad naues gradior, qua fronte bicorni / diuiduus Tiberis dexteriora secat. / laenuus inaccessis fluminis uitatur arenis : hospitis Aeneae gloria sola manet* (trad. WOLFF E., 2007, CUF).

<sup>1148</sup> Cf. SOLER J., 2005, p. 318-319 ; WOLFF E., 2007, CUF, p. 48. Cette distribution des vertus, « bienfait tombé du ciel », n'est pas sans faire penser à la vision d'une distribution providentielle des saints et de leurs reliques dans l'empire, que l'on retrouve chez PRUD., *Perist.*, 4, 9-16 et chez PAUL. NOL., *Carm.*, 19. Il ne pouvait être d'autre lieu que Rome pour accueillir Pierre et Paul (voir PRUD., *Perist.*, 12, 55-56) et recevoir les germes de vertus.

<sup>1149</sup> Cf. PERNOT L., 1993, par exemple p. 181 ou 200.

chrétiens qui fleurissaient, en particulier la basilique sépulcrale d'Hippolyte qui s'élevait dans les parages<sup>1150</sup>, l'ancien préfet juge, nostalgique, qu'il ne reste plus à ce lieu « que la gloire d'avoir reçu Énée »<sup>1151</sup>. Ce passage traduit l'objectif poursuivi par la poésie de Rutilius et justement formulé par J. Soler : « témoigner du fait que la culture et les croyances païennes demeurent un facteur puissant d'intelligibilité et de structuration de l'espace »<sup>1152</sup>. Autrement dit, faire en sorte que la religion traditionnelle, qui représente toujours un paramètre opérant de son identité individuelle, le soit aussi au sein de l'identité collective qu'il promeut et qu'il matérialise dans son discours sur l'espace. Si les vers de Rutilius transcrivent une réaction personnelle face à une appropriation matérielle et discursive chrétienne de l'espace et, plus globalement face à ce qu'il perçoit comme une perte de légitimité de la Rome traditionnelle, ils sont néanmoins destinés à être partagés par un cercle de pairs<sup>1153</sup> et se doivent donc de faire écho à une vision collective. Symmaque, à n'en pas douter, n'y aurait pas été insensible.

Une autre différence notable avec Claudien réside dans la place de l'empereur. Si chez ce second, la description commence logiquement par le Palatin et les dieux en faction qui protègent le prince, chez le premier la figure de l'empereur est absente. C'est en réalité une constante de toute l'œuvre que cet effacement de la figure impériale qui marque un désaccord avec le modèle politique prôné par Claudien, à tel point que B. Bureau parle du *De reditu* comme d'« un anti-Claudianus avant l'heure »<sup>1154</sup>. De ce point de vue, l'œuvre de Rutilius traduit « la conscience que les vrais serviteurs de Rome » se trouvent « dans cette aristocratie sénatoriale païenne dont il fait partie et qui se caractérise par ce que je nommerai une nostalgie de puissance politique, et une sourde opposition au modèle ravennate »<sup>1155</sup>.

L'un comme l'autre s'efforcent de « retrouver les marques de l'antique valeur dans l'état actuel du territoire et de la cité »<sup>1156</sup>, mais divergent sur son contenu et sur la volonté et l'ampleur d'une continuité.

On l'aura constaté, ces discours se situent, suivant diverses modulations, à la croisée de l'identité personnelle qui « s'appuie sur l'intériorisation du social » et de l'identité sociale qui « s'élabore par projection sur le groupe des attributs de l'individualité ». Ce processus explique l'inclination à « personnifier une communauté, mais aussi ses éléments spatiaux : lieux et territoires » fait observer G. Di Méo, qui ajoute : « Par réciprocité, cette personnification du groupe favorise l'identification de l'individu à celui-ci »<sup>1157</sup>. Ce phénomène, qui dans le système polythéiste gréco-romain a abouti à l'émergence d'une divinité, *Roma*, personnifiant tout à la fois l'entité

<sup>1150</sup> Cf. NUZZO D., in *LTVRS*, III, p. 67-68.

<sup>1151</sup> RUT., 1, 9-10 : *Semina virtutum demissa et tradita caelo / non potuere aliis dignius esse locis* (trad. WOLFF E., 2007, CUF)

<sup>1152</sup> SOLER J., 2005, p. 320.

<sup>1153</sup> Cf. SOLER J., 2005, p. 298. Lesquels devaient comprendre certains de ses proches et amis qu'il complimente dans son œuvre ; voir SOLER J., 2005, p. 303, n. 31 ; WOLFF E., 2007, CUF, p. XXIII (intro. de J. Soler).

<sup>1154</sup> BUREAU B., 2007, p. 167.

<sup>1155</sup> BUREAU B., 2007, p. 174-175.

<sup>1156</sup> PERNOT L., 1993, p. 200.

<sup>1157</sup> DI MÉO G., 2002, p. 177.

territoriale et la communauté des citoyens, est bien visible dans les productions ici analysées<sup>1158</sup>. Rome a beau être immortelle, Ammien y projette tout de même les phases de vie d'un humain, la percevant, avec un brin de pessimisme et beaucoup de lucidité, comme étant entrée dans sa vieillesse<sup>1159</sup>. Elle est, chez Claudien, figure maternelle qui a accueilli en son sein civilisationnel tous les peuples vaincus<sup>1160</sup> ou, dans un lien plus personnel, mère symbolique de Stilichon et de tous les grands hommes<sup>1161</sup>. Elle se profile, dans l'écrit de Rutilius, comme une reine guerrière affaiblie mais fière et bien vivante :

Relève les lauriers qui couronnent tes cheveux, et rajeunis ton chef sacré, Rome, en une verdoyante coiffure. Que la couronne d'or, au sommet de ton casque bordé de tours, lance des rayons ; que toujours des feux jaillissent de la bosse d'or de ton bouclier<sup>1162</sup>

s'exclame-t-il dans une envolée lyrique qui mêle attributs humains et composantes matérielles de la cité. Plus encore, il en réaffirme la nature de véritable « déesse, que célèbre en quelque recoin qu'il soit le Romain portant une tête libre sous un joug pacifique »<sup>1163</sup>, en une tentative de réarrimer le polythéisme, seul système permettant une telle vénération, à une nouvelle identité collective romaine en voie de formation, qui elle neutralise le facteur religieux ou y intègre des éléments chrétiens.

Les auteurs chrétiens n'échappent pas à cette tendance. Paulin de Nole, par exemple, donne de Rome l'image d'un organisme infecté que les « princes des médecins », Pierre et Paul, sont venus guérir à la demande de Dieu<sup>1164</sup>. Il participe ainsi, avec ses congénères, à la construction d'une nouvelle ou plutôt de nouvelles identités qui s'affirment et s'affermissent dans la pierre et dans le verbe.

Si le préambule de cette deuxième partie a été consacré à une exploration de la physionomie religieuse traditionnelle de Rome au travers de ses représentations discursives, la redéfinition chrétienne de celles-ci en formera le point final (voir 6.3). Dans l'immédiat, mettons de côté la

---

<sup>1158</sup> La personnification est un procédé commun dans les éloges de cité ; cf. PERNOT L., 1993, p. 189-192. Ce qui explique aussi que l'on y retrouve des qualités appliquées à l'éloge de la personne : force, taille et beauté.

<sup>1159</sup> Cf. AMM., 14, 6, 4-5 (*iamque uergens in senium*).

<sup>1160</sup> Cf. CLAUD., *De cons. Stilich.*, 3, 150-153 : « Elle a accueilli dans son sein les vaincus, groupé les races humaines sous une appellation commune. Mère plutôt que reine, elle a donné le nom de citoyens à ceux qu'elle avait soumis, et elle s'est attaché par les liens de la reconnaissance les nations les plus lointaines ». *Haec est, in gremium victos quae sola recepit, / Humanumque genus communi nomine fovit, / Matris, non dominae, ritu ; civesque vocavit / Quos domuit, nexuque pio longinqua revinxit* (trad. CRÉPIN V., 1933).

<sup>1161</sup> Cf. CLAUD., *De cons. Stilich.*, 3, 175-176 : « (...) tu abrites de ton bouclier celle qui est la mère des rois et des grands capitaines, et surtout la tienne (...) ». *Protegis hanc clipeo, matrem regumque ducumque, / Praecipueque tuam (...)* (trad. CRÉPIN V., 1933).

<sup>1162</sup> RUT., 1, 115-118 : *Erige crinales lauros seniumque sacrati / uerticis in uirides, Roma, refenge comas. / Aurea turrihero radient diademata cono / perpetuosque ignes aureus umbo uomat* (trad. WOLFF E., 2007, CUF).

<sup>1163</sup> RUT., 1, 79-80 : *Te, dea, te celebrat Romanus ubique recessus, / pacificoque gerit libera colla ingo* (trad. WOLFF E., 2007, CUF).

<sup>1164</sup> PAUL. NOL., *Carm.*, 19, 54-56 : « Voilà pourquoi il établit Pierre et Paul à Rome, car la capitale du monde, malade d'innombrables vices, aveuglée par les ténèbres, avait besoin de recevoir les princes des médecins ». *Inde Petrum et Paulum Romana fixit in urbe, / principibus quoniam medicis caput orbis egebat / multis insanum uitis caecumque tenebris* (trad. PIETRI C., 1964). Cette idée d'un organisme sain ou malade mobilisée dans l'éloge d'une cité trouve des antécédents ; voir PERNOT L., 1993, p. 193. Du reste, la thématique médicale n'est pas sans faire penser au traité de Théodoret de Cyr (Ελληνικῶν θεραπευτικῆ παθημάτων) même si la métaphore vise ici une communauté plutôt qu'une ville.

problématique de l'image du territoire religieux de la Rome tardo-antique pour partir à la recherche de sa réalité matérielle.

## CHAPITRE 4 – LA MONUMENTALITÉ RELIGIEUSE DE LA ROME DU IV<sup>E</sup> SIÈCLE : ÉTAT DES LIEUX

---

Deux des objectifs majeurs du présent travail résident, d'une part, dans la reconstitution de la réalité monumentale religieuse de Rome durant le siècle qui suit la reconnaissance officielle du culte du Christ et, d'autre part, dans l'examen de la ou des logiques qui ont sous-tendu l'implantation monumentale chrétienne, de façon à saisir dans quelle mesure celles-ci éclairent les stratégies et le positionnement des différents protagonistes et des modalités de la cohabitation. Il va de soi que plus la base documentaire sera large et complète, plus étoffés seront les constats et probantes les conclusions. En conséquence de quoi, nous avons fait le choix méthodologique de réaliser un traitement systématique et critique des composantes du visage religieux de cette Rome tardo-antique, un travail qui n'avait encore jamais été réalisé. Ce traitement prend la forme d'un catalogue séparé, fonctionnant à la fois comme un outil « indépendant » au service de la recherche et comme le socle documentaire de cette deuxième partie de la thèse (mais également utile pour la première partie).

Pour le dire simplement, le but de la démarche était, dans un premier temps, de réperer l'ensemble des lieux de culte polythéistes publics et des lieux de culte destinés à accueillir les fidèles chrétiens, présents dans l'*Vrbs* durant la période étudiée (312-410), et, dans un second temps, d'évaluer ce qu'il était possible d'en dire en termes de fréquentation ou d'usage culturels.

### 4.1. Une enquête sur les marqueurs de la topographie religieuse

#### 4.1.1. Un relevé systématique et critique inédit : le catalogue

À l'aide de certains outils, comme le *LTVR(S)*, et au moyen de la lecture systématique de quelques documents anciens, comme les Régionnaires, une liste de monuments répondant potentiellement aux critères précités a été dressée. Certes, la plupart d'entre eux possèdent une notice dans le *LTVR(S)*, cependant le traitement qui leur fut réservé n'est pas toujours suffisant<sup>1165</sup> ou nécessite une révision au vu de la production scientifique récente. Par conséquent, pour chaque item, la ou les attestation(s) sur lesquelles repose l'hypothèse de la permanence du monument en question ont été soumises à un examen minutieux. Une section préliminaire du catalogue contient, dans cette perspective, une série de considérations visant à fournir une évaluation de la pertinence chronologique et géographique et de la fiabilité des principales sources d'information mobilisées au fil des notices.

Les monuments qui répondent de manière suffisante aux critères composent donc le catalogue. Cependant, par souci de transparence, nous avons décidé, pour plusieurs occurrences

---

<sup>1165</sup> Voir l'introduction du catalogue.

exclues, de rapporter l'argumentation qui a conduit à cette décision dans la dernière section de l'inventaire. Les items retenus nécessitent, quant à eux, un approfondissement de l'analyse autour de trois aspects, quand les sources l'autorisent : des éléments de localisation ou un exposé des principales hypothèses sur la question ; une détermination des différentes phases de l'édifice et en particulier des éventuelles évolutions tardives (restauration, restructuration, traces d'abandon, de destruction, etc.) ; enfin des considérations sur la fréquentation des lieux et les indices ou opportunités (fêtes encore attestées) d'utilisation à des fins culturelles (d'où l'intérêt du catalogue pour la première partie).

Un inventaire se définit aussi par ses limites, par ce qui ne s'y trouvera pas. Étant donné que le phénomène scruté est le partage de l'espace de la cité, la transformation de sa physionomie, les espaces cultuels domestiques n'ont logiquement pas été retenus. Par ailleurs, à l'instar du choix posé par les responsables du programme « *Fana, templa, delubra* », lequel vise à établir un corpus des lieux de culte de l'Italie antique<sup>1166</sup>, sont exclues du répertoire les nécropoles, qu'elles soient polythéistes ou chrétiennes. Seules exceptions (qui concernent fatalement le *suburbium*) : les sites cultuels chrétiens qui seraient en interaction directe avec des espaces polythéistes, à l'image de la catacombe de *Generosa* (notice 126) et du sanctuaire de *Dea Dia* (notice 124) ou de la basilique de S. Valentin (notice 118) et du bois sacré d'*Anna Perenna* (notice 117), dans la mesure où notre étude s'arrête en particulier sur cette problématique de la confrontation spatiale et qu'il convenait dès lors d'établir des dossiers solides sur ces lieux de culte avant d'en saisir leur relation.

Le résultat de cette démarche est un répertoire de plus de 120 notices (150 en comptant les items écartés après analyse) ramassées en approximativement 250 pages que le lecteur peut consulter dans le volume II.

#### **4.1.2. Traitement des données : de quelques facettes et concepts du phénomène de la monumentalité polythéiste**

Les données permettant de saisir la matérialisation dans l'espace de la dimension religieuse polythéiste de la cité au IV<sup>e</sup> siècle ont donc été rassemblées et présentées de façon critique dans le catalogue. En soi – et tout en restant conscient de ses limites<sup>1167</sup> –, ce dernier fournit déjà un outil commode pour qui cherche à déterminer le contenu de ce phénomène monumental. Il reste que ce travail compilatoire gagnerait à être embrassé par un examen fournissant un aperçu des traits dominants du phénomène qui ressortent, en organisant ou en sélectionnant les occurrences suivant divers angles problématiques. Nous proposons ainsi, au fil de ces pages, un premier traitement synthétique de ces données, mais il va de soi que le catalogue offre bien d'autres possibilités analytiques supplémentaires que nous laisserons à d'autres le soin de mener.

<sup>1166</sup> Voir <http://books.openedition.org/cdf/3944>.

<sup>1167</sup> Sur la question de l'exhaustivité, voir l'Introduction générale.



Ces données donnent en effet à voir différents niveaux de réalité. Un premier niveau se rapporte au critère de visibilité : les nombreux lieux en lien avec la religion traditionnelle, dont la visibilité dans l'espace public au sens large du terme peut être assurée pour l'époque tardive, constituent un objet d'étude que nous pouvons dénommer « physionomie religieuse » de la cité<sup>1168</sup>. Il s'agit en d'autres termes de l'inscription matérielle du polythéisme dans la Ville. Elle se révèle pertinente à observer car, quelles que soient les raisons de leur conservation, ces structures et espaces constituent des lieux de mémoire, d'évocation, des balises signifiantes, qui contribuent à donner une image de l'environnement, à créer des représentations, et influent sur la vision et la mentalité des habitants. Pour le dire plus succinctement, ces points monumentaux sont autant des produits et reflets que des appuis identitaires. Ce rôle est assumé par chaque lieu, individuellement, singulièrement, mais également par leur organisation en réseaux, relevant davantage du représenté et du virtuel selon une logique de « territoire »<sup>1169</sup>. Ce réseautage est multiple, les critères de liaisons pouvant varier, et peut se déployer à plusieurs échelles, celles de la cité, d'un district urbain ou d'un quartier par exemple.

Un autre facteur de discrimination peut être mobilisé pour étudier la spatialité religieuse de la Rome tardive : l'usage cultuel du lieu. L'implantation des espaces pour lesquels nous pouvons déterminer, pour le IV<sup>e</sup> siècle, une fréquentation à des fins rituelles forme un deuxième objet d'étude, que l'on peut définir par l'expression de « topographie cultuelle ». Comme on l'a déjà souligné, l'investissement festif régulier de ces lieux joue un rôle d'activateur ou de réactivateur de sens et leur confère dès lors une dimension particulière. L'activité religieuse peut participer à créer et à entretenir la puissance symbolique non seulement des lieux mais également de certains réseaux, notamment par le biais des processions.

Naturellement, ces groupes de la « physionomie religieuse » et de la « topographie cultuelle » se recoupent en grande partie. Plus précisément, l'essentiel des composantes de la topographie cultuelle se retrouve dans l'analyse de la physionomie religieuse de la ville, une exception notable étant celle des *mithraea* qui, structures généralement situées au sein d'édifices privés et souterraines, n'étaient pas visibles aux yeux du passant. La frontière n'est toutefois pas aussi tranchée : si, comme on l'abordera (cf. 9.1), le lien entre certains *mithraea* et des espaces publics se vérifie, leur perception par des usagers de ces espaces a pu tendre à les verser, dans une certaine mesure, parmi les éléments de la physionomie religieuse de la cité.

La récolte des données, leur traitement ici proposé, les grilles de lecture convoquées et la prise en compte de l'espace dans sa double dimension, matérielle et de représentation, révèlent le souci d'une contribution, certes modeste, à la connaissance du phénomène spatio-religieux romain, suivant la perspective très à la mode du « paysage religieux », lequel, formé « de l'ensemble de ces signes, de ces repères » que sont les temples, autels, chapelles, etc., est « entendu à la fois dans sa matérialité visible et métaphoriquement comme le spectre d'identités religieuses multiples et

---

<sup>1168</sup> C'est à dessein que nous n'utilisons pas l'expression de « paysage religieux » qui littéralement pourrait convenir, mais tend, dans l'historiographie actuelle, à désigner un concept plus abstrait et élaboré ; voir *infra*.

<sup>1169</sup> Sur la relation entre lieux, territoires et identité, voir *supra* le préambule de la deuxième partie.

« négociées », comme le définissent J. Scheid et F. de Polignac. Sensibles à « la mise en réseau » des lieux de culte, ils rappellent que

la notion de paysage religieux naît de la constatation que le culte et les rites n'existent qu'en tant qu'ils sont ancrés dans l'espace, que ce soit de manière stable ou provisoire. Les temples, les sanctuaires, forment l'armature religieuse d'un territoire (...) <sup>1170</sup>.

Cette définition donne l'occasion de souligner que des systèmes religieux différenciés, avec leurs rites, codes, acteurs, logiques identitaires propres, étaient à l'œuvre au sein du polythéisme romain et qu'il convient d'en tenir compte dans l'étude de l'ancrage matériel religieux de la cité. Un observateur de la monumentalité religieuse de Rome pouvait interpréter indifféremment les multiples « signes du territoire » que sont les temples, autels, etc. comme autant d'indices d'un monde divin qui, dans son ensemble, protégeait et soutenait la ville et ses individus, eu égard à leur respect des rites. Mais il pouvait également, en fonction de ses connaissances, de ses sensibilités du moment, de son positionnement social, etc., activer des filtres, retenir certaines dimensions spécifiques de ces lieux de culte, leur appartenance à une « catégorie », ce qui en change la perception symbolique et le rôle identitaire.

Une première distinction réside dans la nature officielle ou non du culte honoré au sein d'un lieu religieux, même si la frontière est plus nuancée et son passage d'un côté à l'autre plus progressif que cette affirmation peut le laisser penser <sup>1171</sup>. La sanction étatique qui permet à une divinité d'entrer dans le panthéon officiel romain a sans aucun doute un impact sur sa place dans l'espace matériel urbain et dans les représentations. Le statut juridique du sol, public ou privé, peut être un autre critère <sup>1172</sup> qui conduit à poser un regard différent sur les monuments qui s'y dressent. Notons toutefois qu'un décalage peut survenir entre ces deux distinctions. Reprenons l'exemple de Mithra. Les savants réfutent habituellement la reconnaissance étatique et l'intégration dans les cultes officiels du système mithriaque. Cependant, l'implantation de lieux de culte de Mithra dans un cadre monumental public, que certains témoignages archéologiques semblent attester, put amener à brouiller les catégories dans les yeux de l'observateur ancien et jette d'ailleurs le trouble dans les esprits des chercheurs modernes.

Recoupant en partie les différenciations précédentes, la variation des catégories d'acteurs impliqués dans ou concernés directement par le culte pratiqué dans un lieu peut en influencer la symbolique et la position : les enjeux diffèrent entre les sanctuaires civiques urbains et périurbains et des espaces de culte orientés pour, voire même réservés à, une communauté plus restreinte (temples de collèges, autels de carrefour ou autres structures religieuses liées à la vie du quartier, *mithraea*, etc.).

La nature de la divinité et les caractéristiques de sa dévotion, y compris en termes de cadre architectural, peuvent naturellement être sources de distinction dans la perception des lieux de culte et influencer sur leur contenu identitaire. Ainsi, même au sein de la catégorie des cultes officiels, dont

<sup>1170</sup> SCHEID J. et DE POLIGNAC F., 2010, p. 430-431.

<sup>1171</sup> Voir par exemple BEARD M., NORTH J. et PRICE S., 2006, p. 244-245.

<sup>1172</sup> Critère d'ailleurs utilisé dans l'organisation du catalogue (voir l'intro. de celui-ci).

les extensions monumentales constituent logiquement l'essentiel de la physionomie religieuse de la cité, peuvent se dégager plusieurs systèmes culturels. L'un d'entre eux est le culte impérial dont on comprend aisément la dimension singulière qu'il revêt.

On pourrait par exemple aussi cibler la dévotion des dieux d'origine égyptienne que sont Isis ou Sarapis. Il faut toutefois se garder de tomber dans le piège d'une discrimination définitive sur la base de l'apparente origine étrangère de la divinité, en particulier de verser certaines d'entre elles dans le désormais controversé compartiment conceptuel des « religions orientales ». Plutôt que l'origine de la divinité, ce sont les modalités d'introduction et de diffusion, le degré d'intégration, de romanisation des cultes en question qui les particularisent, comme l'a clairement démontré N. Belayche<sup>1173</sup>. Ces éléments sont susceptibles d'entrer en jeu dans l'ancrage spatial de la dévotion et sa réception. Pour l'analyse, il semblerait en fin de compte plus fécond, conclut N. Belayche, de distinguer deux catégories, abordées plus haut : les divinités « qui sont entrées dans les *sacra publica*, d'une manière ou d'une autre et sous quelque forme que ce soit » et « celles qui, bien que restées à l'extérieur de la religion d'État, étaient contrôlées par le pouvoir par le biais de la législation sur les *collegia* »<sup>1174</sup>. Malgré des points parfois communs, la destinée romaine de la dévotion métrouaque n'est pas celle de la dévotion isiaque, ni celle de Jupiter Dolichenus, encore moins celle de Mithra. Dans son article, l'experte attire également l'attention sur un autre fait essentiel, que l'on évoquait précédemment à propos des filtres, à savoir que « les dévots semblent choisir la coloration religieuse qu'ils entendent mettre en avant en fonction de l'occasion et du contexte, communautaire ou public »<sup>1175</sup>. Pour le reprendre à notre compte, disons qu'une production ou une réception identitaire, y compris quand elle concerne un lieu, est protéiforme et déterminée par un contexte momentané.

Ces considérations théoriques expliquent certains des points d'attention et angles problématiques autour desquels va s'organiser le traitement synthétique des données du catalogue, lequel prendra pour l'essentiel la forme de tableaux et de cartes commentés.

## **4.2. Des acteurs multiples et partagés : pluralisme religieux, repères culturels**

### ***4.2.1. Relevé des acteurs de la monumentalité religieuse dans les données du catalogue***

Un premier angle analytique des informations récoltées dans le catalogue peut résider dans la mise en évidence des principaux protagonistes à l'œuvre dans le développement et le maintien du visage monumental religieux de la cité. Ces acteurs entrent en scène au moment de la création ou de la restauration d'édifices à vocation religieuse, mais ils assument aussi un rôle dans leur entretien, moins spectaculaire mais tout aussi important. Cette dernière démarche a sûrement laissé des traces

---

<sup>1173</sup> Cf. BELAYCHE N., 2000.

<sup>1174</sup> BELAYCHE N., 2000, p. 589.

<sup>1175</sup> BELAYCHE N., 2000, p. 578.

dans les archives administratives de la cité, qui ne nous sont pas parvenues, et pourrait éventuellement trouver un écho, en des termes très généraux, dans les observations d'un chroniqueur. En revanche, les deux autres opérations constituent des chantiers plus amples qui, suivant l'habitude romaine, méritaient un marquage solennel et un rappel pour la postérité sous la forme d'une inscription, y compris dans le contexte chrétien. La naissance d'un édifice ou des rénovations d'envergure sont également plus dignes d'être consignées ou pertinentes à exploiter dans les œuvres écrites. C'est dans ces contextes que se manifestent ou sont explicitement mentionnés les acteurs à l'initiative, aux commandes ou aux finances d'un projet.

Plusieurs notices du catalogue contiennent des témoignages de ce type. Il a paru judicieux de les rassembler sous forme d'un tableau (voir Figure 10). Il s'agit d'un relevé de toutes les interventions édilitaires (édification, rénovation, restructuration, décoration, etc.) tardo-antiques relatives aux sanctuaires des cultes publics ou aux églises chrétiennes et dont les traces parvenues ont conservé le souvenir du ou des acteurs impliqués. Lesdites interventions sont organisées chronologiquement.

Édifice [notice]	Type d'édifice	Type d'intervention	Acteur	Chronologie
<i>Concordia, aedes</i> [49]	temple	restauration	Sénat	IV <sup>e</sup> siècle (?)
<i>S. Salvatoris, basilica (Laterano)</i> [29]	église	création	évêque / empereur (terrain et dotation)	312-313
« <i>Romulus divus, templum</i> » [19]	temple (?)	modification architecturale	empereur (?)	312-337
<i>(Ss.) Silvester et Equitius, titulus</i> [15]	église	création	évêque / prêtre (biens pour la fondation) / empereur (dotation)	314-335
<i>Hierusalem, basilica</i> [26]	église	création	empereur (famille impériale ?)	années 320
<i>S. Marcus, titulus</i> [78]	église	création	Évêque	336
<i>Iulii iuxta forum Traiani, basilica</i> [44]	église	création	Évêque	336-352
<i>Iulius et Callistus, titulus</i> [112]	église	création	Évêque	336-352
<i>Lucina, titulus</i> [75]	église	création	particulier (donation)	milieu du IV <sup>e</sup> siècle (max. 366)
<i>Liberii, basilica</i> [27]	église	création	Évêque	352-366
<i>Apollo, aedes in circo</i> [63]	temple	reconstruction / restauration de l' <i>aedes</i> (?)	préfet de la Ville	356-359
<i>S. Anastasia, titulus</i> [88]	église	décoration	Évêque	366-384
<i>S. Laurentius in Damaso</i> [77]	église	fondation	Évêque	366-384
<i>Dei Consentis, aedes</i> [50]	temple	restitution (rénovation ?) des statues (et rénovation des structures ?)	préfet de la Ville	367-368
<i>Saturnus, aedes</i> [58]	temple	restauration	Sénat	2 <sup>ème</sup> moitié du IV <sup>e</sup> – début du V <sup>e</sup> siècle
<i>(Ss.) Pudenciana, titulus</i> [38]	église	création / embellissement	évêque et prêtres / particulier (?) (donation ?)	384-417
<i>Pammachius, titulus</i> [9]	église	création / érection basilicale (?)	particulier (fondation/donation ?)	384-417
<i>Marcellus, titulus</i> [45]	église	création	particulier (fondation/donation ?)	fin du IV <sup>e</sup> – début du V <sup>e</sup> siècle
<i>Venus Genetrix, aedes</i> [60]	temple	projet statuaire (et restauration ?) dans le Forum de César	préfet de la Ville	fin du IV <sup>e</sup> – début du V <sup>e</sup> siècle
<i>Flora, aedes</i> [107] (?)	temple	restauration	préfet de la Ville	fin du IV <sup>e</sup> – début du V <sup>e</sup> siècle
<i>Crescentiana, titulus</i> [3]	église	création	Évêque	399-401
<i>S. Anastasia, titulus</i> [88] (?)	église	construction d'un baptistère	préfet de la Ville	400-402
<i>Vestina, titulus</i> [39]	église	création	évêque et prêtres / particulier (donation)	401-417
<i>Diana Aventina, aedes</i> [106] (?)	temple (chapelle privée ?)	restauration (?)	particulier ( <i>vir clarissimus</i> )	IV <sup>e</sup> -V <sup>e</sup> siècles

Figure 10 : Tableau des acteurs de la monumentalité religieuse de Rome (312-410)

Une bonne vingtaine d'items composent ce tableau et quelques données demeurent incertaines, aussi bien sur l'identité ou la nature du monument qui fait l'objet d'une intervention, que sur le type, les acteurs ou la chronologie de l'intervention édilitaire. On peut logiquement observer que, du côté chrétien, les témoignages se réfèrent pour l'essentiel à la création des édifices, à l'inverse des temples dont aucun n'a été fondé après 312 mais qui ne sont pas pour autant délaissés et subissent d'ailleurs des restaurations ou des aménagements. Tout aussi logiquement, l'évêque n'apparaît que dans le premier contexte. Il semble revêtir une place prédominante dans le processus de la monumentalisation chrétienne ; l'enquête menée dans le chapitre dévolu à la problématique des *tituli* (4.4.2) confirmera cette impression. Dans le champ polythéiste, on observe aussi un acteur exclusif, mais peu fréquent, sur lequel on reviendra : le Sénat. A contrario, l'administration urbaine, représentée par son responsable, le préfet de la Ville, semble émerger comme un acteur commun aux deux contextes ; on analysera plus loin sa sphère de compétences en la matière et son évolution.

Un autre protagoniste paraît revenir dans les deux contextes : l'empereur. Mais, à bien y regarder, la seule occurrence relative à un temple se trouve être hypothétique à plusieurs égards (voir notice 19). La première impression qu'il en ressort est dès lors celle d'un délaissement de la monumentalité polythéiste de Rome de la part du prince qui en avait pourtant fait, avec certaines variations, un moyen privilégié d'expression depuis plusieurs siècles et encore au début du IV<sup>e</sup> (voir 4.3.1). On a là une rupture importante, même s'il faut la nuancer avec la diminution générale du nombre de projets édilitaires impériaux dans une ville qui n'est plus la résidence principale du prince (voir 5.1).

En théorie, une troisième catégorie d'acteurs aurait pu être active dans les deux pans : on pense aux individus qui, à titre privé, offraient à la collectivité des bienfaits sous la forme d'un édifice sacré. Dans les données récoltées, plusieurs témoignages montrent des particuliers, souvent des notables, être à l'initiative financière de l'édification d'un lieu de culte chrétien, même si la collectivité visée ici est plus restreinte puisqu'il s'agit des adeptes du culte chrétien de la cité. Le statut particulier du christianisme, reconnu légalement et adopté par les plus hautes sphères du pouvoir, tout en n'étant pas intégré parmi les cultes officiels et conservant donc son indépendance, ne permettait pas une équivalence parfaite avec l'évergétisme traditionnel qui pouvait prendre la forme d'un financement de temple. Cette dernière démarche ne trouve plus d'attestations certaines au IV<sup>e</sup> siècle. Si des particuliers continuent à investir dans la monumentalité polythéiste, ils le font dans un cadre domestique. Il se peut qu'au V<sup>e</sup> siècle, certains aient assumé à leurs propres frais des interventions sur des sanctuaires publics, mais ils les ont réalisées dans le cadre de leurs responsabilités officielles et plutôt dans l'optique de suppléer un financement étatique défaillant, en tout cas lorsqu'ils ont voulu en garder trace pour la postérité (voir 4.2.3).

Cette situation ne doit cependant pas être vue comme une rupture fondamentale : comme on l'a évoqué dans le paragraphe précédent, les empereurs, depuis Auguste, avaient fait de l'espace public de l'*Vrbs* leur terrain de jeu. En conséquence de quoi, l'élite de la cité s'était détournée de ce type de largesses pour se concentrer sur des structures privées ou « semi-privées »<sup>1176</sup>. Et si elle a

<sup>1176</sup> Cf. BEHRWALD R., 2009, p. 132-146. Il se repose notamment sur les nombreuses études de W. Eck en la matière.

réinvesti des champs de représentation et d'expression du pouvoir (comme les jeux et spectacles) négligés par une autorité impériale qui déplace son centre de gravité, ce ne fut apparemment pas le cas sur le plan du développement du patrimoine sacré. Outre la concurrence précoce des projets édilitaires chrétiens qui captaient les richesses de certains particuliers, une combinaison de facteurs pouvait expliquer que, même pour des notables pour qui le polythéisme fait encore profondément sens, l'édification de nouveaux temples ne fit pas partie de leurs projets de bienfaisance. On peut penser à la densité d'occupation du sol public, à des craintes quant au mécontentement de l'autorité impériale ou à des barrières de l'administration palatine – surtout après Constantin –, au système polythéiste en perte de légitimité, à une rentabilité en termes de besoin, de reconnaissance et d'image plus intéressante des investissements dans des édifices de divertissement, de loisirs ou économiques (marchés, *fora*...). Ceci ne signifie pas pour autant que les particuliers ne participaient plus financièrement à la conservation de la matérialité du polythéisme<sup>1177</sup> mais plutôt que cette éventuelle aide ne prend plus la forme d'un acte évergétique avec toute la publicité et la mise en scène que celui-ci implique.

Un dernier type d'acteurs n'apparaît pas dans le tableau mais a son rôle à jouer dans l'édification et le maintien de bâtiments à vocation religieuse, aussi bien dans le contexte de cultes privés que publics : les collèges. On peut offrir comme illustration du phénomène les dendrophores, protagonistes du culte métrouaque public, qui ont fait construire la *basilica Hilariana* (notice 5), édifice de réunion mais aussi de culte, abritant possiblement le pin sacré d'Attis porté en processions dans les rues de la cité, et l'ont maintenu en l'état et dans ses fonctions jusque tard dans le IV<sup>e</sup> siècle. Les associations et leurs bâtiments font partie des structures privées ou « semi-privées », évoquées dans le paragraphe précédent, vers lesquelles les bienfaiteurs privés ont orienté leurs largesses. Acteurs collectifs reconnus publiquement, agissant juridiquement à titre privé mais inscrivant une partie de ses activités dans le cadre d'un culte officiel, ces collèges ont un statut en quelque sorte intermédiaire, qui n'est pas sans faire penser à la position de l'Église de Rome<sup>1178</sup>. Dans ce cas-ci cependant, l'Église n'est pas partie prenante d'un culte public au sens juridique du terme mais plutôt au sens social d'un culte qui, légalisé et promu par des acteurs étatiques, a pignon sur rue et est ouverte à tout un chacun.

Comme on peut le constater, la distinction public/privé semble être heuristiquement opportune mais elle peut tout aussi bien se révéler être un piège pour la compréhension.

#### **4.2.2. Les autorités civiles et ecclésiastiques et la monumentalisation chrétienne : réflexions autour de la distinction public/privé**

Dans le processus de monumentalisation chrétienne de l'*Vrbs*, les documents anciens montrent deux autorités à l'œuvre : l'empereur et l'Église. Il est tentant de simplement les séparer en deux sphères, respectivement publique et privée. Il est vrai que l'empereur incarne un pouvoir

---

<sup>1177</sup> Des plaidoyers de Symmaque et d'Ambroise autour de l'affaire de l'autel de la Victoire, il ressort qu'il était encore possible à l'époque de faire des dons et des legs à des sanctuaires : voir *supra* 1.4.2.1 et notamment n. 406 ; *infra* 7.2 ; LIZZI TESTA R., 2007 et l'interprétation contrastée de CAMERON A., 2011b, p. 41-45.

<sup>1178</sup> Sur l'Église comme collège, voir *infra* 4.4.2.1.

public et que l'Église forme une entité privée. Toutefois, la ligne de démarcation n'est pas aussi franche que ne le laisse penser cette description superficielle. En effet, dans le domaine immobilier comme dans d'autres, l'Église ne peut agir légalement et en tant qu'organisation que parce qu'elle est reconnue comme telle par le pouvoir public<sup>1179</sup>. Cette reconnaissance lui confère un statut spécifique qui la démarque d'un simple groupement d'individus. Quant au prince, il peut agir en tant que détenteur de l'*imperium* ou en tant que particulier, mais, même dans ce dernier cas, son action revêt toujours un sens singulier du fait de sa fonction<sup>1180</sup>. Notre perception en la matière peut être brouillée par une projection de la dichotomie public/privé marquée qui structure notre société contemporaine occidentale, mais ce qui nous apparaît comme une porosité de cette frontière est assez caractéristique de la société romaine<sup>1181</sup>.

R. Krautheimer s'est longuement penché sur le cadre administratif et financier des constructions chrétiennes de Constantin. Il a tenté d'établir les rôles assurés par les différents acteurs et de définir les sources de financement, divisées entre *fiscus*, *patrimonium* et *res privata*<sup>1182</sup>. Il a dressé un schéma d'interaction entre l'évêque pour la conception et la supervision, les autorités civiles pour le financement et la fourniture des moyens matériels et humains et l'empereur pour l'initiative légale et le financement aussi<sup>1183</sup>. En découle un financement probablement partagé entre *fiscus* et *res privata*. On peut supposer l'implication, à un certain niveau, du service des *opera publica* dans ces procédures, mais il semble que ce soit de toute façon l'Église, organisation privée, qui finalement jouissait de plein droit de ces fondations impériales. C'est en tout cas la situation qui se dessine après 324. Au début du règne de Constantin, dans le contexte romain et italien, la situation diffère. R. Krautheimer évoque le recours exclusif à des biens issus des *res privatae* et, dans le cas de Rome, exclut toute délégation aux *opera publica*, service sous la responsabilité du Sénat, majoritairement païen<sup>1184</sup>. Cette interprétation découle en grande partie de la vision d'une résistance païenne active, prête à farouchement s'opposer à l'empereur, et d'un prince qui craint de froisser l'aristocratie romaine païenne. Malheureusement, les sources ne nous renseignent aucunement sur le rôle, même secondaire, des autorités et services civils dans la tenue de ce chantier, mais l'affirmation de R. Krautheimer est peut-être trop péremptoire. Après tout, il semble que, jusque dans les années 330 où il est placé sous la juridiction directe du préfet de la Ville, le *curator operum publicorum* était désigné par et répondait directement à l'empereur<sup>1185</sup>. Quant au préfet urbain, qui demeurait un interlocuteur fondamental, Constantin a nommé à ce poste, dès 312, des personnages

<sup>1179</sup> Cf. *infra* 4.4.2.1.

<sup>1180</sup> Cf. la même idée chez KRAUTHEIMER R., 1993, p. 545.

<sup>1181</sup> Un ouvrage collectif récent, dirigé par A. Dardenay et E. Rosso, éclaire ces difficultés dans l'exploitation de ces catégories et leur porosité dans la société romaine au travers de plusieurs études de cas. On ne manquera pas de lire l'intro. (DARDENAY A. et ROSSO E., 2013) qui propose une réflexion d'ensemble et rappelle à bon escient que la notion de privé telle qu'on la conçoit relève d'une construction historiographique en relation avec l'industrialisation de la société.

<sup>1182</sup> Cf. KRAUTHEIMER R., 1993, p. 509-519, 537, 540.

<sup>1183</sup> Voir aussi BRANDENBURG H., 2005, p. 18. Pour les sources, on peut se reporter à EUS., *Vita Const.*, 1, 42 ; 2, 45-46 ; 3, 25-40.

<sup>1184</sup> Cf. KRAUTHEIMER R., 1993, p. 519-527, 530-531, 537, 540.

<sup>1185</sup> Cf. CHASTAGNOL A., 1960, p. 43-49. Sur le service des *opera publica* à Rome avant 305, voir l'ouvrage de DAGUET-GAGEY A., 1997, en particulier p. 108-109 sur le mode de désignation des magistrats.



qui s'étaient immédiatement ralliés à lui, avec qui il entretenait dès lors un rapport de collaboration, sinon d'assujettissement<sup>1186</sup>.

Sur le plan financier, R. Delmaire a travaillé en profondeur sur les caisses impériales tardives, leur utilisation et une réorganisation du système sous Constantin avec, outre la fiscalité annonaire relevant de la préfecture du prétoire, une nouvelle répartition des compétences entre *comes rei privatae* (CRP) et *comes sacrarum largitionum* (CSL). Il explique un recours à l'une ou l'autre de ces caisses « selon le bon vouloir du prince, l'état des finances et la destination des édifices ». Pour le versant chrétien de ces dépenses, il note qu'« il est probable qu'églises et monastères ont pu être payés par les largesses privées, comme les palais par la caisse de la RP ». Mais il collecte également quelques indices suggérant que, dès l'époque de Constantin, les travaux de construction d'églises sont « au moins en partie pris en charge par les SL ». Les terres affectées par l'empereur à l'entretien des établissements religieux, sont prélevées sur la RP, mais certaines des libéralités religieuses aux églises chrétiennes proviennent des SL.<sup>1187</sup>

Par ailleurs, R. Delmaire souligne le maintien d'une certaine ambiguïté dans le statut des biens étatiques offerts à l'Église, en faisant une intéressante comparaison avec les temples :

Les empereurs du IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècle ont peut-être cru sincèrement que les dons qu'ils faisaient aux églises restaient en fait plus ou moins la propriété de l'État, comme autrefois les biens de temples, et qu'ils pouvaient en disposer : les droits du fisc semblent en effet rester garantis et l'on voit les princes disposer des édifices qu'ils ont cédés, comme le fait Théodoric avec le palais sassorien de Rome (*An. Vales* II, 12, 69)<sup>1188</sup>.

Pour revenir sur les biens issus des *res privatae*, il semble que les terrains cédés pour construire la première fondation impériale qu'est le Latran – à savoir les anciennes casernes des *Equites Singulares* et des bâtiments annexes (voir notice 29) – relevaient de ce statut. Était-ce une stratégie pour éviter le Sénat, comme le pensent certains ? Certes, pour cette institution, on peut penser qu'au-delà d'une opposition religieuse, sur un plan plus procédurier, il n'aurait pas été acceptable d'installer, sur le sol public, le temple d'une divinité personnelle qui n'avait pas été intégrée formellement dans le panthéon officiel du culte public<sup>1189</sup>. Le terrain choisi ne se trouvait d'ailleurs pas dans la « public area of Rome » des *fora*, basiliques et temples soumise à l'autorité du Sénat<sup>1190</sup>. Toutefois, le sol sous la responsabilité du Sénat ne devait pas se limiter à ce secteur et il n'est pas totalement impossible que cette institution eût son mot à dire dans une réaffectation de l'espace où sera installée la basilique du Latran. Si Constantin percevait cette basilique comme un bâtiment relatif à la sphère religieuse, voué en tout cas à la communauté qui priait le dieu qu'il voulait remercier, elle ne devait pas pour autant être présentée au Sénat comme un temple soumis à un processus de consécration publique ; au contraire, il s'agissait davantage d'un édifice de réunion à vocation religieuse, à l'instar quelque part de la *schola* de certains collèges. Revenons à l'hypothèse que Constantin ait uniquement ponctionné dans les caisses impériales et se soit gardé d'impliquer

<sup>1186</sup> Cf. CHASTAGNOL A., 1962, par exemple p. 60. 108-109

<sup>1187</sup> Cf. DELMAIRE R., 1989, p. 585-593 (585-586 pour les citations).

<sup>1188</sup> DELMAIRE R., 1989, p. 592-593. Il ajoute : « Les nombreuses lois émises depuis Léon jusqu'à Héraclius montrent que l'empereur se réserve un droit de regard et de quasi-propriété sur les biens religieux qui ne laisse pas d'être ambigu ».

<sup>1189</sup> Cf. KRAUTHEIMER R., 1993, p. 538.

<sup>1190</sup> Cf. KRAUTHEIMER R., 1993, p. 545.

le Sénat. Faut-il en déduire qu'il a agi en tant qu'individu privé ou en tant que détenteur de l'autorité publique ? On reviendra brièvement sur la question plus loin, notamment pour interroger la pertinence de cette interrogation et la valeur heuristique de ces catégories.

La prise en compte d'une appartenance de ces autorités à des sphères différentes demeure toutefois judicieuse, notamment sur le plan de la logique d'insertion topographique. Empereur et Église (et particuliers) n'ont de fait pas accès aux mêmes possibilités foncières. Au premier s'ouvre théoriquement un champ extrêmement large : il peut puiser dans son patrimoine familial ou dans les caisses impériales ; il peut lancer une procédure pour libérer un sol public ; il peut tenter de se faire céder un bien détenu par un particulier. Même si, en dernière analyse, on se doute qu'il privilégiera, pour des raisons de facilité et de temps, la première option. En principe, quand il ne s'agit pas d'une initiative impériale, l'Église ne peut convoiter que de l'immobilier privé. Néanmoins, on peut se demander si, avec le soutien du prince (même s'il est absent de la cité), elle n'aurait pas pu installer l'une ou l'autre église sur des terrains appartenant initialement à ce dernier ou à la collectivité. On se rappellera que, dans la notice de quelques *tituli* (S. Clemens, Lucina, Laurentius in Damaso, S. Anastasia : notices 13, 75, 77 et 88), nous avons envisagé la possibilité de l'utilisation d'un terrain public, mais il n'a jamais été possible de fournir une preuve pour trancher en ce sens.

La seule occupation de terrain public que l'on peut observer est partielle et concerne la problématique particulière de l'empiètement. On constate en effet que quelques établissements mordent sur l'espace public, sur la voirie<sup>1191</sup>. Faut-il en déduire que les bâtisseurs chrétiens de ces fondations avaient reçu une autorisation des autorités de la Ville, avec éventuellement l'appui impérial, et donc qu'il existait une certaine forme de collaboration entre eux, que les responsables de la cité étaient impliqués d'une certaine manière dans la monumentalisation chrétienne ? Ce serait oublier qu'en agissant de la sorte, ces constructeurs se plaçaient dans une logique qui n'avait rien d'exceptionnel. L'installation ou l'empiètement sur l'espace étatique était monnaie courante dans les cités tardo-antiques et, au vu des lois générées pour réguler la problématique, ils ne résultaient pas d'une procédure légale<sup>1192</sup>. Pour des raisons pratiques ou idéologiques, des particuliers construisaient par exemple des résidences sur un sol sur lequel ils ne pouvaient théoriquement rien édifier ou celles-ci débordaient sur un espace collectif, telle une voirie. Pourquoi l'Église se serait-elle abstenue de participer à ce phénomène<sup>1193</sup> ?

#### **4.2.3. Les autorités urbaines et la gestion du patrimoine sacré**

Sur la question de l'implication des autorités urbaines dans les projets édilitaires chrétiens, on sort du domaine de la spéculation avec l'édification de la basilique impériale dédiée à S. Paul, qui remplace une présumée version constantinienne. On retrouve en effet en première ligne le préfet

<sup>1191</sup> Voir par ex. *infra* 5.2.3.3.

<sup>1192</sup> Cf. BALDINI LIPPOLIS I., 2007, p. 199-202 ; MULRYAN M., 2014, p. 47, et 53.

<sup>1193</sup> On verra aussi quelques réflexions sur la problématique par HILLNER J., 2002.

urbain, intermédiaire des commanditaires impériaux dans une missive des années 380, et deux protagonistes qui doivent être les responsables du chantier pour le compte de l'administration civile dans l'inscription de dédicace de 390<sup>1194</sup> (voir notice 127).

Selon M. Mulryan, cette prise en charge serait illustrative d'une évolution dans les compétences du préfet de la Ville<sup>1195</sup>. À partir de 331, la bureaucratie urbaine connaît en effet une centralisation qui confère au préfet un rôle encore plus prééminent et en fait le décideur et gestionnaire pour ce qui concerne le programme d'édification et de rénovation de la cité, qu'il soit de nature civile ou païenne. Il peut être intéressant de mettre ce constat en parallèle avec ce que R. Delmaire a relevé sur le mode de financement de la charge édilitaire qui revient au préfet. Rappelant le rôle, déjà mis en exergue par A. Chastagnol, que joue l'*arca vinaria* – une caisse placée sous l'autorité dudit préfet – dans le paiement de chantiers publics, R. Delmaire montre en quoi elle est liée aux caisses impériales et conclut de la sorte :

(...) il semble donc que le préfet agisse à Rome comme délégué de l'administration palatine mais sous son contrôle. L'*arca vinaria* sert de relais entre l'*aerarium* qui apporte l'argent et le préfet qui l'utilise pour les travaux publics et les paiements et sert aussi à Rome pour les activités des SL. Il est probable, comme le suppose A. Chastagnol, qu'elle reçoit du CSL les sommes nécessaires aux travaux, au transport, à la fabrication de la chaux, mais que cet argent est géré par l'office du préfet, avec contrôles et vérifications périodiques, le CSL pouvant réclamer le remboursement des fonds détournés<sup>1196</sup>.

Par ailleurs, l'empereur continue de représenter le décideur ultime en la matière et entend bien assumer ce rôle comme en témoigne la loi de 390 dans laquelle il exige que la priorité aille à la restauration plutôt qu'à la construction de nouveaux édifices et que toute construction à frais publics à l'intérieur de la Ville requiert son accord pour que les fonds de l'*aerarium* soit libérés<sup>1197</sup>.

Cette observation ainsi que la précédente sur l'origine et la gestion des finances publiques utilisées à des fins édilitaires tend à nuancer l'impression d'un retrait total de l'empereur de la problématique de la monumentalité polythéiste de l'*Vrbs*. Cette problématique émerge en effet dans la législation impériale : on pense à l'édit pris par Constance II pour protéger les temples *extra muros* étant donné leur rôle dans les divertissements<sup>1198</sup>. L'administration palatine a certainement eu son mot à dire dans la procédure générée par le chantier entrepris entre 356 et 359 par le préfet Orfitus (vraisemblablement à frais publics) au niveau d'une *aedes* d'Apollon (peut-être le temple *in circo* : voir notice 63)<sup>1199</sup>. On peut de même supposer un aval de ladite administration pour l'action de Praetextatus, préfet en 367-368, sur le site des *Dei Consentis*, bien qu'ici l'intervention ait pu se limiter à la restitution des statues et ait dès lors nécessité un niveau de dépenses faible (voir notice 50).

---

<sup>1194</sup> Il s'agit d'un dénommé Flavius Philippus, *administrante*, et d'un *curatore* du nom de Flavius Anastasius (ICVR, 2, 4778a-c). Sur ces deux personnages et leur rôle présumé, voir LIVERANI P., 2003, p. 78-80.

<sup>1195</sup> Cf. MULRYAN M., 2014, p. 11-14.

<sup>1196</sup> Cf. DELMAIRE R., 1989, p. 586-588 (587 pour la citation).

<sup>1197</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 15, 1, 27.

<sup>1198</sup> Développé *supra* 1.4.2.1 et *infra* 6.1.2. Sur la politique impériale à l'égard des temples, voir CURRAN J. R., 2000 et *infra* 4.3.2.1.3 et 6.1.2.

<sup>1199</sup> Peut-être a-t-il bénéficié de l'opinion favorable de Constance II, stimulée par sa visite en 357, à l'égard du patrimoine de la Ville et d'une certaine exception romaine (cf. *supra* 1.4.2.1) ?

La deuxième phase dans le scénario de M. Mulryan fait suite à la politique religieuse de Gratien : le préfet urbain se voit retirer de ses prérogatives la restauration des temples et il est désormais uniquement chargé des projets civils et chrétiens, comme en attesteraient les relevés épigraphiques. Sur ce dernier point, nous ne sommes pas sûr qu'il faille être aussi catégorique.

M. Mulryan écarte le contre-exemple du temple de Flora (notice 107) issu du *Carmen contra paganos* en précisant que cette intervention mobilise des fonds privés, mais, en réalité, aucune indication de la sorte ne figure dans le texte.

Par ailleurs, on peut s'interroger sur le rapport de deux inscriptions du premier quart du V<sup>e</sup> siècle, témoignant de l'intervention de préfets de la Ville, avec l'*Ara Maxima* d'Hercule, en particulier son portique qui – il est vrai – revêtait peut-être une dimension qui n'était pas simplement religieuse ou identitaire, en accueillant, selon certains, une « *funzione annonaria* » lui conférant une utilité publique (voir notice 94). Il est intéressant de remarquer que, quand il s'agit d'ajouter des décorations en 414, le magistrat exécute le chantier à ses propres frais, ce qui ne semble pas être le cas des réparations de 425, sans doute jugées indispensables.

De plus, la séparation monumentale entre sphères civile et polythéiste n'est pas toujours limpide ou pertinente : on a du mal à croire que l'entretien ou les projets de rénovation visant les *fora* ou certains portiques écartent systématiquement les espaces de temple qui en forment une composante ou auxquels ils sont annexés. Or, des chantiers de ce type sont attestés à l'époque tardive, notamment celui entrepris à la charnière du IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècle par le préfet dans le forum de César (voir notice 60).

Ne pourrait-on dès lors envisager, plutôt qu'un retrait de compétences, un intérêt décroissant pour ce type d'édifices de la part de plusieurs préfets et, surtout, une réticence de plus en plus accrue des dispensateurs de fonds – le CSL, puis sans doute le préfet du prétoire<sup>1200</sup> – à l'égard de dépenses dévolues à autre chose qu'un simple entretien de ce patrimoine. La fermeture de ce robinet financier peut expliquer que les caisses de la cité durent, dans certaines situations, prendre le relais, comme ce fut le cas pour les restaurations tardives des temples de Saturne et peut-être de Concordia : le seul acteur indiqué dans les inscriptions qui les commémorent est en effet le Sénat.

Les deux catégories d'acteurs qui apparaissent donc principalement à l'initiative sur le plan édilitaire polythéiste dans la Rome du IV<sup>e</sup> et du début du V<sup>e</sup> siècle sont les préfets urbains (et ses offices), qui dépendent financièrement de l'administration impériale, et le Sénat.

Ceci dit, chacun de ses acteurs individuellement n'investit pas le même sens dans ses interventions sur les monuments religieux traditionnels et les interventions d'un même acteur peuvent être différemment motivées.

Le contenu de l'inscription d'Orfitus dans les années 350 est bref et simplement descriptif, sans justification. Son action semble s'inscrire dans la tradition. L'épigraphe apposée par Praetextatus, une dizaine d'années plus tard, sur le portique des *Dei Consentes* (notice 50) est d'un autre ton, plus affirmatif dans l'importance de rester connecté aux racines antiques et dans le droit

<sup>1200</sup> Voir DELMAIRE R., 1989, p. 588.

d'existence du polythéisme : l'inscription porte les marqueurs habituels qui définissent le cadre officiel et traditionnel dans lequel il inscrit son action<sup>1201</sup>, mais en même temps il insiste sur l'ancienneté et la nature culturelle du lieu et de ses statues, utilisant un terme – *sacrosanctus* – partagé par l'audience « païenne » et chrétienne dans une association inédite avec le concept de *simulacra*<sup>1202</sup>. La démarche du préfet semble être ici mue par la volonté de maintenir à tout prix le cadre multiséculaire du pluralisme religieux de Rome, sans doute dans le contexte d'un événement ponctuel – un retrait volontaire des statues ? – qu'il avait perçu comme un danger pour celui-ci. D'autres iront plus loin et l'interpréteront comme un acte militant prenant place au sein d'un programme de réaction païenne élaboré par l'élite pour reconquérir « des parts du marché religieux ». D'autres encore n'y verront rien d'autre que l'exécution d'un chantier de rénovation comme un autre<sup>1203</sup>. Il faut d'ailleurs se prémunir d'interpréter toute intervention dudit préfet comme du militantisme<sup>1204</sup> : purger les temples des structures privées qui s'y étaient illégalement adossées, ainsi que le rapporte Ammien<sup>1205</sup>, ne constitue pas une démarche exceptionnelle pour un préfet, comme le suggère d'ailleurs le contenu même du paragraphe dans lequel l'historien insère son observation.

On peut s'interroger de la même manière sur les interventions monumentales du Sénat romain, mais une institution est un ensemble d'individus qui peuvent projeter un sens différent dans une même décision et les inscriptions laissées au nom de l'institution reflètent au mieux les motivations d'une majorité de ses membres. Celle relative au temple de Concordia parle d'une rénovation en raison d'un effondrement dû à l'âge du bâtiment, faite *opere et cultu splendidiore*. Faut-il en conclure que le Sénat y investit encore en sens culturel ? Deux observations doivent être prises en compte pour répondre : premièrement, la signification du vocable *cultus* n'est pas univoque<sup>1206</sup> ; deuxièmement, le caractère tardif de l'épigraphie est incertain.

Le texte gravé sur l'entablement du temple de Saturne est des plus concis : le Sénat a restauré le temple détruit à cause d'un incendie. En revanche, dans ce cas-ci, l'inscription peut être mise en relation avec des traces archéologiques attestant un chantier majeur dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle (voire le début du siècle suivant) ; une datation plus précise entre les années 360 et 380 est parfois avancée. Or, les échanges autour de l'affaire de l'autel de la Victoire confirment ce que l'on pouvait logiquement supposer, à savoir qu'à cette époque, l'assemblée des Pères conscrits se caractérise par une certaine mixité religieuse<sup>1207</sup>. La concision et la neutralité de l'inscription sont

---

<sup>1201</sup> IARA K., 2015, p. 152 insiste sur cet aspect.

<sup>1202</sup> Voir BRUGGISSER P., 2012. L'importance de la statuaire pour Prétextat ressort également d'un édit en la matière qu'il aurait obtenu de l'empereur et qu'évoquerait un passage d'une lettre que Symmaque lui écrit avant 381 : « Déjà vous avez récupéré vos statues et le peuple applaudissait à peu près autant que lorsque vous les aviez perdues ». *Et iam statuas recepistis iisdem paene populi adclamationibus quibus amiseratis* (trad. CALLU J.-P., 1972, CUF). Voir par ex. KAHLOS M., 2002, p. 96 ; SALZMAN M. R., 2011b, p. 172.

<sup>1203</sup> À titre illustratif, comparer les interprétations de CURRAN J. R., 2000, p. 200 ; KAHLOS M., 2002, p. 91-92 ; CAMERON A., 2011b, p. 49 ; FILIPPI D., 2012, p. 181 ; IARA K., 2015a, p. 152-153 ; KALAS G., 2015, p. 130-134. A. Cameron met d'ailleurs en garde contre le risque d'une interprétation excessive du terme *cultus*.

<sup>1204</sup> Voir la remarque de CURRAN J. R., 2000, p. 200 auquel on peut tout de même reprocher de ne pas avoir discuté du contenu spécifique de l'inscription du portique des *Dei Consentes*.

<sup>1205</sup> Cf. AMM., 27, 9, 10.

<sup>1206</sup> Cf. *supra* n. 1203.

<sup>1207</sup> Sur la conversion des sénateurs de Rome, voir SALAMITO J.-M., 1995, p. 678-680.

peut-être le reflet des motivations très variées qui animaient certainement les sénateurs dans leur approbation de rendre au temple de Saturne sa splendeur : outre des considérations pragmatiques liées aux fonctions socio-politico-économiques de certains sanctuaires, elles relèvent sans doute tant de la conviction traditionaliste profonde d'assurer de la sorte la *pax deorum* et l'avenir serein de la cité que de l'impératif de conserver les repères culturels, les lieux de mémoire que représentent ces monuments qui jouent un rôle dans la construction d'une conscience historique et d'une identité civique partagée. Cette dernière vision, qui permet de maintenir l'illusion de la grandeur (et de l'immortalité) de l'*Vrbs*, sera celle qui s'imposera et contribuera à faire toujours davantage de Rome une « ville-musée » (voir 4.3.2.3).

Quant à la signification de l'intervention du préfet dans la construction paulinienne, il faut se dire que la rendaient obligatoire l'ampleur et l'impact du projet immobilier (oblitération d'une route publique, etc.), qui eux-mêmes découlaient du statut des commanditaires et de leurs conceptions ; cette intervention reflète dès lors la légitimité croissante de l'identité chrétienne plutôt qu'un nouveau rôle dévolu au préfet. Ce n'est pas tant en raison de l'estampille « chrétienne » du chantier que le préfet entre en scène qu'en vertu du statut impérial et de l'absence sur place de ses commanditaires, lesquels ont élaboré un projet à la hauteur de leur puissance et de la place qu'ils voulaient conférer au christianisme. Au demeurant, un parallèle peut être dressé avec ce que faisait déjà Constantin, en tout cas en Orient, seule partie de l'empire qu'Eusèbe a pu observer et sur laquelle il avait de la documentation précise<sup>1208</sup>. Comme on l'a déjà souligné, il répartit alors les tâches et les frais entre lui, des responsables politiques du territoire et le chef de la communauté chrétienne locale, exactement la situation qui ressort de la missive des années 380<sup>1209</sup>. Rien n'interdit, répétons-le également, qu'il ait agi de la sorte à Rome, surtout en son absence, pour mener par exemple à bien un chantier tout aussi démesuré que fut celui de S. Pierre. En ce sens, l'implication du préfet urbain dans le chantier de S. Paul ne marque peut-être pas un virage aussi important qu'on ne voudrait le croire. Il répond après tout à son rôle d'interlocuteur privilégié du prince pour la concrétisation d'un programme édilitaire impérial, quelle que soit sa nature.

Le fait suivant témoignant d'une connexion entre un préfet de la Ville et une construction chrétienne manifeste sans doute une évolution plus significative. Dans les toutes premières années du V<sup>e</sup> siècle, le préfet Longinianus fait ériger un baptistère, très vraisemblablement au bénéfice de l'église de S. Anastasia (voir notice 88). Il commémore l'action par une inscription où il célèbre le baptême et se présente comme un illustre soldat, un serviteur fidèle de la Cour et le préfet de la Ville de Rome<sup>1210</sup>. Le document épigraphique atteste la première impulsion et le premier

<sup>1208</sup> Eusèbe essayera bien de généraliser le phénomène (*Vita. Const.*, 1, 42, 2), mais comme le souligne L. Pietri (notes dans SC n° 559) : « En fait, Eusèbe ne sait rien de précis ; il se borne à imaginer à partir de ce qu'il a connu en Orient ».

<sup>1209</sup> LIVERANI P., 2003 replace également l'intervention des différents protagonistes de l'administration civile à S. Paul dans la perspective de la distribution habituelle des rôles au sein des chantiers impériaux basilicaux à l'époque tardive. Le système demeure globalement stable, si ce n'est une innovation, temporaire, à l'époque de Symmaque, avec la mise en place d'un *curator novarum molitionum* unifiant plusieurs compétences et opérant notamment sur le chantier de la *basilica nova*, laquelle ne serait pas à identifier avec S. Paul (notice 127).

<sup>1210</sup> ICVR (de Rossi), 2, p. 150, 19 : (...) *hanc autem fidei sedem construxit ab imo / militiae clarus titulis aulaeq(ue) fidelis / Romanaeq(ue) urbis p(rae)fectus Longinianus.*

financement complet d'une structure chrétienne par un magistrat. A-t-il posé cet acte évergétique en tant que préfet ou en tant que particulier qui revêtait, à ce moment-là, cette charge<sup>1211</sup> ? A-t-il été puiser dans ses fonds privés ou dans les caisses publiques ? L'inscription ne l'exprime pas (pas de « *pecunia sua* ») et le fait que cette précision ne figure pas sur la dédicace est en soi révélatrice. Elle est révélatrice que la différence n'était pas fondamentale pour l'émetteur du message qu'était cette inscription et qu'elle pouvait difficilement entrer en compte dans l'acte d'interprétation du récepteur, révélatrice des limites de la distinction privé/public dans ce type de bienfaisance. On y reviendra. M. Mulryan a tout de même cerné la portée innovante de l'acte de Longinianus : « This is a sign of such patronage being accepted by this time as a legitimate form of public munificence, as well as an acknowledged part of the prefect's job »<sup>1212</sup>. Les églises, comme les temples, les thermes, les portiques, etc. font désormais partie des composantes de l'espace civique dont l'embellissement et la restauration sont du ressort du préfet. Mais une distinction capitale demeure : il n'est pas le seul responsable. Une organisation non-étatique, l'Église, veille jalousement sur son patrimoine et demeure la principale instance décisionnelle en la matière. C'est pourquoi le nombre des actions évergétiques monumentales en faveur des chrétiens et émanant de magistrats est relativement limité. Si ces personnalités ont à cœur de s'impliquer dans ces projets, on peut penser qu'ils cherchent de la sorte à médiatiser leur affiliation religieuse, autrement dit à souligner une dimension religieuse chrétienne dans leur auto-représentation, à l'instar, pour le versant polythéiste, de l'intervention de Praetextatus au niveau du portique des *Dei Consentes*<sup>1213</sup>. La proximité de S. Anastasia avec le Palatin a peut-être joué dans le choix de Longinianus, ce fidèle de la Cour, d'investir dans cet établissement. Cette opération évergétique pourrait alors porter la trace d'une démonstration d'allégeance religieuse et politique<sup>1214</sup>.

Après avoir envisagé les données du catalogue sous l'angle des acteurs – nouveaux ou anciens – et de leur sphère de compétences – en continuité ou en évolution –, considérons-les à présent dans leur dimension topographique, en séparant dans un premier temps les contextes polythéiste et chrétien, avant de les confronter dans la section sur les logiques de coexistence. Commençons

---

<sup>1211</sup> PIETRI C., 1976, p. 490 écrit que le baptistère a été élevé « aux frais d'un ancien préfet de la ville, Longinianus », mais il est arbitraire de supposer une activité postérieure à sa charge et, d'ailleurs, dans la plupart des études, on considère qu'il a réalisé cette opération sous sa préfecture.

<sup>1212</sup> MULRYAN M., 2014, p. 19. Il rapproche cet acte d'autres postérieurs et en conclut : « This implies that for these prefect-led Christian building projects, the full mechanisms of civil government were used in the construction or embellishment process. We must assume therefore that the money to pay for them came out of civic/public funds ».

<sup>1213</sup> Idée similaire dans MULRYAN M., 2014, p. 19.

<sup>1214</sup> Sur son parcours, voir *PLRE*, II, « Fl. Macrobius Longinianus », ainsi que la contribution de MASTANDREA P., 2010, dans laquelle il en fait un ascendant direct de Macrobe, le célèbre écrivain, le définit comme un païen et place son entreprise à S. Anastasia dans la catégorie des « pubblici comportamenti del magistrato [che] potevano divergere dai privati orientamenti mentali e spirituali » (p. 221). Si, sur le fond, l'auteur a raison – et cette discordance pourrait bien expliquer ce besoin d'une démonstration publique à caractère religieux –, l'argument selon lequel d'autres cas de préfets polythéistes ayant érigé des édifices chrétiens existent, est ténu. Dans son étude antérieure à laquelle il renvoie (MASTANDREA P., 1978, p. 539), il ne cite à vrai dire que l'exemple de S. Paul. Or, comme on vient de le démontrer, les deux actions ne sont pas parfaitement comparables en termes d'implication et de rôle des préfets. Il reste que cette discordance entre comportements publics et orientations privées appliquée à Longinianus pourrait bien expliquer ce besoin d'une démonstration publique à caractère religieux matérialisée dans le baptistère. Encore faut-il que l'identification proposée par P. Mastandrea se révèle exacte, ce que CAMERON A., 2011b, p. 189-190 est loin d'accepter.

par ce qui était là avant, par l'arrière-plan sur lequel sont venues se greffer les implantations chrétiennes, c'est-à-dire le cadre monumental polythéiste de l'*Vrbs*.

### 4.3. Physionomie du cadre monumental polythéiste

#### 4.3.1. L'héritage : une stratification monumentale pluriséculaire

Lorsque Constantin entre victorieux à Rome, il pénètre dans une cité qui est le produit, y compris dans sa dimension religieuse, d'une longue histoire urbaine, d'une riche stratification monumentale qui s'est étendue sur plusieurs siècles. Ce n'est pas le lieu pour reprendre en détails cette évolution sur la longue durée, mais en tracer les grandes lignes en quelques pages n'est pas superflu<sup>1215</sup>.

Les temples ne sont pas seulement les demeures des dieux, protecteurs de la cité, ils constituent également des espaces où peuvent se déployer des activités politiques ou administratives, ainsi que des lieux de mémoire, renvoyant aux légendes de la Ville, à des victoires militaires et des conquêtes. Ils peuvent enfin représenter l'expression d'un pouvoir personnel, d'une hiérarchie sociale et politique. Les butins des conquêtes qui s'accroissent et la compétition aristocratique qui s'accroît avec le temps forment deux facteurs qui vont avoir un impact sur l'emprise monumentale de la ville. C'est à l'aune de ces différentes dimensions qu'il faut saisir le développement de la géographie divine de Rome. Durant les premiers siècles, celle-ci s'ancre en plusieurs points de la cité qui s'urbanise.

Selon un schéma récurrent dans les cités antiques, elle se fixe naturellement sur les collines du Capitole et de l'Arx, qui dominent la cité et en constituent la citadelle (en particulier la seconde), avec pour composante principale le sanctuaire de la triade capitoline (notice 53) : Junon, Minerve et surtout Jupiter *Optimus Maximus*, souverain qui exerce sa domination.

Nombreux sont les temples à être érigés, pour des raisons symboliques et fonctionnelles, dans les centres névralgiques de la ville, à savoir les *fora*. Quelques-uns, parfois très anciens, comme le site des temples jumeaux de Mater Matuta et Fortuna (notice 92) ou l'*Ara Maxima* d'Hercule (notice 94), ont été installés dans la zone du plus vieux Forum, dit « Boarium »<sup>1216</sup>. Mais c'est surtout dans la vallée du *forum Romanum*, centre politique, commercial et religieux, traversée par la Via sacra, véritable foyer de l'*Vrbs* avec le complexe du *Lapis Niger* et le sanctuaire de Vesta (notice 62), que se multiplient les *aedes*<sup>1217</sup>.

La vocation militaire et politique du Champ de Mars, situé hors du *pomerium*, se traduit elle aussi dans la monumentalité religieuse<sup>1218</sup>. Mars y reçoit logiquement un autel (notice 143). À

<sup>1215</sup> Outre les références concernant des problématiques plus précises ou des périodes plus succinctes, qui seront données dans les notes suivantes, le développement de ce point repose sur les synthèses contenues dans CASTAGNOLI F., 1969 ; GROS P. et TORELLI M., 1992 ; DURET L. et NÉRAUDAU J.-P., 2001 ; GROS P., 2005 ; BEARD M., NORTH J. et PRICE S., 2006. Voir aussi les développements épars dans CARANDINI A., dir., 2012.

<sup>1216</sup> Sur ce forum, voir la synthèse de COARELLI F., 1988.

<sup>1217</sup> Sur cette zone, voir les synthèses de COARELLI F., 1983 et COARELLI F., 1985.

<sup>1218</sup> Sur le Champ de Mars, voir la synthèse de COARELLI F., 1997.



Bellone, divinité guerrière, est voué un temple dans le contexte d'une bataille (notice 65). Le Champ de Mars est en effet un lieu propice pour célébrer les conquêtes ; les chefs militaires romains rivaliseront pour y apposer le souvenir de leurs hauts faits. C'est de cette volonté que naissent entre autres les temples de Junon *Regina*, de *Iuturna* ou de *Fortuna* (les deux derniers étant identifiés à des temples du Largo Argentina : notice 64). On y relègue également, puisque le secteur est au-delà de l'enceinte sacrée, certains dieux étrangers, à l'instar d'Apollon *Medicus* (notice 63).

À l'intérieur du *pomerium*, au centre des collines, le Palatin n'est pas en reste<sup>1219</sup>. Son association singulière à la fondation légendaire de la cité et son caractère aristocratique expliquent l'émergence de lieux de culte célébrant la mémoire de la ville, comme le Lupercal (notice 82), et participant à la glorification et l'auto-représentation de l'élite, à l'image du temple de la Victoire (notice 87) et sans doute de celui de Jupiter Victor (notice 84). Ses caractéristiques en font par ailleurs une zone particulièrement pertinente dans une perspective intégratrice : ainsi, rien d'étonnant à ce que s'y établisse, dans le contexte troublé de la deuxième guerre punique, la demeure de la Mater Magna (notice 86).

À un autre type d'intégration, celle des cités latines, renvoie le sanctuaire de Diane bâti sur l'Aventin (notice 106), une élévation qui n'est pas comprise dans les limites du *pomerium* à l'époque républicaine. Par opposition au Palatin, l'Aventin revêt un caractère davantage plébéien, lequel s'incarne notamment dans le complexe des divinités agraires que sont Cérès, Liber et Libera (notice 89), qui servira d'ailleurs de quartier général pour les édiles plébéiens, ou dans le temple de Minerve (notice 108), patronne des artisans. Enfin, la dépression séparant ces deux collines est également un secteur occupé par le divin : les ancestraux lieux de culte de *Consus* (notice 90), rappelant les limites primitives de Rome, et de la divinité archaïque *Murcia*, assimilée à Vénus (notice 101), seront intégrés dans les structures du Grand Cirque, lequel appellera à son tour la création de nouveaux ancrages divins, telle l'*Paedes* de la Mater Deum (notice 97).

La notion de frontière comporte en effet, dans les sociétés antiques, une part de religieux et Rome n'échappe pas à la règle. Cette dimension se matérialise dans le culte de *Consus* ou dans le *pomerium*, comme on vient de le voir, mais elle se donnerait aussi à voir dans les espaces de culte suburbains fixés aux alentours des V<sup>e</sup>/VI<sup>e</sup> milles des grandes voies d'accès à la cité : *Terminus* sur la via Laurentina, Mars sur l'Appia, *Fortuna Muliebris* sur la Latina, *Dea Dia* sur la Campana (notice 124) et *Robigus* sur la Claudia. Dénommés par les modernes « sanctuaires de confins », ils semblent marquer et garder le souvenir de la limite de l'*ager Romanus antiquus*<sup>1220</sup>. Une autre ceinture de sanctuaires semble avoir été décelée par G. Colonna dans les environs du premier mille, délimitant la zone intermédiaire entre l'*Vrbs* et l'*ager*, qui possédait des particularités du point de vue juridique et sacré. Les lieux de culte dédiés à Anna Perenna sur la via Flaminia (notice 117), à Hercule sur la Tiburtina, à *Spes Vetus* sur la Praenestina, à Minerve sur la Latina (notice 115), à Mars sur l'Appia (notice 114), à *Fors Fortuna* sur la Campana (notice 125), le *Tarentum* situé dans l'anse du Tibre, au

<sup>1219</sup> Sur la topographie de la colline, voir COARELLI F., 2012.

<sup>1220</sup> Voir en dernier lieu, SCHEID J., 1987 ; ZIOLKOWSKI A., 2009 ; SCHEID J., 2012a (cours au Collège de France consacré au *suburbium* ; des références supplémentaires sont mentionnées dans les supports disponibles en ligne).

Champ de Mars, ou peut-être encore des bois sacrés (de *Furrina* [notice 123] et des *Divae Corniscae*) sur le Janicule en seraient autant de composantes<sup>1221</sup>, bien qu'ils ne remontent pas à l'époque archaïque comme le laissent entendre les mythes étiologiques. À vrai dire, en ce qui concerne la limite précédente, la maigreur ou l'absence des preuves matérielles repérées sur le terrain suscite un doute légitime, exprimé par plusieurs savants et en particulier récemment par A. Ziółkowski qui conteste l'existence de sanctuaires de confins sur le territoire de Rome : il remet en cause la réalité de ces sanctuaires ou l'idée qu'ils gardaient la mémoire d'une limite du territoire de l'*ager Romanus antiquus* ; ces « sanctuaires de confins » seraient une interprétation moderne erronée<sup>1222</sup>. L'essentiel de ces critiques est accepté par J. Scheid qui nuance tout de même là où elles lui paraissent exagérées. Ce dernier arrive à la conclusion que cette première frontière du territoire romain constitue en réalité une reconstruction augustéenne réalisée à partir de segments mythologiques et rituels déjà existants<sup>1223</sup>. Qu'elle corresponde à une réalité matérielle ancestrale ou non, cette limite est en tout cas bien présente dans l'imaginaire et dans les cultes dès le début de l'époque impériale.

Ce n'est pas que sur le plan des frontières du territoire qu'Auguste agit dans le domaine de la topographie religieuse, loin s'en faut. Déjà son père adoptif, César, héritant du cadre topographique que l'on vient de tracer et incarnant le paroxysme d'une tendance à la concentration des réalisations monumentales de prestige entre les mains d'un cercle restreint de l'élite aristocratique, entreprend un projet urbanistique pour soutenir sa démarche politique presque monarchique. À vrai dire, ni lui, ni ses successeurs ne vont refondre totalement le tissu et l'organisation urbains mais leurs interventions vont tout de même engendrer des évolutions notables. César s'est focalisé sur les espaces où s'exerçaient les activités des citoyens romains : il investit avant tout dans le Forum romain, le réorganisant autour de sa basilique julienne et développant ce qui devait être une extension en un véritable complexe indépendant, créant un prototype qui aura une belle postérité et façonnera dès lors profondément la vallée. Le dictateur avait également de grands projets pour le Champ de Mars, mais il n'eut que le temps d'y lancer quelques chantiers. Octave prendra le relais. Alternant habilement entre continuités et innovations, Auguste met la monumentalité religieuse au service de son action. Il restaure un nombre considérable de temples et dote la cité de quelques nouveaux sanctuaires, stratégiquement placés. Ses interventions majeures prennent principalement place dans trois secteurs significatifs : la vallée du Forum (Forum républicain et nouveau Forum impérial), le Palatin et le Champ de Mars. Recevant le mausolée du Prince, cette dernière région revêt désormais un rôle singulier dans le lien entre Rome et la dynastie impériale.

Le changement de régime politique amorcé par César et Auguste a des conséquences sur le plan religieux : dorénavant, non seulement l'empereur devient la principale source d'innovation dans ce champ mais, en outre, autour de sa personne s'érige un nouveau système cultuel. Ainsi,

---

<sup>1221</sup> Voir COLONNA G., 1991 ; CAPANNA M. C., 2012a ; SCHEID J., 2012a.

<sup>1222</sup> Cf. ZIÓLKOWSKI A., 2009.

<sup>1223</sup> Cf. SCHEID J., 2012a.

presque la moitié de la vingtaine de nouveaux temples d'État construits entre les règnes d'Auguste et Constantin étaient consacrés à des *divi*, car, au moins jusqu'au milieu du II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., presque tous les empereurs divinisés firent construire un temple en leur honneur,

soulignent M. Beard, J. North et S. Price<sup>1224</sup>. Ces temples forment une nouvelle donne dans la physionomie religieuse de Rome et sont implantés pour l'essentiel dans la zone du forum (César, Auguste, Vespasien et Titus [notice 61], Trajan [notice 59], Antonin et Faustine [notice 16], Romulus [notice 19]) et du Champ de Mars (Hadrien [notice 68], Marc Aurèle [notice 71]). La logique suivie pour le choix de leur emplacement découle surtout de la symbolique associée aux secteurs en question (ou d'intégration à un complexe qui suit cette logique, pour Trajan), mais dans certains cas, elle vise à occuper un lieu attaché à la mémoire personnelle du prince (et plus pragmatiquement appartenant déjà au patrimoine impérial), leur demeure en particulier. Il en va ainsi des temples du divin Auguste et de la *gens Flavia* [notice 33].

L'activité édilitaire des membres de la dynastie julio-claudienne s'inscrit dans la dynamique lancée par leur fondateur : ils s'emploient dans l'ensemble à préserver ou à prolonger son œuvre, bien que la démesure des chantiers néroniens, postérieurement à l'incendie de 64 qui fut un tournant dans l'histoire urbanistique de la cité, tranche nettement avec l'intérêt public que semblait privilégier Auguste.

Le programme urbanistique des Flaviens est marqué par une réaction par rapport à cette outrance, par des choix qui se rapprochent de l'entreprise augustéenne et par une orientation que l'on pourrait qualifier de « démagogique » au sens propre du terme. À titre d'exemples, citons l'érection de la grandiose structure de divertissement qu'est l'amphithéâtre flavien et d'un complexe, dédié à la Paix (notice 18), qui redonne au terrain de la *domus aurea* une vocation collective, civique. Sur le plan plus strictement religieux, notons également que c'est sous cette dynastie qu'Isis, tiraillée depuis plus d'un siècle entre intégration, tolérance et rejet, « s'inscrit définitivement dans le paysage de la Rome antique »<sup>1225</sup> : ces princes font agrandir, voire même créent-ils, le grand sanctuaire isiaque du Champ de Mars (notice 70), dont l'architecture sortant de l'ordinaire exprime le statut particulier de la divinité. Enfin, les nombreuses interventions de restauration (Panthéon [notice 74], temples d'Isis et Sarapis, *Minerva Chalcidica* [notice 72]) et de construction (stade, odéon) de Domitien que rapporte la littérature découlent en grande partie des nécessités et opportunités consécutives à l'incendie qui ravagea une partie du Champ de Mars et du Capitole en 80.

La politique urbanistique des Antonins consiste essentiellement à développer des structures publiques de service et à entretenir les bâtiments existants dans un centre-ville à la densité monumentale telle que Trajan n'aura d'autre possibilité que de creuser dans les flancs du Quirinal et de modifier les niveaux de sols pour mener à bien son ambitieux projet de forum. Hadrien se démarque par deux réalisations religieuses à l'impact architectural appréciable au sein de deux secteurs significatifs : au cœur du Champ de Mars, la reconstruction du Panthéon, désormais

---

<sup>1224</sup> BEARD M., NORTH J. ET PRICE S., 2006, p. 246.

<sup>1225</sup> BRICAULT L., 2011, p. 10.

constitué d'une *cella* circulaire surmontée d'une immense coupole percée, et l'édification du temple de Vénus et Rome (notice 22) à la jonction entre le Forum romain et le Colisée. Elles manifestent toutes deux la volonté de matérialiser un nouveau rapport entre la Ville, l'empire et l'ordre cosmique et divin, comme le font observer M. Beard, J. North et S. Price. Ils placent sous la même logique le temple de *Sol* (notice 43) qui, au siècle suivant, est élevé en bordure de la *via Lata* à l'instigation d'Aurélien<sup>1226</sup>.

Ce dernier exemple illustre surtout un phénomène associé à la dynamique édilitaire religieuse des empereurs du III<sup>e</sup> siècle, également relevé par J. R. Curran dans son examen de cette période :

Until the reign of Maxentius, most of the new temples built by emperors in the city of Rome during the third century were constructed in honour of deities originally worshipped in the eastern Mediterranean<sup>1227</sup>.

L'importation d'un culte étranger par l'empereur peut aussi bien résulter d'une conquête militaire que d'un attachement à ses propres origines.

Le constat, soulevé par le chercheur britannique, se doit tout de même d'être nuancé. D'abord, une divinité comme Sarapis, à laquelle Caracalla offre (à moins qu'il se soit contenté de dédicacer ou de reconstruire) un grand sanctuaire sur le Quirinal (notice 36), faisait déjà partie, associée à Isis, du panorama religieux de la cité. Ensuite, le caractère exotique de ces divinités est variable, celle-ci passant souvent par un filtre romain, et résulte parfois davantage d'une projection romaine que du respect d'une tradition originelle<sup>1228</sup>. Le culte de Sarapis pouvait d'une certaine manière être davantage perçu comme grec que comme égyptien, soutiennent M. Beard, J. North et S. Price : en cause, son introduction à Alexandrie en provenance du monde grec et non égyptien, selon la tradition, et la forme de sa prêtrise aussi bien à Alexandrie qu'en Italie<sup>1229</sup>. Liber et Hercule, en l'honneur desquels le père de Caracalla, Septime Sévère, aurait fait ériger un immense temple dans cette même zone du Quirinal<sup>1230</sup>, étaient depuis longtemps familiers à Rome, mais en même temps ils rappelaient la cité natale de l'empereur, Leptis Magna, dont ils étaient les divinités patronnes. Malheureusement, on ne connaît pas ou trop peu l'architecture de ces édifices pour discuter pleinement de ce que leur aspect pouvait exprimer, quoique, si les grands traits esquissés en dernier lieu par F. Coarelli pour le temple attribué à Sarapis se révèlent exacts<sup>1231</sup>, ces derniers sont déjà révélateurs : une inspiration architecturale puisée dans le *Serapeum* alexandrin et dans le Panthéon (pour le *pronaos*) et un fronton sur lequel Sarapis trône entouré du Nil, du Tibre, des Dioscures et de Roma font la promotion d'une divinité d'origine égyptienne, passée toutefois au travers d'un filtre cultuel grec et manifestant une forme d'intégration romaine.

La figure de *Sol*, promue par Aurélien, incarne de manière exemplaire une telle tension entre tradition et innovation. Apparemment, le complexe qui lui fut consacré au Champ de Mars était

<sup>1226</sup> BEARD M., NORTH J. ET PRICE S., 2006, p. 249-252.

<sup>1227</sup> Sur les programmes édilitaires des empereurs du III<sup>e</sup> siècle, voir en particulier CURRAN J. R. 2000, p. 5-42 (ici p. 8).

<sup>1228</sup> La problématique a déjà été en partie abordée plus haut (4.1.2).

<sup>1229</sup> BEARD M., NORTH J. ET PRICE S., 2006, p. 247-248.

<sup>1230</sup> Le conditionnel s'impose d'autant plus que F. Coarelli a, très récemment, rejeté l'hypothèse d'une localisation à Rome de ce sanctuaire (voir notice 36).

<sup>1231</sup> Cf. COARELLI F., 2014, p. 238-239.

caractérisé par une configuration inhabituelle, peut-être pour rappeler son contexte d'origine, Palmyre, où il était révérendu sous le nom de Baal. De plus, il avait été relégué hors du *pomerium*, mais était-ce vraiment par idéologie ou plutôt par pragmatisme ? Il ne faut pas non plus négliger la dimension symbolique du Champ de Mars qui pouvait en elle-même être attractive. Quant à la divinité, *Sol*, elle était loin d'être une inconnue au sein du polythéisme romain et d'ailleurs son iconographie numismatique se révèle plus gréco-romaine qu'orientale, même s'il faut préciser que le dieu au cœur de l'attention d'Aurélien est *Sol Invictus*, dénomination qui apparaît également dans le titre complet d'une autre importation solaire orientale, plus éphémère car plus excessive ; nous voulons parler d'*Elagabalus*, introduit par celui qui en fut prêtre à Émèse avant d'être propulsé empereur. Ce dernier implante la demeure de son dieu directement sur le Palatin, au niveau de l'angle nord-est, dominant de ce fait la *via Sacra* et le temple de Vénus et Rome. Surtout, il semble que l'opération consistait en fait en la substitution d'un temple à Jupiter (*Victor* ?), un remplacement matériel qui reflétait une volonté symbolique de réordonner le panthéon de la Ville. Pour favoriser le consensus, son successeur Sévère Alexandre prendra d'ailleurs la décision de supprimer le temple du dieu d'Émèse et de restaurer l'assise de Jupiter (*Victor* ?) (voir notice 85).

Sur un plan plus général, cet empereur est le dernier jusqu'aux tétrarques, à l'exception d'Aurélien, que les sources montrent comme véritablement actif en termes d'urbanisme. Il faut dire que les Sévères « dominated the record of public building in the city of Rome »<sup>1232</sup>, à commencer par Septime qui façonna notamment le Forum par le biais d'interventions dont une partie avait été rendue nécessaire par un incendie survenu à la fin du règne de Commode. Son activité édilitaire eut également un impact notable sur la partie orientale de la cité : d'une part, l'installation du camp des *equites singulares* sur le Caelius achève en effet de faire de la deuxième région un district singulier mêlant implantations militaires et habitations aristocratiques ; d'autre part, l'extrémité orientale de la cinquième région devient un nouveau pôle impérial avec le lancement du chantier de la résidence princière du *Sessorium*, dotée d'un amphithéâtre, lequel sera d'ailleurs intégré à l'enceinte fortifiée qu'Aurélien décidera d'ériger pour protéger la ville, une réalisation qui matérialise des limites de la cité tout en refaçonnant ses contours physiques et sa perception (géographie mentale)<sup>1233</sup>.

C'est à nouveau un incendie, celui qui se produit en 283, qui détermine une partie de l'activité édilitaire des tétrarques. Dioclétien et son collègue Maximien Hercule s'efforcent en effet de restaurer les dégâts causés au Forum, mais pas uniquement. Bien que sur le plan religieux il n'y ait pas de fondations de nouveaux temples majeurs sous le règne des tétrarques, ils participent tout de même au développement de la cité, en faisant construire notamment un arc, des portiques et des thermes, entretenant de la sorte la fiction d'une Rome cœur de l'empire, alors que dans les faits, elle n'a plus qu'une place secondaire dans le système de gouvernance voulu par Dioclétien. On peut donc parler d'un certain délaissement malgré un investissement de façade. Il est possible que la politique religieuse associée à ce système ait introduit un nouveau rapport entre le pouvoir impérial et l'ordre divin : pour certains savants modernes, les qualificatifs de *Iovius* et *Herculius* attachés aux

---

<sup>1232</sup> CURRAN J. R., 2000, p. 17.

<sup>1233</sup> Cf. DEY H. W., 2011.

Augustes et aux Césars ne traduisaient pas simplement l'élection d'une divinité favorite à des fins protectrices, comme la pratique se faisait couramment depuis les premiers empereurs, mais signifiaient une participation à la nature divine et aux *virtutes* de Jupiter et d'Hercule<sup>1234</sup>.

Période de transition entre le régime tétrarchique et l'ère constantinienne, le règne de Maxence mérite un coup de projecteur étant donné l'importance et les conséquences de sa politique de travaux. Certes, on ne peut pas non plus mettre à son actif l'implantation d'un nouveau grand sanctuaire, mais il lance tout de même un programme urbanistique de vaste ampleur qui tranche avec la relégation tétrarchique, manifeste son opposition audit système et traduit la place prééminente qu'il octroie à l'*Vrbs* et à la *romanitas* dans la construction de la légitimité de son pouvoir, une exploitation idéologique perceptible dans le titre de *conservator Vrbs suae* qu'il fait graver sur sa monnaie<sup>1235</sup>. Outre des interventions au niveau de l'enceinte de la ville et la reprise de chantiers entamés sous ses prédécesseurs, il met en branle « a more ambitious and more Roman architectural vision of the city centre than any of predecessors since Septimius Severus »<sup>1236</sup>. En effet, il réinvestit le Palatin et entreprend des travaux là où se trouvait anciennement l'élévation de la *Velia*, associée aux origines (temple des Pénates) et à la grandeur républicaine (demeure et tombe ancestrales de la gens Valeria) de la ville : il conçoit une nouvelle et immense basilique, alignée sur le temple de Vénus et Rome qu'il fait rénover (notice 22) et peut-être symboliquement en connexion avec le Forum romain par le biais d'un temple rond qu'il aurait consacré à son fils décédé, Romulus (notice 19). En y ajoutant d'éventuelles autres interventions dans la zone et une possible réappropriation du colosse solaire, certains n'hésitent pas à parler de « forum de Maxence ». Il ne se serait pas arrêté là : dans le secteur, il aurait assumé une plus grande part dans la réfection du forum de César qu'on ne le pensait auparavant<sup>1237</sup> et aurait joué un rôle au niveau de l'arc qui deviendra celui de Constantin ; ailleurs dans la cité, il est associé aux chantiers des thermes du Quirinal et de l'arc du Vélabre. Il convient toutefois de rester prudent par rapport à ces liens qui ne sont pas toujours solidement étayés par les preuves matérielles et qui s'établissent, pour une bonne partie d'entre eux, autour du schéma historiographique d'une réappropriation constantinienne systématique<sup>1238</sup>. Il n'empêche que Maxence dépose une nouvelle strate monumentale à laquelle Constantin est confronté lorsqu'il prend possession de la cité.

<sup>1234</sup> Cf. KOLB F., 1988 ; CURRAN J. R., 2000, p. 47.

<sup>1235</sup> Sur la politique édilitaire de Maxence, une problématique fréquemment explorée ces dernières années, voir CURRAN J. R., 2000, p. 54-63 ; la thèse de DUMSER E. A., 2005 ; ainsi que les publications postérieures de OENBRINK W., 2006 et ZIEMSEN H., 2010.

<sup>1236</sup> CURRAN J. R., 2000, p. 56.

<sup>1237</sup> CURRAN J. R., 2000 n'aborde pas ce débat dont on trouvera un résumé dans la notice 60 du catalogue relative à l'*aedes* de Vénus du forum en question.

<sup>1238</sup> Cf. *infra* 5.1.1.

## 4.3.2. La situation de Constantin au sac de 410

### 4.3.2.1. La physionomie religieuse

#### 4.3.2.1.1. Panorama général

Comme discuté précédemment (4.1.2), un premier niveau d'analyse des informations topographiques correspond à ce que l'on a appelé la « physionomie religieuse » de la ville, autrement dit la façon dont le système polythéiste se manifeste au travers d'une matérialité visible de tout un chacun. Quel visage religieux Rome donne-t-elle à voir au travers de ses monuments, sous les Constantinien et leurs premiers successeurs ?

Avant de se lancer dans ce panorama, il peut être bon de rappeler deux évidences : premièrement, les constats que l'on va dresser et les conclusions que l'on va formuler au long des points qui vont suivre reposent sur la topographie polythéiste tardive de Rome telle qu'on peut la reconstruire à partir des traces récoltées, et elle s'écarte nécessairement de la réalité à laquelle les contemporains ont été confrontés. Deuxièmement, la physionomie religieuse d'une ville n'existe que par le regard de ses habitants et leur faculté à classer, en raison de critères formels ou par leur connaissance de la finalité du lieu, un monument visible parmi les manifestations matérielles de la sphère du divin.

Le catalogue est divisé entre lieux de culte publics et privés<sup>1239</sup>. L'immense majorité des édifices de culte polythéistes y figurant se situent dans la première catégorie et leur architecture, en dépit de variations, comprend des traits communs qui permettent, de l'extérieur, de rapidement les identifier comme tels. Dans la seconde catégorie, on trouve le cas particulier des *mithraea*, lesquels sont intégrés dans des édifices civils, et les autres exemples de bâtiments probablement destinés à accueillir les actes cultuels privés d'un groupe de particuliers (« Sanctuaire syrien » [notice 123] et *templum* de *Iuppiter Dolichenus* [notice 110]) possèdent une apparence qui ne semble pas permettre au premier abord de les classer parmi les espaces dédiés aux dieux. Par conséquent, on peut conclure que la physionomie religieuse de la cité semble refléter principalement, sinon exclusivement, les *sacra publica*, les cultes du panthéon officiel.

Par ailleurs, ces cultes officiels pouvaient aussi se déployer dans des édifices qui étaient des initiatives privées, comme possiblement l'*Iseum Metellinum* (notice 6), lequel était suffisamment caractéristique en tant que temple pour être utilisé comme point de repère dans un document contemporain. On peut également signaler la *basilica Hilariana* (notice 5) qui, en tant que *schola* de collège, ne dégageait pas de traits typiques de l'architecture sacrée. Cependant, son rôle visible dans le cadre d'un culte officiel l'assimile à un lieu de culte public et en fait dès lors, aux yeux de l'observateur, une composante de la physionomie religieuse de la cité.

Ce relevé des monuments qui composent la physionomie religieuse de la cité est présenté schématiquement sous deux formes. D'une part est fourni un tableau (Figure 11) qui reprend l'ensemble de ces édifices, classés comme dans le catalogue par districts urbains ou par voies (pour

---

<sup>1239</sup> Voir l'introduction du catalogue pour une justification.

le *suburbium*). Pour chacun d'entre eux sont indiquées la ou les traces permettant d'attester et de caractériser (existence, construction, restauration, changement de fonction, destruction, etc.) leur destin tardo-antique. Ces témoignages sont, quant à eux, organisés suivant une logique chronologique<sup>1240</sup>. D'autre part, ceux parmi ces monuments qui sont localisés *intra muros*, ainsi que quelques édifices situés dans la périphérie immédiate (et d'ailleurs cités dans les Régionnaires), ont été cartographiés (voir Figure 12 et Figure 13)<sup>1241</sup>.

---

<sup>1240</sup> Dans le catalogue, une certaine souplesse à l'égard des bornes chronologiques du travail a été appliquée (voir l'introduction du catalogue). Le tableau reflète ce choix.

<sup>1241</sup> À noter pour la carte en question et les suivantes : un point d'interrogation à côté du symbole du monument signale que la localisation de ce dernier est incertaine. Le même signe de ponctuation à côté du numéro du monument signifie que son existence durant la période à l'étude ne peut être exclue mais demeure très hypothétique. Par ailleurs, les numéros attribués aux monuments correspondent aux notices du catalogue.



Figure 11 : Tableau des composantes de la physionomie polythéiste monumentale de Rome (312-410) : indices et attestations

Edifices	Traces						
	Fin du III <sup>e</sup> siècle	1 <sup>er</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	2 <sup>ème</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	3 <sup>ème</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	Dernier quart du IV <sup>e</sup> siècle	Début du V <sup>e</sup> siècle	Après 410

INTRA  
MUROS

Regio I : Porta Capena	1) <i>Camenae, Camenarum fons et lucus</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>	SYMM., <i>Epist.</i> 1, 20, 1 [378]		SERV., <i>Aen.</i> , 7, 697
	2) <i>Honos et Virtus, aedes</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>	SYMM., <i>Epist.</i> 1, 20, 1 [378]		
Regio II : Caelerontium	4) <i>Claudius, divus, templum</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>		Sources archéo. : <u>atteinte à la viabilité des substructions</u> (?)	
	5) <i>Basilica Hilariana</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>		Sources archéo. : <u>modification de fonction du bâtiment</u>	
	6) <i>Iseum Metellinum</i>					<i>Hist. Aug., trig. Tyr.</i> , 25		
Regio III : Isis et Serapeum	11) <i>Iseum et Serapeum</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			
Regio IV : Templum Pacis	17) <i>Antoninus divus et Faustin diva, aedes, templum</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			
	18) <i>Iuppiter Stator, aedes</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			
	19) <i>Pax, templum</i>		Sources archéo. : restructuration dans le <i>templum</i>	- <i>Not.</i> - Sources archéo. : aménagements et restaurations dans le <i>templum</i>	- <i>Cur.</i> - AMM., 16, 10, 14		MARCELL., <i>Chron.</i> , a. 408, 2 (?)	- PROC., <i>Bell. Goth.</i> , 4, 21 (?) - SYMM., <i>Epist.</i> , 29, 4 (éd. Günther O.) (?)

Edifices	Traces						
	Fin du III <sup>e</sup> siècle	1 <sup>er</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	2 <sup>ème</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	3 <sup>ème</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	Dernier quart du IV <sup>e</sup> siècle	Début du V <sup>e</sup> siècle	Après 410
20) « <i>Romulus divus, templum</i> »		Sources archéo. : construction [sous Maxence]					
		Sources archéo. : modifications [sous Constantin]					
		<i>CIL</i> , 6, 1147 (?)					
21) <i>Tellus, aedes</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			<i>SERV., Aen.</i> , 8, 361
22) <i>Tigillum Sororium</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			
23) <i>Venus et Roma, aedes</i>		- Sources archéo. : reconstruction [sous Maxence] - Monnaies (?) - <i>AUR. VICT., De Caes.</i> , 40, 26 - <i>Chronogr. A.</i> 354, éd. Mommsen, p. 148	<i>Not.</i>	- <i>Cur.</i> - <i>AMM.</i> , 16, 10, 14	<i>PRUD., C. Symm.</i> , 1, 219-222	<i>CLAUD., De cons. Stilich.</i> , 2, 223-226 (?)	- <i>Lib. Pont.</i> , I, p. 323 - <i>SERV., Aen.</i> , 2, 227
24) <i>Volcanal</i>			<i>Not.</i>				
Regio V : Esquiliae	26) <i>Minerva Medica Tempio</i>		<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			
Regio VI : Alta Semita	31) <i>Capitolium vetus</i>		<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			
	32) <i>Flora, templum (in Colle)</i>		<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			

Edifices	Traces						
	Fin du III <sup>e</sup> siècle	1 <sup>er</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	2 <sup>ème</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	3 <sup>ème</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	Dernier quart du IV <sup>e</sup> siècle	Début du V <sup>e</sup> siècle	Après 410
33) <i>Gens Flavia, templum</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>	<i>Hist. Aug., Trig. Tyr., 33, 6</i>		
34) <i>Quirinus, aedes</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			SERV., <i>Aen.</i> , 1, 292 (?)
35) <i>Salus, aedes</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			
36) <i>Serapis, aedes</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>	<i>Carm. C. pag., 91 (?)</i>		
<u>Sources archéo. : traces de spoliation</u>							
Regio VII : Via Lata	40) <i>Aedicula Capraria</i>		<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			
	41) <i>Fortuna, templum novum</i>		<i>Not.</i>				
	42) <i>Spes, templum novum</i>	- Si hypothèse de la butte du « Parnasse » : sources archéo. : construction					
43) <i>Sol, templum</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>	<i>Hist. Aug., Aur., 1, 3 (?) ; 28, 5</i>		
Regio VIII : Forum Romanum	47) <i>Casa Romuli</i>						- DAMASC., <i>Isid.</i> , 88 (?) - MACR., <i>Sat.</i> , I, 15, 9-10.
	48) <i>Castor, aedes</i>	<u>Sources archéo. : spoliation (emploi de fragments des consoles)</u>	- Sources archéo. : construction d'un escalier frontale et d'un pavement à la base - <u>Sources archéo. : monnaies dans des cavités d'attache (?)</u>	<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>		

Edifices	Traces							
	Fin du III <sup>e</sup> siècle	1 <sup>er</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	2 <sup>ème</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	3 <sup>ème</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	Dernier quart du IV <sup>e</sup> siècle	Début du V <sup>e</sup> siècle	Après 410	
49) <i>Concordia, aedes</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			SERV., <i>Aen.</i> , 2, 116	
	- <i>CIL</i> , 6, 89 (?) [restauration]							
50) <i>Dei Consentes, aedes</i>				<i>CIL</i> , 6, 102 [restitution des statues et peut-être rénovation de la structure]				
51) <i>Genius Publicus / populi Romani</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>				
52) <i>Ianus Geminus, aedes</i>							PROC., <i>Bell. Goth.</i> , 1, 25	
53) <i>Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus, aedes</i>		- <i>Pan. Lat.</i> , 6, 8, 7 - <i>ZOS.</i> , 2, 29, 5 (?)	<i>Not.</i>	- AMM., 16, 10, 14 ; 22, 16, 12 - <i>Cur.</i>	- AUS., <i>Urb.</i> , 19, 14-17 - <i>Carm. C. pag.</i> , 3 - HIER., <i>Epist.</i> , 107, 1 - PRUD., <i>C. Symm.</i> , 1, 631	- CLAUD., <i>De sext. Cons. Honor.</i> , 6, 42-46 - PS. PAUL. NOL., <i>Carm.</i> , 19, 65-68 - <u>ZOS., 5, 38, 5</u>	- CASSIOD., <i>Var.</i> , 7, 6, 1 - <u>PROC., <i>Bell. Vand.</i>, 1, 5, 4</u> - SERV., <i>Aen.</i> , 4, 201	
54) <i>Lacus Iuturnae</i>	Sources archéo. : restructuration/restauration					<i>Carm. C. pag.</i> , 3		
	<i>CIL</i> , 6, 36806							
55) <i>Mars Ultor, templum</i>						- Souscription d'un codex	<i>Schol. Ad Inv.</i> , 14, 261	
	<i>CIL</i> , 6, 2158 ( <i>mansio</i> des Saliens)							
		<i>CIL</i> , 15, 7190 (?)						
	Sources archéo. : restauration de pavements dans le forum d'Auguste							
56) <i>Minerva, aedes</i>				Sources archéo. : nouveau pavement dans le forum de Nerva				

Edifices	Traces						
	Fin du III <sup>e</sup> siècle	1 <sup>er</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	2 <sup>ème</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	3 <sup>ème</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	Dernier quart du IV <sup>e</sup> siècle	Début du V <sup>e</sup> siècle	Après 410
57) <i>Minerva</i>	<i>Cur.</i>						
58) <i>Saturnus, aedes</i>			<i>Not.</i>	- <i>Cur.</i> - SERV., <i>Aen.</i> , 8, 319			- MACR., <i>Sat.</i> , 1, 8, 2-3 - SERV., <i>Aen.</i> , 2, 116
				- <i>CIL</i> , 6, 937 [reconstruction] - Sources archéo. : reconstruction			
59) <i>Traianus divus, templum</i>			<i>Not.</i>	- AMM., 16, 10, 14 (?) - <i>Cur.</i>			CASSIOD., <i>Var.</i> , 7, 6, 1 (?)
60) <i>Venus Genetrix, aedes</i>		- <i>Chron. Vrb. Rom.</i> [reconstruction]		- Inscription relative à une réfection (?)			
	Sources archéo. : réfection et restructuration du forum de César					Projet statuaire (et restauration ?) dans le forum de César	
61) <i>Vespasianus divus, templum</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			
62) <i>Vesta, aedes</i>			<i>Not.</i>	- <i>Cur.</i> - Serv., <i>Aen.</i> , 3, 12 ; 9, 406	- <i>Carm. C. Pag</i> , 1-3 - PS. PAUL. NOL., <i>Poem. Ult.</i> , 128-130		<u>Sources archéo. :</u> <u>changement de fonction</u>
		- Sources archéo. : traces de restauration					
Regio IX : Circus Flaminius	63) <i>Apollo, aedes in circo</i>			Sources archéo. : réfections au niveau de la voirie environnante			
				<i>CIL</i> , 6, 45 (?) [reconstruction/restauration ?]			<i>IGVR</i> , 1, 69 (?) [réfections de l'environnement ?]
64) <i>Aire sacrée du Largo Argentina</i>			<i>Not.</i> (?)				Sources archéo. : réfection et restructuration

Edifices	Traces						
	Fin du III <sup>e</sup> siècle	1 <sup>er</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	2 <sup>ème</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	3 <sup>ème</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	Dernier quart du IV <sup>e</sup> siècle	Début du V <sup>e</sup> siècle	Après 410
65) <i>Bellona, aedes in circo</i>				Sources archéo. : réfections au niveau de la voirie environnante			
66) <i>Bonus Eventus, templum</i>				AMM., 19, 6, 19			<i>IGVR</i> , 1, 69 (?) [réfections de l'environnement ?]
67) <i>Divorum, porticus, templum</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			
68) <i>Hadrianus, divus, templum (Hadrianeum)</i>			<i>Not.</i>				<u>Sources archéo. : spoliations (?)</u>
69) <i>Hercules Custos, aedes (?)</i>				Calendrier de 354 ( <i>ludi in minicia</i> )(?)			
70) <i>Iseum et Serapeum in Campo Martio</i>		- <i>Chron. Urb. Rom.</i> [restauration sous Dioclétien et Maximien] (?) - Porph., <i>Plot.</i> , 10 (?) - <u>Sources archéo. : spoliation (?)</u>	<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			<u>Sources archéo. : traces de destruction par le feu (peut-être 410)</u>
71) <i>Marcus divus, templum</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			
72) <i>Minerva Chalcidica, templum</i>				<i>Cur.</i>			

Edifices	Traces						
	Fin du III <sup>e</sup> siècle	1 <sup>er</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	2 <sup>ème</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	3 <sup>ème</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	Dernier quart du IV <sup>e</sup> siècle	Début du V <sup>e</sup> siècle	Après 410
73) <i>Nixas</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			
74) <i>Pantheon</i>			<i>Not.</i>	- AMM., 16, 10, 14 (?) - <i>Cod. Theod.</i> , 14, 3, 10 - <i>Cur.</i>			
79) <i>Apollo Palatinus</i>			<i>Not.</i>	- <u>AMM., 23, 3, 3</u> - <i>Cur.</i>			
80) <i>Auguratorium</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			
81) <i>Casa Romuli (Cermalus)</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>	HIER., <i>Didym. De Spir. Sanct.</i> , prol., 8-11		
82) <i>Lupercal</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>	HIER., <i>Didym. De Spir. Sanct.</i> , prol., 8-11		SERV., <i>Aen.</i> , 8, 90
83) <i>Fortuna Respiciens</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			
84) <i>Iuppiter Invictus, aedes</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			
85) <i>Iuppiter Vltor</i>				<i>Calend. De 354</i> (?)			
86) <i>Mater Magna, aedes</i>	ARN., <i>Adv. Gent.</i> , 7, 49		<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>	- Contorniates (?) - PRUD., <i>C. Symm.</i> , 10, 156-160 - ZOS., 5, 38, 2-3		
		Sources archéo. : restauration et consolidation		<u>Sources archéo. : premières et minimales traces d'abandon dans des zones périphériques</u>			<u>Sources archéo. : traces d'un abandon progressif et plus généralisé</u>

Edifices	Traces						
	Fin du III <sup>e</sup> siècle	1 <sup>er</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	2 <sup>ème</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	3 <sup>ème</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	Dernier quart du IV <sup>e</sup> siècle	Début du V <sup>e</sup> siècle	Après 410
87) <i>Victoria, aedes</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			
89) <i>Ceres, Liber, Liberaque, aedes</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			
		Source icono.					
90) <i>Consus, ara</i>			<i>Not. (?)</i>	Source icono.			SERV., <i>Aen.</i> , 8, 636
	Source icono.						
91) <i>Dis Pater, aedes (= Consus, ara ?)</i>			<i>Not.</i>				
92) <i>Fortuna et Mater Matuta, aedes</i>			<i>Not. (?)</i>	<i>Cur. (?)</i>			
	Sources archéo. : restauration du pavement de la <i>cella</i>						
93) <i>Hercules Invictus, aedes (= Hercules, aedes Aemiliana)</i>					PRUD., <i>C. Symm.</i> , 1, 120-121 (?)		- MACR., <i>Sat.</i> , 3, 6, 10 - SERV., <i>Aen.</i> , 8, 363
94) <i>Hercules Invictus, Ara Maxima</i>	Sources archéo. : reconstruction de l'espace dit « loggia »			- <i>Chron. Urb. Rom.</i> (?) - SERV., <i>Aen.</i> , 8, 271			- MACR., <i>Sat.</i> , 3, 6, 16-17 - SERV., <i>Aen.</i> , 8, 179 (?) ; 8, 271 ; 8, 288 - <i>CIL</i> , 6, 1659 [restauration] (?) ; 6, 1677 [restauration] (?)
		Source icono					



Edifices	Traces						
	Fin du III <sup>e</sup> siècle	1 <sup>er</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	2 <sup>ème</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	3 <sup>ème</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	Dernier quart du IV <sup>e</sup> siècle	Début du V <sup>e</sup> siècle	Après 410
95) <i>Hercules Olivarius</i> (= <i>Hercules Victor, aedes [ad portam Triginam]</i> )			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			- MACR., <i>Sat.</i> , 3, 6, 10 - SERV., <i>Aen.</i> , 8, 363
96) <i>Iuppiter Arborator</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			
		Sources icono. (?)					
97) <i>Mater Deum, aedes</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			
		Sources icono. (?)					
98) <i>Mercurius, aedes</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			
99) <i>Portunus, aedes</i>			<i>Not.</i> (?)				
100) <i>Sol et Luna, aedes</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			
		Source icono. (?)					
101) <i>Venus Verticordia, aedes (=Venus Murcia)</i>				- SERV., <i>Aen.</i> , 8, 636 (?) - Source icono. (?)	SYMM., <i>Rel.</i> , 9, 6 (?)		CLAUD., <i>De cons. Stilich.</i> , 2, 404 (?)
		Sources icono.					
Regio XII : Piscina Publ. 103) <i>Bona Dea Subsaxana</i>		LACT., <i>Div. Inst.</i> , 3, 20, 4	<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>	MACR., <i>Sat.</i> , 3, 12, 20-26 (?)		
Regio XIII : Aventinus 106) <i>Diana Aventina, aedes</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>	PRUD., <i>C. Symm.</i> , 2, 49-56		
		CIL, 6, 124 (?)					

Edifices	Traces						
	Fin du III <sup>e</sup> siècle	1 <sup>er</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	2 <sup>ème</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	3 <sup>ème</sup> quart du IV <sup>e</sup> siècle	Dernier quart du IV <sup>e</sup> siècle	Début du V <sup>e</sup> siècle	Après 410
107) <i>Flora, aedes</i>					<i>Carm. C. pag.</i> , 112-114 [restauration]		
		<i>CIL</i> , 15, 7172 (?)					
108) <i>Minerva, aedes (Aventinus)</i>			<i>Not.</i>	- <i>Calend. De</i> 354 - <i>Cur.</i>	<i>Aus., Ecl.</i> , 23, 4		

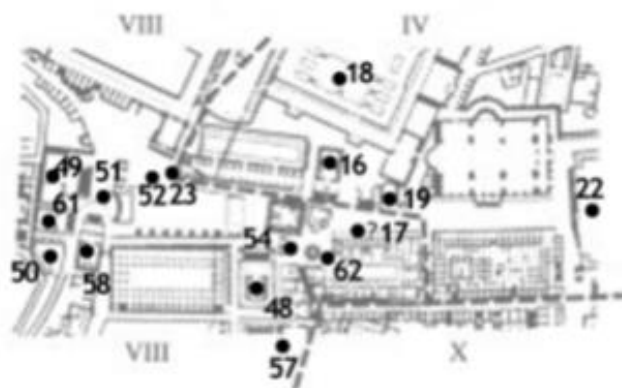
SUBUR-  
BIUM

Via Appia	114) <i>Mars, aedes et lucus</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>			- <i>Schol. Ad Inv.</i> , 1, 7-8 - <i>SERV., Aen.</i> , 1, 292
	115) <i>Minerva, aedes</i>			<i>Not.</i>				
Via Latina	116) <i>Tempestates, aedes</i>			<i>Not.</i>				
Via Flaminia	117) <i>Anna Perenna, nemus</i>				Sources archéo. : reconstruction du bassin de la fontaine	Sources archéo. : comblement du bassin par des fragments d'amphores		
Via Aurelia	120) <i>Phrygianum</i>			<i>Not.</i>	<i>Cur.</i>	<i>Hist. Aug., Heliog.</i> , 23, 1 (?)		
Via Campana	124) <i>Dea Dia, lucus</i>			Sources archéo. : arrêt du <i>balneum</i> et progressif abandon				Sources archéo. : changement de fonction du <i>balneum</i> (et du site)
	125) <i>Fors Fortuna, fanum</i>			<i>Not.</i>	- <i>Cur.</i> - <i>Donat., Phorm.</i> , 841			

- Légende :**
- Regio I.** 1) Camenae, Camenorum, fons et lucus ; 2) Honos et Virtus, aedes
- Regio II.** 5) Claudius divus, templum ; 5) Basilica Hilariana ; 6) Iseum Metellinum
- Regio III.** 11) Iseum et Serapeum
- Regio IV.** 16) Antoninus divus et Faustina diva, aedes, templum ; 17) Iuppiter Stator, aedes ; 18) Pax, templum ; 19) « Romulus » divus, templum ; 20) Tellus, aedes ; 21) Tigillum Sororium ; 22) Venus et Roma, aedes, templum ; 23) Volcanal
- Regio V.** 25) « Minerva Maedica tempio »
- Regio VI.** 31) Capitolium vetus ; 32) Flora, templum (in Colle) ; 33) Gens Flavia, templum ; 34) Quirinus, aedes ; 35) Salus, aedes ; 36) Serapis, aedes, templum
- Regio VII.** 40) Aedificia Capraria ; 41) Fortuna, templum novum ; 42) Spes, templum novum ; 43) Sol, templum
- Regio VIII.** ; 47) Casa Romuli ; 48) Castor, aedes, templum ; 49) Concordia, aedes ; 50) Dei Consentes, aedes ; 51) Genius Publicus / Populi Romani ; 52) Ianus Geminus, aedes ; 53) Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus, aedes ; 54) Lacus Iuturnae ; 55) Mars Vitor, templum ; 56) Minerva, aedes ; 57) Minerva ; 58) Saturnus, aedes ; 59) Traianus divus, templum ; 60) Venus Genetrix, aedes ; 61) Vespasianus divus, templum ; 62) Vesta, aedes
- Regio IX.** 63) Apollo, aedes in circo ; 64) Aire sacrée du Largo Argentina ; 65) Bellona, aedes in circo ; 66) Bonus Eventus, templum ; 67) Divorum, porticus, templum ; 68) Hadrianus divus, templum ; 69) Hercules Custos, aedes ; 70) Iseum et Serapeum in campo Martio ; 71) Marcus divus, templum ; 72) Minerva Chalcidica, templum ; 73) Nikas ; 74) Pantheon
- Regio X.** 79) Apollo Palatinus ; 80) Augustorum ; 81) Casa Romuli (Cermalus) ; 82) Lupercal ; 83) Fortuna Respicens ; 84) Iuppiter Invictus, aedes (in Palatino) ; 85) Iuppiter Vitor ; 86) Mater Magna, aedes ; 87) Victoria, aedes
- Regio XI.** 89) Ceres, Liber, Liberaque, aedes, templum ; 49) Concordia, aedes ; 50) Dei Consentes, aedes ; 51) Genius Publicus / Populi Romani ; 52) Ianus Geminus, aedes ; 53) Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus, aedes ; 54) Lacus Iuturnae ; 55) Mars Vitor, templum ; 56) Minerva, aedes ; 57) Minerva ; 58) Saturnus, aedes ; 59) Traianus divus, templum ; 60) Venus Genetrix, aedes ; 61) Vespasianus divus, templum ; 62) Vesta, aedes
- Regio XII.** 103) Bona Dea Subsavana
- Regio XIII.** 106) Diana Aventina, aedes ; 107) Flora, aedes ; 108) Minerva, aedes ; 110) Iuppiter Dolichenus, templum
- Suburbium.** 114) Mars, aedes, templum, lucus ; 115) Minerva, aedes ; 116) Tempestates, aedes ; 120) Phrygianum ; 125) Fors Fortuna, fanum, templum.



**Figure 12 : Carte de la physionomie polythéiste monumentale de Rome (312-410)**  
 [Fond cartographique réélabéré d'après PALOMBI D., in LTVR, IV]



**Figure 13 : Carte de la physionomie polythéiste monumentale de Rome (312-410) – Forum Romanum (légende dans la figure précédente)**

[Fond cartographique réélaboré d'après PALOMBI D., in *LTVR*, IV]

À l'issue de l'observation de ces deux présentations visuelles des résultats du catalogue, le premier constat qui s'impose est celui du nombre relativement important de structures encore attestées dans cette Rome des Constantinien et de leurs successeurs, puisqu'on en dénombre plus de 80. Si l'on se remémore la citation mentionnée dans le point précédent qui évoque une vingtaine de temples d'État construits entre Auguste et Constantin, on saisit à quel point cette portion est significative.

En ce qui concerne les indices et attestations, on remarque que les Régionnaires (*Curiosum* et *Notitia*) constituent une pièce essentielle, mais parallèlement on note aussi que, dans la majorité des cas, un ou plusieurs témoignages, antérieurs ou postérieurs, viennent les corroborer. Cette observation conforte l'idée que les Régionnaires sont des documents qui, dans une certaine mesure, reflètent la réalité monumentale contemporaine, bien qu'ils ne soient pas exhaustifs (ou que l'on n'ait pas totalement cerné leurs critères de sélection), car certains monuments religieux qui ne sont pas perçus comme des structures secondaires ne s'y trouvent pas, à l'instar de l'*Ara Maxima*, des temples d'Apollon et de Bellone près du théâtre de Marcellus ou du portique des *Dei Consentes* sur le Forum.

Cette part non négligeable des Régionnaires a aussi un impact sur le constat chronologique que l'on peut faire, puisqu'elle tend, en combinaison tout de même avec les autres sources, à concentrer les indices et attestations dans les colonnes des deuxième et troisième quarts du IV<sup>e</sup> siècle. La situation synchronique que présente la carte est donc particulièrement représentative de l'état des lieux durant ce dernier intervalle chronologique (c'est-à-dire de la fin du règne de Constantin à Valentinien I<sup>er</sup>), même si l'écart est minime. Une analyse véritablement diachronique reste compliquée.

D'un point de vue topographique, s'il faut décrire la distribution des monuments au IV<sup>e</sup> siècle, on peut noter, sans grande surprise, une concentration au cœur de la cité, dans la zone comprise entre les districts du Forum, du Palatin et du Forum Boarium. Ce noyau monumental présente trois

« extensions » en quelque sorte : vers le nord-ouest, avec les temples qui parsèment le Champ de Mars et longent la Via Lata ; vers le nord-est avec les sanctuaires du Quirinal ; vers le sud et le sud-ouest avec les édifices de culte posés dans et autour du Grand Cirque et sur les pentes de l’Aventin qui descendent vers celui-ci.

Cette distribution confirme ce que l’on pouvait déjà pressentir à la lecture du point précédent sur les différentes strates de la physionomie religieuse de la cité (4.3.1) – dans lequel sont mentionnés de nombreux temples figurant dans le catalogue – à savoir que tous les secteurs historiquement marqués par une monumentalisation polythéiste publique continuent de se manifester comme tels au IV<sup>e</sup> siècle ; on ne relève donc pas de zone délaissée, abandonnée de ce point de vue.

En revanche, ce réseau monumental polythéiste n’est plus alimenté de nouveaux sanctuaires. Autrement dit, si les acteurs de 312 à 410 n’ont pas apporté de nouvelles strates, ils ont néanmoins maintenu un statu quo, contribué à un « gel » de la situation monumentale polythéiste de la cité. Le maître-mot est celui de la continuité (de la physionomie polythéiste de la cité et non de la dynamique de développement de cette physionomie). Avec cette continuité sans nouveau développement, on a l’impression de faire un pas décisif dans le processus de « ville-musée », bien que les édifices ne perdent que très progressivement leur fonction originelle.

Ni Constantin, ni ses successeurs n’ajoutent donc de strates au paysage monumental polythéiste de la Ville, mais gardons nous toutefois d’affirmer que le premier initie une nouvelle politique édilitaire et que celle-ci est exclusivement alimentée par un antipaganisme. En réalité, sur ce plan, il y a également continuité puisque ni les tétrarques, ni Maxence n’ont lancé de chantier relatif à un nouveau sanctuaire<sup>1242</sup>. Ils sont néanmoins certainement restés actifs dans l’entretien de ce patrimoine sacré et même dans sa restauration, comme lorsque Dioclétien contribua à rénover les composantes du Forum endommagées par l’incendie de 283. Comme on l’a démontré (4.2.3), les caisses impériales continuent à financer cet entretien sous et après Constantin. De même, au vu de leur attachement à l’image de Rome et à la place de celle-ci dans l’idéologie impériale, on peut penser que Constantin et certains de ses successeurs auraient, eux aussi, plus ou moins activement participé à une telle reconstruction si un incident majeur de ce type était survenu. Ce n’est en revanche peut-être plus le cas à l’époque où le temple de Saturne (notice 58) subit l’incendie destructeur qui obligera le Sénat à prendre, seul, l’initiative d’une restauration<sup>1243</sup>. La politique édilitaire religieuse de Constantin et de ses successeurs n’est donc pas neuve et ne doit pas être exclusivement lue à la lumière de l’influence de l’idéologie chrétienne, même si celle-ci a progressivement dû prendre une part croissante dans leurs motivations.

Dans le *suburbium*, les constats sont un peu différents. Il faut distinguer les sanctuaires qui se trouvaient dans l’immédiate proximité des limites de l’*Vrbs* et ceux situés bien au-delà. Une bonne partie desdits « sanctuaires de confins du I<sup>er</sup> mille »<sup>1244</sup> se trouvent encore mentionnés dans la

---

<sup>1242</sup> Voir *supra* 4.3.1. Quoique, pour Maxence, la possible construction d’un temple en l’honneur de son défunt fils pourrait être une exception (voir notice 19).

<sup>1243</sup> Voir aussi *supra* 4.2.3.

<sup>1244</sup> Voir *supra* 4.3.1.

documentation. Leur insertion dans les Régionnaires démontre suffisamment leur association étroite avec les autres temples urbains dans l'univers mental des Romains de l'époque. Étant donné que la plupart d'entre eux sont situés dans le périmètre de la muraille aurélienne ou du Tibre qui prolonge naturellement l'enceinte dans la section nord-ouest de la cité, ces temples continuent à être associés à l'idée de limite et de protection de la Ville.

Au-delà de cette ceinture immédiate, les sanctuaires suburbains n'émergent plus dans les sources, à l'exception du complexe de *Dea Dia*. Et encore, les données archéologiques montrent un abandon précoce de certains secteurs dudit complexe, même s'il est raisonnable de penser à une continuité des *ludi* qui s'y produisaient. L'édit de 341, envoyé au préfet de la Ville et visant la protection des temples extra-urbains au vu de leur rôle dans la tenue de jeux importants pour la cité, conforte cette supposition et laisse entendre que ces temples sont plus nombreux à encore exister et à être utilisés que ce que les indices transmis par les sources suggèrent. L'absence d'un équivalent des Régionnaires pour la périphérie, un certain désintérêt des auteurs, des lacunes dans les données archéologiques sont des explications qui pourraient justifier ce décalage. Néanmoins, l'existence même de cette loi témoigne d'une situation plus défavorable des temples éloignés du centre urbain en termes de protection (et peut-être aussi d'investissement), des considérations déjà évoquées précédemment (1.4.2.1). Il est donc également probable que l'absence d'attestation reflète, dans une certaine mesure, un phénomène de délaissement, voire d'abandon, de certaines des structures suburbaines. En revanche, celles qui demeurent pourraient encore cristalliser l'idée d'une limite mythique au niveau des V<sup>e</sup>/VI<sup>e</sup> milles, ce qui a pu jouer dans la logique d'implantation de certains édifices chrétiens<sup>1245</sup>.

Dans la mesure où la politique édilitaire polythéiste reflète la dynamique des *sacra publica*, l'évolution du panthéon et de ses différentes figures, le statu quo monumental décrit plus haut renvoie l'image d'un système polythéiste (officiel) désormais figé. Cette image peut avoir un impact sur le rapport que les individus entretiennent avec le polythéisme, sur la perception de celui-ci par ceux-là comme faisant davantage partie d'une tradition avec ses référents culturels qu'elle transmet dans le présent que comme un système en croissance et d'avenir, même si certains acteurs tentent tout de même de lui maintenir une certaine dynamique.

Ainsi qu'on l'a noté plus haut (4.1.2), les *sacra publica* peuvent se décliner en sous-catégories en fonction de l'origine, de l'histoire, des manifestations des cultes. Il n'est cependant pas toujours évident de saisir dans quelle mesure cette catégorisation relève plutôt d'une pensée scientifique moderne que d'une perception des Anciens. Dans l'inscription que fit graver Paulina pour feu son époux Prétextat<sup>1246</sup>, on est ainsi tenté de deviner une classification des prêtrises entre les plus ancestrales, celles des cultes grecs, empreints de mystères, et celles relatives auxdits « cultes orientaux ». « Une savante distinction qu'il faut peut-être savoir rejeter puisque l'ordre des prêtrises livré par les textes contemporains similaires, à commencer par l'inscription honorifique dédiée à sa mémoire le 1<sup>er</sup> février 387, ne le reproduisent jamais tel quel », nuance L. Bricault<sup>1247</sup>. Il n'est donc

<sup>1245</sup> Voir *infra* 5.2.3.6.

<sup>1246</sup> Cf. *CIL*, 6, 1779.

<sup>1247</sup> Cf. BRICAULT L., 2014, p. 348-353 (350 pour citation et références).

pas impossible, même si ce n'est pas récurrent et peut-être très contextuel – la fluidité, la souplesse du système polythéiste permet un assemblage différencié en fonction du contexte –, que les individus regroupent parfois les cultes des *sacra publica* suivant ce qu'ils reconstruisent comme catégories historiques ou géographiques. Le cas échéant, cette structuration mentale, éventuellement appuyée par des caractéristiques architecturales ou la localisation des lieux de culte, aura un impact sur la perception que l'individu peut avoir de la physionomie religieuse de la cité : celle-ci peut en effet se trouver déclinée en sous-réseaux. On ne rentrera pas ici dans le détail de ces sous-réseaux, mais il est clair que l'on peut penser aux sites du culte isiaque ou métroaque. La physionomie de ces deux sous-réseaux, les raisons qui expliquent cette physionomie, l'image qu'elle peut renvoyer seront abordés ultérieurement dans le contexte d'une interaction chrétienne<sup>1248</sup>.

On peut également songer à une autre catégorie au sein de ces *sacra publica*, celle du culte impérial.

#### 4.3.2.1.2. *Topographie du culte impérial*

Si on restreint le relevé des composantes de la physionomie religieuse de la Rome du IV<sup>e</sup> siècle aux édifices de culte relatifs à la figure impériale, on obtient la carte de la Figure 14.

Ces points d'ancrage du culte impérial se trouvent distribués dans les principaux espaces de la monumentalité publique : autour de l'axe principal reliant le Forum au Champ de Mars et sur le Quirinal. Plus résidentiel mais surplombant symboliquement la vallée du Forum, le Caelius accueille également un de ces points d'ancrage, mais le *Claudianum* n'est possiblement plus fonctionnel, ni considéré comme un lieu de culte au IV<sup>e</sup> siècle (notice 4).

En revanche, le secteur englobant le Forum Boarium et le Grand Cirque n'est pas marqué par ce type de temples. Les raisons qui fondent le choix des emplacements de ces édifices, abordées précédemment (4.3.1), expliquent en grande partie cet état de fait. Par ailleurs, il faut resituer ce réseau des temples voués à la vénération des princes au sein d'un maillage plus large, d'une toile plus étendue composée également de bâtiments civils qui commémorent et ancrent, de plusieurs façons, la mémoire impériale. Mais ce sujet, vaste, ne peut être abordé dans le cadre de la présente thèse.

La physionomie de ce sous-réseau ne résulte donc en aucun cas d'un processus décisionnel tardo-antique puisque tous ses temples sont antérieurs au IV<sup>e</sup> siècle, à la possible exception dudit « temple du divin Romulus » dont la fonction est incertaine (notice 19). Il n'empêche que pour un spectateur du IV<sup>e</sup> siècle, cette situation continue de refléter l'intrication profonde entre la mémoire du prince et celle de la cité, entre le culte impérial et ceux de la collectivité civique. Ces temples devaient être regardés, par certains, avec la même ambiguïté qu'était considéré le culte impérial, entre indispensables lieux de mémoire d'une collectivité, contribuant à légitimer un système socio-politique, et espace païen inapproprié où le modèle suprême qu'est le prince est élevé au rang de dieu.

---

<sup>1248</sup> Sur le sous-réseau isiaque, voir *infra* 5.2.2.4.2 ; sur le métroaque, voir *infra* 8.1.

Ce statut ambigu explique peut-être que, bien que conservés et sans doute entretenus, aucun de ces temples n'ait apparemment fait l'objet d'un grand chantier de restauration, contrairement à d'autres monuments du catalogue.





Figure 14 : Carte des édifices du culte impérial à Rome (312-410)

[Fond cartographique réélabéré d'après PALOMBI D., in *LTVR*, IV]

#### 4.3.2.1.3. *Maintenir et redonner sens à la physionomie religieuse : interventions sur le patrimoine sacré*

Dans un point précédent (4.2.1) ont été relevées sous la forme d'un tableau (Figure 10) les interventions édilitaires évoquées dans le catalogue, dans la perspective de faire émerger les acteurs du phénomène. L'objectif du présent point consiste également à rapporter ce type d'interventions (pour autant qu'elles ne visent pas à la destruction ou à une refunctionalisation séculière du bâtiment), mais en restreignant, d'un côté, la sélection aux édifices de culte polythéistes et en l'élargissant, de l'autre, aux chantiers pour lesquels aucun protagoniste n'est cité. Le résultat de cet inventaire est rassemblé dans le tableau ci-dessous (Figure 15) et sa dimension topographique est exposée sous la forme d'une carte (Figure 16).

On notera d'abord que pour un item sur deux, une ou plusieurs inconnues demeurent, de sorte que le tableau se réduirait de moitié si l'on ne conservait que les interventions certaines, assurément exécutées durant la période concernée et sur des édifices dont on ne peut douter de la fonction.

On signalera ensuite que, dans quelques cas, l'intervention retenue ne vise pas directement ou explicitement la structure même du temple, mais son environnement immédiat. Cependant, il résulte de ces interventions une mise en valeur de l'édifice de culte. Dans le cas des *fora* impériaux, qui continuent durant le IV<sup>e</sup> et le début du V<sup>e</sup> siècle à faire l'objet d'une attention édilitaire régulière, il est en outre probable que les grands chantiers de rénovation ou de restructuration des complexes n'aient pas laissé de côté le temple qui en était une composante.

Ce tableau permet par ailleurs d'accentuer les constats déjà esquissés plus tôt, à savoir que la monumentalité polythéiste est loin d'être abandonnée au IV<sup>e</sup> siècle et que l'on ne se contente pas d'un entretien des bâtiments. Certes, il n'y a pas de nouvelles constructions, mais des chantiers de rénovation (voire d'extension dans le cas de l'*Ara Maxima*) de temples devaient régulièrement voir le jour dans la cité tardive. Nécessairement plus rares, des entreprises de reconstruction du bâtiment ou d'une partie notable des structures ont également pu être menées à bien.

Si l'on observe les données sous l'angle des catégories culturelles, on ne distingue aucune discrimination négative ou préférence dans le choix des bâtiments visés par des travaux, à l'exception de l'absence de temple impérial comme relevé précédemment (4.3.2.1.2). Ceci démontre que, contrairement à certaines thèses, les Romains de l'époque tardive ne négligeaient pas leurs dieux ancestraux au profit de « nouvelles » divinités exotiques. D'ailleurs, il est intéressant de souligner que le seul sanctuaire vraisemblablement sarapiaque de la liste est sans doute une structure privée (« Sanctuaire syrien »). Les sanctuaires isiaques publics n'avaient peut-être simplement pas besoin de tels chantiers dans la mesure où les empereurs précédant Constantin en avaient pris soin.

D'un point de vue chronologique, que l'on observe l'ensemble des occurrences ou que l'on se limite aux plus assurées, il faut reconnaître que les incertitudes de la datation et les intervalles chronologiques étendus rendent difficile la mise en exergue d'une période particulièrement riche en interventions édilitaires sur des temples. Éventuellement on peut signaler que la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle est une tranche chronologique commune à un nombre non négligeable d'items. Cela

pourrait correspondre à la période post-constantinienne durant laquelle l'élite conservatrice aurait compensé la diminution de plus en plus criante de l'implication directe et active du prince dans la monumentalité de Rome et, en particulier dans le patrimoine sacré, par une attention plus soutenue à cet aspect, que ce soit par des interventions sur l'édifice même ou sur son environnement immédiat, que ce soit par la demande de subventions impériales via une fonction officielle, par le recours aux caisses de la collectivité ou peut-être même par l'utilisation de fonds propres. Étant donné le manque progressif de reconnaissance de la part du public de la valeur sacrée de ces édifices et la rentabilité décroissante d'une intervention de ce type en termes de représentation sociale (pour ne pas parler d'une probable réticence impériale), l'attention et les finances des membres de l'élite qui trouvaient encore du sens à investir dans le champ polythéiste se sont vraisemblablement tournées en partie vers des lieux privés. Il est peut-être, à cet égard, significatif que les deux dernières interventions archéologiquement attestées sur des bâtiments qui semblent avoir maintenu une destination culturelle relèvent de structures que l'on présume, au vu d'autres critères, être de nature privée (« Sanctuaire syrien » et temple de Jupiter Dolichène).

Enfin, sur le plan topographique, la représentation cartographique des édifices qui ont certainement ou possiblement subi une intervention laisse voir, en premier lieu, une concentration dans et autour du Forum. En deuxième lieu, on peut repérer la distribution de plusieurs points autour du Grand Cirque : une attention édilitaire portée à cette zone aurait du sens quand on sait la place centrale que continue à occuper ce lieu de divertissement. En revanche, on peut s'étonner de ne voir apparaître aucun temple des secteurs monumentaux au nord du Forum (Champ de Mars, Quirinal). Quant aux deux points qui paraissent plus excentrés, situés dans des secteurs plus résidentiels, ils correspondent précisément à ces deux édifices que l'on suppose être des sanctuaires privés (« Sanctuaire syrien » et temple de Jupiter Dolichène).

Édifice	Type d'intervention	Chronologie
55) <i>Mars Ultor, templum</i> (?) (1)	Restauration de la <i>mansio</i> des Saliens	III <sup>e</sup> – IV <sup>e</sup> siècle
54) <i>Lacus Iuturnae</i>	Restructuration/restauration	Fin du III <sup>e</sup> – début du IV <sup>e</sup> siècle
49) <i>Concordia, aedes</i>	Restauration	IV <sup>e</sup> siècle (?)
48) <i>Castor, aedes, templum</i>	Construction d'un escalier frontal et d'un nouveau pavement	Début du IV <sup>e</sup> siècle (?)
86) <i>Mater Magna, aedes</i>	Restauration et consolidation (dans des pièces liées au sanctuaire)	Début du IV <sup>e</sup> siècle
55) <i>Mars Ultor, templum</i> (2)	Restauration du pavement dans le forum d'Auguste	IV <sup>e</sup> siècle
62) <i>Vesta, aedes</i>	Restauration (notamment pavements)	IV <sup>e</sup> siècle
94) <i>Hercules Invictus ; Ara Maxima</i>	Construction d'un espace attenant	IV <sup>e</sup> siècle
101) <i>Venus Verticordia</i>	Reconstruction (?)	IV <sup>e</sup> siècle
20) « <i>Romulus divus, templum</i> » (temple ?)	Modification architecturale	312-337
63) <i>Apollo, aedes in circo</i> (1)	Reconstuction / restauration de l' <i>aedes</i> (?)	356-359
79) <i>Apollo Palatinus</i>	Reconstruction après l'incendie (?)	après 363
50) <i>Dei Consentes, aedes</i>	Restitution (rénovation ?) des statues (et rénovation des structures ?)	367-368
56) <i>Minerva, aedes</i>	Restauration (nouveau pavement dans le forum de Nerva)	2 <sup>e</sup> me moitié du IV <sup>e</sup> – début du V <sup>e</sup> siècle
58) <i>Saturnus, aedes</i>	Restauration	2 <sup>e</sup> me moitié du IV <sup>e</sup> – début du V <sup>e</sup> siècle
60) <i>Venus Genetrix, aedes</i>	Projet statuaire (et restauration ?) dans le Forum de César	Fin du IV <sup>e</sup> – début du V <sup>e</sup> siècle
107) <i>Flora, aedes</i> (?)	Restauration	Fin du IV <sup>e</sup> – début du V <sup>e</sup> siècle
106) <i>Diana Aventina, aedes</i> (?)	Restauration (?)	IV <sup>e</sup> -V <sup>e</sup> siècles
63) <i>Apollo, aedes in circo</i> (2) 65) <i>Bellona, aedes in circo</i>	Réfection de la voirie environnante	2 <sup>e</sup> me moitié du IV <sup>e</sup> – V <sup>e</sup> siècle
110) <i>Iuppiter Dolichenus, templum</i> (temple privé ?)	Restructuration (maintien de la finalité religieuse)	2 <sup>e</sup> me moitié du IV <sup>e</sup> – V <sup>e</sup> siècle
123) <i>Furrinae, lucus</i> / « Sanctuaire syrien » (temple privé ?)	Reconstruction du sanctuaire après un incendie	2 <sup>e</sup> me moitié du IV <sup>e</sup> – V <sup>e</sup> siècle
92) <i>Fortuna et Mater Matuta, aedes</i> (ou église chrétienne ?)	Restauration du pavement	IV <sup>e</sup> – VI <sup>e</sup> siècle

Figure 15 : Tableau des (potentielles) interventions sur les édifices de culte polythéistes de Rome (312-410)



Figure 16 : Carte des édifices de culte polythéistes de Rome ayant (possiblement) subi une intervention à l'époque tardo-antique (312-410)

[Fond cartographique réélabéré d'après PALOMBI D., in LTVR, IV]

### 4.3.2.2. La topographie culturelle

On a déjà fait remarquer le rôle des fêtes dans le processus de réinvestissement sémantique régulier des lieux de culte et de mémoire<sup>1249</sup>. Ces espaces qui sont encore exploités à des fins culturelles forment en théorie un réseau qui peut être perçu différemment de la physionomie monumentale polythéiste de la cité, un réseau spécifique que l'on a qualifié de « topographie culturelle ».

Établir cette topographie culturelle de la Rome tardive n'est chose ni aisée, ni assurée. Une fois de plus, et c'est une évidence, une habitude n'a pas de raison d'être relevée par les auteurs anciens sauf dans un contexte très particulier. De façon générale, il n'est pas évident de décrire, précisément et avec l'appui explicite des textes antiques, le déploiement topographique des fêtes romaines. A fortiori, l'entreprise se révèle encore plus compliquée avec les sources tardives. Nous avons néanmoins tenté de faire l'exercice en reliant les lieux de culte du catalogue avec le calendrier festif. Le résultat est visible dans le tableau ci-dessous (Figure 17).

Un premier cas de figure autorise une mise en relation avec un degré de confiance assez élevé : les *natales* de temples. Il est intéressant de noter, à cet égard, une correspondance entre ces *natales* de temples signalés dans les fastes du Chronographe de 354 et les monuments répertoriés dans le catalogue et qui apparaissent en grande majorité dans les Régionnaires intégrés dans le même codex. Dans d'autres cas, la documentation antérieure attestait de l'usage de tel lieu de culte dans le cadre d'une cérémonie ; on peut alors supposer une continuité d'utilisation dans ce même cadre. En l'absence d'attestation, le lien entre un lieu de culte et une cérémonie peut également découler d'une déduction logique : il semble en effet cohérent que, si les festivités en l'honneur d'une divinité nécessitent un ancrage topographique, celui-ci soit localisé dans son (ou ses) sanctuaire(s) encore existant(s) au IV<sup>e</sup> siècle (certaines de ces festivités intègrent d'ailleurs possiblement un *natalis* de temple). Enfin, certaines associations relèvent davantage encore de l'hypothèse et ce statut est notifié par un point d'interrogation dans le tableau. Le lecteur peut se reporter au premier chapitre pour des éléments descriptifs autour de ces fêtes et aux notices du catalogue pour leur mise en relation certaine ou conjecturale avec les édifices de culte mentionnés.

Au terme de ce travail d'ancrage topographique des fêtes romaines tardo-antiques et en considérant que certaines d'entre elles n'incluent pas nécessairement de cérémonies dans un temple précis (comme les *feralia* et les *caristia*), on peut observer que peu nombreuses sont les mentions festives à être exclues. Le cas échéant, il s'agit parfois de moments festifs dont nous ne connaissons pas suffisamment le contenu pour pouvoir poser une hypothèse sur le plan topographique (*zenzarius*, *macellus rosa sumat* par ex.). En revanche, dans le cas du *natalis Asclepii* marqué au 11 septembre dans le Calendrier de 354, on peut être tenté de supposer la permanence d'une attache topographique dont aucun témoignage explicite ne nous est parvenu. On peut songer au sanctuaire principal du dieu guérisseur sur l'île tibérine, mais son *natalis* avait été fixé au 1<sup>er</sup> janvier. Le *natalis* de septembre pourrait alors se référer au temple du dieu situé sur l'Esquilin<sup>1250</sup> et

<sup>1249</sup> Voir notamment l'introduction générale.

<sup>1250</sup> Sur l'île tibérine et le culte d'Esculape à l'époque tardive, voir MOREAU H., 2014, p. 189-191.

celui-ci ferait donc encore partie du paysage monumental de la cité. Au-delà de ces quelques exceptions, on semble tout de même percevoir une certaine cohérence globale entre les témoignages tardifs relatifs aux fêtes et ceux relatifs aux sanctuaires.

Au sein de cette topographie culturelle, un sous-réseau peut être distingué : celui du culte impérial. De nombreux empereurs divinisés encore célébrés possèdent toujours un temple en leur honneur ou en l'honneur de leur *gens*. D'autres n'en ont apparemment jamais eu et la question de l'ancrage topographique de leur *natalis* se posait avant le IV<sup>e</sup> siècle. Ce dernier se limitait-il à une cérémonie et des spectacles dans le cadre du Cirque ? La question de la forme et de la localisation de la cérémonie peut être élargie à tous les *natales* dès lors que l'on se tourne vers la période de Constantin et de ses successeurs. Des rites étaient-ils encore exécutés dans l'enceinte sacrée du temple du *divus* princier ? Sa statue faisait-elle l'objet d'offrandes particulières ? Sa statue ou une autre représentation était-elle sortie du temple et conduite en procession pour assister aux jeux en son honneur ? Les Constantinien, dont les *natales* continuent à être inscrits dans les fastes et la qualification de *divus* à se maintenir, n'ont pas fait ériger de temples pour abriter ce futur *divus* ou celui de leur prédécesseur, mais, en tant que membres de la *gens Flavia*, ils avaient à Rome un lieu de mémoire et de culte dynastique (voir notice 33). Ce lieu était-il exploité à cette occasion ? En l'absence d'indications, il n'est pas possible de répondre aux questions posées, mais elles doivent au moins l'être<sup>1251</sup>.

Le contexte du culte impérial permet, avec l'exemple du temple du divin Claude, d'exposer le décalage qu'il peut y avoir entre la physionomie monumentale religieuse de la cité et sa topographie culturelle qui reflète, plus encore que la première, l'actualité et la dynamique des cultes polythéistes. En effet, force est de constater que le *natalis* de Claude, figure impériale controversée, ne semble plus être célébré au IV<sup>e</sup> siècle, alors que son temple est toujours attesté dans les Régionnaires et la plateforme sur laquelle il était érigé était toujours existante comme le signale les enquêtes archéologiques (voir notice 4). Néanmoins, ces dernières données suggèrent aussi un certain désintérêt pour la structure qui pousse à s'interroger sur le statut du bâtiment qu'elle accueillait. À vrai dire, l'histoire du site révèle que le lieu était vite devenu un espace davantage dédié à la détente. Certes, le rédacteur de la *Notitia* use encore du terme *templum* pour désigner ledit monument mais ce choix peut renvoyer à l'architecture du bâtiment ou à son statut juridique qui demeurerait identique même si plus aucun culte ne s'y déroulait. Dans l'imaginaire d'un Romain du IV<sup>e</sup> siècle p.C., le *Claudianum* ne faisait sans doute plus partie des composantes religieuses monumentales mais relevait plutôt du lieu de mémoire, du lieu d'histoire en même temps que de l'espace de détente.

La cartographie de cette topographie culturelle (voir Figure 18), nécessairement partielle par rapport à la réalité, donne à voir une carte assez proche, bien que réduite, de celle plus globale relative à la physionomie polythéiste de la ville (voir Figure 12 et Figure 13) : en effet, toutes les zones monumentales qui émergeaient dans cette dernière carte sont encore représentées, sans disproportion flagrante. Le Forum Romain est toujours surreprésenté. Seule minime différence :

---

<sup>1251</sup> Sur la notion du *divus* impérial à l'époque tardo-antique et la vénération du prince, voir BOIN D., 2015a.

l'axe Forum Boarium-Circus Maximus qui semble se dégager davantage en termes d'espace potentiellement occupé par des événements culturels.

Autrement dit, il n'y a pas, en tout cas au milieu du IV<sup>e</sup> siècle – au moment où est composé le Calendrier de 354 qui constitue le témoignage le plus important pour les fêtes –, de décalage frappant entre ce qui peut être perçu comme l'environnement monumental polythéiste de la cité et l'activité religieuse traditionnelle qui s'y déroule. Certes, comme noté plus haut (4.3.2.1.1), le statut quo monumental peut donner l'impression d'un système polythéiste figé, mais la cohérence entre les activités qui manifestent ce système et la matérialité monumentale de ses composantes continue de créer un paysage religieux qui fait sens, qui démontre la vitalité du système et son importance dans l'identité urbaine. Cette cohérence amène aussi à nuancer l'idée de « ville-musée » sur le plan religieux ou plutôt à placer le curseur sur une phase intermédiaire vers cette situation.

On terminera ces observations par un rappel critique sur la difficulté d'évaluer le degré de perception de cette topographie culturelle. Lorsque les témoignages attestent le passage d'une procession par un temple, l'évaluation est facilitée. Il est beaucoup moins évident d'apprécier la permanence, la visibilité et l'audience des actes culturels réalisés au sein des sanctuaires lors de ces fêtes. De même, il n'est pas aisé de définir la place qu'occupe le sanctuaire du dieu dans les jeux que ces festivités comprennent souvent. Des images entreposées dans le temple sont-elles sorties en procession ? La pompe du cirque passe-t-elle par le sanctuaire ?

En tout cas, au vu de la récurrence des jeux et en particulier des courses, nombre de ces fêtes s'ancraient topographiquement dans un lieu qui n'est pas à proprement parler un édifice de culte, bien qu'il en contienne et que des cérémonies impliquant les dieux s'y déroulent, à savoir le Grand Cirque. On peut être tenté de glisser celui-ci parmi les composantes de la topographie culturelle ; il en serait même alors une composante majeure.



**Figure 17 : Tableau des temples publics de la Rome tardo-antique (312-410) et de leur potentielle utilisation festive**

Temples [notice]	Fêtes
<i>Honos et Virtus, aedes</i> [2]	<i>Natalis</i>
<i>Iseum et Serapeum</i> [10] <i>Serapis, aedes, templum</i> [36] <i>Iseum et Serapeum in campo Martio</i> [70]	Fêtes isiaques
<i>Antoninus divus et Faustina diva, aedes, templum</i> [16]	<i>Natalis</i> [de l'empereur]
<i>Iuppiter Stator, aedes</i> [17]	<i>Natalis</i>
<i>Venus et Roma, aedes, templum</i> [22]	<i>Natalis Urbis</i>
<i>Volcanal</i> [23]	<i>Volcanalia</i> [=natalis (?)]
<i>Flora templum (in Colle)</i> [32]	<i>Floralia</i> [=natalis (?)]
<i>Gens Flavia, templum</i> [33] <i>Vespasianus divus, templum</i> [61] <i>Divorum, porticus, templum</i> [67]	Natales de la dynastie flavienne
<i>Quirinus, aedes</i> [34]	<i>Natalis dei Quirini – quirinalia</i> [=natalis (?)]
<i>Salus, aedes</i> [35]	<i>Natalis</i>
<i>Aedicula Capraria</i> [40]	<i>Nonae caprotinae</i> (?)
<i>Sol, templum</i> [43]	- <i>Natalis Invicti</i> [=natalis (?)] - <i>Ludi solis</i> [=natalis (?)]
<i>Casa Romuli</i> [47] <i>Auguratorium</i> [80] <i>Casa Romuli (Cermalus)</i> [81] <i>Lupercal</i> [82]	<i>Lupercal</i>
<i>Castor, aedes templum</i> [48]	- <i>Natalis</i> - <i>Transvectio equitum</i> - <i>Ludi castorum</i> (?)
<i>Genius Publicus/Populi Romani</i> [51]	<i>Genialici</i> (?)
<i>Ianus Geminus, aedes</i> [52]	<i>Ianus Pater</i> (?)
<i>Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus, aedes</i> [53]	- <i>Ludi votorum nuncupatio</i> - <i>Epulum Iovis</i>
<i>Lacus Iuturnae</i> [54] <i>Aire sacrée du Largo Argentina</i> [64]	<i>Iuturnalia</i> [fête non publique ?]
<i>Mars Ultor, templum</i> [55]	- <i>Ludi martiales</i> - <i>Tubilustrium/Arma ancilia moventur</i>
<i>Minerva, aedes</i> [56] <i>Minerva</i> [57] <i>Minerva, aedes (Aventinus)</i> [108]	- <i>Natalis Minervae</i> [=natalis du temple (?)] - <i>Quinquatria</i> (?)
<i>Saturnus, aedes</i> [58]	<i>Saturnalia</i>
<i>Traianus divus, templum</i> [59]	<i>Natalis</i> [de l'empereur]
<i>Vesta, aedes</i> [62]	- <i>Vesta aperitur/ clauditur</i> - <i>Vestalia</i> - <i>Virgo Vesta(lis) parentat</i>
<i>Apollo, aedes in circo</i> [63] <i>Apollo Palatinus</i> [79]	<i>Ludi apollinares</i>
<i>Hadrianus divus, templum ; Hadriaenum</i> [68]	<i>Natalis</i> [de l'empereur]
<i>Hercules Custos, aedes</i> [69]	<i>Ludi in minucia</i> (?)
<i>Marcus divus, templum</i> [71]	<i>Natalis</i> [de l'empereur]
<i>Nixas</i> [73]	<i>Equus ad Nixas fit (Equus october)</i>
<i>Iuppiter Ultor</i> [85]	<i>Iovi [C]Ultori</i> (?) [=natalis (?)]

Temples [notice]	Fêtes
<i>Basilica Hilariana</i> [5] <i>Mater Magna, aedes</i> [86] <i>Mater deum, aedes</i> [97] <i>Pbrygianum</i> [120]	Fêtes métroiques [ <i>megalesiaci</i> du 10 avril = dédicace du temple du Palatin]
<i>Ceres, Liber, Liberaque, aedes ; aedes Cereris</i> [89]	- <i>Cerealia</i> [ <i>natalis</i> ] - <i>Liberalici</i>
<i>Consus, ara</i> [90] <i>Dis Pater, aedes</i> [91]	<i>Neptunalia</i> (?)
<i>Fortuna et Mater Matuta, aedes</i> [92]	<i>Matralia</i> [ <i>natalis</i> ]
<i>Hercules Invictus, Ara Maxima</i> [94]	<i>Natalis Herculis</i> (?)
<i>Mercurius, aedes</i> [98]	<i>Natalis</i>
<i>Portunus, aedes</i> [99]	<i>Tiberinalia</i>
<i>Sol (et Luna), aedes, templum</i> [100]	<i>Natalis</i>
<i>Venus Verticordia</i> [101]	<i>Veneralia</i>
<i>Flora, aedes</i> [107]	<i>Ludi florales</i>
<i>Mars, aedes, templum, lucus</i> [114]	<i>Transvectio equitum</i> (?)
<i>Fors Fortuna, fanum, templum</i> [125]	<i>Natalis</i>



Figure 18 : Carte des temples possiblement utilisés lors des fêtes publiques de la Rome tardo-antique (312-410)

### 4.3.2.3. Focus sur les régions du Circus Maximus et du Forum Romanum

Au fil des observations topographiques émergeant des points qui précèdent, deux zones ressortent régulièrement : d'abord le district du Forum Romanum, ensuite la région du Circus Maximus.

La région augustéenne dite du Circus Maximus comprend la vallée de la Murcia, occupée en grande partie par cette dernière structure, mais aussi le secteur du Forum Boarium. Cette région – et on peut y ajouter les pentes de l'Aventin qui la jouxtent – semble donc, au IV<sup>e</sup> siècle, se maintenir en tant qu'assise monumentale majeure du polythéisme romain, y compris comme espace de déploiement des cultes romains tardifs, et elle paraît, en outre, faire l'objet d'une attention édilitaire marquée pour son patrimoine sacré. Si ce statut privilégié se révèle exact, comment l'expliquer ?

La présence du Cirque est naturellement le premier facteur explicatif : il forme avec les édifices de culte qui le composent et qui l'entourent un puissant paysage religieux<sup>1252</sup> sans cesse réactualisé avec les nombreux jeux du calendrier. Son rôle religieux autant que politique et social en fait un point d'attraction pour l'autorité impériale aussi bien que pour l'élite de la cité.

Le caractère mythico-religieux du Forum Boarium constitue certainement un deuxième facteur : avec son histoire, ses mythes et ses cultes, le Forum Boarium renvoie aux racines de l'*Vrbs*<sup>1253</sup>. Parmi ce contenu mythique des origines, on retrouve le personnage d'Hercule qui possède tout un réseau monumental au sein de cet espace. Mis à l'honneur dans le système tétrarchique (voir 4.3.1), son culte semble garder une certaine vitalité au IV<sup>e</sup> siècle et sa figure être régulièrement mobilisée dans l'idéologie impériale<sup>1254</sup>.

L'importance socio-économique du Forum Boarium représente sans doute un autre élément explicatif. Place portuaire et de marché, il devait brasser chaque jour une foule d'individus venant s'occuper du transport, du stockage et de la vente de produits, d'autres fréquentant les nombreuses boutiques. Il est même possible que le grand temple d'Hercule ait rempli une fonction annonciatrice à l'époque tardive (voir notice 94). L'attractivité de la zone en termes de monumentalité publique est perceptible dans l'arc dit « de Janus Quadrifrons » situé dans la zone du Forum Boarium où débouche le fort peuplé Vélambre et érigé par ou sous Constantin ou Constance II pour les marchands du secteur<sup>1255</sup>.

Enfin, le Forum Boarium et le Grand Cirque sont au pied de l'Aventin, colline majoritairement occupée par les opulentes résidences de notables romains qui avaient certainement à cœur de maintenir leur environnement monumental immédiat et proche aussi prestigieux que possible.

Toutefois, l'endroit par excellence où l'élite agissait monumentalement en vue d'affirmer son statut demeurait le Forum Romanum ou Magnum, aire qui parallèlement concentrait toujours une

<sup>1252</sup> Cf. MARCATILI F., 2009.

<sup>1253</sup> « Forum Boarium was one of the most official spaces in Rome, and the collective cults celebrated on this forum directly relate to the Roman identity » écrit SCHEID J., 2012b, p. 293 dans une étude qui se penche sur l'articulation entre les fêtes et cultes ancrés dans l'aire du Forum Boarium et les représentations de l'identité romaine.

<sup>1254</sup> Sur la figure d'Héraclès dans l'Antiquité tardive, voir EPPINGER A., 2015.

<sup>1255</sup> Cf. PALOMBI D., in *LTVR*, I, p. 91 ; COARELLI F., in *LTVR*, III, p. 94.

masse de monuments religieux dont la même élite prenait soin et qui pouvaient fournir un cadre matériel pour les rites civiques ponctuant encore le calendrier festif de la cité. Nul besoin d'épiloguer sur le rôle, la sémantique et la perception du lieu pour expliquer le maintien de ce statut privilégié. Au demeurant, des réflexions sur le sujet peuvent être trouvées dans les études des chercheurs contemporains à qui n'a pas échappé une attention édilitaire plus soutenue de la part des Romains tardo-antiques à l'égard de la zone du Forum que des autres régions de la cité. Rien qu'en 2015, on peut relever au moins trois études relatives au devenir tardif de l'aire du Forum Romanum avec un focus chronologique et thématique et des grilles de lecture variant quelque peu : la monographie de G. Kalas et les contributions de M. Cavalieri et K. Iara<sup>1256</sup>.

L'enquête de G. Kalas est la plus vaste et fouillée et permet de replacer la situation du patrimoine sacré du Forum dans le contexte plus large du processus de restauration de l'aire au cours des deux siècles séparant la tétrarchie de la déposition du dernier empereur occidental en 476. Le chercheur rappelle d'abord qu'à l'instar des élites ailleurs dans les provinces de l'empire, à partir de la fin du III<sup>e</sup> siècle p.C., les membres de l'ordre sénatorial dirigent en général leur évergétisme édilitaire vers la restauration ou la transformation de bâtiments existants et plus vers la construction de nouveaux édifices qui est devenue l'apanage de l'empereur et de ses protégés. Ensuite, il propose un développement sur le rôle des tétrarques dans l'orientation monumentale tardo-antique du Forum. Ce sont en effet ces princes, par leur réaménagement du Forum, singulièrement de la zone comprise entre les anciens et les nouveaux rostris délimitée par deux monuments composés de cinq colonnes au sommet desquelles se dressent des statues, qui « introduced restored time as a key imperial message of the Forum's central area ». Ils ont fait du Forum le lieu de représentation de l'impérialité collégiale et de glorification de souverains ne dirigeant désormais plus depuis Rome et entretenant de ce fait une relation de plus en plus distante avec les sénateurs romains :

To advertise the temporal cycles, Diocletian and Maximian used the Tetrarchic monuments on top of the Rostra at either end of the Forum's central area as new interventions juxtaposed to preexisting features, transforming the plaza into a precinct that supported the cyclical renewal of the past. The images on top of the columns in the Forum allowed Diocletian and Maximian to make amends for the absence of emperors from Rome by creating a permanent representation of their ideology. (...) The Tetrarchic transformations in the Forum originated with the synchronization of jubilee celebrations to renew continually the collegial bonds among the emperors<sup>1257</sup>.

À leur tour, Maxence et Constantin ont tous les deux joué ce rôle de « rénovateur » et l'ont mis en application en particulier dans l'aire du Forum. Pour le second, une initiative du sénat dans les interventions édilitaires qui lui sont attribuées et, de ce fait, dans la construction de l'image de Constantin comme un rénovateur, devrait tout de même être sérieusement envisagée<sup>1258</sup>. Maxence

---

<sup>1256</sup> Cf. CAVALIERI M., 2015 ; IARA K., 2015 ; KALAS G., 2015.

<sup>1257</sup> KALAS G., 2015, p. 45.

<sup>1258</sup> G. Kalas estime qu'il faut accorder au Sénat, ravi d'honorer celui qui a délivré la cité d'un tyran, un rôle plus large et autonome dans les transformations monumentales relatives à la transition entre Maxence et Constantin. On nuancera cependant avec les remarques de DEY H., 2016 sur les possibilités d'évaluer précisément le rôle des différents protagonistes et sur les motivations opportunistes du sénat. Sur la politique monumentale des deux empereurs, on verra aussi *infra* 5.1.1.1.

n'aura été qu'une parenthèse : Constantin poursuit en effet la tendance à gouverner depuis une autre ville que Rome.

Dans ce contexte, les membres de l'élite adoptent une stratégie monumentale dans l'enceinte du Forum, permettant de poursuivre leur rôle de bienfaiteurs civiques, de patrons de la cité tout en créant un lien matériel avec la figure impériale. Par ce biais, ils rendent hommage et manifestent une loyauté envers le prince autant qu'ils renforcent l'impression de légitimité des hautes positions qu'ils occupent. Dans ce cadre, G. Kalas croit distinguer une forme de spécialisation de certaines aires du Forum républicain : les espaces à forte consonance politique, situés en face de la Curie et de l'*Atrium Libertatis* ainsi qu'entre les deux rostres, reçoivent des statues honorant le cercle impérial financées par les notables « that subtly advanced projects to reinstate the lapsed ages in which aristocrats held power ; these goals, oddly, were documented in the inscription accompanying images of emperors and the military elite »<sup>1259</sup>. Autour des basiliques julienne et émilienne, qui, en abritant des fonctions de justice et de commerce, sont plus orientées vers les besoins populaires, les riches bienfaiteurs de la cité développent un espace d'exposition d'œuvres d'art qu'ils vont chercher ailleurs dans la cité. Ce faisant, ils reprennent à leur compte une tradition impériale d'étalage culturel et d'ornementation des bâtiments civiques.

Cette spécialisation s'inscrit toutefois dans un mouvement d'ensemble cohérent :

Distinguishing political zones, such as the plaza facing the Rostra, from areas for exhibiting artworks, such as the Basilica Aemilia or the Basilica Julia, defines two separate but interrelated projects in the Roman Forum. The busiest public zones of the Forum articulated that senators honored the emperors; the equally crowded but less open zones along the façades of the two basilicas presented culturally meaningful displays as accessible emblems of erudition. All of these expressions of the restored civic realm were articulated in inscriptions (...). From the individual works that were installed one by one, late antique viewers gained the sense that senators had revived Rome while working in close collaboration with imperial authorities<sup>1260</sup>.

Le Forum républicain devient donc le théâtre d'une mise en scène politique et culturelle par le biais de projets monumentaux<sup>1261</sup>. Les bâtiments qui le composent sont le décor de ce théâtre, un décor qui doit contribuer à illustrer le concept de temps renouvelé, à soutenir le message d'une gloire restaurée. Cette attention au patrimoine architectural du Forum se porte notamment et même particulièrement sur les temples. G. Kalas relève plusieurs interventions tardives en la matière : *porticus deorum consentium*, temple de Saturne, temple des Dioscures, temple de la Concorde.

<sup>1259</sup> KALAS G., 2015, p. 168.

<sup>1260</sup> KALAS G., 2015, p. 168-169.

<sup>1261</sup> Dans sa réflexion qui n'est pas fort éloignée de celle de G. Kalas, MACHADO C., 2006 distinguait deux mémoires à l'œuvre dans les développements monumentaux du Forum tardo-antique. D'une part, la mémoire « impériale », qui porte son attention sur le pouvoir du prince et ses gloires et que la reconfiguration tétrachique du secteur illustre à merveille, qui est encore fort visible jusqu'en 410. Après cette date, en dépit d'une présence impériale personnelle peut-être plus prégnante dans la cité, le marquage monumental dans le Forum devient plus marginal. D'autre part, la mémoire « civique », entretenue par l'artistocratie, s'exprime au travers des structures traditionnelles associées au passé et au fonctionnement civique de la cité, à l'instar des temples, basiliques et lieux de réunion politique, en premier lieu le Sénat. « Keepers of the Roman memory, senators could thus legitimise their more general political claims » note C. Machado (p. 187) pour qui son développement doit conduire à nuancer la vision historiographique d'un Forum comme étant déjà un « anachronisme » à l'époque de Dioclétien.

Le chercheur s'attarde sur les deux premiers au vu de la quantité plus importante et explicite de données disponibles mais aussi au vu de la dimension symbolique qu'il en dégage, alors qu'il interprète les chantiers tardifs décelés au niveau des deux autres temples comme guidés par des raisons purement pratiques. Même s'il tourne globalement autour de la notion de restauration, le message porté par le nouveau visage qu'arborent ces monuments n'est pas identique et reflète des motivations disparates dans le chef des commanditaires.

Concernant le portique des dieux conseillers, il s'écarte de la ligne prudente généralement adoptée par les chercheurs quand il s'agit de décrire la portée de l'intervention de Prétextat (voir notice 50 et 4.2.3) : le chantier commandité par ce dernier aurait mené à une rénovation de la colonnade avec des *spolia* et un déplacement des statues des dieux à l'extérieur, visibles de tous. La nature et la manière dont ces *spolia* sont réutilisées sont significatives : elles « marked both the alteration of the past norms and the partial rejection of novelty »<sup>1262</sup>. Le choix du bâtiment dans lequel celui qui est alors préfet investit ne serait pas le fruit du hasard : niché sur les pentes du Capitole, le portique fait la jonction entre le plateau cultuel au sommet de celui-ci et le clivus Capitolinus, le long duquel progressait autrefois le cortège triomphal. Le lieu est donc particulièrement chargé sur le plan de l'identité traditionnelle polythéiste de la cité et de l'imbrication entre les champs politique et religieux. G. Kalas revient dans ce cadre sur les indices d'une procession païenne montant vers le Capitole, à laquelle Prétextat aurait participé en compagnie d'autres sénateurs et qui contribuerait à éclairer l'intérêt de ce dernier pour le décor monumental de cette zone.

Finalement, on peut résumer l'interprétation que G. Kalas fait de cette intervention édilitaire du préfet en le citant :

For Praetextatus, the concept of restoration was closely connected with his concern for bestowing the cult of the twelve gods upon future generations. (...) The spolia in the colonnade and the repositioned statues were presented as if partly tainted, suggesting by means of the fragmented recomposition that ritual practices and antiquarian erudition formed a critical link to the past and contributed to the physical upkeep of the shrine. Praetextatus also worked to maintain a commemoration at the meaningful place along the Clivus Capitolinus where he sustained the topographically rooted cults of the twelve deities and retained the visibility of the statues that retained memories of the deities<sup>1263</sup>.

Dans le cas du temple de Saturne, l'échelle de l'opération et le recours à des *spolia* prêtent moins à discussion. En revanche, l'interprétation du message sous-jacent à cette « révision » architecturale, pour reprendre son expression, est plus personnelle : il attire l'attention sur le caractère hétérogène du matériel réutilisé – notamment la couleur et le contexte de provenance des colonnes –, la disharmonie qui découle de leur mise en place et le coût du déplacement de ces monolithes de granite pour suggérer une intention délibérée des sénateurs de présenter une façade composée de *spolia*, illustrant ainsi une tension entre déclin et restitution, exprimant le temps qui

---

<sup>1262</sup> KALAS G., 2015, p. 132.

<sup>1263</sup> KALAS G., 2015, p. 134.

passé et qui rend révolues certaines réalités : les *spolia* du temple « recall the past without specificity and present fragmentation in order to anticipate the future »<sup>1264</sup>.

Tout en jugeant stimulant le sens que G. Kalas tente de faire émerger de ces rénovations tardives de temples, on se demandera tout de même s'il ne force pas parfois l'explication idéologique alors que des arguments pragmatiques sont peut-être à l'œuvre. On suivra ainsi l'avis de H. Dey qui, bien que reconnaissant la pertinence de l'idée – développée dans l'historiographie actuelle – d'une exposition volontaire des *spolia* pour insister sur l'acte de restauration et de revalorisation du passé, nuance l'argument avancé dans le cas du temple de Saturne, des frais et de la difficulté technique engendrés par le remploi d'un matériel, en le mettant en balance avec le coût, sans doute bien plus élevé, d'un approvisionnement en nouvelles colonnes monolithes<sup>1265</sup>. Des contraintes financières ont peut-être joué davantage que des visées conceptuelles dans les plans du chantier tardo-antique du temple.

Les interventions tardives repérées sur les structures cultuelles du Forum conduisent en tout cas G. Kalas à soutenir que le IV<sup>e</sup> siècle p.C. a été le témoin d'un « vast program of rebuilding the Forum's temples »<sup>1266</sup>. La conclusion nous semble quelque peu exagérée. En tout cas, elle contraste avec la thèse soutenue par K. Iara.

Celle-ci s'intéresse à la persistance formelle du sacré dans le Forum romain et argue que, contrairement ce qui est souvent avancé, celle-ci ne se maintient pas par le biais des actions édilitaires à grande échelle entreprises par « les derniers païens de Rome », mais par des mécanismes plus discrets (« low profile »), un phénomène qu'elle nomme « lingering sacredness ». Pour soutenir sa thèse, elle commence logiquement par démontrer en quoi l'autre phénomène – celui des chantiers tardifs sur les bâtiments sacrés du Forum – doit être relativisé. Elle s'y emploie en niant l'existence d'une reconstruction au IV<sup>e</sup> siècle au vu de la faiblesse des témoignages (cas du temple de la Concorde), en doutant de l'impact réel de l'action tardive et de la fonction cultuelle du lieu (cas de la *porticus deorum consentium*) ou de la motivation religieuse sous-tendant l'intervention (cas du temple de Saturne). Dans le contexte de ce dernier cas, elle discute à juste titre de la pertinence d'une opposition stérile entre deux explications généralement avancées pour élucider la question de l'activité édilitaire tardive sur le patrimoine sacré : soit la volonté de la part d'une élite religieusement conservatrice de rendre toute leur splendeur aux écrans sacrés du cule traditionnel, soit l'obligation toute séculière pour les responsables de la collectivité de remplir leurs devoirs envers le patrimoine immobilier de la cité. Elle fait justement remarquer :

Also and especially because of the inseparability of secular and sacral in the Roman world, the issue cannot be regarded as either/or, as the manifestation either of pure religiousness or of merely secular scopes, even though the over centuries unthinkable inseparability of sacral and secular spheres became, at the end of the 4<sup>th</sup> century, at least debatable<sup>1267</sup>.

<sup>1264</sup> KALAS G., 2015, p. 136.

<sup>1265</sup> Cf. DEY H., 2016.

<sup>1266</sup> KALAS G., 2015, p. 138.

<sup>1267</sup> IARA K., 2015a, p. 156.



K. Iara consacre ensuite un point aux lieux de culte plus petits et prend comme exemple le sanctuaire de *Ianus Geminus* (notice 52), ce qui lui permet de souligner l'épisode de ces Romains du VI<sup>e</sup> siècle p.C. qui, en désespoir de cause, ont tenté d'ouvrir les portes du temple comme le voulait la coutume antique en temps de guerre. La chercheuse interroge le mobile de ce geste et semble le verser dans la catégorie de la « superstition », d'une « remote knowledge of once-common religious behavior lingered in the collective memory and (...) activated in a situation of common emergency ». Cette superstition est une forme de « lingering sacredness », aussi bien que la simple visibilité de ces petits temples qui continuent de composer le paysage du Forum.

On passe donc des interventions édilitaires très limitées du IV<sup>e</sup> siècle aux réminiscences d'anciennes coutumes deux siècles plus tard. K. Iara tente alors de dérouler le scénario de l'évolution entre ces deux points, en ayant au préalable rappelé sa thèse – à savoir que « the sacredness in the Forum Romanum was not maintained and did not persist, in Late Antiquity, by means of large scale actions and efforts, neither by brisk building and rebuilding activities »<sup>1268</sup> – et énuméré les formes possibles de manifestation du sacré dans le Forum : des bâtiments et de leurs interconnexions matérielles aux inscriptions et statues en passant par les frises qui donnent à voir les dieux et les rites et stimulent la mémoire collective. Le Forum était, par ce biais, saturé de cette sacralité. Or, ces manifestations ont été conservées et le Forum est demeuré un espace civique fondamental qui brassait chaque jour un nombre important d'individus dont la mémoire était travaillée par cet environnement porteur d'une certaine sacralité.

Quel est le contenu de ce scénario ? La première étape a pour borne finale la fin du IV<sup>e</sup> siècle et se caractérise par un statu quo de la monumentalité sacrée du Forum : « the buildings were filled with actively carried out ritual and cultic acts and therefore were refreshed and renewed in their sacredness again and yet again »<sup>1269</sup>. Un second moment s'ouvre avec l'interdiction des cultes traditionnels : les temples sont fermés mais demeurent debouts, intacts ; la sacralité de l'espace se maintient « by means of the physical density of the sacred buildings, by means of the connotations they carried, and in the people's memory »<sup>1270</sup>. Quelque part au cours des deux siècles qui suivent prend place une troisième phase marquée par un effacement progressif des manifestations de l'ancienne sacralité – certains bâtiments tombant en décrépitude, voire même s'effondrant – et par l'émergence d'une nouvelle sacralité – chrétienne – qui ne s'exprime que par le biais de démonstrations temporaires (cérémonies, processions). La dernière étape voit cette sacralité s'affirmer au moyen d'aménagements permanents, d'implantations monumentales.

Dans les grandes lignes, ce synopsis semble fonctionner. On peut tout de même s'interroger sur le fait que K. Iara exclut dans l'absolu les quelques actions édilitaires à grande échelle portant sur les temples comme participant au phénomène de transmission du caractère sacré du Forum, alors qu'elle développe un schéma diachronique plus fin dans lequel les enjeux autour de telles actions ont varié. L'étude de K. Iara a le mérite de mettre le doigt sur des manifestations matérielles relatives au sacré polythéiste souvent reléguées au second plan, mais on ne voit pas pourquoi les

---

<sup>1268</sup> IARA K., 2015a, p. 160.

<sup>1269</sup> IARA K., 2015a, p. 161.

<sup>1270</sup> IARA K., 2015a, p. 161.

quelques restaurations visant des temples, quelle qu'en soit la motivation initiale, n'ait pas contribué, même de façon minimale, à entretenir le paysage sacré du Forum, à alimenter cette « lingering sacredness » au moins durant la première phase du scénario.

Même pour la seconde phase, on ne peut pas totalement écarter l'idée d'une restauration du patrimoine sacré bien que les preuves manquent. On peut en effet s'interroger sur la pertinence de faire de l'interdiction impériale des cultes païens la borne finale de tout investissement dans le patrimoine immobilier sacré qui continue, avec les autres composantes du patrimoine, à matérialiser la grandeur de la cité et de sa civilisation. On rappellera à cet égard notre idée, audacieuse, avancée dans la notice relative au temple de Saturne (notice 58), consistant à imaginer une reconstruction de celui-ci au-delà de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, pourquoi pas en relation avec le sac de Rome dont les destructions ont en particulier touché le secteur nord-occidental du Forum. Les autorités ont, après cette catastrophe, réhabilité ce secteur, au moins au niveau extérieur des bâtiments pour assurer le maintien de cette scénographie d'une Rome grandiose. Si le temple de Saturne a été atteint par l'incendie de 410, il n'y a pas de raison que les autorités n'aient pas pareillement agi pour ce type de structures.

L'importance du maintien d'une scénographie après les événements destructeurs du début du V<sup>e</sup> siècle, quitte à délaissier la réhabilitation intérieure comme le laissent penser les traces archéologiques sur le site de la *basilica Aemilia*, est un des nombreux éléments relevés par M. Cavalieri dans le panorama diachronique du Forum du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle qu'il retrace soigneusement. Son propos vise à démontrer qu'entre ladite « Renaissance constantinienne » et la guerre des Goths, le déclin monumental et institutionnel de la Ville longtemps dépeint dans l'historiographie ne se vérifie pas. Il propose une lecture critique de la documentation archéologique, qui fait apparaître une forme de stabilité dans la « fabrique urbaine ». Reconnaisant un phénomène de lente désertion, le savant fait remarquer que, plusieurs siècles après leur érection, les édifices du Forum sont préservés en un bon état et qu'ils ne sont pas affectés par l'insertion de bâtiments chrétiens au cœur de la cité. Cette transformation finalement limitée du paysage urbain tout comme des structures sociales s'explique par une relative stabilité de l'*Vrbs* : certes, elle s'efface progressivement comme centre politique de l'empire, mais elle conserve des liens forts avec son glorieux passé et demeure une pièce non négligeable dans le système politique et économique du monde méditerranéen. Le chercheur italien fait appel au concept – originaire de la géologie – de « pseudomorphose » pour saisir la situation tardo-antique de la Cité et notamment du Forum Romain « où malgré la survie de nombreuses formes extérieures antiques (monuments, charges, titulatures etc.), beaucoup de significations et de cultes liés à ces formes extérieures connaissent des mutations suite aux transformations de la société »<sup>1271</sup>.

Quand il aborde le Forum du IV<sup>e</sup> siècle, M. Cavalieri mobilise le concept de « ville-musée », c'est-à-dire une cité « perçue comme un monument à la gloire du passé plutôt qu'à celle du présent »<sup>1272</sup>. Dans cette optique, le centre monumental de Rome bénéficie régulièrement

<sup>1271</sup> CAVALIERI M., 2015, p. 274.

<sup>1272</sup> CAVALIERI M., 2015, p. 280. Sur ce concept, voir aussi la monographie de BEHRWALD R., 2009.

d'interventions esthétiques, mais, constituant toujours un lieu de vie, certaines d'entre elles ont aussi une visée fonctionnelle. M. Cavalieri cite notamment les reconstructions des temples de la Concorde et de Saturne qu'il place durant la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, de même que l'action édilitaire du préfet sur la *porticus deorum consentium* dont il met toutefois en doute l'étendue. La reliant à la « politique de rétablissement des cultes antiques » menée par Prétextat, il en fait un cas emblématique du phénomène édilitaire de cette époque :

Telle est la Rome que F. Guidobaldi définit comme la « ville des *praefecti* » : un tissu urbain qui encore plus qu'avant – et on peut remonter jusqu'à l'époque des Sévères – se transforme en une ville-musée, qui subit des restaurations et des embellissements célébrés par de nombreuses inscriptions, souvent disproportionnées par rapport à l'échelle des interventions<sup>1273</sup>.

L'enquête minutieuse menée dans le catalogue objective la thèse commune aux trois études mentionnées d'un Forum républicain qui, durant tout le IV<sup>e</sup> siècle, garde intacte sa scénographie monumentale, y compris sur le plan du patrimoine religieux. Ce fait signifie non seulement une absence d'atteinte auxdites structures malgré les transformations religieuses de la société, mais également une politique active d'entretien de ce patrimoine pluriséculaire. En outre, les données suggèrent l'existence d'un nombre limité de projets édilitaires à grande échelle qui contribuent à maintenir cette scénographie, à lui réinjecter du sens et, dans une certaine mesure, à entretenir un environnement qui manifeste la sacralité des lieux, en même temps que d'autres réalités matérielles qu'il ne faut pas négliger.

Les divergences dans les interprétations des données témoignent autant de la fragilité et du caractère équivoque d'une partie de la documentation qui empêchent une reconstitution fidèle, qu'elles reflètent la polysémie à l'œuvre dans ces phénomènes : celle inhérente au processus d'interprétation d'un monument – les observateurs peuvent y projeter un sens différent – que déjà les contemporains ont expérimentée et peut-être aussi celle voulue à l'origine par les promoteurs des projets pour faire œuvre de consensus dans le cœur civique de la cité.

Cette idée de consensus ou d'autres facteurs, peut-être plus pragmatiques, explique que le Forum ait été préservé de toute implantation chrétienne deux siècles durant. Où se situaient alors les ancrages monumentaux et culturels d'une communauté chrétienne en pleine expansion ou suivant quelle(s) logique(s) ce réseau a-t-il été développé ?

---

<sup>1273</sup> CAVALIERI M., 2015, p. 281.

## 4.4. L'insertion monumentale urbaine de la communauté chrétienne : le réseau des *tituli*

### 4.4.1. Une problématique en débat

C'est un passage obligé pour les spécialistes de l'évolution paléochrétienne de Rome de traiter des ressorts et des logiques de l'éclosion, dans le tissu urbain, des premières églises, de fournir un modèle d'interprétation du phénomène. Pour se contenter du siècle précédent, on peut citer R. Krautheimer qui, l'esprit riche des données compilées durant plusieurs décennies dans sa série *Corpus basilicarum christianarum Romae*, en a esquissé quelques traits dans sa vaste somme sur la transformation de Rome rédigée en 1980<sup>1274</sup>. Dans le monde francophone, les fins connaisseurs de l'*Vrbs* que sont L. Reekmans, C. Pietri ou V. Saxer se sont mutuellement inspirés et ont été plus en avant dans l'interprétation, tandis que du côté italien F. Guidobaldi a eu l'occasion d'affiner son point de vue dans plusieurs publications, dont certaines encore au début du XXI<sup>e</sup> siècle<sup>1275</sup>. Durant cette dernière période, V. Fiocchi Nicolai et H. Brandenburg ont élaboré deux beaux ouvrages de synthèse<sup>1276</sup>. Le premier, élargissant le propos à toutes les structures chrétiennes urbaines et périphériques de Rome (du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle), a surtout, sur cette question précise, résumé les apports de la recherche antérieure. Le second, se centrant sur les églises *intra muros* (du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle), a partagé une lecture quelque peu renouvelée dans les paragraphes qu'il consacre à une analyse transversale, s'ajoutant à la description de chacune des églises. Tout récemment, L. Spera s'est essayée à l'analyse de la problématique, en particulier en ce qui concerne les régions de l'Aventin, du Caelius et du Champ de Mars<sup>1277</sup>, tandis que B. Brenk, à travers une petite sélection d'exemples (s'étalant du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle), a tenté de percer la dimension symbolique qui a guidé ou que pouvait renvoyer leur implantation, en étant singulièrement attentif au tissu urbain environnant<sup>1278</sup>. Enfin, on ne peut clore cet aperçu sans mentionner la monographie de M. Mulryan, récemment sortie de presse, qui tente en une centaine de pages de percer certaines logiques du *strategic intramural building* mis en œuvre par les chrétiens dans la Rome du Haut Moyen Âge (IV<sup>e</sup> – VII<sup>e</sup> siècle)<sup>1279</sup>.

En parcourant ces études, on doit relever une série de divergences, mineures ou majeures, qui résultent aussi bien de conclusions diverses à partir de mêmes constats que de variations dans les données elles-mêmes et dans leur interprétation. Le tableau évolutif des implantations monumentales paléochrétiennes fluctue d'un auteur à l'autre, en fonction de nouvelles découvertes archéologiques ou de la relecture de documents déjà connus. La difficulté de dater avec précision

<sup>1274</sup> Cf. KRAUTHEIMER R., 1999 [1980].

<sup>1275</sup> Voir par exemple PIETRI C., 1979, notamment p. 3-28, 77-97, 461-513 ; PIETRI C., 1989 ; REEKMANS L., 1989 ; SAXER V., 1999 ; GUIDOBALDI F., 2000b ; GUIDOBALDI F., 2001.

<sup>1276</sup> Cf. FIOCCHI NICOLAI V., 2001 ; BRANDENBURG H., 2005.

<sup>1277</sup> Cf. SPERA L., 2013.

<sup>1278</sup> Cf. BRENK B., 2012. À noter que l'ouvrage collectif dont fait partie cette contribution met à disposition du public des textes issus d'une rencontre de 2006, lesquelles ont néanmoins pu subir une mise à jour, comme c'est le cas ici puisque B. Brenk mentionne un ouvrage de 2007.

<sup>1279</sup> Cf. MULRYAN M., 2014. L'ouvrage, à notre disposition en phase finale de rédaction, n'a pu servir de base à la réflexion. Il a néanmoins été intégré autant que faire se peut et il est intéressant de noter que ces deux réflexions menées indépendamment ont débouchés sur certains constats similaires

ces fondations paléochrétiennes conduit bien souvent, pour se donner l'impression d'atteindre une masse critique de données suffisante pour tirer des conclusions, à poser le choix d'un traitement synchronique sur une longue période, qui par exemple s'étend sur quatre siècles avec H. Brandenburg et M. Mulryan. Un problème méthodologique surgit tout de même, dès lors que le contexte et les conditions de création de ces établissements varient grandement entre le IV<sup>e</sup> et le VII<sup>e</sup> siècle. Est-il par conséquent pertinent de vouloir repérer les logiques d'un projet sur un temps aussi étendu ? Déjà à un siècle d'intervalle, entre le IV<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle, l'équilibre des forces, les perspectives des protagonistes et le tissu urbain (impact du sac de 410 notamment) se trouvent dans des configurations trop différentes. C'est pourquoi nous tenterons de travailler dans les pages qui suivent en resserrant la focale sur le IV<sup>e</sup> siècle. Un fractionnement de l'analyse suivant les pontificats constituerait l'idéal car les paramètres et les enjeux mutent très rapidement et les choix topographiques peuvent résulter d'un projet porté par des motivations personnelles du chef de l'Église. Toutefois, les obstacles qui surviennent alors sont ceux déjà évoqués de l'impossibilité de fixer une date précise de fondation et les occurrences trop peu nombreuses pour en déduire des tendances solides.

Les divergences constatées portent sur plusieurs questionnements autour desquels s'articule la problématique de l'implantation monumentale paléochrétienne. Nous en reprenons ici l'essentiel. Outre la recherche d'identification des églises du IV<sup>e</sup> siècle, qui sert d'assise à toute l'analyse topographique, il faut aborder la question des modalités de ces actes de fondation, qui peuvent avoir un impact sur le choix des sites d'implantation, et interroger l'état antérieur à 313 et le principe de continuité cristallisé dans le concept de *domus ecclesiae*.

#### **4.4.2. Les tituli : modalités et agents des fondations**

##### **4.4.2.1. Propriété collective, personnalité juridique et collège**

Au milieu du III<sup>e</sup> siècle, Corneille, évêque de Rome, échange une correspondance avec Fabius, son homologue d'Antioche, à propos de la conduite de Novatien. Apparemment conservée dans des archives, Eusèbe en reproduit quelques passages, parmi lesquels celui où Corneille fait un décompte du personnel ecclésiastique employé par son Église et des veuves et indigents qui en reçoivent la charité<sup>1280</sup>. Cette réalité en implique vraisemblablement d'autres : la jouissance de revenus pour couvrir les frais, l'existence d'une caisse commune pour gérer les recettes et les dépenses, la possession de locaux pour la logistique et pour la tenue de culte, etc. L'Église épiscopale constitue désormais une réelle organisation et est perçue comme telle par le pouvoir

---

<sup>1280</sup> EUS., *Hist. eocl.*, 6, 43, 11: « Ce vengeur de l'Évangile ne savait-il donc pas qu'il doit y avoir un seul évêque dans une Église catholique ? Dans celle-ci, il ne l'ignorait pas, – comment l'aurait-il fait ? – il y a quarante-six prêtres, sept diacres, sept sous-diacres, quarante-deux acolytes, cinquante-deux exorcistes, lecteurs et portiers, plus de quinze cents veuves et indigents, que la grâce et la philanthropie du Maître nourrissent tous ». Ὁ ἐκδικητὴς οὖν τοῦ εὐαγγελίου οὐκ ἠπίστατο ἕνα ἐπίσκοπον δεῖν εἶναι ἐν καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, ἐν ἣι οὐκ ἡγνόει, πῶς γάρ ; πρεσβυτέρους εἶναι τεσσαράκοντα ἕξ, διακόνους ἑπτὰ, ὑποδιακόνους ἑπτὰ, ἀκολούθους δύο καὶ τεσσαράκοντα, ἐξορκιστὰς δὲ καὶ ἀναγνώστας ἅμα πυλωροῖς δύο καὶ πενήκοντα, χήρας σὺν θλιβομένοις ὑπὲρ τὰς χιλίας πεντακοσίας, οὓς πάντας ἢ τοῦ δεσπότητος χάρις καὶ φιλανθρωπία διατρέφει (trad. BARDY G., 1955, SC n° 41).

impérial qui, par exemple lors des répressions, ne cible plus « les chrétiens en tant qu'individus, mais l'Église dans sa hiérarchie et son organisation »<sup>1281</sup>. Tout ceci ne nous dit toutefois rien du statut juridique de l'institution. Or, de celui-ci découle la jouissance de toute une série de droits, dont ceux de la propriété ou de la réception de legs et donations. Dans la loi romaine jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle, les seules collectivités qui sont dotées d'une personnalité juridique sont le *populus Romanus* formant l'État romain, les municipalités et colonies et les associations (*collegia*)<sup>1282</sup>. C'est pourquoi plusieurs érudits ont échafaudé l'une ou l'autre théorie qui postulait l'utilisation par les chrétiens de la forme légale du collège. Reprenant le dossier en 2003, E. Rebillard ne croit pas au recours officiel à ce statut par les églises avant d'avoir une existence légale dans l'empire, même s'il se montre moins catégorique sur l'analogie entre les cellules chrétiennes primitives et les associations (religieuses) liées à de grandes *domus*, basées sur la *familia* au sens très élargi du terme<sup>1283</sup>. Il n'offre toutefois pas d'autre solution sur le cadre juridique de fonctionnement de l'organisation ecclésiastique.

En particulier sur le plan de la propriété, faut-il alors supposer que les biens sont symboliquement donnés à l'Église même si officiellement le propriétaire ne change pas, ce qui offre quand même peu de sécurité juridique ? Ou faut-il imaginer que l'évêque, en sa qualité d'individu doté d'une personnalité juridique, les reçoit, achète et détient au nom de l'Église ? Mais ce procédé impliquerait un transfert de propriétés à chaque nouvelle désignation, sinon l'héritage revient aux descendants légitimes de l'évêque décédé.

Un document se révèle tout de même troublant par rapport à cet aspect corporatif de l'Église et n'a pas été abordé par E. Rebillard dans sa monographie. En effet, dans un des paragraphes abordant la restitution des biens chrétiens insérés dans l'ordonnance que Constantin et Licinius émettent en 313, les chrétiens dans le sens collectif de leur *corpus* et de leurs *conventicula* sont désignés comme récepteurs de droits de propriété<sup>1284</sup>. J. Hillner explique :

This should be interpreted as the universal church and the individual bishop's churches<sup>1285</sup>. Christians conceived the church as an indivisible mystical body on a universal level, which in theory also owned the property of its individual communities. Constantine was keen to express this concept, so alien to Roman legal mentality, with

<sup>1281</sup> REBILLARD E., 2003, p. 59.

<sup>1282</sup> Cf. KASER M., 1971, p. 302-310.

<sup>1283</sup> Cf. REBILLARD E., 2003, p. 55-61, en particulier 56-57 sur les collèges religieux associés aux *domus*. À ce sujet, on consultera aussi MCLEAN B. H., 1993.

À défaut d'avoir fourni un cadre juridique aux communautés chrétiennes, les associations, en tant que puissante institution de sociabilité, ont au moins fonctionné comme des vecteurs de propagation du christianisme, comme le souligne SHEAN J. F., 2010, p. 110-111.

<sup>1284</sup> LACT., *De mort. pers.*, 48, 9 : « Et puisqu'il est constant que les chrétiens possédaient non seulement les locaux où ils se réunissaient habituellement, mais d'autres encore, appartenant en droit à leur communauté, c'est-à-dire à des églises et non à des individus, tu feras rendre auxdits chrétiens, c'est-à-dire à leur communauté et à leurs églises, toutes ces propriétés aux conditions reprises ci-dessus, sans équivoque ni contestation d'aucune sorte (...) ». *Et quoniam idem Christiani non [in] ea loca tantum ad quae convenire consueverunt, sed alia etiam habuisse nascuntur ad ius corporis eorum id est ecclesiarum, non hominum singulorum, pertinentia, ea omnia lege quam superius comprehendimus, citra ullam prorsus ambiguitatem uel controuersiam isdem Christianis id est corpori et conuenticulis eorum reddi iubebis (...)* (trad. MOREAU J., 1954, SC n° 39). Voir aussi EUS., *Hist. ecl.*, 10, 5, 11.

<sup>1285</sup> Certains ont préféré interpréter ce *corpus* et ces *conventicula* comme l'Église de l'évêque et les congrégations individuelles au sein des diocèses (HILLNER J., 2007, p. 238, n. 50).

the term *corpus*. However, on a practical level he wanted to make sure that the property could be administered under private law by the bishop's churches, whose representatives had since the third century served as the point of contact with imperial officials<sup>1286</sup>.

Certes, la reconnaissance légale du christianisme a été de pair avec la reconnaissance de la personnalité juridique de l'Église, mais le début de la phrase du rescrit est clair sur le fait que certains biens, au moment des confiscations, appartenaient *ad ius corporis eorum id est ecclesiarum, non hominum singulorum*. Comme le dit J. Hillner, *corpus* ne doit pas nécessairement être compris ici au sens strictement juridique du terme, mais le document confirme tout de même l'idée de biens détenus par la collectivité, clairement distingués des possessions à titre individuel, à la veille de la persécution dioclétienne. Le statut exact de cette propriété collective reste toujours à expliquer.

L'Église de l'évêque aurait-elle été la seule à détenir le droit de posséder collectivement avant 313 ? Apparemment non si l'on raisonne à partir d'une mesure prise par Constantin en 326, lequel autorise les Novatiens à posséder leurs propres *domus ecclesiae* et *loca sepulcris*, des « biens qu'ils ont depuis longtemps en leur possession, soit qu'ils les aient achetés, soit qu'ils les aient obtenus de quelque autre manière »<sup>1287</sup>. Qu'est-ce qui nous fait penser qu'il s'agit bien d'une permission de propriété par une collectivité et non d'un simple assentiment au fait que des individus novatiens mettent à disposition leurs biens pour les assemblées et sépultures de leur communauté ? Parce que le même empereur n'interdisait pas aux autres schismatiques et hérétiques de se réunir. La seconde proposition correspond donc à la situation commune et la loi de 326 n'a de sens que si elle octroie des conditions exceptionnelles aux Novatiens, équivalentes sur ce point aux privilèges de l'Église catholique.

Par contraste, cela signifie que les autres groupes schismatiques ou hérétiques ne jouissaient pas de ces droits et, vu qu'ils se trouvaient sans doute dans une situation analogue à celle de l'Église épiscopale ou des Novatiens avant 313, ils ont dû perdre définitivement leur patrimoine immobilier collectif, sans doute au profit de l'Église catholique qui était le seul partenaire légitime de l'autorité impériale dans les procédures de restitution. Autrement dit, on peut supposer que cette Église a récupéré tous les lieux confisqués aux groupes chrétiens et que les Novatiens ont réclamé à l'empereur le retour de leur dû actuellement dans les mains de celle-là. Un indice dans le texte légal oriente dans ce sens : le rejet de toute prétention de la part des Novatiens à des biens qui appartenaient à l'Église catholique avant le schisme laisse entendre que celle-ci est désormais à

---

<sup>1286</sup> HILLNER J., 2007, p. 238.

<sup>1287</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 16, 5, 2 : « Nous ne considérons pas les Novatiens comme condamnés avant même d'être jugés, si bien que Nous ne croyons pas qu'on puisse systématiquement leur refuser ce qu'ils demandent. C'est pourquoi Nous ordonnons qu'ils tiennent fermement et sans être inquiétés les demeures de leur église et les lieux qui conviennent à leurs sépultures, c'est-à-dire ces biens qu'ils ont depuis longtemps en leur possession, soit qu'ils les aient achetés, soit qu'ils les aient obtenus de quelque autre manière. On prendra soin, avec raison, qu'ils ne s'efforcent pas d'usurper pour eux des biens qui, avant leur séparation, appartenaient manifestement aux églises de la perpétuelle sainteté ». *Novatianos non adeo conperimus praedamnatos, ut his quae petiverunt crederemus minime largienda. Itaque ecclesiae suae domos et loca sepulcris apta sine inquietudine eos firmiter possidere praecipimus, ea scilicet, quae ex diuturno tempore vel ex empto habuerunt vel qualibet quaesiverunt ratione. Sane providendum erit, ne quid sibi usurpare conentur ex his, quae ante discidium ad ecclesias perpetuae sanctitatis pertinuisse manifestum est* (trad. ROUGÉ J., 2005, SC n° 497).

nouveau en possession de propriétés qui pendant un certain temps s'étaient retrouvées sous le contrôle des premiers.

Le statut particulier des Novatiens, soumis tout de même aux fluctuations de la politique impériale à leur égard, semble s'être prolongé assez tardivement si l'on se fie à Socrate de Constantinople qui affirme que la grande considération dont ils bénéficiaient, qui leur avait notamment permis de posséder de nombreuses églises, prit définitivement fin avec le pape Célestin (422-432) qui les leur enleva<sup>1288</sup>.

Mais revenons aux églises catholiques. Leur réseau est caractérisé par le terme de *titulus* derrière lequel se cache une réalité qui ne se manifeste qu'à partir du IV<sup>e</sup> siècle et qui n'est malheureusement éclairée par aucune définition limpide et complète émanant des sources anciennes, une définition que la mutation sémantique vraisemblablement subie par le vocable rend encore plus insaisissable.

#### 4.4.2.2. Le *titulus* : séparation entre fondation et dotation

La première attestation directe du terme *titulus* en tant que réalité de l'organisation ecclésiastique provient d'une inscription datée de 377 relative à un *lector* du *titulus Fasciolae* (notice 104). Quarante ans plus tard, lorsque le pape Innocent use du mot dans le paragraphe de la lettre destinée à l'évêque de Gubbio qui aborde le *fermentum*, on comprend qu'il désigne toutes les églises urbaines (par opposition aux églises des *parochiae* et *coemeteria* du district suburbain) rattachées à l'autorité épiscopale<sup>1289</sup>. C'est suivant l'acception générale d'une église liturgiquement et financièrement dépendante de l'Église de l'évêque<sup>1290</sup> que le terme apparaît désormais dans les documents du V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècle<sup>1291</sup> et c'est dans cette optique qu'il faut regarder les listes des *tituli* participant aux synodes de 499 et 595.

Pour le IV<sup>e</sup> siècle, on bénéficie tout de même du témoignage indirect du LP. L'attribution à Marcellus de l'organisation du réseau des 25 *tituli* (et le rôle dévolu à ceux-ci), de même que la fondation du système par Evaristus, relèvent certainement de l'anachronisme<sup>1292</sup>, et sont contredites par les importantes créations postérieures signalées par le même document. Pour la période qui nous retient, elles sont au nombre de trois : les *tituli Equitii* et *Silvestri* (notice 15), *Laurentii* (par Damase [notice 77]) et *Vestinae* (par Innocent I<sup>er</sup> [notice 39]). Une interrogation critique s'impose : l'usage du terme *titulus* procède-t-il d'un acte spontané de l'auteur du LP qui y projetait le sens que

<sup>1288</sup> SOCR., *Hist. eccl.*, 7, 11, 2-3 : « Ce Célestin confisqua les églises des Novatiens de Rome et obligea leur évêque Rusticola à faire des assemblées en secret dans les maisons. Jusqu'à celui-ci, les Novatiens avaient grandement prospéré à Rome ; ils avaient de très nombreuses églises et rassemblaient un peuple nombreux ». Καὶ οὗτος <ὁ> Κελεστίνος τὰς ἐν Ῥώμῃ Νουατιανῶν ἐκκλησίας ἀφείλετο καὶ τὸν ἐπίσκοπον αὐτῶν Ρουστικούλαν κατ' οἰκίας ἐν παραβύστῳ συναγαγεῖν ἠνάγκασεν. Ἄχρι γὰρ τούτου Νουατιανοὶ μεγάλως ἐπὶ τῆς Ῥώμης ἦνθησαν, ἐκκλησίας πλείστας ἔχοντες καὶ λαὸν πολὺν συναθροίζοντες (trad. PÉRICHOIN P. et MARAVAL P., 2007, SC n° 506).

Un transfert de propriété vers l'Église catholique (et non au fisc impérial) est dans la lignée de ce que stipulent par exemple les ordonnances 16, 5, 43 (407) et 16, 5, 52 (415) du *Cod. Theod.*

<sup>1289</sup> Voir 2.1.2.2.

<sup>1290</sup> Ces églises constituent aussi le siège des stations itinérantes présidées par le pape.

<sup>1291</sup> Cf. SAXER V., 1999, p. 601 ; GUIDOBALDI F., 2000b, p. 124 ; HILLNER J., 2007, p. 233-234.

<sup>1292</sup> Cf. LP, I, p. 164 et 126. Voir l'analyse de PIETRI C., 1989, p. 1045-1046.



le mot avait pour lui ou de la copie des archives qu'il avait à sa disposition ? Le fait qu'il n'en généralise pas l'usage et, en particulier, qu'il ne l'utilise pas pour des fondations qui, à son époque, sont considérés comme des *tituli* (par exemple les *basilicae Marci, Iulii et Callisti* ou *Crescentianae*), conduit à octroyer un certain statut originel au terme dans ces trois cas. Malgré tout, il faut envisager qu'entre les archives relatives à Sylvestre et celles concernant Innocent, la dénomination de *titulus* ne revêt plus exactement la même signification. À première vue, le point commun entre les trois items réside dans la mobilisation de ressources extérieures à celles de l'Église et donc dans les transferts de propriété (sur base d'un don et non d'un achat) que l'action de fondation a impliqués : les fonds issus du legs de Vestina ou le *praedium* d'Equitius. Quant à Damase, le passage insistant sur le fait qu'il a lui-même (*ipse*) fait construire la basilique pour le titre qu'il a constitué suggère, par comparaison, qu'il a utilisé ses ressources personnelles et a aliéné certains de ses biens au profit de l'Église, ce que d'autres indices viennent étayer (voir notice 77).

Avant d'intégrer la terminologie chrétienne, le *titulus* faisait partie du lexique du droit romain. C'est dans une acception de ce champ qu'il est convoqué par les chrétiens à partir du IV<sup>e</sup> siècle : C. Pietri le définit comme l'expression matérielle d'un acte juridique, essentiellement dans le but d'authentifier une donation privée. À Rome, le terme vient ensuite à désigner une église urbaine avec une dotation :

Le *titulus* (...) implique, au sens rigoureux du droit romain, une fondation avec le capital nécessaire à l'édification de l'église, à la dotation en vaisselle liturgique, avec des revenus pour la [sic] lumineuse, pour l'entretien de l'édifice et surtout pour l'accueil d'un clergé permanent<sup>1293</sup>.

Il tend à donner une définition étendue du terme, proche de son sens du V<sup>e</sup> siècle, qu'il projette sur d'autres fondations, parfois précoces : il évoque ainsi les « titres de Marc, de Jules, de Libère ». Cette vision cadre avec le schéma qu'il dresse du phénomène de fondations des églises à Rome. En somme, il esquisse deux phases successives : jusqu'à Damase, des fondations essentiellement impulsées par les évêques, utilisant le produit des collectes ou leurs propres patrimoines (ou celui de l'empereur) pour les doter ; ensuite, inspirés par l'exemple épiscopal et impérial, les aristocrates, à mesure que la conversion de leur groupe s'amplifie, vont vouloir créer et doter leurs propres églises titulaires, qu'ils sont obligés de mettre sous tutelle épiscopale, mais ils cherchent à conserver un certain contrôle sur leur propriété et l'utilisation de leurs biens cédés. Aussi le concept de *titulus* refléterait un statut juridique limitant le pouvoir de l'évêque à l'égard de certaines fondations. L'aliénation de la propriété ne serait valable que moyennant le respect de conditions d'utilisation dictées par l'ancien propriétaire.

---

<sup>1293</sup> PIETRI C., 1989, p. 1043. Voir surtout PIETRI C., 1976, p. 90-96. Il conteste avec raison l'ancienne théorie du *titulus* comme d'un titre de propriété, éventuellement matérialisé par une plaque fixée sur la façade de l'édifice, rappelant l'appartenance d'un lieu d'assemblées chrétiennes à un particulier « donateur », à une époque – le III<sup>e</sup> siècle – où la communauté ecclésiale était dans l'impossibilité de jouir d'un patrimoine propre. Au IV<sup>e</sup> siècle, les édifices cultuels qui remplaceraient ces anciens espaces de réunion auraient conservé le nom du premier « donateur ». Étrangement, V. Saxer partage encore une définition assez similaire dans la notice relative à cette réalité, rédigée pour le *DECA* (SAXER V., 1990c).

Une étude du phénomène des *tituli* romains ne peut plus désormais se passer des réflexions de J. Hillner qui a réajusté ou affiné plusieurs de ces idées<sup>1294</sup>. Elle apporte d'abord des précisions utiles sur le terme *titulus*. Par le biais d'une analyse du concept juridique, elle démontre qu'il renvoie avant tout aux droits du donataire et non du donateur et n'apporte aucun indice sur d'éventuelles conditions d'utilisation du patrimoine de fondation et de dotation :

In consequence, the term *titulus*, if interpreted as referring to the transfer of ownership in the context of a foundation, would be used only by the acquirer of the property. Interpreted in this way, it was most likely the bishop's church which chose the term *titulus* for a particular church to express that it had acquired the church in question by just means and now was the owner<sup>1295</sup>.

À cet égard, elle fait pertinemment remarquer que, si les auteurs du LP se sont basés sur des archives ou des actes contemporains de la fondation, ces passages tendent à montrer que le terme de *titulus* était utilisé du côté ecclésiastique de la transaction<sup>1296</sup>.

En deuxième lieu, la chercheuse anglaise revient sur le principe de la dotation qui est habituellement considéré comme caractéristique du *titulus*. Or, il convient de nettement séparer l'institution de la fondation de celle de la dotation. Sur la base des renseignements fournis par le LP et d'une étude de la pratique évergétique classique<sup>1297</sup> et de ses enjeux chrétiens, J. Hillner met en exergue la probabilité réduite que les fondateurs aient également procédé à la dotation de l'église. Plus vraisemblablement, c'est l'évêque qui devait s'en charger, en puisant dans les biens ecclésiastiques et en attachant les revenus à la fondation, ce qui a sans doute dû mettre la pression sur le patrimoine de l'Église au grand dam de son responsable. Le passage de la biographie de Mélanie la Romaine, écrite après sa mort en 439 par son confident Gerontius, dans lequel des évêques africains tentent de la convaincre, elle et son époux, S. Pinien, d'instituer des dotations pour les monastères plutôt que distribuer leur argent en une fois<sup>1298</sup>, fait sans doute encore écho à cette problématique qui perdure.

En fin de compte, comment comprendre alors le *titulus* ? Partageons la conclusion de J. Hillner :

This approach allows us, first, to understand the term *titulus* not as a church endowed by its founder, nor even as a church endowed at all with its own patrimony for the maintenance of buildings, liturgy, and personnel. Rather a *titulus* was a church that the bishop of Rome wanted to be understood, whenever it was legally questioned, as property of the Roman church<sup>1299</sup>.

<sup>1294</sup> Cf. HILLNER J., 2006 ; HILLNER J., 2007.

<sup>1295</sup> HILLNER J., 2007, p. 236.

<sup>1296</sup> Dans ces passages, c'est à chaque fois l'évêque qui *constitue* le *titulus*. J. Hillner demeure toutefois consciente du parti pris épiscopal de la source en question.

<sup>1297</sup> Elle met en évidence la réticence des bienfaiteurs romains à s'engager dans des fondations de dotation.

<sup>1298</sup> Cf. *Vita Melan.*, 20 : « (...) "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." » (...) "Ἀπερ νῦν παρέχετε τοῖς μοναστηρίοις νομίσματα, εἰς ὀλίγον ἀναλίσκεται χρόνον· εἰ δὲ βούλεσθε ἄλυστον ἔχειν μνήμην ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς, δωρήσασθε ἐκάστῳ μοναστηρίῳ καὶ οἰκίαν καὶ πρόσδοτον οἰκίαν καὶ πρόσδοτον." (trad. GORCE D., 1962, SC n° 90).

<sup>1299</sup> HILLNER J., 2007, p. 257-258.

La chercheuse ne trouve toutefois pas son interprétation totalement satisfaisante, puisqu'elle n'expliquerait pas pourquoi seules certaines églises possédées par l'évêque méritaient ce terme. Elle donne ainsi deux exemples de fondations du V<sup>e</sup> siècle qui ne sont pas désignées par ce vocable dans les sources. Elle tente d'apporter des éléments de réponses par le biais de deux interrogations : premièrement, n'existe-t-il pas plus de *tituli* que ceux qui nous sont connus par les listes des synodes ? Deuxièmement, le terme de *titulus* n'était-il pas en réalité indistinctement utilisé pour toute église appartenant à l'évêque, que cela fût transmis par les documents survivants ou non ? Autrement dit, tous les établissements en question étaient des églises titulaires. L'utilisation du terme dans la lettre d'Innocent semble revêtir cette acception extensive.

Nous suivons volontiers ce point de vue, mais, ce faisant, J. Hillner n'esquisse pas la spécificité du concept au IV<sup>e</sup> siècle. Veut-elle signifier par cela que cette utilisation indistincte du terme fonctionne dès son utilisation dans ce contexte ? Dans ce cas, pourquoi a-t-il fallu attendre 377 pour avoir une trace directe du terme ? Cela n'entre pas non plus en adéquation avec l'usage ciblé du terme dans le LP. Ce dernier document pose un autre problème : la manière dont sont formulés les passages abordant ce concept – c'est-à-dire l'évêque qui, au-delà de la construction matérielle (*basilica*), *constituit*, fonde, institue un *titulus* – donne l'impression que ce dernier recouvre plus qu'une simple prétention à la possession légale (la définition de J. Hillner), qu'il octroie un statut spécifique pour une finalité particulière. Nous pourrions avancer une hypothèse explicative : le terme juridique de *titulus* était bien présent dans les actes et archives relatifs à la création des églises en question mais pas associé aux expressions observées dans le LP qui résulteraient d'une construction des auteurs du VI<sup>e</sup> siècle et d'une projection de leur vision du *titulus*, à savoir une église épiscopale remplissant une fonction paroissiale au sens médiéval et siège d'une station papale.

Que désignait- alors un *titulus* au IV<sup>e</sup> siècle ? La « définition » de J. Hillner se révèle stimulante pour y réfléchir : une église que l'évêque veut affirmer comme relevant légitimement de sa propriété, quand la légalité de celle-ci a été questionnée – ou quand elle peut potentiellement l'être, ajouterions-nous ; autrement dit, quand il y eut, à une étape du processus, un transfert de propriété (non par une simple vente, mais par un don) qui peut ou pourrait soulever des questions, des contestations. Selon nous, l'usage du terme *titulus*, qui se fait uniquement dans le contexte de certains édifices ecclésiastiques, découle juste d'une particularité dans le processus juridique de leur constitution ou de leur appropriation par l'évêque. Il est illusoire et faux, à ce stade de son utilisation, de vouloir construire une définition qui distinguerait sur le plan fonctionnel ou du statut juridique les établissements dans le contexte desquels on use du concept *titulus* des autres églises.

Il faut alors supposer un processus évolutif prenant place durant ce IV<sup>e</sup> siècle qui a engendré le passage de l'utilisation du terme de manière ponctuelle, et ce dans une logique de reconnaissance juridique vers sa généralisation et une spécialisation sémantique propre au champ ecclésiastique romain. Le mécanisme précis suivant lequel le concept est passé du domaine technique juridique au langage courant pour désigner une réalité chrétienne romaine restera sans doute flou. Toutefois, on peut concrètement imaginer que les églises, comme de nombreux bâtiments à vocation publique, qui plus est quand ils s'inscrivaient dans une démarche de type évergétique, comportaient des inscriptions relatant l'histoire de l'édifice, les protagonistes (anciens et nouveaux propriétaires

ou financiers) de sa création ou de sa réfection, etc. Que le terme de *titulus*, au sens juridique, y ait fréquemment figuré n'aurait rien d'étonnant. Il a pu alors être progressivement utilisé comme une alternative à *basilica* ou *ecclesia*, en y accolant de la même façon un identifiant au génitif, uniquement pour un certain nombre de sites dans un premier temps, ensuite indifféremment (sans lien avec l'utilisation réelle du terme dans la procédure juridique). Il n'est pas impossible qu'un recours fréquent à ce concept, sur le plan légal, ait déjà eu lieu durant la phase de restitution des propriétés confisquées durant la Grande persécution<sup>1300</sup>.

Le caractère laconique des témoignages et les potentielles confusions de sens au moment de leur élaboration obligent à laisser les propos au conditionnel. Il faut à tout prix se garder de transposer la réalité du *titulus* aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles à la situation du IV<sup>e</sup>. Si l'on suit la conclusion de J. Hillner, l'usage de ce mot implique une action et une possession épiscopale entière. Une distinction fondamentale entre les églises auxquelles est apposé le mot *titulus* et les autres édifiées par l'évêque à la même époque n'est plus évidente, à part éventuellement<sup>1301</sup> la différence dans le processus juridique de constitution pointée ci-dessus. Cette différence pourrait tout de même avoir eu un impact sur le choix du site d'implantation. Dans le cas de la basilique de Marc ou de Jules, ces derniers ont pu sciemment choisir un bien déjà en possession de l'Église ou réaliser un achat en son nom. Pour le *titulus* d'Equitius, il a fallu s'installer sur la propriété cédée par ce dernier et pour celui de S. Laurentius vraisemblablement sur un ancien bien de Damase. Mais la distinction est loin d'être automatique. Par exemple, le legs de Vestina ne comporte pas d'édifices. Même dans le cas de S. Laurentius, Damase a pu sélectionner à bon escient un site parmi toutes les possessions familiales. Quant au don d'Equitius, un clerc, il peut résulter d'un travail d'influence de l'évêque dans le but d'obtenir cet emplacement. Ce ne fut peut-être pas le seul : les clercs pourraient avoir représentés une part non négligeable des fondateurs de *tituli*<sup>1302</sup>. Encore faut-il savoir exactement ce à quoi nous renvoie le nom au génitif accompagnant le substantif *titulus*, *ecclesia* ou *basilica* et ne pas perdre de vue, au-delà de ce « fondateur », la diversité des acteurs impliqués financièrement dans l'installation de ces établissements.

#### 4.4.2.3. Fondateurs, dotateurs, évergètes et évêques

Entamons ce point par une première interrogation : dès lors que l'usage du terme *titulus* renvoie à une possession épiscopale, pourquoi certains établissements désignés explicitement par cette appellation au IV<sup>e</sup> siècle ne sont-ils pas mentionnés par le LP ? En réalité, on ne possède qu'un exemple concret : le *titulus Fasciolae* (notice 104). La date de son attestation – 377 – peut nous faire hésiter sur la signification exacte cachée derrière *titulus* alors que le mot est en cours de mutation

<sup>1300</sup> SAXER V., 1999, p. 601 se demande si ce n'est pas « cette circonstance qui explique que l'usage du mot se soit généralisé chez les chrétiens de Rome ». Une généralisation dès le début du IV<sup>e</sup> siècle ne concorde cependant pas vraiment avec les sources.

<sup>1301</sup> Ce n'est en effet pas parce que les sources qui nous sont parvenues n'ont pas transmis l'usage du terme au sujet de la création de tel établissement, que celle-ci ne peut pas malgré tout découler d'un don.

<sup>1302</sup> Cf. *supra* 4.2.1 et *infra* 4.4.2.3.

sémantique. Des lacunes dans le LP sont également envisageables. Si l'on veut toutefois fournir une explication par un principe sélectif, il faut se rappeler que le LP est une œuvre de promotion de la figure épiscopale et qu'à cet effet, on y privilégierait logiquement les créations dont ils furent les acteurs uniques ou principaux<sup>1303</sup>. Cette position prépondérante pourrait s'entendre de deux manières. Elle pourrait impliquer un principe de créations nouvelles : seules les églises véritablement créées, au sens matériel aussi bien que communautaire, par l'évêque ont été retenues, autrement dit pas les établissements qui résulteraient de l'exploitation d'une communauté de prière déjà existante, d'un transfert sous l'autorité épiscopale, éventuellement accompagné de la construction d'un nouvel espace de culte. Ou alors cette prépondérance épiscopale pourrait se limiter au plan matériel, c'est-à-dire aux projets desquels l'évêque fut le véritable pilote et le principal opérateur financier, quand bien même il s'occupait d'une communauté plus ancienne. L'apport de ressources extérieures (*praedium* d'Equitius ; aide de clercs pour la basilique de Vestina) et une éventuelle toute première impulsion de leur donateur (testament de Vestina) n'empêchent pas ce rôle de premier plan.

Naturellement, ce principe de sélection ne vaut pas que pour les établissements qualifiés de *titulus* : il s'applique aux *basilicae* qui continueront d'ailleurs à être identifiées d'après le nom de l'évêque, soulignant ainsi leur rôle de fondateur. Un seul cas donne l'impression, à première vue, de ne pas épouser cette logique : la basilique dite de Crescentiana commanditée par le pape Anastase (notice 3). On aurait pu s'attendre à ce qu'elle soit versée dans la catégorie des *tituli* au vu de son nom. Trois hypothèses pourraient résoudre cette exception. Premièrement, il est tout à fait possible que l'opération ait impliqué le recours au *titulus* mais que les archives aient été lacunaires à ce sujet. Deuxièmement, il faut imaginer la création d'un nouveau lieu de culte et l'érection d'une basilique par les soins d'Anastase, qui prend néanmoins le nom d'une autre personne sans qu'il y ait eu de transfert de propriété. Enfin, Anastase aurait fait construire une basilique pour une communauté de prière, qui a conservé son nom initial<sup>1304</sup>, installée sur un terrain appartenant déjà à l'Église, ou pour une église qui assumait déjà auparavant des missions de pastorale épiscopale depuis qu'un Crescens l'avait financée<sup>1305</sup>. Ces deux dernières options impliqueraient de retenir le principe d'une prépondérance matérielle plutôt que celui de la création nouvelle.

Quoi qu'il en soit, un critère de distinction doit expliquer pourquoi un nombre restreint d'établissements apparaissent dans le LP, alors qu'ils doivent être plus nombreux à se trouver sous

---

<sup>1303</sup> Cf. HILLNER J., 2006, p. 65, n. 55. C'est ce qui expliquerait la transformation du *titulus* d'Equitius et Silvester en un unique *titulus Silvetri* à la fin de la notice biographique de l'évêque en question.

Plutôt que d'incriminer une démarche volontaire de tri des auteurs, on pourrait tout aussi bien retenir la pauvreté des archives pontificales : ils n'y ont peut-être trouvé que des pièces détaillées au sujet des fondations dans lesquelles l'évêque avait joué un rôle majeur et, en l'absence d'informations plus précises qu'un simple acte de transfert, si celui-ci existait, ils ont supposé que les autres églises titulaires remontaient aux temps plus anciens, suivant la vision que laisse transparaître le LP. Nourries par des archives plus complètes, les notices biographiques suivantes intègrent d'ailleurs des informations au sujet de reconstructions majeures ou d'interventions mineures de réfection sur des églises. Une telle sélection, involontaire dans ce cas-ci, n'en est pas moins parlante.

<sup>1304</sup> Cf. *infra*.

<sup>1305</sup> Sur un possible décalage entre statut de *titulus*, au sens courant du terme, et une construction basilicale, voir supra 4.4.2.2. L'impossibilité d'identifier la configuration et la fonction des édifices antérieurs à la basilique (cf. notice 38) empêche de privilégier une hypothèse.

la tutelle de l'évêque et à connaître alors une phase de développement majeur, à l'exemple de la *basilica Pudentiana* dont le pape Sirice sanctionne épigraphiquement l'érection par trois clercs (notice 38), mais qui n'apparaît nulle part dans le *LP*.

Ce constat implique-t-il que les implantations ecclésiales qui ne sont pas signalées dans le *LP* découlent de choix posés par d'autres acteurs et ne peuvent donc résulter d'une stratégie épiscopale ? Pas obligatoirement. Cela dépend en fait de qui se cache derrière le nom propre au génitif qui sert d'identifiant et le rôle qu'il a effectivement tenu.

Commençons par une possibilité peu souvent évoquée dans les travaux récents parce qu'elle sous-entend un phénomène de continuité avec le III<sup>e</sup> siècle. Or, comme nous le démontrerons, ce dernier ne peut être exclu en bloc. Sous la forme d'une projection des réalités du IV<sup>e</sup> siècle sur le III<sup>e</sup>, telle qu'on peut la rencontrer dans les études anciennes, nous écartons aussi la possibilité d'un fondateur de *titulus*. En revanche, le nom peut se référer au personnage autour duquel s'est organisée une cellule chrétienne primitive, qui en fut l'instigateur, le catalyseur et le pourvoyeur matériel, et qui a fini par servir d'identifiant au groupe, à l'instar de ces collèges associés à la *domus* d'un particulier<sup>1306</sup>. On ne peut d'ailleurs exclure le recours par les chrétiens à cette forme de groupement<sup>1307</sup>.

Cette proposition pourrait peut-être éclaircir le mystère autour du « fondateur » de la *basilica Pudentiana*. Il est en effet intrigant que les inscriptions qui commémorent sa phase de fondation, à la charnière des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, n'aient guère gardé de traces d'un donateur de ce nom. Par contre, certains indices matériels semblent indiquer que les constructions du II<sup>e</sup> siècle relevaient du patrimoine de la *gens* Pudens. L'adjectif *Pudentianus* associé à un *lector* dans son épitaphe remontant à l'année 384, c'est-à-dire avant la construction de la basilique ou à ses prémisses, désigne certainement la communauté qui se réunit sur ce site<sup>1308</sup>, sans doute depuis un certain temps alors même que les observations archéologiques ne dévoilent aucun signe d'une telle finalité de l'espace (notice 38). Ces constats seraient compatibles avec le développement d'une cellule chrétienne qui se serait formée sous l'impulsion et avec le soutien matériel de la famille Pudens, jusqu'à en prendre le nom. La construction de la basilique sous tutelle épiscopale a pu se faire sans être obligatoirement accompagnée d'un don de propriété. En effet, le site pouvait déjà être sous contrôle de l'Église à la fin du III<sup>e</sup> siècle, ou bien celle-ci a pu en recevoir la jouissance grâce aux restitutions, à moins qu'elle n'en ait fait l'acquisition par achat durant le IV<sup>e</sup> siècle. L'association de la figure de S. Pierre à ces lieux, incarnée dans l'oratoire installé dans la basilique et peut-être préexistant à celle-ci, a pu constituer un point d'attraction et un argument de continuité.

*Mutatis mutandis*, un schéma de ce type pourrait également être appliqué à la situation assez parallèle de la basilique de S. Sabina<sup>1309</sup>, à moins que la dénomination ne représente dès l'origine le nom d'un saint sélectionné pour protéger le lieu et la communauté. C'est là la deuxième possibilité

<sup>1306</sup> À l'image, par exemple, du *collegium quod est in domo Sergiae Paulinae* (voir REBILLARD E., 2003, p. 56-57 qui repousse l'hypothèse d'une finalité chrétienne du collège en question).

<sup>1307</sup> Voir 4.4.2.1

<sup>1308</sup> Cf. DULAËY M., 2008, p. 225, n. 11.

<sup>1309</sup> Voir 5.2.1.

de la réalité qui peut se nicher sous le nom propre au génitif. Ce n'est certainement pas la pratique la plus fréquente, à tout le moins au IV<sup>e</sup> siècle. La première attestation certaine d'une telle démarche est à mettre à l'actif de Damase qui dédie son *titulus* à S. Laurent. Le *titulus Vestinae* a pu aussi être alternativement désigné par les deux saints martyrs auxquels il aurait été dédié dès son origine, Gervais et Protas.

Formulons encore deux remarques afin d'en terminer avec la première possibilité. Ce phénomène de formation d'une communauté chrétienne autour d'un personnage qui fait office de patron et qui met à disposition un espace privé n'a vraisemblablement pas disparu du jour au lendemain avec la position désormais légitime de l'Église. Un prolongement durant le IV<sup>e</sup> siècle est tout à fait plausible<sup>1310</sup>. Ont ensuite subsisté les cellules (du III<sup>e</sup> ou du IV<sup>e</sup> siècle) qui ont été récupérées par l'Église ; une partie des *tituli* non signalés dans le LP pourraient provenir de tels transferts par don. Dans ce cas, sauf à supposer un changement de propriétaire, le nom du *titulus* provient aussi bien de l'appellation de la communauté que du nom du donateur.

Le cas de la phase primitive du *titulus* de Pammachius pourrait recouper ce scénario (notice 9) : la chapelle martyriale domestique qu'il fait installer dans le courant du IV<sup>e</sup> siècle brasse un certain nombre de fidèles et accueille sans doute une petite communauté plus fixe. Au moment de la construction de la basilique, elle se trouve sous le contrôle de l'Église, sans doute grâce à un don. À moins qu'à l'origine de ce lieu de culte et de cette communauté ne se trouve un certain Byzans, qui pourrait être une autre dénomination du *titulus*. L'alternative entre le nom du donateur de la propriété et celui du « fondateur » de la communauté pourrait expliquer cette double appellation.

En tout cas, l'attribution d'une origine de cette nature à l'identifiant nominal d'une église interdit une implication de l'évêque dans le choix de son site d'implantation, sauf à supputer une relocalisation de la communauté dans un nouvel espace fourni par l'autorité épiscopale. Une telle procédure apparaît toutefois peu probable<sup>1311</sup> dans la mesure où les communautés semblent avoir possédé au IV<sup>e</sup> siècle un ancrage territorial constitutif de leur identité ; le quartier pouvait être un dénominateur commun qui liait les membres de l'église<sup>1312</sup>. Il reste qu'une stratégie épiscopale a pu tout de même se déployer au niveau de la sélection des sites à pérenniser et à promouvoir<sup>1313</sup>.

Troisième cas de figure : le nom correspond à un particulier qui a été à la base, de son vivant ou par volonté testamentaire, de la création d'un établissement officiel du culte chrétien – rattaché donc directement au réseau ecclésial de l'évêque – doté des nécessités liturgiques et du personnel que ce rôle impose<sup>1314</sup>. Suivant la vision classique de C. Pietri, il faudrait en conclure que les

---

<sup>1310</sup> Une question qui se pose alors est de savoir si et par quel clergé ces lieux sont desservis.

<sup>1311</sup> Sauf si on parle d'une relocalisation dans les environs immédiats.

<sup>1312</sup> Ainsi en fut-il par ex. de l'église dans laquelle servait le lector de Pallacine, généralement assimilée à la *basilica Marci* (notice 78).

<sup>1313</sup> Comme le rappelait KRAUTHEIMER R., 1999 [1980], p. 46, vu le nombre de chrétiens au IV<sup>e</sup> siècle, il dut nécessairement y avoir bien plus de lieux d'assemblées que le nombre d'églises que l'on connaît.

<sup>1314</sup> La première et la troisième possibilité peuvent se recouper. Ainsi en serait-il de Pammachius (notice 9) qui a d'abord établi une chapelle domestique, servant sans doute de point de rassemblement d'un groupe fixe, et qui a ensuite joué un rôle actif dans la transformation du statut et de l'architecture du lieu.

décisions d'implantation furent du ressort de l'aristocratie romaine qui finance<sup>1315</sup>. En réalité, ce n'est pas aussi simple. Cela dépend de la configuration de l'opération. La marge de manœuvre épiscopale varie selon qu'il s'agit d'un simple don (du vivant de la personne ou posthume) ou d'un projet que le particulier désire piloter en prenant les décisions en ce qui concerne l'affectation des biens qu'il va céder ou qu'il va acheter à cette fin. La première option demande aussi une distinction en fonction de la nature du don ou legs<sup>1316</sup> et des éventuelles conditions contraignantes qui en auraient accompagné la cession. Dans l'exemple de Vestina, le legs consiste en ressources financières issues de la vente d'objets autorisée par son testament, ce qui laisse une certaine flexibilité pour la fondation. *A contrario*, on peut imaginer le legs d'un édifice avec l'exigence qu'une église y soit installée (le cas d'Equitius ?). La perspective peut être renversée : un édifice est effectivement cédé ou vendu pour qu'une église y soit créée mais cette cession découle d'un travail de lobby de la part d'un personnage qui désire une telle opération.

Une nuance de taille peut être ajoutée par rapport à cette problématique de l'indépendance des fondateurs vis-à-vis de l'évêque. Celle-ci se réduit nécessairement si on estime que le phénomène de la topographie ecclésiale s'est développé grâce une implication, à un degré élevé, du clergé, obligé envers l'évêque par le lien hiérarchique qui les unit. Cet évergétisme clérical a pu prendre plusieurs formes. Il y a d'abord ces clercs qui soutiennent, au moins financièrement, des donations qui ne sont sans doute pas suffisantes pour couvrir l'ensemble des frais de constitution d'une église. C'est l'exemple d'Ursicinus, Leopardus et Livianus qui permettent que la basilique désirée par Vestina soit menée à bien ou d'Ilicius, Leopardus et Maximus qui décorent la *basilica Pudentianae*.

Il semble ensuite que certains membres du clergé aient été les instigateurs d'une opération de fondation, sans toutefois que leur nom subsiste dans l'appellation de l'église : Pierre d'Illyrie pour S. Sabina par exemple<sup>1317</sup> ; sans doute les trois clercs de la *basilica Pudentianae* aussi. Comment expliquer que leur rôle, apparemment principal, ne soit pas reconnu dans la dénomination du site ? À part à supposer l'implication d'un donateur laïc encore plus important, qui aurait donné l'impulsion, à l'image de Vestina (ce qui ferait basculer ces exemples dans la catégorie précédente)<sup>1318</sup>, ou qui aurait répondu à une invitation, comme dans l'exemple issu du contexte constantinopolitain, les première et deuxième possibilités (communauté préexistante ou nom d'un saint) peuvent être mobilisées. Une troisième éventualité pourrait être avancée si l'on reprend la proposition de F. Guidobaldi, acceptée par J. Hillner, suivant laquelle la fondation de certains *tituli* aurait été indépendante de l'érection des « basiliques », celles-ci étant comprises comme des « grandi

<sup>1315</sup> Cf. par exemple PIETRI C., 1989, p. 1043.

<sup>1316</sup> Les dons et legs à l'Église devaient être monnaie courante (et dans une certaine mesure recherchés, la problématique romaine de la *captatio* perdurant au IV<sup>e</sup> siècle ; cf. DAVIDSON I. J., 2001), en particulier en provenance des veuves (et mineures) qui, depuis 370, ne pouvaient plus désigner un clerc comme bénéficiaire de tels transferts (*Cod. Theod.*, 16, 2, 20). Était-ce la condition de Vestina, Anastasia, Caecilia, Crescentiana, Lucina ou Theodora pour reprendre quelques-uns des identifiants ?

<sup>1317</sup> Voir 5.2.1.

<sup>1318</sup> L'absence de toute référence à ce donateur dans les inscriptions fixées au mur ou intégrées aux mosaïques de la basilique est alors étonnante.



aule spesso tripartite e costruite *ex novo* per le specifiche funzioni culturali »<sup>1319</sup>. Bien qu'intéressante, cette hypothèse se heurte à première vue à une difficulté : s'ériger en *titulus*, pour reprendre l'expression, c'est-à-dire en une succursale officielle de l'Église catholique, un diffuseur majeur de la pastorale épiscopale, comporte une série de responsabilités qui ne peuvent être assumées sans un espace suffisamment grand et aménagé adéquatement. Or, là où les vestiges archéologiques de l'état antérieur à la basilique ont pu être étudiés, la destination chrétienne des structures n'a pu être identifiée. Cette absence de traces conforte en réalité la vision de F. Guidobaldi pour qui les premiers établissements se sont insérés en particulier « nell'ambito di *domus*, cioè di abitazioni unifamiliari che avevano il vantaggio di offrire spazi interni articolati, soprattutto al pianterreno, ed aule tricliniari più o meno ampie che ben si prestavano alle celebrazioni eucaristiche e quindi al riutilizzo diretto »<sup>1320</sup>. Peuvent venir à l'appui de cette interprétation les *tituli* qu'il désigne comme n'ayant pas été dotés d'un édifice basilical avant le IX<sup>e</sup> siècle<sup>1321</sup>, bien que, selon nous, certains cas soient discutables, tels S. Caecilia (notice 111) ou Ss. Nereo e Achilleo (notice 104). L'existence d'une phase pré-basilicale au cours de laquelle les missions épiscopales sont déjà assumées peut donc être retenue pour autant que les structures antérieures le permettent.

Enfin, même dans le cas où le nom du *titulus* correspond bien au fondateur principal du complexe ecclésial et que celui-ci a pu être à la manœuvre du projet, il ne faut pas automatiquement l'assigner à un membre de l'aristocratie sénatoriale romaine, profil standard dans la littérature scientifique<sup>1322</sup>. Soutenu par les preuves d'un engagement financier actif de la part des ecclésiastiques, que l'on a partagées dans les lignes précédentes, J. Hillner a argumenté, par le biais de l'onomastique d'une part, de l'analyse des légendes hagiographiques d'autre part, en faveur d'une large ouverture de ce profil au milieu clérical dont une partie non négligeable des recrues provient d'une « urban middle class, a so-called sub-elite, either engaged in liberal professions such as

---

<sup>1319</sup> GUIDOBALDI F., 2000b, p. 124. À la page suivante, il accentue cette indépendance entre *titulus* et basilique et en fait presque une règle mais avec un rapport de postériorité du premier par rapport à la seconde (« Sembra insomma che le basiliche siano nate spesso in modi e tempi del tutto indipendenti rispetto a quelli con cui sono nati i tituli che in seguito divennero tutt'uno con esse »). Il se base toutefois uniquement sur l'utilisation du vocabulaire dans de rares passages (« tutto ciò può essere casuale » reconnaît-il) et sur le passage du LP relatif à Vestina qui peut être lu d'une autre façon. Que la généralisation du terme *titulus* soit tardive, cela semble évident. Que le statut correspondant au terme de *titulus*, selon la définition courante acceptée par le même F. Guidobaldi, ait été octroyé bien après l'édification de la basilique, c'est là une autre question à laquelle la fréquence d'utilisation d'un terme ne peut répondre. Une telle postériorité semblerait tout de même étrange. Pourquoi construit-on des édifices d'une ampleur non négligeable, inspiré du modèle basilical adopté pour la première église épiscopale (Latran), si ce n'est pour remplir les missions pastorales confiées par l'évêque ? Un des exemples donnés par F. Guidobaldi est l'église de S. Clément. Elle est appelée *titulus* pour la première fois dans une lettre de Léon le Grand, mais encore *basilica* dans un document de 417. Certes, mais cette source en fait le lieu d'un synode ; elle serait *ipso facto* une composante du réseau ecclésial du pape, autrement dit un *titulus* selon la définition retenue. Elle fait certainement partie de la catégorie des églises du district urbain, unifiées symboliquement par le *fermentum* et appelées *tituli* dans une lettre d'Innocent, suivant un usage déjà englobant du terme comme l'a montré J. Hillner (voir 4.4.2.2). Cela ne cadre pas non plus avec une autre démonstration de J. Hillner : ces basiliques ont un coût de fonctionnement et d'entretien important, qui doit être couvert par une dotation. Or, celle-ci serait essentiellement pourvue par l'évêque. Dès lors, comment ne rempliraient-elles pas un rôle de succursale papale ?

<sup>1320</sup> GUIDOBALDI F., 2000b, p. 124 (c'est nous qui soulignons).

<sup>1321</sup> Cf. GUIDOBALDI F., 2000b, p. 128-129.

<sup>1322</sup> Pour DIEFENBACH S., 2007, chap. IV, le modèle de l'église titulaire, qui s'établit à partir de Damase et se multiplie jusqu'à Célestin, relève très majoritairement d'une origine privée, précisément aristocratique, sans le patronage de l'évêque.

doctors, teachers or lower levels of the imperial bureaucracy, or active in manufacture and trade »<sup>1323</sup>. À côté de l'*inlustris femina* Vestina, il y a Equitius, le *presbyter*. Les ressources financières de cette strate sociale ont pu tout autant, sinon plus, nourrir la croissance de l'Église que celles des sénateurs romains<sup>1324</sup>. Davantage que ceux-ci aussi, les membres du clergé pouvaient être perméables à l'influence, pour ne pas dire aux ordres, de celui qui était leur chef, successeur de S. Pierre, et pouvaient dès lors se transformer en autant de pièces d'un plan d'occupation du territoire dessiné par ce dernier : l'évêque a, par exemple, pu jouer un rôle dans la volonté de fonder d'un clerc qui possédait une propriété intéressante et bien située ou dans la sélection et l'affectation des biens d'un donateur ecclésiastique spontané.

Le passage d'un récit hagiographique peut être mis en parallèle, bien qu'il concerne un personnage ayant vécu au siècle suivant dans la nouvelle capitale, Constantinople. Il décrit S. Marcien, à qui ses parents d'origine romaine avaient légué une grande fortune, membre du clergé et peut-être déjà Économe de l'Église, dans ses efforts pour installer le plus stratégiquement possible une église et dans les négociations menées par ses soins pour acheter la propriété d'une riche veuve, bien placée dans le centre de la cité<sup>1325</sup>. Tout en étant conscient des variations de contexte, il nous semble que le récit est éloquent à plusieurs égards : il témoigne d'un phénomène d'achat (et non d'une *captatio*) d'une propriété privée dans l'objectif d'une transformation en église, une opération menée, apparemment sur fonds propres, par un prêtre qui se trouvait certainement avoir des accointances avec les autorités ecclésiastiques de la cité, voire qui s'occupait déjà des propriétés de l'Église. Il met en même temps en évidence la motivation topographique, la recherche de visibilité, qui a guidé le choix du site. Enfin, il est intéressant de noter que la personne qui cède une demeure est une veuve qui a hérité de son défunt mari, un profil que l'on trouve couramment dans la situation romaine.

L'examen des témoignages et études relatifs aux modalités et aux acteurs de la création, au IV<sup>e</sup> siècle, des établissements chrétiens qui prendront indistinctement le nom de *titulus* et formeront la toile ecclésiale épiscopale dès le siècle suivant, débouche sur une pluralité de scénarios. La plupart octroient tout de même à l'évêque une place, souvent prépondérante, dans le processus décisionnel, que ce soit en mobilisant les ressources de l'organisme dont il a la charge ou celles de son réseau clérical.

Ce mouvement ou cette politique d'implantations ecclésiales a entraîné la formation, au IV<sup>e</sup> siècle, d'une topographie chrétienne de la cité qu'il convient à présent de circonscrire avec plus de précision. Pour le dire autrement, quelles sont les églises déjà en activité durant la période à l'étude ? Sur quelles données baser notre étude de la logique d'implantation ?

<sup>1323</sup> Cf. HILLNER J., 2006 (p. 66 pour la citation).

<sup>1324</sup> Leur fortune pouvait aussi provenir des dons et legs qui leur étaient faits directement, bien qu'à partir de 370 (*Cod. Theod.*, 16, 2, 20), ils furent privés d'une partie considérable de cette source d'enrichissement, à savoir les veuves (et mineures). Il est possible que, parmi ce patrimoine transféré, se trouvent des édifices accueillant des groupes chrétiens (comme la demeure du Trastevere dans laquelle a officié Ambroise lors de son séjour à Rome ; voir 5.2.1), qui plus tard se retrouveront sous contrôle épiscopal.

<sup>1325</sup> Cf. *Vita S. Marci oecon.*, 3b (voir WORTLEY J., 2010).

#### 4.4.3. Les tituli jusqu'à Innocent I<sup>er</sup> (401-417)

« À la fin du cinquième siècle il y en [des églises titulaires] avait vingt-cinq, et depuis longtemps ce semble, car le *Liber pontificalis* paraît considérer ce nombre comme consacré par les plus anciennes traditions »<sup>1326</sup>, assure L. Duchesne en 1887. Ce chiffre se retrouve effectivement, on l'a vu plus haut, dans plusieurs notices biographiques de papes des premiers siècles. Par ailleurs, il se rapproche du nombre des titres repérables dans les signatures presbytérales du concile de 499 et surtout correspond à un près (le titre de S. Anastasia) au décompte issu des signatures du synode de 595<sup>1327</sup>. Mais là où Duchesne percevait l'écho d'une antiquité, nous ne voyons qu'un anachronisme, la projection d'un système d'actualité pour les auteurs qui rédigèrent cet opus pontifical précisément au VI<sup>e</sup> siècle.

Dans une contribution de 2000, F. Guidobaldi dénonce encore une telle tendance à la projection dans les démarches d'étude, « un'impostazione ancora corrente »<sup>1328</sup>, qu'il a lui-même adoptée dans un premier temps, consistant en l'utilisation des documents du concile de 499 comme point de référence et en l'extrapolation au IV<sup>e</sup> siècle de la situation rencontrée au V<sup>e</sup>. Il est vrai, par exemple, que pour R. Krautheimer dans les années 1980, le chiffre de 25 *tituli* au IV<sup>e</sup> siècle demeurait d'actualité, de même que pour B. Lançon dans sa synthèse sur la Rome tardo-antique<sup>1329</sup>. En revanche, pour beaucoup d'autres savants, tels C. Pietri, L. Reekmans, V. Saxer, V. Flocchi Nicolai, etc., il était ou est devenu secondaire, dépassé par une méthode plus rigoureuse n'acceptant l'existence d'un établissement que si un témoignage littéraire ou archéologique crédible l'atteste. Avec ce changement, la reconstruction du paysage religieux chrétien de la Rome du IV<sup>e</sup> siècle s'est faite plus instable, car, en sciences humaines, une même méthode n'amène pas nécessairement les mêmes résultats et ceux-ci peuvent être organisés différemment. L'interprétation des données et leur degré de fiabilité peut varier d'un chercheur à l'autre, d'un contexte à l'autre, selon l'absence ou l'existence d'éléments de comparaison, etc. L'information, en particulier sur le plan archéologique, peut croître et fournir un nouvel éclairage. En outre, le travail fréquent avec des *termini*, souvent *ante quem*, parfois *post quem*, rarement les deux, inclut nécessairement une part d'arbitraire lorsque l'on veut compléter la limite ou affiner le moment de fondation.

Qu'est-il sorti de l'analyse des savants ? L. Reekmans ou C. Pietri n'isolent pas le IV<sup>e</sup> siècle ; lors du congrès d'archéologie chrétienne de 1986, ils réalisent respectivement un décompte jusqu'en 430 et jusqu'en 440 (avec une sous-division de Sylvestre à Libère). Le premier avance l'estimation d'une vingtaine d'églises titulaires<sup>1330</sup>. Le second en liste 17 avec un potentiel ajout de trois items placés dans la colonne des « titres qui remontent probablement à la première moitié du V<sup>e</sup> siècle

---

<sup>1326</sup> DUCHESNE L., 1887, p. 219.

<sup>1327</sup> DUCHESNE L., 1887, p. 220.

<sup>1328</sup> GUIDOBALDI F., 2000b, p. 124.

<sup>1329</sup> KRAUTHEIMER R., 1999 [1980], p. 46-47 ; LANÇON B., 1995, p. 45. Pour ce dernier, ce nombre est atteint juste avant le sac de Rome.

<sup>1330</sup> REEKMANS L., 1989, p. 867. Il renvoie à l'annexe II du rapport de SAXER V., 1989, p. 989.

(surtout d'après le témoignage du *MH*) »<sup>1331</sup>. Avec précaution, F. Guidobaldi propose un tableau chiffré évolutif de la topographie chrétienne de Rome du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle. Dans la première colonne, son « calcul approximatif » donne quatre « grandes basiliques », douze « églises titulaires », aucune « église non titulaire », quatre « oratoires et chapelles » et trois « monastères et hospices »<sup>1332</sup>. Outre le classement discutable de certains établissements entre « grandes basiliques » et « églises titulaires »<sup>1333</sup>, découlant aussi de la dissonance que peut provoquer l'application sur cette longue durée de catégories identiques, fruits d'une évolution et objets de changements, il faut noter que pour les églises dont la création se situe, d'après les vestiges archéologiques, quelque part à la charnière des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, tels le *titulus Apostolorum* et peut-être celui *Caeciliae*, il prend le parti de les ranger au V<sup>e</sup> siècle, bien qu'il introduise le *titulus Crescentianae*, dont la basilique est édifiée par Anastase (399-401), et surtout le *titulus Marcelli* dans le groupe du siècle précédent. De 12 *tituli* au IV<sup>e</sup> siècle, on passe à 18 pour H. Brandenburg dans sa monographie traduite en anglais en 2005.

Les variations du séquençage chronologique, les fluctuations du nombre d'établissements (et de leur classification), les divergences dans les églises retenues, même quand l'estimation chiffrée est très proche, peuvent être schématisées pour trois de ces auteurs dans un tableau (Figure 19) relevant les données pertinentes pour la période étudiée<sup>1334</sup>.

Cette instabilité ne facilite évidemment pas une bonne vision d'ensemble, ni d'ailleurs diachronique, de la topographie ecclésiale. Étant donné ce constat et la nécessité d'intégrer les apports documentaires et interprétatifs de ces dernières années, il nous paraît indispensable de fournir un nouveau bilan, solidement ancré sur l'ample documentation récoltée et critiquée dans la première partie de la thèse. Ce bilan peut être synthétisé sous la forme d'un tableau (Figure 20) dans lequel figurent les établissements chrétiens (organisés par régions augustéennes) dont l'existence avant 410 ne fait aucun ou très peu de doute et sont répertoriés les preuves et indices<sup>1335</sup> soutenant pareilles conclusions. Ces derniers permettent en même temps d'afficher la chronologie de chacune de ces églises puisqu'ils sont ventilés selon une fraction de siècle ou selon la ou les charge(s) épiscopale(s), un double système rendu nécessaire par les démarches de datation variées qu'implique la diversité des sources<sup>1336</sup>. Ce relevé est également présenté sous forme cartographique (Figure 21).

<sup>1331</sup> Cf. PIETRI C., 1989, p. 1038-1041.

<sup>1332</sup> GUIDOBALDI F., 2001, p. 45.

<sup>1333</sup> Ainsi, les basiliques de Jules (*iuxta forum Traiani*) et de Libère ne sont pas placées parmi les églises titulaires, alors que la basilique de Marc et l'autre de Jules (*Transtiberim*) le sont. Pourtant, elles ne reçoivent pas un traitement différent dans le LP. D'ailleurs, de son côté, PIETRI C., 1989, p. 1039-1041 verse, avec plus ou moins d'interrogation, les deux premières parmi les *tituli*, de même que BRANDENBURG H., 2005, p. 112-113.

<sup>1334</sup> En ce qui concerne la confection du tableau : pour F. Guidobaldi, les données ont été ventilées, d'une part, en une colonne rassemblant les occurrences de la liste justifiant le chiffre de 12 et, d'autre part, en trois colonnes dans lesquelles elles sont distribuées selon le contenu textuel de l'article. Pour H. Brandenburg, le chiffre de 18 n'étant accompagné d'aucun décompte détaillé, le contenu et l'articulation de sa monographie ont tenu lieu de liste et de classement.

<sup>1335</sup> Lorsque l'information n'est pas suffisamment établie, elle est signalée dans le tableau par des crochets et une trame de fond hachurée.

<sup>1336</sup> Lorsque les données ne correspondent pas à un évêché mais à une autre division chronologique, la tranche est indiquée en gris plus foncé.

Figure 19 : Tableau de la distribution chronologique des *tituli* chez C. Pietri, F. Guidobaldi et H. Brandenburg

Établissements	PIETRI C., 1989			GUIDOBALDI F., 2001				BRANDENBURG H., 2005		
	Sylvestre I <sup>er</sup> (313) à Libère (366)	Damase (366) à Sixte III (440)	1 <sup>ère</sup> moitié du V <sup>e</sup> s.	IV <sup>e</sup> s.	1 <sup>ère</sup> moitié du IV <sup>e</sup> s.	2 <sup>e</sup> moitié du IV <sup>e</sup> s.	Anastase I <sup>er</sup> et Innocent I <sup>er</sup>	Les premiers <i>tituli</i> (IV <sup>e</sup> s.)	Les <i>tituli</i> de la fin du IV <sup>e</sup> et V <sup>e</sup> s.	Les <i>tituli</i> du V <sup>e</sup> s.
Anastasiae		X		X	X ? (Damase le dote d'un baptistère)				X	
Apostolorum		X (= Eudoxiae)					X			X
Byzantis		X (= Pammachii)		X (= Ss. Giovanni e Paolo ?)						
Caeciliae			X							X
Chrysogoni										X
Clementis		X		X	X	X [II fase]	X		X	
Crescentianae		X		X (= S. Sisto ?)			X (= S. Sisto)		X (= S. Sisto)	
Cyriaci				X	X ?					
Eusebii					X ?					
Fasciolae		X (= Ss. Nereo et Achilleo)		X (= Ss. Nereo e Achilleo ?)					X (= Ss. Nereo et Achilleo)	
Iulii (iuxta forum Traiani)	X ? (rebâti par Pélage I et dédié aux Apôtres Philippe et Jacques)			X (pas <i>titulus</i> )	X			X		
Iulii et Callisti	X			X	X			X		
Laurentii in Damaso		X		X		X			X	
Liberii	X ? (disparu en 366 puis S. Mariae)			X (pas <i>titulus</i> )		X (S. Mariae prend sa place mais peut-être pas le même emplacement)		X		
Lucinae	X									X
Marcelli		X		X						X
Marcellini et Petri						X (=Matthaei)				
Marci	X			X	X			X		
S. Mariae										X

Établissements	PIETRI C., 1989			GUIDOBALDI F., 2001				BRANDENBURG H., 2005		
	Sylvestre I <sup>er</sup> (313) à Libère (366)	Damase (366) à Sixte III (440)	1 <sup>ère</sup> moitié du V <sup>e</sup> s.	IV <sup>e</sup> s.	1 <sup>ère</sup> moitié du IV <sup>e</sup> s.	2 <sup>e</sup> moitié du IV <sup>e</sup> s.	Anastase I <sup>er</sup> et Innocent I <sup>er</sup>	Les premiers <i>tituli</i> (IV <sup>e</sup> s.)	Les <i>tituli</i> de la fin du IV <sup>e</sup> et V <sup>e</sup> s.	Les <i>tituli</i> du V <sup>e</sup> s.
Pammachii		X (= Byzantis)					X		X	
Praxedis										X
Pudentianae		X		X		X			X	
Quattuor Coronatorum			X (= Aemilianae)							X (= Aemilianae)
Sabinae		X								X
Silvestri et Equitii	X			X	X			X		
Susannae			X (= Gaii)							X (= Gaii ?)
Theodorae					X					
Vestinae		X					X		X	

Figure 20 : Les traces d'existence des *tituli* de Sylvestre I<sup>er</sup> à Innocent I<sup>er</sup> d'après les données du catalogue

Régions augustéennes	Établissements	Premières traces d'utilisation chrétienne [f = fondation / taq = terminus ante quem / tpq = terminus post quem]								
		1 <sup>er</sup> quart du IV <sup>e</sup> s.		2 <sup>e</sup> quart du IV <sup>e</sup> s.		3 <sup>e</sup> quart du IV <sup>e</sup> s.		4 <sup>e</sup> quart du IV <sup>e</sup> s.		1 <sup>er</sup> quart du V <sup>e</sup> s.
		Sylvestre I <sup>er</sup> (314-335)		Marc (336)	Jules I <sup>er</sup> (336-352)	Libère (352-366)	Damase (366-384)	Sirice (384-399)	Anastase I <sup>er</sup> (399-401)	Innocent I <sup>er</sup> (401-417)
Regio I	Crescentianae							LP (f)	Données archéologiques et typologiques	
Regio II	Pammachii	[Données archéologiques (chapelle domestique)]							[410 : HIER., <i>Comm. In Ezech.</i> , 1, <i>praef.</i> (mort de Pammachius) (taq)]	
Regio III	Clementis							392 [ou même 385] : HIER., <i>De vir. Ill.</i> , 15, 4 (taq)		417-418 : <i>Coll. Avell., Epist.</i> , 45, 2 (taq)
	Silvestri et Equitii				Données archéologiques	Données archéologiques et typologiques				
Regio IV	Apostolorum						Données archéologiques et typologiques			
Regio V	Liberii				LP (f)	366 : <i>Coll. Avell.</i> , 1, 6-7 (taq)				
Regio VI	Pudentianae							384 : ICVR (de Rossi), 1, 347 (taq) ANGELELLI C., 2010, p. 4-6 et 329, n° 1	Données archéologiques et typologiques	
	Vestinae								LP (f)	
							Données archéologiques et typologiques			
Regio VII	Iulii (iuxta forum Traiani)			CL (f)		366 : <i>Coll. Avell.</i> , 1, 5 (taq)				
				LP (f)						
	Marcelli						Données archéologiques et typologiques			418 : <i>Coll. Avell.</i> , 14, 5-6 (taq)

Régions augustéennes	Établissements	Premières traces d'utilisation chrétienne [f = fondation / taq = terminus ante quem / tpq = terminus post quem]								
		1 <sup>er</sup> quart du IV <sup>e</sup> s.	2 <sup>e</sup> quart du IV <sup>e</sup> s.		3 <sup>e</sup> quart du IV <sup>e</sup> s.		4 <sup>e</sup> quart du IV <sup>e</sup> s.		1 <sup>er</sup> quart du V <sup>e</sup> s.	
		Sylvestre I <sup>er</sup> (314-335)	Marc (336)	Jules I <sup>er</sup> (336-352)	Libère (352-366)	Damase (366-384)	Sirice (384-399)	Anastase I <sup>er</sup> (399-401)	Innocent I <sup>er</sup> (401-417)	...
Regio IX	Laurentii in Damaso					LP (f) Ferrua A., 1942, p. 212, n° 57 ; n° 58 (f)				
	Lucinae				[Données archéologiques (tpq)]	366 : <i>Coll. Avell.</i> , 1, 5 (taq)		Données archéologiques et typologiques		
	Marci		LP (f)	[348 : ICVR (de Rossi), 1, 97 (taq)]						
Regio X	Anastasiae	Données archéologiques (tpq)				ICVR (de Rossi), 2, p. 24, 25 et p. 150, 18 (taq)				
Regio XII	Fasciolae					377 : ICVR, 2, 4815 (taq)				
Regio XIV	Caeciliae	[Données archéologiques]				[379 : ICVR (de Rossi), 1, 816 (taq)]		Données archéologiques		
	Iulii et Callisti			CL (f)		358 : <i>Coll. Avell.</i> , 1, 3 (taq)				
				LP (f)						
				Données archéologiques						
Localisation inconnue	Theodorae									418 : <i>Coll. Avell.</i> , 14, 5-6 (taq)





**Légende :**

- Regio I.* 3) Crescentiana, titulus
- Regio II.* 9) Pammachius, titulus
- Regio III.* 13) S. Clemens titulus ; 15) (Ss.) Silvester et Equitius, titulus
- Regio IV.* 24) Apostolorum, titulus
- Regio V.* 27) Liberti, basilica
- Regio VI.* 38) (S.) Pudentiana, titulus ; 39) Vestina, titulus
- Regio VII.* 44) Iulii iuxta forum Traiani, basilica ; 45) Marcellus, titulus
- Regio IX.* 75) Lucina, titulus ; 77) S. Laurentius in Damaso ; 78) S. Marcus, titulus
- Regio X* 88) S. Anastasia, titulus
- Regio XII.* 104) Fasciola, titulus
- Regio XIV.* 111) Caecilia, titulus ; 112) Iulius et Callistus, titulus.

**Figure 21 : Carte des *tituli* de Rome de Sylvestre I<sup>er</sup> à Innocent I<sup>er</sup>**

[Fond cartographique réélabore d'après PALOMBI D., in *LTVR*, IV]

Quelles sont les premières observations qui se dégagent de ce tableau ? D'abord, on peut dénombrer 18 établissements qui entrent dans les critères d'existence avant 410. On reste donc du côté haut de la fourchette des estimations réalisées dans les études précédentes et on rejoint le chiffre repéré chez H. Brandenburg. Il y a en tout cas encore un écart certain avec le nombre « canonique » de 25.

Globalement, les occurrences peuvent être rangées en trois configurations. Sur les 18 établissements, on peut en recenser 8 – presque la moitié – pour lesquels on a une indication sur le moment de la fondation. Dans 7 cas (ou 5 si on ne retient pas les églises de Caecilia et de Pammachius), il faut travailler avec un *terminus ante quem*, utilement complété pour certains items par des données matérielles. Toutefois, il ne s'agit pas toujours de simplement recouper les deux informations pour réduire le champ chronologique.

Quelques-unes de ces bornes *ante quem* datent en effet d'une période antérieure aux renseignements archéologiques, en tout cas ceux qui portent avec certitude la marque d'une finalité liturgique, invitant dès lors à conclure à une phase chrétienne pré-basilicale. Une de ces occurrences, le *titulus Lucinae*, pose un problème particulier puisque l'analyse archéologique interdit une telle phase pré-basilicale (notice 75). Toutefois, ni les données archéologiques et leurs comparaisons typologiques, ni le témoignage écrit ne sont parfaitement sûrs. La mise entre parenthèses des conclusions chronologiques issues des premières ou le rejet du second constituent deux solutions possibles pour lever l'incompatibilité. Une troisième pourrait résider dans la relocalisation d'une église qui portait déjà le nom en question (et qui devait avoir un espace suffisamment grand pour accueillir une élection épiscopale) dans un nouveau (et proche) bâtiment<sup>1337</sup>, celui identifié par l'enquête archéologique.

Enfin, dans les cas restants, il faut se satisfaire de l'analyse archéologique et typologique, tout en gardant à l'esprit que le scénario peut être complexe, comme l'illustrent les établissements attestés par plusieurs types de sources.

On peut également dresser un constat géographique : les quatorze régions augustéennes sont pourvues d'au moins un établissement, à l'exception de trois d'entre elles, à savoir les huitième (Forum), onzième (Grand Cirque) et treizième (Aventin) régions<sup>1338</sup>. La nature de l'occupation des deux premières fournit une explication assez évidente à cette lacune. On y reviendra (voir 5.2.2.3).

Maintenant que la carte de l'implantation topographique de l'Église pour la période qui nous retient est établie (Figure 21), nous pourrions tenter d'en comprendre la ou les logique(s) de formation dans le chapitre suivant. Avant d'y arriver, il convient encore de développer deux réalités dont la prise en compte est indispensable à la remise en perspective de l'ancrage chrétien jusqu'à présent étudié.

<sup>1337</sup> Certains ont également proposé un transfert du nom du *titulus a posteriori* (voir notice 75).

<sup>1338</sup> Chez PIETRI C., 1989, p. 1039, la quatrième région (*Templum Pacis*) est également vide. Étant donné les démarcations entre région que nous avons adoptées, la *basilica Apostolorum* fait partie de la *regio* IV et non III.

#### **4.5. Au-delà du réseau des *tituli* : maintien d'un réseau domestique et topographie des hétérodoxes**

Dans ce dernier point seront discutés deux phénomènes qu'il ne faut pas perdre de vue et qui reviennent régulièrement dans l'argumentation. La topographie chrétienne qu'autorisent à reconstituer les données archéologiques et la grande majorité des documents écrits correspondent au déploiement spatial voulu ou sanctionné par l'Église officielle. Étant donné précisément son statut officiel, au sens d'une reconnaissance par les pouvoirs publics, la matérialisation spatiale qu'elle met en œuvre joue un rôle de premier plan dans le phénomène de coexistence religieuse. Les édifices qui la constituent forment l'inscription durable de cette institution au sein de l'espace public de la cité au sens large de l'expression. Leur fréquentation par les membres de la communauté gérée par cette institution et, surtout, leur visibilité croissante, tant en termes de dimensions que de récurrences typologiques, soutiennent leur reconnaissance en tant que composantes de ce visage monumental public.

Les signes que représentent ces points d'ancrage monumentaux s'orientent dans deux directions, s'adressent simultanément à deux cibles : ils sont à la fois une interface interne entre l'autorité et la communauté chrétiennes et un marqueur extérieur à l'attention de l'ensemble de la cité, y compris donc des autres groupes religieux. Ce sont donc ces édifices qui sont le plus susceptibles d'entrer en interaction, qui vont établir un rapport cherché ou involontaire avec les points d'ancrage matériels associés à d'autres identités qui ont une visibilité publique. Ce sont ces édifices qui vont constituer un support privilégié pour l'expression de l'identité chrétienne qui s'affermirait. À ce titre, l'examen de l'implantation du réseau ecclésial rattaché à l'Église épiscopale, tel que réalisé ci-dessus, se révèle de première importance dans l'analyse du processus de cohabitation et de transition religieuses de la cité.

Il n'est pas moins impératif de tout de même rappeler que la topographie ainsi définie ne correspond pas à la totalité de la topographie chrétienne de la cité ; elle ne renvoie qu'une image partielle qui ne tient pas compte du maintien supposé d'un réseau domestique et de l'implantation spatiale des hérétiques.

Avant la reconnaissance officielle du christianisme, les activités collectives des fidèles du Christ semblent avoir pris majoritairement place dans un cadre domestique, c'est-à-dire dans un espace associé à un édifice privé, en particulier résidentiel, plus ou moins durablement aménagé pour les besoins de la communauté, plus ou moins isolé du reste du complexe, si la salle n'a pas directement été construite ou reconstruite à cette fin. Comme on le verra dans un point suivant, les preuves ne sont pas très nombreuses, ni assez limpides pour préciser les contours et les caractéristiques de ce réseau. La question de sa continuité topographique devra être traitée avec nuance et prudence. En revanche, l'affirmation d'une continuité générale d'un système de ce genre après 313 paraît s'imposer.

Fournir une estimation quantitative de la population chrétienne de Rome constitue un exercice périlleux et instable, mais, que nous prenions pour le début du IV<sup>e</sup> siècle le chiffre de 30.000<sup>1339</sup> ou d'au moins 25.000 chrétiens<sup>1340</sup>, ou que nous retenions la proportion de moins de 10% sur un total – calcul tout aussi complexe et incertain – d'environ 800.000 habitants<sup>1341</sup>, il est certain que les chrétiens, en croissance exponentielle tout au long du siècle, se comptaient par milliers. Or, la vingtaine d'églises (*tituli*) que l'on peut distinguer pour cette époque<sup>1342</sup> ne pouvait absorber les besoins de toute la communauté. Comme le soulignait déjà R. Krautheimer, il faut se rendre à l'évidence : il dut y avoir bien plus de lieux d'assemblées que le nombre d'églises que l'on connaît<sup>1343</sup>. Certes, les traces de certaines fondations en lien avec l'autorité épiscopale ont sans doute définitivement disparu ou ne sont pas encore remontées à la surface, mais, même en tenant compte de cette rectification de quelques unités, on est loin du compte.

Dans le seul témoignage d'époque qui fournit un aperçu quantitatif, le chiffre est doublé : Optat de Milève évoque plus d'une quarantaine de *basilicae* dans l'*Vrbs*, dans son *Traité contre les donatistes* composé entre le milieu des années 360 et le milieu des années 380. Est-ce à dire que les sources qui nous sont parvenues nous renseignent à peine sur la moitié des églises épiscopales au IV<sup>e</sup> siècle ? Qu'est-ce qu'Optat entend exactement par « *basilica* » ? Appliquons d'abord simplement les règles de la critique historique pour évaluer la fiabilité de l'information. Ce faisant, le témoignage perd déjà de sa valeur dans la mesure où l'on ne sait pas grand-chose de l'auteur, si ce n'est qu'il a été évêque de Milève, une ville de Numidie et qu'il est sans doute d'origine africaine<sup>1344</sup>. On ne sait d'où il tient ses informations sur la Rome chrétienne et en particulier cette évaluation chiffrée. Remettons ensuite le passage dans le contexte du paragraphe dont il est issu. Dans ces lignes, Optat cherche à démontrer que les donatistes, contrairement à ce qu'ils prétendent, ne constituent pas un véritable parti (*pars*) de l'Église dans la Ville. La preuve, ils n'ont jamais réussi à placer un citoyen romain de leur soi-disant parti sur le siège épiscopal de Rome<sup>1345</sup>. Au passage, on soulignera l'intérêt de ce paragraphe pour l'étude du phénomène de sous-groupes dans l'Église, lesquels, sans être pour autant schismatiques, ni en lutte constante, se trouvent régulièrement en position de compétition pour le contrôle de l'institution. Il est intéressant de noter que ces partis au sein de l'Église sont reconnus comme des composantes normales, sinon légitimes, par Optat. Revenons sur son argumentaire, avec cette autre preuve de l'inconsistance des donatistes : « Car on ne pouvait pas appeler troupeau ou peuple un petit nombre d'hommes qui, au milieu de plus de quarante

<sup>1339</sup> Cf. VON HARNACK A., 1924, II, p. 805.

<sup>1340</sup> Cf. THOMPSON G. L., 2015, p. 25.

<sup>1341</sup> Cf. GUYON J., 1995b, p. 771.

<sup>1342</sup> Voir 4.4.3.

<sup>1343</sup> Cf. KRAUTHEIMER R., 1999 [1980], p. 46.

<sup>1344</sup> Sur la biographie d'Optat et la datation de l'œuvre, cf. l'intro. de LABROUSSE M., 1995, SC n° 412, p. 9-14.

<sup>1345</sup> Cf. OPTAT., *De schism. donat.*, 2, 4 : « Mais vous dites que vous avez, vous aussi, un parti à Rome ; c'est une ramification de votre erreur, qui a poussé du mensonge et non des racines de la vérité. (...) Comment se fait-il qu'à Rome votre parti n'ait pas pu avoir comme évêque un citoyen de cette ville ? » *Sed et habere uos in urbe Roma partem aliquam dicitis ; ramus est uestri erroris, protentus de mendacio, non de radice ueritatis. (...) Quid est hoc quod pars uestra in urbe Roma episcopum ciuem habere non potuit ?* (trad. LABROUSSE M., 1995, SC n° 412).

basiliques, n'avaient pas un lieu où se rassembler »<sup>1346</sup>. Dans le contexte, il apparaît assez clairement que le terme *basilicae* n'est pas utilisé uniquement pour désigner ces nouvelles constructions sous contrôle ou édifiées directement par l'évêque, mais plutôt l'ensemble des lieux d'assemblée rattachés à des groupes qui se trouvent idéologiquement affiliés à l'Église officielle<sup>1347</sup>. Voilà qui ouvrirait un coin du voile couvrant le réseau domestique que l'on conjecturerait.

L'usage du vocable *basilica* par Optat poursuit peut-être un objectif plus rhétorique que descriptif. C'est que le terme s'est progressivement inscrit dans une logique idéologique visant à distinguer ce qui était légitime de ce qui ne l'était pas. La basilique, indépendamment de sa forme architecturale, a fini par symboliser le lieu de culte de l'Église légitime, celle héritée de Pierre. Affirmer que les donatistes ne peuvent se réunir dans « une basilique », c'est démontrer leur illégitimité. Optat va encore plus loin puisqu'il se moque de leurs rassemblements qui ont lieu dans une grotte en dehors de la Ville<sup>1348</sup>. Ce faisant, il accentue l'image d'exclusion et prouve qu'ils ne sont même pas dignes de se réunir à l'intérieur de simples demeures, les privant dès lors d'une image qui aurait pu se révéler positive en termes idéologiques, d'un renversement de l'argument. En effet, le sens dont s'est chargé le concept de basilique peut être associé à l'idée négative de trahison des idéaux de l'Église des origines, à l'opposé de la plus modeste demeure qui accueille les fidèles avec la simplicité et l'authenticité des générations antérieures. Les basiliques deviennent alors le symbole de l'adversaire catholique : leur grandeur, leurs matériaux et leur mobilier luxueux incarnent la déviance de ses membres corrompus par les richesses temporelles. L'aspect plus humble de l'espace de culte des schismatiques témoigne de la pureté originelle de leur foi. C'est un tel argument qu'utilise Faustinus dans sa supplique aux empereurs pour démontrer l'orthodoxie de ses coreligionnaires lucifériens qui, poursuivis à Rome par Damase, n'ont pas besoin de faste pour s'assembler, à l'image des réunions dans la demeure du prêtre Macarius, opposant les pompeuses basiliques de l'évêque avec l'étable où naquit le Messie<sup>1349</sup>. On voit ainsi se développer une sorte de jeu idéologique autour de la notion de basilique.

---

<sup>1346</sup> Cf. OPTAT., *De schism. donat.*, 2, 4, 5 : *Non enim grex aut populus appellandi fuerant pauci qui inter quadraginta et quod excurrit basilicas locum ubi colligerent non habebant* (trad. LABROUSSE M., 1995, SC n° 412).

<sup>1347</sup> Des célébrations eucharistiques avaient lieu ailleurs que dans les églises officielles et en particulier dans des résidences, lieux d'assemblée permanents ou occasionnels, comme l'illustre l'office tenu par Ambroise dans la maison d'une riche romaine du Trastevere (voir 5.2.1). Les évêques eux-mêmes devaient officier ponctuellement dans ce type de lieux, comme ce fut certainement le cas de Libère ou de Damase dont on connaît l'acointance avec l'élite, en particulier par leur fréquentation des matrones romaines (Damase : *Coll. Avell.*, 1, 9 ; Libère : *THEOD., Hist. eccl.*, 2, 17). Voir MAIER H. O., 1995b, p. 232-233 : « Strategically targeted home visits, during which the eucharist was often celebrated, helped to preserve a bishop's power base and extend one's sphere of influence. For bishops like Damasus to frequent the homes of the well-to-do was to play one's part in a complex ritual of social obligation typical of complex societies based on mutual ties of clientship and patronage » (233).

<sup>1348</sup> Cf. OPTAT., *De schism. donat.*, 2, 4, 5 : « C'est ainsi qu'ils entourèrent de claies une grotte située à l'extérieur de la ville, afin de pouvoir, en ce temps-là, y tenir leurs réunions. De là leur nom de montagnards » *Sic speluncam quamdam foris a civitate cratibus saepserunt, ubi ipso tempore conuenticulum habere potuissent, unde Montenses appellati sunt* (trad. LABROUSSE M., 1995, SC n° 412).

<sup>1349</sup> Cf. FAUST., *Lib. prec.*, 79 et 121 : « À la même époque, une rude persécution avait sévi contre les nôtres, à l'instigation de ce remarquable évêque en chef qu'est Damase : il était interdit aux prêtres fidèles de convoquer librement durant le jour des assemblées sacrées du peuple pour servir le Christ Dieu. Mais puisque, vu les circonstances, il fallait accomplir à n'importe quel moment, même en secret, les mystères de notre salut, le même saint prêtre Macaire organise des vigiles et convoque les frères dans une maison donnée, pour que le peuple saint, même de nuit, renforce

C'est ainsi que les groupes considérés comme hétérodoxes ont pu exploiter une situation devenue asymétrique. En effet, les mesures législatives impériales de reconnaissance du christianisme ont consacré la légalité de l'institution de l'Église officielle et de son représentant avec les droits de propriété et de transaction collectifs qui en découlent, à la manière d'une association. Par contraste, les groupes qui n'étaient pas affiliés et reconnus par l'évêque ne jouissaient pas de ces droits. Il est probable que la restitution des *loca ecclesiastica* au lendemain de l'édit de Milan n'ait pas bénéficié à tout le monde et que l'Église officielle ait récupéré des biens qui étaient auparavant dans les mains de cellules hétérodoxes ou dissidentes<sup>1350</sup>. Privés de droits corporatifs et en infériorité, tant sur au niveau quantitatif que sur le plan de la légitimité, il leur était plus difficile de mobiliser les fonds et revenus importants que nécessitaient la construction et la dotation des basiliques implantées par l'Église catholique. Dans un premier temps, ni reconnus, ni formellement interdits, ou en tout cas vigoureusement pourchassés, ils continuaient vraisemblablement de fonctionner suivant les habitudes pré-constantiniennes, à moins qu'ils n'aient réussi à se concilier le pouvoir ecclésiastique ou impérial, à l'image de l'exception notable des Novatiens<sup>1351</sup>. Mais, à la grande majorité des groupes hérétiques et schismatiques, dès Constantin, il ne restait plus que deux options pour étendre leur ancrage territorial : soit bénéficier d'une structure ouverte au public, singulièrement l'espace des églises officielles grâce à la sympathie, voire l'adhésion, des membres du clergé en charge de leur gestion matérielle et pastorale ; soit se cantonner à des rassemblements dans un cadre domestique, dans un bien appartenant à un particulier, revenant ainsi dans une situation antérieure et souvent plus humble qu'ils ne se privaient pas d'exploiter idéologiquement, ainsi qu'on vient de le voir. En réalité, la situation fut un peu plus nuancée, avec des variations géographiques, puisque, comme on le constatera, certains hétérodoxes ont apparemment réussi à établir des églises qui, en termes de visibilité ou de dotations, sont un miroir des églises officielles. Il faut aussi souligner que le processus qui amène à rejeter définitivement de l'Église catholique un groupe considéré comme déviant est très progressif et pas nécessairement linéaire. Par conséquent, il est logique que certaines sectes, au moment où leur hétérodoxie est irrémédiablement fixée, possèdent des bâtiments ecclésiastiques tout à fait légitimes.

---

sa foi par des lectures divines. (...) À eux les basiliques étincelantes d'or, couvertes de la pompe des marbres précieux ou dressées sur la magnificence de leurs colonnes ! À eux également les propriétés qui s'étendent en longueur, à cause desquelles la foi intègre est en danger ! Pourquoi réclamer encore en faveur de leurs impiétés les cités communes à tous les Romains, pour ne permettre à personne d'y vivre pieusement, tandis que la vaine superstition est même honorée sans danger par beaucoup dans ces cités, qu'elle y est défendue sans y être mal vue de leur part ! Qu'il soit du moins possible à la vérité d'adorer pieusement le Christ Dieu à l'intérieur au moins d'étables très humbles et simples, et de l'y honorer selon la <vraie> foi : c'est là qu'un jour, né selon la chair, le même Christ, tout bébé, a précisément daigné reposer ». *Eodem tempore grauis aduersum nostros persecutio inhorruerat, infestante Damaso egregio archi-episcopo, ita ut fidelibus sacerdotibus per diem sacros plebis coetus ad deseruendum Christo Deo conuocare libere non liceret. Sed quia pro conditione rerum quolibet tempore uel clam salutis nostrae sacramenta facienda sunt, idem sanctus presbyter Macarius dat uigilias, in quadam domo conuocans fraternitatem, ut uel noctu, diuinis lectionibus fides plebs sancta roboraret. (...) Habeant quoque porrectas in longum possessiones, ob quas et fides integra periclitata est ! Quid etiam suis impietatibus uindicant communes Romanis omnibus ciuitates, ut neminem in his pie uiuere permittant, in quibus a plurimis etiam uana superstitio sine periculo colitur et sine illorum inuidia uindicatur ? Liceat saltem ueritati uel inter ipsa uilissima et abiecta praesepia Christum Deum pie colere ac fideliter adorare, ubi et aliquando natus secundum carnem idem Christus infans iacere dignatus est* (trad. CANELLIS A., 2006, SC n° 504).

<sup>1350</sup> Ces éléments sont discutés *infra* 5.2.1.

<sup>1351</sup> Cette exception est développée *supra* 4.4.2.1.

H. O. Maier a consacré deux articles à cette « topography of heresy and dissident » dans la Rome de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, beaucoup moins visible que l'officielle, montrant de quelle manière elle se déploie au sein de deux espaces privilégiés : le cadre domestique et les aires cimétériales<sup>1352</sup>. Sans pour autant reprendre le dossier, il peut être intéressant d'exposer le phénomène en prenant pour fil rouge les décisions législatives impériales.

Dans la biographie posthume qu'Eusèbe consacre à Constantin, il rapporte son édit contre les hérétiques<sup>1353</sup>. Toutefois, une incertitude autour de sa datation, et donc de son contexte d'adoption, empêche d'en saisir toute la portée : a-t-il été signé avant le concile de Nicée qui ouvrit aux Novatiens, mentionnés parmi les sectes visées, la voie de la réconciliation ? Faut-il l'assimiler à la constitution impériale du 1<sup>er</sup> septembre 326 privant les hérétiques des privilèges de l'Église catholique ? S'agit-il d'un nouveau revirement impérial, entre 328 et 330, qui eut pour conséquence de modifier les dispositions de la constitution du 25 septembre octroyant un statut exceptionnel aux seuls Novatiens<sup>1354</sup> ? Le texte de l'édit stipule : « C'est pourquoi nous ordonnons que vous soyez enlevées toutes vos maisons, où vous teniez vos assemblées – et notre sollicitude, ici, va jusqu'à interdire les conventicules de votre folie superstitieuse non seulement en public, mais aussi dans une maison particulière ou dans des lieux privés »<sup>1355</sup>. On ne sait pas si la décision est dirigée vers une région particulière, si Rome est concernée, mais, en tout cas, on voit apparaître les deux options que l'on distinguait précédemment : réunions dans une structure accessible au public – les églises officielles relèvent de cette catégorie et naturellement se prêtent particulièrement bien à ces activités<sup>1356</sup> – ou dans un espace privé mis à disposition du groupe, singulièrement les habitations.

On ne peut clairement définir les intentions de Constantin en émettant un tel édit, mais il semble n'avoir eu qu'un impact très relatif. Ses fils se montreront aussi sensibles à l'unité de l'Église, mais tous n'embrasseront pas la même orientation – Constant I<sup>er</sup> est un fervent partisan de l'orthodoxie nicéenne tandis que son frère, Constance II, promeut la cause arienne – et leurs actions se limiteront essentiellement à favoriser un parti, à soutenir un candidat à un siège épiscopal ou à écarter son détenteur ou encore à patronner des conciles qui condamnent et déposent. Pour le

---

<sup>1352</sup> Cf. MAIER H. O., 1995a et b.

<sup>1353</sup> Cf. EUS., *Vit. Const.*, 3, 63-65. La politique constantinienne à l'égard des hérétiques est oscillante ; elle n'est pas comparable à celle mise en place quelques décennies plus tard par un champion de l'orthodoxie nicéenne comme Théodose. Constantin ne les favorise certainement pas, au contraire il ne leur octroie pas les mêmes privilèges qu'aux clercs de l'Église catholique (cf. *Cod. Theod.*, 16, 5, 1 : 1<sup>er</sup> septembre 326), mais il ne met pas en place pour autant une politique d'éradication active. Il privilégie l'image d'unité et l'ordre public. « Constantin n'avait pas d'*a priori* doxologique : il se rangea à l'avis de la majorité des évêques », écrivent LANÇON B et MOREAU T., 2012, p. 72. Son action en la matière était *in fine* guidée par le principe, très classique, de la concorde, indispensable à une relation efficace avec le divin et à la crédibilité de ce mouvement religieux qu'il intègre dans le paysage public et patronne personnellement. Voir par exemple LANÇON B. et MOREAU T., p. 63-76 ou BARDILL J., 2012, *passim*.

<sup>1354</sup> Sur la datation de l'édit, cf. les notes de PIETRI L. dans l'éd. des SC, 2013, n° 559.

<sup>1355</sup> Cf. EUS., *Vit. Const.*, 3, 65, 1 : Τοιγάρτοι ἐπειδὴ τὸν ὄλεθρον τοῦτον τῆς ὑμετέρας ἐξελείας ἐπὶ πλείον φέρειν οὐκ ἔστιν οἶόν τε, διὰ τοῦ νόμου τούτου προαγορεύομεν, μή τις ὑμῶν συνάγειν ἐκ τοῦ λοιποῦ τολμήσῃ. Διὸ καὶ πάντας ὑμῶν τοὺς οἴκους, ἐν οἷς τὰ συνέδρια ταῦτα πληροῦτε, ἀφαιρεθῆναι προσετάξαμεν, μέχρι τοσοῦτου τῆς φροντίδος ταύτης προχωρούσης, ὡς μὴ ἐν τῷ δημοσίῳ μόνον, ἀλλὰ μηδὲ ἐν οἰκίᾳ ἰδιωτικῇ ἢ τόποις τισὶν ἰδιάζουσι τὰ τῆς δεισιδαίμονος ὑμῶν ἀνοίας συστήματα συντρέχειν (trad. RONDEAU M.-J., 2013, SC n° 559).

<sup>1356</sup> On peut également penser aux thermes (voir 5.2.2.6).

reste, ils décident de ne pas légiférer en la matière, laissant une certaine liberté dans les choix religieux posés par les citoyens.

Dans la section *De haereticis* du *Code Théodosien*, la loi qui suit celle de septembre 326 relative aux Novatiens date de 372. Elle est envoyée par Valentinien I<sup>er</sup> au préfet de la Ville et ordonne d'écarter les manichéens. Il ne faut toutefois pas surinterpréter la portée de cette décision et conclure à la mise en place d'une véritable politique impériale de lutte active et généralisée contre l'hérésie. Comme le souligne R. Delmaire, elle est « une des rares interventions de Valentinien I<sup>er</sup> dans le domaine religieux » et « la répression qui frappe les manichéens s'apparente davantage à celle touchant la magie et les maléfices dont on les soupçonnait »<sup>1357</sup>. La confiscation de leurs lieux de réunion fait partie de l'arsenal répressif prévu dans l'édit : « (...) que les demeures et les habitations où l'on enseigne la doctrine sacrilège soient sans la moindre hésitation ajoutées aux richesses du fisc »<sup>1358</sup>. C'est à nouveau le cadre résidentiel qui est envisagé comme espace habituel de rassemblements de ce type de mouvement, qu'il s'agisse de demeures d'un certain standing mises à disposition par un riche patron (*domus*) ou de simples habitations (*habitacula*) comme des *insulae*. Cette configuration, Augustin l'a expérimentée lorsque, encore adepte de la doctrine manichéenne, il séjourna à Rome une dizaine d'années après cet édit. La résidence où il logea avec d'autres manichéens<sup>1359</sup> constituait sans doute aussi un espace de réunion pour leurs pratiques, tout comme la demeure dans laquelle un « auditeur » de ce mouvement voulait réunir et entretenir à ses frais tous ceux qui voulaient avec lui embrasser une discipline quotidienne plus stricte<sup>1360</sup>. Avec cet exemple, on touche à une autre dimension de cette topographie chrétienne moins visible, qui peut recouper les réseaux domestiques et hérétiques de lieux d'assemblées : l'implantation de cellules monacales<sup>1361</sup>. Ces retranchements dans une vie d'ascétisme et d'enseignement sont une grande et ambivalente préoccupation de Jérôme<sup>1362</sup> : il promeut ce mode d'existence stricte, au service de la prière, de la religion et de la vérité, mais se méfie d'un cadre domestique, non contrôlé, propice à la contagion hérétique, et proie facile de la cupidité de certains ascètes et clercs<sup>1363</sup>.

Celui dont il fut le secrétaire, Damase, était encore plus obsédé par les activités qui prenaient place dans les cercles domestiques et par les divisions politiques et doctrinales qui y prenaient appui. En réponse au synode de Rome en 378<sup>1364</sup>, Gratien ordonne à Aquilinus, vicaire de Rome, d'aider Damase dans les difficultés qu'il rencontre et fixe les règles d'un système cédant aux évêques un pouvoir juridictionnel en matière cléricale et organisé hiérarchiquement avec à sa tête, comme une sorte de métropolitain occidental, l'évêque de Rome<sup>1365</sup>. Gratien y évoque aussi les personnages qui

<sup>1357</sup> Cf. éd. des SC, 2005, n° 497, p. 231, n. 1.

<sup>1358</sup> *Cod. Theod.*, 16, 5, 3 : (...) *domus et habitacula, in quibus profana institutio docetur, fisci uiribus indubitanter adsciscantur* (trad. ROUGÉ J., 2005, SC n° 497).

<sup>1359</sup> Cf. AUG., *Conf.*, 5, 10, 8.

<sup>1360</sup> Cf. AUG., *De mor. eccl. cath. et de mor. Manich.*, 2, 20, 74. Voir MAIER H. O., 1995b, p. 235-236.

<sup>1361</sup> Voir aussi le témoignage d' AUG., *De mor. eccl. cath. et de mor. Manich.*, 1, 33, 70.

<sup>1362</sup> Cf. CAIN A., 2009.

<sup>1363</sup> À titre d'illustrations, lire HIER., *Epist.*, 22, 28-29 ; 22, 34 ; 41 ; 50 ; 52, 5-6 ; 53, 7 ; 133, 4. Voir MAIER H. O., 1995b, p. 236-241.

<sup>1364</sup> Cf. AMBR., *Epist. ex. coll.*, 7.

<sup>1365</sup> Cf. *Coll. Avell.*, 13.



ont été condamnés à l'exil et dont Damase dénonçait le comportement. Parmi ceux-ci, on retrouve aussi bien des ennemis de l'orthodoxie, comme Claudianus, l'évêque des donatistes, qu'un adversaire pour la détention du siège épiscopal officiel, tel Ursinus, ex-diacre de Libère soutenu par les anciens partisans de celui-ci. Ces hétérodoxes et dissidents, qui exercent un travail d'influence au travers de structures privées et s'y réunissent, vont progressivement investir l'espace périphérique de la cité. Quelques paragraphes plus haut, on a rapporté l'affirmation d'Optat suivant laquelle les donatistes se réunissaient hors de la ville. La grotte où, selon Optat, ils se rassemblaient et d'où ils auraient tiré leur appellation de *Montenses*, pourrait en fait être assimilée à un cimetière au vu des différentes acceptions du vocable *spelunca* figurant dans le texte original<sup>1366</sup>. L'accusation de corruption des pauvres figurant dans le passage de la synodale consacré à Claudianus<sup>1367</sup> pourrait refléter des pratiques de charité et de commensalité collective prenant place dans des espaces rendus attractifs par la présence d'un culte populaire de saints et entrant, dès lors, en compétition avec les actions du même type se déroulant au sein des structures officielles<sup>1368</sup>.

Les cimetières avec leurs lots de martyrs sont aussi prisés par les partisans d'Ursinus. Au plus fort du combat contre les militants de Damase, ils ont, les uns comme les autres, tenté de s'ancrer dans les espaces publics chrétiens et urbains de la cité en investissant et en occupant des basiliques officielles (*basilica Liberii* [notice 27], *basilica Iulii iuxta forum Traiani* [notice 44], *titulus Lucinae* [notice 75]), mais, confrontés à l'exil de leur leader et à un constat de défaite, les supporters d'Ursinus se sont déplacés vers les *coemeteria martyrum* où ils continuèrent de célébrer des *stationes* sans clergé. C'est lors d'un tel rassemblement, auprès de la tombe de sainte Agnès, où avaient été érigés une basilique à déambulatoire et un mausolée impérial qu'ils ont peut-être utilisés comme espace liturgique<sup>1369</sup>, que Damase et sa bande les attaquèrent et en tuèrent plusieurs<sup>1370</sup>.

Selon le *LP*, c'est dans la même nécropole de S. Agnese sur la via Nomentana que, quelques années plus tôt, Libère s'était installé à son retour d'exil, dans l'attente d'un rappel sur le siège épiscopal. L'auteur de la compilation biographique ajoute *apud germanam Constanti Augusti, ut quasi per eius interventionem aut rogatu rediret Liberius in civitatem*<sup>1371</sup>. Cette sœur de l'empereur est Constantina, qui fut à la base du complexe basilical de la via Nomentana selon l'inscription gravée par ses soins<sup>1372</sup>, mais l'auteur se trompe sur la protection offerte par celle-ci compte tenu qu'elle était alors déjà décédée depuis plusieurs années. En revanche, on peut imaginer, sur ce terrain, l'existence d'une structure impériale qui aurait pu être mise à disposition de Libère comme résidence pour le protéger (le contrôler ?) et éviter une confrontation directe, le temps de régler définitivement la

<sup>1366</sup> Cf. MAIER H. O., 1995b, p. 246.

<sup>1367</sup> AMBR., *Epist. ex. coll.*, 7, 7 : (...) *solicitans pretio frequenter pauperiores* (...).

<sup>1368</sup> Cf. MAIER H. O., 1995b, p. 247.

<sup>1369</sup> Ces basiliques cimétériales n'ont pas nécessairement eu un clergé fixe et un contrôle permanent. À en croire le *LP*, I, p. 222, Innocent confia à des membres du clergé attaché au *titulus Vestinae* l'administration de la basilique de S. Agnes dans un moment où elle nécessitait des réparations. Voir THACKER A., 2013, p. 146-147 ; MULRYAN M., 2014, p. 5, n. 23 et 17, n. 72.

<sup>1370</sup> Cf. *Coll. Avell.*, 1, 12.

<sup>1371</sup> *LP*, I, p. 207.

<sup>1372</sup> Voir 5.1.1.2.

situation. La dimension féminine apparemment marquée de son groupe de soutien<sup>1373</sup> pourrait-elle également fournir un élément d'explication, étant donné que les femmes romaines montraient un attachement particulier au culte et au cimetière de S. Agnese<sup>1374</sup>, à l'image de Constantina ? Autre possibilité : l'exploitation idéologique du site. Dans le *LP*, on peut repérer deux situations parallèles :

À l'exception des informations concernant l'évolution du bâti autour de la basilique et de la tombe de sainte Agnès, cet endroit est marqué par la présence de deux évêques romains qui se trouvent tous deux en situation d'exil, tous deux innocents selon l'auteur du *Liber pontificalis*. Y avait-il un meilleur endroit pour démontrer cette innocence que la basilique de Sainte-Agnès dont le nom et, surtout la légende rappelait le caractère innocent ?<sup>1375</sup>

Toute la question est de savoir si cette utilisation idéologique du lieu est tardivement construite par le compilateur du *LP* ou si elle correspond à une réalité mise en œuvre dès le milieu du IV<sup>e</sup> siècle.

L'argument des matrones ou du soutien impérial ne peut plus être mobilisé pour expliquer le regroupement plus important des partisans d'Ursinus au sein du complexe de la sainte. Une volonté de se placer dans le sillage de Libère, permettant peut-être aussi une exploitation de ce motif de l'innocence, ou, plus pragmatiquement, l'existence en ces lieux d'un point d'ancrage solide du parti de Libère, depuis que celui-ci y avait séjourné, pourrait avoir guidé ce regroupement plus significatif. Une objection majeure fait toutefois obstacle à ce raisonnement : le rédacteur du prologue du *Libellus precum* n'aurait certainement pas manqué de mettre en évidence une telle filiation entre l'exil de Libère et la résistance des partisans d'Ursinus, son ancien diacre. Au contraire, il ne localise absolument pas la résidence de Libère durant cette phase de transition entre le rappel d'exil et la reprise effective de sa charge<sup>1376</sup>.

Quoiqu'il en soit, les cimetières chrétiens entourant la ville constituent des enjeux territoriaux et participent à la fixation, parfois très temporaire, d'un autre versant de la topographie chrétienne sur les marges de la cité. À cet attrait du funéraire qui caractérise la périphérie s'ajoute une dimension résidentielle : suivant l'auteur du même prologue, Félix II est chassé à deux reprises de la Ville, la seconde fois définitivement<sup>1377</sup>, et, à en croire le *LP*, il se retire dans sa propriété de la via Portuense jusqu'à sa mort<sup>1378</sup>. À n'en pas douter, il dut déjà l'employer comme base, après sa première expulsion, pour fomenter sa tentative échouée de reprise du pouvoir<sup>1379</sup>.

Reprenons le fil législatif. Parallèlement à l'octroi de compétences judiciaires aux évêques et au renforcement de la position du successeur de Pierre, Gratien prend des mesures qui, en apparence, visent les hérésies en général. Les deux lois conservées dans le *Code Théodosien* remontent

<sup>1373</sup> Cf. *supra* n. 1347.

<sup>1374</sup> Cf. *infra* 5.1.1.2 et n. 1509.

<sup>1375</sup> Cf. WIRBELAUER E., 2014.

<sup>1376</sup> Cf. *Coll. Avell.*, 1, 3.

<sup>1377</sup> Cf. *Coll. Avell.*, 1, 3.

<sup>1378</sup> Cf. *LP*, I, p. 211. Voir MAIER H. O., 1995b, p. 243-244.

<sup>1379</sup> À l'inverse, quand Libère était en exil et Félix sur le siège épiscopal, Philastre de Brescia galvanisait l'esprit de résistance contre l'arianisme par des discussions privées et publics dans les environs de Rome, selon GAUD., *Tract.*, 21, 7. Cf. MAIER H. O., 1995b, p. 243.

respectivement aux années 378 (correction de 376) et 379 et sont toutes deux adressées au préfet du prétoire d'Italie et de Gaules<sup>1380</sup>. En réalité, il semble qu'elles doivent plus volontiers être interprétées comme le fruit de circonstances particulières et surtout des étapes dans la lutte spécifique contre le donatisme, dans la lignée de la constitution 16, 6, 2 (377) par exemple<sup>1381</sup>. L'édit de 378 ordonnait que « soient confisqués tous les lieux où, sous le faux couvert de la religion, des autels auraient été dressés »<sup>1382</sup>. La formule est *a priori* assez vague et permet d'englober n'importe quel lieu où célèbrent les hérétiques, mais la mention des *altaria* d'une part, et, d'autre part, l'idée que l'obligation de fournir un prétexte pour leur établissement, autrement dit une justification, implique un rapport public, invitent à imaginer autre chose que la simple salle privée d'une résidence : une église avec un accès public. L'opposition avec les « églises où règne notre paix », en d'autres termes les églises catholiques, conforte cette interprétation, de même que la négligence des gouverneurs, que fustige l'empereur dans la phrase suivante de l'édit : on ne peut leur reprocher de n'avoir pas pu empêcher *a priori* un particulier de transformer une pièce de sa demeure en salle de prière donatiste, en revanche ils contrôlaient les travaux qui avaient une portée publique, qui avaient un impact sur l'urbanisme et le visage public de la cité. Il semblerait donc que des hérétiques, les donatistes en l'espèce, malgré les interdits impériaux, aient réussi à établir de véritables églises, dans les villes aussi bien que dans les campagnes (*sive in oppidis sive in agris*). En Asie, ce fut certainement le cas : la constitution impériale de 377 dénonce à la fois les églises que les donatistes contrôlent indûment et qui doivent revenir à l'Église catholique et les biens privés – grandes demeures et domaines (*magnae domus et fundi*) – qui doivent être confisqués au profit du fisc.

Ces lois n'eurent pas l'effet escompté, en tout cas sur le long terme. En 407, par exemple, un nouvel édit, visant les donatistes parmi d'autres groupes hérétiques, exige que les bâtiments (*aedificia*) où se réunissent ces sectateurs soient revendiqués au bénéfice des Églises<sup>1383</sup>. En 415, une décision impériale envoyée au préfet du prétoire d'Italie est dirigée plus spécifiquement contre les donatistes. Elle stipule que

leurs églises, leurs lieux de réunions et leurs propriétés, si quelques largesses mensongères des hérétiques les a transférées à leurs églises, seront confisqués, comme nous l'avons naguère décidé, au bénéfice de la propriété et de la puissance de l'église catholique<sup>1384</sup>.

---

<sup>1380</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 16, 5,4 et 5, 5.

<sup>1381</sup> Voir par exemple WILLIAMS D. H., 1993, p. 210-221 ou les notes de DELMAIRE R. dans éd. des SC, 2005, n° 497.

<sup>1382</sup> *Cod. Theod.*, 16, 5, 4 : « Jadis, en faveur de la religion de la sainteté catholique et pour que cesse l'usurpation des rassemblements hérétiques – que leurs réunions se soient tenues dans les villes ou dans les campagnes en dehors des églises où règne notre paix –, Nous avons ordonné que soient confisqués tous les lieux où, sous le faux couvert de la religion, des autels auraient été dressés. Si cela était arrivé grâce à la négligence des gouverneurs ou à la malhonnêteté des sacrilèges, que ce soit la perte des uns et des autres ». *Olim pro religione catholicae sanctitatis, ut coetus haeretici usurpatio conquiesceret, iussimus, sive in oppidis sive in agris extra ecclesias, quas nostra pax obtinet, conuentus agerentur, publicari loca omnia, in quibus falso religionis obtentu altaria locarentur. Quod sive dissimulatione indicum seu profanorum improbitate contigerit, eadem erit ex utroque perniciis* (trad. ROUGÉ J., 2005, SC n° 497).

<sup>1383</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 16, 5, 43. Date de 408 corrigée.

<sup>1384</sup> *Cod. Theod.*, 16, 5, 52 : (...) *ecclesiis eorum vel conuenticulis praediisque, si qua in eorum ecclesias haeticorum largitas praua contulit, proprietati potestatique catholicae, sicut iam dudum statuimus, uindicatis* (trad. ROUGÉ J., 2005, SC n° 497). Date de 412 corrigée.

Le texte rend compte des différents types d'espaces dans lesquels ils tiennent assemblée : des *conventicula*, qualification générique pour des lieux de réunion, et des *ecclesiae*. Le passage est particulièrement intéressant parce qu'il intègre à la mesure les propriétés qui auraient été transférées à ces églises, autrement dit il laisse entrevoir un phénomène de dotations au bénéfice de ces fondations, comme il existait pour les églises catholiques. Faut-il en conclure que les hérétiques avaient trouvé un moyen juridique de créer des fondations ecclésiales analogues à celles mises en place par l'Église officielle ? À vrai dire, à notre connaissance, la confiscation de véritables églises apparaît exclusivement dans des édits relatifs aux donatistes ou aux ariens<sup>1385</sup>. Il faut dire que ces derniers représentaient un cas exceptionnel et particulièrement lent sur le plan de l'exclusion. Certes, plusieurs tentatives avaient déjà eu lieu pour les faire rentrer dans les rangs, mais la gravité des mesures et le degré de coercition dans leur application restaient limités. Une certaine ambiguïté demeurait quant à leur position au sein de l'Église et aux comportements à adopter à leur égard. Le véritable basculement se produisit au milieu de la première décennie du V<sup>e</sup> siècle : « le 12 février 405, par l'Édit de l'Union (*Cod. Theod.* XVI, 16, 38 et XVI, 6, 4 et 5), Honorius s'engage dans la voie de la contrainte »<sup>1386</sup>, explique C. Munier. Dans cette loi, l'empereur insiste pour que les schismatiques que sont les donatistes soient assimilés à des hérétiques et que, par conséquent, les lois répressives visant ces derniers leur soient également applicables. La teneur de l'édit laisse paraître cette légitimité que les donatistes avaient conservée et qu'il convenait désormais d'entièrement effacer par cette assimilation, une légitimité qui s'affichait dans le nombre de leurs adhérents et clercs, dans un certain succès auprès des fidèles et dans une certaine reconnaissance des autorités publiques. C'est ce statut particulier qui leur a vraisemblablement permis de construire et d'entretenir des églises, visibles et ouvertes au public. Cette légitimité, on la rencontre singulièrement en Afrique, base historique du donatisme, où, au début du V<sup>e</sup> siècle, on prévoit par exemple de demander aux magistrats locaux d'enquêter sur les querelles entre maximianistes et primianistes, deux sectes donatistes, au sujet de la possession des basiliques<sup>1387</sup>.

Les lois précédemment évoquées reflètent cet ancrage matériel exceptionnel en Afrique, en Asie ou en Italie, mais il devait varier localement. En particulier, on peut s'interroger sur son degré dans l'*Vrbs*. Là, le témoignage d'Optat nous fournit une toute autre image pour le dernier tiers du IV<sup>e</sup> siècle : le fait que les donatistes n'y aient pas réussi une telle percée est précisément ce qui est utilisé par l'évêque de Milève comme argument pour prouver leur illégitimité<sup>1388</sup>. Certes, l'information, difficilement vérifiable, provient d'un contexte polémique et est peut-être exagérée (les donatistes n'avaient pas qu'une « grotte » pour se réunir, mais sans doute aussi des espaces privés urbains), mais elle est plausible et témoignerait du cas particulier qu'est Rome à cet égard. Le pouvoir, le contrôle, l'influence et le prestige remarquablement poussés de l'évêque catholique de l'*Vrbs*, érigé en seul interlocuteur légitime et indispensable de la communauté chrétienne, combinés à une administration impériale plus efficace et réactive que les gouverneurs laxistes

<sup>1385</sup> Ceux-ci seront évoqués *infra*.

<sup>1386</sup> MUNIER C., 2003, p. 119.

<sup>1387</sup> Cf. MUNIER C., 2003, p. 118.

<sup>1388</sup> Cf. *supra*.

susmentionnés, peuvent expliquer une impossibilité pour les donatistes de contribuer au réseau des églises, devenu un monopole épiscopal jalousement gardé.

Si la sévérité de l'autorité impériale envers le donatisme peut être qualifiée de fluctuante, son attitude fut, de la part de certains de ses détenteurs, plus que complaisante à l'égard des ariens. Rien d'étonnant dès lors à ce que ceux-ci aient possédé un temps leur propre réseau ecclésial. Les preuves sont nombreuses et émanent majoritairement d'Orient<sup>1389</sup>. Parmi celles-ci figure la législation anti-hérétique établie par Théodose. Celui-ci est le premier à considérablement dévier de la politique impériale de relative tolérance à l'égard des différentes sensibilités chrétiennes. Sa proclamation de l'unique validité et légalité de l'orthodoxie nicéenne rejette de fait toutes les autres interprétations dans le domaine de l'interdit. Le 10 janvier 381, à Constantinople, Théodose donne corps à cette conséquence par le biais d'une loi interdisant toutes les hérésies et exigeant leur arrêt<sup>1390</sup>. Six mois plus tard, il en signe une autre qui cible plus spécifiquement les ariens. Envoyée au comte d'Orient, elle déclare :

Nous ordonnons que personne parmi les eunomiens ou les ariens ou les tenants du dogme d'Aèce n'ait la permission de construire des églises tant en ville que dans la campagne. Si d'aventure l'un d'eux avait la présomption de le faire, que la maison elle-même où aurait été construit ce qu'il est défendu de construire, ainsi que le domaine ou la propriété privée où elle se trouve soient immédiatement revendiqués au bénéfice de Notre fisc<sup>1391</sup>.

La précision « tant en ville que dans la campagne » prend une teinte différente lorsqu'on la compare au contenu de la constitution précédente : elle peut être vue comme une aggravation du processus d'exclusion des hétérodoxes. En effet, la loi de janvier 381 décrétait :

Qu'ils soient éloignés et tenus absolument à l'écart du seuil de toutes les églises, puisque nous interdisons à l'ensemble des hérétiques de tenir dans les villes leurs assemblées illicites. Nous ordonnons que, si une agitation factieuse tentait de faire quelque chose (d'interdit), ils soient chassés hors même des murailles des villes, leur folie en étant éliminée (...) <sup>1392</sup>.

Dans un premier temps, il semblait donc suffisant de contenir les dangereuses déviations en les rejetant simplement hors des murs de la cité, preuve que le noyau urbain était perçu comme le cœur du corps chrétien à purger, comme le point central de la fabrique du christianisme à préserver, malgré la dimension symbolique que le sol périphérique pouvait parfois revêtir en considération des corps saints qu'il renfermait, un monopole de la mémoire martyriale qui tendait peu à peu à

---

<sup>1389</sup> À Milan, la communauté homéenne, malgré le soutien de la cour impériale, n'a apparemment pas fait construire d'églises. L'option de revendiquer l'usage d'une basilique déjà existante et destinée aux célébrations des orthodoxes a été préférée. Sur le dossier de l'arianisme milanais et du combat d'Ambroise, cf. NAURY G., 1988.

<sup>1390</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 16, 5, 6.

<sup>1391</sup> *Cod. Theod.*, 16, 5, 8 : *Nullum eunomianorum atque arrianorum uel ex dogmate Aeti in ciuitate uel agris fabricandarum ecclesiarum copiam habere praecipimus. Quod si temere ab aliquo id praesumptum sit, domus eadem, ubi haec constructa fuerint, quae construi prohibentur, fundus etiam uel priuata possessio protinus fisci nostri uiribus uindicetur (...)* (trad. ROUGÉ J., 2005, SC n° 497).

<sup>1392</sup> *Cod. Theod.*, 16, 5, 6 : *Ab omnium submoti ecclesiarum limine penitus arceantur, cum omnes haereticos illicitas agere intra oppida congregationes uetemus ac, si quid eruptio factiosa temptauerit, ab ipsis etiam urbium moenibus exterminato furore propelli iubeamus (...)* (trad. ROUGÉ J., 2005, SC n° 497).

s'effriter avec son intégration de plus en plus soutenue au territoire urbain<sup>1393</sup>. Il n'a toutefois pas fallu très longtemps au prince pour comprendre, en particulier en ce qui concernait les ariens, qu'à partir de la périphérie les hérétiques pouvaient continuer à exercer un travail d'influence, un contre-poids à l'idéologie officielle et que les campagnes formaient une base-arrière de plus en plus importante au fur et à mesure de leur massive christianisation.

La chasse continue à l'hérésie, à tout le moins sur le plan législatif, reflète tout de même une dimension publique des débats et de la propagande mais surtout un cantonnement dans la sphère domestique des activités liturgiques, comme l'atteste la constitution rédigée deux ans plus tard et interdisant aux hétérodoxes « de tenir des réunions, de rassembler la foule, d'attirer à eux la population, de faire passer pour églises des maisons particulières »<sup>1394</sup>. À nouveau, malgré les interdits précédents, les ariens se démarquent par l'ampleur de leur ancrage public, car il convient, dans une nouvelle loi proclamée quelques mois plus tard la même année, d'expressément prohiber le droit qu'ils s'arrogent, « agissant ouvertement ou en privé, soit de tenir des assemblées, soit d'établir des églises en des lieux situés tant dans les villes que dans les campagnes et les propriétés (...) »<sup>1395</sup>. Comme il n'était pas toujours aisé de distinguer ces demeures dans lesquelles un groupe composé d'hétérodoxes se serait rassemblé effectivement pour des raisons religieuses et non à des fins clientélistes, associatives diverses, festives, etc. ou parce que certains se protégeaient en changeant régulièrement de lieux, l'édit propose une démarche : « De même, que passent sous la propriété et le droit de Notre fisc les maisons mêmes, en ville ou partout ailleurs, où, au temps de Pâques, se serait réunie la foule des fidèles et des ministres de ces hérésies »<sup>1396</sup>.

Recentrons-nous sur le territoire qui nous retient, celui de l'*Vrbs*. La première loi de cette vague législative relative à la nouvelle politique impériale en matière d'hérésie à toucher explicitement et même exclusivement la capitale historique et qui a été conservée dans le *Codex Theodosianus* est signée et donnée à Rome par Théodose le 17 juin 389, alors qu'il venait d'arriver le 13 juin dans la cité. Quelques échanges avec l'évêque Sirice, visiblement pressé, et une relation de confiance qui s'est ou s'était établie entre les deux hommes l'ont vraisemblablement conduit à édicter très prestement une mesure dirigée contre les manichéens qui causaient apparemment un souci particulièrement aigu au chef de l'Église catholique<sup>1397</sup>.

<sup>1393</sup> Ce phénomène d'ancrage de la mémoire martyriale dans le noyau urbain à Rome semble prendre une impulsion décisive avec Damase (voir 5.2.3.6).

<sup>1394</sup> *Cod. Theod.*, 16, 5, 11 : (...) *nullis circulis coeant, nullam colligant multitudinem, nullum ad se populum trahant nec ad imaginem ecclesiarum parietes priuatos ostendant* (...) (trad. ROUGÉ J., 2005, SC n° 497).

<sup>1395</sup> *Cod. Theod.*, 16, 5, 12 : (...) *neque publicis neque priuatis aditionibus intra urbium adque agrorum ac uillarum loca aut colligendarum congregationum aut constituendarum ecclesiarum copiam praesumat* (...) (trad. ROUGÉ J., 2005, SC n° 497).

<sup>1396</sup> *Cod. Theod.*, 16, 5, 12 : *Eaedem quoque domus, seu in urbibus seu in quibuscumque locis paschae turbae professorum ac ministrorum talium colligentur, fisci nostri dominio iurique subdantur* (...) (trad. ROUGÉ J., 2005, SC n° 497).

<sup>1397</sup> *Cod. Theod.*, 16, 5, 18 : « Que tous ceux qui agitent le monde sous le nom de manichéens soient expulsés, non seulement de toutes les régions de la terre, mais avant tout de cette Ville sous la menace des tribunaux. Leurs volontés, bien plus, leurs biens eux-mêmes confisqués pour le peuple, ne peuvent donner lieu à testament et ils n'ont pas le droit de léguer ou de recevoir. Bref, qu'il n'y ait rien de commun entre eux et le monde ». *Quicumque sub nomine manichaeorum mundum sollicitant, ex omni quidem orbe terrarum, sed quam maxime de hac urbe pellantur sub interminatione iudicii. Voluntates autem eorundem, quin immo ipsae etiam facultates populo publicatae nec uim testamentorum teneant nec derelinqui per eos aut isdem fas sit. Nihil ad summum his sit commune cum mundo* (trad. ROUGÉ J., 2005, SC n° 497).

En termes de processus d'exclusion et de tentative d'assimilation de la communauté chrétienne et de la communauté de l'*Vrbs*, il est intéressant de remarquer que le texte fait de ces hérétiques des ennemis, non pas de l'Église catholique, mais du *populus* de la Ville. C'est pourquoi les confiscations se font au bénéfice du peuple. La phrase conclusive du décret est, dans cette optique, pour le moins significative : « Bref, qu'il n'y ait rien de commun entre eux et le monde ». Cette démarche permet d'inscrire cette loi dans une tradition de défense de la communauté contre les individus qui violent les prescriptions religieuses<sup>1398</sup>, de construire une dichotomie sociale plus efficace, de mobiliser plus largement l'opinion publique.

Les mesures antérieures générales à l'encontre des hérétiques avaient certainement été placardées à Rome, mais l'évêque désirait, semble-t-il, un outil juridique spécifique visant les manichéens. Un exemple de cette diffusion de la législation du prince, à l'échelle de l'empire avec notamment son écho à Rome, est justement offert par une des lois suivantes du recueil théodosien. Il s'agit d'une « copie des lettres sacrées » – expression témoignant d'une nouvelle dimension de connexion au divin revendiquée par l'autorité impériale –, affichée à Rome en 391, qui réitère l'interdiction totale de rassemblements des hérétiques, aussi bien dans la ville que dans les bourgs, pour éviter la contagion<sup>1399</sup>. Bien qu'elles aient sûrement permis de contenir l'expansion de ces sectes hétérodoxes en les délégitimant, en dégradant leur image et en les rendant même illégales, ce qui pouvait être mobilisé dans le cadre de procédures juridiques, ces lois n'ont pas été suivies d'une éradication de tous ces « déviants ». Ces derniers bénéficieront même, à Rome, d'un ballon d'oxygène à peu près un an plus tard, lorsque le général franc Arbogast proclamera empereur Eugène, lequel apparaît ambivalent dans sa politique religieuse et ne se profile vraiment pas comme un orthodoxe nicéen acharné<sup>1400</sup>. C'est ce qui ressort également d'un épisode narré par l'auteur du *Praedestinatus*, composé sous Sixte III à Rome<sup>1401</sup>. Arnobe le Jeune, à qui l'œuvre est attribuée, y décrit les démarches d'un couple d'Africains du nom d'Octaviana et d'Hesperius, actifs dans l'hérésie tertullianiste, auprès de leur ami le dux Arbogast, lequel est bien introduit à la cour d'Eugène<sup>1402</sup>, dans le but d'obtenir la création d'un collège hors des murs de la Ville (*ut sibi collegium extra muros Vrbs fabricaret*). Protégés par leurs relations bien placées, ils s'installent sur la via Aurelia<sup>1403</sup> et s'approprient les tombes des martyrs Processus et Martinianus, prétextant leur

<sup>1398</sup> Dans la même veine, sur cette connexion entre citoyenneté et pratique religieuse déjà forgée avant les empereurs chrétiens et son utilisation par les législateurs tardifs pour pénaliser les hérétiques, cf. HUMFRESS C., 2008.

<sup>1399</sup> *Cod. Theod.*, 16, 5, 20 : « COPIE DES LETTRES SACRÉES. Nous ordonnons d'expulser des villes la souillure contagieuse des hérétiques, de l'expulser des bourgs, de ne pas en permettre la moindre réunion (...) » *EXEMPLVM SACRARVM LITTERARVM. Haereticorum polluta contagia pelli urbibus, vicis proturbari ac nullis penitus iubemus patere conventibus (...)* (trad. ROUGÉ J., 2005, SC n° 497). Contrairement à ce que le texte indique, la décision n'a pu être donnée (*data*) à Rome puisque l'empereur ne s'y trouvait pas cette année-là. Il faudrait donc corriger en *proposita* : voir les notes de DELMAIRE R.

<sup>1400</sup> On lui prête même des tendances « philopaiennes ».

<sup>1401</sup> Cf. ARN. IUN., *Praedest.*, 1, 86. Sur l'attribution et la datation du *Praedestinatus*, voir supra n. 708.

<sup>1402</sup> Le tyran Maxime dit le texte, mais il faut évidemment corriger étant donné qu'Arbogast était magister militum de Valentinien II, chassé par Maxime. Envoyé par Théodose, il exécuta même Victor, le fils de Maxime (cf. ZOS., 4, 47, 1).

<sup>1403</sup> Le choix de cette localisation pourrait s'expliquer par un attrait plus large de la communauté montaniste pour cette voie, en lien avec une cellule qui serait implantée dans la zone : voir l'analyse de FERRUA A., 1936, réexaminée par TABBERNEE W., 1997, p. 454-462.

caractère phrygien (montaniste), s'indigne l'auteur. De cette manière, ajoute-t-il, Hesperius, prêtre tertullianiste (*presbyterum Tertullianista*), détournait du droit chemin, tirait à lui, séparait (*seducebat*) le peuple à l'occasion de Pâques. Mais la volonté divine, apportant la victoire à Théodose contre Eugène en 394, mit un coup d'arrêt à cette activité.

On formulera trois remarques à propos de cet extrait. D'abord, on notera, à nouveau, la mention de Pâques comme le moment par excellence de l'expression identitaire des différents groupements chrétiens. Il faut imaginer le temps pascal comme une période où la compétition entre ces groupes s'affichait de manière plus marquée. Deuxièmement, il est intéressant de souligner que nous avons affaire à un cas, rarement documenté, de fondation d'un collège au sens juridique du terme par des chrétiens pour leurs activités. C'était en fait la seule façon de pouvoir véritablement concurrencer l'Église officielle, en se donnant une personnalité juridique<sup>1404</sup>. Que d'autres groupes hérétiques aient eu recours à cette démarche légale est tout à fait probable, mais il faut rappeler que cette éventualité était conditionnée à l'orientation du prince, puisque l'autorisation de création d'un *collegium* relevait des ses prérogatives. On peut donc imaginer des fondations analogues sous certains empereurs qui favorisaient d'autres groupes que l'Église catholique ou qui ne voyaient pas de problème à l'expression de ces différentes tendances, à l'instar de Julien. Enfin, on peut remarquer qu'Octaviana et Hesperius implantent leur collège non pas au sein de la trame urbaine, mais bien en périphérie, attirés semble-t-il par la dévotion martyriale. Ce fait illustre un phénomène de compétition autour de ce qui apparaissait comme une composante « sacrée » du christianisme<sup>1405</sup>.

Toutefois, c'est vraisemblablement moins par choix que par dépit que Jovinien et certains de ses disciples se retrouvent dans la périphérie de la Ville. Ces réunions ne sont apparemment pas très discrètes et attirent un certain nombre de personnes ; elles donnent encore l'impression, sans doute justifiée, de suivre une logique de prosélytisme, ce qui a le don d'agacer certains évêques italiens, en particulier celui de Rome. Il faut dire que Sirice avait tenu un synode au cours duquel Jovinien et plusieurs de ses associés avaient été excommuniés<sup>1406</sup>. Cette sentence avait apparemment eu pour conséquence un écartement volontaire ou forcé de la cité. En application des lois antihérétiques, l'évêque a en effet pu exiger des autorités la confiscation des lieux utilisés pour leurs réunions et l'expulsion des coupables de la cité. Quoiqu'il en soit, Jovinien et certains de ses disciples se déplacèrent vers la périphérie mais, contrairement à ce qu'espéraient les autorités ecclésiastiques, son éloignement n'altéra pas suffisamment son influence. Sa précense périphérique, au sein de résidences de notables ou au sein des aménagements chrétiens dans les nécropoles des martyrs, demeure dérangeante. C'est pourquoi, probablement à l'instigation du principal intéressé, Sirice, une pétition des évêques, dénonçant ces réunions *extra muros*, est envoyée à Théodose qui y répond favorablement en 398, ordonnant au préfet de la Ville que Jovinius et ses ministres soient envoyés en un exil bien plus lointain et perpétuel : le « machinateur » (*machinator*) dans l'île de Boa,

<sup>1404</sup> Cf. HILLNER J., 2007, p. 239-240 pour une analyse de ce passage en ce sens.

<sup>1405</sup> Cf. *infra* 5.1.1.2et 6.3.

<sup>1406</sup> Cf. CAVALCANTI E., 2000, p. 379-380.



les autres dispersés ailleurs au bon vouloir de l'exécutant<sup>1407</sup>. Pour insister sur l'importance de l'affaire et la faire basculer dans le domaine de la menace politique, dans l'optique à nouveau de mobiliser l'opinion publique en tentant de faire coïncider la dichotomie catholiques/hérétiques et celle de citoyens de l'*Vrbs*/ennemis de la cité, la menace est traitée sur le mode de la « conjuration superstitieuse » (*superstitiosa coniuratio*).

Achevons ce parcours par la constitution impériale adoptée à Rome le 22 février 407, illustrative à maints égards<sup>1408</sup>. Son contenu dépasse le cadre de la Ville, puisqu'il est question d'amendes infligées aux gouverneurs de province<sup>1409</sup>, mais elle a été composée dans l'atmosphère de la cité et la version conservée est celle expédiée au *praefectus Vrbi*. Punissant les manichéens, les montanistes et les priscillianistes, elle comprend des mesures de confiscation des lieux de réunion. La déclinaison des cas particuliers possibles et des réactions judiciaires appropriées reflète les affaires auxquelles les autorités judiciaires ont déjà été confrontées, en vertu de la législation antérieure, et qui ont posé des difficultés en termes de responsabilité et donc de culpabilité :

Que la propriété où de tels hommes ont tenu réunion soit réunie à notre patrimoine si son propriétaire, même s'il n'est pas impliqué dans cette communauté criminelle, le savait et cependant ne l'a pas empêchée. Mais si le maître l'a ignorée, que le gérant ou le procurateur de la propriété, après avoir subi la peine du fouet plombé, soit envoyé à perpétuité au travail des mines ; quant au fermier, s'il est un homme libre, qu'il soit déporté<sup>1410</sup>.

Le passage rend également compte de cette topographie de l'hétérodoxie, ne bénéficiant pas de la publicité du réseau ecclésial officiel mais n'étant pas pour autant totalement invisible ou inconnue, qui se déploie par la force des choses dans le domaine du privé et du domestique et qui, désormais, en raison de l'efficacité croissante du processus d'exclusion, est pour l'essentiel reléguée dans le *suburbium* et dans les campagnes, là où les hérétiques représentent une menace moins directe et où le contrôle social se révèle plus faible. Ce sont en effet ces grands domaines du monde rural, appartenant à une élite installée dans les villes (donc très souvent absente) et dont le clientélisme et le patronage associatif sont des modes d'action courants, qu'évoquent en priorité les termes du texte : *praedium, actor, procurator, conductor*. L'édit permet par ailleurs de prendre conscience d'une des défaillances qui expliquent le constat d'un impact limité de ces lois et de leur répétition : en décalage avec les objectifs ecclésiastiques ou impériaux, ne percevant pas concrètement la prétendue instabilité que représenteraient ces groupements lorsqu'ils ne menacent pas réellement l'ordre public, pris dans l'engrenage complexe des relations sociales de l'élite qui peut les amener à fermer

---

<sup>1407</sup> *Cod. Theod.*, 16, 5, 53 : « La plainte des évêques déplore que Jovinien tienne des réunions sacrilèges hors des murs de la Ville très sacrée. C'est pourquoi Nous ordonnons que le susmentionné soit arrêté et, après avoir été frappé du fouet plombé, soit contraint à l'exil avec tout ses autres adeptes et ministres. Que ce machinateur soi lui-même soit conduit avec la plus grande célérité dans l'île de Boa, les autres là où l'on voudra, pourvu que la conjuration superstitieuse soit dissoute par la séparation due à l'exil lui-même ». *Iovinianum sacrilegos agere conuentus extra muros urbis sacratissimae episcoporum querella deplorat. Quare supra memoratum corripere praecipimus et contusum plumbo cum ceteris suis participibus et ministris exilio coherceri, ipsum autem machinatorem in insulam Boam festina celeritate deduci, ceteros, prout libuerit, dummodo superstitiosa coniuratio exilii ipsius discretionem soluat (...)* (trad. ROUGÉ J., 2005, SC n° 497).

<sup>1408</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 16, 5, 40 (repris en grande partie et avec des modifications dans *Cod. Just.*, 1, 5, 4).

<sup>1409</sup> Voir les notes de DELMAIRE R., 2005, SC n° 497.

<sup>1410</sup> *Cod. Theod.*, 16, 5, 40, 7 : *Praedium, quo se huiusmodi hominum coetus, domino, etsi non communione criminis implicato, sciente tamen nec prohibente, contraxit, patrimonio nostro societur, ac, si dominus ignorauit, actor uel procurator possessionis cohercitus plumbo perpeti metallorum operi deputetur, conductor, si idoneus est, deportabitur* (trad. ROUGÉ J., 2005, SC n° 497).

les yeux – toutes des raisons laconiquement résumées par la formule « par dissimulation ou par faveur » (*dissimulatione uel gratia*) –, les fonctionnaires en charge de l'exécution pèchent par leur manque de réactivité, ce qui contraint l'empereur à les menacer de sanctions financières<sup>1411</sup>. Enfin, cette constitution illustre pleinement la construction de la figure de l'hérétique comme un individu en marge de la civilisation, constituant donc un danger pour celle-ci, comme un ennemi d'État. Ainsi serine la loi en introduction :

C'est pourquoi, que les gens de cette sorte n'aient aucune communauté de mœurs et de lois avec les autres hommes. Et tout d'abord, Nous voulons que leur hérésie soit considérée comme un crime d'État, car ce qui est perpétré contre la religion divine cause du tort à tous<sup>1412</sup>.

En définitive, ces développements renvoient à une mutation de l'espace privé en tant que lieu de culte, dans la dimension religieuse qu'il peut revêtir, prenant place durant cette Antiquité tardive qui représente, à plusieurs égards, une phase de transition. Dans le contexte du christianisme, l'espace privé se trouve en tension. À Rome, le patronage par de riches particuliers de cellules chrétiennes, qui passe par la mise à disposition d'un lieu d'assemblée au sein d'une propriété leur appartenant, continue aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. Il fournit, en tout cas dans un premier temps, un indispensable complément au réseau des églises épiscopales. La dynamique qui s'installe entre les structures ecclésiastiques officielles et ces riches patrons est de nature collaborative. Mais elle peut également se placer sous le signe de la compétition, une compétition parfois ouverte, voire violente, aussi bien sur le plan dogmatique que politique. De même, le cadre domestique peut être positivement associé à l'ascétisme, un mode de vie exemplaire consacré à Dieu, mais il est en même temps au centre de l'attention des autorités ecclésiastiques et impériales compte tenu de son caractère particulièrement perméable aux hérésies et superstitions et de son rôle de foyer de diffusion de ces dangereuses déviances. Les lignes qu'a écrites K. Bowes au sujet de cette évolution du « private worship » et des différentes façons de définir ce « private » dans le monde romain tardif sont éclairantes à plus d'un titre<sup>1413</sup>.

Dans une certaine mesure donc, la gestion privée des lieux de culte dérangeait les autorités de l'Église catholique, singulièrement lorsqu'elle privilégiait des groupes jugés indésirables. Par conséquent, il est probable que ces mêmes autorités ont tenté de mettre la main sur ces lieux et, lorsque l'emplacement était stratégique, d'initier une transformation en basilique épiscopale. L'hypothèse sera envisagée plus loin pour S. Caecilia (5.2.1). Elle pourrait se révéler pertinente dans l'analyse d'un autre dossier, celui de la basilique de Pammachius. Si la chapelle martyriale installée dans les structures de type domestique sur lesquelles a été érigée la basilique a été « décapitée » et que les figures saintes, qui y étaient vénérées, ont sans doute été remplacées (notice 9), c'est peut-être une volonté de se réapproprier le point d'ancrage culturel d'un de ces mouvements hétérodoxes et d'en effacer la trace mémorielle. Si c'est bien lui qui est associé à la fondation, le sénateur

<sup>1411</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 16, 5, 40, 8.

<sup>1412</sup> *Cod. Theod.*, 16, 5, 40, pr. et 1 : *Huic itaque hominum generi nihil ex moribus, nihil ex legibus sit commune cum ceteris. Ac primum quidem uolumus esse publicum crimen, quia quod in religionem diuinam committitur, in omnium fertur iniuriam* (trad. ROUGÉ J., 2005, SC n° 497).

<sup>1413</sup> Cf. BOWES K., 2008.

Pammachius, un intime de Jérôme, était attaché au catholicisme et sa démarche peut avoir suivi une telle logique. En écartant une intervention damasienne et en supposant une appropriation sous Sirice, ce que les sources autorisent, on peut même aller plus loin et conjecturer une inscription de l'action de Pammachius dans son implication contre les joviniens<sup>1414</sup>, une préoccupation tout aussi importante pour le pape qui obtiendra leur condamnation synodale<sup>1415</sup>.

---

<sup>1414</sup> Cf. HIER., *Epist.*, 48 et 49.

<sup>1415</sup> Cf. *supra*.



### 5.1. Empereurs et fondations chrétiennes : affirmer un lien religieux privilégié

#### 5.1.1. L'œuvre fondatrice de Constantin et de son entourage

##### 5.1.1.1. Les fondations urbaines : entre continuités et ruptures

Le 21 juin 1995, plus de dix années après la pose de la première pierre, était inaugurée en grande pompe, en présence du président de la République italienne Oscar Luigi Scalfaro, la grande mosquée de Rome, implantée dans une zone verte du nord de la périphérie, aux pieds des Monte Antenne. À cette occasion fut apposée une inscription commémorative rappelant les grandes étapes du processus et les acteurs y ayant joué un rôle majeur. Prenons la liberté d'imaginer la cité éternelle dans 2000 ans et la découverte par des archéologues des ruines de ce site, enfouies sous plusieurs mètres de terre. La typologie du complexe ne laissera pas de doute sur son identification, confirmée par un fragment de l'inscription, ne portant plus que les termes « (...) Roma tempio islamico (...) / (...) Consiglio Comunale di Roma (...) ». Les données matérielles permettront de faire remonter ce temple, au moins, au dernier quart du XX<sup>e</sup> siècle. À partir de ces bribes d'information, les historiens supposeront certainement l'existence d'une communauté musulmane importante, sur le plan quantitatif aussi bien que social, et d'un chef religieux influent, voire d'une affinité de certains membres du Conseil communal pour la religion du prophète Mahomet. Les traits gothiques et baroques de certains choix architectoniques décelés, les matériaux utilisés, comme le travertin, ou encore la technique d'*opus testaceum* mise en œuvre pour les façades feront dire à certains que cette communauté possédait une élite cultivée qui voulait montrer sa puissance, sa connaissance des codes de la romanité, voire concurrencer les églises. Ils se représenteront, compte tenu des proportions démesurées du complexe, une foule immense de plusieurs milliers de fidèles s'y rendant au moment des prières ou des fêtes, appelés par la voix du muezzin, émettant depuis le minaret dont les fouilleurs auront repéré des traces, ainsi qu'une activité constante autour de ce lieu central de la communauté. Les spécialistes se disputeront quant à la question de savoir si la relégation à l'extérieur de la zone d'habitat correspond à un retrait idéologique pour ne pas froisser les sensibilités d'une ville au visage chrétien, dans laquelle est tout de même enclavé le siège de la papauté, ou si elle résulte de considérations pratiques étant donné la densité de la trame urbaine et la nécessité d'une vaste surface (30.000 m<sup>2</sup>).

Et pourtant, la situation apparaît à bien des égards différente ou plus complexe pour l'observateur contemporain. Ce n'est pas à l'initiative de la communauté musulmane de Rome que fut lancé le projet, ni même dans un souci de l'autorité municipale de répondre à une lacune pastorale. Tout commence dans les années 1960 lors d'une visite du souverain d'Arabie Saoudite. Le projet est donc avant tout le fruit d'une stratégie d'affermissement des liens diplomatiques de la part du gouvernement italien, menée à bien grâce à des financements du monde arabe,

essentiellement saoudiens<sup>1416</sup>. La Municipalité de Rome s'est donc vu imposer ce projet par le gouvernement italien. Son élaboration engendra d'ailleurs de nombreuses polémiques parmi les habitants de la ville, sans pour autant mener à de la tension ou de la violence<sup>1417</sup>. Les choix architecturaux sont principalement à mettre à l'actif de l'imagination créative de Paolo Portoghesi, un des grands pontes italiens de l'architecture, spécialiste de Borromini, désigné pour concevoir la mosquée, qu'il percevait comme « un monumento della Chiesa cristiana del dopo Concilio »<sup>1418</sup>. Le Vatican avait effectivement été impliqué dans le processus et avait donné son accord, considérant cette construction comme une illustration de l'ouverture au dialogue qu'il voulait promouvoir, même si, en son sein, tout le monde ne partageait pas cet enthousiasme. Le discours qui se développe chez certains protagonistes, autour de la taille de cette mosquée, souvent brandie comme la plus grande d'Europe et, à ce titre, particulièrement illustrative du concept de « megamosquée », l'inscrit davantage dans une logique d'affirmation identitaire, de reconnaissance d'une communauté et d'une religion considérées comme croissantes et de plus en plus légitimes, voire dans le champ de la victoire<sup>1419</sup>, ou, au contraire, la dénonce comme la matérialisation d'une menace civilisationnelle<sup>1420</sup>. C'est ici l'occasion de rappeler la polysémie que peut revêtir un monument aussi bien dans sa conception que dans sa réception, résultant du positionnement varié et complexe des acteurs-observateurs. Cette perception, ce symbolisme associé au bâtiment peut être en décalage avec son utilisation réelle. Ainsi, la salle des prières de la grande mosquée de Rome, excentrée de la zone d'habitat, nécessitant un déplacement non négligeable, n'est ouverte que les vendredis et pour les fêtes importantes, par manque de fréquentation aux autres moments, et accueille au mieux 2000 fidèles<sup>1421</sup>. Le reste du temps, un calme étrange règne autour du site, perturbé par de rares curieux venus admirer la prouesse architecturale, mais jamais par un appel du muezzin puisque que le minaret de Rome est un des seuls au monde à ne pas être équipé de haut-parleurs. « However, the Muslim community that resides and prays in the city has its own mosques which were not constructed as such and, although invisible from the exterior, are more lively inside », explique l'anthropologue P. Tamimi Arab<sup>1422</sup>, selon une logique qui n'est pas sans faire penser à ce qui a été écrit précédemment sur le maintien, au IV<sup>e</sup> siècle, d'un réseau de lieux de culte chrétiens secondaires, bien moins visibles. Quant au choix du terrain donné par le Conseil municipal en 1974, il ne s'est pas directement imposé selon des critères pratiques, mais a résulté de discussions dans lesquelles la préservation d'une certaine dimension identitaire du cœur de la cité a joué<sup>1423</sup>. Autrement dit, l'option d'une implantation dans la zone d'habitat de la ville a été envisagée,

<sup>1416</sup> Cf. La ROCCA O., « Si apre la moschea del dialogo », in *La Repubblica*, 20 juin 1995.

<sup>1417</sup> Par exemple « A Roma la prima pietra della moschea », in *La Repubblica*, 5 décembre 1984 ; POLITI M., « Su Roma s'apre la mezzaluna », in *La Repubblica*, 22 juin 1995.

<sup>1418</sup> Interview de Paolo Portoghesi par VAGHEGGI P., « “Un pizzico di Dante e tanta luce così. Ho inventato la moschea” », in *La Repubblica*, 21 juin 1995.

<sup>1419</sup> Cf. TAMIMI ARAB P., 2013, p. 50-51 (y compris la notion de « mégamosquée »).

<sup>1420</sup> À titre illustratif, voir les traités d'activistes chrétiens tels RIGA P., 2012, p. 101 ou 103 ou WAGNER W., 2012, p. 103.

<sup>1421</sup> TAMIMI ARAB P., 2013, p. 50 parle d'un « embassy islam ».

<sup>1422</sup> TAMIMI ARAB P., 2013, p. 50.

<sup>1423</sup> Cf. VAGHEGGI P., « “Un pizzico di Dante e tanta luce così. Ho inventato la moschea” », in *La Repubblica*, 21 juin 1995.

ce qui signifie que, contrairement à ce que l'on peut penser, la taille gigantesque du complexe n'a pas été arrêtée dès le départ du processus<sup>1424</sup> et utilisée comme critère premier dans la sélection du terrain, mais est plutôt une conséquence de l'espace disponible.

Un peu moins de 17 siècles plus tôt, une autre religion du Livre recevait son premier lieu de culte officiel dans la Ville éternelle, son premier espace d'assemblée sanctionné par l'autorité étatique : la basilique constantinienne du Latran. Le contexte, le processus, les acteurs, bref de nombreux paramètres, divergent. Laissons les historiens contemporains et les anthropologues approfondir le phénomène de la grande mosquée de Rome. Conservons tout de même dans un coin de l'esprit ces éléments de comparaison, aussi bien en ce qui concerne le phénomène monumental en lui-même que la démarche scientifique de sa reconstitution, car, comme toute comparaison, ils peuvent rafraîchir le regard, conduire à se poser de nouvelles questions, illustrer des hypothèses, et, quoiqu'il en soit, ils invitent à une modestie certaine dans la formulation de conclusions.

Une discussion autour de cette réalisation constantinienne du Latran exige de l'historien antiquiste de la prudence pour ne pas voir son analyse brouillée par l'image mythique de cette basilique, *omnium urbis et orbis ecclesiarum mater*, comme le proclame l'inscription placée à l'entrée de la basilique et comme ne manque pas de le rappeler le cardinal Ugo Poletti en présentation d'un des ouvrages consacrés à l'édifice dans les années 1990<sup>1425</sup>. Jouissant d'une primauté chronologique et hiérarchique, à tout le moins dans l'imaginaire (et on verra que dans la réalité probablement aussi), cette église est fréquemment perçue comme le premier pas d'un vaste plan de christianisation monumentale de la cité, voire de l'empire, par Constantin, « premier empereur chrétien », figure tout aussi mythique. Il en va là, en partie, d'une perspective biaisée, d'une vision déformée par notre connaissance du destin du christianisme, de la projection, au terme de 2000 ans d'histoire chrétienne, sur cette période et ce personnage d'une image de rupture et de volonté de rupture, d'une image de radicale nouveauté, entame d'une mutation fondamentale de l'Occident. Une vision déjà alimentée par l'historiographie ancienne, à commencer par Eusèbe de Césarée, biographe de Constantin. Dans son ouvrage classique sur la transformation de Rome, Richard Krautheimer écrit par exemple : « L'intention initiale de Constantin était sans doute d'imprimer sa marque à Rome et de faire de sa capitale une ville chrétienne. Dès l'hiver 312-313 peut-être, il décida de construire au Latran une cathédrale pour l'évêque de Rome »<sup>1426</sup>.

Mais, on peut porter un autre regard, tourné vers l'arrière, éclairé par toute une tradition romaine classique, sur cette construction de l'empereur, édifiée après sa victoire du pont Milvius contre Maxence. Il est en effet tentant de la raccrocher à une logique de fondation impériale en l'honneur d'une divinité favorite, en particulier en remerciement pour un vœu exaucé ou une aide apportée<sup>1427</sup>. En son temps, Auguste avait fait vœu d'élever un temple à Mars (*Vltor*) lors de la

---

<sup>1424</sup> Sans doute les concepteurs avaient-ils tout de même en tête une surface minimum.

<sup>1425</sup> Cf. PIETRANGELI C., dir., 1990, p. 7.

<sup>1426</sup> KRAUTHEIMER R., 1999 [1980], p. 54.

<sup>1427</sup> Interprétation aussi esquissée par BRANDENBURG H., 2005, p. 20 et avant lui par KRAUTHEIMER R., 1983, p. 12 ; KRAUTHEIMER R., 1993, p. 523-524.

bataille de Philippes contre les assassins de son père adoptif Jules César et le réalisa (notice 55). Ce dernier lui-même, selon la tradition, avait promis d'ériger un sanctuaire à la divinité protectrice de sa *gens*, Venus Genitrix, juste avant d'affronter Pompée près de Pharsale (notice 60). Vient également à l'esprit le temple à *Sol Invictus* (notice 43), bâti en 275 dans la capitale par Aurélien en remerciement pour ses victoires militaires :

Ayant donc rétabli la situation en Orient, Aurélien entra victorieux dans Émèse et se dirigea aussitôt vers le temple d'Héliogabale pour y accomplir des vœux comme au nom de la communauté. Or, ce qu'il y découvrit, ce fut la figure de la divinité qui lui était apparue pour le secourir durant la bataille. C'est pour cette raison que, d'une part, il fit élever en cet endroit des temples où il déposa des offrandes très considérables, et que, d'autre part, il érigea à Rome un temple au Soleil, qu'il consacra avec une pompe encore plus grande, comme nous le dirons à l'endroit voulu<sup>1428</sup>.

Ce passage, le seul qui nous renseigne sur les tenants de cette fondation, est issu de l'*Histoire Auguste*, une source loin d'être des plus fiables, rédigée postérieurement. Certains n'hésitent pas à rapprocher le passage en question de l'épisode du pont Milvius<sup>1429</sup>, d'autant plus que, quelques lignes avant, pourrait être distinguée une allusion à l'apparition de la divinité chrétienne devant Constantin, dans laquelle il est également question d'un temple votif<sup>1430</sup>.

Si, malgré tout, la source nous informe fidèlement, on peut voir dans cette fondation un élément de comparaison fort intéressant. Si, en revanche, ce texte est en quelque degré un calque et qu'il est difficile d'y déceler la part de vérité, on peut penser que le temple de Sol fait pendant au Latran et le passage apparaît alors révélateur de la manière dont un auteur païen de la fin du IV<sup>e</sup> siècle interprète la logique de fondation de ce dernier. À l'appui de cette interprétation, on

<sup>1428</sup> *Hist. Aug., Aur.*, 25, 4-6 : *Recepto igitur orientis statu Emesam victor Aurelianus ingressus est ac statim ad templum Heliogabali tetendit, quasi communi officio vota soluturus. Verum illic eam formam numinis repperit, quam in bello sibi faventem vidit. Quare et illic templa fundavit donariis ingentibus positis et Romae Soli templum posuit maiore honorificentia consecratum, ut suo dicemus loco* (trad. PASCHOUD F., 1996, CUF).

<sup>1429</sup> Cf. BIRLEY A. R., 1976, p. 60, n. 17. Dans ses commentaires, PASCHOUD F., 1996, CUF, p. 144, n. 265 se montre sceptique à l'égard de ce rapprochement, arguant qu'une allusion plus précise au même épisode a été placée dans le paragraphe précédent (voir n. suivante). Toutefois, il ne nous semble pas qu'un tel constat empêche d'envisager que l'auteur ait réitéré un sous-entendu, sous une forme légèrement différente, à un événement qui fait déjà partie du mythe constantinien (avec toutes les déformations que cela peut impliquer). Du reste, la cohérence n'est certainement pas le point fort de l'*Histoire Auguste*.

<sup>1430</sup> Cf. *Hist. Aug., Aur.*, 25, 3-6 : « On rapporte en effet qu'Aurélien a vraiment parlé de raser la ville de Tyane, qu'il y a vraiment songé ; mais qu'Apollonios de Tyane, un sage d'une réputation et d'un prestige très illustres, un philosophe du temps jadis, un véritable ami des dieux, digne même d'être personnellement invoqué eu égard à sa puissance divine, apparut soudain, comme on le voit représenté, aux côtés d'Aurélien qui se retirait dans sa tente, et qu'il lui adressa ces mots en latin, afin d'être compris par un homme originaire de Pannonie : « Aurélien, si tu veux vaincre, il n'y a aucune raison que tu songes à massacrer mes concitoyens ; Aurélien, si tu veux régner, renonce à verser le sang des innocents ; Aurélien, montre-toi compatissant si tu veux vivre. » Aurélien connaissait les traits de ce vénérable philosophe pour avoir vu son effigie dans de nombreux temples. Bref, il fut instantanément frappé de stupeur, il lui promit un portrait, des statues et un temple, et revint à de meilleurs sentiments ». *Fertur enim Aurelianum de Tyanae civitatis eversione vere dixisse, vere cogitasse; verum Apollonium Tyanaeum, celeberrimae famae auctoritatisque sapientem, veterem philosophum, amicum vere deorum, ipsum etiam pro numine frequentandum, recipienti se in tentorium ea forma, qua videtur, subito adstitisse atque haec Latine, ut homo Pannonius intellexeret, verba dixisse: « Aureliane, si vis vincere, nihil est quod de civium meorum nece cogites. Aureliane, si vis imperare, a cruore innocentium abstine. Aureliane, clementer te age, si vis vivere. » Norat vultum philosophi venerabilis Aurelianus atque in multis eius imaginem viderat templis. Denique statim adtonitus et imaginem et statuas et templum eidem promisit atque in meliorem redit mentem* (trad. PASCHOUD F., 1996, CUF). Sur le recoupement avec l'épisode précédant la bataille du Pont Milvius, on verra le commentaire de cet éditeur, p. 140.



rappellera, premièrement, combien fut cruciale et incertaine la bataille du pont Milvius pour Constantin ; deuxièmement, que la dénomination première du bâtiment, *Basilica Salvatoris*, fait, selon nous<sup>1431</sup>, autant voire davantage référence à l'implication perçue comme essentielle du dieu chrétien dans l'issue du combat de 312, qu'à un parti pris face à l'hérésie arienne ou à l'image de Jésus Sauveur des hommes, comme le propose le cardinal Poletti<sup>1432</sup>. Un dernier indice, plus incertain, cependant avancé par R. Krautheimer, réside dans l'εὐχαριστήριον offert par Constantin après sa victoire en tant qu'εὐχὴ (c'est-à-dire vœu), qu'Eusèbe évoque de manière générale dans sa *Vita Constantini*<sup>1433</sup> et que le savant allemand envisage comme une possible référence à la basilique du Latran<sup>1434</sup>.

Cette interprétation possède plus de poids dans la mesure où, effectivement, l'érection du lieu de culte a suivi de près la célèbre victoire. Le problème a été discuté dans la notice du catalogue. Sans l'attester avec certitude, la documentation autorise l'hypothèse d'une construction très précoce, peut-être déjà dès 312.

Régulièrement, on retrouve dans la littérature la date du 9 novembre 312 ou 318 qui a été proposée sur la base d'un raisonnement tenant compte du jour de fête de la dédicace du Latran (9 novembre), donnée par un manuscrit bien postérieur du bas Moyen Âge, et la supposition de la tenue de cet événement un dimanche déjà au IV<sup>e</sup> siècle<sup>1435</sup>. Si la logique hebdomadaire était en effet déjà en vigueur dans les habitudes chrétiennes<sup>1436</sup>, rien ne permet, si ce n'est la volonté d'un document rédigé plusieurs siècles après les faits, de faire remonter aux premiers temps du bâtiment cette date de dédicace.

Krautheimer a même proposé de voir dans la date la plus ancienne (312) la cérémonie de *dedicatio*, au sens strict du terme, c'est-à-dire l'acte officiel de cession de terrain pour édification sacrée, et dans l'autre (318) celle de la *consecratio* de l'église<sup>1437</sup>. Mais n'est-ce pas une vue trop anachronique, doublement d'ailleurs : déformée par le futur et les cérémonies médiévales de consécration des églises ; influencée par le passé et une projection des traditionnelles procédures de sacralisation des temples ? Certes, il y a bien dû avoir un moment de dédicace, d'inauguration de la construction, à l'instar de ce dont témoigne le discours d'Eusèbe pour la basilique de Tyr en

---

<sup>1431</sup> Avis similaire chez KRAUTHEIMER R., 1993, p. 523 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 20.

<sup>1432</sup> Cf. PIETRANGELI C., dir., 1990, p. 7.

<sup>1433</sup> EUS., *Vita Const.*, 1, 39 : 'Ο δ' ἔμφυτον τὴν εἰς τὸν θεὸν εὐσέβειαν κεκτημένος μὴτ' ἐπὶ ταῖς βοαῖς χαννούμενος μὴτ' ἐπαϊρόμενος τοῖς ἐπαίνοις, τῆς δ' ἐκ θεοῦ συνησθημένος βοηθείας, εὐχαριστήριον ἀπεδίδου παραχρῆμα εὐχὴν τῷ τῆς νίκης αἰτίῳ. RONDEAU M.-J., 2013, SC n° 559 traduit de la façon suivante : « Mais lui, naturellement doué de piété envers Dieu, sans se laisser enfler par les cris ni exalter par les louanges, mais conscient du secours qu'il avait reçu de Dieu, rendit immédiatement grâce à l'auteur de la victoire ».

<sup>1434</sup> Cf. KRAUTHEIMER R., 1983, p. 12. On peut néanmoins s'étonner qu'Eusèbe ne prenne pas la peine de mentionner explicitement cette fondation, alors que dans le paragraphe suivant il illustre son propos en décrivant une statue de l'empereur que l'intéressé se fait lui-même ériger dans la Ville.

<sup>1435</sup> Cf. CURRAN J. R., 2000, p. 94-95. LIVERANI P., 2012b, p. 91, qui qualifie cette déduction de très hypothétique, retient les années 318 et 323, tandis que BRANDENBURG H., 2005, p. 20, qui se montre aussi prudent, retient l'intervalle 312-324.

<sup>1436</sup> Voir 2.1.1.

<sup>1437</sup> Cf. CBCR, V, p. 90.

315<sup>1438</sup>. Pour autant, doit-on envisager, pour la basilique du Latran, une cérémonie solennelle de sacralisation de l'espace dont on célébrerait l'anniversaire annuellement, à l'image des *natales* des temples antiques ou des fêtes de fondation d'églises à une époque plus tardive ? On touche là à la question de la délimitation d'un espace sacré ou plus exactement du « régime de sacralité » d'un lieu de culte. Les églises ne semblent pas revêtir dès l'origine ce statut sacré. Constantin a-t-il voulu et pu marquer traditionnellement le passage de son « temple » en l'honneur du dieu sauveur dans le domaine du *sacer*, alors que sa propriété passe dans l'escarcelle d'une institution non-étatique ? Cela semble peu probable. Une réponse claire ne peut, en tout cas, être donnée en l'état actuel, mais la question a le mérite d'être posée : elle soulève une problématique importante et impose la prudence par rapport aux hypothèses de datation précise.

L'aspect apparemment prioritairement fonctionnel du bâtiment semble d'ailleurs se refléter dans le choix architectural. Contrairement au temple polythéiste à l'extérieur duquel les fidèles se massaient parfois pour assister aux sacrifices et rituels publics, la réalité liturgique chrétienne demandait un vaste espace pour accueillir en son sein les adeptes du Christ durant les cérémonies. La forme architecturale qui naturellement s'est imposée est celle de la basilique, bien ancrée dans l'architecture civile romaine, dont une des fonctions les plus connues est celle de hall impérial, à l'image de la grande *Basilica Ulpia*. Le modèle basilical utilisé, fréquent pour l'époque et qui sera repris dans plusieurs édifices constantiniens, consiste en une construction à nefs multiples s'ouvrant sur le petit côté, le côté opposé se terminant en abside. De ce point de vue-là, le Latran n'était pas particulièrement innovateur formellement. En revanche, sa grandeur devait frapper les esprits : une nef de 100 mètres de long et une largeur de 56 mètres. À titre comparatif, la basilique de Maxence et Constantin mesure environ 100 mètres sur 65. Certes, cette basilique pouvait être interprétée symboliquement, que ce soit dans ses dimensions comme une affirmation de la puissance d'une Église enfin reconnue, ou dans le choix de cette forme habituelle pour les halls impériaux, lieu de pouvoir et d'image, comme une volonté de proclamer un Christ trônant comme un nouvel « Empereur des Cieux ». Cette connotation impériale peut aussi amener à interpréter le projet édilitaire comme un outil de propagande du prince pour se présenter à la fois comme empereur et comme chrétien. Un choix de la forme architecturale de la basilique motivée par ces raisons, comme le soutenait R. Krautheimer<sup>1439</sup>, ne convaint toutefois pas D. Kinney<sup>1440</sup>. Cette dernière insiste d'ailleurs pour privilégier l'expression de « basilique église » à celle de « basilique chrétienne », soulignant l'importance et l'élément décisif de sa fonction. Il nous semble aussi que le fonctionnel a probablement primé dans la conception de la basilique du Latran : le recours à un type de bâtiment des plus habituels et une ampleur qui permette d'accueillir une masse importante de personnes, étant donné qu'elle était le seul lieu de culte officiel destiné à l'ensemble des chrétiens de Rome. Néanmoins, d'autres motifs idéologiques, négatifs – tels que le refus de recourir au modèle du

---

<sup>1438</sup> Cf. EUS., *Hist. eccl.*, 10, 4.

<sup>1439</sup> Cf. KRAUTHEIMER R., 1967.

<sup>1440</sup> Cf. KINNEY D., 2001.

temple polythéiste – ou positifs – l'inscription dans une « high-class public architecture »<sup>1441</sup> par exemple –, ne doivent pas être totalement écartés, et il est bon de rappeler ici les possibles divergences de motivation et de perception dans le chef des acteurs (empereur, évêque, architecte) et observateurs de la construction.

À côté des choix architecturaux, l'impact visuel d'un bâtiment dépend également d'un autre facteur essentiel : son emplacement. La *basilica Constantiniana* est sise dans la zone sud-est du mont Caelius, à proximité de la muraille aurélienne, le long de l'axe de la via Tuscolana. On peut d'emblée noter que la *basilica Salvatoris* n'a pas été érigée pour monumentaliser un lieu de la mémoire chrétienne, contrairement aux lieux de rassemblement autour des reliques martyriales disséminées dans la périphérie, le long des grandes voies – des espaces qui d'ailleurs vont, eux, plus rapidement acquérir une aura sacrée, comme on l'exposera dans le point suivant. On peut constater, d'autre part, que la basilique ne se situe pas dans le centre historique de la ville, mais plutôt dans une aire périphérique bien qu'encore *intra muros*. Doit-on en conclure alors à un « *impatto discreto* »<sup>1442</sup> de la structure, pour reprendre les termes de Vincenzo Fiocchi Nicolai, ou même plus en déduire une idée d'évitement du centre pour ne pas froisser les susceptibilités « païennes ». Cette interprétation a connu une grande audience avec A. Alföldi et R. Krautheimer<sup>1443</sup> et, bien qu'elle ait sérieusement été mise en doute, elle refait régulièrement surface. B. Ward-Perkins ou P.-Y. Le Pogam, par exemple, reprennent l'argument dans des contributions du début des années 2000<sup>1444</sup>. Illustratifs de l'actualité de ce débat sont les comptes-rendus de la monographie de J. R. Curran, dans laquelle ce dernier s'oppose à cette thèse de l'évitement<sup>1445</sup>. Dans au moins deux d'entre eux, leur auteur se montre en désaccord sur ce point, dont M. R. Salzman qui conclut son paragraphe en soutenant que

R. Krautheimer's assessment that Constantine was aware of pagan sensibilities and did not want to provoke them by a too-aggressive building campaign in the imperial center still seems compelling<sup>1446</sup>.

La première question à se poser est la possibilité d'établir un tel édifice dans le centre de Rome. Le tissu urbain de ce secteur était en effet fort dense ; les terrains disponibles devaient être peu nombreux. Il aurait été difficile à l'empereur de trouver un espace suffisamment grand pour accueillir cette implantation<sup>1447</sup>. Pour autant que Constantin, dont le positionnement religieux est

---

<sup>1441</sup> KRAUTHEIMER R., 1967, p. 135.

<sup>1442</sup> FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 51.

<sup>1443</sup> On peut y ajouter L. Reekmans (voir REEKMANS L., 1989, p. 864-874). C'est en renvoyant à ce dernier pour l'exemple romain que PERRIN M.-Y., 1995, p. 595 reprend, dans sa synthèse sur la conquête chrétienne de l'espace, l'idée d'un évitement du cœur civique et religieux des cités pour l'implantation des cathédrales.

Sur cette interprétation du rapport entre Constantin et le centre « païen », cf. BRANDT O., 2001, p. 109 ; MARLOWE E., 2010, p. 205.

<sup>1444</sup> Cf. WARD-PERKINS B., 2003, p. 287 ; LE POGAM P.-Y., 2004, p. 143, 163.

<sup>1445</sup> Cf. CURRAN J. R., 2000, p. 95-96.

<sup>1446</sup> Cf. KLEINER F. S., 2001 ; SALZMAN M., 2003, p. 689-690.

<sup>1447</sup> Doit se poser la question, comme nous l'a rappelé à bon escient le cas de la mosquée de Rome, du rôle des dimensions du complexe dans le choix du site d'implantation : en sont-elles, préétablies, un facteur décisif ou au contraire une conséquence de l'espace disponible, une fois la sélection opérée ? Le fait que les dimensions de la basilique du Latran soient presque similaires à celles de la basilique entamée par Maxence dans le centre, témoignant sans doute d'une volonté de se situer dans un même ordre de grandeur, font plutôt pencher la balance en faveur de la

loin d'être limpide à l'époque, en ait eu la volonté, il aurait en outre été délicat, au début du IV<sup>e</sup> siècle, alors que le polythéisme était encore religion d'État, de réquisitionner un temple qui participait de ce cœur symbolique de Rome, de le démolir ou profondément le modifier pour en faire le lieu d'accueil d'une autre divinité. L'argument n'est pas ici avancé dans la perspective de l'opposition binaire païen-chrétien, mais prend sens dans le contexte traditionnel de l'intégration d'une divinité dans le paysage monumental de la cité. Le sanctuaire en l'honneur de Sol édifié par Aurélien pour s'acquitter d'un vœu est localisé dans la septième région, au nord-ouest de la ville, aussi loin du centre que l'est le Latran. On ne peut pourtant pas soupçonner Aurélien de vouloir éviter le centre par peur des « païens ». Pour appuyer son opinion susmentionnée, M. R. Salzman argue que le prince aurait pu assigner à la basilique de Maxence, qu'il s'est appropriée, une finalité chrétienne<sup>1448</sup>. C'est oublier que la basilique en question, comme toutes les autres des *fora*, revêt une fonction d'auto-représentation du pouvoir et remplit un rôle politique, administratif, judiciaire dont il n'était pas question pour l'empereur de se priver et de priver la cité, qu'il n'était pas logique d'effacer pour en faire un édifice à destination religieuse. Céder un tel édifice relevant du domaine public à une communauté, quelle qu'elle soit, ne s'imposait pas plus politiquement que juridiquement. Même quand l'Église aura une position dominante et des adhérents à tous les échelons politiques et administratifs, les basiliques civiles du centre le resteront ; aucune ne sera transformée en lieu de culte chrétien.

La seconde interrogation pertinente porte sur les raisons de ce choix précis du Latran. En quoi se justifie-t-il pour lui-même, autrement que comme un rejet à la marge ? Premièrement, on observera que le Latran n'est pas si éloigné du centre (en moins de quinze minutes on peut le rejoindre à pied depuis le Colisée), qu'il se situe le long d'une grande voie le reliant directement à l'amphithéâtre flavien et qu'il surplombe le paysage, dressé sur les hauteurs du Caelius. Avec toute la prudence que cette comparaison requiert, la situation de véritable relégation périphérique dans laquelle se trouve la mosquée contemporaine de Rome conduit à relativiser la marginalité de l'emplacement du Latran. En deuxième lieu, si le passage d'Optat faisant allusion au concile tenu en 313 dans la fameuse *domus Faustae* n'assure en rien qu'une résidence ou siège de l'évêque y fût déjà installé, il est en revanche certain que le secteur offrait des facilités immobilières au prince : relevaient de la propriété impériale non seulement l'une ou l'autre demeure, mais surtout les casernes des *equites singulares*, construites par Septime Sévère et rasées par Constantin après leur dissolution, vraisemblablement en raison de leur parti pris pour Maxence, son ancien rival. Sa volonté d'éradiquer les traces de ce corps militaire s'exprime sans doute aussi dans l'érection d'une des premières basiliques suburbaines dans le périmètre de ce qui semblait avoir été leur cimetière<sup>1449</sup>. Troisièmement, il ne paraît pas inconséquent de vouloir situer le siège (et peut-être dès le départ la résidence) du personnage le plus important de l'Église romaine dans ce qui était considéré comme une région résidentielle aisée et très respectable, occupée en grande partie par des *domus*

---

première option, de même que le constat d'une absence de maximisation de l'occupation de l'espace potentiellement utilisable : la *basilica Salvatoris* ne couvre qu'une portion du camp des *equites singulares* et d'une demeure (voir *infra* ; constat également visible dans le schéma offert par BRANDENBURG H., 2005, p. 259).

<sup>1448</sup> Cf. SALZMAN M., 2003, p. 690.

<sup>1449</sup> Voir 5.1.1.2.

aristocratiques. À un peu plus de 500 mètres, la présence du palais Sessorien, renové dès ce moment ou peu après et habité par la mère de Constantin, l'impératrice Héléne, participe ou témoigne de la réputation du secteur. F. Guidobaldi a même suggéré l'hypothèse de la volonté de l'empereur d'un grand projet urbanistique dans cette zone qui serait comme « il nuovo polo cristiano della Roma costantiniana »<sup>1450</sup>.

Au terme de ces considérations, il ressort, nous semble-t-il, que la dynamique à l'œuvre dans cette première implantation chrétienne est, comme d'ailleurs dans de nombreux processus de l'Antiquité tardive, empreinte tout autant, voire parfois davantage, de continuités que de ruptures, pour peu que l'on évite les pièges historiographiques et idéologiques. Des ruptures ? Bien sûr, à commencer par le fait que le Latran constitue selon toute probabilité le premier véritable édifice cultuel chrétien, monumental et dont la visibilité et l'identité ne font pas de doute. Qui plus est, ce lieu de culte est érigé selon un modèle architectural qui différait grandement des habituelles demeures des dieux, tout comme divergeaient les cérémonies, les liturgies ou la place des fidèles. « Première église dans la Ville et dans le monde », comme le proclame l'inscription à l'entrée, mais il convient surtout d'analyser cette construction dans son contexte local. Au rayon des continuités, on rappellera que, plutôt que le point de départ d'un plan stratégique de christianisation matérielle de la cité émanant d'un empereur pétri de christianisme, on peut l'interpréter comme une fondation de remerciement d'un homme, dont les structures mentales devaient être encore fort façonnées par le polythéisme, et qui, devenu prince d'Occident et maître de la Ville Éternelle grâce à ce soutien divin, a lancé l'érection d'une basilique, bâtiment formellement le plus à même à répondre aux spécificités chrétiennes, modèle récurrent de l'architecture civile, fréquemment mobilisé dans les programmes édilitaires impériaux. Seuls les aménagements intérieurs présentaient au fond un caractère vraiment innovant. Inhabituel pourrait aussi apparaître l'emplacement dans cette zone résidentielle périphérique, mais il semble répondre à une logique propre, d'ailleurs pas nécessairement à considérer suivant la dichotomie païen-chrétien qui sous-tend parfois trop automatiquement les analyses sur cette période et les brouille.

Dans les propos précédents visant à percer la logique de l'implantation monumentale chrétienne *intra muros* initiée par Constantin, nous avons considéré que ce dernier agissait en tant qu'empereur. Cette perspective ne fait pas l'unanimité ; O. Brandt a consacré un bref article à tenter de démontrer en quoi l'action de Constantin pour la basilique du Latran s'inscrit davantage dans la sphère privée, le prince agissant ici comme un riche particulier bienfaiteur<sup>1451</sup>. Il revient sur la théorie de l'évitement et avance avec justesse que cette interprétation ne peut fonctionner que si la basilique du Latran était alors perçue comme un bâtiment public et donc susceptible d'être érigée dans le centre de Rome, au milieu des temples païens. Il articule d'ailleurs une comparaison entre temples et églises urbaines autour de la notion de sacré pour marquer leur différenciation. Il fait aussi remarquer, à l'appui de son propos, la dimension traditionnellement privée des lieux de culte chrétiens romains. Les deux arguments principaux qu'il formule ont trait à la dénomination de la

---

<sup>1450</sup> Cf. GUIDOBALDI F., 2004.

<sup>1451</sup> Cf. BRANDT O., 2001. Nous en profitons pour remercier ici le professeur Brandt d'avoir mis une copie de l'article à notre disposition.

basilique et à la nature du terrain occupé. L'usage du nom du fondateur pour désigner la basilique (*basilica Constantiniana*) trouve un parallèle dans l'appellation de la plupart des églises de l'époque (*basilica Iulii, Marci*, etc.) et d'autres bâtiments civils (*basilica Aemilia* par exemple) ; la basilique ne serait pas une initiative de Constantin en tant qu'empereur, mais en tant que riche individu. Quant à l'espace physique réquisitionné, non seulement il faisait sans doute partie des *res privatae* de l'empereur (en tout cas les casernes des *Equites*), comme l'avancait R. Krautheimer<sup>1452</sup>, mais il comprenait aussi un complexe de *domus*, ce qui confirme que « what Constantine did here belonged more to the sphere of luxurious *domus* than to that of public imperial propaganda in the Forum area »<sup>1453</sup>.

Cette démonstration se heurte, selon nous, à quelques difficultés. D'abord, le fait que l'essentiel des lieux de culte soit pris en charge par des individus privés ne réduit pas la probabilité d'une intervention publique ou perçue comme telle. Dans le polythéisme, nombreux aussi étaient les édifices de culte financés par des privés. À partir du moment où, en 313, le christianisme est reconnu comme une composante légale du paysage religieux, il s'imposait justement que, à côté des initiatives privées qu'étaient les églises, un marqueur à caractère public sanctionne ce changement de statut et l'intégration de ce dieu parmi les partenaires divins de la cité et de l'empire. Ensuite, le recours au nom de l'empereur pour qualifier le bâtiment ne fait pas nécessairement pencher la balance en faveur d'une intervention privée. L'autre *basilica Constantiniana*, dite aussi *basilica nova*, dont l'érection avait été entamée par Maxence à côté du temple de Vénus et Rome, ou les *thermae Constantinianae*, comme les *thermae Diocletianae, Traianae*, etc., et bien d'autres édifices qui portaient le nom d'un prince, constituaient bien des bâtiments publics impériaux, résultant de l'action du prince en tant qu'empereur et non en tant que simple individu de l'élite. Enfin, regardant la nature du contexte d'insertion, il faut, d'une part, signaler que l'appartenance des biens cédés pour l'érection de la basilique du Latran à la caisse des *res privatae* demeure une hypothèse, bien que fort plausible, et que R. Krautheimer reconnaît lui-même que les limites entre *fiscus, patrimonium* et *res privata* étaient fluides et que « an imperial nod would bend law and precedent »<sup>1454</sup>. D'autre part, un contexte d'implantation caractérisé par des résidences luxueuses, loin de la zone du forum, n'empêche pas l'expression d'un message impérial public. À titre d'illustration, on peut citer le temple de la *Gens Flavia* (notice 33).

Ce qui peut compliquer l'interprétation du phénomène selon le schéma privé/public, voire même accentuer la thèse de l'action privée, c'est l'implication d'un acteur, qui possède certes un rôle public et politique, dans l'établissement d'un édifice à destination d'une communauté autonome, privée, qui le gère et sans doute le détient. O. Brandt se demande tout de même si la basilique reste impériale ou si elle devient propriété de l'Église après sa construction, puisqu'aucun document contemporain ne le spécifie explicitement. Il est clair toutefois qu'à un moment donné, l'évêque semble en disposer à sa guise. Le chercheur suédois s'interroge aussi sur l'accès véritablement public du lieu : d'autres, que les seuls chrétiens, pouvaient-ils y accéder ? À vrai dire,

<sup>1452</sup> Voir KRAUTHEIMER R., 1993, p. 530.

<sup>1453</sup> BRANDT O., 2001, p. 113.

<sup>1454</sup> KRAUTHEIMER R., 1993, p. 512.

l'intervention d'un ou de plusieurs détenteurs de l'autorité publique, agissant en tant que tels, dans le financement ou la cession de terrain pour la construction d'un édifice géré par une communauté privée et réservé à ses membres n'a rien d'extraordinaire ; on pense en particulier aux basiliques ou temples des collèges, comme l'a récemment mis en exergue N. Tran<sup>1455</sup>. Entre 77/78 et 81, par exemple, l'empereur Titus autorisa l'érection, à Rome, d'un temple par les *negotiatores frumentarii*, en un lieu assigné par le *curator operum publicorum*<sup>1456</sup>. Les modalités de la mise à disposition de cet argent ou de ces biens paraissent être variables : parfois, comme ici, les collèges semblent en être des occupants de plein droit ; dans d'autres cas, l'autorité publique a encore son mot à dire pour certaines décisions.

Une des phrases conclusives de l'article est révélatrice de la délicatesse du positionnement par rapport à cette problématique : « The Lateran basilica thus had a more privileged position, but it was perhaps not originally considered a public building in the way we intend the term today »<sup>1457</sup>. Compte tenu de la dissimilitude sémantique des notions de public et de privé entre leur emploi dans la société romaine ancienne et dans notre monde occidental contemporain<sup>1458</sup>, jusqu'à quelle point ces catégories sont-elles opérantes pour analyser la problématique ?

Une telle caractérisation privée de l'initiative de la basilique du Latran alimente finalement la thèse traditionnelle autour de l'action édilitaire du prince : un comportement public dans le centre et un comportement privé, chrétien, dans le *suburbium*, le Latran étant alors versé du côté des basiliques périphériques. S. Diefenbach n'a pas été convaincu par cette interprétation, la séparation privé/public – on y revient – n'étant pas si significative ; il discute notamment d'une certaine continuité entre l'époque républicaine et l'Antiquité tardive relative à l'absence de distinction fondamentale pour un aristocrate évergète qu'il agisse comme *privatus* ou comme magistrat. On ajoutera que, pour le récepteur du message que renvoie le bâtiment, la différence ne se perçoit pas toujours au premier abord et a, dès lors, une influence limitée. Un observateur du Latran voyait que Constantin, l'empereur, avait fait construire cette immense basilique destinée à la communauté chrétienne ; il ne s'embarrassait pas nécessairement de longues réflexions pour établir si celui-ci avait agi juridiquement, politiquement et financièrement plutôt en tant que particulier ou en tant que détenteur de l'*imperium*. S. Diefenbach a esquissé une autre grille de lecture mettant davantage l'accent sur les options de communication et la stratégie autour du message impérial à faire passer. Il n'y aurait pas à proprement parler de zones d'intervention délimitées en fonction d'un facteur religieux. Le noyau urbain constituait le cadre d'une situation communicationnelle entre l'empereur, en quête de légitimité, et le Sénat et le peuple de Rome. Exposer l'image classique d'un empereur, fort de ses victoires militaires et de sa reconnaissance légitime par les autorités de la cité, généreux dans ses prodigalités envers ses citoyens, et se présenter comme un libérateur par opposition à la figure du Maxence usurpateur et tyran, constituaient le cœur du message. Convoquer, en première

---

<sup>1455</sup> Cf. TRAN N., 2013.

<sup>1456</sup> Cf. *CIL*, 6, 814. Il ne s'agit donc pas d'un édifice sacré au sens juridique du terme car il aurait alors été pris en charge par le fonctionnaire responsable des *aedes sacrae* ; il est censé accueillir un culte privé, comme le note TRAN N., 2013, p. 146.

<sup>1457</sup> BRANDT O., 2001, p. 113.

<sup>1458</sup> Voir n. 1181.

instance, une identité religieuse aurait été dénué de sens. Ce qui ne veut pas dire, ajouterions-nous, que la dimension religieuse fut absente – le nom de Constantin fut associé au temple de Vénus et Rome (notice 22) et il a peut-être redédié un temple à Jupiter Stator (notice 17) –, mais elle l'était au même titre que les autres rôles attendus de l'empereur. L'activité édilitaire entamée par Maxence dans la cité se révèle être un véritable fil rouge, Constantin s'efforçant de matérialiser dans la pierre la *damnatio memoriae* à laquelle il voua son ancien ennemi<sup>1459</sup>. La relation idéologique entre les deux personnages est peut-être toutefois plus complexe que la simple volonté d'un effacement.

En 2005, E. Marlowe présentait une communication sur le sujet, qui sera par la suite publiée en 2010 dans un ouvrage collectif, ce qui explique que les deux auteurs s'ignorent dans leurs études respectives<sup>1460</sup>. La chercheuse américaine souligne ce qu'elle appelle l'« effet Victor », du nom d'Aurelius Victor, cet auteur du IV<sup>e</sup> siècle qui a écrit que tous les monuments édifiés par Maxence avaient été consacrés par le Sénat aux mérites de Constantin (voir notice 22). Cet effet se traduit, dans l'historiographie moderne et surtout récente, par une tendance à attribuer à Maxence une construction, ou à tout le moins une phase édilitaire, des édifices auparavant reliés uniquement à Constantin. La liste de ces bâtiments à la double empreinte présumée n'a cessé de s'élargir : la grande basilique civile du centre, ainsi que la statue de Constantin qui s'y dressait ; les thermes du Quirinal ; l'arc de Constantin ; ledit « temple de Romulus » sur la Via Sacra ; la basilique du Latran remplaçant une phase de construction des casernes voulue par Maxence ; l'arc du Vélambre ; la réappropriation de la statue du Colosse solaire de Néron<sup>1461</sup>.

E. Marlowe revient également sur les schémas interprétatifs récurrents consistant à voir en Constantin un chrétien désintéressé, ou même hostile, par rapport au centre païen de l'*Vrbs* ou à exagérément polariser les règnes de Maxence et de Constantin, l'un incarnant l'empereur traditionaliste, sertissant Rome de nouvelles pierres monumentales, l'autre le chrétien innovateur, pour ne pas dire visionnaire, tournant le dos à la cité païenne. Elle rappelle utilement qu'il ne faut pas sous-estimer la continuité entre les deux règnes, en particulier sur le plan de l'administration et des autorités urbaines, lesquelles avaient tout intérêt à voir les projets initiés par le prédécesseur de Constantin perdurer ou se terminer. La destruction totale des édifices et chantiers urbains pour cause de changement de prince n'avait pas ou peu de précédents et était sans doute inenvisageable, pas plus que ne l'était leur abandon, qui aurait engendré des chancres sur le si fier visage de la cité romaine. « Surely, conclut la chercheuse, the path of least resistance – and greatest benefit – for Constantine would have been to assume responsibility – and credit – for Maxentius' buildings, finished or not »<sup>1462</sup>.

Mais l'empereur ne s'est pas contenté de laisser ces ouvrages s'achever ; il a apparemment voulu y poser sa marque. E. Marlowe passe alors en revue les preuves de ces appropriations constantiniennes et constate, *in fine*, qu'aucune d'entre elles n'est « conclusive or unequivocal »<sup>1463</sup> ;

<sup>1459</sup> Sur cette destruction de la mémoire de Maxence dans le centre de Rome, voir aussi CURRAN J. R., 2000, p. 76-90.

<sup>1460</sup> Cf. MARLOWE E., 2010.

<sup>1461</sup> Voir les p. 203-204 pour des références bibliographiques.

<sup>1462</sup> MARLOWE E., 2010, p. 207.

<sup>1463</sup> MARLOWE E., 2010, p. 215.



les données n'autorisent pas une distinction limpide, au niveau des différentes composantes et restaurations des édifices, entre ce qui reviendrait à Maxence et ce qui découlerait d'une volonté de marquage de Constantin, même si, ce qui est sûr, c'est que Constantin a bien cherché et réussi à phagocytter les marqueurs monumentaux de Maxence, comme en atteste leur dénomination dans les sources postérieures. Ces ambiguïtés qui brouillent la frontière entre les opérations de Maxence et celles de Constantin ne sont peut-être pas que des conséquences involontaires d'une continuité administrative et de l'état des sources ; elles profitent à Constantin et sont sans doute même entretenues par celui-ci.

Il se fait que Maxence avait mis en place un programme urbanistique d'importance, à l'égal des grands empereurs des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles, rompant avec le délaissement tétrarchique de la capitale historique ; il avait fait de la restauration de Rome un thème central de sa gouvernance – *conservator Urbis suae* s'autoproclamait-il – et avait instauré un rapport particulier avec la cité<sup>1464</sup>. Comme le fait habilement remarquer E. Marlowe, lorsque Constantin tue Maxence, il prive la Ville de son plus grand bienfaiteur impérial de mémoire récente. Ce facteur, Constantin ne peut l'ignorer s'il veut établir et conserver sa légitimité. En même temps, il veut restreindre la puissance symbolique de la cité. Il travaille alors sur deux plans. D'une part, il lui retire des prérogatives (garde prétorienne, monnaies, etc.).

But alongside this virtual emasculation of the ancient capital, there is also evidence of a politics of persuasion. Constantine seems to have realized that the best way to prevent the senate and people of Rome from spawning another usurper would be to convince them that their interests were his interests.

Constantin sait où se trouve le consensus : il finance ainsi une grande rénovation du Circus Maximus. Dans l'optique de développer à son tour une relation privilégiée et apaisée avec la Ville, il manipule la figure de Maxence. Se développe en effet un jeu de double, de miroir déformant avec son prédécesseur, particulièrement perceptible dans les choix iconographiques des frappes monétaires. Tout à la fois, Constantin s'efforce de remplacer la mémoire de Maxence et de se placer dans sa lignée sur le plan du rapport à l'*Urbis*. Là se situe l'ambiguïté. Mettant un point final à sa contribution, E. Marlowe ramasse cette ambivalence avec un sens certain de la formule : « Constantine claimed to have liberated the city from Maxentius, but he was clearly unable to free himself from Maxentius' ghost ».

Ce facteur de la mémoire de Maxence ne semble pas avoir joué un rôle dans l'autre construction chrétienne *intra muros* postérieurement commanditée par Constantin (sous l'impulsion de sa mère, Hélène ?). En revanche, on y retrouve une tension entre public et privé. Construite dans le contexte du palais impérial Sessorien, on a longtemps soutenu qu'il s'agissait d'une chapelle privée attachée au complexe palatial (notice 26). Il faudrait alors supposer une propriété impériale et non ecclésiastique. Pourtant, ainsi qu'on l'a détaillé dans la notice du catalogue, notamment en raison de la présence supposée d'un baptistère, on tend dernièrement à mettre en évidence une dimension communautaire plus large de cet édifice, au moins à destination des habitants des demeures luxueuses alors érigées dans le secteur et révélées par l'archéologie. Une autre particularité

---

<sup>1464</sup> Sur la politique édilitaire de Maxence, voir les références dans 4.3.1.

de cette église à la forme architecturale singulière, qui invite à soutenir une certaine ouverture publique, réside dans la mise en valeur de la mémoire hiérosolymitaine, peut-être dès le départ au travers de reliques matérielles. Sa typologie semble être principalement pensée autour de cette fonction. O. Brandt va jusqu'à voir dans la grande *aula*, non un espace liturgique, mais une entrée monumentale permettant de gérer et diriger le flux des pèlerins venus se recueillir auprès de ces reliques précieusement conservées dans des pièces séparées et plus intimes. Sans aller aussi loin, S. Argentini et M. Ricciardi justifient le plan atypique du complexe par sa destination de « *basilica-martyrium* », comparable à certains édifices de Terre-Sainte dont Constantin avait lancé la construction et pu s'inspirer<sup>1465</sup>. Entre le Latran et la *basilica Hierusalem*, Constantin a évolué dans ses expériences, dans son approche et n'agit certainement plus avec la même perspective.

On pourrait en quelque sorte considérer l'église S. Croce in Gerusalemme comme un hybride entre, d'une part, les établissements urbains, dans leur fonction d'encadrement pastoral et liturgique d'une population (et de relais épiscopal ?)<sup>1466</sup>, et d'autre part, les basiliques suburbaines, dans leur rôle de relation matérielle au divin et au sacré et de rapprochement entre le culte martyrial, ici originel (le sacrifice du Christ), et le culte impérial<sup>1467</sup>, puisqu'au vu de sa situation elle devait être perçue comme une annexe palatiale – et c'est là une troisième dimension que devait revêtir l'édifice. Ces multiples facettes rendent difficile son classement dans une catégorie.

Les églises, plus nombreuses et de taille généralement plus modeste, qui vont venir parsemer le territoire romain, communément appelées « *tituli* », furent l'apanage de l'Église. Cette dernière ainsi que des particuliers en furent à l'initiative et en supervisèrent la construction. Notons tout de même que certains de ces établissements sont parfois mis en relation avec Constantin et son entourage familial. À vrai dire, deux cas répondent à cette situation, à commencer par l'église S. Anastasia (notice 88). Le nom a été associé à une sœur de Constantin et la proximité de l'édifice avec le Palatin a conduit à imaginer un rapport avec ce siège du pouvoir impérial, une relation qui semble en tout cas se vérifier postérieurement. On peut penser à établir un parallèle avec la *basilica Hierusalem*, dans cet esprit d'espace collectif à vocation liturgique lié à un site palatial. Mais l'argument est fragilisé par un constat fondamental : pourquoi, si un membre impérial visait une telle association, avoir édifié en dehors de l'espace palatial du Palatin, contrairement à la *basilica Hierusalem* qui se situait au sein de *Sessorium* ?

La *basilica Theodora* constitue le second cas. Cette « Theodora » est assimilée, par certains, à la première épouse de Constance Chlore et le site hypothétiquement localisé dans l'aire du Latran (notice 113). Cette fondation viendrait alors logiquement consolider ce nouveau pôle politico-religieux de Rome.

<sup>1465</sup> Les hypothèses de datation de la *basilica Hierusalem* l'autorisent.

On pourrait percevoir dans cette inspiration hiérosolymitaine les prémisses du paysage sacré qui caractériserait, au V<sup>e</sup> siècle, une vaste zone de la cité centrée sur le Latran (composée, en plus de celui-ci, des basiliques de S. Croce, de S. Maria Maggiore et de S. Stefano Rotondo), désignée par certains comme un « borgo papal », et qui aurait été « ultimately shaped by the topographical blueprint of the Holy Land, transforming Rome into a "New Jerusalem" », comme le défend SAHNER C. C., 2009 (p. 103 pour la citation).

<sup>1466</sup> Voir 4.4.2.

<sup>1467</sup> Voir 5.1.1.2

Toutefois, pour aucun des deux dossiers, on ne peut dépasser le stade de la spéculation à propos d'une implication impériale directe.

### 5.1.1.2. Les fondations suburbaines : culte des martyrs et culte impérial

Le « fantôme » de Maxence ne rôde pas seulement derrière une grande partie du programme édilitaire de Constantin dans l'enceinte de l'*Vrbs*. Il semble aussi poindre dans certaines des fondations suburbaines commanditées par la dynastie constantinienne, les fameuses basiliques dites « circiformes » (d'après une analogie avec la forme du *circus*) ou « à déambulatoire »<sup>1468</sup>. L'observation de parallèles étroits dans la forme et la mise en œuvre de ces complexes a en effet conduit à la mise en série de cinq sites, puis d'un sixième mis au jour lors de fouilles archéologiques menées dans les années 1990. Tous n'ont pas pu être reliés à des sources écrites, littéraires ou épigraphiques ; l'identification de leur commanditaire ou des éventuels martyrs à proximité reste dès lors problématique. La littérature scientifique à leur sujet est proluxe, notamment en raison des débats qui les entourent : entre autres choses, les spécialistes divergent à propos de leur date de construction, de leur(s) fonction(s) ou de la signification de leur architecture. Nous ne les exposerons pas tous ici en détails, étant donné que des présentations synthétiques très récentes peuvent être consultées<sup>1469</sup>. Nous en aborderons l'un ou l'autre en fonction de leur pertinence pour notre propos. Pour faciliter l'analyse et faire surgir plus clairement les réponses en embrassant les données d'un coup d'œil, ont été rassemblées sous la forme d'un tableau (Figure 22) certaines caractéristiques des édifices et de leur contexte d'insertion. Celles-ci ont été sélectionnées pour permettre d'envisager quelques interrogations interreliées qui nous regardent prioritairement : qui peut être désigné comme fondateur de ces basiliques ? Quelles fonctions revêtent-elles et quel est l'objectif poursuivi par leur édification ? Quels sont les facteurs qui ont présidé aux choix des sites d'implantation ?

---

<sup>1468</sup> Pour rester dans le purement descriptif, l'expression « en forme de U » est parfois utilisée.

<sup>1469</sup> Nous nous limiterons ici à renvoyer LA ROCCA E., 2002 (nombreuses références bibliographiques) ; BRANDENBURG H., 2005, p. 55-91 ; et dernièrement BRANDT O., 2014, p. 33-40 et HELLSTRÖM M., 2015. Pour les mausolées, on ajoutera JOHNSON M. J., 2009, p. 93-103 (Tor de' Schiavi) ; 110-118 (*mausoleum* d'Hélène) ; 139-156 (*mausoleum* de Constantina).

Figure 22 : Tableau comparatif des principales caractéristiques des basiliques paléochrétiennes dites « à déambulatoire »<sup>1472</sup>

	Datation	Fondateur(s)	Type et occupation des terrains	Relation avec un martyr identifié	Fonction funéraire	Fonction liturgique	Représentation impériale
<b>Basilique des Ss. Marcellinus et Petrus (via Labicana)</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- BRANDENBURG : 313-320</li> <li>- LA ROCCA : environ 313/315-318</li> </ul>	Constantin (LP)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Domaine impérial (<i>Subaugusta</i> ; propriété d'Hélène)</li> <li>- Cimetière des <i>equites singulares</i></li> <li>- Cimetière <i>ad duas lauros</i> (naissance des catacombes chrétiennes dans le dernier tiers du III<sup>e</sup> siècle ; une des plus grandes, sinon la principale, nécropoles chrétiennes)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Gorgonius (DM) mais pas de relation directe</li> <li>- Petrus et Marcellinus mais développement du culte postérieur à la basilique</li> </ul>	Sol densément recouvert de tombes	Autel dans la <i>basilica</i> et dans le <i>mausoleum</i> (LP)	<i>Mausoleum</i> d'Hélène (construit à la base pour Constantin ?)
<b>Tor de' Schiavi (via Praenestina)</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- BRANDENBURG : époque constantinienne</li> <li>- LA ROCCA : vers la fin du IV<sup>e</sup> s.</li> </ul>	/	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Domaine impérial (<i>Subaugusta</i>) comme la <i>Villa Gordiani</i> adjacente</li> <li>- Petites catacombes</li> </ul>	/	Sol densément recouvert de tombes		<i>Mausoleum</i> de type impérial (premières décennies du IV <sup>e</sup> s.)
<b>Basilique des apôtres (via Appia)</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- BRANDENBURG : premières années de l'époque constantinienne</li> <li>- LA ROCCA : environ 317-320</li> </ul>	Rien dans le LP mais christogramme de la dynastie constantinienne sur le seuil de la porte d'entrée	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Sans doute domaine impérial comme le complexe de Maxence situé juste en face, de l'autre côté de la route</li> <li>- Cimetière <i>Catacumbas</i> (présence chrétienne à partir du milieu du III<sup>e</sup> s.)</li> </ul>	Mémoire apostolique	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Sol densément recouvert de tombes</li> <li>- <i>Loculi</i> aménagés dans certains murs de fondation au moment de la construction</li> </ul>		<i>Mausoleum</i> plus grand que les autres, mis en Italie avec la construction basilicale et dans une position privilégiée (prévu pour un membre de la famille impériale ?), remplacé plus tard par deux <i>mausolea</i> plus petits

<sup>1472</sup> Ce tableau condense les informations contenues dans LA ROCCA E., 2002 et BRANDENBURG H., 2005. Les éléments de datation des cimetières en relation avec ces basiliques ont été puisés dans leurs notices du *LTVRS*.

Pour la fonction liturgique de la basilique des Ss. Marcellinus et Petrus, H. Brandenburg utilise comme argument l'autel mentionné dans la liste des biens offerts par Constantin, reprise dans le LP avec lequel il faut être prudent, rappelons-le. Nous avons dès lors pris la liberté d'ajouter les équipements liturgiques (calice, patène, etc.) mentionnés dans les listes relatives aux autres fondations.

<p><b>Basilique de S. Agnes (via Nomentana)</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- BRANDENBURG : typologie indiquant une construction plus tardive / probablement entre 337-351</li> <li>- LA ROCCA : peu avant le milieu du IV<sup>e</sup> s.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ICVR, 8, 20752 : Constantina</li> <li>- LP : Constantin sur demande de sa fille</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Domaine impérial (<i>Suburbanum</i> : AMM., 21, 1, 5)</li> <li>- Cimetière des prétoriens<sup>1470</sup></li> <li>- Catacombes homonymes (créées au milieu du III<sup>e</sup> s.)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Agnes (DM) : accès à la tombe à partir de l'<i>atrium</i> via un large escalier</li> <li>- ICVR, 8, 20752 : dédicace à Agnes</li> </ul>	<p>Sol densément couvert de tombes</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- ICVR, 8, 20752 : basilique qualifiée de <i>templum</i></li> <li>- Traces de fondations de panneaux de chancel</li> <li>- Équipements liturgiques (LP)</li> </ul>	<p><i>Mausoleum</i> de Constantina, fille de Constantin, et aussi sépulture d'Helena, son autre fille (AMM., 21, 1, 5)</p>
<p><b>Basilique de Marcus (via Ardeatina)</b></p>	<p>336</p>	<p>Evêque Marcus avec une contribution de Constantin (LP)</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Domaine impérial (<i>fundus Rosarius</i> : LP)</li> <li>- Cimetière <i>Balbinæ</i> (nouvelle création du IV<sup>e</sup> s.), dans la zone nord du complexe callistien, un des plus anciens cimetières chrétiens</li> </ul>	<p>Martyr de la catacombe directement adjacente non identifié (« Martyrs grecs »<sup>1471</sup> ?)</p>	<p>Sol densément couvert de tombes</p>	<p>Équipements liturgiques (LP)</p>	
<p><b>Basilique de S. Laurentius (via Tiburtina)</b></p>	<p>BRANDENBURG : parallèles typologiques avec la basilique de S. Agnes</p>	<p>Constantin (LP)</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Domaine impérial (<i>Ager Veranus</i> : LP)</li> <li>- Cimetière <i>Cyriaces</i> (catacombes chrétiennes à partir du milieu du III<sup>e</sup> s.)</li> </ul>	<p>Laurentius (DM) : accès de la basilique aux catacombes et à la tombe du saint via un escalier / tombe embellie par Constantin (LP)</p>	<p>Sol densément couvert de tombes</p>	<p>Équipements liturgiques (LP)</p>	

<sup>1470</sup> Cf. n. 1507.

<sup>1471</sup> Cf. n. 1516.

Le rôle de l'empereur Constantin ne fait pas de doute. La création de la moitié des basiliques lui est explicitement attribuée par le LP et les indices matériels relevés appuient cette relation. Le christogramme de la *basilica apostolorum* va aussi dans ce sens, en tout cas dans celui d'un rapport avec la dynastie constantinienne. L'implication du cercle plus large de la famille impériale transparaît également : Hélène cède des terrains lui appartenant pour ériger la basilique de la Labicana ; le LP apprend que la basilique de S. Agnès a été élevée sur demande de la fille de Constantin et une inscription fait d'une Constantina la fondatrice ; presque toutes les basiliques à déambulatoire ont vu s'installer à leurs côtés un *mausoleum* dont des sources écrites, ou, à défaut, la grandeur, la typologie et parfois la décoration (lorsque celle-ci est encore visible), indiquent l'accueil d'une dépouille de la famille princière. Il y a fort à parier que l'ensemble monumentale anonyme de la via Praenestina s'inscrivait dans la même logique<sup>1473</sup>.

À quels besoins de la communauté chrétienne répondaient ces initiatives de commanditaires du cercle princier et du prince lui-même ? À quelle(s) fonction(s) ces structures architecturalement très spécifiques étaient-elles dévolues au moment de leur conception ? Le constat des nombreuses tombes imbriquées et serrées dans le sol des basiliques, résultat d'une occupation maximale de l'espace, de même que les nombreux *mausolea* de taille variable souvent accolés à l'édifice, a naturellement conduit à souligner leur fonction funéraire, à tel point qu'a émergé, soutenu par l'argument du terme *cymiteria* pour désigner ces édifices dans le LP, la thèse d'une destination purement sépulcrale, cristallisée dans l'expression de *coemeteria subteglata* (cimetières couverts). Parallèlement, d'autres érudits envisageaient une fonction plus large, analogue à celle d'une église. La formule *sacrauit templum* de l'inscription de Constantina était déjà brandie comme preuve. Il y a une dizaine d'années, T. Lehmann est revenu sur la question pour soutenir cette interprétation, arguant que, dans le CL, c'est le terme *basilica* qui est indistinctement utilisé pour les fondations *intra* ou *extra muros* et que la dénomination *cymiteria* du LP résulterait d'une modification de nomenclature plus tardive. Les basiliques circiformes n'étaient pas en premier lieu une affaire de cimetières couverts où se déroulaient des funérailles, mais servaient, à l'instar des églises urbaines, d'espaces d'assemblées pour toute une série de services liturgiques, parmi lesquels les funérailles<sup>1474</sup>.

<sup>1473</sup> À noter que JOHNSON M. J., 2009, p. 93-103 suggère un autre schéma : la construction, dans le premier quart du IV<sup>e</sup> siècle, du mausolée par un païen et, par après, l'ajout de la basilique par la famille désormais christianisée. L'argument du motif de Jupiter peint sur la coupole du mausolée, qu'il reprend pour soutenir le caractère païen de son occupant, a pourtant déjà été nuancé par BRANDENBURG H., 2005, p. 62 : « Only the depiction of a throned Jupiter (...) could – if the evidence was reliable, refute the suggestion that the owner of the tomb was indeed a Christian. But since the iconography of the image does not stand for an apotheosis, one should rather interpret it as a symbol of worldly rulership, which would again point to an Imperial owner ». BOIN D., 2015b avance encore d'un cran et interprète l'image comme l'expression d'un attachement au culte impérial émanant d'un commanditaire chrétien. Elle refléterait un type d'identité chrétienne parmi les multiples qui se sont développées au cours des siècles précédents, processus au cœur de l'étude de D. Boin. Si nous sommes d'accord sur le fond de l'analyse, remarquons tout de même que l'auteur américain ne rend pas tout à fait justice au point de vue de H. Brandenburg. Il ne mentionne en effet que la première de deux phrases citées ci-dessus pour illustrer une vision dualiste, sans laisser apparaître que le savant allemand retient en définitive l'option d'un commanditaire chrétien (impérial). Mais il est vrai que la perspective est différente : ce dernier s'autorise cette hypothèse parce que l'image relève du champ temporel (« worldly »), tandis que D. Boin lui conserve une dimension religieuse dont il interroge la compatibilité avec une construction identitaire chrétienne.

<sup>1474</sup> Cf. LEHMANN T., 2003 (voir aussi son bilan historiographique).

Cette mise au point ne doit toutefois pas estomper le fait que la finalité funéraire de ces basiliques à déambulatoire fait bien partie de leur ADN. Nous en voulons pour preuve les *loculi* aménagés dans les murs de fondation de la *basilica apostolorum* au moment même de son édification, comme l'a mis en évidence H. Brandenburg. Ce dernier relève également tous les indices d'un service eucharistique au sein de ces structures, mais sans aller aussi loin que T. Lehmann. Ces équipements liturgiques étaient utilisés, selon lui, pour les funérailles, les célébrations anniversaires des simples défunts et des martyrs et l'espace basilical pouvait accueillir des banquets funéraires – à l'image de celui organisé en l'honneur de sa défunte épouse par Pammachius en 396 dans la prestigieuse basilique de S. Pierre<sup>1475</sup> –, bref toutes des actions en rapport avec le service religieux aux morts. Cet avis est partagé par V. Fiocchi Nicolai qui, lui aussi, met l'accent sur le caractère funéraire des basiliques en forme de U : elles constituent « soprattutto spazi per sepulture comunitarie »<sup>1476</sup>. La combinaison d'une fonction de cimetière et d'un espace liturgique expliquerait le déambulatoire si caractéristique :

The fundamental feature of the U-shaped basilicas, the deambulatory, which is a continuation of the aisles, not only creates more space for burials but allows movement between the many tombs in the floor and the outer wall of the deambulatory, without disturbing the liturgical action in the nave<sup>1477</sup>.

Jusqu'à présent nous avons discuté des fonctions pratiques qu'offraient ces basiliques, mais il est un autre type de fonctions que les édifices peuvent recouvrir, fonctions symboliques, les deux étant bien entendu en relation. Autrement dit, on peut se demander si ces structures répondaient uniquement, de manière très pragmatique, à des besoins préexistants ou si leur édification poursuivait un objectif idéologique ? En tant que créations impériales, elles étaient susceptibles d'envoyer un message significatif à l'ensemble de la communauté.

Cherchant à décrypter les clés d'interprétation de l'action ecclésiale constantinienne, caractérisée par une concentration des efforts sur les zones suburbaines, E. La Rocca mentionne la théorie des sanctuaires de confins autour du I<sup>er</sup> mille établie par G. Colonna<sup>1478</sup>. Il avance toutefois l'argument de façon un peu gratuite, étant donné qu'il ne développe pas vraiment le rapport qu'il semble suggérer entre les deux phénomènes. Examinons-le par nous-même. Il est vrai que les vestiges herculéens retrouvés dans les environs de la basilique S. Lorenzo f. l. m. et rapportés au temple du dieu sur la via Tiburtina, lequel ferait partie de cet anneau de sanctuaires, peuvent éveiller l'attention. Cependant, nous ne connaissons pas son état au moment de la construction de la basilique paléochrétienne. Surtout, il s'agit du seul exemple parmi les six basiliques documentées. Mais Constantin aurait-il seulement eu la possibilité de multiplier ce type de proximité, si tel était son souhait ? Certes, tous les sanctuaires listés par G. Colonna n'ont pas, dans leurs parages, des catacombes chrétiennes, mais le prince aurait pu marquer ne serait-ce que le cimetière chrétien de Valentinus qui avait déjà éclo au tournant des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, et qui voisinait le site d'Anna Perenna. Il aurait peut-être pu intervenir au niveau des catacombes de la via Latina (reliées aux Ss.

<sup>1475</sup> Cf. PAUL NOL., *Epist.*, 13, 11-13.

<sup>1476</sup> FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 58. Voir aussi FIOCCHI NICOLAI V., 2002 ; FIOCCHI NICOLAI V., 2009, p. 315-319.

<sup>1477</sup> BRANDT O., 2014, p. 38. Pour plus de détails, cf. FIOCCHI NICOLAI V., 2002, p. 1199.

<sup>1478</sup> Cf. LA ROCCA E., 2002, p. 1122.

Gordianus et Epimachus), datables du IV<sup>e</sup> siècle, et situées à 300 mètres de la porte éponyme<sup>1479</sup>, près de laquelle certaines découvertes ont poussé G. Colonna à localiser le sanctuaire de Minerve cité par la *Notitia*. Damase réussira bien à développer une implantation funéraire chrétienne et à établir une basilique semi-hypogée à côté du complexe de la Dea Dia, si on élargit le raisonnement aux sanctuaires de confins des V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> milles. Constantin en avait certainement les moyens.

Concernant la question de la topographie traditionnelle du *suburbium* comme point d'appui à la topographie chrétienne, on peut envisager le raisonnement sous un autre angle, en sortant du schéma de sanctuaires de confins et en considérant l'ensemble des lieux de culte traditionnels attestés au IV<sup>e</sup> siècle, dont on trouvera un relevé dans le catalogue. Ils ne sont, il est vrai, pas très nombreux. Le résultat n'est guère plus convaincant : aucun autre exemple de confrontation topographique ne s'offre, à une exception près : la basilique S. Pierre, qui ne fait pas partie de la série des basiliques « à déambulatoire », et le *Phrygianum* (notice 120). Mais la basilique édifée sur les restes de cette figure majeure du christianisme était certainement le plus logique des projets de Constantin et la configuration de l'édifice fut conditionnée par la tombe présumée de l'apôtre. De plus, la difficulté d'établir un séquençage chronologique des deux sites interdit de définir avec certitude leur rapport d'antériorité et leur coexistence de fait n'a pas débouché sur une fermeture du *Phrygianum* ; Constantin aurait pu se servir du prétexte de la construction pour raser et intégrer le terrain du site métroaque voisin mais il n'en a apparemment rien fait.

En regardant non pas ce qui avait pu attirer mais au contraire détourner, on a un temps estimé que la préférence de Constantin pour la périphérie découlait d'un évitement du noyau urbain, dans le cadre d'une gestion prudente des relations avec l'aristocratie païenne<sup>1480</sup>, une proposition similairement avancée pour la localisation du Latran<sup>1481</sup>. Déjà invalidé dans ce dernier cas, l'argument, qui fait appel à la relation aux autres, ne vaut que si une cohérence interne n'est pas plus à même d'expliquer le phénomène. Or, le véritable point commun entre ces basiliques circiformes réside dans la présence d'un ancrage cimétériel chrétien antérieur, parfois très ancien. Elles visent donc prioritairement à une association avec la grande communauté des morts chrétiens, dans un rapport de tradition.

Ce besoin fondamental de se raccrocher aux générations passées est précisément ce qui était au cœur du culte des martyrs : la grande chaîne des martyrs permettait de se relier directement au Rédempteur<sup>1482</sup>. La nécessité s'était faite encore plus impérieuse avec les nouvelles conditions consécutives à l'arrivée au pouvoir de Constantin : au vu du hiatus qui s'était accru considérablement, il était devenu impératif, pour les chrétiens, de démontrer la continuité avec l'Église primitive, avec l'Église des martyrs, de se définir comme les héritiers légitimes de leurs

<sup>1479</sup> Cf. AUGENTI A., in *LTVRS*, III, p. 29-30.

<sup>1480</sup> Cf. KRAUTHEIMER R., 1983, p. 25, 28-31 ; KRAUTHEIMER R., 1999 [1980], p. 52.

<sup>1481</sup> Voir 5.1.1.1.

<sup>1482</sup> Cf. PIETRI C., 1991, p. 23 : « La matrice spirituelle de la première littérature hagiographique est christocentrique ; elle emprunte son inspiration aux thèmes de cette "christologie populaire" (comme dit A. Grillmeier) qui domine au II<sup>e</sup> siècle et dans les premières décennies du III<sup>e</sup> siècle ».



ancêtres coreligionnaires persécutés<sup>1483</sup>. Plus que jamais, la communauté des chrétiens puisait sa légitimité dans cette chaîne des origines, dans son histoire où, au Sacrifice du Rédempteur, ont succédé les sacrifices des témoins. Pour R. Markus, ce culte des martyrs, qui relève d'une « *sanctificazione del tempo* »<sup>1484</sup>, a préparé l'émergence du concept de lieux saints chrétiens : « *la santità di un luogo era il riflesso, una proiezione sulla terra, della santità del tempo* »<sup>1485</sup>. Par le biais de son activité édilitaire, en particulier dans les lieux relatifs à la passion du Christ mais pas uniquement, le rôle tenu par Constantin dans ce processus fut majeur. On peut supposer que le projet constantinien de constructions suburbaines romaines découla d'une prise de conscience que le nouveau statut de l'Église exigeait un renforcement de sa légitimité. Une autre clé de lecture est possible. Dans la mentalité gréco-romaine, le sacré est plus impersonnel ; il revêt une dimension spatiale essentielle, il nécessite souvent un espace bien défini. Constantin, en tant qu'individu aux structures mentales encore fort imprégnées de cette conception et en tant qu'empereur, était confronté au besoin d'inscrire du sacré, chrétien, dans le territoire. Le concept de lieu sacré était à l'origine étranger au christianisme, pour lequel Dieu est partout ; il n'a pas de domaine bien circonscrit. En tant que canal de communication vers ce passé saint, les martyrs formaient le seul point d'appui au sacré, à ce qui relève directement de la sphère divine. Cette perception a d'ailleurs fait passer le martyr du statut de témoin à celui d'intercesseur, une connexion presque directe à Dieu, générant en même temps le développement d'une dévotion individuelle, d'une relation plus interpersonnelle avec le divin.

En définitive, c'est donc bien la promotion de la mémoire martyriale qui ressort comme objectif principal du plan suburbain constantinien<sup>1486</sup> ; elle n'est pas une excuse pour concurrencer

<sup>1483</sup> Cf. MARKUS R., 1995, p. 177-178.

<sup>1484</sup> MARKUS R., 1995, p. 177.

<sup>1485</sup> MARKUS R., 1995, p. 180.

<sup>1486</sup> La ROCCA E., 2002, p. 1122 évoque une autre conception, suivant laquelle Constantin aurait cherché, par ce biais, à placer la cité chrétienne sous la protection des martyrs. Le témoignage d'Eusèbe cité en appui, qui concerne ce type d'activités de l'empereur à Constantinople (*Vita Const.*, 3, 48), doit être pris avec prudence ; il s'agit avant tout d'une interprétation et d'un message qui émanent de l'évêque. En outre, le fait que toutes les basiliques circiformes n'aient pas été érigées en relation avec un martyr important ne plaide en ce sens (voir une remarque similaire chez BRANDT O., 2014, p. 39). Cette conception d'une « *mistica cintura protettiva* » est développée par MOTTA D., 2006 (p. 338-343, p. 340 pour la citation), qui l'applique aux basiliques circiformes de Rome, mais qui, pour le reste, propose des exemples plus tardifs. Sur cette conception, on verra dernièrement l'étude de cas de SOTINEL C., 2013 qui fait aussi référence à un phénomène plus tardif.

La protection du territoire par une sépulture liée au monde du divin en particulier et le culte des martyrs en général ont souvent été mis en connexion avec le culte des héros (MOTTA D., 2006, p. 340 fait par exemple explicitement le lien). Cette catégorie du héros aurait préparé les esprits à l'élaboration de celle du saint (cf. par exemple PIETRI C., 1991, p. 15-16 qui se montre distant). Sur la relation plus générale entre héros et christianisme, voir MARSHALL F., 2011. Il est évident que cette relation a géographiquement varié selon l'importance locale du culte héroïque. BERNIER-FARELLA H., 2015 réfléchit aux rapports entre héros grecs et martyrs chrétiens.

Les basiliques en forme de U ont alimenté la problématique. L'hypothèse du cirque comme inspiration pour leur plan a mené à des conclusions en termes symboliques, en particulier la métaphore de l'*aeternitas* et sa participation à la « *théologie impériale* » (cf. LA ROCCA E., 2002, p. 1123-1127). LA ROCCA E., 2002, p. 1127-1140 insiste sur l'exploitation de la symbolique du cirque (« *luogo agonale per eccellenza* » : p. 1139) dans une perspective chrétienne. Ce faisant, il tente de redonner du souffle à l'idée d'une relation avec le culte héroïque. Il réfléchit également à la symbolique des mausolées attachés à ces basiliques et tente de mettre en évidence un parallèle architectural (notamment le plan circulaire) avec les ouvrages destinés aux héros. Il se concentre sur la figure d'Hercule, que l'on retrouve dans des contextes chrétiens. Son ancrage spatial dans l'*Vrbs* exposerait un rapport avec le cirque et certains de ses sanctuaires possédaient un plan circulaire. Il établit alors un schéma palais – cirque – mausolée (tombe du héros), que

l'ancrage païen ou la perception traditionnelle du territoire païen, ou pour se garder de froisser l'élite païenne de la cité. Une deuxième caractéristique qui semble être commune à ces basiliques en forme de U est leur installation sur des propriétés impériales, appartenant au prince et à sa famille. Si les lieux sont désormais entre les mains de l'Église, ils demeurent dans les esprits associés à ce statut spécifique de l'occupation du sol. Une telle démarche permettait donc la mise en évidence d'un lien impérial et personnel avec le culte des martyrs. Elle était, selon la thèse de S. Diefenbach, recherchée, car elle participait à l'octroi d'une nouvelle force et orientation au culte impérial, en prenant le culte des saints pour modèle<sup>1487</sup>. Elle se réalisait pleinement lorsqu'un *mausoleum* impérial se joignait à la basilique. Ce faisant, se mit en place un rapport innovant entre culte des morts et culte impérial qui, jusqu'alors, se distinguaient fondamentalement. La séparation habituelle entre le temple de l'empereur divinisé et son tombeau matérialisait cette distinction. Celle-ci avait toutefois déjà été fragilisée avant l'innovation de Constantin, singulièrement avec Maxence qui, considéré comme *divus* de son vivant, avait fait ériger dans sa villa, précisément située dans le *suburbium* (via Appia), un mausolée (où sera enterré son fils Romulus) à côté d'un cirque attaché au culte impérial<sup>1488</sup>. L'association mausolée et villa (ou propriété) impériale n'était pas neuve. Ce qui différenciait les *mausolea* impériaux constantiniens, c'était l'édifice religieux, en l'espèce chrétien, qui s'imposait à ses côtés, formant un grand complexe. Des services liturgiques de commémoration avaient lieu au sein même du mausolée, comme sous le toit de la basilique, ce qui contribuait à unifier symboliquement les deux espaces et les deux cultes. La démarche de Constantin a donné une nouvelle impulsion, chrétienne, au processus de divinisation impériale. Ce rapprochement entre culte impérial et culte des martyrs peut également expliquer la volonté de Constantin de monumentaliser la périphérie romaine.

Tout ce raisonnement autour de ces basiliques à la typologie si caractéristique peut, à l'égal, éclairer deux autres projets monumentaux de Constantin qui n'entrent pas dans cette catégorie : nous voulons parler des basiliques de S. Pierre et de S. Paul (notices 121 et 127). Créations impériales, elles constituent des espaces funéraires communautaires<sup>1489</sup> implantés sur des catacombes chrétiennes anciennes, lieux éminents de la mémoire chrétienne, et pour cause, puisqu'elles visent explicitement à commémorer le souvenir des deux martyrs les plus anciens, ceux qui ont connu le Christ et qui sont réputés inhumés dans ces nécropoles. On peut dire que la

---

l'on retrouve dans le complexe de Maxence sur la via Appia et qui prendrait son inspiration du trio palais impériaux du Palatin – Circus Maximus – *ara maxima*. En définitive, les mausolées ont été placés à proximité immédiate des basiliques cimétériales, « così come le tombe degli eroi e i templi di Ercole erano collocati presso le strutture destinate agli agoni » (p. 1139). Parallèlement, LEHMANN T., 2003, publiait un article dans lequel il combattait vigoureusement l'hypothèse d'une analogie avec la forme du cirque, qui permettrait d'en tirer des déductions idéologiques. Une fois considérées en élévation, c'est-à-dire la configuration qui s'imposait aux yeux des individus, ces basiliques n'ont pas grand-chose à voir avec les cirques. Ce rapport formel et idéologique de la basilique à déambulatoire avec le cirque, lieu de cultes héroïques et, à ce titre, sorte de prédécesseur des *martyria*, est également rejetée par BRANDENBURG H., 2005, p. 90.

<sup>1487</sup> Cf. DIEFENBACH S., 2007, p. 153-214.

<sup>1488</sup> On notera que la possible dédicace d'un temple sur la Via Sacra à son fils (voir notice 19), donc séparé du mausolée, le maintiendrait tout de même dans une certaine tradition.

<sup>1489</sup> Sur la vocation funéraire marquée de la basilique de Paul, qui serait même devenue au V<sup>e</sup> siècle « le lieu privilégiée de la sépulture des chrétiens de Rome », voir FIOCCHI NICOLAI V., 2009 (p. 354 pour la citation).

fonction martyriale est ici la plus limpide et la plus forte : ce sont les deux seules basiliques constantiniennes à être construites au-dessus même des corps, à intégrer un véritable *martyrium*.

L'accent mis sur la dépouille sainte fait passer au second plan le critère de la propriété impériale du terrain, contrairement à ce qui semblait émerger de la situation des basiliques à déambulatoire. Ce n'est pas la seule dissemblance. Leur architecture diffère aussi sérieusement. L'édifice pétrinien est une immense basilique, de dimensions comparables à celle du Latran, dotée de cinq nefs, comme la *basilica constantiniana*. En revanche, la basilique de Pierre est pourvue, entre l'abside et les nefs, d'une *aula* transversale, formant un transept voué à accueillir en son centre la *memoria* de l'apôtre. Le trésor que constituaient ces reliques explique une telle construction destinée à leur mise en valeur et à leur protection au creux d'un écrin prestigieux. Malgré quelques particularités, cette basilique suit, comme le Latran, de nombreux codes de l'architecture publique tardo-antique<sup>1490</sup>. Le message qu'elle envoie n'est dès lors pas tout à fait similaire à celui émis par les basiliques à déambulatoire : il combine à vrai dire celui-ci et un type proche de celui émanant du Latran.

Le parallèle avec le Latran est inspirant à deux points de vue. Les dernières études privilégient un lancement du chantier de S. Pierre en 324, consécutivement à la victoire de Constantin sur Licinius, l'interprétant en quelque sorte comme une basilique *ex voto*, sur le modèle de la *basilica Salvatoris* du Latran érigée en remerciement après la défaite décisive de Maxence en 312. La représentation impériale attachée à ce bâtiment s'inscrirait dès lors dans un registre plus spécifique, celui de la victoire, une victoire politique qui a un écho religieux. La grandiose construction proclamait la maîtrise désormais totale de l'empire par Constantin, une victoire qu'il doit au dieu des chrétiens et qui garantit à ces derniers un statut équivalent partout sur cet immense territoire du monde civilisé : pour reprendre la formule de J. R. Curran, le prince utilise la basilique pétrinienne « as a platform upon which to honour, simultaneously, Christ as Saviour, Peter as Apostle, and himself as the bearer of worldly responsibility and the agent of Christian victory »<sup>1491</sup>.

Il peut paraître étonnant qu'à première vue une dimension funéraire du culte impérial soit absente d'un site si prestigieux, autrement dit qu'aucun mausolée impérial n'y ait été implanté simultanément ou peu après sa construction. Il faut attendre Honorius et le contexte d'un « imperial refocus » sur Rome pour qu'un empereur décide d'ériger une sépulture bénéficiant de l'aura des lieux<sup>1492</sup>, mais la marque du pouvoir n'était pas pour autant invisible : les sépultures de certains personnages haut placés, tel le tombeau de Junius Bassus en 359, sans doute situé derrière ou à côté de la *memoria* de Pierre, démontrent « not only the supreme status of the apostle, but also Saint Peter's close links with the highest echelons of the city's imperial administration »<sup>1493</sup>. Dans le fond, si Constantin n'avait pas élaboré et mené à bien le projet d'une nouvelle capitale, il y aurait fort à parier que le prince, dont le mausolée à Constantinople jouira d'une relation privilégiée avec les apôtres, aurait choisi de reposer auprès de Pierre.

---

<sup>1490</sup> Cf. THACKER A., 2013, p. 138.

<sup>1491</sup> CURRAN J. R., 2000, p. 115.

<sup>1492</sup> Cf. MCEVOY M., 2013 (p. 125 pour la citation). Sur cet intérêt impérial renouvelé pour Rome, voir 5.1.2.

<sup>1493</sup> Cf. THACKER A., 2013, p. 139-140 (140 pour la citation).

Un second rapprochement avec la basilique du Latran peut être opéré sur le plan de l'appartenance au noyau urbain. Certes, *stricto sensu*, le Vatican se trouve hors des murailles de la cité, donc dans le *suburbium*, mais, dans l'imaginaire, on a l'impression que cette zone au-delà du Tibre était parfois appréhendée comme une extension de la cité *intra muros*. Il nous semble révélateur, à cet égard, que les Régionnaires intègrent tout ce secteur dans la *regio XIV Trans Tiberim* ; cela reflète une certaine image de la cité. Par conséquent, la basilique pétrinienne peut avoir été perçue comme étant aux marges occidentales de la cité, à l'instar du Latran situé à deux pas de l'enceinte mais sur le flanc opposé, oriental. Cette situation géographique, presque en miroir, a certainement contribué, en plus de l'aspect architectural, à faire de S. Pierre une sorte de « pendant » du Latran dans la cartographie chrétienne imaginaire de Rome et à construire l'image d'une ville enserrée entre les deux pôles monumentaux majeurs de cette nouvelle identité en construction. Symptomatique de cette bipolarité apparaît être le passage de Prudence où, dans son *Contre Symmaque*, il décrit le mouvement du peuple qui se détourne de l'autel de Jupiter et préfère se rendre au *tumululum sub monte Vaticano* ou accourir en grande foule *ad aedes Laterani* (voir notice 29). Il n'est pas impossible que, dès le départ, la basilique du Vatican ait été conceptualisée pour servir de second grand pôle chrétien de la ville, avec la possibilité d'une utilisation liturgique de l'espace plus large que simplement funéraire (funérailles et commémoration des morts). La perspective d'y organiser d'autres célébrations de la communauté chrétienne, en lien avec Pierre, comme la fête de la *Cathedra Petri*<sup>1494</sup>, mais pas uniquement, a pu guider certaines orientations du projet. Après tout, il semble qu'au début des années 350 déjà, Libère y officie pour une messe de Noël. L'idée d'en faire un pôle de la charité chrétienne s'est peut-être également imposée durant sa conception<sup>1495</sup>.

La basilique vaticane paraît en définitive se situer au confluent de deux logiques. Elle conjugue un marquage politico-religieux de la cité à une volonté de promotion du culte des martyrs, singulièrement d'une figure sainte considérée comme fondatrice. Le plan et la logique de l'édifice érigé pour l'autre apôtre, Paul, sont en revanche beaucoup moins limpides.

Il y a incontestablement un lien de filiation entre les deux monuments : si elle a effectivement existé, ce qui est loin de faire l'unanimité, la structure constantinienne de la via Ostiense épousait un plan basilical habituel avec une ou plusieurs nefs et une abside était pareillement élevée *ad corpus*. Par contre, la *memoria* n'occupait pas le point central d'un transept mais bien le centre de l'abside et la basilique était comparativement de taille très modeste. Une clé explicative peut peut-être résider dans une formule du LP relative à ce bâtiment : il y est en effet écrit que ce dernier a été érigé *ex suggestione Silvestri episcopi*<sup>1496</sup>. On peut être tenté de l'interpréter comme une insistance de la part de l'évêque pour que Constantin rétablisse un certain « équilibre », en offrant à l'autre apôtre qui a trouvé la mort dans la cité un écrin monumental plus digne de son rang que le seul trophée qui en conservait le souvenir. Une affinité personnelle de l'empereur pour Pierre, qui du reste peut faire écho à une primauté plus générale du personnage, peut expliquer la disproportion des chantiers

<sup>1494</sup> Sur cette fête, voir 2.3.2.3.

<sup>1495</sup> Étendue sur plusieurs années, la conception du complexe a pu évoluer.

<sup>1496</sup> Cf. LP, p. 178.

entrepris. Tout en engageant moins de moyens, Constantin répond tout de même favorablement à l'autorité épiscopale sensible à une certaine égalité des deux figures qui possédaient alors déjà un culte commun, mais pas encore occupée à fermement développer l'image du « couple liturgique » autour de l'idée de *concordia* comme elle le fera dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle<sup>1497</sup>.

Cette disparité de chantiers implique également que, entamée simultanément ou peu après, la construction de la basilique paulinienne s'est achevée avant celle de Pierre. Ceci pourrait expliquer la mention de la *DM* de 336 qui, le 29 juin, place le souvenir de Paul sur l'Ostiense mais encore celui de Pierre *ad catacumbas*.

Pour revenir sur la question des motivations cachées derrière le choix des sites monumentalisés par Constantin dans la périphérie, la réponse s'impose d'elle-même pour les basiliques de Pierre et Paul. Pour celles en forme de U, on a vu que la combinaison de deux facteurs – une propriété impériale et un cimetière chrétien – entraine en ligne de compte. L'application de ces critères déboucha-t-elle directement sur cette sélection limitée de sites effectivement aménagés, ou bien sur un plus large choix ? Nous ne connaissons pas assez bien l'occupation du sol suburbain pour répondre avec certitude à la question. En envisageant la seconde option, on peut s'interroger sur la ou les autres motivations qui auraient ultimement orienté la décision d'implantation. Ces basiliques furent-elles réalisées « in onore dei martiri più venerati nelle città », comme l'affirme V. Fiocchi Nicolai<sup>1498</sup> ?

La réponse est affirmative pour Pierre et Paul, comme on l'a déjà noté. Il peut être tentant de donner une réponse identique pour la *basilica apostolorum* de la via Appia, mais il convient de partager une observation importante : des recherches archéologiques récentes menées dans la villa de Maxence ont démontré que celle-ci n'avait jamais été achevée et ont confirmé que les techniques de construction sont proches (pour ne pas dire identiques) à celles mises en œuvre dans l'église<sup>1499</sup>. Ce dernier constat, ainsi que le relevé de parallèles architecturaux, avait déjà conduit certains à suggérer une fondation de celle-ci par Maxence, lui qui avait signé un édit de tolérance en 311<sup>1500</sup>. Cette thèse est discutable, mais elle a au moins le mérite d'expliquer la lacune du LP concernant l'attribution de la fondation à Constantin. Dans sa monographie de référence sur la *basilica apostolorum* parue en 2009, A. M. Nieddu privilégie pourtant une création constantinienne précoce, mais tout de même guidée par un désir de concurrencer la marque de Maxence sur le paysage. On tend même à penser que le chantier de la villa de Maxence a été arrêté brusquement et que les protagonistes de la construction (architecte et ouvriers) ont été transférés presque du jour au lendemain sur le site juste en face pour ériger la basilique<sup>1501</sup>. L'attrait du site semble donc reposer autant, sinon prioritairement, sur le complexe de Maxence avec lequel il faut rivaliser,

---

<sup>1497</sup> Cf. PIETRI C., 1961 ; HUSKINSON J. M., 1982. Ce dernier expose la place privilégiée que la tradition romaine a toujours octroyée à la figure de Pierre et suggère que la chrétienté romaine ne s'est concentrée sur la valorisation de Paul comme partenaire parfaitement égal, autour d'une symbolique de *concordia*, qu'entre environ 360 et 410.

<sup>1498</sup> FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 5.

<sup>1499</sup> Cf. CONLIN D. A., HAECKL A. E. et PONTI G., 2006-2007.

<sup>1500</sup> Cf. JASTRZĘBOWSKA E., 2002. Sur la relation de Maxence vis-à-vis de la communauté chrétienne, voir aussi CURRAN J. R., 2000, p. 63-65.

<sup>1501</sup> En ce sens, par exemple BRANDENBURG H., 2005, p. 63.

conformément à la politique édilitaire urbaine de Constantin, que sur l'importance du site pour les chrétiens. Avec ce projet, Constantin réussit en tout cas un joli coup double.

L'argument d'une concentration sur les saints « à succès » ne fonctionne certainement pas pour la basilique de la via Labicana. Certes, le martyr Gorgonius, mentionné dans la *DM*, reposait dans ce cimetière, mais rien ne démontre un culte particulièrement soutenu à son égard. De plus, la basilique constantinienne ne montre aucun lien matériel avec sa sépulture. Quant aux saints Marcellinus et Petrus, on rappellera la conclusion de J. Guyon qui a fouillé et étudié le cimetière *ad duas lauros* : « ce n'est pas pour les martyrs qu'aurait été créée la basilique, mais bien la basilique qui aurait créé les martyrs »<sup>1502</sup>. Il faut, à notre sens, se tourner vers deux autres facteurs. Premièrement, le complexe a été installé à la place d'un cimetière des *equites singulares*, les mêmes dont la caserne a été rasée pour édifier l'église du Latran. À nouveau, on retrouverait une motivation politique d'effacement de la mémoire de Maxence. Deuxièmement, le terrain utilisé semble avoir été dans la propriété d'Hélène, la mère de Constantin. Or, la via Labicana est la grande voie consulaire en lien avec le *Sessorium*, le complexe palatial occupé et rénové par celle-là. Ce n'est pas un hasard si elle sera inhumée dans le mausolée accolé à la basilique à déambulatoire de cette voie. Dès lors, on peut penser que cette basilique doit aussi sa raison d'être à la volonté de compléter ce qui émerge, dans ce secteur sud-oriental de la cité, comme un nouveau pôle impérial, lequel tend en même temps à devenir un pôle chrétien avec la *basilica Hierusalem* et, dans une certaine mesure, la basilique du Latran<sup>1503</sup>.

Étant donné l'absence d'indices relatifs à un lien particulier qu'entreprendrait la basilique de la via Labicana avec une figure martyriale précise au moment de sa construction, H. Brandenburg estime que l'édifice « was at first dedicated to the eucharistic worship of the martyrs in general »<sup>1504</sup>. Il tire une conclusion similaire pour la basilique de la via Praenestina<sup>1505</sup>. Il est indiscutable que l'anonymat de celle-ci, que ni les documents d'époque, ni les recherches archéologiques n'ont permis de résoudre, contredit l'idée de l'attrait d'un ou plusieurs saints spécialement vénérés.

En revanche, pour les deux dernières basiliques en U, la figure sainte paraît avoir été déterminante dans le choix d'implantation. Le rapport direct de ces édifices avec leurs martyrs respectifs se reflète matériellement dans l'aménagement d'un accès direct à leur sépulture au moment de la construction. On peut alors supposer que la notoriété du personnage ou une affinité personnelle liée à sa légende aient entraîné Constantin à investir la sépulture de S. Laurent. Cette popularité et cette image attrayante ont sans doute aussi joué dans le fait qu'il sera retenu pour la première église *intra muros* dédiée à un martyr<sup>1506</sup>. Un raisonnement analogue peut s'appliquer à

<sup>1502</sup> Voir GUYON J., 1987, en particulier p. 323-325 (325 pour la citation).

<sup>1503</sup> Sur la liaison spatiale entre *Sessorium* et Latran et la possible volonté de créer un pôle chrétien, cf. GUIDOBALDI F., 2004.

<sup>1504</sup> BRANDENBURG H., 2005, p. 59.

<sup>1505</sup> Cf. BRANDENBURG H., 2005, p. 63.

<sup>1506</sup> Voir 2.3.3 et 5.2.3.6.

la fondation sans doute post-constantinienne de S. Agnes<sup>1507</sup>. Rien d'étonnant à ce que celle-ci, vierge qui incarne par excellence les vertus de la femme chrétienne et qui donne une dimension féminine à la victoire du christianisme, ait intéressé la fille de Constantin, s'inspirant du modèle paternel pour sa construction<sup>1508</sup>. Constantina était loin d'être la seule femme à s'identifier suivant un mode privilégié avec la sainte, comme l'atteste leur surreprésentation (en particulier de jeunes femmes) dans les sépultures de ce site de la via Nomentana. De plus, cette figure sainte facilitait sa propre mise en valeur, comme il ressort de l'analyse de son inscription dédicatoire<sup>1509</sup>.

En fin de compte, si on prend en compte l'ensemble des basiliques suburbaines de la famille impériale constantinienne, au-delà de leur objectifs communs d'une promotion commune des cultes martyrial et impérial et de leur installation sur des propriétés impériales pour des raisons pratiques et idéologiques, on peut distinguer deux tendances dans les motivations d'implantation : d'une part, la continuité de la politique édilitaire menée par Constantin à l'intérieur des murs, c'est-à-dire une sorte de réappropriation de la mémoire de Maxence ; d'autre part, la mise en valeur de certains saints en raison de leur popularité ou d'une identification personnelle. Si on croise ces tendances et la chronologie présumée des basiliques, on obtient un schéma diachronique plutôt cohérent. Les deux premières fondations – les basiliques de l'Appia et de la Labicana –, lancées au lendemain de la victoire du Pont Milvius, contribuaient à apposer l'empreinte politique du nouvel empereur sur la cité, aussi bien par opposition à celle de son prédécesseur que par la mise en place d'un plan plus personnel d'occupation de l'espace. En battant Licinius en septembre 324, Constantin devient maître de tout l'empire romain. Il s'imposait de matérialiser cette victoire définitive et cette toute-puissance dans le paysage de la capitale historique, comme l'avaient fait les empereurs précédents, et de remercier une nouvelle fois la divinité des chrétiens qui l'avait aidé à triompher. L'ennemi n'était pas le même. De toute façon, le souvenir de Maxence avait déjà été amplement balayé et la légitimité politique de Constantin dans la cité était largement acquise. Il pouvait, dès lors, se permettre de laisser une dimension religieuse, sans doute plus personnelle, exclusivement guider son choix et de matérialiser sa victoire au-dessus du corps de Pierre. À partir de ce moment-là, la perspective changea : les basiliques – celles de S. Laurentius et de S. Agnese – ne participaient désormais plus qu'à une appropriation religieuse chrétienne de l'espace suburbain, en reflet de la dynamique culturelle de cette communauté ou d'une affinité impériale. Reste à intégrer la basilique de la via Praenestina à ce schéma, s'il s'agit bien d'une construction constantinienne. Le fait qu'elle n'ait sans doute pas été dédiée à un saint en particulier invite à la verser dans la première

---

<sup>1507</sup> En son temps, FERRUA A., 1949 p. 661 dressait un parallélisme entre cette implantation et celle de la via Nomentana dans la mesure où un cimetière chrétien et un complexe impérial basilique-*mausoleum* avaient vu le jour là où s'étendait une nécropole de la garde prétorienne, elle aussi dissoute par Constantin. Il nous semble toutefois que la conjonction a plus de chance d'être ici accidentelle ou fonctionnelle (utilisation d'une aire sépulcrale abandonnée), car cela faisait environ une trentaine d'années que leurs casernes avaient été démantelées et la politique d'effacement du souvenir de Maxence n'était plus d'actualité.

<sup>1508</sup> Dans son inscription dédicatoire (ICVR, 8, 20752), elle qualifie Agnès de *victrix virgo*.

<sup>1509</sup> Elle se désigne elle-même comme « consacrée au Christ » (*Christo dedicata*). Sur le cimetière d'Agnès et la dédicace de Constantina, voir TROUT D., 2014. Voir aussi la contribution dans le même recueil de HARRIES J., 2014, p. 209-213 sur Constantina.

séquence, ce que n'excluent pas les indices matériels<sup>1510</sup>. On pourrait éventuellement faire un rapprochement avec la basilique de la via Labicana, située à la même distance des murailles, puisque les deux voies se rejoignaient au moment d'entrer dans la cité ; la basilique anonyme de la Praenestina contribuait peut-être, elle aussi, à renforcer le pôle impérial qui se développait dans la région sud-orientale de la ville.

Tout ce raisonnement fait, il est vrai, peu de place à l'évêque, au chef reconnu de la communauté chrétienne. J. R. Curran et E. La Rocca soutiennent pourtant, sur base du *LP*, que c'est à son instigation que plusieurs de ces bâtiments ont été créés<sup>1511</sup>. En réalité, la reconstitution du texte par L. Duchesne ne fait apparaître cette information – la formule *ex suggestione Silvestri episcopi* – que dans le cas de la basilique paulinienne, les autres apparitions d'une formule identique ou presque constituant en fait des variantes issues d'un manuscrit<sup>1512</sup>. On ne peut imaginer que la volonté de Constantin de mettre sur pied un plan édilitaire en lien avec le christianisme ait été entièrement conditionnée à une impulsion de l'évêque romain. En revanche, celui-ci a certainement dû être largement consulté à plusieurs niveaux et étroitement impliqué, comme il ressort de témoignages relatifs à des projets édilitaires lancés dans d'autres cités<sup>1513</sup>. Il ne faut pas oublier que ces basiliques suburbaines étaient destinées à être confiées à l'Église officielle. Néanmoins, le choix des sites paraît appartenir, en dernier recours, à l'empereur, car ceux-ci semblent davantage répondre à ses besoins qu'à ceux de l'Église, comme cela vient d'être démontré. Par ailleurs, on ne peut s'empêcher de s'interroger sur la position de l'évêque quand on observe que lui-même n'est nulle part intervenu dans le *suburbium*. S'agissait-il uniquement d'un problème de moyens ? C'est la même question que l'on se posera au sujet de son activité édilitaire très limitée *intra muros*<sup>1514</sup>. Une réticence morale à l'égard de la promotion de pratiques funéraires et de commensalité considérées comme trop empreintes d'une connotation païenne ou à l'égard d'un culte des reliques perçu comme un excès superstitieux et impie, ont éventuellement pu jouer, mais, d'un autre côté, l'évêque avait tout intérêt à la mise en place de structures suburbaines favorisant un contrôle et une régulation de ces pratiques. Revenons tout de même sur l'activité édilitaire de Sylvestre à l'intérieur des murs de la cité parce qu'elle pourrait fournir un autre élément de réponse : la vision d'un partage des rôles qui laisserait à l'empereur le soin traditionnel de marquer religieusement le territoire, l'évêque se limitant à favoriser l'un ou l'autre lieu de réunion, que l'on proposera plus loin comme une explication possible pour cette problématique, donnerait également du sens à sa discrétion dans la périphérie.

L'entreprise due au successeur de Sylvestre contribue à en faire une hypothèse valable : Marc, qui *a priori* ne fait lui aussi édifier dans le noyau urbain qu'une seule église, bien qu'à l'impact visuel plus marquant<sup>1515</sup>, prend la décision de commanditer lui-même la construction d'une basilique

<sup>1510</sup> BRANDENBURG H., 2005, p. 60 n'exclut pas une antériorité sur la basilique des Ss. Marcellinus et Petrus.

<sup>1511</sup> Cf. CURRAN J. R., 2000, p. 91 et n. 104 (étonnamment il ne cite pas la basilique de S. Paul) ; LA ROCCA E., 2002, p. 1117.

<sup>1512</sup> Cf. *LP*, p. 176 (S. Pierre) ; 178 (S. Paul) ; 183 (basilique d'Ostie).

<sup>1513</sup> Cf. CURRAN J. R., 2000, p. 91-92 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 18.

<sup>1514</sup> Voir 5.2.3.2.

<sup>1515</sup> Voir 5.2.3.3.



suburbaine. Certes, il doit demander à Constantin la cession du terrain sur lequel il veut bâtir, mais c'est lui-même qui donne l'impulsion et est aux commandes. Marc se trouve dans une autre perspective, celle d'une Église et de son représentant qui ont eu le temps de gagner en légitimité et en confiance et qui veulent reprendre la main sur le *suburbium*, l'espace qui s'apparente le plus à du sacré – dans le sens d'une relation tangible à la sphère divine –, le territoire de leurs témoins de Dieu. Cet investissement épiscopal de la périphérie, mené par Marc et ses successeurs, n'est sans doute pas qu'une affaire de pure affirmation institutionnelle ; il répond probablement aussi à la nécessité de pallier le désintérêt croissant des empereurs pour l'*Vrbs*.

La motivation de la décision de Marc d'implanter sa basilique à déambulatoire dans le cimetière de Balbina, au nord des catacombes de Callixte, n'est pas explicite. Il n'y a pas de sanctuaire païen, si ce n'est celui de Mars à environ 1 kilomètre (notice 114). Dans la tradition des basiliques en U, l'édifice n'est pas placé au-dessus d'un corps de martyr, mais peut-être était-il tout de même destiné à mettre en valeur des saints qui reposaient à proximité, pourquoi pas ceux de la catacombe adjacente, que certains identifient comme les « martyrs grecs »<sup>1516</sup> ? Ou alors s'agissait-il de l'attrait plus général que ce secteur pouvait exercer pour l'identité chrétienne : la via Appia et les galeries cimétériales de Callixte avec sa crypte des papes ? Autre option : une tradition familiale ou communautaire d'inhumation dans le secteur<sup>1517</sup>. Il faut en effet noter que Marc se fera enterrer dans sa propre basilique, en un parallèle intéressant avec les membres de la famille impériale qui étaient inhumés dans des mausolées attachés à leurs propres fondations basilicales.

Jules confirme l'orientation prise par Marc en lançant pas moins de trois projets suburbains. Les données matérielles les concernant sont maigres mais on peut malgré tout noter l'adoption, au moins pour le site de la Flaminia (notice 108) et sans doute de l'Aurelia, d'un plan basilical plus classique (semi-hypogée pour l'Aurelia)<sup>1518</sup>. Elle s'accompagne d'un autre changement : sur la Flaminia, la basilique est construite *ad corpus*, en l'espèce la tombe de Valentinus. Mais d'autres motivations que la promotion d'un martyr peuvent être découvertes derrière ces constructions suburbaines : une attache personnelle ou familiale et un ancrage local. Une certaine articulation avec le projet monumental *intra muros* semble surgir<sup>1519</sup>.

C'est avec Damase que s'ouvrira pleinement le chemin vers la réappropriation du territoire périphérique et de son intégration avec le noyau urbain, comme nous le démontrerons plus tard.

---

<sup>1516</sup> Cf. FIOCCHI NICOLAI V., 1995-1996, p. 134-136 ; SPERA L., 1999, p. 85-87 ; FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 88 ; FIOCCHI NICOLAI V., 2002, p. 1189-1193

<sup>1517</sup> Voir 5.2.3.3.

<sup>1518</sup> Voir 5.2.3.4. Sur les hypothèses relatives à l'abandon de cette forme architecturale, cf. FIOCCHI NICOLAI V., 2002, p. 1199.

<sup>1519</sup> Voir 5.2.3.4.

### 5.1.2. *Les interventions des successeurs de Constantin*

Après la disparition de Constantin, à l'exception de l'ouvrage commandité par sa fille sur la via Nomentana dans la droite lignée de son père, l'investissement monumental impérial à destination du christianisme romain se réduit à néant. En réalité, c'est par leur absence tout court que brillent les détenteurs de l'autorité impériale. Les descendants de Constantin sont bien trop occupés à se partager, parfois dans la violence, son héritage ou à en défendre les frontières menacées, pour mener une politique édilitaire de même ampleur. De toute façon, même ceux qui gouvernent sur l'Occident ou la botte italienne ne résident plus à Rome. Éclipsée en outre par la « nouvelle Rome » de Constantin, qui porte le nom de son « fondateur », c'est d'un désintérêt plus général dont souffre l'*Vrbs*, qui se traduit par une réduction drastique de l'évergétisme impérial dans son ensemble.

Régnant désormais sur tout l'empire, c'est effectivement dans cette cité orientale que Constance II finit par s'installer. Il y déploie la logique évergétique attendue du prince, sans doute teintée d'une traditionnelle démonstration de piété filiale<sup>1520</sup>, et s'implique dans au moins deux projets chrétiens : il achève l'église des apôtres qui servait de mausolée à son défunt père<sup>1521</sup> et il lance la construction de la grande église de Sainte-Sophie, à côté de celle d'Irène (Εἰρήνη, la Paix) édifiée par celui-ci, et la consacre en 360<sup>1522</sup>. Rome constitue toujours un puissant, monumentalement et sémantiquement parlant, décorum pour les cérémonies et la construction d'une légitimité basée sur la victoire militaire et l'association aux grandes figures du passé<sup>1523</sup> ; c'est pourquoi, en 357, Constance II, profitant de sa présence en Italie et d'un certain calme politique et militaire, honore la cité de sa présence et y célèbre son triomphe sur Magnence. Il visite la Ville et se montre impressionné par sa majestuosité. Ammien, qui en livre un compte rendu, ne signale que des monuments traditionnels<sup>1524</sup>, mais il semble *a priori* raisonnable de penser que le prince s'est rendu sur l'un ou l'autre des sites saints chrétiens<sup>1525</sup>. Malgré l'accointance arienne de celui-ci, l'autorité ecclésiastique ne s'y serait certainement pas opposée. Et pour cause, elle résidait entre les mains de l'« antipape » Félix II qui avait été promu sous la pression de Constance après l'exil forcé de Libère. À moins justement que le prince ait voulu éviter, le temps de son séjour, d'exacerber les tensions qu'avait générées cet affrontement ; Libère conservait en effet sa légitimité pour bon nombre de fidèles et des violences pouvaient être à craindre<sup>1526</sup>. Le seul acte évergétique posé par Constance à cette occasion, plutôt léger en comparaison avec les chantiers financés par son père,

<sup>1520</sup> Sur le rôle de bâtisseur de Constance II et le lien avec son père qui s'y manifeste, voir HENCK N., 2001. Pour une remise de cette démarche de Constance dans un contexte plus large de pratiques évergétiques et épigraphiques, voir YASIN A. M., 2009, p. 110-112.

<sup>1521</sup> Cf. PHILOSTORG., 3, 2. Pour plus de détails, voir JANIN R., 1969, p. 41-42 ; HENCK N., 2001, p. 289-291.

<sup>1522</sup> Cf. SOCR., *Hist. eccl.*, II, 16 et 43 ; *Chron. Pasc.*, 544. Pour plus de détails, voir JANIN R., 1969, p. 455-457 ; HENCK N., 2001, p. 291-293.

<sup>1523</sup> L'arc édifié à l'entrée du pont *Aelius* par Gratien, Valentinien II et Théodose entre dans la même logique (cf. LEGA C., in *LTVR*, I, p. 95-96.

<sup>1524</sup> Voir le préambule de la deuxième partie.

<sup>1525</sup> HENCK N., 2001, p. 283 reprend tout de même l'idée que Constance II soit intervenu dans la basilique de Pierre, comme en attesterait la fameuse inscription du fils et du père, que nombre de chercheurs préfèrent pourtant relier à Constant (voir notice 121).

<sup>1526</sup> Les partisans de Libère ont effectivement profité de la venue de l'empereur pour ardemment plaider la cause de leur leader : cf. *Coll. Avell.*, 1, 3 ; THEOD., *Hist. eccl.*, 2, 14.

est destiné à l'ensemble de la communauté civique<sup>1527</sup> : en plaçant un obélisque, initialement prévu pour la « nouvelle Rome », sur la *spina* du Circus Maximus<sup>1528</sup>, le prince inscrit son image dans le champ du consensus et de la puissance de l'empire dont Rome demeure la capitale historique.

Ce monolithe n'est toutefois pas plus que la trace symbolique et limitée d'une visite anecdotique placée sous le signe d'un rapprochement avec le sénat romain<sup>1529</sup>. Il faudra en réalité attendre le V<sup>e</sup> siècle pour voir des empereurs porter à nouveau un intérêt durable et profond à la cité. Rome ne sera pas vouée, après Constantin, à rester en permanence au second plan à l'échelle de l'empire occidental. En tout cas, cette vision a été qualifiée d'idée reçue de l'historiographie par A. Gillet qui s'est efforcé de démontrer qu'au V<sup>e</sup> siècle, les empereurs de cette partie de l'empire ont à plusieurs reprises octroyé une primauté à Rome et y ont installé leur cour pour des périodes significatives<sup>1530</sup>. On l'a dit, c'est dans ce contexte que s'inscrit l'implantation du mausolée d'Honorius sur les flancs de la basilique pétrinienne. La revendication d'un achèvement de la basilique de Paul sous son règne participe d'une dynamique similaire, de même que le possible mausolée impérial accolé au côté sud du transept (notice 127).

À vrai dire, il existe une exception notable dans la désaffectation impériale dont souffre Rome durant les deux derniers tiers du IV<sup>e</sup> siècle : précisément, il s'agit de cette immense et prestigieuse basilique érigée, à partir des années 380, sur la sépulture de l'apôtre Paul (et remplaçant sans doute un édifice constantinien bien plus modeste). Non seulement l'inscription d'Honorius en atteste le caractère impérial, mais également un rescrit envoyé au préfet de la Ville pour le lancement du chantier et daté généralement de 386<sup>1531</sup>. Il émane de Valentinien II, Arcadius et Théodose. Il faut évaluer ce témoignage à la lumière de sa nature : il s'agit d'une pièce administrative de l'autorité impériale, avec une structure et des éléments attendus, et non un compte rendu historique du chantier. Les empereurs s'expriment en tant que responsables de la construction et les motivations de celle-ci sont exposées – embellir pour refléter l'importance de cette dévotion et agrandir pour absorber l'affluence des fidèles –, mais déduire automatiquement de ces formules que l'impulsion d'une nouvelle basilique pour Paul est à mettre à l'actif du pouvoir impérial serait un raccourci. Attribuer l'initiative édititaire à Valentinien II ou à son entourage sur la base de l'estampille d'une brique en serait un aussi<sup>1532</sup>. En 386, celui qui gouverne l'Italie est âgé d'à peine 15 ans. Sa mère, Justine, fait office de régente. Étant donné sa complaisance et même son engagement envers l'arianisme, le pape ne devait certainement pas se trouver dans de bonnes dispositions à son égard et à l'égard du cercle impérial basé à Milan. Les menaces auxquelles doit faire face Valentinien à partir de 387 et qui l'obligent à fuir ont conduit P. Liverani, à la suite d'autres, à écarter une réelle

---

<sup>1527</sup> Peut-être faudrait-il nuancer cette affirmation si on suit HENCK N., 2001, p. 283-284 qui relaie l'hypothèse d'une construction du mausolée de Constantina par Constance II, ce qui n'est pas l'option en faveur de laquelle penchent les éléments que nous avons retenus ci-dessus.

<sup>1528</sup> Cf. AMM., 17, 4, 12-16.

<sup>1529</sup> Cf. CURRAN J. R., 2000, p. 192-193.

<sup>1530</sup> Cf. GILLET A., 2001. L'argument a été repris par MCEVOY M., 2013, qui ajoute une hypothèse autour des raisons qui expliquent ce regain d'intérêt.

<sup>1531</sup> Un extrait du texte est donné dans la notice du catalogue.

<sup>1532</sup> Comme le fait CHASTAGNOL A., 1966, p. 432 (*CIL*, 15, 1659).

participation de Valentinien dans la conduite du chantier et à supposer en revanche une implication plus prononcée de Théodose, que laisse percevoir aussi l'inscription d'Honorius<sup>1533</sup>.

Une implication de Théodose en tant qu'autorité subsidiaire ne signifie pas qu'il fut à l'initiative du projet. Sa connaissance de la réalité monumentale romaine était indirecte. Le constat de l'affluence et de l'inadéquation, pour ne pas dire de la vétusté, des structures existantes ne relevait pas de son propre chef<sup>1534</sup>. C'est pourquoi l'évêque est très tôt intégré comme personne-ressource dans le processus, comme il ressort du rescrit. Théodose visitera bien la Ville en tant qu'empereur, mais il le fera après 386 : en 389, il s'y rend et y célèbre son triomphe sur Maxime. À n'en pas douter, il mit ce séjour à profit pour inspecter les travaux entamés, mais certainement pas terminés, sur la via Ostiense. En était-il l'initiateur ? À Constantinople, Théodose est apparemment à l'origine de la construction d'une église. Elle est également suburbaine (VII<sup>e</sup> mille) et destinée à mettre en valeur une relique, la tête de Jean le Baptiste<sup>1535</sup>. Mais la comparaison s'arrête là. La fondation à Constantinople avait été élevée dans un secteur appelé « Hebdomon », qui comprenait une plaine militaire et une tribune, édifiée par Valens qui avait été lui-même proclamé en ce lieu, mais également un palais impérial<sup>1536</sup>. L'Hebdomon était donc étroitement associé au pouvoir politique et militaire de l'empereur. Les églises qui y sont construites sont autant de sanctions religieuses de ce pouvoir. Il semble même s'être développé un lien personnel entre l'église et la figure de S. Jean et Théodose : avant d'embarquer pour aller combattre Eugène, le prince y aurait fait une étape pour prier ce saint afin qu'il se trouve à ses côtés lors de la bataille à venir<sup>1537</sup>.

Les motivations qui fondent la construction de la nouvelle basilique de Paul, signalées dans le rescrit, ne suggèrent pas d'attaches singulières avec le personnage de Paul ou d'utilisation idéologique de certains de ses traits. Elles visent plutôt, de manière pratique, à adapter les structures à la masse des fidèles s'y recueillant et, sur le plan symbolique, à leur donner la magnificence qu'un tel personnage mérite, une revendication qui fait surtout sens en comparaison avec l'écrin qui entourait les restes de l'autre apôtre, Pierre. Or, un tel « rééquilibrage apostolique » prendrait parfaitement place dans la logique de la *concordia apostolorum* promue par l'autorité ecclésiastique romaine durant la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle<sup>1538</sup>. Cette construction idéologique prend une impulsion majeure avec Damase, dont on sait l'investissement au niveau du territoire périphérique et du culte des martyrs<sup>1539</sup>. Seulement, faire élever une basilique aussi prestigieuse impliquait une mobilisation de fonds et la réalisation de certains actes, comme l'oblitération d'une route publique, qui dépassaient les possibilités de l'évêque. Il devait en conséquence faire appel à l'autorité qui pouvait donner l'autorisation pour ce type de travaux et les financer. Il trouva alors une oreille qui pouvait lui sembler attentive auprès de Théodose. Le prince d'origine espagnol avait déclaré son

<sup>1533</sup> Cf. LIVERANI P., 2012a, p. 110-111.

<sup>1534</sup> Une considération aussi pragmatique que la préservation urgente de la sépulture de l'apôtre des infiltrations d'eau dues au Tibre a dû entrer en ligne de compte dans la motivation du nouveau projet.

<sup>1535</sup> Cf. SOZ., 7, 21, 4-5 ; 24, 2. Pour plus de détails, voir JANIN R., 1969, p. 413-415.

<sup>1536</sup> Cf. FREELY J. et ÇAKMAK A. S., 2004, p. 40-42.

<sup>1537</sup> Cf. SOZ., 7, 24, 2.

<sup>1538</sup> Cf. *supra*.

<sup>1539</sup> Cf. *infra*, où l'on discute aussi de l'éventuelle intervention de Damase auprès la basilique paulinienne (n. 1760).

attachement à la théologie de l'Occident nicéen et son édit de Thessalonique (380), qui mentionne explicitement Damase, participait à la reconnaissance de la primauté de l'Église de Rome<sup>1540</sup>. N'en concluons pas pour autant à une connivence entre les deux personnages. L'édit en question ne devrait rien au pape et résulterait plutôt d'un concours de circonstances. Si le primat de Damase avait été solennellement reconnu, dans la pratique l'empereur mena une politique religieuse qui ne lui permit guère de l'exercer<sup>1541</sup>. La réponse positive que ce dernier réserva, et l'asile qu'il octroya à Faustinus et Marcellinus, deux ecclésiastiques romains lucifériens, venus se plaindre à Constantinople, vers 383-384, des travers de Damase, ne plaident pas non plus en ce sens<sup>1542</sup>. Il n'y avait toutefois pas de raisons pour que Théodose refuse la demande d'une nouvelle basilique soumise par Damase. Elle permettait, d'une part, de démontrer que, tout *pontifex*<sup>1543</sup> qu'il fût, l'évêque de Rome était toujours soumis à l'autorité civile et, d'autre part, de s'approprier un projet par lequel il pouvait apposer une empreinte dans la ville de ces Romains à qui S. Pierre confia la juste *religio*, autrement dit celle du credo nicéen, selon les termes mêmes de l'édit de 380. Si c'est bien Damase qui fut à l'initiative du projet, il ne le vit toutefois pas se concrétiser puisqu'il était déjà mort au moment où on en lance les préparatifs, sauf à préférer une datation antérieure pour le rescrire.

Sirice reprend les rênes épiscopales en décembre 384. Son élection est confirmée par l'empereur Valentinien dans une lettre officielle envoyée au préfet de la Ville<sup>1544</sup>. Cet acte, qui permet à Sirice d'asseoir son autorité et sa légitimité, reflète un certain soutien impérial. Pour se l'assurer, le pape a sans doute dû faire quelques concessions, notamment mettre de côté son inclination au rejet de l'arianisme. Voilà qui nuance quelque peu ce que l'on écrivait plus tôt sur le rapport nécessairement tumultueux entre papauté et cercle impérial milanais. Aucun document ne témoigne d'une condamnation de ce groupe hétérodoxe de la part de Sirice. Avant la visite de Théodose en 389, qui signe aussi la rélégalion de Valentinien, à vrai dire on ne trouve trace d'aucune action concrète pour combattre les hérésies<sup>1545</sup>. Elles surviennent à partir du début des années 390

<sup>1540</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 16, 1, 2 : « Nous voulons que tous les peuples régis par le gouvernement de Notre Clémence pratiquent la religion transmise aux Romains par le divin apôtre Pierre, telle que se manifeste jusqu'à maintenant la religion qu'il a enseignée. Il est clair que c'est celle que suivent le pontife Damase et Pierre, évêque d'Alexandrie, homme d'une sainteté apostolique, à savoir que nous devons croire, selon l'enseignement des apôtres et la doctrine de l'Évangile, en une divinité unique, Père, Fils et Saint-Esprit, dans une égale majesté et une sainte Trinité ». *Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus* (trad. ROUGÉ J., 2005, SC n°497).

<sup>1541</sup> Sur cette interprétation, cf. PIETRI C., 1972 ; PIETRI C., 1976 p. 849-853.

<sup>1542</sup> Voir la *Lex Augusta* en réponse au *Libellus precum* : *Coll. Avell.*, 2a (éditée dans SC n° 504).

<sup>1543</sup> Sur la réutilisation chrétienne et l'évolution de ce titre, voir VAN HAEPEREN F., 2003.

<sup>1544</sup> Voir 3.3 et n. 1059.

<sup>1545</sup> L'autorité impériale occidentale alla jusqu'à émettre, en janvier 386, une loi visant à protéger la liberté de réunion des ariens : cf. *Cod. Theod.*, 16, 1, 4 ; *SOZ.*, 7, 13, 5-7. Pendant ce temps, Sirice ne resta pas pour autant inactif. Un synode romain tenu le même mois de la même année renforça considérablement son contrôle sur l'Église, notamment par le biais des procédures de nomination épiscopale. Il est difficile de croire que la problématique bouillonnante de l'hérésie n'ait pas occupé son esprit et alimenté sa réflexion. Le souci d'unité qui transparait dans la préface de la lettre synodale doit entre autres faire écho à cette préoccupation (cf. CAVALCANTI E., 2000, p. 377). D'une certaine manière, ces mesures peuvent alimenter l'arsenal de la lutte contre l'hérésie, mais elles gardent une portée générale, règlent avant tout le fonctionnement de l'institution et ne permettent pas de régler fondamentalement la menace arienne. Sirice

avec le concile de Capoue qui condamne Bonosus d'Illyrie et le synode de Rome qui incrimine Jovinien<sup>1546</sup>. Elles ont aussi pris la forme d'un travail d'influence : qu'une loi contre les manichéens ait été prise à peine quatre jours après que Théodose a franchi les portes de la cité semble révélateur à cet égard<sup>1547</sup>. Si c'est effectivement le cas, cela signifie que les deux hommes ont très rapidement établi une relation de confiance, à moins que celle-ci n'existât déjà avant cette rencontre. Ils avaient nécessairement dû avoir quelques contacts, au moins indirects, au sujet du chantier de la basilique de Paul, puisque le « prêtre vénérable », comme il est appelé dans le rescrit, était associé au processus. Quel était l'état de leur relation avant 386 ? On ne peut précisément le savoir, mais il n'est pas déraisonnable de supposer, dès l'entrée en charge de Sirice, un rapport positif que jamais Théodose ne démentira. En définitive, la relation de Sirice avec la sphère impériale se prête davantage que celle de Damase à la soumission et à l'approbation d'un plan édilitaire tel que celui de la nouvelle basilique de Paul, qu'il ait été esquissé par son prédécesseur sur le siège épiscopal ou qu'il découle d'une initiative totalement personnelle.

Ce qui paraissait au premier abord comme une exception dans le désinvestissement évergétique impérial à l'égard de la monumentalité chrétienne de Rome se comprend mieux si on suppose une initiative papale, dans le cadre de la politique de la *concordia apostolorum*, qui devait obligatoirement passer sous contrôle impérial (et donc être approprié par le prince) pour être menée à bien. L'intégration du pape en amont de la procédure édilitaire et la signature pontificale sur une des colonnes pourraient refléter un véritable rôle d'initiateur.

Ces obstacles particuliers qui l'obligèrent à se tourner vers le pouvoir civil, l'autorité ecclésiastique n'y fut pas confrontée dans la plupart des opérations édilitaires qu'elle ou ses bienfaiteurs entreprirent, pendant ce temps, à l'intérieur des murs de la ville. C'est que la logique et les paramètres de l'implantation urbaine divergent à plusieurs niveaux.

## 5.2. Évitement ou affrontement religieux ? À la recherche des logiques d'implantation du réseau titulaire

### 5.2.1. Continuité ou rupture avec le III<sup>e</sup> siècle ? Les domus ecclesiae

Dans son opus de synthèse sur la transformation médiévale de Rome, R. Krautheimer décrit ainsi les espaces de culte des communautés chrétiennes pendant le siècle qui précède l'arrivée au pouvoir de Constantin :

Ces lieux de réunions étaient plutôt des « maisons de l'Église » (*domus ecclesiae*) – des salles communes, pour utiliser une expression moderne. Portant le nom des anciens propriétaires en titre du bâtiment – *titulus Clementis*, *titulus Anastasiae*, *titulus Caeciliae*, *titulus Chrysogoni*, par exemple –, c'étaient des bâtiments d'habitation quelconque, des

---

devait trouver l'équilibre entre l'expression de ces convictions et la protection de l'institution d'une part, et les susceptibilités de la cour impériale de l'autre.

<sup>1546</sup> Cf. CAVALCANTI E., 2000, p. 379-380.

<sup>1547</sup> Voir 3.3 et n. 1074, ainsi que 4.5 et n. 1397.

*insulae* ou de petites *domus*, que l'Église louait ou achetait, ou qui lui avaient été données. Au IV<sup>e</sup> siècle, on connaît environ vingt-cinq *tituli* de ce genre à Rome (...) <sup>1548</sup>.

Cette interprétation suscite plusieurs interrogations. Le passage laisse par exemple sous-entendre, sans l'expliquer, l'idée d'une communauté chrétienne réunie en une Église unie et une forme suffisamment constituée (voire une personnalité juridique) pour mener à bien de telles actions immobilières <sup>1549</sup>. Surtout, l'auteur affirme un lien de continuité avec la topographie cultuelle du siècle suivant. Ce faisant, l'érudit allemand se faisait l'écho d'une théorie mise au point moins d'un siècle auparavant par le luxembourgeois J. P. Kirsch et qui a été promue par de grands noms. Ce dernier suggérait effectivement que la matrice de la géographie des *tituli* avait pris racine au cours du III<sup>e</sup> siècle, bien avant Constantin <sup>1550</sup>. R. Krautheimer ne fut pas le seul dans le monde germanophone à encore s'y raccrocher dans le dernier tiers du XX<sup>e</sup> siècle. P. Lampe exploita largement le modèle dans son étude sur les chrétiens de Rome aux deux premiers siècles, laquelle a connu deux éditions (1987 et 1989) et une traduction anglaise (avec additions) il y a une quinzaine d'années <sup>1551</sup>. Le principe de continuité fonde une partie importante de son argumentation au sujet de la fragmentation de cette communauté primitive et de la répartition des concentrations chrétiennes dans la Ville. P. Lampe tente de donner corps à ce dernier point grâce à une démarche en cinq méthodes ou étapes, parmi lesquelles l'existence de traditions hagiographiques locales et la distribution des *tituli* (qu'il suppose presque tous pré-constantiniens en se référant à l'argumentation de J. P. Kirsch). Les sources hagiographiques qu'il peut exploiter ont, au plus tôt, été produites au IV<sup>e</sup> siècle, mais il dispose tout de même d'un document historique, néo-testamentaire, qu'il ne manque pas d'exploiter à plusieurs reprises.

En effet, dans le dernier chapitre (16) de son épître aux Romains, l'apôtre Paul salue une série de personnages et, dans quelques cas, étend son salut à ceux gravitant dans la maison d'un tel ou à l'Église qui se réunit chez un autre. Le cas le plus explicite concerne le couple Prisca et Aquilas que P. Lampe relie au *titulus Priscae* <sup>1552</sup> sur la foi du témoignage du *Liber Pontificalis*. Or, ce dernier peut très bien témoigner d'un phénomène de projection tardif, résultant finalement d'un rapprochement équivalent à celui opéré par les savants modernes entre la mention néo-testamentaire et le nom du *titulus*. Dans sa recension de la première édition de l'ouvrage de P. Lampe, V. Saxer avait déjà avancé l'impossibilité d'un tel rattachement au vu de l'écart chronologique des sources <sup>1553</sup>. Il y a un obstacle supplémentaire que le prélat français oublie et que P. Lampe n'évoque aucunement au sujet de l'épître paulinienne : il subsiste plusieurs incohérences qui questionnent l'appartenance originelle du chapitre 16 à l'épître romaine, relevées par de grands spécialistes tels Franz J. Leenhardt ou Simon Légasse, lesquels évoquaient l'éventualité d'une destination éphésienne des salutations <sup>1554</sup>.

---

<sup>1548</sup> KRAUTHEIMER R., 1999 [1980], p. 46.

<sup>1549</sup> À ce sujet, voir 4.4.2.1.

<sup>1550</sup> Cf. KIRSCH J. P., 1918.

<sup>1551</sup> Cf. LAMPE P., 2003, notamment p. 361.

<sup>1552</sup> Sur cette église, voir 9.2.2.2.

<sup>1553</sup> SAXER V., 1988, p. 204.

<sup>1554</sup> Cf. LÉGASSE S., 1991, p. 173 ; LEENHARDT F. J., 1995, p. 17-18 qui prolongent un débat bien plus ancien.

Avant même que R. Krautheimer et P. Lampe ne publient leur monographie, C. Pietri avait pourtant fait preuve, dans la sienne, d'une évidente circonspection à l'égard de la thèse de J. P. Kirsch, se référant tout de même au *Corpus basilicarum* constitué par le premier pour affirmer l'émergence d'une géographie nouvelle avec la paix constantinienne<sup>1555</sup>. Dans le cadre du Congrès international d'archéologie chrétienne qui se tint en 1986, auquel participa également C. Pietri, L. Reekmans présenta une communication sur l'implantation monumentale chrétienne à Rome dans laquelle il se rangea explicitement derrière son collègue français en ce qui concerne la théorie des *domus ecclesiae*, même si une utilisation chrétienne des bâtiments remplacés ou réemployés par les églises restait une possibilité théorique, ajoutait-il<sup>1556</sup>. Dans son article sur la topographie paléochrétienne romaine d'après C. Pietri, issu de son intervention au séminaire *Christiana respublica* organisé à la fin des années 1990, V. Saxer résume la position de son ancien collègue et abonde dans son sens en voyant dans la thèse de J. P. Kirsch une construction de l'esprit alimentée par les découvertes de Doura Europos. Il ajoute même un argument : « les édifices primitifs [de ces églises] ont eu des fonctions extrêmement variées, associatives, thermales, industrielles ou commerciales et beaucoup plus rarement habitatives ». Et de conclure : « Il n'y a dès lors guère de place pour les *domus ecclesiae*. Faisons-en notre deuil »<sup>1557</sup>. Du côté anglo-saxon, M. White s'inspire de la typologie évolutive de R. Krautheimer, en désignant la *domus ecclesiae* comme une deuxième étape dans l'architecture paléochrétienne, et y ajoute l'*paula ecclesiae*, grande salle rectangulaire que les chrétiens destinaient spécifiquement à leurs réunions liturgiques et qui aurait vu le jour à partir de 250<sup>1558</sup>. Il souligne une discontinuité entre ces deux formes de lieux de réunion pré-constantiniens d'une part, et les basiliques post-constantiniennes d'autre part.

Concernant la situation romaine spécifiquement, H. Brandenburg a pris la peine de réfuter toute continuité entre le III<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle.

None of the copious studies or excavations under these churches in recent decades have yielded archeological remains of structures, which could be remotely identified as house churches or might have been used as such,

à l'exception du site sous l'église Ss. Giovanni e Paolo, soutient-il<sup>1559</sup>. En contraste avec ce qu'écrivait V. Saxer, il affirme également que : « With the possible exception of S. Clemente, they [les *tituli*] overbuilt private houses, especially *domus*, but also apartment blocks, as in the case of S. Anastasia »<sup>1560</sup>. Toutefois, ces *domus* doivent être replacées dans le contexte d'un changement du tissu urbain, à partir du milieu du III<sup>e</sup> siècle, qui voit un certain nombre d'*insulae* être remplacées par des demeures de ce type, témoignant d'une diminution de la pression démographique. Ce

<sup>1555</sup> Cf. PIETRI C., 1976, par exemple p. 3. Il donnera une forme plus aboutie à sa démonstration dans un article publié peu de temps après (PIETRI C., 1978).

<sup>1556</sup> Cf. REEKMANS L., 1989, p. 862-864. Cela n'empêche pas LANÇON B., 1995, p. 45 de persévérer dans la lignée de R. Krautheimer en affirmant qu'entre 312 et 410, huit églises furent fondées, dont cinq *tituli* s'ajoutant à ceux plus anciens (parmi lesquels certains furent remaniés), pour former le nombre de 25 (cf. n. 1329).

<sup>1557</sup> SAXER V., 1999, p. 600.

<sup>1558</sup> Cf. WHITE M. L., 1996-1997. Voir SESSA K., 2009 pour une critique de cette terminologie architecturale.

<sup>1559</sup> BRANDENBURG H., 2005, p. 250. Dans l'introduction de la partie consacrée aux *tituli* (p. 110), il notait également : « But in fact none of the premises and buildings, which have been uncovered under a large number of *tutli* [sic], can be identified as a Christian place of worship from pre-Constantinian times or the first half of the fourth century ».

<sup>1560</sup> BRANDENBURG H., 2005, p. 250.



facteur rendrait improbable la succession des *domus ecclesiae* par les *tituli* du IV<sup>e</sup> siècle. H. Brandenburg relève également un autre argument : le fait qu'au IV<sup>e</sup> siècle ce sont les évêques qui apparaissent majoritairement comme fondateurs de ces églises serait un « further indicator for autonomous new creations »<sup>1561</sup>. Il nous semble cependant pertinent de se limiter au terme d'« indicateur » dans la mesure où les évêques ont très bien pu recevoir des édifices qui abritaient déjà un culte chrétien pour les transformer ou ont pu vouloir se les approprier<sup>1562</sup>. Il n'est pas impossible non plus que certains en possédaient en leur nom ou au nom de l'Église.

Que nous apprennent, à ce sujet, les données collectées par nos soins, en rassemblant aussi bien les églises paléochrétiennes dont l'existence au IV<sup>e</sup> siècle est certifiée que celles pour lesquelles ce point demeure débattu ? Sur une vingtaine de cas, environ la moitié des établissements ont été installés dans ou au-dessus d'une structure résidentielle, la plupart du temps du type *domus*. Il faut ajouter que la fonction d'un certain nombre d'édifices antérieurs n'a pas pu être définie et que ces items peuvent donc potentiellement se retrouver dans cette catégorie. On ne se trouve donc pas dans une situation de rareté de cette configuration, comme le laissait penser V. Saxer, mais pour autant pas non plus dans le caractère systématique que laissait entendre H. Brandenburg.

---

<sup>1561</sup> BRANDENBURG H., 2005, p. 111.

<sup>1562</sup> Voir *supra* sur les modalités des fondations paléochrétiennes. Même si l'implication épiscopale peut être largement supposée et est attestée à quelques reprises, notamment dans le rôle de fondateur, il n'est pas prudent de le définir comme le fondateur majoritaire.

Établissement [notice du catalogue]	Structures précédant l'implantation chrétienne certaine	Date des structures
<b>Anastasiae</b> [88]	<i>Insula</i> avec <i>tabernae</i>	Dernière restructuration au III <sup>e</sup> ou début du IV <sup>e</sup> s.
<b>Apostolorum</b> [24]	<i>Aula</i> d'une <i>domus</i>	<i>Domus</i> édifiée au I <sup>er</sup> siècle p.C. / 2 phases de travaux : fin du III <sup>e</sup> s.-début IV <sup>e</sup> et IV <sup>e</sup> s.
<b>Balbinae</b> [149]	<i>Aula</i> d'une <i>domus</i>	Restructuration de la <i>domus</i> et édification de l' <i>aula</i> au IV <sup>e</sup> siècle
<b>Caecilia</b> [111]	<i>Insula</i> avec complexe thermal	Transformation d'une <i>domus</i> en <i>insula</i> au II <sup>e</sup> siècle / Interventions au III <sup>e</sup> siècle et surtout travaux importants dans la première moitié du IV <sup>e</sup> s.
<b>Chrysogoni</b> [152]	<i>Aula</i> (d'une <i>domus</i> ?)	IV <sup>e</sup> siècle ?
<b>Clementis</b> [13]	Fonction indéfinie ( <i>domus</i> ?)	Seconde moitié du III <sup>e</sup> siècle
<b>Crescentianae</b> [3]	Fonction indéfinissable	
<b>Eusebii</b> [135]	<i>Domus</i>	<i>Domus</i> édifiée au II <sup>e</sup> siècle / Travaux au IV <sup>e</sup> ou V <sup>e</sup> siècle (usage chrétien ?)
<b>Fasciolae</b> [104]	Inconnues	
<b>Iulii (iuxta forum Traiani)</b> [44]	Inconnues	
<b>Iulii et Callisti</b> [112]	<i>Domus</i> ?	Époque tétrarchique
<b>Laurentii in Damaso</b> [77]	<i>Stabula factionis Prasiniae</i>	Dernières importantes restaurations durant le premier tiers du IV <sup>e</sup> siècle
<b>Liberii</b> [27]	Inconnues	
<b>Lucinae</b> [75]	<i>Insula</i> avec <i>tabernae</i>	Fin du II <sup>e</sup> ou III <sup>e</sup> siècle / courte phase de délaissement avant la basilique
<b>Marcelli</b> [45]	<i>Aula</i> d'une <i>domus</i> ?	<i>Domus</i> édifiée au IV <sup>e</sup> siècle
<b>Marci</b> [78]	<i>Domus</i>	II <sup>e</sup> ou III <sup>e</sup> siècle
<b>Pammachii</b> [9]	<i>Domus</i> (ou <i>insulae</i> avec <i>tabernae</i> ?)	Restructuration au III <sup>e</sup> siècle (voire début IV <sup>e</sup> )
<b>Priscae</b> [voir 109]	Structures non localisées ( <i>domus</i> ?)	
<b>Pudentianae</b> [38]	Fonction indéfinie des deux bâtiments (en partie <i>schola</i> d'une corporation pour l'un ?)	II <sup>e</sup> siècle / Restaurations (avec peut-être changement de fonction) au III <sup>e</sup> siècle pour un des deux bâtiments
<b>Quattuor Coronatorum</b> [129]	<i>Aula</i> d'une <i>domus</i>	<i>Domus</i> édifiée au IV <sup>e</sup> siècle
<b>Silvestri et Equitii</b> [15]	Inconnues	
<b>Susannae</b> [141]	<i>Aula</i> d'une <i>domus</i>	<i>Domus</i> édifiée au II <sup>e</sup> siècle / Restructuration suite à un incendie et édification de l' <i>aula</i> « posteriore al IV-V secolo »
<b>Theodorae</b> [113]	Inconnues	
<b>Vestinae</b> [39]	Fonction indéfinissable	

Figure 23 : Tableau du type et de la chronologie des structures précédant l'implantation des *tituli* (attestés et hypothétiques) du IV<sup>e</sup> siècle

Si l'on observe plus attentivement ces données, il convient néanmoins d'en écarter plusieurs. À commencer par l'église des Ss. Quattro Coronati qui s'inséra dans une *domus* datant elle-même du IV<sup>e</sup> siècle, une situation apparemment parallèle à ce qui se produisit pour les *tituli Iulii et Callisti* et *Marcelli*, pour peu que la structure en question ait bien été une *domus*. Quant aux *tituli Balbinae* et *Susannae*<sup>1563</sup>, ce sont les *aulae* dans lesquelles ils ont été installés qui ont été édifiées au IV<sup>e</sup> ou au début du V<sup>e</sup> siècle, sans aucun signe chrétien distinctif, remplissant donc à première vue une vocation civile avant leur réutilisation. Enfin, si le *titulus Lucinae* est bien érigé sur l'emplacement d'une *insula* qui s'élevait au III<sup>e</sup> siècle, les examens archéologiques ont montré une période de délaissement du site avant sa transformation chrétienne, brisant l'idée de continuité.

Cela étant dit, il faut se garder de tomber dans l'excès inverse : il subsiste des situations dans lesquelles le schéma d'une *domus ecclesiae* transformée en église demeure théoriquement applicable : on peut désigner le *titulus Pammachi* – l'exception que retenait H. Brandenburg –, mais également les *tituli Eusebi et Marci*, bien que l'on songe prioritairement à un critère symbolique pour le choix du dernier site<sup>1564</sup>. Dans trois autres cas ont même été repérées des modifications du bâtiment antérieures à l'époque constantinienne ou prenant place durant la première partie du IV<sup>e</sup> siècle, qui pourraient donner plus de corps à ce schéma, même si leur destination chrétienne n'a pas pu être vérifiée. Érigé dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle, le bâtiment qui précède la basilique S. Clemente, à la typologie inhabituelle, demeure inexplicable en termes de fonction et aurait constitué un bel espace d'assemblée. À la charnière des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, la villa urbaine dans laquelle s'établira le *titulus apostolorum* connaît plusieurs interventions dont l'agrandissement de son *aula*, laquelle fournira l'espace central de la future basilique. Cette transformation résultait-elle de la nécessité d'un espace croissant pour la communauté chrétienne qui s'y réunissait déjà ? L'abside qui sera ajoutée quelque temps après s'explique-t-elle justement par l'usage de cet espace à une telle fin ? La mémoire apostolique, peut-être précocement associée au lieu, en fait un cas particulier et pourrait avoir constitué un facteur de continuité. Sur l'autre rive du Tibre, retrouvé sous S. Cecilia, le complexe composé d'une vaste *insula* et d'une *aula* absidiale à destination thermale, témoignant du statut élevé de certains de ses occupants, fait l'objet de mineures interventions au III<sup>e</sup> siècle et surtout d'une modification de la fonction de l'*aula* dans la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle. Les chercheurs qui ont rédigé l'ouvrage de référence sur le site envisagent eux-mêmes l'éventualité que cette transformation traduise une occupation culturelle chrétienne. L'aménagement d'un *balneum* en parallèle n'écarte pas cette hypothèse, au contraire. L'évolution en tout cas est compatible avec la mise à disposition du complexe pour l'assemblée d'une communauté, d'une cellule chrétienne (schismatique ?), gravitant peut-être autour de cette famille aisée propriétaire ou habitant le bâtiment, et le besoin à un moment donné d'un aménagement plus spécifique – à relier ou non à la figure martyriale<sup>1565</sup> – qui reste toutefois dans un cadre restreint.

<sup>1563</sup> Au contraire de SAXER V., 1999, p. 600-601 qui l'envisageait comme une des seules possibles exceptions.

<sup>1564</sup> Voir BRANDENBURG H., 2005, p. 111.

<sup>1565</sup> Le cas échéant, l'hypothèse d'un lieu de culte échappant à l'Église officielle s'imposerait d'autant plus, car la martyre n'est pas attestée dans le sanctoral officiel avant le V<sup>e</sup> siècle. On pourrait donc avoir affaire à un lieu de mémoire martyriale *intra muros* dans les mains de particuliers (à l'instar de la chapelle martyriale sous l'église de Pammachius),

Pour résumer, la thèse de J. P. Kirsch qui postulait une formation déjà bien aboutie de la géographie paléochrétienne de Rome bien avant Constantin se désagrège au contact des données actuellement disponibles et analysées. La continuité topographique ne constitue donc pas la règle générale. Cela ne signifie pas pour autant qu'elle n'ait pas pu exister ponctuellement<sup>1566</sup>.

Le désir d'apporter de la nuance guide également les dernières contributions de F. Guidobaldi : l'attitude radicalement négative de C. Pietri par rapport à l'entreprise d'identification de *domus ecclesiae* doit se comprendre comme une réaction à la thèse de J. P. Kirsch et se justifie globalement, mais, tout de même, il faut supposer pour les siècles précédents des « strutture stabili o mobili adatte alle riunioni, alla conservazione della suppellettile liturgica e all'abitazione dei presbiteri (...) »<sup>1567</sup>. Il appuie son propos par quelques exemples de *domus ecclesiae* ayant survécu au IV<sup>e</sup> siècle : un cas issu de la documentation archéologique, à savoir la *domus* sous Ss. Giovanni e Paolo, dont il reconnaît le caractère problématique ; les autres provenant de documents littéraires<sup>1568</sup>. Ces derniers exemples sont toutefois contestables : la maison du pape Callixte (voir notice 112), celle du prêtre Vitus (voir notice 27) et la *basilica Theodorae* (notice 113) ont déjà été examinées. La *domus Pontiani* n'apparaît que dans une passion tardive<sup>1569</sup>. La *domus ecclesiae* du Trastevere fréquentée par Ambroise de Milan apparaît comme le cas le plus fondé. Elle est rapportée dans un passage de la vie de l'évêque composée par son secrétaire, Paulin de Milan<sup>1570</sup>. Il faut tout de même remarquer que l'auteur ne désigne pas à proprement parler une *domus ecclesiae* mais il raconte que l'évêque a été invité par une *clarissima* à officier dans sa demeure. Peut-être était-ce un événement exceptionnel motivé par le prestige de recevoir un hôte de marque et de bénéficier de ses prières ? Il peut être également judicieux de souligner que cette *domus* est évoquée parce qu'elle est le cadre d'un miracle opéré par la main d'Ambroise, dont Paulin aurait entendu parler, ce qui fragilise la crédibilité de l'information, bien que l'allusion à une réalité géographique précise (*trans Tiberim*) peut laisser supposer une part de vérité visant à soutenir la légende. En tout cas, il est significatif qu'un auteur

---

peut-être même dissidents. D'un autre côté, l'absence de mention de la sainte dans la *DM*, composée en 336 ou même avant, et pas nécessairement actualisée en 354 (voir catalogue, 1.1.2), et d'attestations parmi les épigrammes de Damase, alors que toutes n'ont sans doute pas été retrouvées et que celui-ci n'a pas été exhaustif, ne garantit pas la non existence d'un culte officiel déjà au IV<sup>e</sup> siècle. Si S. Caecilia faisait l'objet d'un enjeu, il aurait été dans la lignée de Damase de marquer l'appartenance de la sainte à l'Église officielle.

<sup>1566</sup> L'idée d'une restauration de certains lieux de culte après l'édit de Milan est partagée par THOMPSON G. L., 2015, p. 26.

<sup>1567</sup> GUIDOBALDI F., 2001, p. 41.

<sup>1568</sup> Cf. GUIDOBALDI F., 2000b, p. 124 ; GUIDOBALDI F., 2001, p. 41.

<sup>1569</sup> Cf. DE SPIRITO G., in *LTVR*, II, p. 162.

<sup>1570</sup> Cf. PAUL. MED., *Vita Ambr.*, 10 : « C'est vers cette même époque qu'invité chez une grande dame, de l'autre côté du Tibre, il offrait le sacrifice dans sa maison lorsqu'une propriétaire de bains, allongée sur son lit de paralysée et qui avait appris la présence d'un prêtre attaché au Seigneur, se fit porter dans une chaise à cette même maison où il était venu sur invitation et toucha ses vêtements, tandis qu'il pria et imposait les mains. Les ayant portés à sa bouche, aussitôt, recouvrant la santé, elle se mit à marcher (...). Si cette manifestation de guérison fut un objet d'étonnement, elle n'en resta pourtant pas secrète car me trouvant à Rome, dans le même quartier, bien des années plus tard, j'en ai eu confirmation sur le rapport de saintes personnes ». *Per idem tempus cum trans Tiberim apud quamdam clarissimam invitatus, sacrificium in domo offerret, quaedam balneatrix quae paralytica in lecto iacebat, cum cognovisset ibidem esse Domini sacerdotum, in sellula se ad eadem domum, ad quam ille invitatus venerat, portari fecit, atque orantis et imponentis manus vestimenta attingit. Quae cum exoscularetur, statim sanitate recepta, ambulare coepit (...). Quod tamen signum sanitatis ut mirabile fuit, ita etiam nec occultum ; nam ego hoc in eadem regione post annos plurimos, sanctis viris referentibus, positus in Vrbe cognovi* (trad. MAZIÈRES J.-P., 1994, PF n° 56).

ayant vécu au IV<sup>e</sup> siècle considère une célébration chrétienne dans une demeure privée comme une réalité possible, pour ne pas dire courante, que ce lieu précis ait existé ou non.

Sur le fond, l'utilisation de demeures privées pour tenir des assemblées chrétiennes ne fait que peu de doutes. Les 46 prêtres mentionnés par Corneille dans sa missive conservée par Eusèbe<sup>1571</sup> devaient bien célébrer dans des espaces définis, de nature privée. Les lieux résidentiels non seulement apparaissent comme les espaces les plus logiques, mais sont en outre attestés dans cet usage au sein d'autres cités. Pourquoi Rome échapperait-elle à la règle ?

F. Guidobaldi place à la tête de ces *domus ecclesiae* le clergé entretenu par Corneille<sup>1572</sup>. Cela sous-entend un certain contrôle de l'évêque sur ces lieux de culte et un lien systématique entre lieu de culte et presbytérat, qui pourrait être une projection de la situation du siècle suivant. Les prêtres investis par l'évêque étaient-ils les véritables responsables d'un lieu ou d'une communauté ou ce clergé était-il avant tout au service du chef de l'Église officielle et envoyé comme officiant dans une ou plusieurs cellules chrétiennes en fonction des besoins exprimés par celles-ci et en fonction de leur affiliation à, de leur reconnaissance de la figure épiscopale ?

Pour revenir sur la préférence accordée à la demeure privée, souvent des *domus*, elle tient plus certainement à des raisons pratiques et à la structure sociale de la communauté chrétienne qu'à un désir de discrétion, voire de secret comme certains le disent<sup>1573</sup>. L'entrée et la sortie régulière de plusieurs dizaines de personnes d'un même lieu attirent inévitablement l'attention. Comme pour les *mithraea*, ce n'est pas parce que l'espace de culte n'est pas identifié extérieurement qu'il n'est pas connu. La preuve, les lieux de culte chrétiens font fréquemment l'objet de mesures lors des persécutions et sont rendus lorsque la situation s'apaise ; ils sont donc loin d'être secrets. Une telle réflexion est applicable à la politique répressive de Dioclétien à l'égard des chrétiens de Rome. Les exécutions, exils et confiscations n'ont certainement pas facilité la stabilité topographique chrétienne sur le territoire romain, mais le fait que Miltiade ait pu envoyer en 311 ses diacres, muni d'un rescrit de l'empereur Maxence, auprès du préfet de la Ville *ad recipienda loca ecclesiastica*<sup>1574</sup> et que Constantin ait répété cette politique de restitution en 313<sup>1575</sup>, implique une certaine continuité au lendemain de l'édit de Milan. En fournit un indice supplémentaire le rejet de toute possible prétention de la part des Novatiens sur les biens ecclésiastiques appartenant à l'Église catholique avant la scission, acté dans une loi de 326, laquelle autorise tout de même ceux-ci à posséder leurs propres *domus ecclesiae*, preuve que cette expression correspond toujours à la majorité des lieux d'assemblée chrétiens. Il est également permis de penser que l'Église épiscopale a récupéré l'ensemble des biens qui étaient, avant leur confiscation, propriétés collectives, quel que soit le groupement chrétien concerné<sup>1576</sup>.

---

<sup>1571</sup> Cf. *supra* 4.4.2.1.

<sup>1572</sup> Cf. GUIDOBADLI F., 2000b, p. 124.

<sup>1573</sup> Par exemple cf. GUIDOBADLI F., 2001, p. 41 ; BEARD M., NORTH J. et PRICE S., 2006, p. 259.

<sup>1574</sup> Cf. AUG., *Brev. collat. cum donat.*, III, 34-36.

<sup>1575</sup> Cf. LACT., *De mort. pers.*, 48 ; EUS., *Hist. ecl.*, 10, 5, 9-11.

<sup>1576</sup> Voir 4.5.

Ces *loca ecclesiastica* ne recouvrent sans doute plus uniquement des *domus* mises à disposition par des particuliers ; désormais les chrétiens se réunissent parfois dans des bâtiments indépendants, entièrement consacrés à cette fonction et même créés à cette fin<sup>1577</sup>. N'est-ce pas le constat qu'invite à dresser la lecture de l'édit de Galère qui instaure en 311 une situation de tolérance : *ut denuo sint christiani et conuenticula sua componant*<sup>1578</sup> ? Les termes de la seconde proposition ne sont toutefois pas univoques : faut-il comprendre « afin qu'ils rebâtissent leurs lieux de réunions » ou « qu'ils se tiennent ensemble dans leurs assemblées »<sup>1579</sup> ? En le rapportant à son tour, Eusèbe glose le texte : afin qu'ils « rebâtissent les maisons dans lesquelles ils se réunissaient »<sup>1580</sup>, écrit-il, spécifiant donc le type d'édifice dans lequel les chrétiens ont l'habitude de se rassembler. Parmi ces lieux de prières à reconstruire ou à réarranger, il devait se trouver certaines des ἐκκλησίαι que les chrétiens avaient élevées dans l'atmosphère paisible des temps précédents la Grande persécution selon le même auteur<sup>1581</sup>. Il évoque tout de même des faits dont il a été un témoin direct, même s'il exagère sans doute l'ampleur du phénomène et des constructions. Un autre témoignage, faisant écho à la situation du III<sup>e</sup> siècle, abonde dans un sens similaire, à la fois sur le plan du recours au cadre domestique et sur la question de nouvelles constructions : dans un fragment du traité de Porphyre contre les chrétiens, ce dernier argue que

les chrétiens eux-mêmes, imitant les constructions des temples, édifient de très grandes maisons où ils se réunissent pour prier, alors que rien ne les empêche de le faire dans leurs demeures, puisqu'il est clair que le Seigneur écoute, d'où que vienne la prière<sup>1582</sup>.

La juxtaposition de telles affirmations laisse en tout cas penser que l'implantation d'un lieu de culte chrétien impliquait désormais, dans de nombreux cas, d'importants chantiers de transformation ou d'édification, même si les espaces ainsi conçus conservaient de près ou de loin

<sup>1577</sup> Voir aussi PERRIN M.-Y., 1995, p. 586 ou BEARD M., NORTH J. et PRICE S., 2006, p. 259. SOTINEL C., 2005, p. 412 écrit pourtant : « Rien ne permet de savoir si certains des “temples”, des “églises”, des “maisons de prières” confisqués ou détruits par les persécuteurs du III<sup>e</sup> et du début du IV<sup>e</sup> siècle avaient été construits spécifiquement pour le culte chrétien ».

<sup>1578</sup> LACT., *De mort. pers.*, 34, 4.

<sup>1579</sup> D'autant plus qu'une autre leçon, *conciliabula* à la place de *conuenticula*, semble être possible et est en tout cas retenue par G. Bardy dans une note de son édition de *l'Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe publiée en 1967 (SC n° 55, p. 41)

<sup>1580</sup> EUS., *Hist. eccl.*, 8, 17, 9 : τοὺς οἴκους ἐν οἷς συνήγοντο συνθῶσιν (trad. BARDY G., 1967, SC n° 55).

<sup>1581</sup> EUS., *Hist. eccl.*, 8, 1, 5 : « À cause de cela, on ne se contentait plus désormais des constructions d'autrefois, et dans chaque ville, on faisait sortir du sol de vastes et larges églises ». (...) ὧν δὴ ἔνεκα μηδαμῶς ἔτι τοῖς πάλαι οἰκοδομήμασιν ἀρκούμενοι, εὐρείας εἰς πλάτος ἀνὰ πάσας τὰς πόλεις ἐκ θεμελίων ἀνίστων ἐκκλησίας (trad. BARDY G., 1967, SC n° 55).

Lactance, dans *De mort. pers.*, 12 qui relate le premier acte de la Grande persécution avec la destruction d'un lieu de réunion chrétien à Nicomédie le 23 février 303, parle de l'*eclesia* (sans préciser laquelle, comme s'il s'agissait de la principale), visible depuis le palais impérial étant donné sa situation élevée. L'auteur chrétien est le premier témoin en date de l'emploi d'*eclesia* dans le sens de « bâtiment d'église » (voir commentaire de MOREAU J., 1954, SC n° 39, II, p. 274), ce qui a pu faire conclure à un anachronisme (GRAF F., 2015, p. 227, n. 5). Pourtant, son éditeur aux SC souligne (I, p. 45) que, lorsqu'une comparaison est possible, rarement Lactance ne prend avec la vérité d'excessives libertés. Ce dernier utilise même, toujours pour désigner ce lieu visé par les foudres impériales, le terme de *fanum*, emprunté à la terminologie polythéiste, qui semble en souligner la destination exclusivement religieuse, peut-être perceptible formellement depuis l'extérieur.

<sup>1582</sup> PORPH., *Contra Christ.*, fragm. 76 = MAC. MAGN., *Monog.*, 4, 21b, 5 : (...) ἀλλὰ καὶ οἱ Χριστιανοὶ μιμούμενοι τὰς κατασκευὰς τῶν ναῶν, μεγίστους οἴκους οἰκοδομοῦσιν, εἰς οὓς συνιόντες εὐχονται, καίτοι μηδενὸς κωλύοντος ἐν ταῖς οἰκίαις τοῦτο πράττειν, τοῦ Κυρίου δηλονότι πανταχόθεν ἀκούοντος (trad. GOULET R., 2003, Textes et traditions, 7).

une typologie résidentielle. *A priori*, ni l'architecture, ni les aménagements structurels internes ne permettaient d'identifier le rôle cultuel de ces lieux<sup>1583</sup> – c'est là d'ailleurs l'obstacle majeur à leur reconnaissance par les archéologues ! Il faut supposer que ce rôle était mis en œuvre par le biais d'éléments mobiliers.

Sur le terrain, il peut être tentant de rapprocher cette évolution théorique de ce qui a été identifié comme une *domus* de l'époque tétrarchique sous S. Maria in Trastevere (*basilica Iulii et Callisti*) ou encore des amples interventions constatées sur le site de la future *basilica apostolorum* – mentionnées quelques paragraphes plus haut – qui ne modifient pas la forme résidentielle du complexe. Un autre parallèle vient à l'esprit : l'édifice de la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle, sous S. Clemente, que F. Guidobaldi conjecture comme étant une *domus* à la structure insolite. Cet édifice reflèterait-il la recherche d'une organisation des espaces plus originale pour la gestion des activités chrétiennes tout en maintenant le cadre général de l'architecture résidentielle ? Voilà qui pourrait être une de ces nouvelles *ἐκκλησίαι* relevant toujours formellement de l'*οἶκος*. Toujours à titre d'hypothèse, on peut se demander s'il ne faut pas relier l'interruption temporaire des travaux de cette phase ou peut-être même leur avortement, que F. Guidobaldi pense avoir décelé, avec les mesures de confiscation et de restitution appliquées lors de la répression du début du IV<sup>e</sup> siècle<sup>1584</sup>. Une fois le bâtiment revenu dans les mains de son propriétaire chrétien, les travaux reprennent (et se terminent ?), avant que l'édifice ne subisse un nouveau changement de plan pour être plus en adéquation avec ce qui est devenu une forme commune associée à sa fonction : l'*aula* rectangulaire à une ou plusieurs nefs. Quelques décennies plus tard, celle-ci sera elle-même transformée en une basilique de plan « canonique ». Il s'agit en tout cas là d'un scénario possible.

Prolongeons la réflexion avec une autre hypothèse : se pourrait-il que cette tradition – comme souvent les traditions – de la *domus* comme cadre architectural du lieu de réunion chrétien n'ait pas disparu subitement en 313 et qu'elle se soit maintenue, bien que secondairement, durant le IV<sup>e</sup> siècle, en coexistence avec une nouvelle tradition typologique initiée avec la construction du Latran<sup>1585</sup> ? En d'autres termes, serait-il imaginable que certaines *domus* érigées au IV<sup>e</sup> siècle, dotées d'une vaste *aula*, en particulier celles qui seront remplacées par une basilique ostensiblement chrétienne, à l'instar du site Ss. Quattro Coronati, constituent les ultimes traces de cette tradition ? Les ultimes *domus ecclesiae* au IV<sup>e</sup> siècle ? À cette même logique pourraient être rattachées les *domus* dans lesquelles a été insérée une nouvelle *aula* aux dimensions très importantes, comme ce fut le cas à S. Balbina et à S. Susanna. La concomitance de ces deux traditions peut en partie résulter de l'existence simultanée de deux types de commanditaires, évêque et particuliers par exemple, qui ont une approche et une revendication identitaire différente. Quand Paul Orose décrit les événements

---

<sup>1583</sup> Avec peut-être des exceptions comme l'église de Nicomédie évoquée par Lactance (voir n. 1581), qui insiste sur sa visibilité et laisse planer l'impression d'une reconnaissance extérieure possible.

<sup>1584</sup> Il faudrait pour cela que la datation de la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle proposée par F. Guidobaldi se réduise à l'extrême fin de ce siècle, voire se reporte à l'aube du siècle suivant, ce qui ne suit pas vraiment l'esprit de son raisonnement, mais demeure tout de même possible sur le plan théorique.

<sup>1585</sup> WHITE M. L., 1996-1997, vol. 1, p. 14-20 plaide lui aussi pour une existence simultanée entre la *domus* et l'*aula ecclesiae* et les basiliques post-constantiniennes.

du sac d'Alaric, l'utilisation de la formule *domus ecclesiastica*<sup>1586</sup> laisse en tout cas penser qu'à cette époque encore, certains lieux de réunion chrétiens correspondent à des édifices à la fonction ou à l'apparence résidentielle, à moins que l'expression ne soit désormais figée, déconnectée de toute apparence architecturale<sup>1587</sup>.

Le recours à un tel cadre pour les assemblées, même après Constantin, est encore davantage plausible pour les groupes schismatiques et hérétiques<sup>1588</sup>. Jusqu'à présent, on n'a trouvé aucune trace de basiliques commanditées par les Novatiens qui pourtant ont bénéficié d'un statut particulier, permettant entre autres à leur communauté de jouir de la propriété d'églises jusqu'au V<sup>e</sup> siècle, sous le pape Célestin I<sup>er</sup> plus précisément<sup>1589</sup>. Ce constat est-il le résultat d'une perte (ou d'une carence) des données à ce sujet ou reflète-t-il une réalité découlant du refus d'adopter une typologie connotée idéologiquement ?

La seule église dont on peut être assez sûr que l'édification soit survenue sous Célestin est S. Sabina. Une inscription enregistre un acte de fondation par le prêtre Pierre d'Illyrie durant son pontificat. Le LP semble indiquer que les dernières touches furent apportées à l'édifice sous son successeur, alors que Pierre avait reçu une charge épiscopale entretemps. La basilique à trois nefs fut élevée sur d'anciennes structures que l'on comprend habituellement comme ayant rempli une fonction résidentielle<sup>1590</sup>. H.-I. Marrou a toutefois insisté sur l'aspect inhabituel d'une large salle, repérée sous la nef centrale, « au milieu de laquelle deux chancels délimitaient un espace réservé, luxueusement revêtu et partiellement surélevé »<sup>1591</sup> ; il a voulu y reconnaître une installation culturelle chrétienne antérieure à la basilique, qui pourrait remonter au plus tard au III<sup>e</sup> siècle. S. Episcopo et H. Brandenburg ne se montrent guère convaincus<sup>1592</sup>. Le cas échéant, se pourrait-il qu'il se soit agi d'une église novatienne, qui suivait une tradition typologique globalement résidentielle, que Célestin a récupérée et que l'Église catholique s'est formellement réappropriée en construisant une basilique grâce à la générosité de Pierre d'Illyrie ? Il est également significatif de noter que, dès le V<sup>e</sup> siècle, le lieu est désigné comme *titulus Sabinae*. Or, on s'attendrait à voir figurer au génitif le nom du « fondateur » que commémore l'inscription susmentionnée (*Petri*). Ce fait pourrait se comprendre en postulant une fondation du titre, liée à une Sabina, antérieure à la construction de la basilique,

<sup>1586</sup> Cf. OROS., *Hist.*, 7, 39, 3.

<sup>1587</sup> La *domus ecclesiastica* en question est reliée au *titulus Pudencianae* par C. Angelelli (notice 38).

<sup>1588</sup> Voir 4.5.

<sup>1589</sup> Voir 4.4.2.1.

<sup>1590</sup> Plus précisément, il s'agirait d'au moins une *domus* et de la façade d'une *insulae*, les deux ayant connu une restauration au IV<sup>e</sup> siècle (cf. EPISCOPO S., in *LTVR*, IV, p. 221-222 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 167-168). On peut supposer que l'ensemble ait appartenu au même propriétaire qui l'a cédé en un lot en vue de la nouvelle construction. Aurait-il pu s'agir d'un noyau immobilier dédié à une église plus ancienne (biens d'installation et de dotation) ?

<sup>1591</sup> MARROU H.-I., 1932, p. 323. Voir notice 150.

<sup>1592</sup> EPISCOPO S., in *LTVR*, IV, p. 222 juge l'idée « non sufficientemente provata ». BRANDENBURG H., 2005, p. 168 est plus catégorique. Il rejette en tout cas la possibilité d'une *domus ecclesiae* pré-constantinienne, en avançant deux arguments mais sans les développer : la disposition des panneaux verticaux (chancels) proches du mur extérieur occidental et la date trop précoce d'un pavement en mosaïque. Les aménagements du IV<sup>e</sup> siècle seraient quant à eux relatifs à une luxueuse *domus*. Toutefois, rien n'oblige à ce que les panneaux ait été placés en même temps que la mosaïque et que les deux éléments fissent partie d'une même conception originelle de l'espace. Le fait que les panneaux ne sont pas parfaitement alignés avec la mosaïque peut plaider en ce sens. Leur placement a pu prendre place au IV<sup>e</sup> siècle et trouverait alors des parallèles selon MARROU H.-I., 1932.



avançait déjà H.-I. Marrou<sup>1593</sup>. Si on retient une création du *titulus* dans le sens d'une église sous contrôle épiscopal, l'hypothèse novatienne s'effondre. Une alternative existe cependant : Sabina pourrait désigner le nom de la patronne historique de la communauté chrétienne qui se réunissait depuis longtemps en ce lieu ou d'une sainte associée à un moment donné à la communauté<sup>1594</sup>, une appellation tellement intégrée dans les esprits qu'il n'aurait pas été concevable de la modifier.

Potentiellement, il se pourrait que d'autres basiliques construites à cette époque sur ce type de structures, ou des grandes salles qui sont touchées à ce moment-là par des aménagements plus ou moins importants habituellement compris comme les preuves d'un premier usage chrétien (peut-être seulement catholique ?), soient concernées par ce schéma. Mais nous nous écartons des bornes chronologiques de notre étude.

Sans aller jusqu'à adhérer à ces dernières hypothèses qui relèvent – nous en sommes conscient – de la conjecture, il faut bien reconnaître que le traitement réalisé ici de ce dossier confirme la faiblesse du modèle de la continuité fondamentale entre le III<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle, tout en invitant à reconsidérer la position inverse d'une rupture totale. Il apparaît légitime de se demander dans quelle mesure la topographie des lieux d'assemblées du III<sup>e</sup> siècle, plus exactement celle qui aurait subsisté au lendemain de la prise de pouvoir par Constantin, et les logiques qui ont présidé à leur édification, ont marqué de leur empreinte la physionomie chrétienne de l'*Vrbs* dans le siècle qui s'ouvre alors. Il nous semble que cette mesure a parfois été sous-estimée.

## **5.2.2. Constats et facteurs de distribution**

### **5.2.2.1. L'historiographie : de l'aléatoire au plan délibéré**

La question de la définition des facteurs de distribution des églises paléochrétiennes est conditionnée par la position que l'on adopte à l'égard de la nature volontaire de son organisation et cette position est loin de faire l'unanimité. Les deux grands spécialistes que sont C. Pietri et H. Brandenburg incarnent des attitudes radicalement opposées. Le premier écrivait : « La distribution géographique des *tituli* est l'œuvre de l'évergétisme privé (...). C'est dire que la répartition de toutes ces fondations dans le territoire urbain ne dépend point d'un plan concerté »<sup>1595</sup>. Suivant cette optique, la distribution serait aléatoire<sup>1596</sup> et il serait donc inutile de vouloir isoler des facteurs à

---

<sup>1593</sup> Hypothèse partagée aussi par HILLNER J., 2006, p. 67.

<sup>1594</sup> Un parallèle peut être dressé avec l'exemple d'un collège donné par REBILLARD E., 2003, p. 56 : le nom du propriétaire de la *domus* où il se réunit est utilisé pour identifier le groupe.

<sup>1595</sup> PIETRI C., 1989, p. 1043.

<sup>1596</sup> C'est l'opinion suivie par PERRIN M.-Y., 1995, p. 595 dans ses développements synthétiques sur la conquête chrétienne de l'espace. Il ajoute (p. 596), pointant ainsi des facteurs sur lesquels nous reviendrons : « Les modalités précises de cette implantation monumentale du christianisme au sein d'un espace urbain nous échappent dans la plupart des cas. Ainsi la multiplication des lieux de culte au cœur des grandes métropoles résulte tout aussi bien, en une synthèse difficile à démêler, des jeux du prestige et de la surenchère liés à l'évergétisme chrétien que des réquisits de communautés en pleine croissance ».

partir de traits communs dans le contexte d'implantation qui ne sont que les conséquences de similarités autour de cet évergétisme privé.

La perspective est inverse chez H. Brandenburg : « They [les *tituli*] perpetuated the Christianisation of the city according to a thought-out scheme » peut-on lire dans l'introduction du chapitre relatif aux premiers *tituli* ou encore dans la conclusion « The distribution of church buildings in the city was result of a deliberate plan to occupy particular points (...). No church location seems to be due to the random availability of building space »<sup>1597</sup>. La distribution aléatoire est également, même si plus implicitement, remise en cause par B. Brenk qui discute d'un impact symbolique volontaire de certaines implantations<sup>1598</sup>. Elle n'est pas non plus un modèle satisfaisant pour M. Mulryan<sup>1599</sup>. Sans pour autant conclure à un plan concerté, ce dernier signale des motivations similaires en termes de positionnement stratégique ou d'utilisation d'aménagements thermaux dans le chef des constructeurs.

D'autres auteurs s'efforcent de réaliser le grand écart entre ces deux postures. L. Reekmans semblait s'approcher de la vision de C. Pietri lorsqu'il notait que « l'épiscopat était dans une large mesure lié à la générosité des donateurs ». Néanmoins, quelques phrases auparavant, il observait que « les églises chrétiennes étaient aussi réparties de façon assez régulière à travers toutes les zones habitées de la ville antique »<sup>1600</sup>, ce qui laisse sous-entendre que cette implantation a été pilotée de manière à optimiser la couverture. Il faut aussi remarquer que L. Reekmans, comme d'autres savants, traite ici le problème en prenant en bloc tous les établissements des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, sans tenter une diachronie plus fine qui pourrait éventuellement permettre de distinguer des phases guidées davantage par l'aléatoire ou par un plan délibéré.

Pareillement, V. Fiocchi Nicolai juxtapose des arguments qui peuvent sembler contraires<sup>1601</sup> : la localisation des églises qui refléterait le hasard des donations et une prise en compte des besoins pastoraux en privilégiant les zones d'habitat majeures et en couvrant l'ensemble du territoire. Il se tourne aussi vers l'impact monumental de cette insertion étant donné le placement sur de grandes artères<sup>1602</sup> et parfois en des points élevés du paysage, sans toutefois préciser dans quelle mesure cela constitue un facteur dans le choix d'implantation.

Même s'il se place davantage du côté du hasard, F. Guidobaldi tente tout de même de concilier les deux visions :

Anche la distribuzione topografica non poteva essere ordinata e rispondente ad un piano urbanistico di installazione organico e regimentato poiché era in molti casi legata alla casualità della posizione della *domus* o del terreno donato dal privato con il vincolo della installazione del luogo di culto. Anche se non si può escludere che l'*episcopus* stimolasse in qualche caso la nascita di una *ecclesia* in un luogo specifico, ed anche se si deve ammettere,

<sup>1597</sup> BRANDENBURG H., 2005, p. 110 et 250.

<sup>1598</sup> Cf. BRENK B., 2012.

<sup>1599</sup> Cf. MULRYAN M., 2014. S'arrêtant aux fondations de Damase, CURRAN J. R., 2000, p. 116-157, cherche à déterminer des facteurs d'insertion, écartant *de facto* le hasard comme explication majeure.

<sup>1600</sup> REEKMANS L., 1989, p. 871-872.

<sup>1601</sup> Cf. FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 101-102.

<sup>1602</sup> Constat déjà partiellement relevé par REEKMANS L., 1989, p. 873.

con Fiocchi Nicolai, che alcune basiliche furono edificate a cura dell'*episcopus* stesso e quindi potevano essere conformi ad una sorta di piano regolatore, non si può togliere al fenomeno generale dell'installazione privata l'aspetto, almeno parziale, di spontaneità e quindi di casualità topografica<sup>1603</sup>.

Il faut reconnaître là un avis bien balancé, qui épouse en tout cas une volonté de juste milieu qui est aussi nôtre. Les postures extrêmes doivent être nuancées. Le plan délibéré soutenu par H. Brandenburg semble faire fi des contraintes que peuvent représenter les autres protagonistes impliqués dans la démarche de fondation et certaines contingences matérielles. D'un autre côté, le phénomène de l'évergétisme privé n'empêche pas une influence, pour ne pas dire une ingérence, épiscopale, comme on l'a démontré précédemment. Quand bien même l'évêque n'aurait pas joué ce rôle, les individus chrétiens qui ont choisi l'emplacement des églises ont pu suivre des logiques parallèles. Il faut aussi se demander pourquoi ce sont ces sites qui ont perduré alors qu'au vu du nombre de chrétiens estimés, les lieux d'assemblées devaient être bien plus nombreux. Octroyer à la « casualità topografica » un poids aussi important que le fait F. Guidobaldi tend vers l'autre extrémité.

Cette « casualità topografica », il tente aussi de la prouver indirectement par le biais d'une démonstration dans laquelle il distingue des titres « mineurs ». Au nombre de six (S. Susanna, Ss. Nereo e Achilleo, Ss. Quattro Coronati, S. Prisca, S. Prassede et S. Cecilia), ils auraient vu leur importance décroître en raison de leur proximité avec d'autres *tituli*, lesquels ont été préférés au vu du vaste espace basilical dont ils étaient dotés. Cinq d'entre eux (tous sauf S. Prisca) ne seront d'ailleurs pourvus d'un édifice basilical qu'à l'époque carolingienne (IX<sup>e</sup> siècle). Plusieurs réserves peuvent cependant être émises. D'abord, le chercheur italien ne fournit pas réellement de preuves d'une considération décroissante à l'égard de ces titres « mineurs » ; tout au plus explique-t-il que « c'è il sospetto che non abbiano mai ricevuto la stessa attenzione degli altri ». Ensuite, la situation matérielle primitive de certains des édifices qu'il ne retient pas parmi ces titres « mineurs » est mal connue, comme pour les églises S. Silvestro ou S. Eusebio. Il le reconnaît lui-même, mais il suppose malgré tout « una grande aula cultuale ». En particulier, le cas de l'église S. Eusebius (notice 135) interpelle, puisqu'on ne voit pas le critère déterminant qui permet de la verser dans l'autre catégorie que celle S. Susanna (notice 141) avec laquelle elle partage pourtant des incertitudes et un parcours assez similaires, si ce n'est que la première connaît une restauration médiévale au VIII<sup>e</sup> siècle (et pas au IX<sup>e</sup>). L'argument du décalage basilical qui touche presque tous les titres « mineurs » est également fragile : nous ne connaissons pas réellement le cadre matériel de S. Prisca durant les premiers siècles de son existence<sup>1604</sup>, ni d'ailleurs celui de Ss. Nereo e Achilleo auquel s'ajoute le problème du rapport avec le *titulus Fasciola* (notice 104). Quant à S. Cecilia, l'hypothèse d'une basilique paléochrétienne est sérieusement considérée dans les dernières études (notice 111).

Quand bien même F. Guidobaldi aurait décelé un véritable phénomène, dans quelle mesure peut-on en inférer un hasard topographique des premiers *tituli* ? Sur le plan chronologique d'abord, il faut remarquer que la plupart de ces titres « mineurs » sont des créations du V<sup>e</sup> siècle ; l'inférence ne peut donc être appliquée que conditionnellement au siècle précédent. Sur le fond de celle-ci, il

---

<sup>1603</sup> GUIDOBALDI F., 2000b, p. 125.

<sup>1604</sup> Sur cette église, voir 9.2.2.2.

convient de pondérer en suggérant l'existence d'autres raisons (démographiques, symboliques, pragmatiques, etc.) qui ont pu guider ces implantations très proches et qui auraient par la suite perdu de leur pertinence.

Concentrons-nous dès lors sur la période que couvre notre étude et passons en revue les différents facteurs qui ont été convoqués ou qui pourraient l'être pour comprendre la logique de l'insertion territoriale chrétienne.

### 5.2.2.2. Fonction antérieure des bâtiments

Sur un plan pragmatique, on peut se demander si la sélection des sites d'implantation n'a pas été guidée par la recherche d'un type de bâtiment, qui fournissait des facilités en termes de bâti ou d'équipement. Étant donné que les différents types d'édifices civils privés se trouvent en nombre et dispersés dans la Ville, un argument de cette nature ne peut être retenu que comme facteur secondaire.

La fréquence des *domus* parmi les sites antérieurs à l'installation chrétienne pourrait alimenter une telle hypothèse. Il faut toutefois noter que si celles-ci ont été majoritairement sélectionnées en raison de leur affectation déjà chrétienne, bien que cette dernière ne transparaisse pas archéologiquement, l'aspect pratique se doublerait d'une dimension idéologique de continuité et le débat devient tout autre. Postulons dès lors, pour ce point, que l'attestation écrite ou matérielle d'une destination liturgique des lieux renvoie à la première phase de refunctionalisation de cette nature.

Il est vrai que lorsque l'installation d'une église n'a nécessité aucun ou très peu de travaux, elle a consisté en la réutilisation d'une *aula* de *domus*, comme pour Ss. Quatro Coronati (notice 129), sans doute aussi pour S. Susanna et S. Eusebio (notices 141 et 135). Mais ces cas sont minoritaires et remontent au V<sup>e</sup> siècle. À bien y regarder, les églises qui ont été établies sur ce type de site au IV<sup>e</sup> siècle l'ont été moyennant des transformations majeures, voire par une édification *ex novo* pour la *basilica Iulii et Callisti* (notice 112). Ces transformations majeures se sont parfois accompagnées d'une récupération de portions importantes des structures précédentes, donnant l'impression de conditionner le plan du nouvel édifice, à l'exemple de la *basilica Pudencianae* (notice 38), mais la plupart du temps elles se sont limitées au recyclage de quelques pans de mur et de l'abside lorsque l'*aula* de la *domus* en était pourvue. En outre, la présence d'une abside n'implique pas automatiquement son remploi, à l'exemple de l'édification de la *basilica Apostolorum* (notice 24).

Les principes de remploi ne sont pas bien différents de ce que l'on constate pour les constructions sur des sites d'une autre typologie : une réutilisation limitée des structures antérieures, qui peut influencer la position de l'édifice sans pour autant en conditionner le plan, comme on l'avait observé en particulier pour le *titulus Lucinae* (notice 75).

D'une manière générale donc, les constructeurs se sont affranchis des structures précédentes pour le plan du bâtiment ecclésial, même s'ils ont tenté d'optimiser les remplois en suivant une vraisemblable préoccupation économique. Ceux-ci résultent d'une attitude opportuniste en

fonction du site récupéré plutôt que d'une politique délibérée et systématique en amont du choix des lieux d'implantation. L'attractivité des sites portait tout autant, voire davantage, sur la surface au sol disponible que sur leur configuration en élévation.

Un autre élément commun à quelques sites pourrait attirer l'attention dans cette optique utilitaire : la présence d'un équipement thermal. L'association entre *titulus* et *balneum* a connu un développement sans précédent dans la thèse de M. Mulryan<sup>1605</sup>. Quand on s'interroge sur les raisons qui ont pu guider la recherche d'une telle installation d'approvisionnement en eau pour édifier un espace liturgique chrétien, il est naturel de songer au rite baptismal<sup>1606</sup>. C'est la perspective qu'il adopte. Par conséquent, il attribue un rôle en la matière aux *tituli* et semble prêt à le valider dès l'époque de Marcellus, dans la *vita* duquel est consignée une telle attribution<sup>1607</sup>.

La question est en réalité épineuse. Au IV<sup>e</sup> siècle, en théorie, l'administration du baptême est une prérogative épiscopale. La construction précoce du baptistère du Latran, par rapport aux structures similaires décentralisées, en constitue une émanation matérielle. Toutefois, au plus tard entre les années 360 et 380, il semblerait que le baptême au sein des *tituli* soit une réalité<sup>1608</sup>. Mais depuis quand était-ce le cas ? Pour A. Cosentino, l'évolution a pu être progressive : les églises avaient rapidement reçu la fonction d'*ecclesiae baptismales*, en ce sens qu'elles devaient assumer toutes les tâches du catéchuménat, à l'exception de l'administration du rite final ; avec l'augmentation des fidèles, l'évêque a renoncé à sa prérogative, « *mantenendo ben ferma però l'unità del sigillo battesimale attraverso il conferimento dell'unzione, seconda parte del rito battesimale attraverso cui si conferisce lo Spirito Santo* »<sup>1609</sup>.

D'un autre côté, on considère que, au IV<sup>e</sup> siècle, la procédure baptismale avait lieu au sein des structures privées qui accueillait les réunions liturgiques<sup>1610</sup>. N'est-il pas raisonnable dès lors de penser que cette habitude ne s'est pas arrêtée du jour au lendemain et a perduré malgré la volonté centralisatrice du chef de l'Église ? Certes, mais les églises qui ont été édifiées sous le patronage de l'évêque, avec les finances de l'Église, pouvaient-elles se permettre une telle entorse ? La question n'est pas réglée.

Prenant le parti d'une précocité du rôle baptismal des *tituli*, M. Mulryan argumente en faveur de l'usage des *balnea* à cette fin : les bains que l'on retrouve dans le patrimoine de dotation de plusieurs de ces églises remplissent essentiellement un rôle de revenus mais peuvent être à l'occasion utilisés à dessein liturgique. Il n'existe toutefois pas de réelles preuves d'une telle fonction. Sur le lien entre églises et *balnea*, un passage du LP se révèle tout de même intrigant. Il

---

<sup>1605</sup> Cf. MULRYAN M., 2014, p. 25-42. STASOLLA F. R., 2002, p. 68, par exemple, rejette cette relation.

<sup>1606</sup> On pourrait également songer à une volonté d'offrir un service d'hygiène et un lieu de socialisation aux fidèles. Cette volonté est perceptible dans des établissements plus tardifs. Voir STASOLLA F. R., 2002, notamment p. 23-24 ; MULRYAN M., 2014, p. 41-42.

<sup>1607</sup> Voir 4.4.2.2.

<sup>1608</sup> Sur la question du baptême à Rome, voir COSENTINO A., 2002.

<sup>1609</sup> COSENTINO A., 2002, p. 128. Il déduit du décalage entre l'assouplissement épiscopal par rapport à cette prérogative et la construction des baptistères urbains une probable phase constituée par des vasques baptismales provisoires.

<sup>1610</sup> Cf. COSENTINO A., 2002, p. 113-114 (les « *domus ecclesiae* »).

figure dans la vie de Libère : de retour dans la ville de Rome en 358, réinstallé dans sa charge par Constance II favorable à l'arianisme, l'évêque tient les basiliques de Pierre et de Paul, ainsi que la basilique de Constantin pendant six ans. Se déroule alors une grande persécution dans la Ville, *ita ut clerus et sacerdotes neque in ecclesia neque in balnea haberent introitum*<sup>1611</sup>. M. Mulryan commente comme suit : « This (...) implies priests of various grades may have used them for purposes linked with Christian activity, in this context, baptisms »<sup>1612</sup>. Le contexte baptismal qu'il évoque n'est cependant pas directement lié à cette interdiction dans le texte : juste avant de signaler que Libère tient les différentes basiliques mentionnées, l'auteur précise que l'évêque n'a pas été rebaptisé, une référence à l'usage arien. On peut se demander si l'interdiction ne visait pas simplement deux lieux majeurs de socialisation et d'influence, l'un spécifiquement chrétien (les églises), l'autre commun à toute la population (les bains). En l'état, ce passage ne peut donc être considéré comme une preuve.

En ce qui concerne la proximité géographique entre *tituli* et *balnea*, M. Mulryan produit une carte juxtaposant les occurrences connues de ces réalités dans la Rome tardo-antique, mais, comme il l'admet lui-même, les rapprochements ne sont pas significatifs, étant donné les 856 *balnea* répartis sur le territoire de la ville au IV<sup>e</sup> siècle si l'on souscrit au chiffre communiqué par les Régionnaires<sup>1613</sup>. C'est pourquoi sa démonstration nécessite un indispensable appui archéologique, qu'il suggère de trouver dans le développement de trois sites : les églises de Pudentiana, d'Eudoxia (*Apostolorum*) et de Caecilia.

Les données matérielles du troisième site sont effectivement assez claires quant à l'existence d'un *balneum* en connexion avec l'espace chrétien. Reste à voir dans quelle mesure sa conservation n'est pas liée dès ce moment au récit du martyre de la sainte (voir notice 111).

En ce qui concerne la *basilica Apostolorum*, le conditionnel est davantage de mise. Sous le sol de l'église, aux alentours de l'abside, ont été repérées les traces d'un édifice du II<sup>e</sup> siècle comprenant des restes de réservoirs et d'hypocauste qui pourraient appartenir à des bains. Deux pans de murs de la partie nord de l'église actuelle ont été datés du début du IV<sup>e</sup> siècle, ce qui implique soit un édifice différent, soit une adjonction tardive aux structures thermales. Partant d'une hypothèse assez récente qui a été formulée au sujet de l'existence d'un baptistère dès la seconde phase basilicale, lequel n'a toutefois pas (encore) été détecté archéologiquement, le chercheur anglais en déduit l'utilisation des infrastructures du II<sup>e</sup> siècle à cette fin.

Enfin, les structures antérieures à la *basilica Pudentianae*, anciennement interprétées comme des thermes, ne sont plus aujourd'hui comprises de la sorte (notice 38). M. Mulryan en est conscient

<sup>1611</sup> Cf. LP, I, p. 208 : *Ingressus Liberius in urbe Roma III non. Aug. consensit Constantio heretico. Non tamen rebaptizatus est Liberius, sed consensum praebuit, et tenuit basilicas beati Petri et beati Pauli et basilicam Constantinianam annos VI, et persecutio magna fuit in urbe Roma, ita ut clerus et sacerdotes neque in ecclesia neque in balnea haberent introitum.*

<sup>1612</sup> MULRYAN M., 2014, p. 26. STASOLLA F. R., 2002, p. 40-41 aborde également ce passage en quelques lignes dans lesquelles elle oriente la réflexion dans deux directions : un lien de gestion entre églises et *balnea* ou l'exécution d'une ritualité connectée à l'eau.

<sup>1613</sup> Sur ce décompte, voir FOULCHÉ A.-L., 2011 pour laquelle « les 856 *balnea* des Régionnaires devaient correspondre à une réalité plus large que les seuls bains ouverts au public. Ils doivent être appréhendés comme des complexes privés ouverts au public ou domestiques. Ils s'inscriraient donc dans le contexte d'un recensement des édifices recevant l'eau des aqueducs (soumis peut-être à une imposition) destiné au *praefectus Vrbi* qui assume désormais un rôle prépondérant dans la curatelle de l'eau » (p. 610).

mais tente malgré tout de démontrer la plausibilité de cette fonction. Il conclut en notant que quelle que soit la nature des structures en question, il devait y avoir un système d'approvisionnement en eau préexistant que la basilique a pu exploiter.

Cela fait finalement peu de témoignages solides pour démontrer une recherche délibérée d'implantation sur ou au sein de *balnea*. L'exemple d'aménagements d'approvisionnement en eau, apparemment non thermaux, peut-être réutilisés pour les besoins de la basilique, relevé dans le cas de la *basilica Pudentiana*, trouve un parallèle où ils l'ont certainement été, mais que M. Mulryan n'évoque pas : le baptistère de la basilique de Lucina en effet été édifié au-dessus d'une fontaine antérieure au IV<sup>e</sup> siècle (notice 75). Entre l'édification de la basilique et la construction du baptistère, la fontaine aurait-elle pu être utilisée pour les baptêmes ? M. Mulryan suggère lui-même l'usage de fontaines comme solution à court terme<sup>1614</sup>. Notons que l'édifice antérieur à la basilique possédait également un système de drainage sophistiqué. Or, d'autres motivations peuvent certainement mieux expliquer la décision d'implantation sur ce site que cet intérêt technique. Le chercheur anglais en propose lui-même<sup>1615</sup>. Le système d'approvisionnement en eau constituait un avantage secondaire du site. Un argument analogue peut tout compte fait être tiré de la situation du Latran : le baptistère a été construit sur un ancien établissement thermal pour des raisons techniques et économiques évidentes<sup>1616</sup>, mais cet avantage n'a certainement pas guidé les concepteurs du projet basilical dans le choix éminemment politique et symbolique du site<sup>1617</sup>.

Il faut tout de même reconnaître que la thèse de M. Mulryan ne manque pas d'attraits et a le mérite de stimuler. Il est vrai que l'eau peut apparaître comme une nécessité pour les établissements chrétiens et pas uniquement pour la procédure baptismale ; pour la toilette des fidèles avant leur entrée dans la basilique par exemple<sup>1618</sup>. Elle en constituait en tout cas un élément attrayant et prestigieux. La basilique de l'apôtre Pierre était d'ailleurs pourvue d'une magnifique fontaine et Prudence construit tout un paragraphe autour de l'eau dans sa description lyrique du complexe<sup>1619</sup>. Au vu de la documentation, mieux vaut pour l'instant rester prudent sur l'argument d'une recherche délibérée de *balneum* pour installer une église et s'en tenir à l'idée d'un idéal vers lequel tendre si les aménagements antérieurs du site, sélectionnés pour d'autres raisons, le permettent.

---

<sup>1614</sup> Cf. MULRYAN M., 2014, p. 26.

<sup>1615</sup> Cf. MULRYAN M., 2014, p. 53-56.

<sup>1616</sup> Cf. BRANDEBURG H., 2005, p. 38.

<sup>1617</sup> Voir 5.1.1.1.

<sup>1618</sup> Cf. MULRYAN M., 2014, p. 26.

<sup>1619</sup> Cette description, partagée dans le préambule de la deuxième partie de la thèse, désigne vraisemblablement la fontaine de l'*atrium*.

### 5.2.2.3. Régions civiles et régions ecclésiastiques

Il est légitime d'examiner dans quelle mesure l'existence d'un découpage territorial de la cité a pu influencer la distribution des établissements paléochrétiens. La ventilation de ceux-ci suivant la région ecclésiastique (Figure 24) invite d'ailleurs à donner une réponse positive : au tout début du V<sup>e</sup> siècle, chacune des sept régions comprend en effet au moins un *titulus*.

Région ecclésiastique	Établissements
I	<i>Fasciolae</i>
II	<i>Crescentianae</i> <i>Pammachii</i> <i>Anastasiae ?</i>
III	<i>Apostolorum</i> <i>Clementis</i> <i>Liberii ?</i> <i>Pudentianae</i> <i>Silvestri et Equitii</i>
IV	<i>Vestinae</i>
V	<i>Inlivi (iuxta forum Traiani)</i> <i>Laurentii in Damaso</i> <i>Lucinae ?</i> <i>Marcelli</i>
VI	<i>Marci</i>
VII	<i>Caeciliae</i> <i>Inlivi</i>

Figure 24 : Tableau de distribution des *tituli* (jusqu'à Innocent I<sup>er</sup>) suivant les régions ecclésiastiques (délimitées d'après PIETRI C., 1989, p. 1041 et 1048)

D'emblée, teintons le constat d'une réserve justifiée au vu du flou qui entoure la délimitation précise de ces districts ecclésiastiques. Il suffit de comparer les cartes insérées dans les études de quelques auteurs pour s'en apercevoir<sup>1620</sup>. Pour la conception de notre tableau, nous avons pris le parti de suivre le point de vue de C. Pietri. Néanmoins, les éléments assurés de ce découpage et la disposition des églises sont tels que, même en optant pour une autre des cartes précitées, une conclusion analogue pourrait être tirée.

Le constat annoncé – chaque région était pourvue au début du V<sup>e</sup> siècle d'un *titulus* ou plus – n'avait en tout cas pas échappé à Pietri qui l'attribuait au hasard<sup>1621</sup>. Il faut dire que, dans son étude publiée en 1989, C. Pietri s'employait à élucider l'apparition et le poids progressif du système des régions ecclésiastiques dans l'organisation pastorale du territoire romain et il fournissait plusieurs indices tendant à démontrer une indépendance à l'origine entre la mise en place de ce découpage et le développement du réseau titulaire, leur intégration survenant plus tardivement<sup>1622</sup>.

<sup>1620</sup> Comparer par exemple les cartes de LAMPE P., 2003, p. 477 (map 1) ; GEERTMAN H., 2004, p. II ; ou celle figurant en troisième de couverture dans le petit livre de présentation et de traduction des épigrammes de Damase publié en 1986 par J.-L. Charlet, J. Guyon et C. Carletti.

<sup>1621</sup> Cf. PIETRI C., 1989, p. 1049.

<sup>1622</sup> Voir aussi PERRIN M.-Y., 1995, p. 596 ; SAXER V., 1999, p. 604-607.



Si elle n'est toutefois pas le fruit du hasard, cette répartition des établissements paléochrétiens en fonction des régions ecclésiastiques peut être interprétée de deux façons : soit on a tenu compte, dans une certaine mesure, de ce découpage pour l'agencement du réseau des églises, ce qui va à l'encontre de la position de C. Pietri sur la relation entre ces deux phénomènes, soit le processus de délimitation de ces régions a été conditionné par le réseau existant et a été réalisé de manière à ce que chacune soit dotée d'au moins un relais épiscopal.

Ne faudrait-il pas aussi se tourner vers la division civile de la cité et envisager que la répartition constatée soit une conséquence de sa prise en compte ? Au IV<sup>e</sup> siècle, c'est cette géographie civile des régions augustéennes qui structure encore l'espace dans l'esprit des contemporains, quelle que soit leur adhésion religieuse, bien plus que la démarcation ecclésiastique. En outre, si l'on suit C. Pietri, la constitution de cette géographie ecclésiastique suivrait une logique de « redistribution en de plus grands ensembles des districts déjà établis par la géographie civile »<sup>1623</sup>. Or, en ventilant les données non plus selon les sept régions ecclésiastiques mais suivant les quatorze districts civils (voir *supra* Figure 20 dans 4.4.3), on peut remarquer que presque tous contiennent au moins un établissement. Trois districts font figures d'exception : la région du Forum Romanum sans surprise au vu de sa nature monumentale et démographique : le district du Circus Maximus mais S. Anastasia se trouve à la frontière avec le Palatin ; le troisième – l'Aventin – reste plus surprenant.

L'explication par une distribution aléatoire, déjà discutable dans le cas d'une partition de la ville en sept zones, se révèle encore plus suspecte face à un fractionnement qui en fait le double. Une telle répartition n'est-elle pas au contraire le signe d'une volonté de contrôler le territoire, de mener la mission pastorale en exploitant la géographie civile ? Ce fait pourrait fournir une clé pour comprendre l'implantation et la persistance des églises de Fasciola et de Crescentiana qui sont en étroite proximité, mais se situent de part et d'autre de la limite entre la douzième et la première région et en constituent les seuls *tituli*. À vrai dire, cet argument pourrait également fonctionner pour les régions ecclésiastiques puisqu'à cet endroit le tracé entre la première et la deuxième de ces régions est identique à la limite civile.

Même si la probabilité de cette présence dans presque chaque région augustéenne interpelle, elle ne permet pas d'établir un lien certain de causalité ; elle ne pourrait être que l'effet secondaire d'un facteur premier, par exemple démographique, c'est-à-dire le désir de cibler les zones de population (marquées par une concentration chrétienne), lesquelles seraient dispersées parmi toutes ces régions, à l'exception logique du Forum et du Palatin.

#### **5.2.2.4. Concurrence religieuse**

Lorsque l'on s'interroge sur la logique d'implantation monumentale d'un nouveau culte, une des premières questions qui se pose est celle de l'interaction avec la topographie religieuse déjà existante. Cette dernière joue-t-elle un rôle dans le choix des emplacements des nouveaux lieux de culte ? Ce rôle peut être celui d'aimant, attirant ces nouveaux espaces culturels et matérialisant

---

<sup>1623</sup> PIETRI C., 1989, p. 1048-1049.

spatialement une idée de concurrence ouverte, ou, au contraire, d'une force répulsive, alimentée par une volonté d'éviter l'amalgame ou la provocation, de se distancier le plus possible de l'ancien ou de réduire l'impression de concurrence ouverte.

Les commanditaires des *tituli* ont-ils fait entrer en ligne de compte le réseau des temples dans la procédure de sélection des emplacements de leur fondation ? Pour répondre à la question, on confrontera la topographie des *tituli* à la physionomie monumentale polythéiste de la cité. Celle-ci sera déclinée en trois perspectives : d'abord, la physionomie générale, ensuite, la topographie spécifique de deux cultes qui pourrait donner l'impression d'entretenir une relation spatiale privilégiée avec le réseau des églises, à savoir les cultes isiaque et métroaque<sup>1624</sup>.

#### 5.2.2.4.1. Relation avec la topographie des lieux de culte polythéistes

Pour vérifier dans quelle mesure le réseau des *tituli* entrait en interaction avec la monumentalité des lieux de culte polythéistes de l'*Vrbs*, il faut d'abord avoir la vision la plus complète de ces deux topographies. Le catalogue des lieux de culte et l'exploitation analytique et cartographique de son pan polythéiste (voir 4.3.2) répond à la première étape. Le même outil a ensuite permis de dresser un relevé, notamment sous forme cartographique, des fondations titulaires implantées dans la cité durant le premier siècle après l'arrivée de Constantin au pouvoir (voir 4.4.3). Paré de ce double état des lieux solidement documenté, on peut à présent confronter les deux topographies en fusionnant leur cartographie respective (voir Figure 25).

La consultation de cette carte ne permet pas de déceler une tendance lourde dans un sens ou l'autre. Les églises ne semblent pas majoritairement chercher le voisinage immédiat d'un temple : sur les hauteurs nord-est de la Ville, les basiliques de Sylvestre et Equitius, de Libère et de Pudentiana sont à distance notable de tout temple encore attesté ; sur la via Appia, les églises de Crescentiana et de Fasciola, spatialement concentrées, sont aussi éloignées des temples qui flanquent la voie là où elle débouche au cœur de la cité que de ceux situés aux alentours du I<sup>er</sup> mille ; les fondations localisées dans la région *Transtiberim* illustrent encore davantage ce constat.

La distribution des deux topographies ne permet pas non plus de conclure à l'inverse à un évitement des temples. Certes, aucune église épiscopale n'a été implantée sur le Capitole ou dans la zone des fora républicain et impériaux, mais des raisons d'ordre pratique (densité et conditions juridiques d'occupation du sol notamment) et idéologique (voir 5.1.1.1) peuvent expliquer cet état de fait, n'en déplaise à M. R. Salzman qui maintenait que les empereurs et évêques ont cherché à éviter l'« espace religieux païen » de Rome quand ils ont fait construire leurs basiliques<sup>1625</sup>. En outre, plusieurs cas démontrent que le voisinage immédiat avec cet « espace religieux païen » central ou avec un temple n'était pas un facteur rédhibitoire : l'église de Pammachius jouxte le *Claudianum* (qui

<sup>1624</sup> La situation de ce dernier à l'époque tardive et la question d'une interaction spatiale avec la topographie chrétienne sont abordées dans la troisième partie, 8.1.

<sup>1625</sup> Cf. SALZMAN M. R., 1999, p. 127-130.

n'était certes peut-être plus utilisé cultuellement : voir notice 4)<sup>1626</sup> ; le *titulus Apostolorum* se trouvait à peu de distance de l'*aedes* de Tellus ; la fondation de l'évêque Marc était enserrée entre le Capitole et le Champ de Mars ; cette dernière zone monumentale composée de plusieurs sanctuaires était aussi encerclée à l'ouest et à l'est, respectivement par les églises de S. Laurentius in Damaso et de Marcellus ; une basilique de Jules se dressait dans la prolongation du forum de Trajan (*basilica iuxtra forum Traiani*) ; plus éloquent encore est le cas du *titulus Anastasiae* entouré par les sanctuaires du Palatin, du Grand Cirque et du Forum Boarium.

---

<sup>1626</sup> BRENK B., 2012, p. 180-181 retient le temple de Claude comme un élément signifiant dans la logique d'intégration de l'église de Pammachius au sein du tissu urbain. Il ne va pas jusqu'à soutenir que la proximité avec le temple était recherchée (la localisation découle prioritairement des possibilités immobilières de Pammachius), mais il suggère tout de même que la configuration particulière de l'implantation (basilique érigée sur le rez-de-chaussée de l'ancien immeuble) avait pour but de présenter l'église comme l'égal du temple. En réalité, l'effet était limité puisque l'*aedes* était perchée au sommet du podium monumental et cachée par celui-ci, comme il le reconnaît lui-même. La basilique des Ss. Giovanni et Paolo se démarque donc par cet aspect de dialogue avec la Rome « païenne ». Si cette observation a de fait une certaine pertinence, il est peut-être exagéré d'interpréter les choix architecturaux comme résultant de cet enjeu. Sans oublier le possible désir de conserver une portion de la chapelle martyriale qui y existait antérieurement (voir notice 9), la volonté de placer l'entrée de l'église à hauteur d'une grande place ouverte en surélévation par rapport au rez-de-chaussée de l'*insulae* peut à elle seule expliquer la configuration de la nouvelle structure (voir 5.2.2.5 et n. 1684).

**Légende :**

- ✚ Titulus
- Temple

**Regio I. I) Comenae, Co-  
menarum, foris et Icaus ; 2)**  
Honos et Virtus, aedes ; 3)  
Crescentiana, titulus

**Regio II. 4) Claudius, divus,  
templum ; 5) Basilica Hilaria-  
na ; 6) Iseum Metellinum ; 9)**  
Pammachius, titulus

**Regio III. 10) Iseum et Sera-  
peum ; 13) S. Clemens,  
titulus ; 15) (Ss.) Silvester et  
Equitius, titulus**

**Regio IV. 16) Antoninus  
divus et Faustina diva, aedes,  
templum ; 17) Iuppiter Ste-  
tor, aedes ; 18) Pax, tem-  
plum ; 19) « Romulus divus,  
templum » ; 20) Tellus,  
aedes ; 22) Venus et Roma,  
aedes ; 23) Volca-  
nai ; 24) Apostolorum, titulus**

**Regio V. 25) « Minerva  
Medica, tempio » ; 27)**  
Liberii, basilica

**Regio VI. 31) Capitulum  
vetus ; 32) Flora, templum (in  
Colle) ; 33) Gens Flavia,  
templum ; 34) Quirinus,  
aedes ; 35) Salus, aedes ; 36)  
Serapis, aedes, templum ; 38)  
(S.) Pudentiana, titulus ; 39)**  
Vestina, titulus

**Regio VII. 40) Aedícula  
Capraria ; 41) Fortuna, tem-  
plum novum ; 42) Spes,  
templum novum ; 43) Sol,  
templum ; 44) Iulii Iuxta  
forum (Traiani) ; 45) Marcellus,  
titulus**

**Regio VIII. ; 47) Casa Romu-  
li ; 48) Castor, aedes, tem-  
plum ; 49) Concordia, aedes ;  
50) Dei Consentes, aedes ; 51)**  
Genius Publicus/Populi

Romani ; 52) Ianus Geminus,  
aedes ; 53) Iuppiter Optimus  
Maximus Capitolinus, aedes ;  
54) Lacus Iuturnae ; 55) Mars  
Vitor, templum ; 56) Miner-  
va, aedes ; 57) Minerva ; 58)  
Saturnus, aedes ; 59) Traia-  
nus divus, templum ; 60)  
Venus Genetrix, aedes ; 61)  
Vespasianus divus, tem-  
plum ; 62) Vesta, aedes

**Regio IX. 63) Apollo, aedes  
in circo ; 64) Aire sacrée du  
Largo Argentina ; 65) Bellona,  
aedes in circo ; 66) Bonus  
Eventus, templum ; 67)**

**Divorum, porticus, templum ;  
68) Hadrianus divus, tem-  
plum ; Hadriaenum ; 69)  
Hercules Custos, aedes ; 70)  
Iseum et Serapeum in campo  
Martio ; 71) Marcus divus,  
templum ; 72) Minerva  
Chalcidica, templum ; 73)  
Nixas ; 74) Pantheon ; 75)  
Lucina, titulus ; 77) S. Lauren-  
tius in Damaso ; 78) S. Mar-  
cus, titulus**

**Regio X. 79) Apollo Palati-  
nus ; 80) Auguratorium ; 81)  
Casa Romuli (Cermalus) ; 82)  
Lupercal ; 83) Fortuna Respi-  
ciens ; 84) Iuppiter Invictus,  
aedes (in Palatio) ; 85) Iuppi-  
ter Vitor ; 86) Mater Magna,  
aedes ; 87) Victoria, aedes ;  
88) S. Anastasia, titulus**

**Regio XI. 89) Ceres, Liber,  
Liberaque, aedes ; aedes  
Cereris ; 90) Consus, ara ;  
91) Dis pater, aedes ; 92)  
Fortuna et Mater Matuta,  
aedes ; 93) Hercules Invictus,  
aedes ; 94) Hercules Invictus,  
Ara Maxima ; 95) Hercules  
Olivarius ; 96) Iuppiter  
Arborator ; 97) Mater deum,  
aedes ; 98) Mercurius,  
aedes ; 99) Portunus, aedes ;**



**Figure 25 : Carte des tituli et temples à Rome (312-410)**

[Fond cartographique réélabore d'après PALOMBI D., in LTVR, IV]

M. Mulryan a lui aussi discuté du lien spatial entre temple et *tituli* au IV<sup>e</sup> siècle, en se concentrant sur deux exemples particulièrement significatifs<sup>1627</sup>. En premier lieu, il aborde le cas de la basilique de Marc et propose d'identifier des vestiges archéologiques découverts dans les années 1920 à une trentaine de mètres au nord de ladite église comme appartenant à l'autel de Mars, lequel serait encore en usage comme l'indique la mention *natalis Martis* du 1<sup>er</sup> mars dans le Calendrier de 354. Cette identification manque cependant d'appuis documentaires solides tout comme l'existence tardive de l'autel (voir notice 143), mais si elle devait se révéler exacte, l'immédiate proximité des deux structures serait intéressante, qu'elle relève, comme l'envisage M. Mulryan, d'une volonté de confrontation ou d'association avec un lieu polythéiste actif commémorant la puissance militaire de Rome ou d'une simple coïncidence.

Le second exemple étudié par le chercheur est naturellement celui du *titulus Anastasiae* : il rappelle en deux mots l'environnement polythéiste du Cirque et du Palatin et insiste surtout sur la présence avoisinante de la grotte du Lupercal et la nécessaire interaction qu'il dut y avoir entre la procession des *lupercalia* toujours attestée à l'époque tardive et la basilique paléochrétienne. Il cite, pour illustrer cette interaction, des témoignages issus d'autres cités de l'empire relatant le passage de processions traditionnelles devant des églises et des membres du clergé. Il s'interroge enfin sur le rôle de cet environnement dans le choix de l'emplacement de la fondation chrétienne : était-elle destinée à faire contrepoids à un espace polythéiste dynamique, à créer un lien avec une zone riche en mythes fondateurs ou, plus vraisemblablement, cette situation n'était-elle que l'incidence d'une logique « politique » qui animait Damase considéré par M. Mulryan comme le commanditaire de ladite église<sup>1628</sup> ?

En tout cas, ses conclusions sur le lien entre la topographie paléochrétienne et polythéiste de l'*Vrbs* rejoignent nos réflexions :

There is no reason to think this was an aggressive move however, but rather indicative of a Roman Christian elite who were not intimidated or keen to avoid important 'pagan' shrines in their building activity. These foundations (...) indicate a harmonious and integrative religious topography in late antique Rome on a micro level. The orthodoxy of Christian building sponsors avoiding pagan sites in the city needs to be overturned<sup>1629</sup>.

Cette idée d'une élite romaine chrétienne qui n'est ni dans l'affrontement, ni dans l'évitement quand elle mène ses entreprises de constructions liturgiques et qui, au contraire, contribue à développer une topographie religieuse « intégrative », est suggérée aussi dans l'étude de R. E. A. Palmer parue il y a plus de quarante ans. Son propos vise principalement à retracer les cultes autour du concept de chasteté (*Pudicitia* mais aussi certaines *Fortunae* aux fonctions sexuelles) à Rome sur le plan politique et social, en exploitant notamment le déploiement topographique de ceux-ci. Il inscrit son étude dans la longue durée et propose ainsi d'éclairer certaines réalités paléochrétiennes de l'*Vrbs* à la lumière de l'ancrage de ces cultes polythéistes<sup>1630</sup>.

---

<sup>1627</sup> Cf. MULRYAN M., 2014, p. 91-95. Il est intéressant de noter qu'il ne mentionne pas l'église de Pammachius dans ces exemples.

<sup>1628</sup> Voir aussi *infra* 5.2.3.6.

<sup>1629</sup> MULRYAN M., 2014, p. 91.

<sup>1630</sup> Cf. PALMER R.E.A., 1974, p. 146-159.

Ses réflexions concernent plus particulièrement le secteur du *Vicus Longus* qui constituait un des espaces privilégiés de la cité pour ce type de culte et le long duquel a été implantée, sous Innocent I<sup>er</sup>, la basilique de Vestina dédiée aux Ss. Gervais, Protas et Vital (notice 39). L'auteur tente de démontrer, avec plus ou moins d'assurance, les liens qui pourraient avoir existé entre cette basilique et l'histoire polythéiste du quartier : premièrement, l'église a été construite sur l'emplacement de deux sanctuaires polythéistes contigus, consacrés respectivement à *Pudicitia Plebeia* et à *Fortuna Bonae Spei*, et même plus précisément ce dernier est devenu une nef du bâtiment chrétien ; deuxièmement, Vestina est originaire du sixième district de la Ville et possède des connexions avec l'Étrurie, ce qui pourrait indiquer un lien avec les grandes familles anciennement installées dans le quartier qui avaient contribué autrefois à en enrichir la monumentalité polythéiste (notamment avec le sanctuaire de *Pudicitia Plebeia*) ; troisièmement, l'identité de Vestina pourrait être fictive et fonctionner comme une allusion à Vesta et aux Vestales, symboles de virginité, de même que *Vitalis* serait moins une référence au martyr qu'aux notions de vie et de prospérité auxquelles renvoie le nom commun et qui seraient à mettre en relation avec les cultes (fortune, espoir, chasteté comme comportement adéquat pour la prospérité du mariage) et des rites (de fertilité) locaux.

La démonstration repose cependant sur des bases peu solides et relève surtout de la conjecture. Ainsi, la configuration monumentale du quartier de la basilique de Vestina est reconstituée en grande partie sur base de la liste des biens donnés en dotation figurant dans le *LP*, qui est loin d'être un relevé topographique précis, et aucune donnée archéologique ne permet de soutenir l'hypothèse de temples comme contexte matériel d'insertion pour l'église en question (voir notice 39). Qui plus est, aucun des deux sanctuaires n'est attesté à l'époque tardive.

Les connexions géographiques de Vestina avec la sixième région de Rome et avec l'Étrurie reposent essentiellement sur cette même liste de dotation. Or, le texte du *LP* informe uniquement d'un legs de biens mobiliers et rien dans le texte n'indique un lien de possession entre Vestina et les propriétés données en dotation. Au contraire, il semblerait que, de façon générale, ce soit l'évêque qui agissait en dotateur avec les biens de l'Église<sup>1631</sup>.

Quant à l'invention du nom Vestina, elle ne correspond pas à la tendance apparemment rigoureuse du *LP* en matière d'informations relatives aux activités édilitaires<sup>1632</sup>, tandis que les liens conceptuels entre les individus associés à l'église et les cultes locaux paraissent quelque peu forcés.

Cela étant dit, on ne peut pas non plus, à l'inverse, exclure que Vestina ait poursuivi l'objectif de doter son quartier d'un lieu de culte chrétien – il s'agirait d'un acte de bienfaisance qui n'aurait rien d'exceptionnel –, voire que celui-ci ait été volontairement placé sur le terrain ou dans le voisinage de temples. Le catalogue dressé par nos soins ne peut être exhaustif et les enquêtes archéologiques menées sur le site de la basilique de Vestina n'ont pas permis de faire émerger les structures antérieures.

---

<sup>1631</sup> Voir *supra* 4.4.2.2.

<sup>1632</sup> Voir catalogue, 1.1.9.

R. E. A. Palmer avance une hypothèse intéressante pour expliquer la possibilité offerte à Vestina de remplacer les temples par une église : étant donné les traces de destruction décelées dans une habitation voisine (appartenant à Aemilia Paulina Asiatica) et possiblement attribuées au sac d'Alaric, il est probable que les sanctuaires aient eux aussi subi des dommages à ce moment. « The pious Vestina », suppose-t-il, « may have wished to perpetuate religion on the pagan site through the Christian worship of Vitalis »<sup>1633</sup>. Sans aller aussi loin que cette hypothèse d'une destruction en 410 et d'un remplacement par une église, l'idée d'un membre de l'élite romaine qui est animé par la volonté de prendre à son compte une tradition d'évergétisme religieux locale en l'orientant vers son culte privilégié – celui du Christ – est stimulante. Si les considérations hypothétiques de R. E. A. Palmer font écho, en partie ou en tout, au développement réel du site, c'est le modèle de la perpétuation d'une tradition de quartier (et peut-être familiale), d'une mémoire religieuse locale qui est préféré à celui de l'affrontement.

Pour conclure ce point, il faut noter que la distribution de lieux de culte polythéistes ne semble pas avoir globalement constitué un facteur décisif dans la fixation du réseau des églises épiscopales, ni suivant une logique d'attraction, ni suivant une logique de répulsion. Pour autant, on ne peut exclure que l'environnement polythéiste ait ponctuellement joué un rôle dans la motivation d'une implantation chrétienne et, quand bien même serait-ce le cas, une autre vision que celle de l'affrontement est possible : le désir de se raccrocher à la tradition, qu'elle concerne la cité dans son ensemble ou une dynamique plus locale. La topographie religieuse de l'*Vrbs* au IV<sup>e</sup> siècle semble en dernière analyse montrer un visage intégratif pour reprendre la formule de M. Mulryan : les deux réseaux de lieux de culte – les temples et les *tituli* – ne coïncident pas parce qu'ils ne reposent pas sur des logiques parfaitement similaires, mais ils peuvent sans souci se recouper en plusieurs endroits parce qu'ils en partagent certaines.

#### 5.2.2.4.2. *Parallèle avec les lieux de culte isiaques*

Énumérant les églises paléochrétiennes établies dans le voisinage immédiat d'un site de « culte à mystères » (des *mithraea* en fait), B. M. Apollonj Ghetti cite celle de S. Sabina, près d'un sanctuaire d'Isis, précise-t-il<sup>1634</sup>. Outre un problème conceptuel en ce qui concerne ces réalités polythéistes, le rapprochement en question entre l'église et le sanctuaire se révèle bancal étant donné que celui-ci semble disparaître au III<sup>e</sup> siècle<sup>1635</sup>. Toutefois, une connaissance plus poussée de la topographie isiaque de l'*Vrbs* au IV<sup>e</sup> siècle aurait vraisemblablement conduit l'érudit à systématiser cette relation comme il l'a fait pour le culte de Mithra. Avec moins d'aplomb certainement, dans la mesure où la reconstruction de cette topographie se trouve être plus instable<sup>1636</sup>.

---

<sup>1633</sup> PALMER R.E.A., 1974, p. 156.

<sup>1634</sup> Cf. 9.2.1. Constat repris par REEKMANS L., 1989, p. 873.

<sup>1635</sup> Sauf à imaginer une installation chrétienne pré-basilicale précoce (voir 5.2.1). Sur la disparition de ce lieu de culte à Isis, cf. ANDREUSSI M., in *LTVR* III, p. 114.

<sup>1636</sup> Visible, par exemple, en comparant les cartes d'ENSOLI S., 2000, p. 167 et GASPARINI V., 2008, p. 103.

En effet, contrairement aux *mithraea* romains tardifs qui ne sont connus que par l'archéologie<sup>1637</sup>, les lieux de culte isiaques sont prioritairement attestés par des témoignages écrits, qui ne contiennent pas d'indications géographiques détaillées, et les fouilles n'ont pas permis de leur attribuer des structures avec une parfaite certitude, à l'exception de l'*Iseum* du Champ de Mars (notice 70). Ainsi, les Régionnaires autorisent à placer un *templum Serapis* quelque part sur le Quirinal (notice 36), un sanctuaire à Isis et Sarapis dans la troisième région (suffisamment vaste pour lui avoir donné son nom ; notice 10), un monument<sup>1638</sup> dédié à une Isis Patricia (associée parfois au vicus Patricius) dans la cinquième région (notice 30) et un autre à une *Isis Athenodoria* (à identifier avec Isis Pelagia ?) dans la douzième région (notice 148), tandis que l'auteur de l'*Histoire Auguste* fait allusion à un *Iseum Metellinum* (notice 6) qui est assimilé dans l'historiographie tantôt au temple de la troisième région, tantôt au site de la villa Celimontana au sommet du Caelius.

Pour autant, une cartographie s'avère possible et instructive (Figure 26), même si elle est empreinte d'une dose de spéculation. On peut la réaliser grâce à l'évaluation critique des hypothèses opérée dans le catalogue. Seules les tentatives de localisation des sites d'*Isis Patricia* et *Athenodoria* ne présentent pas un caractère suffisamment probant ; c'est pourquoi leur repère sur la carte, qui suit une des hypothèses avancées, est accompagné d'un point d'interrogation. En ce qui concerne le temple sur le Quirinal, les deux principales possibilités ont été retenues.

La représentation, sur cette même carte, du réseau des églises épiscopales du IV<sup>e</sup> siècle invite à constater que tous les points d'ancrage isiaques connus pour cette période comprennent dans leur entourage un ou plusieurs de ces établissements paléochrétiens : dans la douzième région, en face des thermes de Caracalla, se dressaient la *basilica Crescentianae* et éventuellement le *titulus Fasciolae* ; en descendant du Caelius vers le Palatin, on croisait sur le clivus Scauri l'édifice de culte de Pammachius ; du temple d'Isis et Sarapis sis sur les hauteurs de l'Oppius, on pouvait observer non loin l'église S. Clemente<sup>1639</sup> ; sur le vicus Patricius s'élevait la *basilica Pudentianae* et à proximité peut-être aussi la *basilica Liberti* ; dans les parages du *Serapeum* du Quirinal se trouvaient, à l'est, le *titulus Vestinae*, posé le long du vicus Longus passant entre le Quirinal et le Viminal, et surtout, à l'ouest le *titulus Marcelli* et la basilique de Jules *ixuta forum Traiani* ; enfin l'*Iseum Campense* était entouré dans son voisinage occidental de ces deux derniers établissements et de la *basilica Marci*.

Faut-il déduire de cette intrigante juxtaposition un plan de concurrence active ? Certes, la permanence du culte isiaque constitue une préoccupation des auteurs chrétiens, mais de là à axer leur implantation monumentale sur l'idée de rivaliser au corps à corps, nous en doutons. À bien y regarder, la proximité décelée est relative : à l'inverse de ce qui s'est passé pour les *mithraea*, aucune église n'a été implantée immédiatement en contact avec ces monuments isiaques, ce qui peut s'expliquer, pour certains d'entre eux et en partie, par le statut public du terrain sur lequel ils avaient été élevés. La plupart des édifices paléochrétiens se situent tout de même à vol d'oiseau à 200-300 mètres de ces monuments. Il faut également tenir compte d'une donnée non visible sur un plan en

<sup>1637</sup> Cf. 9.1.

<sup>1638</sup> Il n'est pas possible de définir s'il s'agit un temple ou d'une statue isolée. Dans ce dernier cas, elle peut tout de même revêtir un aspect cultuel.

<sup>1639</sup> Et peut-être aussi du *titulus Marcellini et Petri* s'il existe déjà (voir notice 137).



deux dimensions, le relief. Le sanctuaire d'Isis et Sarapis de la troisième région se dresse sur le bord méridional du plateau de la colline de l'Oppius, dominant la dépression dans laquelle est située l'église S. Clemente (et Ss. Marcellino et Pietro). Une observation analogue peut être dressée pour le *Serapeum* du Quirinal et les églises avoisinantes.

Pour autant doit-on se résigner à y voir le simple effet du hasard ? Il est vrai que la couverture du territoire par les églises paléochrétiennes rend presque automatique leur présence dans le voisinage. Une troisième option consisterait tout de même à évaluer dans quelle mesure les logiques de constitution de la topographie isiaque présentent des parallèles (et des différences) avec l'implantation monumentale chrétienne et dès lors d'éventuellement tirer des enseignements concernant ce dernier phénomène.



Figure 26 : Carte des *tituli* et monuments isiaques et sarapiaques à Rome (312-410)  
 [Fond cartographique réélabore d'après PALOMBI D., in LTVR, IV]

L'ancrage du culte d'Isis et Sarapis sur le territoire romain du IV<sup>e</sup> siècle représente l'héritage, assez bien conservé, d'une topographie dont les premiers éléments remontent à la fin de l'époque républicaine. La trajectoire qui mène le culte d'origine égyptienne de son arrivée dans le contexte de l'*Vrbs* à son intégration dans les *sacra publica* fut mouvementée<sup>1640</sup>. C'est pourquoi les premières initiatives monumentales sont venues de privés, à l'exemple de l'*Iseum Metellinum*. Par la suite, l'autorité impériale a voulu doter Rome de sanctuaires en l'honneur de ces divinités, tandis que les fondations privées ont assumé un rôle public. La répartition des monuments attestés dans ces deux catégories ne s'impose pas toujours limpide mais, en confrontant l'analyse des deux spécialistes du culte isiaque à Rome que sont S. Ensoli et V. Gasparini<sup>1641</sup>, on constate qu'ils se rejoignent dans l'ensemble : l'*Isis Patricia* et le temple de la troisième région, que tous les deux assimilent à l'*Iseum Metellinum*, relèvent d'une action privée ; l'*Iseum Campense*, le *Serapeum* du Quirinal et l'*Isis Athenodoria* (si elle peut être assimilée au temple près des thermes de Caracalla) constituent des lieux fondés dès l'origine comme sanctuaire public par l'autorité. Pour V. Gasparini, le temple du Caelius appartient à la deuxième catégorie, tandis que S. Ensoli ne le retient pas dans son étude. Étant donné que nous avons préféré placer l'*Iseum Metellinum* sur cette colline, il faudrait a contrario le verser dans la première catégorie. Dès lors, aussi, il convient de revenir sur le cas du sanctuaire de la troisième région. Sa situation préminente sur l'Oppius, que nous avons rappelée quelques lignes plus haut, oriente plutôt vers une fondation impériale selon C. Häuber et F. X. Schütz<sup>1642</sup>.

Si l'on considère la disposition des monuments d'initiative privée, on ne peut s'empêcher de noter leur concentration autour de la muraille servienne, un point commun encore plus manifeste quand on étend l'observation aux lieux de culte isiaques et sarapiaques dont on n'a plus de trace à l'époque tardive. Ils sont « presso le Mura Serviane »<sup>1643</sup> pour S. Ensoli et « immediatamente all'interno »<sup>1644</sup> selon V. Gasparini. Entre les deux auteurs, seul diffère le cas du temple de la *regio* III placé respectivement à l'extérieur et à l'intérieur de la muraille. Si l'on suit le tracé de la muraille figurant sur la carte de D. Palombi que nous utilisons, il se situe à l'extérieur, mais pour C. Häuber et F. X. Schütz, il faut le localiser à l'intérieur<sup>1645</sup>. Le problème dépend aussi bien de l'emplacement exact du temple que du tracé précis de la muraille. En ce qui concerne les sanctuaires publics, ils sont localisés soit « immediatamente al di fuori di queste », soit « a oltre mezzo miglio da esse »<sup>1646</sup>, suivant V. Gasparini. La distinction n'est peut-être pas aussi limpide. On a évoqué le débat autour du statut du temple de la troisième région au moment de sa fondation et autour de sa position par rapport à la muraille servienne. Quant à l'*Iseum* du Caelius, il se trouvait vraisemblablement juste à l'extérieur de l'enceinte. Pourtant, il est probable qu'il soit d'origine privée.

<sup>1640</sup> Sur l'implantation, notamment géographique, d'Isis et Sarapis dans la Ville, cf. GASPARINI V., 2008.

<sup>1641</sup> Cf. ENSOLI S., 2000 et GASPARINI V., 2008.

<sup>1642</sup> HÄUBER C. et SCHÜTZ F. X., 2010, p. 88-89.

<sup>1643</sup> ENSOLI S., 2000, p. 267.

<sup>1644</sup> GASPARINI V., 2008, p. 107. Ce dernier place l'*Isis Patricia* plus au nord. Ce faisant, elle n'est plus aussi proche des églises précédemment pointées.

<sup>1645</sup> Cf. HÄUBER C. et SCHÜTZ F. X., 2010.

<sup>1646</sup> GASPARINI V., 2008, p. 107.

Cela étant dit, la disposition des lieux de culte isiaques autour de l'enceinte servienne ne peut qu'inviter à voir celle-ci comme un facteur de cette topographie. Au-delà de la muraille, c'est sans doute le concept de *pomerium*, dont les contours se confondent à la fin de l'époque républicaine (sauf pour l'Aventin), qui a joué. C'est ce que suppose déjà S. Ensoli<sup>1647</sup>. Dion Cassius consigne d'ailleurs, à plusieurs reprises, le recours à cette limite dans le contexte de l'implantation de ce culte, notamment dans les mesures d'interdiction d'Auguste ou Agrippa<sup>1648</sup>. Par la suite, il faut prendre en compte le fait que, sur certains secteurs, le *pomerium* élargi ne correspondait plus à la muraille servienne<sup>1649</sup>.

Qu'il ait été opérant ou pas, cet élément ne peut former le seul facteur rendant compte de l'insertion topographique ; la muraille servienne est grande et d'autres critères doivent expliquer les emplacements précis autour ou éloignés de celle-ci. Pour les monuments d'initiative privée, la localisation peut résulter de l'ancrage territorial des familles qui les ont fait construire : le désir de lier la résidence familiale à l'espace dédié à la divinité ou, plus largement, de doter le quartier sur lequel la famille possède une influence d'un édifice de culte<sup>1650</sup>. Si les Metelli, qui sont liés à l'Afrique, sont à la base du monument qui a donné son nom à la voie et peut-être au quartier du *Caput Africae*, il est logique qu'un de ses membres ait choisi cette zone pour ériger son *Iseum*<sup>1651</sup>. Le qualificatif *Patricia* témoigne peut-être aussi du rapport à un quartier. Cette logique peut s'être accompagnée d'une volonté d'emplacement symbolique, offrant une belle visibilité : le sommet du Caelius ou les hauteurs de l'Oppius (si le temple de la troisième région est d'origine privée).

Un dessein de cet ordre se devine en tout cas pour les temples impériaux<sup>1652</sup>. Ils furent édifiés pour l'un dans le complexe du Champ de Mars, pour deux autres en des points proéminents de collines qui enserrent le cœur historique de la cité : l'individu qui entrait par la via Lata dans la zone des *fora* devait avoir l'œil attiré par le temple de Sarapis surplombant le paysage sur sa gauche et, après les avoir traversés (et avoir contourné le Colisée), il devait être frappé de retrouver sur sa gauche un autre sanctuaire isiaque dominant la dépression. Il s'agit en définitive de lieux importants en termes de sacralité, de visibilité ou d'identité romaine.

Il est curieux de constater qu'en dépit d'initiatives d'origines diverses et en partie indépendantes, la topographie isiaque donne l'image d'une certaine cohérence, d'une répartition en couronne à intervalles à peu près réguliers ; elle semble avoir abouti à un paysage religieux – sans doute régulièrement réactivé par le biais de processions rythmées par des stations (*pausae*<sup>1653</sup>) pouvant se composer des divers monuments cultuels<sup>1654</sup> – qui reflète le mode d'intégration du culte

<sup>1647</sup> Cf. ENSOLI S., 2000, p. 267.

<sup>1648</sup> Cf. DIO CASS., XL, 47, 3-4 ; LIII, 2, 4 ; LIV, 6, 6.

<sup>1649</sup> Cf. BEARD M., NORTH J. et PRICE S., 2006, p. 176-177.

<sup>1650</sup> Sur le patronage religieux des quartiers en Italie, voir VAN ANDRINGA W., 2009, p. 94-99 et 171-177. Sur Isis et « la protection d'un quartier », voir BEAURIN L., 2013, p. 359-360.

<sup>1651</sup> Cf. PAVOLINI C., 2010, p. 3.

<sup>1652</sup> Une « localisation très publique » pour BELAYCHE N., 2000, p. 575.

<sup>1653</sup> Commode est décrit comme participant lui-même aux cérémonies isiaques, portant l'Anubis et accomplissant les *pausae* prescrites : cf. *Hist. Aug., Carac.*, 9, 11 ; *Pesc. Nig.*, 6, 8-9.

<sup>1654</sup> Sur les processions isiaques, voir BEAURIN L., 2013, p. 48-77

de ces divinités d'origine égyptienne et leur rapport à la cité<sup>1655</sup>. Contrairement à la Mater Magna, dont l'introduction officielle s'était accompagnée de la création d'une véritable face romaine du culte et qui en conséquence avait reçu un temple sur le Palatin, et qu'une procession reliait au site de la *lavatio* sur les confins symboliques de la Ville<sup>1656</sup>, les dieux égyptiens n'ont pas été greffés à une date précise et « le culte n'a jamais perdu sa forme égyptienne originale »<sup>1657</sup>. Eux, ils n'ont pas reçu de temple dans le cœur historique de l'*Vrbs* ; en revanche, ces divinités « naturalisées » possédaient des demeures symboliquement réparties aux quatre coins du territoire urbain, à partir desquelles leurs bienfaits rayonnaient sur la cité entière.

L'absence ou la quasi absence de lieux de culte dans le cœur historique de la cité est un point commun entre les topographies isiaque et chrétienne, qui, par la diminution de la surface disponible, explique entre autres leur état de voisinage. Ce même effet a toutefois une cause différente : alors qu'il procède essentiellement d'un principe idéologique dans le premier cas, il découle plutôt d'une raison pratique dans celui des églises, à savoir le caractère public des terrains de la zone.

*Mutatis mutandis* (en retranchant notamment le facteur *pomerium*), les réflexions avancées au sujet de la topographie isiaque de l'*Vrbs* peuvent donner matière à penser pour l'implantation monumentale paléochrétienne et expliquer des proximités géographiques. Le développement de l'une comme de l'autre a sans doute été orienté par la conjonction de différentes motivations : le désir, de la part de certains particuliers aisés, d'installer un lieu de culte dans leur zone d'influence, dans leur quartier (en lien direct avec leur résidence ?), mais également la volonté de se positionner dans le paysage de la cité, d'occuper des points symboliques, à des échelles toutefois différentes. L'expérience isiaque montre aussi que la diversité des acteurs impliqués dans les actes de fondation n'empêche pas d'aboutir à une topographie qui donne l'apparence d'une cohérence, qui revêt une certaine signification. Rappelons cependant que les échelles de temps sont inégales entre les deux phénomènes.

#### 5.2.2.5. Réalités démographiques et réseau viaire

L'argument démographique est communément soulevé pour justifier l'implantation monumentale paléochrétienne, avec ou sans qualification religieuse de cette population<sup>1658</sup>. La

---

<sup>1655</sup> Sur les différentes modalités d'intégration des cultes dits « orientaux », voir BELAYCHE N., 2000.

<sup>1656</sup> Sur le paysage religieux de la Mater Magna, cf. *infra* 8.1.

<sup>1657</sup> BELAYCHE N., 2000, p. 576. Dans sa thèse, BEAURIN L., 2013, p. 313-317 met toutefois en avant une « resémantisation du système rituel » isiaque dans l'Occident romain. Celle-ci n'est cependant pas équivalente à la création de formes culturelles parallèles, de type romain, qui a été opérée au moment de l'introduction du culte phrygien de la Mater Magna.

<sup>1658</sup> Il l'est encore par exemple par CURRAN J. R., 2000, p. 156 pour qualifier les fondations de Jules I<sup>er</sup> et de ses prédécesseurs.

position extrême, on l'a déjà vu (5.2.1), est celle adoptée par P. Lampe qui utilise les *tituli* pour reconstituer la géographie de l'ancrage chrétien dans la cité, bien avant Constantin<sup>1659</sup>.

Plus prudent par rapport à une projection anachronique de ces réalités, L. Reekmans concluait, au terme d'une description générale du contexte des *tituli* en les séparant selon quelques grandes zones :

Les églises chrétiennes étaient aussi réparties de façon assez régulière à travers toutes les zones habitées de la ville antique. Ces constatations incitent à conclure que l'emplacement des édifices de culte a été déterminé en premier lieu en fonction des besoins pastoraux des fidèles<sup>1660</sup>.

Ce serait donc la concentration d'une population chrétienne dans ces zones d'habitat qui aurait déterminé les choix d'implantation. Remarquons d'abord que ces conclusions ont été réalisées à partir de la situation cartographique à la fin du V<sup>e</sup> siècle. Est-il pertinent d'en déduire une logique qui s'appliquerait à deux siècles ? Par ailleurs, cette affirmation n'est pas sans faiblesses que l'érudit belge avait lui-même déjà relevées : d'une part, il s'étonnait que le quartier si dense et populaire du Subure ait dû attendre longtemps avant de voir un *titulus* s'y établir ; d'autre part, il rapportait en note infrapaginale les « anomalies apparentes » que sont les établissements qui se placent l'un tout proche de l'autre<sup>1661</sup>.

C. Pietri, dont on sait le point de vue sur la distribution aléatoire des fondations titulaires, n'a pas théorisé davantage un tel argument. En revanche, dans son article résumant les travaux de l'historien français sur la topographie paléochrétienne, V. Saxer conclut de façon plus personnelle en s'appuyant sur les apports de ce dernier :

Les églises titulaires ont commencé par s'insérer dans la zone de la ville la plus densément, sinon la plus anciennement peuplée, qui formait une espèce de ceinture (*zona*) autour de son centre politico-religieux païen, ceinture dont les deux extrémités se rattachaient au Tibre et suivaient grossièrement la vieille enceinte servienne. La densité la plus forte semble avoir été là où la Subure rejoignait l'Esquilin sur l'aplomb duquel a été bâtie Sainte-Marie-Majeure<sup>1662</sup>.

À nouveau, il faut noter que ces conclusions ont été tirées à partir de l'état topographique au terme des deux premiers siècles qui ont suivi la légitimation de l'Église. Sans revenir sur la description démographique esquissée par le prélat et en se limitant au I<sup>er</sup> siècle, on ne peut qu'exprimer un certain scepticisme au sujet d'une disposition autour de la muraille servienne, même de façon grossière, là où elle semblait évidente dans le cas des temples isiaques<sup>1663</sup>. Ou alors la ceinture esquissée couvre une zone tellement large qu'elle n'est plus vraiment un facteur explicatif, si ce n'est qu'elle permet tout de même, par contraste, de souligner l'absence d'églises dans la bande

<sup>1659</sup> On en trouve un écho, par exemple, dans la synthèse de référence de BEARD M., NORTH J. et PRICE S., 2006, p. 260 qui, y renvoyant, écrivent que les lieux chrétiens « étaient probablement disséminés à travers les districts résidentiels, peut-être principalement au Transtévère et au sud-est de la ville, pendant les I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles apr. J.-C. ».

<sup>1660</sup> REEKMANS L., 1989, p. 871-872.

<sup>1661</sup> Cf. REEKMANS L., 1989, p. 869 et n. 13.

<sup>1662</sup> SAXER V., 1999, p. 607.

<sup>1663</sup> Voir 5.2.4.2.

verte des *horti*<sup>1664</sup>. De cette liaison entre établissements chrétiens et concentrations de population, V. Saxer déduit que la plus forte densité démographique doit se situer au niveau de la jonction entre le Subure et l'Esquilin, au vu d'un regroupement plus important d'églises dans le secteur, suppose-t-on.

Les données sur lesquelles il se base pour poser cette observation au sujet de l'Esquilin se trouvent explicitées dans l'introduction de son ouvrage consacré à Sainte-Marie-Majeure<sup>1665</sup>. Il y approfondit son raisonnement sur le réseau titulaire de l'Esquilin, mais le fait sur des bases quelque peu contestables, nous semble-t-il<sup>1666</sup>. On peut en premier lieu questionner la pertinence de retenir parmi les églises de l'Esquilin celles de S. Clemente et Ss. Marcellino e Pietro qui sont comprises dans la troisième région augustéenne (*Isis et Serapis*), laquelle recoupe effectivement en grande partie l'Oppius, mais qui se situent dans la vallée entre l'Esquilin et le Caelius, et à vrai dire plus près de celui-ci. Les affirmations chronologiques surprennent aussi : les titres de « Pudens » (notice 38), « Praxidas » (notice 136) et Equitius (notice 15) sont convoqués pour établir la situation de l'Esquilin au moment de la paix de l'Église ; les fondations d'Eusebius (notice 135) et du *titulus Apostolorum* (notice 24) sont attribuées, sans autre forme de procès, à Damase.

Que conclut V. Saxer à propos la situation en 313 à partir des titres retenus ?

Leur position relativement voisine les uns des autres est l'indice d'une population chrétienne d'une certaine importance dans la région et s'explique aussi par la présence de chrétiens riches, pouvant laisser leur maison à l'usage du culte<sup>1667</sup>.

Il va même beaucoup plus loin dans la déduction d'une idéologie associée aux points d'installation, décelable dès ce moment et qui se poursuit :

Enfin, la localisation des *tituli* de l'Esquilin aux points de contact de deux zones socialement distinctes semble être l'indice d'une politique précise d'évangélisation de l'Église romaine : elle exprimait la volonté de faire des communautés locales des groupes unis sans distinction de la provenance sociale de leurs membres. Le montrent fort bien les *tt. Pudentis, Equitii et Praxidae* pour la période préconstantinienne. Les créations postconstantiniennes *Clementis, Apostolorum* et *Eusebii* conservent la même signification (...) <sup>1668</sup>.

Le passage du contexte d'une implantation à l'idéologie qui la sous-tendrait est toujours délicat, surtout sans l'appui d'autres sources<sup>1669</sup>. Il l'est d'autant plus que la série d'occurrences censées soutenir le raisonnement n'est pas aussi solide qu'il n'y paraît : si les trois établissements les plus « anciens » correspondent dans une certaine mesure à cette jonction entre zones socialement distinctes, on ne voit pas trop, par contre, en quoi les églises de Clemens et Eusebius concordent avec cette configuration. En outre, les autres sites de l'Esquilin ne se conforment pas non plus à ce

---

<sup>1664</sup> Sauf la basilique de Libère si on l'assimile à S. Bibiana (voir notice 27).

<sup>1665</sup> Cf. SAXER V., 2001, p. 16-24.

<sup>1666</sup> Il faut dire que la bibliographie qu'il met en œuvre souffre d'un certain manque d'actualisation.

<sup>1667</sup> SAXER V., 2001, p. 23.

<sup>1668</sup> SAXER V., 2001, p. 23.

<sup>1669</sup> La provenance sociale des membres des communautés chrétiennes est loin d'être une dimension neutralisée : voir SHEAN J. F., 2010, p. 133-144.

modèle, que ce soit Ss. Marcellino e Pietro ou le *titulus S. Matthaei* (il le reconnaît lui-même pour ce dernier).

Si tout n'est pas à écarter dans la démonstration de V. Saxer, on reste tout de même avec l'impression qu'il a quelque peu forcé les données pour les faire entrer dans son schéma explicatif. Si on examine la carte des implantations ecclésiales au IV<sup>e</sup> siècle que nous avons réalisée (Figure 21), l'affirmation d'une concentration particulièrement importante de fondations sur l'Esquilin devient moins évidente. Trois sites peuvent être certainement convoqués : les églises d'Equitius, des apôtres et de Pudentiana ; pour la basilique de Libère, des interrogations subsistent sur son identification et sa chronologie<sup>1670</sup>. L'écart quantitatif avec les deux églises de la via Appia ou du Trastevere, par exemple, n'est plus aussi significatif ; il se réduit à rien ou presque avec les trois ou quatre établissements posés autour de la via Lata.

En revanche, l'observation de V. Saxer relative au profil social des secteurs d'implantation peut être féconde en vue d'une certaine généralisation. En effet, on peut remarquer que la plupart des églises sont situées non pas dans des zones à la pression démographique intense, mais bien dans des quartiers abritant une certaine élite, marqués par un niveau social supérieur, dont les résidents bénéficiaient d'une surface d'habitation proportionnellement plus grande (et de structures plus luxueuses). L. Spera l'a récemment rappelé pour le district du Champ de Mars, zone dans laquelle on trouve un nombre élevé de *tituli*<sup>1671</sup>. On pourrait objecter que ce phénomène découle simplement d'une préférence pour les *domus* urbaines comme structures d'implantation, lesquelles étaient logiquement localisées dans ce type de quartiers. Il est toutefois appuyé par certains exemples où les structures antérieures ne relèvent pas de cette catégorie : la basilique de Pudentiana par exemple, le long du vicus Patricius, ou celle de Pammachius, s'il s'agit d'une *insula*, entourée de demeures de notables. Le complexe dans lequel est établi le *titulus Caeciliae* appartient à la typologie de l'*insula* et, certes, il remplace une *domus*, signe des besoins démographiques pressants du Trastevere, pourtant certaines caractéristiques du lieu laissent penser à un degré social supérieur de (certains de) ses habitants<sup>1672</sup> et donc sans doute du secteur immédiat. Autre cas intéressant : le *titulus Equitii*. On n'en connaît pas la position exacte, par conséquent on ignore la nature de l'édifice qui l'a précédé. On le présente régulièrement comme un établissement fixé au sein d'une zone populaire (extension du Subure), densément peuplée. Seulement, au moment où le *titulus* s'insère dans ce secteur, celui-ci a adopté un visage résidentiel aisé, semble-t-il ressortir de la démonstration de M. Mulryan<sup>1673</sup>.

Le facteur démographique est encore brandi par H. Brandenburg qui, en quelque sorte, recoupe le constat de V. Saxer au sujet d'une localisation sur des points de transition, bien qu'il s'abstienne de toute qualification sociale et de déduction quant à une idéologie pastorale : la disposition des églises résulterait d'un plan délibéré visant à occuper des positions particulières « on main routes of traffic, such as the entrance to the settled area, the point of entry to populous

<sup>1670</sup> De toute façon, SAXER V., 2001, p. 24 l'étiquette comme basilique non titulaire.

<sup>1671</sup> Cf. SPERA L., 2013, p. 131-132

<sup>1672</sup> Il se pourrait même qu'une *domus* s'y soit insérée au IV<sup>e</sup> siècle. Elle ne serait pas la seule *domus* tardive du secteur ; cf. GUERRINI P., 2010, p. 50-51.

<sup>1673</sup> Cf. MULRYAN M., 2014, p. 83-85.



quarters or the transitional space towards the monumental city centre »<sup>1674</sup>. Est-ce que, pour le savant allemand, toutes les églises décrites entrent dans ce schéma à trois possibilités ? D'emblée nous vient à l'esprit l'exemple du *titulus Fasciolae* qui ne semble pas cadrer. Et pourtant l'auteur donne l'impression de vouloir à tout prix le raccrocher à l'argument de l'entrée d'une zone de peuplement : il termine sa notice de l'édifice en pointant que celui-ci se trouve significativement « not far from the edge of the city within the walls, where the residential areas begins and public monuments abound »<sup>1675</sup>. En réalité, le « not far » correspond à plusieurs centaines de mètres de la muraille ; l'argument est beaucoup moins pertinent que dans le cas d'autres établissements. Toutefois, on se rend compte que les trois facteurs cités par H. Brandenburg dans sa conclusion ne sont sans doute pas exhaustifs quand on lit les lignes qu'il consacre à la fondation sise juste en face, la *basilica Crescentiana*, dans lesquelles il évoque d'autres éléments explicatifs : il souligne de fait sa proximité avec les monumentaux et très fréquentés thermes de Caracalla et sa position privilégiée « on this important thoroughfare for the southbound traffic, where many pilgrims entered in the city »<sup>1676</sup>.

À côté de cette logique démographique, H. Brandenburg met le doigt sur un constat, principe premier dans son modèle explicatif – déjà partiellement et laconiquement relevé par L. Reekmans<sup>1677</sup> –, à savoir une localisation tenant compte des grands axes routiers. C'est un élément qu'il tente en effet de souligner dans chacune des notices d'églises, en examinant attentivement le contexte d'implantation. Et il est en effet révélateur d'observer la carte des implantations paléochrétiennes sur laquelle figurent également les principales artères reconstituées et de remarquer une irréfragable attraction de celles-ci, qu'il serait malaisé d'attribuer au seul fait du hasard.

Nous n'allons pas nous étendre outre mesure sur ce phénomène. H. Brandenburg a été assez systématique en la matière. Peu de temps après, le chercheur suisse B. Brenk posait comme une évidence que la plupart des églises paléochrétiennes de Rome se trouvaient sur « noch erkennbaren bzw. Durch Ausgrabungen dokumentierten antiken strasse »<sup>1678</sup>. Il en faisait principalement une conséquence du fait que les églises se sont installées sur des *domus* urbaines. Certes, mais cela ne peut constituer l'unique cause : comme on l'a vu plus haut, la nature des structures d'accueil n'est pas aussi homogène que ne le suggère B. Brenk, et pourtant, même dans les situations où une église s'est implantée sur un autre type de bâtiment, une relation avec une route connue se vérifie.

Enfin, M. Mulryan est lui aussi revenu sur le phénomène<sup>1679</sup>, l'illustrant par l'examen de deux cas, plus exactement deux voies : l'Appia avec les basiliques de Fasciola et de Crescentiana, et l'Aurelia avec les *tituli Iulii* et *Chrysogoni*. Il expose pertinemment en quoi ces établissements sont à dessein positionnés le long d'axes particulièrement stratégiques du réseau viaire de la cité, qui

---

<sup>1674</sup> BRANDENBURG H., 2005, p. 250. Pour une bonne vision du réseau viaire de Rome, le lecteur peut se reporter aux cartes de GRANDE G. et SCAGNETTI F., 2005.

<sup>1675</sup> BRANDENBURG H., 2005, p. 137.

<sup>1676</sup> BRANDENBURG H., 2005, p. 153.

<sup>1677</sup> Cf. REEKMANS L., 1989, p. 873.

<sup>1678</sup> BRENK B., 2012, p. 178. On peut s'étonner qu'il ne mentionne pas les réflexions d'H. Brandenburg sur ce point.

<sup>1679</sup> Il renvoie bien à la contribution de B. Brenk sur cette relation mais pas non plus aux travaux d'H. Brandenburg.

peuvent en outre revêtir une importance symbolique se matérialisant dans une monumentalité civique ou religieuse.

Il discute également de l'attrait que constituent les lieux de mémoire chrétiens suburbains et de la nouvelle dimension, spécifiquement chrétienne, qu'ils contribuent à donner à ces routes qui y conduisent les chrétiens de l'*Vrbs* et les pèlerins : pour la via Appia, on peut songer à la *memoria apostolorum* ou la crypte des papes, ainsi que les martyrs des catacombes de Domitilla sur la via Ardeatina ; concernant la via Aurelia, on peut désigner les sépultures des évêques Callixte et Jules inhumés au cimetière de Calepodius, ainsi que la basilique S. Pierre étant donné que de la via Aurelia part la via Septimiana qui mène directement à la vallée du Vatican et que le *titulus Iulii* se dresse au niveau de ce carrefour. H. Brandenburg faisait déjà vaguement allusion à cet aspect. M. Mulryan a en fait consacré une entière communication à cette question. Il y met en évidence des « devotional pathways » connectant la cité *intra muros* et les lieux de cultes martyriaux, dont ceux qui s'établissent au niveau de l'Appia et de l'Aurelia, dès le IV<sup>e</sup> siècle selon l'auteur<sup>1680</sup>.

Que les fidèles se rendant dans ces lieux aient fréquenté ou visité les églises situées sur les grandes artères qui concentraient les flux, cela paraît plus que vraisemblable ; que ces établissements fussent intégrés dans une dynamique de parcours dévotionnels, des indices tardifs le suggèrent ; qu'ils l'aient été dès le IV<sup>e</sup> siècle, autrement dit dès leur création, cela relève de la supposition insuffisamment étayée. De là à penser qu'ils ont été établis en ces points dans cette optique martyriale, il n'y a qu'un pas rapidement franchi. Quand bien même ce fût le cas, ce facteur explicatif ne serait pas suffisant, à tout le moins pour le IV<sup>e</sup> siècle. Un nombre aussi important d'églises était distribué autour de la via Lata, alors que celle-ci ne débouche pas sur une zone particulièrement réputée pour ces saints, à l'exception de Valentinus pourvu d'une basilique par Jules. Les *DM* et *DE* ne renvoient d'ailleurs à aucune sépulture sur cette voie. À l'opposé, certaines voies consulaires le long desquelles reposaient une série non négligeables de martyrs vénérés ne sont pas parées d'un établissement pouvant épouser un tel objectif. C'est par exemple le cas de la via Salaria vetus avec ses saints inhumés dans les catacombes de Bassilla, sauf à retenir la basilique *Iulii iuxta forum Traiani*, que certains assimilent à l'église des Ss. Apostoli, et qui est de toute façon fort en amont. En ce qui concerne la Nomentana, rehaussée de la présence du corps de sainte Agnès, et la Salaria nova, parsemée des catacombes *Maximi*, *Trasonis*, *Iordanorum* et *Priscillae*, on pourrait désigner le *titulus Vestinae*, placé le long du vicus Longus, mais cette route demeure tout de même secondaire par rapport à l'Alta semita qui conduit directement aux deux voies consulaires. Celle-ci ne sera dotée qu'au siècle suivant d'établissements qui peuvent entrer dans ce schéma, avec S. Susanna et peut-être S. Ciriaco<sup>1681</sup>. Une situation parallèle peut être décrite pour la via Tiburtina avec S. Bibiana (sauf si on l'identifie avec la *basilica Liberti*) et éventuellement S. Eusebio. De même, les fidèles qui voulaient se recueillir devant la dépouille de l'apôtre Paul sur la via Ostiense passaient, à partir du V<sup>e</sup> siècle, devant les églises de S. Sabina et S. Prisca, et encore s'agissait-il uniquement de ceux qui habitaient sur l'Aventin ou faisaient l'effort de passer par la colline alors qu'il existait des chemins

<sup>1680</sup> Cf. MULRYAN M., 2012.

<sup>1681</sup> MULRYAN M., 2014, p. 37-39 privilégie un emplacement à l'intérieur de l'enceinte des thermes de Dioclétien et le relie plutôt à cette structure.

la longeant. Aucune église ne s'élève non plus le long de la via Recta dans le Champ de Mars, voie d'accès presque obligée pour ceux qui désirent se rendre à la basilique pétrinienne. À la lumière de ces contre-exemples, il est plus raisonnable de retenir comme facteur de sélection l'importance en termes de fréquentation et de symbolique traditionnelle des artères plutôt que leurs poids par rapport à un flux spécifiquement chrétien.

En contemplant la carte des implantations paléochrétiennes à l'échelle de l'ensemble de la cité, comme on l'a fait jusqu'à présent, une relation entre celles-ci et les principales voies semble donc clairement émerger, mais en se rapprochant pour scruter l'agencement précis de ces édifices dans la trame urbaine, il peut être pertinent d'affiner le regard en évaluant quelle est la portée matérielle de ce lien, l'impact qu'ont réellement ces établissements sur le paysage de ces artères majeures<sup>1682</sup>. Un tel examen n'est évidemment possible que pour les dossiers au contexte archéologique suffisamment documenté.

Les cas disponibles permettent d'envisager la situation de quatre voies consulaires, au trafic extrêmement soutenu, que sont la via Appia, la via Lata (prolongement *intra muros* de la via Flaminia), la via Labicana et enfin la via Aurelia. Concernant la première, il faut se contenter de la *basilica Crescentianae*. Celle-ci a été édifiée au croisement entre la via Appia et la via Mamurtini. C'est toutefois sur cette route secondaire que s'ouvrait le quadriportique d'entrée. Cette configuration a-t-elle été choisie à dessein ? On peut le penser : la basilique a été élevée *ex novo* ; un décalage inhabituel existait entre le quadriportique et la basilique de manière à ce que celui-là soit en lien avec la via Mamurtini et la façade longitudinale de celle-ci épouse le tracé de la voie consulaire ; le second bâtiment au nord-est, qui a été au moins partiellement sacrifié pour construire l'église, laisse penser qu'une autre orientation était possible.

Autour de la via Lata, on dispose de trois exemples. À son extrémité sud peut être associée la basilique de Marc, laquelle se trouve toutefois en retrait par rapport à l'artère, sur une rue secondaire perpendiculaire. S'il s'agit bien du vicus Pallacinus, cette voie devait avoir elle-même une certaine importance pour devenir la dénomination reconnue d'un établissement. Plus au nord de la via, jouxtant l'*Ara Pacis*, on trouve le *titulus Lucinae*. Lui non plus n'est pas à proprement parler fixé le long de la Lata, même s'il en est plus proche. Son accès se faisait par une rue perpendiculaire occidentale, à seulement quelques dizaines de mètres du croisement, et l'édifice basilical n'était sans doute pas visible depuis la via en raison des structures qui occupaient potentiellement le coin. Entre les deux établissements, mais sur l'autre flanc de la via Lata, a été érigée la *basilica Marcelli* dont l'abside correspond à l'entrée de l'église actuelle. Autrement dit, ici aussi, le seuil de la basilique se situait dans une rue secondaire adjacente et, étant donné la probable présence d'un bâtiment entre la via et l'abside, la visibilité de l'édifice chrétien devait être très faible. Cependant, il faut faire remarquer que cette orientation découle de la réutilisation de l'abside du complexe antérieur et s'est donc imposée aux constructeurs.

Aux abords de la via Labicana, à peu de distance de son point d'arrivée devant le Colisée, se dressait la *basilica Clementis*, mais, à nouveau, le fidèle qui voulait s'y rendre devait tourner dans le

---

<sup>1682</sup> Cette approche est également préconisée par MULRYAN M., 2014, p. 43.

tracé antique de l'actuelle via dei Querceti, laquelle reliait la Labicana à un axe qui lui était parallèle sur ce tronçon, reliant le centre au Caelius (vers le Latran). Les limites posées par les bâtiments environnants, qui ne feraient pas partie du lot cédé pour la construction de l'église, peuvent naturellement expliquer ce retrait, en empêchant de facto toute ouverture sur une des deux grandes artères.

Enfin, en ce qui concerne la via Aurelia, il est possible de partager quelques observations à propos du *titulus Iulii*, sis à hauteur du croisement avec la Septimiana. Des renseignements archéologiques disponibles, encore assez maigres par rapport aux sites précédents, il ressort que la basilique paléochrétienne a été construite *ex novo* sur un emplacement antérieurement occupé par des structures et que son orientation suivait celle de l'église actuelle, autrement dit l'entrée ne se faisait pas par l'Aurelia mais vraisemblablement par une voie qui y débouchait. Apparemment, cette rue adjacente ne croisait pas l'Aurelia de manière parfaitement perpendiculaire puisque l'axe de la basilique était en décalage par rapport à l'axe de la voie consulaire. Contrairement à ce qui se fera pour la *basilica Crescentianae*, les concepteurs dudit bâtiment n'ont pas mis en œuvre la solution d'un écart entre l'axe de l'édifice basilical et celui de l'*atrium* de façon à ce que la façade latérale longe la voie consulaire. La première raison réside peut-être dans l'absence d'*atrium* puisque son existence relève de la conjecture. Sinon, il est possible que cette solution n'ait simplement pas été envisagée à cette époque ou que le décalage était trop important pour qu'elle soit appliquée. La présence de structures qui ne pouvaient être détruites entre la route consulaire et la basilique pourrait-elle également expliquer ce retrait ? Si l'on se fie à la reconstitution du plan de la basilique au IV<sup>e</sup> siècle, qui demeure pour une part hypothétique, et qu'on le met en regard du tracé connu de l'Aurelia, on constate que la largeur de cet espace intermédiaire, formant un quadrilatère convexe, varierait d'une quinzaine à à peine quelques mètres. On voit difficilement un édifice occuper la portion la plus étroite du quadrilatère. Par conséquent, on peut supposer qu'au moins une partie de la façade longitudinale du *titulus Iulii* était visible depuis l'Aurelia.

Passons à présent à des portions majeures du réseau viaire mais qui sont tout de même un cran en dessous des artères précédentes en termes de fréquentation. Cette définition convient bien aux vici Patricius et Longus, lesquels étaient pourvus respectivement des basiliques de Pudens et de Vestina. Au contraire des exemples précédents, celles-ci donnaient directement sur la route par le biais d'un portique qui faisait transition. On pourrait objecter, en ce qui concerne le premier cas, que l'agencement de la basilique a été fortement conditionné par les structures antérieures, des structures qui accueillait déjà antérieurement des réunions chrétiennes et dont la transformation résulterait du seul choix du propriétaire donateur. C'est un scénario qu'autorisent en tout cas certains indices. En revanche, un tel conditionnement de la basilique de Vestina par des structures antérieures n'apparaît pas dans l'analyse archéologique qui, il est vrai, est en comparaison assez pauvre. Surtout, le témoignage écrit au sujet du bienfait de la matrone romaine indique un don d'argent et laisse donc supposer un choix délibéré d'emplacement de la part des responsables de la construction.

La configuration de l'espace immobilier à convertir, auquel s'ajoute parfois une démarche de remploi, ne permet pas toujours une telle disposition. L'entrée des *tituli Pammachii et apostolorum*,

situés le long de deux rues qui ont leur importance – respectivement le *clivus Scauri* (reliant les hauteurs du *Caelius* aux abords du *Circus Maximus*) et le *clivus Pullius*, joignant le *Subura* aux *Carinae*<sup>1683</sup> – se faisait certes par une voie d'accès orthogonale, mais cette entrée était certainement visible depuis la rue « principale », tout comme l'était leur imposante façade longitudinale. Dans le cas de la basilique de *Pammachius*, on peut toutefois se demander si elle n'a pas été orientée à dessein pour s'ouvrir sur ce qui était une petite place, flanquée par les substructions du temple de *Claude*, sur laquelle donnaient le *clivus Scauri* et la « *via del tempio di Claudio* » (menant au *Colisée*). Une telle place permettait à la foi un léger retrait du flux ordinaire, une concentration des fidèles devant l'édifice et une fluidité de leur circulation, ainsi qu'un marquage urbain<sup>1684</sup>.

Pour résumer, il est manifeste que la relation entre grandes artères et églises doit être légèrement nuancée, étant donné que celles-ci se trouvent en retrait des voies consulaires et que par conséquent leur impact sur la physionomie de la route est limité. Il ne faut sûrement pas y chercher une cause idéologique dans la veine « évitement de la confrontation », mais raisonnablement l'envisager comme la conséquence de facteurs pragmatiques. À commencer sans doute par les limites des opportunités immobilières, qu'accroissent dans ce cas-ci une occupation publique du sol et une certaine pression foncière souvent inhérente aux voies principales (prestige, attrait social, potentiel économique, etc.), et par des considérations économiques d'exploitation optimale des structures préexistantes. Peut-être certains choix étaient-ils également orientés par le souhait d'un compromis entre le voisinage d'une artère attractive et un environnement direct plus retiré, au moins au niveau du point d'entrée, contribuant à la solennité et au recueillement que requièrent l'office et la prière<sup>1685</sup>. La *basilica Crescentiana*, ainsi que celle de *Jules* dans le *Trastevere*, illustrent parfaitement, nous semble-t-il, cette volonté de proximité et même de visibilité par rapport à un axe fondamental, associée à cette option, apparemment délibérée, de placer l'ouverture sur une rue perpendiculaire. Les fondations établies sur d'autres routes majeures, légèrement moins animées, démontrent d'ailleurs que cette visibilité n'est pas évitée, mais au contraire recherchée, le bâtiment s'imposant aux regards extérieurs que l'on sait nombreux. Dans tous les cas, le recours à un portique d'entrée permet, pour les églises comme pour tout autre bâtiment qui en était pourvu, une communication directe avec la rue tout en accentuant l'impression de transition et de césure et en favorisant l'isolement visuel et acoustique.

L'attraction des établissements paléochrétiens avec les composantes stratégiques du réseau viaire de la cité, tel que l'on vient de l'exposer, offre certainement une clé de lecture stimulante, bien davantage que le simple facteur de la densité démographique ou chrétienne<sup>1686</sup>. Il nous apparaît

---

<sup>1683</sup> Quartier célèbre (*celeberrima pars Urbis* : FLOR., 2, 18, 4), réputé élégant et, étant donné qu'il constituait une jonction de plusieurs parties importantes de la ville, très fréquenté (voir ZIOLKOWSKI A., 1996), à tel point que l'on se demande s'il n'est pas plus pertinent de placer cette voie dans la catégorie précédente.

<sup>1684</sup> Sur la configuration, voir les plans dans PAVOLINI C., 2006, p. 49 et 51.

<sup>1685</sup> Cette explication est avancée par MULRYAN M., 2014, p. 43 qui ne le juge pas tout à fait convaincante. Il faut noter que cette supposition d'un office silencieux résulte d'une vision contemporaine ; la réalité paléochrétienne était différente.

<sup>1686</sup> Comme on l'a vu, l'absence d'églises dans certains quartiers très peuplés plaide en ce sens, tout comme une préférence de localisation « on the main arteries and not within the dense housing further off them » (MULRYAN M., 2014, p. 43-44).

cependant nécessaire de l'affiner, de la compléter, dans la mesure où elle se révèle insuffisante pour expliquer certains traits de cette disposition monumentale, sauf à y voir l'effet du hasard : pourquoi les établissements ont-ils été fixés sur telle voie (et même telle portion de la voie) et pas telle autre ? Pourquoi y a-t-il parfois concentration dans certaines zones et vide dans d'autres ?

### 5.2.2.6. Pôles d'attraction (thermes, marchés, portiques, lieux de divertissement)

Nous avons prospecté ce qui pourrait constituer d'autres potentiels points d'attraction. Dans cette démarche, nous avons d'abord mobilisé ce qui représente des lieux d'attrait à l'échelle de l'ensemble de la population de la cité, au premier rang desquels l'institution fondamentale des thermes, un des symboles de la *Romanitas*<sup>1687</sup>. Essentiels pour l'hygiène de la cité, les bains sont le théâtre d'une intense activité de sociabilité. Lieux de promenade, les grands complexes offrent également un équipement pour de l'entraînement sportif et un cadre pour satisfaire la curiosité intellectuelle ou mener à bien des recherches (bibliothèques). Leurs structures pouvaient même accueillir des activités festives ou de ventes : des scholies de Juvénal ne nous informent-elles pas que les *sigillaria* prenaient place sous le portique des thermes de Trajan à l'époque tardive<sup>1688</sup> ? Il faut en effet différencier les centaines de *balnea*, à l'espace limité, qui parsemaient la ville et les grandes installations publiques (*thermae*) qui pouvaient fournir des services à un nombre plus considérable de visiteurs<sup>1689</sup>.

Les Régionnaires répertorient les complexes impériaux qui sont en fonction au IV<sup>e</sup> siècle<sup>1690</sup> : de dimensions modestes, les *thermae Severianae* et *Commodianae* dans la première région qui sont concurrencées par les colossales *thermae Antoninianae* (Caracalla) situées juste de l'autre côté de la via Appia (*regio* XII) ; les *thermae Titianae* et ses contigües *thermae Traianae* sur l'Oppius ; les *thermae Constantinianae* construites par l'empereur au sud du Quirinal (*regio* VI) ; le plus vaste des complexes, les *thermae Diocletianae*, dressées sur le Viminal (*regio* VI) ; les *thermae Agrippianae* et *Alexandrinae*, voisines dans le complexe monumental du Champ de Mars (*regio* IX) ; enfin, les *thermae Surae* et *Decianae*, établissements plus modestes élevés sur l'Aventin (*regio* XIII).

Un lien topographique entre les thermes impériaux et les églises paléochrétiennes de Rome a été discuté par M. Mulryan, dans la continuité de son raisonnement sur les structures de *balnea* décelables dans certaines basiliques<sup>1691</sup>. Il répertorie ainsi une série d'églises qui ont été construites dans l'immédiate proximité de ces complexes impériaux, voire en leur sein, et s'interroge, à l'instar de ce qu'il a imaginé pour les *balnea*, sur l'utilisation de ces espaces et installations par les chrétiens dans une perspective de réunion culturelle, en particulier pour la célébration baptismale. Aussi

<sup>1687</sup> Sur le phénomène thermal dans le monde romain, on consultera l'ouvrage de FAGAN G. G., 1999, ainsi que la thèse de FOULCHÉ A.-L., 2011a qui se concentre sur le territoire de Rome.

<sup>1688</sup> Voir notice 58.

<sup>1689</sup> Sur cette distinction terminologique, voir FOULCHÉ A.-L., 2011b, p. 598-600.

<sup>1690</sup> Voir FOULCHÉ A.-L., 2011b, p. 601, n. 33 pour la question de la propriété impériale de ces établissements.

<sup>1691</sup> Voir 5.2.2.2.

conjecture-il que les basiliques de Crescentiana et Fasciola, si proches l'une de l'autre, ont pu remplir le rôle de « baptismal centres »<sup>1692</sup>, idéalement postées en face des thermes massifs de Caracalla.

Nous n'irons point aussi loin, d'autant plus que, pour la période qui nous retient, les exemples d'une immédiate contiguïté se réduisent : se maintiennent en fait les deux fondations de l'Appia précitées. Toutefois, en mettant en évidence ces complexes thermaux sur la carte des fondations paléochrétiennes (cf. Figure 27), il semble tout de même ressortir qu'une majorité d'églises sont situées de manière stratégique par rapport à ces édifices. Si l'on s'en tient à un périmètre d'environ 200-300 mètres à vol d'oiseau, on peut déjà en signaler plusieurs : celles faisant face aux thermes de Caracalla ; autour des thermes de Titus et Trajan, la *basilica apostolorum* et le *titulus Equitii (iuxta thermas Domitianas qui cognominantur Traianas*, précise d'ailleurs le LP), ainsi que la *basilica Clementis* bien qu'elle soit postée dans la vallée ; le *titulus Vestinae* non loin des nouveaux bains édifiés par Constantin ; à la limite, la *basilica Pudentianae* par rapport aux thermes de Dioclétien. Certaines d'entre elles et d'autres au-delà de ce périmètre peuvent être interprétées comme établies dans une zone faisant jonction entre deux ensembles thermaux : la *basilica Pudentianae* et peut-être celle *Liberii* sur le tronçon reliant les thermes de Dioclétien à ceux de Titus ; la fondation de *Vestina* sur une route partant des thermes de Dioclétien et conduisant dans le secteur des bains de Constantin ; enfin, toutes les églises enserrées entre ceux-ci et l'ensemble thermal du Champ de Mars, à savoir les *basilicae Marci, Marcelli* et sans doute *Iulii iuxta forum Traiani*.

---

<sup>1692</sup> MULRYAN M., 2014, p. 34.



Figure 27 : Carte des *tituli*, therms impériaux et marchés à Rome (312-410)

[Fond cartographique réélabéré d'après PALOMBI D., in *LTVR*, IV]

**Légende :**

- Regio I.* 3) Crescentiana, titulus
- Regio II.* 9) Pammachius, titulus
- Regio III.* 13) S. Clemens titulus ; 15) (Ss.) Silvester et Equitius, titulus
- Regio IV.* 24) Apostolorum, titulus
- Regio V.* 27) Liberti, basilica
- Regio VI.* 38) (S.) Pudentiana, titulus ; 39) Vestina, titulus
- Regio VII.* 44) Iulii iuxta forum Traiani, basilica ; 45) Marcellus, titulus
- Regio IX.* 75) Lucina, titulus ; 77) S. Laurentius in Damaso ; 78) S. Marcus, titulus
- Regio X* 88) S. Anastasia, titulus
- Regio XII.* 104) Fasciola, titulus
- Regio XIV.* 111) Caecilia, titulus ; 112) Iulius et Callistus, titulus.



Comme on l'a rappelé, au vu de leurs multiples fonctions, les thermes brassaient quotidiennement une foule abondante d'utilisateurs, dont des membres de la communauté chrétienne. Ces espaces représentaient un lieu de rencontre et d'influence pour eux comme pour les autres<sup>1693</sup>. On peut imaginer que les constructeurs chrétiens ont voulu bénéficier des effets en termes de fréquentation, d'animation, de vie sociale, etc., qu'exerçaient ces points d'attraction majeurs sur les flux de la trame urbaine.

Il est judicieux de vouloir poursuivre cette logique et tenter d'en affiner les contours pour produire la clé de lecture la plus adéquate. Dans cette optique, on se propose d'intégrer à l'analyse un autre type de point d'attraction. En effet, le quotidien des hommes romains était aussi étroitement régi par les besoins de subsistance et les affaires économiques. Les activités relatives à ces sphères prenaient place en différents points qui peuvent être plus ou moins regroupés et qui sont difficiles à isoler sur un plan – des boutiques éparses aux rues commerçantes –, mais elles se déroulent également sur de vastes places prévues à cet effet, certains *fora* et surtout les *macella*<sup>1694</sup>. Dans la Rome du IV<sup>e</sup> siècle, les quelques lieux qui assument une part prépondérante de cette fonction sont repris dans les Régionnaires, à commencer par les deux *macella* : celui dit « *magnum* », posté quelque part sur le Caelius<sup>1695</sup>, et celui de Livia, aménagé sur l'Esquilin et notamment restauré par Valentinien, Valens et Gratien<sup>1696</sup>. On peut y ajouter les *fora* républicain et impériaux<sup>1697</sup> avec le marché de Trajan, formidable centre commercial dont les vestiges muséalisés sont évocateurs pour le visiteur contemporain, et à peu de distance au sud-ouest le Forum Boarium, ainsi que, plus loin au nord, le Forum Suarium, sans doute dédié au commerce de la viande, repris dans la septième région<sup>1698</sup>.

En intégrant ces marchés à la carte des églises paléochrétiennes (cf. Figure 27), on peut observer que tous en comprennent au moins une dans leur voisinage. Ils peuvent d'ailleurs servir de points de repère pour situer certaines de ces fondations dans les documents écrits. Ainsi la *basilica Liberii* est située *iuxta macellum Libiae* par l'auteur du LP (notice 27). À quelques centaines de mètres au sud-ouest de ce marché s'élevait également un autre établissement, celui de *Silvestri et Equitii*. Dans la notice du CL relative à Jules, une basilique est renseignée *iuxta forum divi Traiani* (notice 44). La fondation de Marc se trouvait elle aussi à deux pas de la zone des *fora* impériaux. L'église de Pammachius ne devait pas se trouver très loin du *macellum magnum* ; si l'on accepte l'hypothèse de

<sup>1693</sup> Peut-être est-ce en ce sens qu'il faut comprendre le passage énigmatique du LP relatif à l'interdiction faite aux prêtres catholiques de fréquenter les églises et les bains lorsque Libère reprend sa charge épiscopale soutenu par Valentinien I<sup>er</sup>, sympathisant des ariens ; voir 5.2.2.2. et n. 1611.

<sup>1694</sup> Sur les *macella* à Rome, voir DE RUYT C., 1983 ; HOLLERAN C., 2012, p. 160-181.

<sup>1695</sup> GARCÍA MORCILLO M., 2000, qui envisage les différentes hypothèses de localisation du *macellum magnum* (p. 266-269), juge comme la plus vraisemblable la proposition avancée par DE RUYT C., 1983, p. 173-180, à savoir un emplacement dans la partie nord de la colline, entre le temple de Claude et le *ludus magnus* (entre les actuelles via Marco Aurelio, via Ostilia et via Capo d'Africa), et ce malgré quelques difficultés relevées par C. PAVOLINI (par exemple 2006, p. 21-22 et 24, n. 32 où il estime tout de même la position proposée par C. De Ruyt comme privilégiée en termes de fonctionnalité urbanistique).

<sup>1696</sup> Sur ce marché, voir PISANI SARTORIO G., in *LTVR*, II, p. 203-204 ; HOLLERAN C., 2012, p. 164-165. Restauration tardive : *CIL*, 6, 1178.

<sup>1697</sup> Sur le plan commercial, on peut intégrer au centre de la ville le Vélambre qui conserve cette fonction tardivement (cf. GUIDOBALDI F. et ANGELELLI C., in *LTVR*, V, p. 108).

<sup>1698</sup> Sur ce forum, voir CHIOFFI L., in *LTVR*, II, p. 346-347.

localisation de C. De Ruyt, ce dernier se situait même à mi-chemin entre cette église et celle de Clemens. Au siècle suivant sans doute, l'établissement des *Quattuor Coronat* s'implantera encore plus près dudit marché. Enfin, à une distance d'environ 350 mètres du *forum suarium*, respectivement au nord-ouest et au sud, étaient installés les *tituli Lucinae et Marcelli*.

En combinant ces deux types de points de convergence, les thermes et les marchés, on semble pouvoir dégager des pôles urbains d'attraction, renforcés parfois par d'autres éléments. Ces pôles bénéficiaient également de la présence de tronçons majeurs du réseau viaire et de leurs apports en termes de prestige, de concentration, de circulation et d'activités. En même temps, ils en accentuaient l'importance et pourraient expliquer notre interrogation antérieure sur la détermination des routes majeures et des portions de celles-ci sur lesquelles il était le plus stratégique d'implanter une église.

Naturellement, ces pôles, qu'une connaissance seulement partielle du tissu urbain antique rend plus difficiles à circonscrire, forment des zones aux pourtours flous, qui se superposent. Tentons tout de même d'en esquisser les contours :

- Bien qu'il ne comprenne pas de thermes, le premier pôle de convergence incontestable est le cœur historique de la cité, la zone des *fora*, s'étendant jusqu'au Colisée, au Palatin et au Forum Boarium. Le caractère particulier du secteur en termes d'occupation du sol, on l'a déjà dit, justifie l'absence d'établissements chrétiens en son sein. En revanche, on a l'impression que la zone est en quelque sorte cernée par des ancrages chrétiens, se dressant pour l'essentiel le long ou à proximité de voies qui déversent les habitants au cœur de la cité : au nord-est, la *basilica apostolorum* ; à l'est, la *basilica Clementis* ; au sud-est, le *titulus Pammachii* ; au sud-ouest, le *titulus Anastasiae* ; enfin au nord-ouest, les basiliques de Marc et de Jules *in xta forum Traiani*.
- Ces deux dernières se situent en fait à la frontière avec un autre pôle majeur qui se déploie autour de la via Lata<sup>1699</sup>, en particulier autour du premier kilomètre à partir du centre-ville. Outre la voie consulaire qui draine les voyageurs venant du nord, les thermes qui enserment la zone à l'ouest et à l'est, et au nord le Forum Suarium, d'autres points d'attraction témoignent d'une fréquentation autant qu'ils l'intensifient, à commencer par toutes les installations du Champ de Mars dont les portiques, à l'instar de celui appelé « de *Bonus Eventus* » restauré en 374 (notice 66) ou celui dit « *Crypta Balbi* », accolé au théâtre de Balbus, un complexe qui continue à fonctionner au IV<sup>e</sup> siècle avec une tendance précoce à la division et au remploi de certains espaces<sup>1700</sup>. De l'autre côté de la via Lata, dans les parages de l'église de Marcellus, on signalera également le portique de Vipsania<sup>1701</sup>, corrompu dans les Régionnaires en *porticus Gypsiani* et, encore plus significatif, celui que Constantin a

<sup>1699</sup> Le fait que le cortège de l'*adventus*, dont on sait l'importance pour les princes à l'époque tardive, entre dans la cité par la via Lata (LIVERANI P., 2013, p. 28-29) a dû certainement contribuer à son prestige.

<sup>1700</sup> Cf. SPERA L., 2013, p. 132 ; SPERA L., 2014, p. 6 et 11.

<sup>1701</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, IV, p. 151-153.

commandité<sup>1702</sup>. Il faut noter que c'est au sein de ce pôle, où se multiplient les points d'attraction, que l'on trouve le nombre le plus élevé d'établissements chrétiens. On peut en effet en dénombrer cinq : les basiliques de Marc, Jules, Marcellus, Lucina et Damase.

- En tant que thermes les plus monumentaux de Rome, le complexe de Dioclétien constitue un pôle à lui seul, dans le périmètre duquel se sont implantées deux églises (Pudentiana et Vestina), voire même trois en fonction de la localisation de la *basilica Liberii*. Celle-ci, ainsi que celle de Pudentiana, se trouvent à la limite du pôle suivant.
- Rayonnant sur l'Oppius et le Cispius, un pôle se compose principalement des vastes structures que sont les thermes de Titus et de Trajan, le *macellum* et la *porticus Liviae*<sup>1703</sup>. En son centre, pour ainsi dire, on retrouve la fondation de *Silvestri et Equitii*. La *basilica Apostolorum* doit aussi être attachée à ce pôle.
- La colline faisant face, le Caelius, peut être retenue comme un cinquième pôle, en tout cas sa partie septentrionale qui accueillait le *macellum magnum*. On peut considérer la basilique de Pammachius comme étant à la croisée de ce pôle et du premier. Quant à la *basilica Clementis*, c'est à la croisée de trois pôles qu'elle se trouve : le centre, l'Oppius-Cispius et le Caelius.
- Enfin, on peut circonscrire un pôle formé par la très fréquentée et prestigieuse via Appia, par les immenses thermes de Caracalla, eux-mêmes érigés en ce lieu sans doute en raison de l'attrait exceptionnel que constituait la voie consulaire<sup>1704</sup>, et accessoirement par les *thermas Severianas et Commodianas*. Y furent attirées les fondations de Fasciola et Crescentiana.

La situation du Trastevere est particulière. La région n'était pas dotée de structures thermales impériales, ni d'un *macellum* ou d'un forum, ainsi que le confirme l'énumération des Régionnaires. En revanche, elle se caractérise par une densité de population extrêmement élevée et une activité commerciale intense<sup>1705</sup>. En tant que telle, elle constitue dans son ensemble une zone particulièrement fréquentée, active, qui justifie une implantation chrétienne en son sein. Y existait-il des pôles de convergence qui pourraient expliquer une préférence pour ces sites d'implantation, au-delà de l'argument du carrefour entre voies importantes qui se vérifie pour les deux églises (*Iulii* et *Caeciliae*) ? Il y avait certainement des points d'attraction locaux dans le Trastevere, mais sans commune mesure avec l'effet centripète de ceux analysés précédemment<sup>1706</sup>. La question des pôles

---

<sup>1702</sup> Cf. VILUCCHI S., in *LTVR*, IV, p. 119-120. BRANDENBURG H., 2005, p. 112 : « A *porticus Constantini*, which the sources record for roughly the same period, may have connected the church, according to early Medieval pilgrim's reports, to Via Lata by means of a representative building ».

<sup>1703</sup> Cf. PANELLA C., in *LTVR*, IV, p. 127-129.

<sup>1704</sup> Cf. FAGAN G. G., 1999, p. 118-119.

<sup>1705</sup> Cf. GUERRINI P., 2010, p. 38.

<sup>1706</sup> Les seules installations thermales que mentionnent les Régionnaires pour la *regio* XIV sont le *balneum Ampelidis* (*Prisci* dans la *Notitia*) et *Dianes*. Il n'est ni possible de déterminer si l'on a affaire à un ou plusieurs sites, ni de le ou les localiser avec suffisamment de certitude, bien que l'on soit en possession d'un fragment de la *Forma Urbis Romae* (47) s'y rapportant : cf. FAGAN G. G., 1999, p. 364 ; FOULCHÉ A.-L., 2011a, p. 453-454 qui penche pour des sites séparés. Remarquons tout de même que RODRIGUEZ ALMEIDA E., in *LTVR*, I, p. 156 a proposé de mettre le fragment en question en relation avec le 37A localisé au centre du Trastevere, plus précisément entre le croisement Aurelia-Septimiana et la grande route parallèle joignant le *pons Probi* à la *porta Aurelia*. Le *balneum Ampelidis* se serait alors trouvé dans un périmètre de 150 mètres de l'église. Plus récemment encore – A.-L. Foulché n'y fait pas allusion – MAZZEI P.,

au sein de cette zone non seulement aurait du mal à trouver une réponse, au vu du manque de documentation, mais en plus elle n'aurait pas nécessairement une réelle pertinence.

En observant l'insertion des lieux de culte chrétiens en regard des grands monuments de la cité, on peut se demander si le schéma explicatif que l'on vient d'esquisser ne serait pas plus complet en ajoutant aux pôles les structures de divertissements collectifs, c'est-à-dire les cirques, théâtres, amphithéâtres, stades, etc. L'attrait du complexe du Champ de Mars situé à l'ouest de la via Lata ne réside pas uniquement dans ses portiques et ses thermes, mais également dans les théâtres, ceux de Balbus et de Pompée<sup>1707</sup>, le stade<sup>1708</sup> et l'odéon de Domitien qui l'entouraient<sup>1709</sup>. La basilique de S. Laurent édifée par Damase, isolée par rapport aux autres églises du secteur qui sont, elles, disposées autour de la Lata, se trouve justement à 200 mètres de ces trois derniers édifices ; elle est d'ailleurs dite *iuxta theatrum* par le LP. De surcroît, le contexte de cette fondation montre en lui-même des liens avec le monde des jeux : les bâtiments antérieurs ont en effet été identifiés comme les *stabula* de la *factio Prasinæ* et le choix de ce site n'est peut-être pas étranger aux relations de Damase avec certains protagonistes de cette sphère qui lui ont apporté leur soutien dans sa lutte pour la charge épiscopale (notice 77). Dans sa monographie récente, M. Mulryan est revenu sur ce lien pour en réaffirmer la teneur :

It shows that he relied heavily on these people during the time of his disputed election, and had them to thank in effect for his eventual acceptance and official approval as bishop of Rome. Perhaps he and his aristocratic family partly owned the faction? Because of this controversial rise to power he also needed to gain the goodwill and approval of the Christians of the city. We can see both motivations behind this foundation<sup>1710</sup>.

Pour trouver une illustration plus frappante d'un lien topographique entre églises et lieux de divertissement, tournons-nous vers le Circus Maximus : deux bâtisses placées à quelques dizaines de mètres de son angle nord-ouest, et donc des *carveres* par lesquelles la foule s'engouffrait dans le cirque et en sortait, ont en effet été transformées en un édifice cruciforme ou basilical à trois nefs, dénommé directement ou par après « Anastasia », mais certainement destiné dès ce moment au culte chrétien. Les complications techniques qu'a engendrées la décision d'une implantation sur ce site suggèrent une volonté forte de construire en ce lieu<sup>1711</sup>. C'est que le Circus Maximus représentait l'espace de rassemblement de la communauté civique le plus significatif, contribuant à

---

2007, p. 150-151 a suggéré de l'identifier dans les espaces thermaux découverts plus au sud, sous l'église S. Cosimato. Dans ce cas-ci, la distance entre les deux sites atteint alors 300 mètres et surtout d'autres artères se seraient révélées bien plus pertinentes pour bénéficier de l'attraction de cette installation.

<sup>1707</sup> Sur sa continuité tardo-antique, cf. SPERA L., 2014, p. 6 et n. 22.

<sup>1708</sup> En réalité, « un édifice polyvalent » qui pouvait accueillir différents types de spectacles (cf. BERNARD J.-F. et CIANCIO ROSSETTO P., 2014, p. 13). Sur l'utilisation tardive du stade et de l'odéon, voir MICHEL D'ANNOVILLE C. et FERRI A., 2014 ; SPERA L., 2014, p. 10 et n. 21.

<sup>1709</sup> Un peu plus au sud, il y avait également l'espace du Circus Flaminius, mais son utilisation tardive n'est pas suffisamment étayée (SPERA L., 2014, p. 12 assure une continuité sur base de la mention des *ludi plebei* dans le Calendrier de 354 mais la tenue de ces jeux dans ledit cirque est incertaine ; voir HUMPHREY J. H., 1986, p. 543), et, dans son prolongement, le théâtre de Marcellus, à vrai dire plus près du Forum Boarium que du complexe du Champ de Mars. D'ailleurs, à vol d'oiseau, le *titulus Anastasiae* en est plus proche que la basilique de S. Laurent.

<sup>1710</sup> MULRYAN M., 2014, p. 88.

<sup>1711</sup> Constat déjà avancé par MULRYAN M., 2014, p. 91. En revanche, nous nous montrons plus prudent sur l'interprétation d'une des deux bâtisses comme avant-corps du palais impérial (voir notice 88).

forger un sentiment d'appartenance et d'unité. M. Mulryan utilise d'ailleurs cette idée de la recherche d'unité et la relation de Damase avec le monde du cirque pour arguer d'une fondation de l'église S. Anastasia par cet évêque<sup>1712</sup>.

Bien que les rapprochements ne soient pas aussi parlants, l'immense amphithéâtre du Colisée peut être intégré à la démonstration. À une distance approximative de 300 mètres, vers l'est et vers le sud, deux églises étaient situées le long de voies qui débouchaient directement (ou presque) sur le Colisée : la *basilica Clementis*, sise sur la rue joignant la via Labicana et l'autre grand axe parallèle qui tous deux menaient à l'amphithéâtre flavien, et l'église de Pammachius qui a été édifiée sur des bâtiments faisant coin entre le clivus Scauri et une route longeant les substructions du temple de Claude pour aboutir à la *Meta Sudans*.

Ces édifices de divertissement forment eux aussi des points d'attraction. Certes, ils ne sont pas actifs quotidiennement (mais tout de même régulièrement) à l'instar des structures thermales et commerciales envisagées plus haut ; en revanche, quand ils le sont, ils déplacent une masse considérable de citoyens. Autant, voire davantage, que leur impact en termes de mouvements de population, c'est leurs rôle et symbolique qui ont dû importer si une telle association se confirme. Activant des traits communs de l'identité romaine, ces lieux fonctionnent comme un liant de la communauté civique. Il serait dès lors logique que, au-delà de relations interpersonnelles (cas particulier de Damase), l'autorité ecclésiastique ait cherché à s'associer à ces divertissements populaires, à se les approprier, en particulier les jeux du cirque. Il nous semble éloquent que le Circus Maximus, incontestablement le point central du divertissement (*ludi circenses*), soit l'édifice pour lequel le rapprochement se révèle le plus manifeste.

Dans le cas des édifices de spectacles, on pourrait vouloir ajouter ou même donner priorité à une dimension mémorielle justifiant le lien topographique. Ces lieux ne se trouvent-ils pas en effet associés aux supplices des nombreux martyrs ? Aujourd'hui encore, le chemin de croix présidé par le pontife n'a-t-il pas pour cadre le Colisée, lieu symbolique du martyre des premiers chrétiens ? Dans l'optique de replacer le premier établissement de Sant'Agnese in Agone dans les structures du stade de Domitien dans un contexte plus large, K. Bowes s'est justement intéressé à l'insertion des lieux de culte chrétiens au sein des édifices de spectacles<sup>1713</sup>. Elle démontre que les lieux de culte en question sont plus rares que ce qui est couramment admis, et que, même dans ces cas, leur lien avec l'édifice de spectacle est plus ambigu qu'il n'y paraît et leur destination martyriale souvent incertaine. À vrai dire, les sources écrites – les passions – ne sont pas beaucoup plus loquaces sur le lieu de mise à mort et témoignent d'un désintérêt pour le cadre monumental des ultimes moments des martyrs (aucune des *gesta martyrum* ne désigne clairement le Colisée comme lieu de mise à mort par exemple), sans doute victimes de la focalisation de l'investissement spatial mémoriel sur les lieux d'inhumation et de conservation des reliques. L'appropriation mémorielle du Colisée a été, en réalité, opérée bien plus tardivement, initiée à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle par Clément X<sup>1714</sup>. On peut

---

<sup>1712</sup> Cf. MULRYAN M., 2014, p. 89-91.

<sup>1713</sup> Cf. BOWES K., 2014.

<sup>1714</sup> Cf. REA R., 2001, p. 209-214.

donc difficilement attribuer aux églises du IV<sup>e</sup> siècle un tel objectif d'appropriation mémorielle des édifices de spectacles alors que celle-ci ne se vérifie pas dans les textes et ne se vérifiera pas monumentalement durant les quelques siècles suivants, quand il était alors loisible aux autorités chrétiennes d'occuper, comme bon leur semblait, ces anciens sites de divertissements<sup>1715</sup>. De toute manière, la dédicace de la basilique damasienne à S. Laurent ne convient pas, lui qui selon la tradition fut supplicié lors d'une confrontation avec le préfet<sup>1716</sup>, pas plus que celle à Anastasia pour laquelle, s'il s'agit bien dès l'origine d'une référence à la sainte, on ne trouve nulle part de traces d'association avec le Circus Maximus, et pour cause, puisqu'elle est importée de Pannonie.

Le modèle explicatif qui semble émerger au fil de cette démonstration permet non seulement de rendre compte avec plus d'acuité des logiques qui ont présidé à la distribution des églises paléochrétiennes, mais il a également le mérite d'éclaircir ce qui apparaît, à première vue, comme une obscurité ou une anomalie. Si l'on réfléchit en termes de répartition optimale des églises sur le territoire, en termes d'habitat ou en termes de réseau viaire, il semble incompréhensible que la région de l'Aventin n'ait pas été pourvue d'établissements avant le V<sup>e</sup> siècle. On sait pourtant qu'y résidaient un certain nombre de chrétiens, à commencer par ces « dames de l'Aventin » que Jérôme venait entretenir de sujets religieux<sup>1717</sup>. Si l'on applique notre grille de lecture, force est de constater que l'Aventin ne constituait pas réellement un pôle de convergence, en tout cas à la hauteur de ceux précédemment établis. Il ne possédait certainement pas non plus la densité démographique, l'animation ou le bouillonnement commercial du Trastevere. Sur la colline elle-même, l'occupation du sol est principalement de type résidentiel aisé. Elle est aussi marquée par une dimension religieuse traditionnelle qui se traduit dans la présence de plusieurs sanctuaires anciens (temples de Cérès, de Diane, de Flora et de Minerve). Quant à la plaine sub-aventine, elle se caractérise par un habitat plus mixte (*domus* et *insulae*) et surtout par un rôle économique de stockage (grands *horrea*). Les points d'attraction constatés dans d'autres secteurs font ici défaut ou sont minimes. Le district de l'Aventin n'est pas doté d'un *macellum* ou d'un forum brassant une intense activité d'échanges<sup>1718</sup>, attirant des habitants de toute la cité. Il a bien été pourvu d'établissements thermaux, ceux de Sura puis de Decius, séparés par 200 mètres et plantés au milieu des *domus* de la colline. Ces installations, d'une moindre ampleur, ne sont toutefois pas comparables aux complexes impériaux pointés précédemment comme composantes majeures d'un pôle d'attraction et devaient, pour l'essentiel, absorber une demande plus locale et limitée, certainement moins populaire. On convient qu'ils formaient deux points d'attraction à l'échelle du secteur, sensiblement moins à l'échelle de la cité.

Terminons cet argumentaire par une comparaison. Le collège, la forme associative la plus répandue dans le monde romain, est souvent exploité pour réfléchir aux développements des

<sup>1715</sup> L'association entre l'église insérée dans les structures du stade de Domitien (création au plus tôt au IV<sup>e</sup> siècle et dédicace à Agnès à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle) et le lieu du martyre de la sainte semble relever d'une « invention », d'une projection tardive engendrée par le cadre monumental, plutôt que de la matérialisation d'un souvenir : cf. SOTINEL C., 2014.

<sup>1716</sup> Comme le relate PRUD., *Perist.*, 2.

<sup>1717</sup> Cf. TESTARD M., 1996.

<sup>1718</sup> Le *forum pistorum* renseigné par les Régionnaires, de localisation incertaine, n'était sans doute pas une place de vente : cf. RICHARDSON L. Jr., 1992, p. 169.

communautés paléochrétiennes<sup>1719</sup>. B. Bollmann a traqué les traces des *scholae* des collèges de l'*Vrbs* à l'époque impériale et a reconstruit ainsi une topographie de l'ancrage associatif<sup>1720</sup>, dont il n'est cependant pas évident de saisir la représentativité. Si l'on compare la carte qui présente cette topographie à celle qui expose la distribution des *tituli* au IV<sup>e</sup> siècle (Figure 28), il nous semble que l'on retrouve certaines similarités dans les zones occupées, voire un quasi chevauchement pour quelques occurrences. Or, la manière dont B. Bollmann analyse cette distribution et les logiques d'implantations qu'elle en déduit ne sont pas sans faire écho à nos propres interprétations :

Possiamo però riconoscere alcune tendenze che testimoniano sia contro una casuale distribuzione degli edifici che contro un legame molto stretto con i posti di lavoro dei membri. (...) La maggioranza delle altre associazioni badava soprattutto a trovare un posto di prestigio, la cui fama era dovuta alle costruzioni circostanti, come ad esempio agli edifici sfarzosi del Foro Romano e del Campo Marzio o alle ricche domus nei quartieri nobili sulle colline. Inoltre sembra essere stata di grande importanza la posizione degli edifici sulle vie principali, poiché gli garantiva una maggiore attenzione del pubblico. (...) I collegati aspiravano infatti a maggior stima in campo sociale attraverso la loro appartenenza ad un'associazione. Come membri di un collegium essi potevano dimostrare le loro capacità finanziarie soprattutto tramite la costruzione di una grande schola in un luogo rappresentativo della città<sup>1721</sup>.

---

<sup>1719</sup> Voir *supra* 4.4.2.1.

<sup>1720</sup> Cf. BOLLMANN B., 1997.

<sup>1721</sup> BOLLMANN B., 1997, p. 221.



Figure 28 : Mise en parallèle de la carte (en haut) de la distribution des *scholae* des collèges d'après BOLLMANN B., 1997, p. 211 et de la carte (en bas) de la distribution des *tituli* à Rome (voir Figure 21)



### **5.2.3. Les autorités ecclésiastiques et l'ancrage monumental du christianisme : besoins liturgiques, enjeux de pouvoir et vitrine communautaire**

#### **5.2.3.1. Approche diachronique du programme édilitaire des évêques**

Dans la section qui précède (5.2), nous avons tenté d'établir les différentes logiques à l'œuvre dans l'insertion des établissements de l'Église officielle au sein du tissu urbain, et ce sur une période d'un siècle. Cette durée a permis de rassembler un nombre acceptable de données dans l'optique de déduire certains principes, tout en limitant, par rapport à la plupart des études déjà réalisées, une extension chronologique qui, en englobant des contextes et conditions trop variées, risque de fragiliser la pertinence du schéma établi. Ce faisant, l'analyse produite demeure une vision synchronique à l'échelle d'un siècle durant lequel le contexte et les conditions ont dû connaître des légères variations, singulièrement lorsque changeait l'individu qui occupait la fonction de chef de l'Église. C'est pourquoi nous jugeons utile d'essayer de poursuivre l'examen en séquençant par épiscopat, de manière à développer une vue plus diachronique, à percevoir des évolutions, des différences, des préférences parmi l'ensemble des logiques envisagées, à moduler le schéma explicatif général en fonction de modalités ou d'un plan propres à une personnalité ou un contexte. Dans cette perspective, il a paru opportun d'intégrer à la réflexion les fondations extra-urbaines qui pourraient faciliter l'émergence de logiques communes et la compréhension d'un éventuel plan d'ensemble dans la politique édilitaire de l'évêque.

Comme le montre le tableau chronologique des implantations paléochrétiennes (voir *supra* Figure 20 dans 4.4.3), plusieurs fondations d'église peuvent être placées sous un mandat épiscopal précis. Les autres, il conviendra de les intégrer à l'examen des épiscopats sous lesquels elles ont pu survenir, tout en tenant compte de l'incertitude qui plane sur leur datation exacte. La confrontation avec les fondations d'attribution plus solide peut d'ailleurs conduire à établir des parallèles ou, au contraire, à souligner des différences, conduisant ainsi à privilégier l'association avec un épiscopat plutôt qu'avec un autre.

#### **5.2.3.2. Sylvestre I<sup>er</sup> (314-335)**

L'unique fondation que l'on peut sûrement relier à Sylvestre est le *titulus* implanté dans la propriété du prêtre Equitius (notice 15). Dès le début de sa charge, l'évêque avait dû être satisfait de voir l'empereur intervenir pour ériger un vaste lieu d'assemblée chrétien, (presque) aussi grand que la basilique de Maxence dans le forum. Gratifié du statut d'église de l'évêque, le Latran symbolisait la nouvelle position du christianisme et pouvait accueillir un nombre important de fidèles. Toutefois, elle ne suffisait certainement pas à couvrir les besoins de la masse croissante des adeptes du Christ. On aurait pu s'attendre à ce que Sylvestre lance un plan immobilier d'ancrage du christianisme sur le territoire et de couverture optimale de ces besoins. Les vingt années qu'a durées son mandat lui aurait permis de mener à bien plusieurs projets en ce sens. Faut-il incriminer

un manque de moyens ? Ou plutôt un manque d'ambition, Sylvestre jugeant que l'organisation pré-constantinienne pourrait s'adapter et suffire ?

Le seul projet commandité par l'évêque (dont on ait trace) est une nouvelle implantation qui a pris place dans un quartier se situant à la limite orientale du Subure. Il ne faut toutefois pas se méprendre sur le sens de cette localisation : elle n'était pas guidée par une idéologie pastorale enjoignant d'établir une bergerie au milieu, au contact des brebis les plus nombreuses et les plus pauvres. M. Mulryan, qui a examiné en détail la nature et la forme du bâti environnant du secteur où l'église a été implantée, a démontré l'apparition d'un phénomène de gentrification, qui n'empêche pas le maintien d'une dimension commerciale, et de son caractère de point de trafic humain important<sup>1722</sup>. Il possédait également à l'ouest un « more social and recreational focus » avec le Portique de Livie, lequel constituait en même temps un « navigational landmark ». Ces remarques de M. Mulryan rejoignent nos propres réflexions sur les points de repères et d'attraction. Ce dernier conclut aussi à une manière particulièrement discrète, « unobstrusive » pour reprendre son terme, d'intégrer l'église à l'environnement architectural<sup>1723</sup>.

Sur cette base, comment comprendre l'implantation de Sylvestre ? Elle reflète, nous semble-t-il, une position contrastée : la propriété d'Equitius permettait de répondre au désir de créer une église facilement localisable (proche de points de repères évidents), ancrée dans un environnement aisé et en même temps marqué par une animation sociale, mais sa mise en œuvre architecturale ne plaide pas en faveur d'une visibilité, d'une reconnaissance extérieure et d'une volonté de marquage du territoire. Cette réserve peut découler de la perception que l'évêque se faisait de la répartition des rôles alors que le christianisme venait de changer de statut : à l'empereur, il revenait de marquer le territoire ; lui agissait au nom d'une collectivité désormais reconnue en tant que telle mais dans un cadre privé et son action édilitaire devait s'inscrire dans les limites de cette sphère, dans une certaine continuité avec la pratique pré-constantinienne<sup>1724</sup>.

L'insertion dans une zone résidentielle aisée peut renvoyer à une autre logique (compatible à la précédente), celle de l'ancrage territorial de Sylvestre et de sa *familia* au sens large et du désir d'un patronage de quartier, à la manière dont certains notables le faisaient avec des sanctuaires de divinités traditionnelles. Il est néanmoins impossible de le prouver en l'absence de détails biographiques en la matière. Le cas échéant, on peut imaginer qu'un lien plus particulier entre Equitius et Sylvestre, un lien de « clientèle » avec une dimension de proximité géographique si l'on ose dire, puisse avoir facilité la décision de cession de propriété<sup>1725</sup>.

Avant de passer au protagoniste suivant, il faut signaler deux établissements qui ont pu, selon les témoignages recueillis, être déjà en activité sous la charge de Sylvestre. En ce qui concerne S. Anastasia (notice 88), la différence de perspective ne plaide pas en faveur d'une fondation par

<sup>1722</sup> Cf. MULRYAN M., 2014, p. 80-85 (84 et 81 pour les citations).

<sup>1723</sup> De la même manière que « the pre-existing pagan shrines at first » (p. 84), ajoute-t-il, faisant référence aux *mithraea*, laraires et autres autels de rue.

Cette discrétion peut expliquer la difficulté à retrouver aujourd'hui les restes de cette structure.

<sup>1724</sup> Notons que le LP n'utilise pas le terme *basilica* pour désigner cet établissement mais uniquement *ecclesia* ou *titulus*.

<sup>1725</sup> Naturellement, ce lien peut avoir existé sans une proximité géographique entre les propriétés des deux personnages.

Sylvestre : le contexte de son emplacement diffère largement et elle ne suit plus vraiment cette optique « unobstrusive » dans son insertion dans la trame urbaine<sup>1726</sup>. En revanche, les aménagements notables réalisés à l'intérieur du bâti antérieur à la basilique de S. Cecilia sont compatibles avec un changement de fonction, en l'espèce liturgique chrétienne, et un impact architectural sur l'environnement extérieur plus que limité. Le cas échéant, de quelle manière faudrait-il interpréter cette implantation ? Si la mémoire de la sainte a joué un rôle, il s'agirait alors d'une situation particulière<sup>1727</sup>. Sinon, le caractère résidentiel aisé du secteur, que quelques indices archéologiques suggèrent<sup>1728</sup>, et son emplacement au croisement d'artères majeures, peuvent orienter vers des réflexions analogues à celles formulées à propos du premier *titulus*. L'implantation peut avoir été guidée par une volonté de présence et de relais de l'Église officielle de l'autre côté du Tibre, dans une région extrêmement dynamique, dont qui plus est la composante chrétienne ne devait pas être quantité négligeable<sup>1729</sup>.

### 5.2.3.3. Marc (336)

L'épiscopat de Marc dura moins d'une année. Apparemment, il lança dès son entrée en fonction un plan édilitaire comprenant les deux projets qu'a enregistrés le LP : une basilique sur le site du cimetière de Balbina (via Ardeatina), dans laquelle il sera inhumé, et une basilique urbaine *inxta Pallacinis*.

Remplaçant une *domus*, cette dernière consistait en un édifice basilical à une seule nef, sans *atrium*, enserré entre deux rues (notice 78). À la différence de l'église de Sylvestre, la visibilité de la basilique par rapport à l'extérieur était toutefois renforcée par un empiètement de l'abside sur la rue, un empiètement qui aurait pu être évité en réduisant simplement les dimensions du bâtiment<sup>1730</sup>. Il semblerait que les constructeurs voulaient maximiser coûte que coûte la surface de l'édifice ou marquer symboliquement la présence de celui-ci dans l'environnement.

Concernant le choix du site d'implantation, on peut se demander si une logique de patronage de quartier n'est pas également entrée en ligne de compte : l'appellation *de Pallacine* pour désigner le *titulus* dans une inscription, si l'identification se vérifie, peut aller dans le sens d'une attache particulière avec le quartier. Bien qu'il se trouve dans une zone résidentielle, l'établissement était situé à la limite du cœur historique de la cité, quasiment au pied du Capitole. Une telle proximité, à laquelle s'ajoute un marquage de l'espace public par l'empiètement, invite à songer à une volonté d'affirmation et d'association symbolique, visant à renforcer la légitimité de l'Église. Le supposé voisinage avec un temple de Mars que décrit M. Mulryan lui fait même envisager un désir de

---

<sup>1726</sup> D'autant plus si se confirme une première phase avec un plan cruciforme.

<sup>1727</sup> Une implication de l'Église épiscopale est affaiblie par le fait que la sainte n'apparaît pas parmi les saints vénérés officiellement avant le siècle suivant (voir 2.3.4 et Figure 9).

<sup>1728</sup> Voir 5.2.2.5.

<sup>1729</sup> En tenant compte des réserves émises précédemment (voir 5.2.1), on peut se reporter à certains indices relevés par LAMPE P., 2003, chap. 3.

<sup>1730</sup> Avis similaire chez MULRYAN M., 2014, p. 49.

confrontation avec un espace du paganisme ou une volonté d'association avec le symbole qu'incarne le temple de cette divinité, l'affirmation de l'Église comme nouveau gardien de l'État<sup>1731</sup>.

Ces paramètres ne cadrent pas vraiment avec ceux de la phase pré-basilicale de S. Cecilia, à moins d'imaginer un autre type d'intervention : en plus de deux basiliques urbaine et suburbaine, qui ont dû engendrer en quelques mois une mobilisation importante de fonds, l'évêque a pu financer un projet plus modeste de relais épiscopal dans le Trastevere ou une initiative visant à monumentaliser la mémoire martyriale sans pour autant en faire un lieu d'assemblée de même échelle.

En revanche, la situation de S. Anastasia n'est pas sans parallèle avec celle de la basilique de Marc : elle se situe également à l'interface entre un secteur résidentiel (le Vélabre) et un espace non moins symbolique du centre historique de la cité (le Palatin et le Circus Maximus). Il est possible que, dans un premier temps, la basilique d'Anastasia fût elle aussi formée d'une seule nef, mais celle-ci était en outre dotée d'un transept léger. Ce plan cruciforme pourrait avoir été inspiré par la basilique de S. Pierre<sup>1732</sup>, en voie d'achèvement ou qui venait d'être terminée si l'on se reporte à notre point sur la question (voir notice 121).

À propos du rattachement de la fondation d'Anastasia à Marc, nous souhaiterions faire part d'une hypothèse de travail, inédite à notre connaissance. Elle part du constat que la raison pour laquelle la basilique circiforme de la via Ardeatina, fouillée à partir des années 1990 par V. Flocchi Nicolai et identifiée comme la basilique cimétériale de Marc, a été élevée à cet endroit résiderait dans la présence d'un groupe de martyrs, vraisemblablement les dits « martyrs grecs »<sup>1733</sup>. Ceci signifie que l'évêque désirait développer un espace funéraire bénéficiant de l'aura sainte de ces anonymes originaires de Grèce, ayant témoigné de la vérité du Christ par leur sacrifice, et par conséquent de les mettre à l'honneur bien qu'ils ne fussent pas intégrés dans la *DM*, ce qui peut facilement s'expliquer par une antériorité de la liste à 336<sup>1734</sup> ou par l'absence d'individus ou de groupes anonymes en son sein. Or, on considère souvent la zone du Forum Boarium comme un des principaux lieux d'ancrage de la population grecque de Rome sur la longue durée<sup>1735</sup>. Par la suite, comme dans le cas des autres églises du secteur – S. Giorgio in Velabro et S. Maria in Cosmedin –, une relation privilégiée de la communauté grecque avec l'église en question se manifestera ; elle deviendra même chapelle de la cour byzantine<sup>1736</sup>. Cette relation existait-elle déjà au moment de la

---

<sup>1731</sup> Voir 5.2.2.4.1.

<sup>1732</sup> Il apparaît que J. J. Emerick a lui aussi soulevé ce parallèle dans un exposé intitulé « Did the early Christian Sant'Anastasia copy old St. Peter's? », donné en 2010 lors de la conférence « Old St Peter's », mais malheureusement non publié dans les actes du colloque. Ó CARRAGÁIN É., 2013, p. 179 l'évoque en quelques mots, en particulier l'implication de ce rapprochement architectural dans la compréhension de l'église S. Anastasia comme station d'une messe papale de Noël (cf. n. 1736). On ne connaît toutefois pas la teneur exacte et détaillée de cette implication discutée par J. J. Emerick.

<sup>1733</sup> Voir 5.1.1.2.

<sup>1734</sup> Voir catalogue, 1.1.2.

<sup>1735</sup> Cf. CRESSEDI G., 1984 ; LANSFORD T., 2009, p. 155-158.

<sup>1736</sup> Ici c'est tout autant la dimension ethnique que la proximité avec le lieu de pouvoir du Palatin qui peuvent être convoquées. C'est sans doute cette utilisation de l'église qui explique l'ajout d'une messe de Noël (à l'aube) en ses murs au VI<sup>e</sup> siècle ; cf. BALDOVIN J. F., 1987, p. 157.

création de l'église ? Marc, qui entretenait un lien spécifique avec la communauté grecque de Rome comme le laisse supposer son intervention édilitaire auprès de dépouilles de saints qui devaient revêtir une signification particulière pour celle-ci, a-t-il fait concevoir ou encourager la construction d'une église urbaine au bénéfice de cette communauté ? Il y a bien la tombe luxueuse d'un acolyte du *titulus Anastasiae* adossée à la petite basilique semi-hypogée des « martyrs grecs » qui peut conforter une telle liaison, mais elle est tout de même postérieure au milieu du V<sup>e</sup> siècle<sup>1737</sup>. La dédicace de l'église peut également être interrogée dans cette optique. Dans le fond, les réflexions de M. Cecchelli sur la portée de cette dénomination de l'église, que ce soit dans le sens d'une recherche d'influence sur la zone constantinopolitaine ou d'un signe d'orthodoxie brandi face à l'arianisme qui se diffuse, peuvent être reproduites ici<sup>1738</sup> (voir notice 88). Il est vrai que le premier évêque dont on a la preuve d'une pratique de dédicace d'église à un saint est Damase et que les arguments soulevés par M. Cecchelli lui conviennent mieux. Celle-ci est toutefois prête à envisager une fondation de l'église antérieure à Damase et une nouvelle dédicace par celui-ci. Une construction étalée sur deux évêchés, ce qui a une certaine probabilité au vu de la très brève charge de Marc, a pu déboucher sur une dénomination sans lien fort avec un personnage fondateur, davantage pragmatique et donc plus apte à être remplacée.

#### 5.2.3.4. Jules I<sup>er</sup> (337-352)

Jules I<sup>er</sup> occupa le siège épiscopal bien plus longtemps, quinze ans pour être précis, et ce facteur se répercuta sans aucun doute sur l'ampleur quantitative de ses initiatives édilitaires : il ne commanda pas moins de deux basiliques *intra muros*, l'une *quae est regione VII iuxta forum divi Traiani* et l'autre *trans Tiberim regione XIII iuxta Callistum*, et trois structures suburbaines : *in via Portuense miliario III* ; *in via Flaminia mil. II quae appellatur Valentini* ; *in via Aurelia mil. III ad Callistum*<sup>1739</sup>.

À l'exception du site paléochrétien de la future S. Maria in Trastevere et de la basilique suburbaine de S. Valentin – et encore s'agit-il de données archéologiques assez maigres –, la connaissance monumentale de ces initiatives est pour ainsi dire inexistante ou l'identification matérielle incertaine. Nous possédons toutefois suffisamment d'informations sur les établissements *intra muros* que Jules a fait ériger pour réfléchir aux logiques qui auraient guidé ces initiatives.

L'évêque, d'origine romaine, sera inhumé dans le cimetière de Calepodius, au III<sup>e</sup> mille de la voie aurélienne<sup>1740</sup>. Qu'est-ce qui a dicté cette décision ? J.-C. Picard a souligné le caractère de « sépulture aristocratique classique » des tombes papales du IV<sup>e</sup> siècle et ne retient l'application du

---

<sup>1737</sup> Cf. ICVR, 4, 12303. Datation postérieure à Sixte III : PIETRI C., 1977, p. 393.

<sup>1738</sup> La légende d'Anastasia de Sirmium fut rapidement répandue sur les terres helléniques, à tel point qu'à la fin du siècle suivant les reliques de la sainte furent transférées à Constantinople. Quant à l'arianisme, sa diffusion sur la zone d'influence constantinopolitaine, et au-delà, malgré les condamnations du concile de Nicée était un réel problème. À vrai dire, on ne connaît pas l'action de Marc à ce sujet, mais il n'a pas pu être indifférent à une des plus grandes menaces de schisme du moment.

<sup>1739</sup> Les points de repère topographiques sont extraits du *CL* et sont plus détaillés que dans le *LP*.

<sup>1740</sup> Cf. *LP*, I, p. 205.

principe d'inhumation *ad sanctos* qu'à partir de 418 avec Zosime<sup>1741</sup>. Jules ne semble pas échapper à la règle. L'édifice semi-hypogée du cimetière de Calépode dans lequel A. Nestori suggère de reconnaître la basilique de Jules<sup>1742</sup> « n'a pas de liaison directe avec la tombe de Callixte », fait remarquer J.-C. Picard<sup>1743</sup>. Si le toponyme *Callistum* du Trastevere fait bien référence à une propriété de Callixte, ce qui a poussé ce dernier à être enterré sur la voie consulaire qui était précisément connectée à cette région se retrouve peut-être dans ce qui a motivé l'emplacement de la sépulture de Jules. Une tradition familiale a pu entrer en ligne de compte. En tout cas, on peut suggérer avec une certaine vraisemblance une attache particulière de Jules (et de sa famille) avec le Trastevere, un ancrage foncier ou de type clientélaire<sup>1744</sup>. Dans ce cadre, la décision d'implanter sa fondation urbaine dans le Trastevere, le long de la section *intra muros* de la via Aurelia et au carrefour avec la Septimiana, répondait non seulement à une vision stratégique en termes d'axes de circulation et de visibilité<sup>1745</sup> mais aussi à un souci de patronage de quartier, de marquage monumental d'un ancrage et d'une influence locaux. En termes d'impact sur l'environnement et d'identité architecturale, comparée à l'établissement de Marc, l'église de Jules, de longueur similaire, n'empiétait peut-être pas sur l'espace public, mais, d'une largeur plus grande, elle était visible depuis la voie consulaire et était divisée en trois nefs, rappelant l'organisation spatiale de certaines des constructions chrétiennes impériales, tel S. Croce in Gerusalemme.

Comme son prédécesseur, Jules dut également être attiré par l'idée d'établir une église dans une position privilégiée par rapport au centre monumental de la cité. Au vu du point de repère topographique utilisé dans le *CL (iuxta forum divi Traiani)* et le *LP (iuxta forum)*, cela dut assurément être le cas de la seconde basilique urbaine qu'il fit édifier. D'ailleurs, celle-ci ne devait pas être établie bien loin de la fondation de Marc, ce qui n'a pas beaucoup de sens si l'objectif visé était une couverture optimale des besoins pastoraux et invite donc à préférer la première motivation avancée<sup>1746</sup>.

Pour la première fois, on peut donc, avec cet évêque, relever des indices suffisamment probants pour soutenir l'existence de deux logiques importantes dans l'insertion ecclésiale urbaine (se matérialisant ici dans deux fondations différentes) que l'on ne pouvait que deviner dans les entreprises de ses antécédents.

Avant de passer au protagoniste suivant, partageons quelques réflexions au sujet d'établissements sans lien explicite avec un épiscopat mais qui possèdent certaines caractéristiques communes avec les réalisations juliennes.

<sup>1741</sup> Cf. PICARD J.-C., 1993, p. 235. Sur le sujet des tombes papales, voir aussi JANSSENS J., 2002, qui diverge sur certaines interprétations, notamment la dévotion de Sylvestre et Jules I<sup>er</sup> pour leurs prédécesseurs martyrs comme explication principale à l'emplacement de leur sépulture.

<sup>1742</sup> Cf. NESTORI A., 1972.

<sup>1743</sup> PICARD J.-C., 1993, p. 235. Les deux lieux sont séparés d'une vingtaine de mètres (NESTORI A., 1972, p. 193).

<sup>1744</sup> Une autre de ses trois basiliques suburbaines est construite sur la via Portuense qui débouche elle aussi sur le Trastevere. On la place sur le site de la basilique S. Felix qui l'aurait remplacée. On n'a pas identifié de martyr inhumé dans les catacombes du site au moment de la construction julienne (cf. VERRANDO G. N., 1988).

<sup>1745</sup> Peut-être renforcée par la direction de la Septimiana vers le Vatican et donc la tombe et la basilique de Pierre (voir 5.2.2.5).

<sup>1746</sup> Argument pareillement avancé par BRANDENBURG H., 2005, p. 112.

Revenons d'abord sur le plan à trois nefs restitué pour le *titulus* de Jules au Trastevere. Si le lieu de réunion chrétien *in lucinis* qui devait nécessairement exister avant Damase correspond à la basilique la plus ancienne retrouvée dans les fouilles du sous-sol de S. Lorenzo in Lucina, alors on serait ici en face d'une des plus anciennes basiliques urbaines à trois nefs (notice 75). Elle ne remonte vraisemblablement pas plus avant que les environs du milieu du IV<sup>e</sup> siècle. Une réalisation encouragée par Libère semble peu probable étant donné qu'elle était, lors de l'élection troublée de Damase, sous la coupe de sa faction et non de celle d'Ursinus qui se plaçait dans la continuité du premier. Le parti des Ursiniens s'était, lui, réfugié dans la basilique de Jules (puis celle de Libère). Les deux clans n'ont-ils pas essayé de s'approprier l'héritage de Jules, dernière figure épiscopale unanimement respectée ? Une attribution de la basilique de Lucina à Jules peut bénéficier de l'appui d'un autre argument, celui d'une relation particulière avec cette zone nord de la cité : à côté des deux grandes voies qui connectent le Trastevere, Jules fut en effet le premier (et un des seuls) à doter la via Flaminia d'une structure basilicale, près des restes de S. Valentin. Or, l'église de Lucina est la plus septentrionale des fondations de la via Lata, à égale distance du Forum de Trajan et de la porta Flaminia.

Faudrait-il également lui attribuer le patronage du *titulus Fasciolae* qui constitue en quelque sorte le pendant méridional de Lucina au niveau géographique et rappelle la *basilica iuxta forum Traiani* pour sa position stratégique par rapport à un point d'attraction majeur de la cité ? Il manque tout de même un indice plus concret pour appuyer le parallèle.

Remarquons enfin que l'attache supposée de Jules avec la région du Trastevere en fait, davantage que Marc, un candidat potentiel pour une intervention relative à une possible phase pré-basilicale à S. Cecilia, singulièrement s'il s'agissait de promouvoir une figure martyriale locale.

### 5.2.3.5. Libère (352-366)

Les bornes chronologiques retenues pour l'épiscopat de Libère de 352 et 366, soit quatorze ans, sont trompeuses : les relations tumultueuses de l'évêque avec un pouvoir montrant des sympathies envers l'arianisme, couplées à des dissidences internes, en ont fait un mandat plus que mouvementé, notamment marqué par l'exil. Ces particularités contribuent à expliquer une activité édilitaire pauvre comparée à celle de son prédécesseur.

Le LP n'enregistre qu'une seule édification basilicale dans la notice dudit pape : *Hic fecit basilicam nomini suo iuxta macellum Libiae* (notice 27). Les zones d'ombre qui entourent encore l'identification de ce site ne facilitent pas la réflexion, notamment sur la question de la forme architecturale et de l'intégration au paysage. Le critère du réseau viaire et surtout du point d'attraction social et économique avec le marché de Livie, souligné par le LP, semble néanmoins s'imposer.

Est-ce que, similairement à Jules, une motivation liée à une attache locale peut être envisagée ? L'argument de la sépulture n'a pas la même force étant donné que la relation entre voie consulaire et zone est moins évidente et directe. Un parallèle mérite toutefois d'être noté. La dépouille de Libère a été inhumée dans les catacombes de Priscilla sur la *Salaria vetus*. Depuis la Paix de l'Église,

un autre pape avait été mis en tombe en ce lieu : Sylvestre. Il reposait à vrai dire près de l'évêque Marcel, mais, pour renvoyer une fois encore à J.-C. Picard, il ne semble pas qu'ait été poursuivi l'objectif d'une démonstration de continuité épiscopale, comme pour la crypte de Callixte, ou d'une protection sainte. C'est Sylvestre lui-même qui a pu y faire enterrer ce pape, guidé par la simple volonté de lui offrir une sépulture honorable. Des droits acquis par l'Église sur une parcelle<sup>1747</sup> ou des liens familiaux justifieraient la préférence pour le cimetière de Priscille<sup>1748</sup>. Un tel raisonnement est valable aussi pour la tombe de Libère. Or, les basiliques urbaines que tous des deux ont fait édifier se trouvent dans un même secteur<sup>1749</sup> ; elles ne sont séparées que d'à peu près 300 mètres si l'on accepte la liaison classique avec S. Maria Maggiore. Cette proximité pourrait résulter d'un ancrage local similaire ou presque, lequel peut expliquer une tradition de zone sépulcrale en commun. On reste naturellement dans le champ de l'hypothèse. Si l'identité entre la *basilica* de la zone dite « *Sicininum* » et la basilique de Libère se confirme (voir notice 27), à l'instar de l'église de *Pallacine* et la basilique de Marc, on peut y voir un indice supplémentaire en faveur d'un rapport étroit entre église et quartier.

Parmi les fondations qui ne sont pas reliées à un évêché dans les sources écrites et dont les indices autorisent une création au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, on pourrait être tenté de lier l'église d'Anastasia à Libère, en partant du symbole anti-arien qu'elle a pu revêtir et de l'implication du pape dans cette question, mais aussi de sa proximité avec le Palatin comme signe de soutien impérial ou à tout le moins d'une recherche de légitimité. Une telle attribution soulève pas mal d'interrogations. On peut penser que ce n'est qu'à son retour d'exil, l'empereur se trouvant dans de meilleures dispositions à son égard, que Libère a pu se permettre de construire une église en contact immédiat avec le Palatin et exprimer ce soutien impérial. Le cas échéant, pourquoi l'aurait-il alors baptisée « Anastasia » sachant le caractère (potentiellement) provocateur d'une telle dénomination ? Si Libère voulait faire de cette église une affirmation matérielle de l'orthodoxie, il apparaît plus logique d'en placer la fondation avant son exil. Mais peut-on croire, dans ce scénario, qu'il aurait été autorisé à l'établir aussi près du lieu de pouvoir impérial ? Après tout, avait-il besoin d'une autorisation si la propriété utilisée était privée ? Peut-être que justement ce monument a été perçu, à raison, comme une provocation et faisait partie des griefs qui ont amené Constance II à exiler Libère<sup>1750</sup>. Le contexte controversé de sa création et le retournement de position de Libère expliqueraient-ils que la fondation n'apparaît pas dans les documents de l'Église, à tout le moins dans les présentations officielles des successeurs de S. Pierre ?

<sup>1747</sup> Comme on l'a déjà mentionné (voir n. 847), E. Rebillard est plutôt sceptique sur le contrôle de catacombes par l'Église aussi précocement.

<sup>1748</sup> Cf. PICARD J.-C., 1993, p. 235.

<sup>1749</sup> Le *titulus* de Sylvestre possède dans ses dotations une *domus* dans la région de *Sicininum*, laquelle région serait aussi celle de la basilique de Libère (voir *infra*).

<sup>1750</sup> Il aurait bien osé retirer de l'autel de S. Pierre les présents envoyés par Constance II, destinés initialement à l'inciter à condamner Athanase et à épouser les vues ariennes ; cf. ATHAN., *Hist. Ar.*, 35-37.



### 5.2.3.6. Damase (366-384)

Le LP enregistre l'édification de trois basiliques par Damase : deux en périphérie (une sur l'Ardeatina où il a été inhumé et une *in Catacumbas* en relation avec la mémoire apostolique) et une urbaine *beato Laurentio iuxta theatrum*. Le bilan peut paraître modeste à l'échelle du nombre d'années de charge. Mais il faut y ajouter la phrase suivante déclarant que Damase a cherché et trouvé de nombreux corps de saints qu'il a marqués de ses compositions versifiées<sup>1751</sup>. Sous ces affirmations lapidaires du LP se cache en réalité le plan de monumentalisation chrétienne le plus poussé jamais exécuté jusqu'alors par un évêque. La ou les fondations urbaines de Damase ne peuvent être isolées de ce cadre et doivent être analysées à la lumière de cette entreprise globale qui a posé un jalon majeur dans le rapport intégratif entre *suburbium* et noyau urbain, phénomène marquant de l'évolution tardo-antique de la cité. C'est pourquoi nous commencerons par présenter quelques considérations sur l'entreprise périphérique de l'évêque, avant d'analyser son empreinte dans la trame urbaine.

Il ne peut être question de reprendre ici en détail toute la problématique des épigrammes apposées par Damase auprès des tombes martyriales et exécutées par Furius Dionysius Filocalus, calligraphe de renom, le même qui a confectionné le Chronographe de 354. Le dossier a déjà été largement étudié<sup>1752</sup>. Ces deux dernières décennies, M. SÁGHY a publié plusieurs travaux de qualité sur les grandes lignes idéologiques de cette entreprise<sup>1753</sup>. Damase se présente lui-même comme *cultor martyrum* ; il affiche le rôle de responsable de l'évêque en la matière, sa position d'intermédiaire officiel entre les fidèles et les saints. Il fait passer l'idée qu'il doit exhumer des martyrs oubliés. Y a-t-il eu une réelle perte de mémoire de martyrs sur le long terme ? Ce n'est pas impossible, mais pour M. SÁGHY,

Damasus' reference to the 'oblivion' of the martyrs is best read as a deliberately assumed rhetorical stance in the highly competitive world of fourth-century Christianity. Declaring the martyrs' memory lost was an elegant means of eclipsing rival private cults or of barring schismatics and heretics from holy tombs. The martyrs were not forgotten at Rome: they were venerated by too many and often the 'wrong' people, and their cult was not yet supervised by the bishop. The *ressurrectio martyrum* presented by Damasus as his personal initiative was part and parcel of a larger, more ambitious project to strengthen his position within the church of Rome following a contested election and to enhance the status of the bishop of Rome among the Nicene churches in the wake of the Arian crisis<sup>1754</sup>.

Le projet damasien de monumentalisation de la mémoire martyriale, à la fois dans les lieux sélectionnés, dans les saints choisis et dans la manière dont ces derniers sont présentés, serait guidé par la construction de la légitimité et de la consolidation de l'autorité épiscopale à l'intérieur de la communauté romaine et vis-à-vis des autres Églises, ainsi que par l'élaboration d'une image d'unité

---

<sup>1751</sup> Cf. LP, I, p. 212 : *Hic multa corpora sanctorum requisivit et invenit, quorum etiam versibus declaravit.*

<sup>1752</sup> Les références, nombreuses, sont communiquées dans les différents travaux et l'on se contentera de renvoyer à PIETRI C., 1976, en particulier p. 603-624 ; FÉVRIER P.-A., 1992 ; GUYON J., 1995a ; TROUT D. E., 2003 ; DIEFENBACH S., 2007, p. 289-324 ; REUTTER U., 2009, p. 57-153 ; DIEFENBACH S., 2012.

<sup>1753</sup> Notamment SÁGHY M., 2000 ; SÁGHY M., 2010 ; SÁGHY M., 2011 ; SÁGHY M., 2012a et b ; SÁGHY M., 2015a et b.

<sup>1754</sup> SÁGHY M., 2012b, p. 248.

à laquelle peut se raccrocher l'identité collective. Cette stratégie identitaire reposait également sur la valorisation de l'appartenance à l'*Vrbs*, comme le montre l'accentuation de la *Romanitas* des personnages que Damase met à l'honneur<sup>1755</sup>.

Concentrons-nous à présent sur l'aspect topographique de cette utilisation des martyrs. Autrement dit : qu'est-ce qui a motivé le choix des sites où Damase est intervenu ? Il a naturellement exploité certains des martyrs déjà bien intégrés dans le sanctoral officiel, c'est-à-dire ceux que l'on retrouve dans la *DM*, ainsi que quelques figures papales<sup>1756</sup>. Dans ces mêmes catacombes, il a « découvert »<sup>1757</sup> et rendu hommage à d'autres martyrs. Pour certains d'entre eux, il a pu s'agir d'une appropriation officielle au détriment de particuliers, peut-être hérétiques ou appartenant à une faction opposée à Damase.

La mise en évidence de la *basilica apostolorum* de la via Appia par l'intervention édilitaire de l'évêque et le placement de l'épigramme en l'honneur des apôtres, plutôt qu'une action séparée sur les deux lieux qui accueillait les reliques apostoliques, est à cet égard significatif<sup>1758</sup>. Cet espace de mémoire était un des monuments les plus anciens de l'Église, apparemment très prisé par les Novatiens. La présentation damasienne des apôtres faisait non seulement surgir les notions de fraternité et d'unité, mais également leur appartenance à la communauté des citoyens de l'*Vrbs* par leur sacrifice, une sorte de « naturalisation sanglante ».

Cette dernière intervention, ainsi que les opérations menées dans les catacombes de S. Agnès, dans celles de S. Laurent ou encore dans celles contigües au mausolée d'Hélène, là où s'élevaient des basiliques constantiniennes, peut-être également la construction du baptistère de S. Pierre si celui-ci remonte bien à Damase<sup>1759</sup>, ont certainement été guidées par la volonté d'apposer une empreinte épiscopale, celle de l'Église officielle, sur le marquage impérial du territoire suburbain<sup>1760</sup>. Cette dynamique transparaîtrait particulièrement dans le cas du complexe constitué de la basilique funéraire du cimetière *ad duas lauros* et du mausolée d'Hélène, sur la via Labicana, dont l'implantation ne semble pas avoir été décidée pour bénéficier de l'intercession d'un saint en

<sup>1755</sup> Cf. SÁGHY M., 2010, p. 32-35. Sur la valorisation de la *romanitas* dans l'entreprise damasienne et la volonté d'ancrage de la communauté chrétienne dans les traditions latines classiques, voir aussi SÁGHY M., 2015.

<sup>1756</sup> Voir 2.3.3.

<sup>1757</sup> Pour aller plus loin dans la question déjà effleurée des nouveaux martyrs, cf. SÁGHY M., 2010, p. 20-25.

<sup>1758</sup> Cf. SÁGHY M., 2010, p. 29-31 ; SÁGHY M., 2012a, p. 23-24.

<sup>1759</sup> Voir le point sur la question dans BRANDT O., 2013.

<sup>1760</sup> Cf. SÁGHY M., 2010, p. 26-27 ; SÁGHY M., 2012b, p. 245-255. Si Damase a bien fait édifier le baptistère du Vatican, on peut s'étonner de ne rien voir apparaître concernant le site de S. Paul. Le rescrit impérial témoignant du lancement du projet d'une nouvelle basilique auprès des reliques apostoliques est actuellement daté de 386, soit deux années après le décès de Damase (voir notice 127). À vrai dire, la solution n'est pas définitive et une rédaction en 383 ou 384 a un temps été avancée, ce qui faisait envisager à PICARD J.-C., 1975, p. 378, pour ne citer que lui, une possible initiative de Damase dans l'entreprise impériale, bien que cela ne transparaît pas dans le texte du rescrit. Quand bien même fût-il rédigé en 386, un travail d'influence de Damase qu'il n'aurait pas eu le temps de voir se concrétiser n'est pas impossible. Sirice, son successeur, en aurait alors profité, lui qui y apposera une inscription commémorant son implication. Un tel scénario peut paraître en apparence incompatible avec la volonté de Damase de se réapproprier le territoire par rapport à la présence impériale suburbaine. Toutefois, le chantier de la nouvelle église de Paul, si on désire lui donner un écrin aussi vaste et prestigieux que celui de Pierre, dépassait les possibilités et compétences de l'évêque. À n'en pas douter, si Damase fut le premier artisan de ce chantier et s'il avait été en vie au moment de sa construction, il aurait trouvé un moyen d'apposer ostensiblement sa marque sur le monument, à l'instar finalement de ce que fera Sirice.

particulier<sup>1761</sup>. Damase a posé une plaque pour Gorgonius, inhumé dans cette catacombe et mentionné dans la *DM*, mais surtout, comme le suggérerait l'épigramme qu'il a consacrée à Pierre et Marcellin, lesquels n'apparaissent pas dans ladite liste, c'est lui qui aurait révélé le nom des saints qui vont devenir les figures dominantes du cimetière et supplanter l'impératrice comme référence dans la dénomination du lieu<sup>1762</sup>. Si l'idée générale déjà avancée par J. Guyon d'une volonté de « placer aussi sa signature sur le terrain même des créations impériales pour y laisser, à côté de la marque de la famille constantinienne, celle même de l'Église »<sup>1763</sup> est indéniable et généralisable, l'argument d'une identification, par Damase, de martyrs totalement inconnus est ici exagéré<sup>1764</sup>.

À S. Agnès, cette logique se combine éventuellement à celle de la récupération symbolique d'un territoire puisque le souvenir de Libère y aurait été attaché, lui qui y avait résidé momentanément à son retour d'exil<sup>1765</sup>.

La répartition régulière des œuvres damasiennes semble trahir un objectif supplémentaire, celui d'un « encerclement ». En cela, il confirme une tendance déjà perceptible dans le sanctoral antérieur. Damase veille à marquer toutes les routes. En agissant dans les catacombes de Domitilla et dans celles de Commodilla, il accentue le caractère chrétien de la voie reliant les deux importantes zones de mémoire que sont la *basilica apostolorum* et la crypte des papes du côté de l'Appia/Ardeatina et la basilique paulinienne du côté de l'Ostiense. Il contribue aussi à manifester la présence martyriale sur la via Flaminia, absente des *Depositiones*, en élevant un monument en souvenir de Valentinus. L'édification d'une basilique par Jules sur ce site, vraisemblablement en relation directe avec le martyr, rend cependant plausible une officialisation du culte antérieure à Damase. Il dote la via Campana, connectée à la via Portuense et longeant le Tibre sur sa rive droite, d'un centre de culte avec la catacombe de Generosa. Quoi qu'il en soit, l'activité de Damase matérialise une « couronne »<sup>1766</sup> de saints autour de la cité, un réseau presque<sup>1767</sup> continu de points de connexion au divin formant comme une nouvelle muraille imaginaire et spirituelle.

---

<sup>1761</sup> Sur les raisons de cette implantation, voir 5.1.1.2.

<sup>1762</sup> Cf. SÁGHY M., 2012b, p. 254-255.

<sup>1763</sup> GUYON J., 1987, p. 413, cité par SÁGHY M., 2012b, p. 254, n. 60.

<sup>1764</sup> Le texte de l'épigramme (FERRUA A., 1942, n° 28) évoque bien un oubli temporaire du lieu de sépulture, mais un oubli réparé par une certaine Lucilla, avertie par les martyrs eux-mêmes. Les nombreux aménagements antérieurs dans la catacombe suggèrent une certaine célébrité des deux martyrs « avant que l'intervention de Damase ne consacre définitivement le succès de leur culte » (cf. GUYON J., 1987, p. 361-381 [324 pour la citation]).

<sup>1765</sup> Cf. *LP*, I, p. 207. Voir WIRBELAUER E., 2014 pour une interprétation de cette présence légendaire dans le cimetière de Sainte-Agnès.

<sup>1766</sup> Idée que l'on retrouve chez plusieurs auteurs dont SÁGHY M., 2010, p. 29 (avec références bibliographiques) ou encore GUYON J., 1995a, p. 160 : « la théorie de ses épigrammes, régulièrement réparties dans les cimetières qui entourent la Ville d'un cercle continu, concourt bien en effet à rassembler tous les martyrs en un véritable corps ». Il évoque aussi des « renvois perpétuels d'une nécropole à l'autre » (p. 168) qui ont contribué à un effet de réseau.

<sup>1767</sup> Un marquage systématique ne se vérifie pas : quelques voies n'ont apparemment pas reçu l'attention de Damase. C'est le cas des Collatina, Prenestina ou Tuscolana, mais cela pourrait s'expliquer par une pauvreté en termes de catacombes et de présence chrétienne ancienne. Deux exceptions demeurent plus intrigantes : on n'a en effet pas repéré d'intervention de l'évêque sur la via Latina et sur l'Aurelia. Le constat peut résulter d'une lacune dans nos sources. Sur la Latina, le *MH* mentionne la commémoration de Gordianus (et Epimachus) le 9 ou le 10 mai. Dans la catacombe éponyme, une chambre a gardé les traces d'une peinture, datée du IV<sup>e</sup> siècle, sur laquelle le Christ est entouré de deux figures identifiables à Gordianus et Epimachus (cf. AUGENTI A., in *LTVRS*, III, p. 30). Du côté de l'Aurelia, l'évêque-martyr Callixte et son confrère Sylvestre étaient enterrés. Pouvaient également s'y reposer les saints Processus et

Parmi les lieux qui sont devenus des nouveaux centres de culte grâce à l'intervention de Damase, la catacombe de Generosa se distingue. Par rapport au site de Valentinus qui était peut-être déjà un centre de culte officiel, et aux sites de Commodilla et de Domitilla symboliquement placés entre l'Appia/Ardeatina et l'Ostiense, les raisons qui ont poussé Damase à développer un espace cultuel en ce lieu sont moins évidentes, d'autant plus que semble s'imposer la thèse d'une création du lieu de culte par Damase avec ses martyrs officiels : Faustinus, Simplicius, Viatrix (et Rufianus ?). Les premières dépositions indubitablement chrétiennes remontent seulement au troisième tiers du IV<sup>e</sup> siècle. Le cimetière en lui-même ne semble pas très ancien et semble avoir été installé dans une carrière de pouzzolane (voir notice 126). Pourquoi cet endroit précis a-t-il été retenu alors qu'il existait bien d'autres carrières et lieux adaptés à l'insertion d'un cimetière chrétien et du culte martyrial afférent ? Cette interrogation a également retenu l'attention de J. Scheid qui a fouillé et étudié, à la Magliana, le sanctuaire du bois sacré de la Dea Dia et le complexe des frères arvaies (notice 124), situés juste en contrebas du promontoire occupé par la catacombe de Generosa<sup>1768</sup>. Selon le savant, cette proximité ne résulte pas du hasard ; elle a été recherchée. En termes d'usage religieux, les données archéologiques vont dans le sens d'un arrêt du culte officiel dans la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle, sans doute dans les années 340. La fréquentation religieuse du site par des passants ou par des habitants des environs est possible et même probable. Et pas seulement eux : nombreux devaient être les passionnés du cirque à s'y rendre pour les *ludi* du mois de mai qui se déroulaient traditionnellement dans l'enceinte du site et qui, eux, pouvaient perdurer. Dans une certaine mesure, des sénateurs traditionnalistes ont pu continuer à célébrer un culte qui reprenait la composante anciennement publique, conjecture J. Scheid. Mais que l'on ne s'y trompe pas : ce ne sont pas des motifs à proprement parler religieux qui ont déterminé l'initiative de Damase. Cette implantation a épousé une stratégie perceptible dans l'installation d'autres cultes, soutient le savant, ayant pour motivation « la volonté de se faire voir, d'exister socialement dans les espaces collectifs voués au culte »<sup>1769</sup>. Certes, le contexte chrétien est particulier mais il n'empêche que, de la sorte, les chrétiens « occupent un point marquant du territoire de Rome, autrefois défini par un culte public »<sup>1770</sup>. La dimension territoriale revêt ici une importance spécifique, dans la mesure où le sanctuaire de Dea Dia, posté au VI<sup>e</sup> mille de la route, était en rapport étroit avec les frontières de l'*Vrbs* ; il entrait dans la catégorie des « sanctuaires de confins » et marquait la limite de l'*ager Romanus antiquus*<sup>1771</sup>. Le centre de culte martyrial établi par Damase, situé *ad sextum Filippi* (voir notice 126), permettait de récupérer « un lieu de mémoire qui entrait en relation avec le territoire de Rome »<sup>1772</sup>. Notons qu'une telle motivation entrerait tout à fait dans la logique de Damase consistant à manifester sa maîtrise du territoire de la cité et l'identité romaine de l'Église, comme exposé plus haut.

---

Martinianus dont on n'a pas encore pu solidement distinguer le lieu d'inhumation (cf. NIEDDU A. M., in *LTVRS*, III, p. 271-272).

<sup>1768</sup> Cf. SCHEID J., 2011.

<sup>1769</sup> SCHEID J., 2011, p. 88-89.

<sup>1770</sup> SCHEID J., 2011, p. 89.

<sup>1771</sup> Sur ces sanctuaires, voir 4.3.1.

<sup>1772</sup> SCHEID J., 2011, p. 87.

Pour soutenir sa thèse, J. Scheid note la coïncidence entre cette ancienne limite et la frontière entre les évêchés de Rome et d'Ostie et tente de généraliser la prise en compte de cette dimension dans l'entreprise damasienne. Il écrit ainsi :

Les interventions du pape se situent à quatre, cinq ou six milles de Rome. Or, ce point correspond souvent à la limite augustéenne de l'*ager antiquus* de Rome. Par exemple, en face du site de la Magliana, au IV<sup>e</sup> mille de la via Ostiense, Damase aménagea le cimetière de Sainte-Thècle, près du lieu où étaient célébrés les *terminalia*<sup>1773</sup>.

Sans revenir sur la notion même de sanctuaires de confins de l'*ager Romanus antiquus*, ces affirmations nous surprennent quelque peu. D'abord, à observer une carte des interventions de Damase, on se rend compte qu'elles prirent rarement place au-delà du IV<sup>e</sup> mille ; la catacombe de Generosa s'apparente plutôt à une exception de ce point de vue. Ensuite, si le complexe de S. Tecla a effectivement connu une série d'aménagements au IV<sup>e</sup> siècle, potentiellement attribuables à l'époque de Damase, rien ne permet de fermement les associer à ce pape<sup>1774</sup>. Enfin, les *terminalia* avait lieu au VI<sup>e</sup> mille de la via Laurentina, aux dires d'Ovide<sup>1775</sup> et comme le notait lui-même J. Scheid dans son étude sur les sanctuaires de confins<sup>1776</sup>. Si on retient un emplacement du temple de Terminus au niveau de l'Acqua Acetosa Laurentina, une distance à vol d'oiseau d'environ 5 kilomètres sépare quand même les deux points.

Sans nécessairement remettre en cause la logique de sa création décelée par J. Scheid, le centre martyrial de la catacombe de Generosa paraît relever du cas isolé, quoiqu'on puisse tout de même se demander si un intérêt similaire n'a pas incité Damase à intervenir sur le site de Valentinus. En effet, deux traits parallèles entre les deux sites d'implantation peuvent être pointés. Premièrement, le cimetière de Valentinus se trouvait sur le flanc des Monti Parioli, là même où s'étendait un autre bois sacré, le *nemus* d'Anna Perenna. Ici aussi, on peut deviner à la fois un désinvestissement de l'autorité dans l'exécution du culte public de la déesse et une permanence de la fréquentation religieuse du lieu sans doute à titre privé. La mention *Anna sacrum* dans le Calendrier de 354 atteste en tout cas d'une attention religieuse à cette déesse qui perdure, tout comme en témoigne le matériel archéologique découvert dans sa fontaine, seul monument tangible relié au *nemus* (voir notice 117). Il faut reconnaître que la position du cimetière de Valentin par rapport à la fontaine d'Anna Perenna n'est pas aussi privilégiée, en termes de visibilité et de distance, que la catacombe de Generosa par rapport au complexe de Dea Dia, mais on nuancera cette objection de deux façons. D'une part, le sanctuaire d'Anna Perenna ne se réduisait sans doute pas à la fontaine retrouvée et certaines structures pouvaient s'être trouvées plus proches du cimetière. Si la grotte fouillée viale Pilsudski était consacrée à la déesse, comme certains le conjecturent, on aurait déjà un élément plus rapproché. D'autre part, contrairement à la catacombe de Generosa, le cimetière chrétien de Valentinus s'était déjà développé de manière notable, laissant moins de marge de manœuvre à Damase. Deuxième parallèle : le bois sacré d'Anna Perenna, comme celui de Dea Dia, semblait entretenir un rapport particulier avec la conception que les Anciens se faisaient du territoire de

---

<sup>1773</sup> SCHEID J., 2011, p. 88.

<sup>1774</sup> Cf. par ex. PIETRI C., 1976, p. 536 ; NUZZO D., in *LTVRS*, V, p. 132.

<sup>1775</sup> OV., *Fast.*, 2, 679-682.

<sup>1776</sup> Cf. SCHEID J., 1987, p. 583.

Rome. Naturellement, il ne peut être question de la limite augustéenne de l'*ager Romanus antiquus*, mais d'une autre ceinture territoriale symbolique, celle du I<sup>er</sup> mille<sup>1777</sup>. Ces parallèles n'ont évidemment pas force de preuves et la raison impose de ne pas voir dans ce rapprochement le seul, ni même le premier, facteur explicatif dans l'intention de Damase d'accentuer le culte de Valentin, mais il a pu en constituer un incitatif significatif<sup>1778</sup>.

Venons-en à la partie urbaine du plan de monumentalisation du pape. La seule action dont nous sommes sûr, attestée dans le LP et confirmée par l'archéologie, est l'édification d'une basilique à l'est du théâtre de Pompée, du stade et de l'odéon de Domitien, qu'il dédie à S. Laurent (notice 77). Cette dédicace d'une église à un martyr est la première (sûrement attestée) du genre et initiera un mouvement qui s'étendra dès les évêchés suivants. Elle se situe totalement dans la lignée de l'utilisation, par Damase, des figures martyriales pour alimenter l'idéologie épiscopale. Le recours au personnage de S. Laurent ne doit rien au hasard. Plusieurs auteurs ont discuté des traits caractéristiques de la figure de S. Laurent qui ont retenu l'attention de Damase<sup>1779</sup>. K. Blair-Dixon a insisté sur l'apport de cette figure prioritairement à la construction de l'autorité et de la légitimité de l'évêque, nécessaire après les violentes dissensions qui ont émaillé son élection. Plutôt que la promotion de l'unité de l'Église face à des groupes schismatiques, il essaye d'abord de légitimer sa propre position par rapport à des factions dissidentes qui n'ont rien d'hérétiques. K. Blair-Dixon montre en quoi la légende de S. Laurent s'accorde bien avec la défense de Damase face aux ursiniens, mais aussi en quoi elle contribue au bien-fondé de ses richesses et de son statut. Son intervention auprès du sanctuaire suburbain de S. Laurent peut entrer dans la double logique d'une stratégie antihérétique et du renforcement de sa position personnelle.

Ces considérations ne nous disent rien des raisons qui ont poussé Damase à insérer sa basilique en ce point précis de la cité. On peut soupçonner, comme on l'a fait pour les évêques précédents mais ici avec plus de conviction, des facteurs d'ancrage local et de clientélisme : des indices plaident pour l'utilisation d'une propriété familiale et d'une influence sur le quartier ou, à tout le moins, d'une alliance avec le monde du cirque auquel était destiné le bâtiment antérieur (*stabula* de la *factio Prasinae* [voir notice 77]). Au-delà d'une relation interpersonnelle, la proximité avec plusieurs lieux de spectacles et la récupération d'un espace habituellement lié au monde du cirque permettaient, comme on l'a souligné plus haut, une association avec les divertissements qui constituaient un vrai moment de consensus et de renforcement de la communauté des citoyens romains. Activités qui

<sup>1777</sup> Voir 4.3.1. Il faut toutefois signaler que la basilique de Valentin est placée au deuxième mille dans la vie de Jules I<sup>er</sup>. Ce serait alors plus la proximité avec un sanctuaire rappelant la limite territoriale qui importerait qu'un calcul de distance.

<sup>1778</sup> Une telle interprétation pourrait fournir un argument supplémentaire en faveur d'une volonté de la part de Damase d'intervenir au niveau de la basilique de S. Paul dans la mesure où celle-ci est postée dans les parages du lieu sacré où l'on baignait la *Mater Deum*, dans une symbolique de protection du territoire qui a pu s'inscrire dans cette logique des sanctuaires de confins. Elle en ferait de même en faveur d'une intervention de l'évêque dans les catacombes de Gordianus et Epimachus (déjà évoquée *supra* n. 1767), situées à quelques centaines de mètres de la localisation présumée d'un temple de Minerve associé à l'anneau des sanctuaires du I<sup>er</sup> mille (cf. notice 115 et *supra* 4.3.1).

<sup>1779</sup> Par exemple BLAIR-DIXON K., 2002 ; CECHELLI M., 2006-2009, p. 36-37 ; CECHELLI M., 2009, p. 279 ; BONFIGLIO A., 2010, p. 205-206.

rythment la vie de la cité et symboles d'unité et d'appartenance à la communauté : autant d'éléments qui cadrent avec le projet damasien.

Au vu de l'ambition de son plan édilitaire, du nombre d'années de son mandat et des moyens personnels et institutionnels à sa disposition, il serait étonnant que son intervention monumentale à l'intérieur des murailles de la cité se soit limitée à l'édification d'une seule basilique. On peut parier qu'il a vraisemblablement impulsé, patronné, financé, supervisé la mise en place d'autres établissements, d'autres relais épiscopaux. Parmi les églises sans attache et ayant pu voir le jour à cette époque, l'établissement d'Anastasia s'impose comme un premier candidat, parce que non seulement une inscription la relie explicitement à Damase, mais en outre ses particularités cadrent bien avec la politique de l'évêque. M. Cecchelli a rédigé tout un argumentaire sur le sens à donner à la dédicace de la basilique, autour de l'idée d'une lutte d'influence pour l'Illyrie et d'un message contre l'arianisme, et la pertinence de l'attribuer à Damase (voir notice 88). Ce n'est pas tout : la décision de fixer un repère chrétien juste à côté d'un édifice de spectacles, en l'espèce le Circus Maximus, et la potentielle relation avec le monde du cirque que cela traduit ne sont pas sans rappeler sa fondation du Champ de Mars. C'est ici le lieu de divertissements par excellence, un symbole de la cité, qui est visé. Ce n'est peut-être pas le seul : les alentours immédiats étaient associés à un autre lieu de mémoire, cher à l'identité romaine parce que renvoyant à la fondation mythique de l'*Vrbs* : la grotte de Romulus et Remus, un espace où passait encore la procession des lupercales qui ravivait à intervalle régulier le mythe fondateur (notice 82)<sup>1780</sup>. Juxtaposer l'Église et les racines de la cité a pu guider l'éventuelle action de Damase, lui qui s'évertuait en même temps à faire de Pierre et Paul les fondateurs d'une nouvelle Rome.

Le critère d'une dénomination de l'église en rapport avec l'univers des saints et évêques peut conduire à se tourner vers d'autres établissements<sup>1781</sup>. On pense d'abord aux églises de Clemens et de Fasciola. Concernant la première, il est vrai que la basilique à trois nefs et abside semble avoir été construite après Damase, mais un passage de Jérôme, s'il ne s'agit pas d'une interprétation personnelle basée sur une homonymie, indique l'existence d'une église associée à la mémoire du pape Clément déjà à l'époque du pape et l'archéologie autorise l'hypothèse d'une phase pré-basilicale (voir notice 13). Damase serait-il impliqué dans la création du lieu de culte et sa mise en relation avec la figure épiscopale de Clément ? Après un marquage des zones de divertissement du Champ de Mars et du Circus Maximus, cette implantation lui permettait un rapprochement avec le troisième espace majeur de spectacles, l'amphithéâtre flavien. Il resterait à déterminer pourquoi c'est cet évêque qui a été sélectionné et pas un autre personnage du passé de l'Église. Un début de réponse pourrait émerger du constat qu'il fait partie des quelques évêques de Rome ayant bénéficié d'une notice dans le *De viris illustribus* de Jérôme, témoignant d'un certain succès de sa mémoire

---

<sup>1780</sup> Voir aussi *supra* 5.2.2.4.1.

<sup>1781</sup> C'est un tel raisonnement qui amène BONFIGLIO A., 2010, p. 202-208 à rapprocher de Damase les *tituli Fasciolae, Clementis et Anastasiae*. Pour lui, la pratique de l'installation des cultes des martyrs dans les églises titulaires est née dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, en même temps que le phénomène même des *tituli* romains, lesquels auraient été organisés et définis à l'époque de Damase. Il va même plus loin en songeant à une déposition de reliques qui accompagnerait dès le départ ce mouvement. Avis contraire à l'*opinio communis* exprimée par exemple par SÁGHY M., 2010, p. 28 ; SÁGHY M., 2012b, p. 253.

dans le troisième tiers du IV<sup>e</sup> siècle<sup>1782</sup>. Ce que Jérôme, proche de Damase, en dit peut aussi être intéressant dans cette optique : il note en effet que la tradition en fait le quatrième évêque de Rome, mais que « la plupart des Latins » (*pleri Latinorum*) le voit comme le successeur direct de l'apôtre Pierre. Enfin, l'hypothèse avancée plus haut (2.3.3) sur la fixation de la date de commémoration de l'évêque en rapport avec une utilisation par des schismatiques de la martyre Felicitas, à laquelle était dédiée une chapelle à peu de distance de l'église de S. Clément, pourrait faire penser à une logique de concurrence avec un groupe dissident dans l'implantation. Les deux hypothèses se renforcent en tout cas l'une l'autre autour de l'idée d'une exploitation de la figure de Clément, qui a pu être le fait de Damase.

Le *titulus Fasciolae* existait avant 377. Précédemment, nous avons envisagé la possibilité de le relier à Jules, mais deux caractéristiques de cette fondation font de Damase un candidat un peu plus solide. D'une part, le sens de la dénomination Fasciola, qui ne peut être éclairci par un document contemporain de sa fondation, est référable à un épisode de la passion de S. Pierre, de tradition ancienne, suivant lequel, dans sa fuite de Rome par la via Appia, l'apôtre aurait perdu les bandelettes (*fasciolae*) utilisées comme bandages pour panser les blessures occasionnées par les chaînes de la prison<sup>1783</sup>. Autrement dit, si cette signification n'est pas une élaboration *a posteriori*, il pourrait s'agir d'une tentative supplémentaire, de la part de Damase, de faire entrer la mémoire martyriale dans les murs de la cité. D'autre part, sa localisation entre la via Nova et la via Appia, dans les parages de l'actuelle église des Ss. Nérée et Achillée, est doublement significative : les quelques dizaines de mètres qui séparaient le *titulus* des thermes de Caracalla pourraient traduire une volonté d'association avec un autre grand lieu de la vie, de la sociabilité et de l'identité romaine ; le placement sur l'Appia, voie qui mène à l'une des zones (si pas la zone) de pèlerinage les plus importantes, peut répondre au souci de mainmise et d'organisation du culte des martyrs qui mobilise Damase, en particulier dans cette zone au sein de laquelle il a fait réaliser de nombreux aménagements à cette fin.

Partant du lien de l'église avec l'épisode des bandelettes de Pierre et de l'absence de traces matérielles de celle-ci sur le site des Ss. Nereus et Achilleus, G. De Spirito suggère une autre localisation, plus près de la porta Appia (voir notice 104). Ce faisant, l'argument des thermes s'estompe, sans nécessairement disparaître. En revanche, cette localisation autoriserait l'hypothèse d'un autre facteur, inspiré de ce que l'on a exposé au sujet de certaines des installations martyriales damasiennes. En effet, dans les parages de cette porte s'élevait – et c'était apparemment encore le cas au IV<sup>e</sup> siècle – un temple à Mars (notice 114). Or, ce sanctuaire est parfois mis en relation avec la limite du I<sup>er</sup> mille<sup>1784</sup>, à l'instar du bois sacré d'Anna Perenna considéré plus haut. Aurait-on là un indice supplémentaire de l'exploitation, par Damase, de la perception imaginaire du territoire de l'*Vrbs* ?

En gardant en tête la notion d'ancrage urbain de la mémoire martyriale, et en particulier apostolique, à l'intérieur de la cité, deux autres établissements peuvent être envisagés, même si les

<sup>1782</sup> Cf. HIER., *De vir. ill.*, 15.

<sup>1783</sup> Pour un rapide examen critique de cette interprétation, cf. notice 104.

<sup>1784</sup> Voir 4.3.1.



indices sont encore plus faibles : les églises *Pudentianae* et *apostolorum*. La première ne possède pas d'appellation martyriale, mais son existence remonte au moins à la fin du pontificat de Damase et l'oratoire de S. Pierre dont elle a été dotée est très ancien (notice 38). La seconde ne porte pas de traces d'un usage chrétien avant la construction de la basilique entre Sirice et Innocent, mais sa première dénomination connue se rapporte aux apôtres et une phase pré-basilicale n'est pas impossible selon les données archéologiques (notice 24). Si Damase est effectivement impliqué, se serait-il juste contenté d'encourager le développement de lieux de culte là où un souvenir apostolique existait déjà ? Le cas échéant, il n'y a pas trop à discuter de la logique d'implantation, quoique l'autorité eût sans doute eu le choix entre plusieurs points de souvenir à monumentaliser. Pour cette raison ou en supposant une pure création, réfléchissons tout de même à ce qui a pu guider l'évêque. Il faut rappeler que l'Esquilin possédait déjà deux établissements qui pouvaient, aux yeux de Damase, revêtir une signification symbolique particulière, bien que très différente : d'une part s'y trouvait le *titulus* d'Equitius et de Sylvestre, qui devait être considéré comme la première fondation épiscopale, signe de l'amorce de la nouvelle ère pour le christianisme dans la cité ; d'autre part s'y logeait la basilique fondée par Libère qui pouvait renvoyer à la problématique de son élection plus que contestée et violente<sup>1785</sup>. Il devenait presque logique pour Damase de placer son empreinte dans la région. La basilique de Pudentiana n'est qu'à 200 mètres à vol d'oiseau de S. Marie Majeure. Deux autres facteurs, que l'on trouve déjà dans le cas du *titulus Fasciolae*, ont pu orienter ces implantations : la proximité de thermes et l'installation le long de voies fort fréquentées (*vicus Patricius* et *clivus Pullius*). Au-delà de la fréquentation, le prestige des lieux a également dû entrer en compte : l'une est postée au milieu du *vicus Patricius* dont on connaît le statut socialement élevé des habitants ; l'autre se dresse sur les hauteurs aristocratiques des *Carinae*, qui plus est un secteur « célèbre », ancré dans la topographie légendaire de la cité<sup>1786</sup>.

Enfin, il convient de mentionner un dernier lieu de culte chrétien qui recoupe plusieurs de ces logiques. La basilique des Ss. Giovanni e Paolo a certes été élevée postérieurement à Damase selon toute vraisemblance, mais elle l'a été à l'emplacement d'une structure qui a accueilli, au cours du IV<sup>e</sup> siècle, une chapelle martyriale (notice 9). C'est d'ailleurs une des plus anciennes traces d'un culte des martyrs à l'intérieur de la ville. Par ailleurs, ce lieu de commémoration et sans doute de réunion se situait au croisement entre une rue qui descendait directement jusqu'au pied du Colisée et une autre qui menait jusqu'au Palatin, quasiment jusqu'au *Circus Maximus*. Le secteur était en outre prestigieux, comme le prouvent ses nombreuses villas urbaines et les grandes familles y résidant. Enfin, au quotidien, les artères de la zone devaient brasser une masse de gens attirée par le *macellum magnum*, un lieu de vie proéminent de la cité. À la lumière de ces éléments, il n'est pas déraisonnable d'imaginer une intervention, à un quelconque degré, de Damase, que l'épigraphie

---

<sup>1785</sup> Partant de ce raisonnement et du récit hagiographique de S. Eusèbe qui mêle Libère et Constance II, G. De Spirito signale comme plausible une création du *titulus Eusebii* par Damase (cf. notice 35). On ajoutera que Damase a fait ériger sur la tombe d'un autre Eusèbe, l'évêque du début du IV<sup>e</sup> siècle, une plaque dont les vers biographiques font écho à sa propre situation et qui le glorifie comme un modèle (cf. SÁGHY M., 2012b, p. 255-256) ; il appréciait donc particulièrement ce personnage. Toutefois, l'archéologie est loin de soutenir une fondation aussi précoce.

<sup>1786</sup> Voir n. 1683.

pourrait conforter si l'authenticité des inscriptions en question n'était pas à ce point sujette à caution (voir notice 9).

Si ces (ou certains de ces) établissements ont bien un rapport avec Damase, il est intéressant de noter que se dégage un schéma commun : celui d'un investissement chrétien, et même épiscopal, des lieux avant qu'ils ne soient pour la plupart transformés, durant les pontificats suivants, en une basilique « canonique »<sup>1787</sup>. Une politique volontaire (par exemple dictée par un souci de conformisme par rapport à l'activité édilitaire des évêques précédents ou par une limitation de l'image de richesses personnelles et institutionnelles qui, dans l'excès, peut être contre-productive) ou, plus pragmatiquement, des considérations financières résultant de l'importante mobilisation de fonds pour d'autres projets, en particulier suburbains, pourraient expliquer ce type d'actions.

On peut terminer ce point sur la politique de monumentalisation urbaine de Damase par une remarque conclusive qui se vérifie déjà si on se limite aux activités édilitaires reliées avec un haut degré de fiabilité à l'évêque et qui prend une dimension plus profonde si on élargit le champ aux attributions plus hypothétiques. Dans ce domaine, Damase a agi sur plusieurs fronts : il a mis en place des relais épiscopaux qui étaient placés de manière stratégique par rapport à la cité, à son activité, à son identité (et à son territoire ?) ; en même temps, ceux-ci lui permettaient de faire entrer ou de monumentaliser de manière inédite la mémoire martyriale à l'intérieur des murs, établissant ainsi un pont nouveau entre *suburbium* et noyau urbain, et il les utilisait pour contribuer au développement de la légitimité de sa personne, de l'autorité de sa fonction et de l'unité de la communauté dont il était censé être le chef.

### 5.2.3.7. Sirice (384-399), Anastase (399-401) et Innocent I<sup>er</sup> (401-417)

L'examen de l'activité édilitaire des trois papes en un seul point se justifie dans la mesure où plusieurs fondations sont indistinctement attribuées à ce trio en vertu de rapprochements dans la typologie architecturale et dans les techniques de construction. À cette époque semble en effet remonter l'élaboration d'un modèle type de basilique chrétienne que ces fondations épousent totalement ou presque : précédée d'un *atrium*, une façade de type ouverte<sup>1788</sup> (*trifora* ou *pentafora*) donnait accès à un bâtiment de plan absidal à trois nefs respectant des dimensions assez similaires, lequel édifice était parfois percé de fenêtres sur les murs des nefs mineures (se prolongeant éventuellement sur les autres murs) à l'étage inférieur ou supérieur<sup>1789</sup>. Par ce biais, la basilique des chrétiens se distinguait de plus en plus nettement des autres édifices basilicaux ; elle n'affichait plus uniquement son identité grâce à sa fréquentation ou à quelques indications sommaires sur une plaque à l'entrée ; celle-ci s'incarnait désormais dans l'architecture même du bâtiment. Ce

<sup>1787</sup> Le fait que l'on n'ait retrouvé aucuns restes du *títulus Fasciolae* peut résulter de l'absence d'une édification basilicale paléochrétienne.

<sup>1788</sup> Sur les façades ouvertes qui ne font leur apparition que durant un cours laps de temps, cf. BRANDT O., 2014, p. 40-45.

<sup>1789</sup> Cf. *infra* pour les églises relevant de cette catégorie et leur notice respective dans le catalogue pour les références bibliographiques. Il nous semble que certains de ces éléments, comme l'*atrium* ou les fenêtres, pouvaient faire écho à l'architecture des deux grandes basiliques constantiniennes du Latran et de Pierre.

phénomène correspondait à une avancée en termes de visibilité dans l'espace urbain car les lieux de culte chrétiens devenaient immédiatement reconnaissables et reflétaient, dans leur forme et leur richesse, le statut particulier et privilégié de cette communauté.

Examinons tout de même, dans un premier temps, les initiatives que les sources font explicitement émaner des trois individus. Un premier constat, déconcertant, que l'on peut dresser est l'absence de fondation clairement attribuée à Sirice, malgré ses quinze années de règne. Le LP est effectivement muet à cet égard<sup>1790</sup>. Il serait toutefois étonnant qu'un homme qui avait une si haute opinion de sa fonction n'ait pas traduit sa politique d'affermissement de l'autorité épiscopale romaine<sup>1791</sup>, y compris sur le plan interne avec les hérétiques (en particulier les manichéens), dans des projets édilitaires<sup>1792</sup>. Un scénario possible, si notre thèse du développement pré-basilical damasien se confirme, résiderait dans la monumentalisation d'espaces préalablement marqués par son prédécesseur, démonstration matérielle d'un héritage et d'une ligne politique dont Sirice se revendique et qu'il n'aura de cesse d'approfondir, tant sur le plan intérieur que dans les relations avec les autres églises. Une autre possibilité est que Sirice se soit contenté d'investir dans des lieux déjà dédiés au christianisme : on peut songer à la construction de basiliques sur des sites associés à la mémoire martyriale, dans la veine de l'action damasienne. Il n'est pas impossible non plus d'imaginer une stratégie de récupération et de marquage épiscopaux de lieux de culte qui étaient aux mains de ces manichéens découverts par Sirice au sein de son Église et déportés en exil sur ses ordres, aux dires du LP<sup>1793</sup>. L'un n'exclut évidemment pas l'autre.

Le pape suivant n'a exercé sa charge que durant trois années, mais il a tout de même eu le temps de réaliser un chantier urbain : la « basilique que l'on appelle Crescentiana » (*basilica quae dicitur Crescentiana*), nous renseigne le LP (notice 3). L'édification en question ne satisfait apparemment pas un plan de dispersion des églises, puisque presque en face, de l'autre côté de la via Appia, était déjà en activité le *titulus Fasciolae*. Ce sont sans doute d'ailleurs les (ou certaines des) raisons qui ont motivé l'implantation de ce dernier que l'on retrouve dans cette action : l'attraction d'un formidable pôle de la vie sociale romaine, c'est-à-dire les thermes de Caracalla, et d'une grande route, l'Appia, qui possédait une résonance forte dans l'imaginaire et la topographie des chrétiens. En discutant précédemment du concept de *titulus*, nous avons toutefois suggéré la possibilité de l'édification, par Anastase, d'une basilique sur ce qui était déjà auparavant un lieu de réunion chrétien. Il ne s'agirait dès lors pas d'une pure création, mais la question des raisons qui ont poussé à investir dans ce lieu plutôt que dans un autre demeurerait. À cet égard, notons qu'Anastase eut lui aussi maille à partir avec les manichéens<sup>1794</sup> et qu'un lieu de réunion aussi significativement placé

---

<sup>1790</sup> Cf. LP, I, p. 216.

<sup>1791</sup> Cf. HORNUNG C., 2015.

<sup>1792</sup> Il a été au moins impliqué dans la nouvelle église de l'apôtre Paul, qui était sans doute une initiative impériale (notice 127).

<sup>1793</sup> Cf. LP, I, p. 216 : *Hic invenit Manicheos in Urbe, quos etiam exilio deportavit (...)*.

<sup>1794</sup> Cf. LP, I, p. 218 : *Et hoc constituit ut nullum clericum transmarinum suscipi, nisi V episcoporum designaret cyrographum, quia eodem tempore Manichei inventi sunt in urbe Roma.*

sous leur influence aurait été inacceptable et aurait demandé, plus que d'autres, une intervention épiscopale majeure<sup>1795</sup>.

Une portion non négligeable de la biographie du LP consacrée au pape Innocent, qui exerça son mandat de 401 à 417, est occupée par des considérations sur le *titulus Vestinae*, dont il fut un artisan, avec le groupe des trois prêtres auquel fut confiée la gestion du projet (voir notice 39). Nous ne pouvons souscrire en totalité à l'analyse que B. Brenk a récemment fournie au sujet du sens de cette implantation<sup>1796</sup>, dans la mesure où l'on ne peut affirmer, comme il le fait, que la basilique a été édifiée sur la demeure de Vestina<sup>1797</sup>. En revanche, plusieurs de ses réflexions sont intéressantes. L'idée d'une église édifiée pour réunir des fidèles qui étaient en connexion avec la matrone romaine avant son décès ne peut pas non plus être prouvée, mais elle est stimulante et se rapproche de la notion d'ancrage local que nous avons soulevée à plusieurs reprises. Son raisonnement sur le message qu'envoie une telle fondation en termes de pénétration de la religion chrétienne dans les strates supérieures de la société de l'*Vrbs* se révèle pertinent. Il note également, comme on l'a fait, la position privilégiée de l'église située à mi-chemin entre les thermes de Dioclétien et ceux de Constantin. Le LP nous apprend, à propos de cet établissement, un autre fait révélateur : le pape l'aurait dédié à un duo de martyrs (Gervasius et Protasius)<sup>1798</sup>. Sa démarche s'inscrit dans le mouvement initié par Damase d'incrustation de la mémoire martyriale dans le tissu urbain.

Cette perspective, on la retrouve certainement ou potentiellement dans la grande majorité des autres basiliques dont on estime la création sous les trois papes dont il est ici question : les églises *apostolorum*, *Clementis*, *Caeciliae*, *Pudentianae*, *Marcelli* et *Pammachii*. Cet aspect du souvenir a pu déterminer le choix d'investir certains lieux, mais, au vu des points communs dans leur contexte d'insertion (y compris quand on ajoute les basiliques *Crescentianae* et *Vestinae*), ce ne peut être la seule explication. Aucun indice ne vient appuyer le facteur de l'ancrage local, pointé à plusieurs reprises pour les papes précédents, en revanche on retrouve une proximité avec le centre monumental de la cité (*apostolorum*, *Clementis*, *Pammachii*, voire même *Marcelli*), même si elle est moins manifeste que pour les fondations de Marc ou Jules<sup>1799</sup>, et une sélection socio-économique des quartiers d'implantation. S'accroît surtout la tendance, renforcée par Damase et plus ou moins systématisée selon que notre hypothèse des interventions pré-basilicales de cet évêque se vérifie, d'une attraction des points majeurs de représentation et d'activité sociale de la cité : les lieux de divertissements (*Clementis*, *Pammachii* et, dans une moindre mesure *apostolorum*, avec le Colisée ; éventuellement *Marcelli* avec les lieux de spectacle du Champ de Mars) ; les thermes (*Crescentianae* avec les thermes de Caracalla ; *apostolorum* avec ceux de Trajan et Titus ; *Pudentianae* et *Vestinae* avec ceux de Dioclétien ; *Vestinae* avec ceux de Constantin ; *Marcelli* à mi-chemin entre ceux du complexe

<sup>1795</sup> Remarquons que le bâtiment antérieur à la basilique a été entièrement rasé pour la construction.

<sup>1796</sup> Cf. BRENK B., 2012, p. 178-180.

<sup>1797</sup> Voir notice 39 et *supra* 4.4.2.3.

<sup>1798</sup> Sur cette dédicace martyriale, voir notice 39.

<sup>1799</sup> Le *titulus Marcelli* ne se situait pas très loin de la basilique de Marc et sans doute de celle de Jules. Cette présence chrétienne accentuée dans le secteur a pu être en soi un facteur de création d'un nouvel établissement, en générant le désir d'y apposer à son tour une empreinte personnelle.

du Champ de Mars et ceux de Constantin sur les hauteurs du Quirinal) ; les grands marchés et portiques (*Pammachii* avec le *macellum magnum* ; Marcellus avec les portiques du Champ de Mars et surtout celui de Constantin).

Monumentalisant peut-être des initiatives de Damase, reprenant et approfondissant certainement la ligne suivie par celui-ci en matière d'insertion ecclésiale urbaine, laquelle combinait légitimation épiscopale, unification ecclésiastique et intégration sociétale, systématisant un type architectural pour les relais et lieux d'assemblée officiels de la communauté chrétienne, Sirice, Anastase et Innocent ont mené une politique édilitaire qui reflétait la visibilité, la pénétration et la légitimité désormais acquises par le christianisme autant qu'elle y participait.



### 6.1. La « fin des temples » en débat

#### 6.1.1. *Qu'est-ce que la « fin des temples » ?*

Derrière cette problématique de la « fin des temples » qui prend la forme d'une expression simple et concise se cache en réalité un épineux problème de définition. Il s'agit en effet de répondre à la question suivante : qu'entend-on exactement par la notion de « fin » des temples ? Qu'est-ce qui signe réellement cette fin ? Notons que l'on se limite ici à aborder le cas des sanctuaires publics.

Spontanément, on aurait tendance à appliquer la notion de « fin » à la réalité matérielle du sanctuaire : dans cette optique, la fin des temples correspond donc à leur disparition physique, quelles qu'en soient les modalités (incendie, destruction volontaire, spoliation, remplacement/réutilisation). La disparition peut être progressive ou brusque. C'est surtout dans ce dernier cas que la situation est généralement la plus facile à repérer archéologiquement. Les sources écrites seront également plus enclines à enregistrer des événements qui mettent soudainement fin à l'existence d'un bâtiment, qui modifient subitement l'environnement matériel.

Par extension, on englobera dans cette vision de la fin des temples ce qui est perçu comme d'éventuelles prémisses de leur disparition physique, à savoir un état d'abandon, des dégradations dues à l'arrêt de l'entretien du bâtiment, des dommages non réparés, des spoliations limitées, etc. Ces éléments sont également souvent décelables lors de l'analyse archéologique des structures restantes, quoique les causes précises des constats matériels relevés ne soient pas toujours aisées à déterminer.

On pourrait appliquer à ce processus de disparition une vision plus juridique car un édifice ne revêt le statut de temple que s'il a été consacré par l'autorité ad hoc selon les règles du droit sacré et, théoriquement, il conserve ce statut aussi longtemps que ladite autorité ne procède pas à une désacralisation, même si l'édifice est délaissé et inutilisé. On pourrait alors concentrer le regard sur ces actes de désacralisation et sur le moment où l'on constate que l'autorité traite indistinctement la composante « sacrée » du patrimoine. Sur le plan légal, on peut aussi songer aux décisions de fermeture de temples qui, sans aller aussi loin qu'une désacralisation, portent considérablement atteinte à la légitimité du temple en tant qu'institution religieuse.

Cependant – c'est une évidence – le temple n'est pas qu'une enveloppe matérielle ou une réalité juridique ; il n'existe à vrai dire que parce qu'il est initialement destiné à remplir une fonction religieuse. On peut dès lors se demander si un temple qui est toujours debout et non désacralisé mais n'est plus utilisé du tout ou plus à ses fins premières n'est pas déjà dans un processus de disparition. On pourrait définir cette approche comme « fonctionnelle ». La cessation de l'usage cultuel des temples, liée à une « extinction naturelle » ou à une interdiction du culte et une fermeture des lieux, signerait la fin de ceux-ci.

Reste tout de même à déterminer ce que l'on entend par fin de l'usage cultuel et à en retrouver les traces. Faut-il considérer que l'usage cultuel d'un sanctuaire public s'arrête quand il n'est plus exploité dans le cadre des cérémonies publiques ou quand celles-ci cessent d'exister, même si le temple n'était déjà plus investi dans ce contexte auparavant ? Est-il par ailleurs pertinent de se limiter strictement aux activités publiques et d'écarter de ce fait les actes de dévotion réalisés dans un contexte privé au sein de ces mêmes sanctuaires ? Cette remarque a d'autant plus de valeur que l'on a mis en évidence la complexité et les évolutions des frontières entre sphères privée et publique dans le champ religieux à cette époque. Si des particuliers persistent, aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, à jeter des offrandes de monnaies, de lampes et de pommes de pin dans la fontaine sacrée d'Anna Perenna (notice 117), c'est qu'ils continuent à considérer le lieu comme étant la demeure de la déesse, son sanctuaire. De même, il est possible que durant cette période des individus fréquentaient un autre *lacus* pour des raisons religieuses, celui de *Iturnae*. Cette fréquentation cultuelle a pu avoir lieu dans le cadre « semi-public » de la fête des *Iturnalia*, qui n'était pas inscrite dans le calendrier officiel mais qui continuait d'être assumée par des associations professionnelles, ou dans un cadre strictement privé de particuliers venant faire des offrandes à la déesse, peut-être en contrepartie d'une intervention thérapeutique de celle-ci (voir notice 54).

L'attestation de ces phénomènes constitue aussi une question compliquée. La littérature est rarement d'une grande aide sur l'évolution de la pratique cultuelle au sein d'un sanctuaire précis, qui plus est dans l'*Vrbs* tardive. Quant aux données matérielles, quand elles sont présentes, elles autorisent davantage à attester la continuité du culte que l'arrêt de celui-ci ; il faut en effet rester prudent quand on recourt à « la preuve par l'absence de preuve » : ce n'est pas parce que les fouilles n'ont pas permis de faire émerger des artefacts en lien avec la pratique cultuelle que cette dernière n'était plus une réalité. Quand ces témoignages archéologiques existent donc, encore faut-il réussir à discriminer avec suffisamment d'assurance les traces qui révèlent simplement du passage en ces lieux ou celles qui attestent d'une fréquentation à une véritable fin cultuelle. Le type et le lieu de découverte des objets trouvés dans le réservoir du *lacus* d'Anna Perenna laissent peu de place au doute, mais le trésor monétaire trouvé à la limite du sanctuaire de *Iturna* laisse ouvertes plusieurs pistes d'interprétation. Et quand la finalité cultuelle des artefacts peut être établie, déterminer dans quelle mesure leur usage a pris place dans le contexte d'une cérémonie publique ou d'une dévotion privée est une autre gageure. Des actes rituels réalisés dans un cadre ou dans l'autre peuvent laisser des traces matérielles similaires ; les présents voués lors d'une cérémonie publique peuvent être identiques à ceux offerts par un particulier, d'autant plus si se vérifie la tendance à l'époque tardive d'une décroissance des sacrifices animaux, qu'il s'agisse d'une question de coût ou d'idéologie, au bénéfice d'offrandes végétales ou matérielles<sup>1800</sup>. Ce sont alors des raisonnements à partir d'éléments de contexte extérieurs qui vont faire pencher la balance dans un sens ou dans l'autre.

On peut cependant reprocher à l'approche fonctionnelle, telle que définie précédemment, d'être trop réductrice : se limiter à la finalité religieuse du temple et des activités qu'il abrite, ce serait en effet oublier les multiples fonctions politiques, économiques et sociales qu'il assume pour la cité et ses habitants. Nul besoin de revenir en détail sur les sacrifices publics dans l'organisation de la

---

<sup>1800</sup> Voir 1.4.2.1.



communauté et comme apport fondamental à l'économie alimentaire, sur les trésors et revenus des temples qui pouvaient bénéficier à la collectivité<sup>1801</sup>, sur les activités commerciales associées ou les réunions politiques qui pouvaient s'y tenir. Le temple pouvait aussi répondre à certains besoins individuels comme l'exprime Minucius Felix au travers du personnage païen Caecilius :

Considérez les temples et les sanctuaires divins qui fournissent à la cité romaine protection et parure (...). C'est là que les devins, remplis et imprégnés par la divinité, cueillent les prémices de l'avenir, fournissent une précaution contre les dangers, un remède aux maladies, l'espoir aux affligés, un secours aux indigents, une consolation aux malheurs, un soulagement aux épreuves<sup>1802</sup>.

On peut imaginer un décalage entre la disparition de ces différentes fonctions. Dans quelle mesure, dès lors, si seule la fonction religieuse se maintient, c'est-à-dire si l'édifice continue d'abriter des actes cultuels, mais que sa place dans la vie civique est devenue marginale, sinon absente, ne doit-on pas considérer qu'un processus de disparition du temple est déjà en marche ? Réussir, à partir de la documentation disponible, à saisir l'évolution synchronisée ou décalée de ces fonctions au sein d'un temple est cependant souvent mission ardue. Le plus visible, sur le plan archéologique, est certainement l'évolution de l'échelle et du type de pratiques sacrificielles qui peut donner un indice de la place du temple dans l'organisation civique. Cependant, il faudra d'ordinaire se contenter de déduire cette place en y projetant la situation générale des temples telle que reconstruite à partir des sources éparses et parfois indirectes disponibles.

Avant de conclure ce point, une dernière remarque s'avère nécessaire : les situations de désacralisation, désaffectation, destruction, vide culturel, désactivation, parfois temporaires, des lieux de culte ne doivent pas forcément être regardées comme des phénomènes exceptionnels, à relier automatiquement à un mouvement de « déclin » généralisé du paganisme sous les coups du christianisme. Ces situations faisaient partie de la vie courante du polythéisme antique comme W. Van Andringa l'a opportunément rappelé en 2014 dans l'introduction rédigée pour la livraison de la revue *Gallia* rassemblant les contributions d'un colloque autour du thème de « la fin des dieux » en Gaules et dans les provinces occidentales<sup>1803</sup>.

À la question de la définition de la fin des temples il n'est pas judicieux de vouloir apporter une réponse univoque. Les trois dimensions – physique, légale et fonctionnelle – dégagées comme caractérisant la fin des temples en réalité s'entremêlent pour former un schéma de disparition des lieux de culte qui peut différer au cas par cas, même si on peut aisément imaginer un scénario dans lequel à un étiolement des fonctions et donc de la raison d'être du temple succède une dégradation du statut légal avant qu'un processus de disparition physique, progressif ou brutal, ne se mette en marche.

Ces considérations théoriques étant posées, avant de traiter les informations relatives à la situation de Rome durant la période étudiée, il convient d'exposer, à grands traits, les scénarios de

---

<sup>1801</sup> Sur le rôle financier du sanctuaire dans la cité romaine, voir en particulier MALRIEU A., 2005.

<sup>1802</sup> MIN. FEL., 7, 5-6 : *Intende templis ac delubris deorum, quibus romana ciuitas et protegitur et ornatur (...). Inde adeo pleni et mixti deo uates futura praecerpunt, dant cautelam periculis, morbis medellam, spem adflctis, opem miseris, solacium calamitatibus, laboribus leuamentum* (trad. BEAUJEU J., 1964, CUF).

<sup>1803</sup> Cf. VAN ANDRINGA W., 2014.

disparition des temples à l'échelle de l'empire, qui émergent de données parfois en contradiction, aux niveaux de lecture multiples, aux difficultés de déchiffrement récurrentes et à l'interprétation tiraillée par des schémas historiographiques en mutation.

### 6.1.2. *Vue d'ensemble et modèles historiographiques*

Introduisons tout de même le propos avec un exemple romain : la notice du LP – recueil historique qui fait figure d'autorité en termes de biographies papales – dédiée à l'évêque Sylvestre comprend, parmi le relevé détaillé de toutes les implantations chrétiennes advenues à Rome sous son pontificat, une description d'un des sanctuaires chrétiens majeurs commandités par l'empereur Constantin, la basilique Saint-Pierre. Le texte signale que celui-ci a fait ériger ladite fondation sur un « temple d'Apollon » (voir notice 121). Archéologiquement, cette assertion ne trouve aucun support. Sur le plan ecdotique, elle doit être considérée comme un ajout au contenu du document du IV<sup>e</sup> siècle qui a servi de source aux rédacteurs du LP, ajout qui faisait peut-être écho, en la simplifiant ou en la travestissant, à la possible situation de promiscuité entre la basilique de l'apôtre et un sanctuaire polythéiste, celui du *Phrygianum* (voir notice 120).

Cette assertion n'est pas anecdotique ; elle s'inscrit dans la grille de lecture – une substitution, dans le temps et dans l'espace, des cultes païens par le culte chrétien – déjà mobilisée par Théodoret de Cyr, un siècle plus tôt que le lancement de la première composition du LP, et perceptible dans un passage mentionné dans l'introduction générale. La littérature hagiographique diffuse également ce canevas narratif, un des exemples les plus connus étant la relation par Sulpice Sévère des entreprises, menées par Martin de Tours dans les campagnes gauloises, de destructions des idoles et des temples et de leur remplacement par des lieux de culte destinés aux fidèles du Christ<sup>1804</sup>. Ces auteurs et leur audience peuvent se reposer sur un exemple encore plus ancien, qui remonte aux premiers temps de la reconnaissance officielle du culte et à l'empereur qui symbolise, dans l'imaginaire, le triomphateur du paganisme : pour réaliser le complexe du Saint-Sépulcre à Jérusalem, Constantin a en effet été contraint de raser les édifices présents sur le site, dont un sanctuaire à Aphrodite, et Eusèbe a eu beau jeu, dans sa biographie du prince, de monter en épingle ce fait en lui conférant la portée d'une entreprise de purification des démons du paganisme<sup>1805</sup>.

Cette vision d'un réseau monumental polythéiste qui, subissant les foudres violentes et efficaces d'une Église belliqueuse et influente, a été en grande partie et assez promptement éradiquée pour faire place dans une logique de continuité au nouveau réseau liturgique, trouvera des relais réguliers dans la littérature médiévale et moderne. Ce qui était au départ une construction rhétorique a fini par se muer en un schéma historiographique, qui s'imposera encore dans les grandes études des trois premiers quarts du XX<sup>e</sup> siècle, à l'instar par exemple des travaux de W. F. Deichmann, E. Mâle ou encore G. Fowden<sup>1806</sup>. Cette vision sourd toujours ponctuellement dans la littérature spécialisée et continue de rencontrer un certain succès auprès du grand public, succès

<sup>1804</sup> Cf. Sulp. Sev., *Vita S. Mart.*, 13-15 et *Dial.*, 3, 8.

<sup>1805</sup> Cf. Eus., *Vita Const.*, 3, 25-30.

<sup>1806</sup> Cf. Deichmann W. F., 1939 ; Mâle E., 1950 ; Fowden G., 1978.

alimenté par certains épisodes de l'histoire ancienne qui exerce une telle fascination que le cinéma à gros budget s'en est emparé ; on pense ici à la destruction du *Serapeum* et à la mort d'Hypatie mises en scène dans le film *Agora* d'A. Amenábar sorti en 2009.

Pourtant, depuis ces quatre dernières décennies, cette théorie s'est sérieusement érodée dans les milieux académiques, ébranlée par des travaux moins marqués idéologiquement et à la critique textuelle plus acérée, bénéficiant de données archéologiques toujours plus nombreuses et mieux phasées et prenant en compte celles-ci non plus uniquement dans le but d'illustrer les sources écrites mais en tant que documentation à part entière qui peut raconter une histoire différente. La dernière étude d'envergure à proposer un large panorama des évolutions historiographiques de la problématique de la fin des temples est celle de L. Lavan en 2011. Une dizaine d'années plus tôt, B. Caseau s'était intéressé au processus de « sécularisation » des espaces et des objets religieux « païens », dédiant une large part de son étude aux statues, tandis que C. Sotinel avait rédigé une contribution au contenu dense et aux réflexions enrichissantes sur la disparition des lieux de culte traditionnels. Plus récemment, T. Creissen a synthétisé le dossier de manière assez fine dans le cadre du colloque sur la fin des dieux en Occident, et en particulier en Gaules, qui s'est tenu à Lille en mars 2013. On laissera le lecteur se reporter à ces références pour prendre connaissance plus en profondeur de la problématique, des réponses apportées ainsi que des repères bibliographiques<sup>1807</sup>.

Un des premiers constats à poser réside dans l'existence de variations régionales importantes du phénomène, qui empêchent de fournir une réponse simple à l'échelle de l'empire. Pour comprendre ces variations, la prise en compte de contextes et d'enjeux locaux est essentielle. Ainsi, l'exemple du lynchage d'Hypatie et de la destruction du *Serapeum*, souvent brandi comme illustration d'un mouvement plus général d'hostilité féroce et de destruction du christianisme à l'égard du polythéisme, ne peut être extrait de son contexte alexandrin et isolé d'autres épisodes de violence urbaine et politico-religieuse. Le phénomène de la fin des temples ne s'est pas produit de façon parfaitement similaire dans les provinces occidentales et dans la partie orientale de l'empire. Même dans deux provinces d'une même partie de l'empire ou dans deux localités d'une même province, il a pu connaître des différences non négligeables. Enfin, tout comme la christianisation des populations, le destin des temples n'a pas suivi le même tracé dans les villes et dans les campagnes. Rapportant une réflexion de R. Bayliss qui a travaillé sur la problématique dans la province de Cilicie, L. Lavan note avec pertinence : « the significance of this regional variation is that it is no longer possible to argue for a universal 'fall of the temples', or the 'conversion into churches', as part of a single process of imperially-sponsored coercion »<sup>1808</sup>.

Suivant cette logique des particularités locales, plusieurs études brassant un large spectre de données ont donc été menées à bien en se centrant sur une aire géographique limitée. Malgré les variations dans les résultats, elles ont également permis d'esquisser des tendances générales : on retiendra d'abord que les traces matérielles de saccage, de destruction, de rasement de sanctuaires polythéistes se révèlent statistiquement rares, ce qui laisse penser que les sources écrites et

---

<sup>1807</sup> Cf. CASEAU B., 2001 et 2004 ; SOTINEL C., 2004 ; LAVAN L., 2011 ; CREISSEN T., 2014. Pour la littérature sur le sujet, on peut ajouter l'enquête bibliographique de MULRYAN M., 2011a.

<sup>1808</sup> LAVAN L., 2011, p. XXXIX.

l'interprétation généralisante de leur contenu font davantage écho à l'impact psychologique et à la fascination que ces épisodes exercent qu'à leur réelle fréquence. La multiplication et le durcissement des lois à l'encontre des réalités polythéistes à la charnière des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, pas plus que la marginalisation et l'effacement des derniers adeptes de ces cultes durant les temps qui suivent, n'ont eu pour effet une libération de la violence à l'encontre des symboles matériels les plus massifs des dieux païens. De même, le phénomène du réinvestissement des espaces de cultes polythéistes en lieux de réunion pour la communauté chrétienne ne s'est pas répété aussi régulièrement que ne le laisse entendre l'opinion commune et la chronologie de ces faits détectables est finalement pour l'essentiel assez tardive (VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles). En outre, quand cette substitution se vérifie, l'enquête archéologique met souvent en lumière l'existence d'un écart temporel significatif entre la période d'occupation et la transformation en église et donc d'une phase d'abandon ou de désaffectation qui les sépare. Il s'agit donc moins de convertir un temple en église que de réaffecter un édifice civique de grande taille inutilisé et parfois en état de délabrement. Ces « conversions » de temples doivent être replacées dans le contexte plus large de la gestion de l'urbanisme dans les cités du Haut Moyen-Âge : elles s'inscrivent « pleinement dans un mouvement plus vaste de récupération et d'appropriation du patrimoine bâti antique qui ne concerne pas que les temples », ou pour le dire autrement, « dans l'entreprise colossale qui a consisté à lentement assimiler – à digérer en quelque sorte – l'immense patrimoine bâti hérité de l'Antiquité »<sup>1809</sup>.

La législation impériale aurait en revanche eu un impact sur la vie des temples urbains à un autre niveau, si l'on suit la thèse de L. Lavan : l'absence généralisée de témoignages archéologiques ou épigraphiques attestant de la continuité culturelle des temples au V<sup>e</sup> siècle plaide pour un phénomène de fermeture des temples à grande échelle. Le constat de cette absence est d'autant plus significatif qu'il contraste avec la situation des sanctuaires ruraux qui conservent plus distinctement et tardivement des traces d'activités culturelles. Pour le chercheur anglais, cette étape du processus mérite plus d'attention :

Cultic closure amounted to the exclusion of the pagan priesthood from civic leadership, and the removal of public sacrificial rituals, designed to protect political business, which late 4th c. pagans were insistent should not be neglected. Thus, closure was a major change, which deserves to be registered more strongly by historians, as it seems to have been more widespread than any other process<sup>1810</sup>.

Si la différence en termes d'existence de témoignages culturels dans les sanctuaires urbains entre le IV<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle autorise à supposer une fermeture généralisée, le fait que l'on ne possède pas précédemment de traces massives et continues qui connaîtraient un arrêt brutal détectable et datable rend difficile l'établissement d'une chronologie fine du phénomène. Des études déjà

---

<sup>1809</sup> CREISSEN T., 2014, p. 287. Sur la transformation en église d'édifices publics, et notamment de temples, voir aussi l'étude de CAILLET J.-P., 1996, lequel souligne la logique utilitariste derrière les cas observés et conclut à un phénomène de conversion des temples plutôt limité, en dégageant au moins deux facteurs : une utilisation des temples concomitante à l'implantation de lieux de culte paléochrétiens et une architecture qui, dans le fond, se prête assez mal à une réaffectation en église.

<sup>1810</sup> LAVAN L., 2011, p. XXXV-XXXVI.

réalisées, L. Lavan retient tout de même que « this great rupture with the past does seem to have occurred in most cities of the empire by A.D. 400 »<sup>1811</sup>.

Certaines fermetures ont été accompagnées, simultanément ou avec un décalage, par un processus actif de « désacralisation » symbolique du sanctuaire<sup>1812</sup>, qui peut avoir pris la forme d'une évacuation de l'autel, d'une dégradation des statues divines, accompagnée parfois de l'apposition d'une croix, ou encore d'un retrait de certains ornements qui rappelaient trop ostensiblement la fonction religieuse du lieu, ainsi que la documentation archéologique l'a démontré. Mais de tels faits sont loin d'être systématiquement repérés et, dans beaucoup de cas, l'édifice a été laissé intact, y compris les ornements et le mobilier qui forment une parure dont le retrait défigurerait l'édifice et dénaturerait son histoire. Car ce sont des facteurs esthétiques et identitaires qui ont alimenté la volonté de préservation des temples, « désacralisés » ou non, de même que des motivations plus pragmatiques liées aux possibilités de réaffectation séculière de vastes structures ayant perdu leur vocation première, plus en tout cas que des raisons de superstition découlant d'une peur des démons comme ce fut parfois avancé.

Ces temples peu utilisés ou désaffectés pouvaient être des opportunités pour les projets urbanistiques des cités, mais ils représentaient également un poids dans la mesure où leur entretien avait un coût. Parallèlement, ils faisaient l'objet de convoitise de la part d'autres acteurs que les autorités municipales. Cet appétit immobilier est perceptible dans une série de constitutions impériales édictées à la charnière des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, que J. Dubouloz a pris soin d'examiner et de remettre en perspective<sup>1813</sup>. Ces lois, qui traitent de la gestion du patrimoine immobilier urbain de la cité dans le cadre de la problématique des locations et concessions de biens immobiliers publics, ne visent pas les temples spécifiquement mais la catégorie plus large de tous « ces *loca publica* qui constituent l'espace et la monumentalité publics de la ville [forums, thermes, théâtres, murailles...] et bénéficient de ce fait d'un statut de "non-patrimonialité" » ; si les cités ne peuvent se prévaloir d'un rapport de *dominium* sur ces réalités immobilières, ces dernières « n'entrent pas pour autant dans le patrimoine du *populus Romanus* ni de l'empereur, mais sont exclues radicalement de tout *commercium*, en tant que *res nullius in bonis* »<sup>1814</sup>. Ces constitutions attestent donc d'« une réelle concurrence sur les espaces urbains », laquelle a « pu être favorisée par les désordres politiques connus par l'Italie »<sup>1815</sup>, note J. Dubouloz. On ajoutera, pour les temples, la perte de leurs missions officielles mais également de leur autonomie financière.

Comme on l'a vu précédemment (1.4.2.1), on perçoit en effet dès les années 380 des signes de transferts des biens des temples vers les caisses de la *res privata* et, ensuite, une perte progressive de leurs moyens de subsistance. Comme on l'avait aussi fait remarquer, ces transferts sont justifiés par

---

<sup>1811</sup> LAVAN L., 2011, p. XXXVI.

<sup>1812</sup> HAHN J., 2015 s'est récemment penché sur la problématique des rituels publics de « dépaganismation » des lieux de culte pour en conclure que le gouvernement central n'a jamais développé de tels procédures, à l'inverse de certains évêques qui ont alors souvent reçu un soutien impérial.

<sup>1813</sup> Cf. DUBOULOZ J., 2003 (*Cod. Theod.*, 15, 1, 33 de 395 ; 10, 3, 5 de 400, 15, 1, 41 de 401 et 15, 1, 43 de 405).

<sup>1814</sup> DUBOULOZ J., 2003, p. 102-103.

<sup>1815</sup> DUBOULOZ J., 2003, p. 112.

un détournement des revenus de ces biens qui ne sont plus alloués à des fins religieuses et ils peuvent donc être interprétés comme une conséquence de la décroissance des activités religieuses des sanctuaires autant que comme un facteur d'accélération de la disparition des temples. L. Lavan insistait sur le phénomène de fermeture des temples, mais il semble également pertinent de braquer le projecteur sur la dimension financière de ces entités et de leur asphyxie sur ce plan qui conduisit peut-être à concrétiser des fermetures qui restaient jusqu'alors théoriques<sup>1816</sup>.

Pour revenir aux constitutions impériales, il ne faut pas se cantonner à les voir comme des signes d'une crise urbaine : un des intérêts de leur remise en perspective par J. Dubouloz réside dans leur inscription au sein d'une dynamique édilitaire plus large caractérisée par une grande souplesse dans la gestion de l'espace urbain et dans l'appel à la participation des particuliers à son développement et à son entretien, que l'on retrouve dans de nombreuses cités tardo-antiques et qui représente un héritage pluriséculaire : l'assignation de *loca publica* à des particuliers ou à des groupes publics, comme les corporations, était déjà une procédure juridiquement admissible et épigraphiquement attestée sous le Haut-Empire. Le contrôle impérial croissant sur les finances des cités, qui culmine au milieu du IV<sup>e</sup> siècle avec la perte de leur autonomie en matière de gestion des revenus publics, avait rendu nécessaire la promulgation de nouvelles constitutions pour préciser les rôles respectifs des différents niveaux de pouvoir (l'autorité municipale garde ainsi un droit de contrôle dans l'affectation de ces lieux publics, notamment par la restriction des concessions), mais législativement aussi, souligne le chercheur français, il y a « continuité forte » avec « les principes régissant les *loca publica* au début de la période impériale »<sup>1817</sup>.

Des mécanismes juridiques anciens sur le plan des principes mais s'adaptant aux réalités nouvelles, des procédures déjà bien rodées et acceptées et l'intérêt immobilier continu de différents acteurs pouvaient aider à gérer des situations de désaffectation d'espaces publics comme les temples. La différence avec les siècles antérieurs semble résider dans l'ampleur du mouvement, dans la masse inédite de temples aux fonctions obsolètes à laquelle les autorités municipales et centrales ont dû faire face, puisque l'arrivée du christianisme dans les sphères du pouvoir aurait conduit à l'arrêt d'un mouvement pluriséculaire et continu du maillage du territoire par un réseau de sanctuaires polythéistes. En réalité, au IV<sup>e</sup> siècle, le problème est moins neuf qu'il n'y paraît. C'est là une autre nuance soulignée par L. Lavan, sur la base de constats communs à plusieurs travaux : le déclin des temples aurait commencé antérieurement à Constantin. Déjà avant cet empereur, la tendance à implanter de nouvelles structures sacrées était à la baisse et dans une proportion telle qu'elle ne peut simplement avoir résulté de la décroissance de l'évergétisme édilitaire. Quant aux sanctuaires existants, des signes de faiblesse, notamment financiers, menaçant parfois leur survie ont été

---

<sup>1816</sup> Cf. GODDARD C. J., 2006, p. 282-288 qui insiste d'une part sur l'interprétation erronée d'une confiscation des temples (amalgame entre confiscation des temples, *loca sacra*, et de leurs biens) et, d'autre part, sur l'importance de leur progressive perte d'autonomie économique consécutive à la disparition de leurs privilèges fiscaux et de leurs biens (*fundi templorum*). Ces saisies de *fundi* par les autorités politiques ne doivent pas totalement être isolées de pratiques antérieures visant notamment à répondre à des situations de crises alimentaires et économiques, mais elles permettaient aussi à l'autorité centrale de contrôler la politique religieuse des cités, afin de tenter de faire appliquer les lois religieuses bien que les sanctuaires restaient sous l'autorité des cités.

<sup>1817</sup> DUBOULOZ J., 2003, p. 112.

décelés. Cet essoufflement ne doit pas automatiquement être associé à un déclin du système polythéiste, qui ne répondrait plus aux attentes de la société, en revanche, il semble être corrélé au phénomène d'affaiblissement du sacrifice sanglant décrit par d'autres chercheurs<sup>1818</sup>.

It seems possible that there was an underlying long-term decline of the importance of urban temples within paganism, which was connected to alienation from their principal rite. In this perspective, the disuse and even closure of temples could be seen as the final chapter in a longer story, which had little to do with Christianisation<sup>1819</sup>.

Dans certaines zones, comme dans les Gaules, ce déclin des temples, qui s'amorce au III<sup>e</sup> siècle, se traduit non seulement par une récession des nouvelles implantations, un niveau plus faible de fréquentation que reflètent notamment les dépôts, ou encore de la négligence dans l'entretien, mais également par des situations d'abandon et même de démantèlement de grands sanctuaires civiques. Une partie de ces coups d'arrêt résulte sans doute de difficultés dans la vie de la cité liées à une conjoncture tendue, mais force est de constater que ces sanctuaires ne reprennent pas une fois la situation stabilisée : « avec le rétablissement de l'État romain à partir de Dioclétien, la restauration de la religion civique ne figure pas dans les priorités de la plupart des cités de Gaule », remarque W. Van Andringa qui a rassemblé un panel significatif de données archéologiques sur ces provinces. « Les cités ont pu se remettre bon an mal an de la crise ou des difficultés passagères, mais la priorité des gouvernements municipaux, quoi qu'on en dise, ne fut pas la restauration des sanctuaires et des autels publics, mais la construction de fortifications », ajoute-t-il. Ce qui signifierait que ces cités fonctionnaient désormais « sur un autre système civique qui n'était plus garanti par les sacrifices publics »<sup>1820</sup>.

La démonstration de W. Van Andringa recoupe donc les réflexions de L. Lavan sur la corrélation entre l'étiollement des temples et une mutation du système polythéiste, en particulier de la place du sacrifice en son sein ; elle rejoint également la nuance apportée par le chercheur anglais sur le lien entre déclin des temples et déclin du paganisme car la documentation témoigne souvent d'une continuité de fréquentation à des fins culturelles même si les actes et leur ampleur ont changé.

Dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> s., tout laisse à penser que les chrétiens tirent sur une ambulance, du moins sur des pratiques qui ne sont plus depuis longtemps, en Gaule, structurées par les pouvoirs publics et les sanctuaires païens communautaires. Il faut alors s'interroger sur les modalités précises de la fréquentation des lieux de culte au IV<sup>e</sup> s., sur cette inflexion décisive de la pratique religieuse. Car, si les grands sanctuaires civiques connaissent des phases d'abandon marquées, beaucoup de lieux de culte sont visités ; même si l'*habitus* a changé, la fréquentation des lieux de culte se maintient et donne lieu à une liturgie transformée ou simplifiée<sup>1821</sup>.

Ce cadre général étant posé, il convient de se recentrer sur la question qui nous occupe dans le cadre de ce travail : comment l'*Vrbs* se situe-t-elle par rapport à ces schémas historiographiques ?

---

<sup>1818</sup> Voir *supra* 1.4.2.1.

<sup>1819</sup> LAVAN L., 2011, p. XLVII.

<sup>1820</sup> VAN ANDRINGA W., 2014, p. 8. Toutefois, une autre possibilité est que ces sacrifices n'étaient plus accomplis dans ces sanctuaires (voir les critiques et réflexions de RAEPSAET-CHARLIER M.-T., 2015).

<sup>1821</sup> VAN ANDRINGA W., 2014, p. 10. La question est naturellement de savoir dans quelle mesure les données rassemblées pour la Gaule peuvent être étendues à d'autres régions.

Quelles sont, jusqu'au début du V<sup>e</sup> siècle, les traces relatives au phénomène de la fin des temples, dans toutes ses dimensions, décelables dans la documentation écrite et archéologique ?

## 6.2. La « fin des temples » dans la Rome des premières églises

Comme on l'a constaté précédemment, certains leaders chrétiens ont tenté de projeter l'image d'une Rome dont le paysage refléterait un polythéisme en totale déliquescence, une empreinte qui s'estomperait rapidement pour faire place à l'emprise matérielle d'un christianisme triomphant. Ce discours, sur lequel nous reviendrons, qui a imprégné la vision que les générations successives se sont faites de ce passé et jusqu'à l'historiographie moderne, induit l'existence d'un phénomène de synchronie parfaite entre une floraison monumentale chrétienne et un abandon, une désaffection des lieux de culte du polythéisme, prémisses à leur disparition. Mais que disent exactement les textes de l'utilisation de ces sanctuaires urbains et que révèlent les témoignages matériels ?

Pour rebondir sur un des constats relevés dans la littérature scientifique sur la fin des temples (voir point précédent), on peut d'abord se demander dans quelle mesure, dans la ville de Rome, les sanctuaires avaient déjà amorcé une phase de déclin antérieurement au IV<sup>e</sup> siècle. Le tassement, avant l'arrivée de Constantin au pouvoir, du nombre de nouvelles structures sacrées dans l'*Vrbs* respecte la tendance générale et apporte déjà un élément de réponse. On ne peut cependant se limiter à cette impression statistique. Des nuances émergent quand on envisage ces réalités sous l'angle fonctionnel, autrement dit sous l'angle des rites qu'ils abritent.

Une première question à se poser dans cette optique est celle de la place du sacrifice dans la Rome tardive. Elle a déjà été largement abordée dans la première partie de la thèse dans le contexte des différentes composantes de la fête polythéiste (1.4.2.1). Rappelons tout de même – et cela ne vaut pas que pour Rome – que le modèle historiographique d'un déclin précoce du sacrifice au sein du système polythéiste ne peut faire fi de certaines réserves émises par des chercheurs qui envisagent différemment la problématique et les sources. Les rôles tenus par le sacrifice animal dans les structures socio-politiques et l'auto-représentation de l'élite, dans la construction de l'identité romaine et dans l'élaboration de la figure impériale, tels qu'esquissés par J. Rives, se révèlent particulièrement pertinents dans le contexte de la ville par excellence, capitale politique puis historique de l'empire.

Notons également que la politique de restauration religieuse qui a accompagné la restauration de l'État romain faisant suite à la période de crise du III<sup>e</sup> siècle a été (plus) effective dans certaines cités de l'empire dont Rome. Contrairement à une grande partie de la Gaule, pour reprendre les observations de W. Van Andringa, « la religion publique, articulée sur les grands dieux historiques et le culte impérial, qui tenait chacun à sa place, fournissait les repères communautaires, définissait l'autonomie », ne s'est pas aussi précocement « dissoute dans la réforme de l'État romain, une nouvelle hiérarchisation des territoires et une restructuration des cités ». Dans la Ville, la religion semble encore être irriguée par de grandes fêtes communautaires orchestrées par et au nom de la



citée. Au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, elles sont encore nombreuses à scander et à organiser le calendrier de la cité et elles continuent à représenter des référents culturels ou culturels, même pour un notable qui revendiquait une adhésion chrétienne, ainsi qu'en témoigne le Chronographe de 354. Ces fêtes avaient-elles cependant subi des évolutions notables de leur contenu ? Plus précisément, quelle place le sacrifice animal occupait-il dans ce système ? Que se passait-il, par exemple, dans les temples de la Mère des dieux quand avaient lieu les *sacra Deum matris* qui, peu avant 390, constituaient toujours des festivités attrayantes<sup>1822</sup> ? Les sacrifices sanglants associés au contexte métroaque dénoncés par le polémiste du *Carmen contra paganos* sont peut-être une allusion aux rites de ces *sacra*, à moins qu'ils ne se réfèrent uniquement aux pratiques tauroboliques, lesquelles sont épigraphiquement attestées jusqu'à l'extrême fin du IV<sup>e</sup> siècle. L'évocation, dans cette œuvre, du sacrifice animal comme trait caractéristique d'un préfet honni parce que trop conservateur sur le plan religieux, ou, dans le *Poema ultimum*, comme faisant partie des agissements typiques des païens qui démontrent leur turpitude, semble révélatrice<sup>1823</sup>.

D'autres indications d'une continuité dans la pratique sacrificielle à Rome ont été réunies *supra* et suggèrent que les temples étaient alors encore nécessaires à la bonne exécution des rites. Toutefois, continuité ne veut pas dire centralité ; une évolution interne au polythéisme, le statut du sacrifice en tant que cible privilégié des prédicateurs chrétiens, son coût financier, ont pu conduire à une marginalisation de la pratique du sacrifice animal. Son exécution a pu devenir plus anecdotique aussi bien sur le plan quantitatif que sur celui de la mise en scène et de l'assistance. Une phase de transition entre une pratique au statut central et sa disparition paraît logique mais la documentation ne fournit pas de témoignages assez détaillés pour la saisir.

En tout cas, le cas des autels tauroboliques du site sacré du *Phrygianum*, cité dans le paragraphe précédent, suggère qu'il n'y a pas eu de fermeture généralisée des sanctuaires à Rome avant au moins le début du V<sup>e</sup> siècle, ce qui correspond à l'observation générale de L. Lavan. Même si le sacrifice animal n'avait plus qu'un statut secondaire, marginal, les temples n'en étaient pas pour autant devenus totalement obsolètes sur le plan fonctionnel. La souplesse du système polythéiste pouvait, comme on l'a vu (1.4.2.1), avoir permis aux liturgies d'évoluer, en s'axant davantage sur des offrandes inanimées et en jouant sur la frontière public/privé. En Gaule, les traces d'occupation tardive dans les sanctuaires en déliquescence prennent en effet très souvent la forme de monnaies que l'on suspecte, dans de nombreux cas, de relever de la pratique rituelle de la *stips*<sup>1824</sup>. Une observation analogue peut être formulée pour Rome avec le sanctuaire d'Anna Perenna (voir notice 117) et peut-être de Juturne (voir notice 54). L'encens, brûlé dans la demeure des dieux, a pu aussi prendre une place plus centrale dans les rites. Il n'est sans doute pas anodin que, lorsqu'il veut décrire la participation de l'ancien préfet, objet de ses railleries, à des cérémonies traditionnelles, le pamphlétaire du *Carmen contra paganos* fasse de l'encens un trait caractéristique de celles-ci et

---

<sup>1822</sup> Cf. SYMM., *Epist.*, 34, 1.

<sup>1823</sup> Cf. *Carm. c. pag.*, 34-37, 63-64 ; PS. PAUL. NOL., *Poem. ult.*, 24.

<sup>1824</sup> Cf. VAN ANDRINGA W., 2014, p. 10.

considère sa fumée comme un vecteur de souillure<sup>1825</sup>. Peut-être faut-il aussi associer à l'activité polythéiste de la Rome tardive, les restes de vases vernissés, au possible usage cultuel, retrouvés dans les strates tardives du sanctuaire palatinal de la Mère des dieux<sup>1826</sup>.

Aussi significatif de la réalité des activités religieuses de l'époque est le deuxième élément caractéristique pointé dans ce passage du libelle : les banquets (*convivia*)<sup>1827</sup>. Dans la première partie de la présente étude, des indices relatifs à la tenue de banquets dans la Rome tardo-antique ont effectivement été rassemblés. Parmi ceux-ci, on relevera que l'édit impérial de 407, visant notamment à prohiber les *convivia in honorem sacrilegi ritus* au sein des sanctuaires<sup>1828</sup>, a été précisément émis à Rome, laissant penser que, dans cette ville, il arrivait encore que des temples abritent des repas collectifs.

Autre composante de la religion publique qui perdure dans la Rome du V<sup>e</sup> siècle, les processions promènent souvent dans les rues de la cité la statue divine, laquelle se doit logiquement d'être abritée le reste du temps dans son écrin originel, historique. Cette logique de préservation du contexte originel convient aussi bien aux traditionalistes religieux qu'à ceux qui envisagent, avec un regard séculier, le temple comme un musée de statues. Cet aspect du temple comme demeure naturelle des statues divines ne posait sans doute pas de difficultés majeures car le lien avec le système polythéiste et l'ancienne religion publique était d'ordre passif. Ce qui pouvait éventuellement engendrer davantage de souci étaient les statues en elles-mêmes, perçues comme siège des démons du paganisme, mais on n'a pas connaissance, pour la Rome de cette époque, de témoignages textuels ou matériels qui reflèteraient un traitement de statues consécutif à une telle interprétation. Le véritable problème se posait quand le sanctuaire était un cadre actif de remémoration du paganisme, au travers de ces agissements à connotation rituelle que l'on exposait juste avant (sacrifice animal, offrandes inanimées, banquets...).

En l'absence de moyens coercitifs efficaces pour mener à bien et faire respecter une fermeture généralisée des temples, l'autorité centrale devait actionner le levier économique – en s'attaquant à l'autonomie financière des sanctuaires – pour espérer voir concrètement cesser ces rites qu'elle proscrivait à coup de prescriptions légales. Les sources disponibles ne permettent cependant pas de retracer une évolution de la problématique des financements des temples qui serait spécifique Rome ; il faut se reporter au cadre général du phénomène.

Si l'on veut pleinement saisir le devenir des temples, il convient, nous semble-t-il, au-delà de son rôle de premier écrin matériel aux rites de la religion publique, d'élargir la perspective aux autres fonctions – politiques, économiques, sociales – assumées par ceux-ci. Comme on l'a dit, le temple pouvait être le lieu de réponse à des aspirations individuelles et il n'y a pas de raisons de penser que cette offre ait disparu du jour au lendemain. Pour reprendre l'exemple, évoqué par Minucius Felix

<sup>1825</sup> Cf. *Carm. c. pag.*, 42. Parlante aussi est la description de l'épouse du préfet malade qui, de ses mains enfarinées, accumule les offrandes sur les autels et cherche, au seuil des temples, à s'acquitter de ses vœux (116-118 : *ipsa mola et manibus coniunx altaria supplex / dum cumulat donis uotaque in limine templi / solvere dis deabusque parat*).

<sup>1826</sup> Cf. notice 86 et *infra* 8.2.

<sup>1827</sup> Cf. *Carm. c. pag.*, 41.

<sup>1828</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 16, 10, 19, 3 ; voir *supra* 1.4.2.1.

(voir 6.1.1), des devins qui, dans les sanctuaires de la Ville, offraient confiance et espoir aux individus qui venaient les consulter, il faut rappeler (voir 1.4.2.1) que la plupart des textes législatifs relatifs au sacrifice sanglant, émis au IV<sup>e</sup> siècle, visaient en fait à réguler, comme durant les siècles précédents, les rites exécutés dans un cadre privé, singulièrement par les experts en art magique et divinatoire. Cette répétition législative suggère que nombreux étaient encore les particuliers qui faisaient appel aux services des haruspices et autres experts à l'époque tardive<sup>1829</sup>.

Du point de vue socio-économique, il est évident qu'avec leur progressive asphyxie financière, par les confiscations de leurs revenus et privilèges fiscaux, les temples pourront de moins en moins contribuer à la vie de la cité sur ce plan. Il ne faut cependant pas oublier que ceux-ci disposaient parfois d'infrastructures dévolues à des finalités que l'on qualifierait de séculière et qui ont certainement perduré. On peut songer aux tavernes, foulonneries, installations thermales intégrés à l'*paedes* de la Mater Magna sur le Palatin. Si le temple isiaque de Portus est rénové par l'autorité impériale en 376, c'est probablement dû à l'implication du sanctuaire dans la gestion du ravitaillement. Une hypothèse analogue a été posée pour l'*Iseum* du Champ de Mars (voir notice 70). Une fonction annonaire a également été supposée pour le portique de l'*Ara Maxima* du Forum Boarium, totalement remanié (et possiblement restauré à plusieurs reprises) durant l'Antiquité tardive ; cette fonction a même pu en quelque sorte se prolonger dans une dynamique de charité chrétienne assumée par la diaconie qui s'installera en ces lieux au VII<sup>e</sup> siècle (voir notice 94).

Enfin, le temple peut être mobilisé dans le contexte politique. Sans revenir sur le lieu d'expression du pouvoir qu'il constitue dans le cadre du culte impérial, il faut rappeler qu'il n'est pas inhabituel qu'un sanctuaire accueille en son sein des manifestations d'ordre politique. C'est notamment le cas du Panthéon qui, encore dans les années 360, héberge la procédure de *lectio* d'une loi (voir notice 74). Abritant la caisse sénatoriale, le temple de Saturne est intimement lié à l'image de cette institution politique et l'investissement, survenu au plus tôt dans les années 380, dans un chantier de grande ampleur pour restituer le bâtiment détruit par le feu n'est certainement pas étranger à la symbolique, voire à l'usage, politique du lieu. Il semble donc que le rôle politique des temples se soit, dans une certaine mesure, maintenu durant la période tardo-antique.

À côté des considérations et des témoignages romains relatifs à des ruptures et continuités fonctionnelles, on peut approcher la problématique de la fin des temples par l'angle matériel et traquer les signes des évolutions qui auraient affecté les bâtiments (réaffectation, abandon, spoliation, destruction) et qui attesteraient d'un phénomène de disparition du temple. Toutes les traces de cette nature, relevées au fil du catalogue, ont été rassemblées dans un tableau (Figure 29), dans lequel elles sont décrites très succinctement. On invitera le lecteur à se reporter aux notices correspondantes du catalogue pour le détail.

---

<sup>1829</sup> La persistance de la divination à l'époque tardive, y compris dans un contexte privé, a été étudiée par GODDARD C., 2007.

Édifice	Traces possiblement liées à la fin des temples	Chronologie
48) <i>Castor, aedes, templum</i>	Spoliations mineures (consécutives à un incendie ou à un problème de stabilité)	Fin du III <sup>e</sup> – début du IV <sup>e</sup> siècle
19) <i>Pax, templum (1)</i>	Restructurations (en vue d'une réaffectation non religieuse)	Début du IV <sup>e</sup> siècle (phase 1)
20) « <i>Romulus divus, templum</i> »	Modifications du bâtiment (réaffectation ?)	312 – 337
19) <i>Pax, templum (2)</i>	Restructurations (en vue d'une réaffectation non religieuse)	Milieu du IV <sup>e</sup> siècle (phase 2)
79) <i>Apollo Palatinus</i>	AMM., 23, 3, 3 : incendie	363
50) <i>Dei Consentes, aedes</i>	<i>CIL</i> , 6, 102 : retrait des statues (?)	Avant 367 – 368
86) <i>Mater Magna, aedes</i>	Premières et minimales traces archéologiques d'abandon dans des zones périphériques	+/- 350 – 390
5) <i>Basilica Hilariana</i>	Modification de fonction du bâtiment	Fin IV <sup>e</sup> – début V <sup>e</sup> siècle
4) <i>Claudius divus, templum</i>	Atteinte à la viabilité des substructions (?)	1 <sup>er</sup> quart du V <sup>e</sup> siècle
53) <i>Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus, aedes</i>	<i>ZOS.</i> , 5, 38, 5 : Stilichon aurait fait retirer de l'or des portes du temple	408
36) <i>Serapis, aedes, templum</i>	Spoliation / destruction ou transformation (?)	IV <sup>e</sup> – V <sup>e</sup> siècles / 410 (?)
70) <i>Iseum et Serapeum in campo Martio</i>	Destruction par le feu	V <sup>e</sup> (410 ?) – VI <sup>e</sup> siècle

**Figure 29 : Tableau des potentielles traces d'abandon, de réaffectation ou de destruction des édifices de culte polythéistes de Rome (312-410)**

Le premier constat à noter est l'incertitude en termes d'interprétation et de datation précise qui touche plusieurs témoignages. Sur la dizaine de traces, environ la moitié est assurée d'être survenue entre le règne de Constantin et le sac d'Alaric.

On peut théoriquement distinguer ces traces suivant deux catégories, celles qui relèvent d'un processus passif (abandon, effondrement par manque d'entretien, absence de reconstruction après une destruction accidentelle) et celles qui révèlent un procédé actif, une démarche volontaire visant à faire disparaître le lieu ou à en modifier l'usage, le premier pouvant parfois être une prémisse au second.

On n'a pu consigner que deux exemples du premier type. Les modifications au niveau des substructions du *Claudianum*, réalisées à la charnière des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, suggèrent effectivement un délaissement de celui-ci, une conclusion à toutefois nuancer par des indices antérieurs au IV<sup>e</sup> siècle qui laissent penser que l'édifice n'était déjà plus, depuis un certain temps, destiné à accueillir une activité culturelle. Le second exemple concerne le temple métroaque du Palatin et des signes d'abandon dans des espaces périphériques du sanctuaire dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, qui pourraient résulter d'une contraction de son activité culturelle. Il faut noter que ces traces ont pu être décelées grâce à des fouilles minutieuses sur des strates encore relativement bien préservées, ce qui n'est pas une situation commune à Rome. La rareté de ce type de témoignages est donc avant tout une conséquence de la faible proportion de témoignages préservés. Quoi qu'il en soit, il est peut-être significatif que même un sanctuaire associé à un culte toujours promu par certains membres de l'élite et dont les fêtes publiques, les processions et les divertissements sont encore organisés avec succès connaissent une première phase de délaissement, bien que celui-ci soit mineur.

Regardant ce que l'on a qualifié de processus actifs dans le phénomène de disparition des temples, on peut d'abord s'arrêter sur ce qui peut apparaître comme le plus frappant visuellement, à savoir les traces d'atteinte à l'intégrité physique du bâtiment. Cette atteinte peut être partielle (de plus ou moins grande ampleur) et avant tout destinée à recycler une ou des composantes structurelles ou décoratives pour édifier ou rénover un autre bâtiment, c'est-à-dire consister en des spoliations. L'association des deux interventions de cette nature repérées dans les données du catalogue avec un processus de relégation des temples est loin d'être évident. Premièrement, elles peuvent toutes les deux s'être produites avant Constantin. Deuxièmement, une des deux – celle du temple de Castor – résulte d'une situation de précarité temporaire et involontaire du bâtiment et au moins une partie des éléments soustraits a été réutilisée pour un autre sanctuaire. Quant à l'autre exemple de spoliation, sa signification dépend en fait de l'époque et du contexte de sa survenue. C'est l'occasion de rappeler que ces interventions doivent être replacées au sein d'un mouvement architectural et urbanistique plus large qui a fait des *spolia* une démarche centrale motivée par des raisons pratiques aussi bien qu'esthétiques et idéologiques ; les spoliations font partie intégrante de la dynamique monumentale de l'*Vrbs*<sup>1830</sup> et il serait bien réducteur de n'interpréter celles qui atteignent les temples que sous l'angle de la concurrence religieuse.

---

<sup>1830</sup> Cf. PENSABENE P., 2015.

Dans la catégorie de l'atteinte partielle à l'intégrité physique du temple, on peut également verser le cas du retrait de lames d'or des portes du temple capitolin par Stilichon. Ici non plus, il ne faut pas surinterpréter : puiser dans les richesses d'un temple pour financer une situation de crise n'est pas une nouveauté et ne doit pas nécessairement être vu comme le reflet d'un état de délaissement du bâtiment.

Le procédé actif qui reflète le plus ostensiblement un phénomène de fin des temples et une dimension de violence interreligieuse est naturellement la destruction volontaire et complète du temple. Exception faite d'un témoignage littéraire sur la fermeture d'un *mithraeum* par un membre de l'élite sénatoriale qu'il s'agit de bien soupeser<sup>1831</sup>, aucune des deux occurrences d'atteinte intégrale à l'intégrité physique du temple ne peut être avec certitude reliée à un contexte religieux offensif. L'incendie du temple d'Apollon sur le Palatin en 363 est décrit comme accidentel par Ammien ; celui qui touche le temple d'Isis sur le Champ de Mars a été aussi bien imputé aux invasions barbares, dont le sac de 410, qu'à Grégoire le Grand.

Moins agressive visuellement et illustrative d'une situation transitionnelle a priori plus apaisée, mais non moins significative en termes de rupture dans la vocation des lieux, la réaffectation de temples trouve de faibles appuis dans la documentation romaine relative au IV<sup>e</sup> et au début du V<sup>e</sup> siècle. Ces témoignages ne concernent en tout cas pas une entreprise de conversion des temples en églises ; la première démarche de ce type à Rome se produit au début du VII<sup>e</sup> siècle et touche une des pièces majeures du paysage monumental romain, le Panthéon, quoique, si l'on suit une hypothèse récente, ce dernier serait détrôné au profit de l'*aedes* de Mater Matuta dont la *cella* aurait assumé une destination chrétienne environ un siècle plus tôt (voir notice 92)<sup>1832</sup>.

Si elles s'avèrent réelles, les traces de réaffectation détectées dans le catalogue se rapportent plutôt à une réorientation séculière, en particulier dans une optique économique. Pour peu qu'il ait rempli une fonction cultuelle – ce qui est loin d'être assuré –, l'édifice dit « temple de Romulus » sur le Forum a peut-être subi un changement de fonction en même temps que les transformations architecturales qui l'ont affecté à l'époque tardive. Celles-ci sont vraisemblablement l'œuvre de Constantin et doivent être replacées dans le contexte particulier de son programme de réappropriation urbaine en réaction aux chantiers de son prédécesseur honni, Maxence. Une possibilité est que ce bâtiment circulaire soit devenu ou redevenu un vestibule faisant transition entre la via Sacra et le complexe du temple de la Paix. C'est justement à ce dernier complexe que se rapportent d'autres traces de réaffectation. Les transformations tardives constatées au cours des recherches archéologiques menées sur ce site suggèrent une reconfiguration destinée à recevoir des activités commerciales et artisanales. Deux remarques méritent toutefois d'être formulées : tout d'abord, ces transformations se seraient déroulées en deux phases et, si elles relèvent bien d'un même processus, celui-ci a été initié à un moment où la concurrence religieuse au niveau étatique n'était pas encore d'actualité ou n'en était qu'à ses balbutiements. En outre, l'étendue de cette

<sup>1831</sup> Ce cas ainsi que la documentation archéologique relative à la fin des *mithraea* sont examinés plus loin (9.2).

<sup>1832</sup> Des hypothèses de remplacement plus précoces de sanctuaires par des églises ont parfois été formulées, comme dans le cas du *titulus* de Lucina (voir notices 73 et 75), mais les preuves avancées sont trop maigres, voire inconsistantes.

réaffectation n'est pas claire et il est tout à fait envisageable que l'espace de culte à proprement parler ait été épargné.

Une refonctionnalisation orientée vers des activités artisanales, c'est également ce que l'on peut déduire des modifications architecturales subies par la *basilica Hilariana* à la charnière des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. En revanche, ici, il est à peu près certain que l'édifice perd son rôle cultuel consécutivement à ces transformations. Mais la situation est particulière dans le sens où le lieu de culte en question, bien qu'associé à un culte public, appartenait à un collège (les dendrophores) et que l'effacement de sa dimension cultuelle peut être vu comme s'inscrivant dans un processus, également perceptible dans la législation impériale de l'époque, de neutralisation religieuse de cette institution sociale centrale qu'était la corporation (voir notice 5). L'évolution des lieux de culte collégiaux ne peut être considérée comme représentative du destin des sanctuaires publics.

Si les signes de réaffectation de temples sont donc quantitativement peu élevés, on peut se tourner vers un autre phénomène, la désacralisation, qui peut en être une étape préalable. La récolte est tout aussi maigre : on ne retrouve pas, au niveau du mobilier (autels, statues) de témoignages similaires à ceux découverts pour d'autres régions de l'empire. On peut toutefois se demander si le possible retrait (temporaire) des statues de la structure dédiée aux *Dei Consentes* au pied du Capitole (voir notice 50) ne participe pas à cette logique. C'est au même Prétextat qui aurait restitué lesdites effigies divines que Symmaque écrit dans une lettre rédigée dans les années 360-370 : « Déjà vous avez récupéré vos statues et le peuple applaudissait à peu près autant que lorsque vous les aviez perdues »<sup>1833</sup>. Les érudits qui se sont penchés sur ce texte ont proposé des interprétations divergentes des statues évoquées ainsi que de l'édit mentionné à la phrase précédant ce passage dans la lettre de Symmaque<sup>1834</sup>. S'agit-il de statues érigées en l'honneur de Prétextat, appartenant aux temples de la cité ou situées sur des places publiques ? Ceux qui ont retenu la deuxième option ont oscillé entre pillage par des particuliers (ce qui est peu compatible avec l'acclamation publique au moment de leur perte, évoquée dans le passage épistolaire) ou confiscation organisée par l'autorité centrale. Dans ce dernier cas, la logique qui sous-tendait la démarche pouvait être l'élimination des réceptacles du divin qui continuaient à conférer une dimension sacrée aux temples, à « polluer » ces monuments publics. Il ne faut cependant pas exagérer l'importance octroyée aux statues dans cet enjeu de désacralisation des lieux : si l'on s'intéresse au cas romain le plus connu de neutralisation d'un espace civique, à savoir la Curie et l'affaire de l'autel de la Victoire, il convient de remarquer que, si ce dernier a fini par être éjecté du Sénat, ce ne fut pas le cas de la statue de la Victoire qui est encore décrite par Claudien<sup>1835</sup>. L'autel, en tant que support aux offrandes et donc aux pratiques anciennes, symbolise, plus que les statues, ce polythéisme encore actif. En l'absence d'autels, on peut supposer que les statues peuvent reprendre ce rôle symbolique.

À cet égard, il peut être pertinent de noter que le cas de la structure des *Dei Consentes* paraît singulier : les tergiversations contemporaines sur la nature religieuse de cet édifice reflètent

---

<sup>1833</sup> SYMM., *Epist.*, 1, 46, 2 : *Et iam statuas recepistis iisdem paene populi adclationibus quibus amiseratis* (trad. CALLU J.-P., 1972, CUF).

<sup>1834</sup> Voir le commentaire de M. R. Salzman dans sa traduction de 2011 (p. 99-100).

<sup>1835</sup> Cf. CLAUD., *De sext. cons. Honor.*, 597-599.

possiblement une ambiguïté bien plus ancienne, celle d'un espace public dédié aux dieux mais qui n'assumait pas ou plus un rôle culturel similaire aux autres sanctuaires. Ce statut particulier trouvait peut-être un écho dans la configuration atypique du bâtiment et du mobilier divin, puisqu'il est jugé possible que les statues divines fussent posées sur la terrasse, visibles de tous, et non cachées dans des pièces servant de *cellae*. Ce statut hybride, qui en faisait plus un espace civique à neutraliser à l'instar de la Curie qu'une composante du patrimoine sacrée à laisser en l'état comme les autres temples, ainsi que la visibilité extérieure de ses statues (sans autel) expliquent potentiellement que celles-ci aient pu être la cible d'une décision politique de retrait motivée par une volonté de neutralisation et que Prétextat ait fait le choix, dans l'inscription soutenant sa démarche de restitution, d'une terminologie qui insiste lourdement sur la nature religieuse de l'espace.

Au-delà de ces spéculations sur une situation singulière et sur un passage épistolaire énigmatique, on ne peut affirmer que Rome ait connu une phase de désacralisation massive et systématique de ses sanctuaires publics.

Le passage en revue des indices relatifs au phénomène de disparition (spoliation, abandon, destruction, réaffectation) des temples de Rome ne laisse pas l'impression d'une tendance anormale par rapport à la vie ordinaire de la monumentalité sacrée qui comprenait parfois des événements de ce type. Sur le plan matériel, l'évolution du bâti sacré de l'*Vrbs* se caractérise donc, au moins jusqu'au début du V<sup>e</sup> siècle, par une situation de continuité, exceptionnelle si on la compare à ce qu'il se passe dans d'autres régions de l'empire. Cette continuité est sans doute l'écho d'une permanence fonctionnelle religieuse des temples plus tardive qu'ailleurs, bien que les premiers signes d'un ralentissement notable de l'activité culturelle apparaissent et rappellent le décalage qui peut survenir entre une perte progressive de la fonction première d'une infrastructure religieuse et une atteinte substantielle à l'aspect physique de l'*aedes*, les dégradations, abandons, réaffectations consécutifs à cette contraction de l'activité se limitant d'abord à des espaces périphériques, secondaires ou très restreints. Ce décalage est d'autant plus amplifié que la propension des Romains tardo-antiques à entretenir leurs sanctuaires et même à les réparer, à tout le moins au niveau des façades, paraît comparativement plus marquée et plus étendue dans le temps<sup>1836</sup>. La logique fonctionnelle écartée, le rôle identitaire, patrimonial, culturel du temple semble être plus puissant à Rome, ancré plus solidement, plus profondément et plus longement<sup>1837</sup>.

<sup>1836</sup> Voir *supra* 4.3.2.1.3 et LAVAN L., 2011, p. XXXVIII.

<sup>1837</sup> Examinant les dédicaces « païennes » de la Rome tardo-antique, MACHADO C., 2009 a montré la dimension culturelle partagée de la religion traditionnelle considérée comme une forme d'« antiquarianisme ». Ces constats rejoignent aussi l'étude récente de CAILLET J.-P., 2015 qui discute de la présence et de la survivance des figures traditionnelles de la cité de Rome (la louve et les Dioscures en l'espèce), notamment dans la monnaie et l'architecture, en parallèle à l'émergence et à l'affirmation matérielle et discursive des deux grandes figures chrétiennes que sont Pierre et Paul. La stratégie de l'association est autant une solution que la substitution.



### 6.3. La réappropriation chrétienne du territoire par le discours<sup>1838</sup>

L'émergence d'une « Roma christiana » ne se fait pas uniquement sur le terrain, par le biais de l'implantation et de la mise en réseau liturgique des basiliques d'une part, et, d'autre part, de la « pseudomorphose », pour reprendre l'expression de M. Cavalieri<sup>1839</sup>, d'un environnement monumental polythéiste qui, globalement, se maintient extérieurement, tout en se détachant progressivement de sa fonction culturelle première. Elle prend également forme dans les esprits, elle se construit dans l'imaginaire au travers de ses représentations, notamment discursives<sup>1840</sup>, comme on l'a vu pour le paysage polythéiste de la cité dans le préambule de cette deuxième partie de thèse.

La lutte pour l'appropriation symbolique d'un territoire implique bien souvent une opposition et une déconstruction de celle considérée comme adverse. « Très souvent, donc, l'identité se pose en s'opposant », <sup>1841</sup> résume joliment G. Di Méo. Ces contrastes disent alors autant de l'identité que le protagoniste cherche à définir que celle dont il s'évertue à se distancier. Inévitablement, l'appropriation chrétienne du territoire de Rome s'est opérée, en grande partie, en regard de l'image classique de l'*Vrbs* – en tout cas telle qu'elle était perçue par ces auteurs chrétiens –, fonctionnant comme un repoussoir ou un référent à transformer. Elle reflète une nouvelle vision de la cité et, par un jeu de miroir, parfois déformant, elle réfléchit l'image, l'appropriation « adverse ».

Une intéressante illustration est présente dans la préface du traité sur le Saint-Esprit de Dydimé l'Aveugle que Jérôme dédie à son frère Paulinianus après 385 et dans laquelle il s'explique sur son retour à Jérusalem :

Quand je demeurais à Babylone [c'est-à-dire Rome], hôte de la Prostituée vêtue de pourpre, et que je vivais selon le droit des Quirites, je voulais émettre quelque babillage sur le Saint-Esprit (...). Du coup, moi, comme revenant d'exil, je retournai à Jérusalem : après la chaumière de Romulus et le gai Lupercal, c'est l'hôtellerie de Marie et la grotte du Sauveur que j'eus sous les yeux. C'est pourquoi, Paulinien, mon cher frère, (...) je murmure ici en Judée, sur vos instances, le cantique que je n'ai pas pu chanter sur une terre étrangère, car, pour moi, l'endroit qui a vu naître le Sauveur du monde est plus auguste, de beaucoup, que celui qui a produit le meurtrier de son frère<sup>1842</sup>.

---

<sup>1838</sup> Les considérations exposées dans le présent point ont fait l'objet d'une publication sous forme condensée dans MAHIEU V., 2016.

<sup>1839</sup> Voir *supra* 4.3.2.3.

<sup>1840</sup> Cette problématique du discours autour de la redéfinition de l'identité urbaine romaine a été récemment et succinctement abordée par BRANDT H., 2014 qui s'est concentré sur la figure de Paulin de Nole, lequel, conclut-il, ne prendrait en fin de compte qu'une part très faible dans cette entreprise discursive d'une médiation avec l'ancienne Rome, contrairement à l'arsenal rhétorique et poétique que développe un Prudence. La Rome chrétienne de Paulin ne serait pas plus que la somme de ses églises les plus importantes, à savoir S.-Pierre et S.-Paul ; il resterait dans l'ordre du constat et n'entrerait pas dans une logique de compréhension analytique.

<sup>1841</sup> DI MÉO G., 2002, p. 178.

<sup>1842</sup> HIER., *Didym. de Spir. Sanct.*, prolog., 1-3 et 8-18 : *Cum in Babylone versarer et purpuratae Meretricis, essem colonus et iure Quiritum uiuerem, uolui aliquid garrere de Spiritu Sancto (...). Illico ego uelut postliminio Hierosolymam sum reuersus, et post Romuli casam et ludicrum Lupercal, diuersorium Mariae et speluncam Saluatoris aspexi. Itaque, mi Pauliniane, frater, (...) nunc adiutus oratu, canticum quod cantare non potui in terra aliena, hic a uobis in Iudaea pronocatus immurmuro, augustiorem multo locum existimans qui Saluatorem mundi quam qui fratris genuit parricidam* (trad. DOUTRELEAU L., 1992, SC n° 386).

Le choix de la cabane de Romulus et du Lupercal<sup>1843</sup> est doublement judicieux pour son propos. Il permet d'abord d'amalgamer lieu de mémoire historique et espace de culte païen pour rejeter en bloc tout ce fond mythologico-légendaire auquel s'abreuvait jusqu'alors l'identité romaine, là où un Claudien tentera sagement de conserver une mythologie des origines communes en la coupant résolument du présent<sup>1844</sup>. Pour Jérôme, accepter Romulus, c'est légitimer le paganisme, à l'instar de ce que l'on observe chez un Rutilius à qui il suffit d'évoquer l'arrivée d'Énée au bord du Tibre pour susciter tout cet imaginaire et ces croyances. L'utilisation de ce site permet en outre un jeu de miroir qui facilite la construction d'une topographie symbolique alternative et, dès lors, la substitution identitaire visée. À l'impur lieu de naissance du fondateur de la communauté romaine qui s'est étendue à l'empire et qui est indissociable de sa pratique polythéiste répond le saint lieu de la venue au monde du créateur de la nouvelle communauté, elle aussi définie par une particularité religieuse et à vocation universelle. Ce discours, qui soutient donc un effort de substitution identitaire, a sa place dans une œuvre de cette nature et de cette portée, mais il ne recoupe nullement le sentiment d'appartenance à l'*Vrbs* pourtant si fort et se révélerait dès lors inefficace dans le contexte strictement romain. Il est en effet nécessaire qu'un redéploiement identitaire se fasse à l'échelle de la Cité.

Retrouvons le même auteur mais dans une autre situation de communication : à l'orée du V<sup>e</sup> siècle, Jérôme envoie une missive à Laeta<sup>1845</sup>, une dame chrétienne de l'aristocratie romaine, pour l'exhorter à élever son enfant, issu d'un *inpar matrimonium*, suivant les préceptes de la nouvelle religion. Il s'agit dès lors de fractionner schématiquement la société et de démontrer que l'identité d'un des deux groupes est vide de sens, vide de substance ou, à tout le moins, que celle-ci se révèle obsolète. Il recourt alors à l'image suivante :

On se fait chrétien, on ne l'est pas de naissance. Les ors du Capitole s'écaillent, la suie et les toiles d'araignée recouvrent tous les temples de Rome, la ville est remuée jusqu'en ses assises, les houles populaires passent devant les sanctuaires à demi ruinés et déferlent vers les tombeaux des martyrs. Si l'intelligence ne suffit pas à forcer la foi, que du moins le respect humain y réussisse !<sup>1846</sup>

Ce n'est pas hasard si Jérôme prend en premier lieu pour cible le sanctuaire du Capitole ; il en connaît la visibilité matérielle et la place dans l'imaginaire collectif déjà constatée chez Ammien ou Claudien<sup>1847</sup>. Paulin ne s'y trompe pas non plus en déclarant que « les temples du Capitole chancellent, frappés à la cime » (cf. *supra*). Ce faisant, ils mobilisent une ancienne tradition rhétorique consistant à utiliser le Capitole comme matérialisation monumentale du *topos* d'une Rome en décadence et, d'une certaine manière, ils renouvellent ce stéréotype<sup>1848</sup>.

<sup>1843</sup> Sur ces deux sites, cf. COARELLI F., 2012, p. 127-145.

<sup>1844</sup> Lorsqu'il évoque l'histoire de la cité, Claudien ne mentionne aucun culte introduit postérieurement à l'époque républicaine, « refusant de déparer, par des allusions à la "modernité", la solennité de l'éloge qu'il compose d'une ville qui semble figée dans ses traditions » (ZARINI V., 2007, p. 10).

<sup>1845</sup> Cf. PIETRI C. et L., dir., 1999-2000, 2, p. 1227-1229.

<sup>1846</sup> HIER., *Epist.*, 107, 1 : *Fiunt, non nascuntur Christiani. Auratum squalet Capitolium, fuligine et araneorum telis omnia Romae templa cooperta sunt; monetur urbs sedibus suis, et inundans populus ante delubra semiviruta currit ad martyrum tumulos. Si non extorquet fidem prudentia, extorqueat saltem uerecundia* (trad. Labourt J., 1955, CUF).

<sup>1847</sup> L'importance du Capitole dans l'imaginaire de l'Antiquité tardive est au cœur de l'étude de GRIG L., 2009.

<sup>1848</sup> Cette association rhétorique et son exploitation à différentes périodes sont examinées par REY S., 2013.

Chez Jérôme, comme chez Paulin, on travaille à briser la verticalité symbolique mise en exergue du côté païen en mobilisant l'image de la chute et des fondations qui s'affaissent. Toutefois, aucun des bâtiments chrétiens ne peut réellement détrôner le Capitole comme point saillant du territoire et l'ensemble des églises ne peuvent rivaliser avec la masse monumentale des temples. C'est pourquoi Paulin remplace cette verticalité matérielle par une élévation spirituelle exprimée au travers de cette « sainte clameur de louanges au Dieu éternel [qui] frappe la voûte du ciel » (cf. *supra*).

Sur le terrain, l'acte de démolition adresse un signal fort de désappropriation, étant entendu qu'il revêt la signification d'une « négation symbolique, métonymique (le contenant pour le contenu) de l'autre », à moins qu'il n'épouse simplement une logique économique<sup>1849</sup>. En son absence, le discours doit trouver d'autres techniques pour discréditer la matérialité du lieu et, partant, en affaiblir la légitimité. Ainsi, les deux protagonistes chrétiens s'efforcent d'insuffler une impression de délabrement extrême de ces soi-disant demeures divines. Ils insistent également sur un déficit de fréquentation, ou carrément un abandon de ces lieux, laissant surtout sous-entendre que plus aucune fête n'y était célébrée. Or l'investissement festif et cyclique de ces signes du territoire fonctionne comme une réactivation du sens qui leur est conféré. Sans cette occupation, à rythme régulier, le lieu perd de sa puissance symbolique.

Prudence convoque le même motif mais l'intègre, au sein de sa Passion de S. Laurent, dans un schéma narratif visant à créer une idée de simultanéité entre la victorieuse mort du martyr, témoin de la vérité christique, et la désertion des temples qui signe la défaite du démon païen :

À partir de ce jour-là, le culte des dieux infâmes perdit de sa ferveur : le peuple se fait plus rare dans les sanctuaires, on accourt à la tribune du Christ. (...) Cette mort d'un saint martyr fut en réalité la mort des temples ; alors, Vesta remarque que l'on désertait impunément les Lares de Pallas. Des Quirites, tous ceux qui avaient coutume d'adresser des prières à la coupelle de Numa, visitant en nombre les demeures du Christ, célèbrent le martyr par des hymnes. Même les ténors du Sénat, autrefois lupercques ou flamines, déposent leurs baisers sur les seuils des apôtres et des martyrs<sup>1850</sup>.

Si l'identité entretient un rapport à l'espace, elle s'inscrit également dans une temporalité ; au travers de sa construction, le passé, le présent et le futur s'organisent pour former une ligne directrice donnant sens à l'être et au groupe. Cette idée de synchronisme, finalement déjà présente, bien que plus diffuse et moins explicite, chez Paulin qui reliait l'arrivée des apôtres sur le sol romain au constat que « les ténèbres du monde se dissipent, peu à peu »<sup>1851</sup>, est exploitée par Prudence pour donner l'apparence de la cohérence à cette temporalité<sup>1852</sup>.

---

<sup>1849</sup> Cf. VESCHAMBRES V., 2004, p. 76.

<sup>1850</sup> PRUD., *Perist.*, 2, 497-500 et 509-520 : *Refricit ex illo die / cultus deorum turpium : / plebs in sacellis rarior, / Christi ad tribunal curritur. / (...) / Mors illa sancti martyris / mors uera templorum fuit, / tunc Vesta Palladios lares / impune sensit deserit. / Quidquid Quiritum suuerat / orare simpuium Numae, / Christi frequentans atria, / hymnis resultat martyrem. / Ipsa et senatus lumina, / quondam luperci aut flamines, / apostolorum et martyrum / exosculantur limina* (trad. FUX P.-Y., 2003).

<sup>1851</sup> Cf. PAUL. NOL., *Carm.*, 19, 57-60 : *Sed potiore deo nostram reparare salutem / quam Satana captos etiam nunc fraude tenere / rarescunt tenebrae mundi, et iam paene per omnes / praeualuit pietas et mortem uita subegit* (trad. PIETRI C., 1964).

<sup>1852</sup> Cette volonté de donner cohérence et sens au temps pour légitimer se perçoit encore lorsque PRUD., *Perist.*, 12, 5-6 (*Festus apostolici nobis redit hic dies triumphi, / Pauli atque Petri nobilis cruore. / Vnus utrumque dies, pleno tamen innotatus anno,*

D'une manière générale, l'élaboration identitaire va régulièrement puiser dans l'histoire, dans le passé pour donner légitimité à l'homme ou au groupe. L'histoire devient ainsi un enjeu majeur dans ce processus. On l'a vu à plusieurs reprises dans les exemples déjà exposés. Les deux aspects – inscription dans le temps et dans l'espace – peuvent se combiner à l'instar de ce que fait Prudence dans sa *Passio Apostolorum* qui s'emploie à donner une épaisseur historique à la topographie chrétienne, d'en faire remonter l'existence aux premières heures du christianisme. C'est comme si le territoire symbolique composé par les lieux de culte du christianisme désormais bien visibles avait toujours existé. Il entretient un même type de confusion dans son poème en hommage à S. Laurent lorsqu'il évoque, au présent, le réseau des églises de l'*Vrbs* (des *atria Christi* et sanctuaires des martyrs) fréquentées grâce à la mort du saint pourtant bien plus ancienne que leur fondation. Il est important, pour ces penseurs, d'insister sur l'occupation religieuse des lieux, sur l'actualité de leur charge symbolique. Il peut être intéressant aussi de donner à voir les mouvements de population dans la Ville qu'implique leur fréquentation, presque à la manière de processions ou de cortèges qui « sacralisent le territoire » et « légitiment son appropriation collective »<sup>1853</sup>. Tout cela renforce la substance du maillage de ces lieux qui forme le territoire :

Regarde, le peuple de Romulus se répand par deux avenues en se divisant : la clarté d'un jour unique connaît la ferveur de deux fêtes. Quant à nous, hâtons-nous cependant vers chacun des deux, en accélérant le pas, et goûtons les hymnes de celle-ci et de celle-là. Nous irons de l'autre côté, par où mène la rue du Pont-d'Hadrien ; ensuite, nous gagnerons la rive gauche du fleuve. Le prêtre, après une vigile, accomplit d'abord les cérémonies sacrées au-delà du Tibre ; bientôt, il revient ici en toute hâte et répète ses offrandes votives.<sup>1854</sup>

Parallèlement, Prudence exploite d'une autre manière l'histoire, en créant des ponts qui vont faciliter la transition identitaire, y compris en termes de représentation spatiale. Ainsi, l'extension horizontale qui caractérise les discours sur le territoire de l'*Vrbs* et qui est indubitablement due à la domination de ces Romains du passé, donc païens, est réaffirmée et « christianisée » moyennant son intégration dans un schéma providentialiste :

Voici que tout le genre des mortels s'est rangé sous la royauté de Rémus<sup>1855</sup> : les usages discordants parlent le même langage, ils ont la même sensibilité. Cela fut résolu pour que la juridiction du nom chrétien assemblât mieux, d'un lien unique, toute l'étendue de la terre. Donne, ô Christ, à tes chers Romains, que soit chrétienne leur

---

/ *uidit superba morte laureatum*) affirme que la « mort magnifique » (*superba morte*) des deux apôtres est survenue exactement à une année d'intervalle, comme si tout s'enchaînait parfaitement.

<sup>1853</sup> DI MÉO G., 2001, p. 628.

<sup>1854</sup> PRUD., *Perist.*, 12, 57-64 : *Aspice, per bifidas plebs Romula funditur plateas, / lux in duobus feruet una festis. / Nos ad utrumque tamen gressu properemus incitato, / et his et illis perfruamur hymnis. / Ibimus ulterius, qua fert uia pontis Hadriani ; / laenam deinde fluminis petemus. / Transiberina prius soluit sacra peruigil sacerdos ; / mox huc recurrit duplicatque uota* (trad. FUX P.-Y., 2003). Le vers 2 exprime une même idée de mouvement et d'occupation de la ville : « À travers toute la ville de Rome, ils ne cessent de courir et exultent ». *Romam per omnem cursitant ouantque*. Dans la même veine, même si moins développé, on peut citer le passage de HIER., *Epist.*, 107, 1 (cf. *supra*).

<sup>1855</sup> FUX P.-Y., 2013, p. 208 commente cette référence au jumeau assassiné : « Le patronage de Rémus, mort lors de la fondation de la ville, peut suggérer le caractère transitoire de l'empire païen, avant une conversion qui rend Rome éternelle ». Dans le poème 12, 57, Prudence assume la figure fondatrice de Romulus (*plebs Romula*), contrairement à Jérôme dans sa préface de Didyme (cf. *supra*).

citée, par l'entremise de laquelle tu as donné à toutes les autres qu'il y ait une conception unique des choses sacrées !<sup>1856</sup>

L'horizontalité chrétienne romaine n'est plus domination par la force et apport de civilisation, mais propagation pacifique d'une universalité, dont Rome serait le centre de rayonnement, au travers de ce flux centrifuge – de la Ville vers les cités –, doublé d'un mouvement centripète, celui des pèlerins qui y affluent de tout l'empire. Prudence, par exemple, laisse entendre dans une composition en l'honneur de S. Agnès que la bienheureuse, dont la sépulture côtoie les tours de la cité, double cette protection matérielle d'une préservation spirituelle qui ne s'arrête toutefois pas aux Quirites, c'est-à-dire aux habitants de Rome, mais qui s'étend au monde grâce à ces pèlerins<sup>1857</sup>.

Un point commun aux textes chrétiens jusqu'ici scrutés réside dans la place primordiale accordée aux sanctuaires martyriaux dans la représentation du territoire de la Rome chrétienne, aux dépens des églises *intra muros*. À première vue pourrait faire exception le passage de Paulin qui évoque d'imprécises « bergeries du royaume de Dieu » (*dei regnantis ovilia* ; cf. *supra*), mais on sait l'intérêt presque exclusif que le poète portait aux deux apôtres martyrs de Rome et à leur basilique, déjà perceptible au début de l'extrait et visible ailleurs dans ses écrits<sup>1858</sup>. Prudence désigne certes un métaphorique et imprécis *tribunal Christi* et use de la formule générique d'*atria Christi*, mais même là on célèbre avant tout un martyr et surtout il affirme que c'est « sur les seuils des apôtres et des martyrs » que « les ténors du Sénat (...) déposent leurs baisers » (cf. *supra*). Quelques vers plus loin, il ajoute une phrase qui illustre parfaitement cette perspective<sup>1859</sup>. Elle fournit en même temps une des clés qui expliquent ce phénomène au travers de la notion de sacré. Pour être parfaitement opérant en situation concurrentielle, le processus identitaire d'une nouvelle communauté doit en effet emprunter et adapter des catégories de pensées propres à l'ancienne. Or, une des caractéristiques essentielles de la définition des lieux publics du religieux dans le polythéisme romain est leur inscription, par l'autorité, dans le domaine du *sacer*, une catégorie juridico-religieuse. La qualification de *locus consecratus* ne peut convenir à un édifice privé qui n'a pas été soumis à cette procédure publique, mais celui-ci peut tout de même contenir des *sacra* et prendre de ce fait la qualification de *sacrarium*. Suivant le droit romain, un lieu peut également être *sanctus*, c'est-à-dire protégé par une *sanctio*, bien qu'il ne soit pas consacré<sup>1860</sup>. Du côté chrétien, les lieux servant de cadre à l'office ne sont pas, dans un premier temps, intrinsèquement considérés comme sacrés, abritant des *sacra*, qu'ils soient d'initiative privée ou impériale<sup>1861</sup>. En cause notamment, un besoin

---

<sup>1856</sup> PRUD., *Perist.*, 2, 425-432 : *En omne sub regnum Remi / mortale concessit genus, / idem loquantur dissoni / ritus, id ipsum sentiunt. / Hoc destinatum, quo magis / ius Christiani nominis, / quodcumque terrarum iacet, / uno inligaret uinculo* (trad. FUX P.-Y., 2003).

<sup>1857</sup> Cf. PRUD., *Perist.*, 14, 3-6 : *Conspectu in ipso condita turrium, / seruat salutem uirgo Quiritum, / nec non et ipsos protegit aduenas / puro ac fideli pectore supplices* (trad. FUX P.-Y., 2003).

<sup>1858</sup> Cf. PAUL. NOL., *Epist.*, 17, 1-2 ; 18, 1 ; 20, 2 ; 45,1 ; 43, 1. Sans oublier les nombreux développements qu'il consacre à un autre martyr, Félix de Nole, et à son sanctuaire auprès duquel il s'est retiré.

<sup>1859</sup> Cf. PRUD., *Perist.*, 2, 541-548 (cité dans le catalogue, 1.1.4 et n. 2411).

<sup>1860</sup> On retrouve cette partition chez Ulpien (*Digeste*, 1, 8, 9). Sur la notion de sacré, les catégories du droit divin et leurs évolutions sémantiques jusque sous l'Empire tardif, voir DE SOUZA M., 2004 ; LANFRANCHI T., 2017, dir.

<sup>1861</sup> Comme on vient de le dire, au sens juridique strict, les églises ne peuvent être considérées comme relevant du *sacer* étant donné qu'elles ne sont pas partie des édifices publics légalement parlant (sur la distinction privé/public, sacré/profane, voir en dernier lieu ESTIENNE S., 2013). On pense davantage dans les phrases qui suivent à la dimension

de distanciation et la vision d'un dieu qui est littéralement omniprésent et qui ne peut être réduit à un espace confiné. L'église est avant tout envisagée comme un lieu de réunion<sup>1862</sup>. Toutefois la figure du martyr vient à fonctionner, dans l'imaginaire, comme point de connexion avec la sphère du divin<sup>1863</sup>. On comprendra donc que les sanctuaires des martyrs en sont venus à s'imposer comme des espaces sacrés, ce caractère étant engendré par la présence du corps du saint ou d'une partie de celui-ci (les reliques, parfois appelées *sacraria*<sup>1864</sup>)<sup>1865</sup>, malgré la réticence ou la prudence dans le camp des intellectuels chrétiens<sup>1866</sup>. Ces seuils des apôtres et des martyrs (*limina apostolorum et martyrum*) dont parlait Prudence ne constituent pas uniquement une tournure poétique, mais ils renvoient à une véritable « limite entre le monde profane et le sanctuaire »<sup>1867</sup>.

La seconde partie de la dernière citation de Prudence désigne le conducteur par excellence du sacré, de sa transmission de la personne au lieu : le sang, liquide qui, à la manière de l'eau, imprègne la terre et s'y diffuse largement<sup>1868</sup>. Finalement se forme l'image d'une Rome qui devient, par contamination de son sol, dans son ensemble un territoire sacré chrétien, comme il était sacré tout court pour Rutilius.

La configuration idéale se produit alors lorsque l'on peut rapprocher l'emplacement de la sépulture et le lieu du martyr au cours duquel le sang du saint a été violemment répandu. Prudence laisse entrevoir une belle mise en œuvre de cette logique dans son chant dédié à Pierre et Paul :

Le marais du Tibre, qui est léché par le fleuve proche, sait que le tertre gazonneux a été consacré par un double trophée, marais témoin de la croix aussi bien que du glaive, par lesquels une pluie de sang s'est écoulée deux fois à travers les mêmes herbes en les arrosant<sup>1869</sup>.

Il est bien entendu que la place privilégiée des sanctuaires de ces deux personnages dans la construction imaginaire de l'espace chrétien romain tient, davantage qu'à cette configuration, à leur

---

symbolique du sacré, à savoir l'expression ou la perception d'un lien de présence, d'appartenance de la divinité qui confère une aura particulière à l'édifice.

<sup>1862</sup> Sur les lieux de culte chrétien et le sacré, voir SOTINEL C., 2005 ; PALAZZO E., 2008, p. 31-32.

<sup>1863</sup> Sur le phénomène et le succès des martyrs, on consultera le classique de BROWN P., 1984, tandis que l'on peut se reporter à ROBERTS M., 1993 pour un traitement du sujet spécifiquement dans le *Peristephanon*.

<sup>1864</sup> Cf. SOTINEL C., 2005, p. 422.

<sup>1865</sup> Les restes corporels rendent véritablement présente la figure sainte ; voir, exemple, PRUD., *Perist.*, 2, 529-532 : « Ô trois, quatre et sept fois bienheureux, l'habitant de la Ville, qui, de tout près, te [S. Laurent] fréquente ainsi que l'emplacement de tes ossements (...). *O ter quaterque et septies / beatus Vrbis incola / qui te ac tuorum comminus / sedem celebrat ossuum (...)* (trad. FUX P.-Y., 2003). On notera également l'article de BOURRIT B., 2008 qui s'intéresse à la genèse d'une part, et l'intégration par l'Église à la faveur d'un contexte sociopolitique précis d'autre part, d'une pratique, celle des reliques, qui implique un rapport au corps mort en rupture avec les habitudes romaines.

<sup>1866</sup> On lira par exemple l'étude de FORCE P., 2003 sur la position critique de Vigilance de Calagurris, lui-même contré par Jérôme, ou celle de VANNIER M.-A., 2003 sur l'évolution de la pensée d'Augustin à ce sujet. Après tout, la raison première de l'utilisation de ces parties de corps ne réside sans doute pas dans leur sacralité ; voir BOURRIT B., 2008.

<sup>1867</sup> FUX P.-Y., 2003, p. 222. Ils répondent aux seuils néfastes (*nefasta limina*) des temples que Prudence mentionne quelques vers auparavant (2, 479).

<sup>1868</sup> Dans sa Passion de S. Vincent, PRUD., *Perist.*, 5, 341-344 met en scène les fidèles qui viennent imprégner des tissus du sang du supplicié, témoignant de sa nature de réceptacle puissant de la sacralité du martyr : *Plerique uestem linteam / stallante tingunt sanguine, / tutamen ut sacrum suis / domi reseruent posteris.*

<sup>1869</sup> PRUD., *Perist.*, 12, 7-10 : *Scit Tiberina palus, quae flumine lambitur propinquo, / binis dicatum caespitem tropeis, / et crucis et gladii testis, quibus irrigans eadem / bis fluxit imber sanguinis per herbas* (trad. FUX P.-Y., 2003).

contact avec le Christ vivant ou ressuscité et la perception d'un rôle de premier plan dans l'implantation du christianisme, dans le monde et dans la ville<sup>1870</sup>. Le poète espagnol exploite néanmoins habilement la position des deux sépultures apostoliques, celle de Pierre au nord-ouest de la Ville, sur la rive droite du Tibre, l'autre au sud de la Cité sur la rive opposée du fleuve, pour suggérer une irradiation de leur sacralité à l'élément naturel qui semble les relier, le Tibre. On peut presque suivre physiquement le parcours de la substance sacrée : le sang la conduit du corps des apôtres au sol de la plaine gazonneuse qui est contigüe, donc en contact, avec le marais du Tibre, lequel est imbibé des eaux du fleuve dans lequel elle finit alors par se diluer. « Le Tibre sépare les ossements des deux [Apôtres], l'une et l'autre rive le rendent sacré, tandis qu'il s'écoule entre les saintes tombes »<sup>1871</sup>, conclut Prudence. Les Romains des siècles passés avaient personnifié le Tibre sous une forme divine, suivant un procédé répandu dans l'ensemble du monde gréco-romain, et ils rendaient un culte à ce fleuve d'une importance majeure pour la cité<sup>1872</sup>. Rutilius s'attachera, on l'a vu dans le préambule, à projeter à nouveau une lecture païenne de ses abords. Peut-être en réaction à cette tendance perceptible chez Prudence qui le « convertit » et fait de cet élément déterminant de la vie, passée et présente, de l'*Vrbs* une composante à part entière du territoire chrétien de Rome, permettant d'en renforcer le maillage, en tant que trait d'union entre deux des principaux sites de la communauté et sillon sanctifié irradiant toute la cité qu'il traverse de part en part.

---

<sup>1870</sup> Les deux figures incarnent des rôles différents (cf. *supra* n. 1134). Sur leur place dans le développement chrétien de la cité, on verra les réflexions de PIETRI C., 1976, chap. 18.

<sup>1871</sup> PRUD., *Perist.*, 12, 29-30 : *Diuidit ossa duum Thybris sacer ex utraque ripa, / inter sacrata dum fluit sepulera* (trad. FUX P.-Y., 2003).

<sup>1872</sup> Cf. LE GALL J. 1953. Le Calendrier de 354 enregistre au 17 août une fête nommée *Tiberinalia* (voir *supra* 1.4.1).





## **TROISIÈME PARTIE :**

# **PARTAGER LE TEMPS ET L'ESPACE : UN LONG SIÈCLE DE COHABITATION**

## **ÉTUDES DE CAS**



## CHAPITRE 7 – ACTEURS, LIEUX ET PRATIQUES DU CULTES TARDO-ANTIQUES DE VESTA<sup>1873</sup>

---

Gardiennes des Pénates de la légendaire Troie, du feu sacré de la déesse Vesta, dépositaires d'un culte assurant la survie de Rome (*Salus publica*), les Vestales, figures pures et vierges alimentant de tout temps les fantasmes et l'imaginaire<sup>1874</sup>, assuraient une activité religieuse considérée, par les Anciens comme par les Modernes, comme une composante des plus importantes du paysage polythéiste de l'*Vrbs*. La pléthore de témoignages antiques et d'études scientifiques touchant ce sujet suffit à démontrer cet état de fait<sup>1875</sup>.

Naturellement, parmi ces dernières, plusieurs portent la trace d'une attention au destin tardo-antique de cette réalité, axant au départ l'optique sur la recherche du moment d'arrêt de la prêtrise, par le biais tantôt des sources textuelles, à l'instar par exemple de G. Giannelli en 1913<sup>1876</sup>, tantôt des premiers résultats archéologiques, tel E. B. Van Deman quelques années plus tôt<sup>1877</sup>. Le propos est souvent assez circonscrit et traduit tout autant l'absence de certains documents ou de leur juste interprétation, qu'un intérêt peu marqué pour l'Antiquité tardive, le mal nommé « Bas-Empire ».

Dans la lignée d'une historiographie qui tend à donner à cette période la place qu'elle mérite, M. R. Salzman, au début des années 1990, expose enfin plus amplement le dynamisme du culte de Vesta dans la Rome du IV<sup>e</sup> siècle (mais sans évoquer sa disparition), dans le cadre de son analyse du Calendrier de 354, un document déjà en partie réhabilité par H. Stern, quelques décennies auparavant, en tant que témoignage fiable de son époque<sup>1878</sup>. Dans son ouvrage paru en 2000 et interrogeant cette prêtrise féminine sous de multiples angles, le chercheur espagnol J. C. Saquete ramasse en un épilogue de trois denses pages, uniquement basé sur les sources écrites, la destinée finale du sacerdoce<sup>1879</sup>. Les années 2006-2007 furent particulièrement prolifiques pour la recherche sur les vestales avec la sortie, coup sur coup, de trois monographies, dont une qui ne traite pas le champ chronologique concerné<sup>1880</sup>. F. Caprioli, qui se concentre sur l'aspect architectonique de l'*aedes Vestae*, mentionne en deux paragraphes quelques attestations repérables pour le IV<sup>e</sup> siècle et évoque rapidement la fermeture du lieu du culte<sup>1881</sup>. N. Mekacher, qui embrasse un large horizon de problématiques autour de ces vierges et de leur culte, convoque certes régulièrement les témoignages tardifs et « fait quelques pointes » (prolonge ponctuellement), en particulier sur le plan

---

<sup>1873</sup> Les considérations exposées dans le présent chapitre ont fait l'objet d'une publication sous forme condensée dans MAHIEU V., 2015.

<sup>1874</sup> Perceptible, par ex., dans l'art du XVIII<sup>e</sup> siècle ; cf. NICHOLSON K., 1997.

<sup>1875</sup> Il ne m'appartient pas ici d'énumérer toute cette bibliographie ; on la trouvera rassemblée dans les ouvrages récents mentionnés ci-après.

<sup>1876</sup> Cf. GIANNELLI G., 1913, p. 94-97.

<sup>1877</sup> Cf. VAN DEMAN E. B., 1909, p. 45-47.

<sup>1878</sup> Cf. STERN H., 1953 ; SALZMAN M. R., 1990, p. 157-161.

<sup>1879</sup> Cf. SAQUETE J. C., 2000, p. 133-135.

<sup>1880</sup> Cf. WILDFANG R.L., 2006.

<sup>1881</sup> Cf. CAPRIOLI F., 2007, p. 49.

des fouilles, dans la période en question, mais globalement elle s'arrête à l'époque dioclétienne et utilise surtout ces textes sous un angle synchronique<sup>1882</sup>. Intéressée par la place de la femme dans la société romaine, R. Frei-Stolba a consacré toute une contribution à la position et aux actes d'une importance certaine de la dernière grande vestale, fournissant à cette occasion le point sans doute le plus complet sur la fin de ce corps sacerdotal<sup>1883</sup>. La même année, en 2003, S. Conti a réuni utilement les informations et hypothèses concernant les dernières vestales, identifiées ou anonymes, au sein d'un bref article qu'il a voulu articuler autour de deux dimensions, une perspective prosopographique et une problématique de confrontation avec les vierges chrétiennes<sup>1884</sup>.

Sur le plan de l'archéologie, des excavations menées par les Américains sous la direction de R. T. Scott de 1987 à 1996, et complétées par des opérations au début du nouveau millénaire, ont produit de nouvelles données qui n'ont pour l'instant été communiquées que de façon succincte<sup>1885</sup>.

Il se révèle dès lors intéressant de proposer dans cette étude quelques développements visant à éclairer à la fois la situation du culte en plein IV<sup>e</sup> siècle et son processus de disparition – un élément parmi d'autres dans le phénomène plus ample de la fin des cultes polythéistes dans la cité –, à intégrer les différents types de données disponibles et à traiter les témoignages tardifs dans leur dimension diachronique.

Dans le cadre d'une telle réflexion, il convient de bien distinguer trois composantes dont les évolutions sont interreliées mais non nécessairement parfaitement synchroniques : le culte en lui-même (les rites, les fêtes), les acteurs du culte et les édifices où il prend place (et, dans le cas exceptionnel des Vestales, où est logée une partie du corps sacerdotal).

## 7.1. Une vitalité sous la dynastie constantinienne

En ce milieu du IV<sup>e</sup> siècle, malgré un pouvoir aux mains d'empereurs montrant une préférence chrétienne et les premières décisions législatives visant à réguler, voire à réduire, les cultes traditionnels, les fêtes qui leur sont associées continuent à scander le temps de la cité. Avec quatre journées impliquant explicitement les prêtresses ou leur déesse, le culte de Vesta tient même la dragée haute dans le Calendrier de 354 et affiche une continuité parlante avec les Fastes antérieurs, ainsi que le souligne M. R. Salzman<sup>1886</sup>. Constantin, avec la politique religieuse qu'il a initiée et qui sera maintenue jusque sous la dynastie valentinienne – un « laïcisme » de l'État que l'on peut entendre comme « une législation garante et respectueuse du phénomène religieux, mais neutre

---

<sup>1882</sup> Cf. MEKACHER N., 2006.

<sup>1883</sup> Cf. FREI-STOLBA R., 2003.

<sup>1884</sup> Cf. CONTI S., 2003. ORLANDI S., 1995-1996 propose également des réflexions de nature prosopographique mais, pour le IV<sup>e</sup> siècle, se limite à évoquer en un paragraphe la seule Vestale identifiée par l'épigraphie (p. 367).

<sup>1885</sup> Cf. SCOTT R. T., 2007. Dans la publication des fouilles parue sous sa direction en 2009, aucune partie spécifique ne semble être consacrée à l'Antiquité tardive. FILIPPI D., 2001 a tenté, pour la notice d'un ouvrage collectif, une synthèse sur la destinée de l'*Atrium Vestae*, avec les données déjà disponibles, mais les contraintes de l'exercice réduisent à l'excès les références bibliographiques, les raisonnements et les justifications.

<sup>1886</sup> SALZMAN 1990, 157-158.

relativement aux choix des citoyens »<sup>1887</sup> – a créé les conditions de préservation de cette institution traditionnelle. Leur rôle cultuel touchant à l'existence et la protection de l'État romain en faisait des acteurs utiles à mobiliser dans la construction de la légitimité du pouvoir et a donc dû leur assurer, en tout cas jusqu'au règne de Gratien, un certain soutien impérial, voire un soutien impérial certain si l'on suit Symmaque dans un passage sur lequel nous reviendrons (voir 7.2). Dans une lettre adressée à Valentinien II, successeur de Gratien, le préfet évoque en effet les bienfaits en la matière d'un prédécesseur impérial, Constance II, versant peut-être en partie dans l'exagération pour créer un contraste plus saisissant<sup>1888</sup>.

Le 7 juin, indique donc le calendrier philocalien avec l'expression *Vesta aperitur*, la partie la plus sainte de l'*aedes* était ouverte et ce, jusqu'au 15 juin, où le sanctuaire était rituellement nettoyé et le lieu refermé (*Vesta clauditur*)<sup>1889</sup>. Entretemps, le 9 juin, prenaient place les fêtes de Vesta, les *vestalia*. Le document de 354 note également la participation des vierges aux *parentalia* le 13 février (*virgo Vesta(lis) parentat*), ouvrant une session dédiée aux Mânes des ancêtres que la population honorait à titre privé. Selon M. R. Salzman, cette association avec des « popular private rites indicate the sort of flexibility that gave vitality to a traditional public cult »<sup>1890</sup>. Reste qu'une telle imbrication culturelle des deux sphères se rencontre dans des contextes antérieurs et que les Vestales exécutent bien ces rites du 13 février en tant que corps public, afin peut-être de rendre hommage aux Mânes de leurs devancières, comme le suggère F. Van Haeperen et à sa suite N. Mekacher<sup>1891</sup>. Mais l'activité des Vestales ne se limite pas à ces célébrations ; elles sont associées à d'autres cérémonies et moments festifs qui semblent également perdurer au IV<sup>e</sup> siècle, tels les calendes de janvier<sup>1892</sup>, bien qu'aucune preuve ne vienne attester le maintien de la participation des prêtresses dans ce cadre.

Que sait-on, pour cette période, des acteurs à qui ce devoir religieux était confié ? Les Vestales, institutionnellement attachées au collège des Pontifes, tout comme le *pontifex maior Vestae*, sont rapportées comme étant au nombre de sept par l'*Expositio totius mundi*<sup>1893</sup>, un texte descriptif à caractère essentiellement économique, rédigé au milieu du IV<sup>e</sup> siècle par un auteur anonyme dont on peut douter de la connaissance effective de la Rome contemporaine<sup>1894</sup>. Un chiffre toutefois

<sup>1887</sup> Cf. FALCHI G. L., 2008, p. 133, qui est conscient de faire appel à des concepts qui pourraient souffrir d'anachronisme s'ils ne sont pas maniés avec nuance. Sur la politique religieuse des empereurs, voir *supra* chap. 3.

<sup>1888</sup> Cf. SYMM., *Rel.*, 3, 7 (voir *infra*, n. 1918).

<sup>1889</sup> Sur cette cérémonie, cf. en dernier lieu KEEGAN P., 2008.

<sup>1890</sup> SALZMAN M. R., 1990, p. 161.

<sup>1891</sup> Cf. VAN HAEPEREN F., 2002, p. 371-372 (actualisé dans VAN HAEPEREN F., 2008, p. 317, n. 23) ; MEKACHER N., 2006, p. 64-65. . Ne pourrait-on pas non plus l'interpréter, suivant une hypothèse qui n'exclut pas nécessairement la précédente, comme une cérémonie opérée, au nom de l'État, par les Vestales, pour honorer les morts collectivement et s'attacher la bienfaisance de leurs Mânes, laissant ensuite le soin à chaque famille se s'occuper de ses propres défunts ?

<sup>1892</sup> Voir 1.3.

<sup>1893</sup> Cf. *Expositio totius mundi et gentium*, 55 : « Il y a aussi dans cette Rome sept vierges de naissance libre et clarissimes, qui, pour le salut de la ville, accomplissent selon la coutume des anciens les cérémonies en l'honneur des dieux : ce sont elles que l'on appelle les vierges de Vesta ». *Sunt autem in ipsa Roma et uirgines septem ingenuae et clarissimae, quae sacra deorum pro salute ciuitatis, secundum antiquorum morem, perficiunt, et uocantur uirgines Vestae* (trad. ROUGÉ J., 1966, SC n° 124).

<sup>1894</sup> Cf. l'édition de ROUGÉ J., 1966, SC n° 124, dans les parties dédiées à l'origine de l'auteur (p. 27-38) et la valeur de l'œuvre (p. 82-88). Il peut paraître étonnant que SALZMAN M. R., 1990, p. 158 n'accompagne ce passage d'aucune remarque de précaution quant à la fiabilité de ces renseignements.

confirmé quelques décennies plus tard par Ambroise dans un de ses courriers<sup>1895</sup>. Plus concrètement, ce corps sacerdotal semble encore, avec une fréquence sans doute moindre qu'au siècle précédent, alimenter son autoreprésentation par l'intermédiaire de statues et inscriptions érigées dans l'*Atrium Vestae*<sup>1896</sup>, ce dont témoigne la base inscrite, datée du 9 juillet 364 et dédiée par le *pontifex maior* et *promagister*, Macrinus Sossianus, à une *Virgo Vestalis maxima*, désormais inconnue, son nom ayant été martelé<sup>1897</sup>. Les conjectures ont naturellement été nombreuses pour le restituer, à partir du « C » que l'on semble avoir deviné comme première lettre<sup>1898</sup>. Certains ont proposé Claudia, prêtresse de Vesta manifestement convertie au christianisme, puisqu'elle est décrite comme entrant dans le sanctuaire de S. Laurent par le poète Prudence<sup>1899</sup>, et d'y voir là le motif de l'effacement. Il faudrait pour cela que, d'une part, Prudence fasse référence à un personnage historique, et, d'autre part, que celui-ci ait vécu au milieu du IV<sup>e</sup> siècle. Or, on sait la faculté du poète chrétien à aplatir le temps dans ses œuvres poétiques ; nous y reviendrons. Par ailleurs, l'étude épigraphique indique que ce nom est difficilement compatible avec l'espace martelé<sup>1900</sup>. D'autres ont évoqué la figure de Coelia Concordia, la dernière Vestale connue. Mais plusieurs difficultés affaiblissent lourdement l'hypothèse<sup>1901</sup>. Quant à la raison de cet acte, on peut tout aussi bien se tourner vers une conversion que vers une *damnatio memoriae* pour cause d'*incestus*.

Les données disponibles au sujet des détenteurs de fonctions sacerdotales associées au culte de Vesta durant le IV<sup>e</sup> siècle ne sont pas négligeables, en particulier en ce qui concerne les *pontifices* ; elles ont été compilées par J. Rüpke dans ses *Fasti sacerdotum*<sup>1902</sup>, qui en a extrapolé des périodes de potentiel exercice de charge et qui considère certains d'entre eux comme potentiellement actifs encore au début du V<sup>e</sup> siècle. Nous en avons facilité la visualisation en les rassemblant sous forme d'un schéma (Figure 30)<sup>1903</sup>.

<sup>1895</sup> Voir *infra* n. 1922.

<sup>1896</sup> Sur cette pratique, cf. MEKACHER N., 2006, p. 121-148.

<sup>1897</sup> Cf. CIL., 6, 32422 : *Ob meritum castitatis, / pudicitiae adq(ue) in sacris / religionibusque / doctrinae mirabilis / [---]e u(irgini) V(estali) max(imae) / pontifices uu(iri) cc(larissimi) / promag(istro) Macrinio / Sossiano u(iro) c(larissimo) p(ontifice) m(aiore) // Dedicata V idus Iunias / diuo Iouiano et Varroniano / conss(ulibus).*

<sup>1898</sup> Sur ces hypothèses, cf. notamment MEKACHER N., 2006, p. 114-115 ; CONTI S., 2003, p. 215-216.

<sup>1899</sup> Cf. PRUD., *Perist.*, 2, 525-528 : *Vittatus olim pontifex / adscur in signum crucis, / aedemque, Laurenti, tuam Vestalis intrat Claudia.*

<sup>1900</sup> Cf. CONTI S., 2003, p. 215 ; FREIL-STOLBA R., 2003, p. 289, n. 43.

<sup>1901</sup> Bien résumées par CONTI S., 2003, p. 215.

<sup>1902</sup> Cf. RÜPKE J., 2005.

<sup>1903</sup> On notera que RÜPKE J., 2005, t. 2, p. 874 attribue l'inscription de Macrinus Sossianus à la Claudia de Prudence.

<p>----- Iunius Priscillianus Maximus -----</p>	<p>----- Aurelius Consus Quartus Iunior (<i>promagister</i>) -----</p>	<p>----- L. Aurelius Avianus Symmachus -----</p>	<p>----- L. Aradius Valerius Proculus ----- P. Vettius Agorius Praetextatus ----- Macrinus Sossianus -----</p>	<p>----- C. Iulius Rufinianus Ablabius Tatianus ----- Virius Nicomachus Flavianus -----</p>	<p>----- M. Maecius Memmius Furius Baburius Caecilianus Placidus ----- Petronius Apollodorus -----</p>	<p>----- *** Antoninus ----- Q. Aurelius Symmachus -----</p>	<p>----- Rufius Caecionius Sabinus -----</p>	<p>----- Vulcacius Rufinus ----- Publilius Caecionius Caecina Albinus -----</p>	<p>----- Clodius Octavianus ----- Q. Clodius Flavianus -----</p>	<p>----- Memmius Vitrasius Orfitus ----- Rufus (3) (<i>arcarius</i>) -----</p>	<p>----- L. Ragonius Venustus -----</p>
<p>-----</p>										<p>----- Claudia (2) ----- Anonyme (38) -----</p>	<p>----- Coelia Concordia -----</p>

PONTIFICES VESTAE

VESTALES

Figure 30 : Les titulaires d'un sacerdoce de Vesta à l'époque tardive (d'après RÜPKE J., 2005)

Le lieu où officiaient et résidaient les gardiennes du feu fait partie des éléments repris, dans la liste de la *regio* du Forum Romanum, par les Régionnaires<sup>1904</sup>. Remontant aux premiers siècles de la République, ce complexe, entouré de la Regia au nord, du Palatin au sud, des lacus Iuturnae et temple des Dioscures sur son flanc occidental, et composé d'une série d'espaces distribués autour d'une grande cour rectangulaire dont l'angle nord-ouest était occupé par le temple circulaire, semble avoir connu sa dernière grande reconstruction à l'époque de Trajan, même si de sérieuses restaurations et interventions ont pris place postérieurement, comme l'édification d'une nouvelle *aedes* après l'incendie de 191 p.C.<sup>1905</sup>

Avec les informations à sa disposition, N. Mekacher a fourni en vrac une série de constats de modifications sans doute tardives ; elle ne peut que constater la difficulté de les dater et proposer quelques éléments de chronologie relative<sup>1906</sup>. R. T. Scott, s'aidant ou s'écartant des analyses déjà effectuées par F. Guidobaldi sur certains matériaux, relève plusieurs réfections qui ont certainement dû avoir lieu dans le courant du III<sup>e</sup> siècle, tandis que d'autres, moins nombreuses, témoigneraient d'une continuité de l'occupation de l'espace encore au IV<sup>e</sup> siècle, tout comme une monnaie en bronze découverte lors d'opérations de nettoyage dans l'angle sud-est (autour de l'entrée du collecteur de la salle 23)<sup>1907</sup>. Outre quelques modifications dans la configuration de l'espace, il s'agit pour l'essentiel de pavements tardifs posés dans la zone méridionale et orientale du complexe (pièces 15, 19, 36 (?), 37, 40, 41, 46, 47). Ceux-ci semblent avoir été réalisés, après que les anciens eussent été démantelés (pour fournir du matériel de construction ?) à partir de plaques de marbre détachées des murs, remplacées, au moins à certains endroits, comme dans la pièce interprétée comme un *sacellum* des boulangers et des meuniers (pièce 32), par un enduit de plâtre. La datation, large, est fixée d'après les techniques de construction et des comparaisons avec des demeures tardives romaines et ostiennes. Même s'il n'est pas possible d'établir la simultanéité de ces interventions, l'archéologue américain souligne néanmoins la cohérence de ces modifications qui prennent place dans le secteur sud et est de la *domus* des vestales et invite à un rapprochement typologique avec ces demeures. Et pourquoi ne pas inclure à cette phase la vaste structure octogonale entourant la fontaine centrale, une forme souvent considérée comme typique de la période tardive, ajoute-t-il<sup>1908</sup> ?

<sup>1904</sup> Sur ces documents et leur datation, voir catalogue, 1.1.1.

<sup>1905</sup> Cf. en dernier lieu SCOTT R. T., dir., 2009.

<sup>1906</sup> Cf. MEKACHER N., 2006, p. 94-95.

<sup>1907</sup> Sur ces constats et interprétations, cf. SCOTT R. T., 2007. Dans un tableau paru dans son article sur les sanctuaires païens de l'Italie tardo-antique, GODDARD C., 2006, p. 304 indique une restauration du temple de Vesta entre la fin du IV<sup>e</sup> siècle et le début du V<sup>e</sup>. Les fouilles engagées sur le site à la fin des années 1980 auraient confirmé une réfection importante survenue à l'extrême fin du IV<sup>e</sup> siècle, notait-il également dans sa thèse (GODDARD C., 2003, p. 248). Dans les deux cas, il renvoie à PENSABENE P., 1999, p. 754. Ce dernier parle de « modesti interventi » qui ont peut-être eu lieu dans ce temple dans le contexte du règne d'Eugène et note, comme référence, l'étude de LUGLI G., 1946, p. 203 où l'on ne retrouve aucun indice en ce sens. Par « temple », on suppose que les deux désignent le complexe dans son ensemble et pas uniquement l'*aedes*. Si les fouilles ont effectivement corroboré les constats d'interventions tardives dans l'*Atrium* et si leur ampleur n'est pas facilement cernable, rien ne vient cependant, ni archéologiquement, ni dans les sources écrites, accréditer, avec une certitude suffisante, la thèse d'une phase de restauration sous Eugène ou à la charnière entre les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles.

<sup>1908</sup> FILIPPI D., 2012, p. 180 estime cette structure vraisemblablement d'époque constantinienne.



Ces modifications appartiennent-elles véritablement à une seule phase ou, à tout le moins, découlent-elles d'un même projet ? Ce projet traduit-il les nécessités d'une activité cultuelle et résidentielle soutenue de la part des Vestales ou, au contraire, un changement d'appartenance ou de fonction engendré par le délitement du culte ? Ces questionnements complexes et pertinents invitent à faire transition vers la seconde partie de l'analyse.

## 7.2. La fin du culte : une disparition brusque ou une mort lente ?

Le trésor de presque 400 *solidi*, s'étalant de 331 à 472 p.C., trouvé par G. Boni à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle dans la rigole du couloir à l'arrière de la pièce 42, nous amène au dernier quart du V<sup>e</sup> siècle, mais de l'aveu même de R. T. Scott, « a time that could as well indicate abandonment as continuing or traditional occupation », contrairement aux tombes des VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles qui ne laissent plus de doute sur la disparition de la *domus* des Vestales<sup>1909</sup>. Pour autant, les traces archéologiques postérieures, note D. Filippi, démontrent une continuité d'occupation de ces espaces, avec une fonction domestique, hypothétiquement associée à l'installation au V<sup>e</sup> siècle d'un haut fonctionnaire impérial dans ces amples structures contiguës au Palatin. Il est cependant difficile de fournir des repères chronologiques précis pour cette transition<sup>1910</sup>.

Tournons-nous alors vers les sources écrites pour essayer de saisir ce qu'elles livrent de cette phase de disparition du culte et du sacerdoce. À partir de celles-ci, les chercheurs élaborent généralement un modèle assez similaire : affaibli par les premiers coups que constitua la suppression de son financement étatique et de ses privilèges par Gratien, le corps des Vestales survit tant bien que mal jusqu'à sa dissolution consécutive à l'édit de Théodose en 392 qui n'est toutefois effective qu'avec la mise en application stricte du décret par l'empereur lui-même, lors de son voyage en 394 faisant suite à sa victoire militaire et symbolique sur le « philopaïen » Eugène<sup>1911</sup>.

Un passage est constamment convoqué pour appuyer cet état de fait : il provient du récit fait par l'historien « païen » Zosime de l'histoire tragique de Séréna, fille adoptive de l'empereur Théodose, dont la mise à mort en 408 pour sa présumée entente avec Alaric était surtout, pour l'auteur, une punition de ses impiétés envers les dieux traditionnels<sup>1912</sup>. Composant à Constantinople à peu près un siècle après les événements relatés, Zosime décrit une vieille Vestale, la dernière à avoir survécu à la supposée purge de Théodose, se faisant impunément (si ce n'est la punition divine) outrager et bousculer par Séréna, alors qu'elle lui reprochait d'avoir volé le bijou

---

<sup>1909</sup> Cf. SCOTT R. T., 2007, p. 400 ; voir aussi FILIPPI D., 2001, p. 600-601.

<sup>1910</sup> Cf. FILIPPI D., 2001, p. 600-601.

<sup>1911</sup> C'est le cas, par exemple, de GIANNELLI G., 1913, p. 94-97 ; ORLANDI S., 1995-1996, p. 367 ; PENSABENE P., 1999, p. 754 ; FREI-STOLBA R., 2003, p. 297 ; MEKACHER N., 2006, p. 13 (même si elle semble laisser une porte entrouverte) ; CAPRIOLI F., 2007, p. 49. SAQUETE J. C., 2000, p. 134 estime que 402 p.C., année de composition du *Contre Symmaque* de Prudence, doit être envisagé comme *terminus post quem*, mais il considère que la disparition des Vestales dut avoir lieu quelques années plus tard et conclut : « Las vírgenes vestales, recuerdo de la religión más antigua de Roma, desaparecieron pues a fines del s. IV o principios del V (...) ».

<sup>1912</sup> Cf. ZOS., V, 38, 2-3 (voir *infra* 8.2 et n. 2072).

du *signum* de la Mater Magna. En ce qui concerne la date de l'épisode, on verra la discussion ci-après (8.2).

Adoptons une approche chronologique pour la suite du développement afin de tenter de retracer le fil de cette évolution. Alors que sous les premiers Valentinieniens s'instaurent les prémisses d'un tournant dans le rapport entre État et christianisme, celui-ci devenant le principal puis l'unique culte reconnu et soutenu, le collège des Vestales continuent de fonctionner comme une institution admise par le pouvoir et prestigieuse : par une décision législative édictée en 368 et adressée au préfet de la Ville, Prétextat, les Augustes Valentinien, Valens et Gratien constituent quatorze postes d'*archiatrus*, en charge chacun d'un district de Rome et rémunérés par les annones, outre ceux déjà existants attachés à l'association des athlètes de Rome (*Xysti*), aux Vestales (*Virginum Vestalium*) et sans doute au port d'Ostie (*portus*)<sup>1913</sup>. La fonction, plus encore dans les derniers cas, devait revêtir (avant tout ?) un caractère honorifique. Cette allusion entraîne plusieurs interrogations : quel était exactement le rôle de ce médecin affecté au collège des Vestales ? S'occupait-il exclusivement des prêtresses ou rendait-il service à la communauté ? N'y en avait-il alors qu'un seul ? Était-il lui aussi rétribué ? Le cas échéant, était-il payé directement par l'État, en argent ou en appointements annonaire comme les nouveaux, ou par l'institution dont il s'occupait, ce qui revient à une contribution indirecte si l'État continuait à jouer un rôle dans son financement ? La question se pose aussi pour les deux autres *archiatri* existants mentionnés en même temps, dont le statut devait connaître des parallèles.

En 377, Rufius Caecilius Sabinus, dans l'inscription de son autel taurobolique (aujourd'hui perdu et de contexte incertain), aime encore à rappeler la charge de pontife de Vesta traditionnellement associée à sa famille et dont il a hérité<sup>1914</sup>.

Cinq ans plus tard, en 382, fixe-t-on habituellement bien qu'une datation antérieure soit peut-être préférable<sup>1915</sup>, l'empereur Gratien refuse le titre de *pontifex maximus* et, dans la foulée, s'en prend aux subventions et avantages des cultes traditionnels et de leurs acteurs, à moins qu'il ne vise spécifiquement ceux relatifs au culte de Vesta pour des raisons en grande partie profanes<sup>1916</sup>. Les Vestales semblent en tout cas particulièrement visées par ces décisions, comme l'indique Symmaque, dans un de ses rapports adressé à Valentinien II en 384, laissant entendre *ipso facto* que celles-ci restaient malgré tout en activité. Le préfet, qui a lui-même revêtu un sacerdoce de cette

<sup>1913</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 13, 3, 8. Voir l'édition des SC n° 531 qui fournit des références bibliographiques, auxquelles on ajoutera MEKACHER N., 2006, p. 28.

<sup>1914</sup> Cf. *CIL*, 6, 511 : (...) *M(atris) d(eum) M(agnae) Id(aeae) et Attidis Minoturani et aram IIII Id(us) Mart(ias) / Gratiano V et Merobande consulibus dedicabit / antiqua generose domo cui regia Vestae / pontifici felix sacro militat igne* (...).

<sup>1915</sup> Cf. VAN HAEPEREN F., 2002, p. 166-184 qui penche pour la date de 376, lors du séjour de l'empereur à Rome.

<sup>1916</sup> Pour LIZZI TESTA R., 2007, suivie par MARAVAL P., 2009, p. 142-144, les mesures prises par Gratien et rapportées par Symmaque et Ambroise doivent être limitées, dans leur portée, à l'affaire de l'autel de la Victoire et aux privilèges des Vestales (et pas à tous les sacerdoce païens), et répondraient à une volonté de résoudre le problème des legs et donations qui pouvait se poser dans les hautes sphères de la société de l'*Vrbs*, en particulier lorsqu'ils tombaient dans l'escarcelle d'un collègue païen. Elle partage, à cette occasion, une réflexion intéressante : « In such a perspective, Gratian's measures, far from proving that official paganism was dying, appear on the contrary as testimony to an attempt to check the economic effects, which excessive devotion to the cult of Vesta was still producing in terms of legacies and donations of large landed estates » (p. 262). Cette thèse est réfutée par CAMERON A., 2011b et SALZMAN M. R., 2011b, mais LIZZI TESTA R., 2013 la réitère.

divinité (*pontifex maior*)<sup>1917</sup>, y dénonce implicitement les actions du prédécesseur de l'empereur en lui opposant la figure de Constance II et plaide pour un retour en arrière en particulier concernant ces prêtresses :

Que Votre Éternité ratifie les autres initiatives de ce Prince et les traduise en usage vaudrait mieux. Il n'enleva rien aux privilèges des vierges consacrées. Il compléta les sacerdoces par des gens de naissance (...) <sup>1918</sup>.

Et dans un élan lyrique d'ajouter quelques lignes plus loin :

Les affranchis prennent leurs legs, aux esclaves ne sont pas niés les justes avantages testamentaires : seuls nobles vierges et desservants d'un rituel lié à notre destin seront-ils exclus des sauvegardes acquises par l'héritage ? À quoi bon dédier un corps chaste au salut public, étayer l'éternité de l'Empire sous la protection du ciel, attacher à Vos armes, à Vos aigles des forces amies, formuler des vœux efficaces pour tous, sans néanmoins avoir avec tous les droits en partage ? Dans ces conditions, la servitude dépensée pour de simples hommes n'est-elle pas préférable ? C'est la République que nous blessons : elle n'a jamais gagné à se montrer ingrate <sup>1919</sup>.

Symmaque, en homme modelé par la religion traditionnelle et attaché à celle-ci, ressent une difficulté à intégrer et accepter la tendance à une certaine neutralité étatique <sup>1920</sup> par rapport aux institutions religieuses, matérialisée par un désinvestissement sur le plan financier. Le choix de défendre ce corps sacerdotal n'est pas anodin. Symmaque étant institutionnellement relié à celui-ci, il relève pour une part d'une attache affective. D'autre part, le rôle cultuel de ces acteurs incarnait parfaitement l'imbrication forte entre pratiques et protections religieuses, pouvoir politique et identité civique, propre au polythéisme gréco-romain, et qui a pu expliquer un certain soutien impérial jusqu'à cette inflexion.

Il est piquant de constater que dans cette même *Relatio*, Symmaque tente de convaincre l'empereur de redonner aux Vestales leurs droits financiers en affirmant :

---

<sup>1917</sup> Cf. CIL., 6, 1699 : *Eusebii / Q(uinto) Aur(eli) Symmacho v(iro) c(larissimo) / quaest(ori) praet(ori) pontifici / maiori corrector / Lucaniae et Brittiorum / comiti ordinis tertii / procons(uli) Africae praef(ecto) / urb(i) co(n)s(uli) ordinario / oratori disertissimo / Q(uintus) Fab(ius) Memm(ius) Symmachus / v(ir) c(larissimus) patri optimo.*

<sup>1918</sup> SYMM., *Rel.*, 3, 7 : *Accipiat Aeternitas Vestra alia eiusdem Principis facta quae in usum dignius trahat. Nihil ille decerpit sacrarum virginum privilegii, replevit nobilibus sacerdotia* (trad. CALLU J.-P., 2009, CUF).

<sup>1919</sup> SYMM., *Rel.*, 3, 14 : *Capiunt legata liberti, servus testamentorum iusta commoda non negantur: tantum nobiles uirgines et fatalium sacrorum ministri excludentur praediis hereditate quaesitis? Quid iuuat saluti publicae castum corpus dicare et imperii aeternitatem caelestibus fulcire praesidiis, armis uestris, aquilis uestris amicas adplicare uirtutes, pro omnibus efficacia nota suscipere, et ius cum omnibus non habere? Itane melior est seruitus quae hominibus impenditur? Rem publicam laedimus, cui numquam expedit ut ingrata sit* (trad. CALLU J.-P., 2009, CUF). Des paragraphes 11 à 17, Symmaque énumère tous les avantages, désormais menacés et même annulés, que les Vestales possédaient et qui leur permettaient d'assumer leurs tâches sacerdotales et plaide de manière vibrante pour leur réinstauration ; cf. les commentaires de l'éditeur (p. 152-153).

<sup>1920</sup> Ce qui n'empêche pas les empereurs de mener une politique personnelle à l'égard du religieux et de désirer infléchir les rapports de force en la matière, en favorisant tel parti ou en réduisant les privilèges de l'autre. Pour autant, si tous les financements liés aux cultes traditionnels sont supprimés, ils ne sont pas remplacés par des dispositions visant à ce que, directement ou indirectement, les caisses publiques couvrent les frais de la pratique du christianisme, qui demeurent à charge de l'Église. Et s'il est vrai que, dès les années 380, les empereurs Valentinien II, Arcadius et Théodose patronnent l'édification de la nouvelle basilique de S. Paul à Rome (voir notice 127 et 4.2.3), y impliquant le responsable de la Ville, le préfet, il s'agit avant tout d'une initiative impériale ponctuelle, d'un acte évergétique destiné à agrandir et rénover un édifice devenu trop petit et vétuste au vu de sa fréquentation, donc plus globalement à entretenir la cité et la marquer de son empreinte, tout en favorisant ses préférences personnelles. Lorsqu'il a fallu restaurer le temple et le portique d'Isis à Portus, qui devait également assumer des fonctions annonnaires, les empereurs chrétiens ont agi dans le même sens (voir notice 70 et 6.2).

L'honneur seulement compte dans ce qui apparaissait comme le salaire de la chasteté : autant les bandelettes font l'ornement de leurs têtes, autant l'exemption de charges est jugée la marque distinctive du sacerdoce. Elles ne réclament qu'une immunité purement verbale, parce que leur pauvreté les protège de tout débours<sup>1921</sup>.

Tandis qu'Ambroise, dans une lettre où il répond explicitement aux arguments du préfet, dénonce :

Voilà bien le langage de gens incapables de croire qu'il puisse y avoir une virginité gratuite, et qui, se défiant de la vertu, suscitent des vocations par l'appât du gain. Et pourtant combien de vierges leur ont amené les avantages promis ? C'est à peine sept jeunes filles que l'on prend pour Vestales<sup>1922</sup>.

M. Lavarenne, dans son édition du texte, avait bien noté cette apparente contradiction entre l'image de pauvreté et de richesse, sans la commenter<sup>1923</sup>. Il nous semble qu'elle résulte d'une différence de positionnement et d'un brin de mauvaise foi de la part des deux protagonistes. Ambroise s'en tient – et cela l'arrange – à un constat apparent : les Vestales montrent des signes extérieurs de richesse et maintiennent un niveau de vie élevé ; elles sont donc riches et leur fonction publique doit y être pour quelque chose. Symmaque tentait lui de nuancer les sommes en jeu, de rappeler leurs raisons d'être et leur légitimité. Les Vestales peuvent compter sur un *stipendium castitatis*, des privilèges fiscaux et la possibilité de legs pour assumer financièrement leur charge. Elle possède en outre une fortune personnelle qui peut être engagée dans leurs obligations. Contrairement à ce qu'Ambroise suggère, si l'argent joue un rôle dans l'enrôlement des Vestales, ce n'est pas tant comme objectif, que comme critère de sélection (la provenance d'une famille aisée). Pour le préfet, les avantages concédés par l'État servent uniquement à couvrir les frais d'un culte bénéfique au Salut public et ne leur laissent en aucun cas le loisir de réaliser des actes dispendieux (hormis ceux inhérents à leurs activités et statuts, on suppose). D'ailleurs, elles peuvent même potentiellement s'appauvrir en devant puiser dans leur caisse personnelle, ce qui devait se produire plus largement encore au moment où Symmaque écrit. De là à parler de pauvreté pour caractériser l'image des desservants de Vesta, il y a un écart que l'auteur franchit allégrement pour apitoyer le Prince sur leur sort.

Quoi qu'il en soit, ce coup certain à leur institution n'entraîne pas la disparition du corps sacerdotal de Vesta, pas plus que celle, d'ailleurs, du collège des pontifes<sup>1924</sup>. Au contraire, la missive que Symmaque écrit à Nicomaque Flavien l'année suivante (385), dans laquelle il rend compte des discussions qui ont lieu, au sein du collège, autour de la statue de Prétextat, ancien *pontifex maior* et *praefectus urbi*, que les Vestales, vraisemblablement sous l'impulsion de leur consœur Coelia Concordia, veulent et arriveront à faire élever, fournit l'image de prêtresses suffisamment organisées ou, à tout le moins, prestigieuses et capables de mobiliser des moyens, pour pouvoir se permettre ce genre d'actes publics, provoquant de tels débats<sup>1925</sup>. Nous ne savons malheureusement

<sup>1921</sup> SYMM., *Rel.*, 3, 11 : *Honor solus est in illo veluti stipendio castitatis. Ut vittae earum capiti decus faciunt, ita insigne ducitur sacerdotii vacare muneribus. Nudum quoddam nomen inmunitatis requirunt, quoniam paupertate a dispendio tutae sunt* (trad. CALLU J.-P., 2009, CUF).

<sup>1922</sup> AMBR., *Epist.*, 18, 11 : *Dicant hoc, qui nesciunt credere quod possit esse gratuita uirginitas ; prouocent lucris, qui diffidunt uirtutibus. Quantas tamen illis uirgines praemia promissa fecerunt ? Vix septem Vestales capiuntur puellae* (trad. LAVARENNE M., 1948, CUF).

<sup>1923</sup> Éd. LAVARENNE M., 1948, CUF, p. 201.

<sup>1924</sup> Pour VAN HAEPEREN F., 2002, p. 211, le collège pontifical cesse de se réunir à partir de 391 à la suite des décisions de Théodose.

<sup>1925</sup> Cf. SYMM., *Epist.*, 2, 36, 2-3 : « Les Vierges, prêtresse du culte de Vesta, se proposent de dédier à notre cher Prétextat une statue commémorative. Avant même de mettre dans la balance le respect qu'on doit à la grandeur du

pas où cette effigie fut placée : dans l'*Atrium Vestae* ? Sur un des *fora* ? À l'intérieur d'un domaine privé ? Le fait que la demande émane des Vestales (en particulier de Coelia Concordia) agissant en tant que prêtresses publiques, ce qui oblige d'ailleurs à entamer cette procédure officielle au sein du collège des pontifes, et l'intervention du préfet de la Ville, font plutôt pencher la balance pour la première solution ou une autre place publique<sup>1926</sup>.

Remarquons, par ailleurs, que Symmaque, qui veut rester discret sur les dissensions au sein du collège dans cette atmosphère précaire, n'est pas prêt à revenir sur ses principes et sa vision de la religion traditionnelle, même si le but est de glorifier un homme d'État important qui s'est fait le fervent promoteur d'une cause qui lui est tout aussi chère. Les autres membres du collège furent plus souples ou les Vestales plus convaincantes, puisque l'autorisation fut finalement accordée<sup>1927</sup>.

R. Frei-Stolba a pris le temps, dans sa contribution, de souligner toute la dimension de cet acte et, par conséquent, la position sociale de la grande Vestale Coelia Concordia. Ainsi que celle d'une autre femme, Fabia Aconia Paulina, épouse de Prétextat, qui, dans la foulée, offre à Coelia une statue pour la remercier de l'initiative courageuse prise envers feu son mari<sup>1928</sup>. Au vu du lieu de découverte de la statue et de la base inscrite, il y a tout lieu de penser que le monument fut posé au sein de leur grande propriété sur l'Esquilin (entourée des *Horti Vettiani*) ou à proximité<sup>1929</sup>. Comment expliquer ce qui apparaît apparemment comme un confinement dans l'espace privé ? On peut y voir le reflet d'une sorte de progressive privatisation de tout ce qui touche au domaine du religieux et de neutralisation de l'espace public, autrement dit du phénomène consistant à ne plus marquer cet espace par des monuments mettant l'accent sur l'action cultuelle des personnages<sup>1930</sup>. Ainsi, si le Forum de Trajan voit le nombre de documents épigraphiques installés en son sein croître aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, ils ont pour vocation de participer à l'autoreprésentation de l'ordre sénatorial, en tant que membres de l'élite et responsables civiques, indépendamment de toute appartenance religieuse<sup>1931</sup>. Une autre hypothèse, qui peut être complémentaire, pose la

---

sacerdoce, les usages d'une longue suite de siècles ou la situation des temps présents, les Pontifes, consultés là-dessus, à l'exception d'un petit nombre qui s'est rangé à mon avis, ont accepté qu'elles décident l'érection de ce monument ». *Praetextato nostro monumentum statuae dicere destinant uirgines sacri Vestalis antistites. Consulti pontifices, priusquam reuerentiam sublimis sacerdotii aut longae aetatis usum uel condicionem temporis praesentis expenderent, absque paucis qui me secuti sunt, ut eius opificium staterent adnerunt* (trad. CALLU J.-P., 1972, CUF).

<sup>1926</sup> Du même avis, VAN HAEPEREN F., 2002, p. 207.

<sup>1927</sup> Sur cette procédure et les réticences de Symmaque, cf. VAN HAEPEREN F., 2002, p. 204-208 ; FREI-STOLBA R., 2003, p. 289-294.

<sup>1928</sup> Cf. FREI-STOLBA R., 2003.

<sup>1929</sup> Cf. CIL, 6, 2145 : *Coeliae Concordiae uirgini / Vestali maxime Fabia Paulina C(a)i filia) statuam faciem / dam conlocandamque / curavit cum propter / egregiam eius pudicitiam insignemque / circa cultum diuinum / sanctitatem tum quod / haec prior eius viro / Vettio Agorio Praetextato u(iro) clarissimo omnia singulari / dignoque etiam ab huius / modi uirginibus et sacerdotibus coli statuam conlocara*. L'inscription a été trouvée en 1591, dans la Vigna Cesi, au niveau de l'« Arco di S. Vito », près de S. Maria Maggiore.

On peut s'étonner que SCOTT R. T., 2007, dans sa contribution sur la phase tardive de la *domus* des Vestales, se contente de mentionner cette inscription ainsi que celle de 377 comme témoignages écrits de l'existence des prêtresses ou d'une activité cultuelle. De même, FILIPPI D., 2001, p. 600 se limite à citer les bases inscrites et l'épigraphe de 377.

<sup>1930</sup> Dans son analyse de l'autoreprésentation sénatoriale dans la Rome tardive, NIQUET H., 2000, en particulier p. 173-185, discute d'un processus de cette nature.

<sup>1931</sup> CHENAULT R., 2012 s'est très récemment penché sur ce phénomène.

question de la viabilité de l'*Atrium Vestae*<sup>1932</sup> : est-il encore en suffisamment bon état pour accueillir cet ornement, voire était-il encore dévolu à cette fonction ? La conclusion de l'étude stylistique de la statue de Coelia Concordia supposant une réutilisation de l'effigie d'une prêtresse du II<sup>e</sup> siècle constitue une donnée à prendre en compte dans ce questionnement<sup>1933</sup>.

En tout cas, avec cette statue érigée en 385-386, nous avons la dernière trace d'une (grande) vierge Vestale. Pour la fonction de *pontifex maior Vestalis*, l'autel consacré en 390 par Lucius Ragonius Venustus, probablement dans l'enceinte du *Phrygianum* (notice 120), représente l'ultime attestation<sup>1934</sup>. L'édit de Théodose en 392, souvent considéré comme un basculement<sup>1935</sup>, n'empêche pourtant les fêtes de Vesta d'avoir lieu dans la ville de Rome l'année suivante, si l'on en croit une allusion dans une lettre de Symmaque<sup>1936</sup>. La situation a-t-elle radicalement changé après 394, avec la défaite de l'usurpateur Eugène et le prétendu voyage de Théodose ? Oui, si l'on suit l'extrait de Zosime susmentionné.

Intéressons-nous toutefois à quelques sources potentiellement ou certainement postérieures à cette date et souvent négligées en tant que témoignages contemporains. Commençons par les poèmes anonymes antipaïens. Dans le *Carmen contra paganos*, probablement rédigé dans le dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle, il est fait mention du *sacellum Vestae* que, parmi d'autres divinités traditionnelles de la religion romaine, des *proceres* sont dénoncés d'honorer en vain de leurs rites<sup>1937</sup>. Le compositeur du *Poema ultimum*, dont la rédaction est placée à la fin du même siècle, dédie un long paragraphe à Vesta, dans lequel il remet en cause le concept de cette divinité, censée être gardée sous la forme d'un feu *penetralibus intus*, et se moque d'une tradition consistant à suspendre des vêtements lors des *vulcanalia*<sup>1938</sup>. Il ne manque pas non plus de rapporter une histoire qui devait se raconter à son

<sup>1932</sup> R. Frei-Stolba avait, dans un premier temps, favorisé cette explication avant de ne retenir que la précédente ; cf. FREI-STOLBA R., 2003, p. 295, n. 66.

<sup>1933</sup> Cf. MEKACHER N., 2006, p. 134.

<sup>1934</sup> Cf. CIL., 6, 503 : *Diis omnipotentibus / Lucius Ragonius / Venustus v(ir) c(larissimus) / augur publicus / p(ropuli) R(omani) Q(uiritium) pontifex / Vestalis maior / percepto taurobolio / criobolioque / X Kal(endas) Iun(ias) / d(omino) n(ostro) Valentiniano / Augusto IIII et / Neoterio cons(ulibus) / aram consecravit.*

<sup>1935</sup> Voir 3.3.

<sup>1936</sup> Cf. SYMM., *Epist.*, 2, 59, 1 : « Mais maintenant, à cause de la fête de Vesta, je regagne la maison sans savoir si je vais rester avec mes concitoyens ou me retirer de nouveau au voisinage ». *Nunc Vestalis festi gratia domum repeto incertus, maneamne cum civibus, an rursus in uicina concedam* (trad. CALLU J.-P., 1972, CUF).

<sup>1937</sup> Cf. *Carm. c. pag.*, 1-3 : « Dites-moi, vous qui honorez les bois sacrés et l'autel de la Sibylle, le bois de l'Ida, les sommets Capitolins du Tonnant, le Palladium et les Lares de Priam et le sanctuaire de Vesta. ». *Dicite, qui colitis lucos antrumque Sibyllae / Idaemque nemus, Capitolia celsa Tonantis, / Palladium Priamique Lares Vestaeque sacellum (...)* (trad. BOXUS A.-M. et POUCKET J., 2010a). Sur l'œuvre, voir catalogue, 1.1.5.

<sup>1938</sup> Cf. PS. PAUL. NOL., *Poem. ult.*, 128-139 : « Et que dirai-je de Vesta dont le prêtre même prétend ignorer ce qu'elle est ? Toutefois, au plus profond de son sanctuaire, on l'imagine gardée sous la forme d'un feu toujours allumé. Pourquoi une déesse et non un dieu ? Pourquoi le feu est-il dit femme ? Cette femme en vérité, comme le fait savoir Hygin, fut autrefois la première à tisser avec un fil nouveau un vêtement qui fut appelé de son nom, vêtement qu'elle remit personnellement à Vulcain, qui alors lui avait montré comment surveiller les foyers couverts. À son tour ce dieu, heureux du présent, offrit au Soleil ce vêtement qui lui avait permis de surprendre un jour l'adultère de Mars. Aujourd'hui toute une foule de gens crédules suspendent des vêtements en l'honneur du Soleil lors des *vulcanalia* ». *Quid loquar et Vestam, quam se negat ipse sacerdos / scire quid est ? Imisque tamen penetralibus intus / semper inextinctus servari fingitur ignis. / Cur dea, non deus est ? Cur ignis femina fertur ? / Ista quidem mulier, sicut commendat Hyginus, / stamine prima nouo vestem contexit olim / nomine de proprio dictam, quam tradidit ipsa / Vulcano, qui tunc illi monstrarat opertos / custodire focos ; hic rursus munere laetus / obtulit hanc Soli, per quem deprenderat ante / Martis adulterium. Nunc omnis credula turba / suspendunt Soli per Vulcanalia vestes (...)* (trad. BOXUS A.-M. et POUCKET J., 2010c). Sur l'œuvre, voir catalogue, 1.1.5.

époque (*audio*) selon laquelle les Vestales nourrissaient tous les cinq ans un dragon<sup>1939</sup>. Ce récit, dont l'auteur est obligé de reconnaître le statut de fable peu vraisemblable, lui permet néanmoins d'introduire la figure du diable en l'assimilant à ce dragon (*qui tamen aut non est aut si est diabolus ipse est*). Un « diable-dragon » que de toute façon les prêtresses de Vesta vénèrent, ne serait-ce que sous la forme de ces idoles païennes, de ces faux dieux derrière lesquels il rôde, et qui désormais tremble de peur face à la vérité du Christ (*et uenerantur eum, qui nunc in nomine Christi/ et tremit et pendet suaque omnia facta fatetur*), suivant une image répandue dans la rhétorique polémique chrétienne. Il est difficile d'expliquer la nature précise et l'origine de ce motif. Peut-être faut-il les chercher dans les passages mettant en scène des jeunes femmes (prêtresses ?) dont la virginité forme une condition de pureté indispensable à l'entreprise qui leur est confiée de nourrir le dragon de Lanuvium<sup>1940</sup>. Quelle qu'en soit la genèse, l'anonyme du *Poema Ultimum* nous laisse entrevoir une étape d'une légende qui, inscrite dans la mémoire collective et transformée, surgira dans la topographie fantasmagorique de la Rome que décrivent les récits hagiographiques du haut moyen-âge<sup>1941</sup>.

D'une manière générale, ces textes anonymes antipaïens s'en prennent, dans un souci de polémique ancré dans l'actualité, à des divinités et des activités religieuses dont on connaît, par ailleurs, la persistance ou la vitalité, singulièrement le culte métroaque et isiaque<sup>1942</sup>.

Dans la composition que Prudence dédie à S. Laurent, considérées comme une des passions les plus anciennes du recueil *Peristephanon*<sup>1943</sup>, il évoque la désertion des « lares de Pallas » dont doit souffrir Vesta. Le poète chrétien telescope toutefois plusieurs temps dans cet écrit hagiographique : celui du martyr de S. Laurent, celui de l'implantation monumentale chrétienne et celui du délaissement des cultes traditionnels. Le poids du jeu poétique et rhétorique obscurcit l'interprétation<sup>1944</sup>. Il est cependant intéressant de noter le souci du poète d'intégrer ce culte dans sa démonstration.

Cette volonté est encore plus flagrante dans son *Contre Symmaque*, un plaidoyer rédigé dans les premières années du V<sup>e</sup> siècle en réponse aux arguments du préfet dans l'affaire de l'autel de la Victoire et qui se doit d'être plus concret dans son rapport à la réalité. Sachant que la fin d'une œuvre fait beaucoup dans l'image qui en subsistera dans la tête du lecteur ou de l'auditeur, Prudence prend la peine d'y consacrer les quelques deux cents derniers vers. Pour contrer l'argument

---

La fête des *vulcanalia* est attestée dans plusieurs documents tardifs (voir Figure 1 dans 1.4.1).

<sup>1939</sup> Cf. PS. PAUL. NOL., *Poem. ult.*, 143-148 : « J'apprends que les vierges, dites de Vesta, apportent tous les cinq ans de la nourriture à un dragon. Celui-ci pourtant n'existe pas, ou, s'il existe, il est le diable en personne, qui fut autrefois un conseiller funeste pour le genre humain. Les Vestales vénèrent ce serpent, qui maintenant, entendant le nom du Christ se met à trembler, devient anxieux et avoue tous ses méfaits ». *Vestae quas uirgines aiunt / quinquennis epulas audio portare draconi / qui tamen aut non est aut si est diabolus ipse est, / humano generi contrarius antea suasor ; / et uenerantur eum, qui nunc in nomine Christi / et tremit et pendet suaque omnia facta fatetur* (trad. BOXUS A.-M. et POUCKET J., 2010c).

<sup>1940</sup> Cf. AELIAN., *Nat. animal.*, 11, 16 ; PROPER., 4, 8, 3-14 ; voir également les commentaires de l'éd. de M. Corsano et R. Palla en 2003 (p. 144-146).

<sup>1941</sup> Cf. FRASCHETTI A., 1999, p. 109-117.

<sup>1942</sup> Voir catalogue, 1.1.5.4 et *supra* 1.4.1.

<sup>1943</sup> Voir catalogue, 1.1.4.

<sup>1944</sup> Cf. PRUD., *Perist.*, 2, 509-512. Sur ce passage, voir catalogue, 1.1.4.

soutenant que l'abandon des cérémonies religieuses traditionnelles provoquerait des catastrophes, signes de la rupture de la *pax deorum*, il rétorque :

La dernière plainte qu'exhale le légat, d'une voix larmoyante et douloureuse, c'est qu'on refuse du froment aux autels de Pallas, une obole aux vierges elles-mêmes, la nourriture à leur chaste troupe ; c'est que le foyer de Vesta soit privé frauduleusement de son revenu accoutumé. C'est pour cela, dit-il, que les champs deviennent stériles et produisent moins de fruits, que l'affreuse famine sévit, et qu'à travers le monde entier on voit les hommes pâles, sans ressources, manquant de pain. (...) Mais si c'est pour venger les jeunes Vestales que ce fléau est malencontreusement engendré par un monde inconstant, pourquoi ne ravage-t-il point seulement les domaines des chrétiens, de qui vient le refus de remettre à vos vierges les dons fixés ?<sup>1945</sup>

Le poète chrétien n'évoque aucunement une fermeture du sanctuaire, ni une disparition ou une suppression officielle et effective des desservants de ce culte, mais principalement la privation des moyens de subvention (et accessoirement le délaissement du culte).

Plus loin, il décrit, toujours au présent, les caractéristiques et avantages de ces Vestales, avec un parti-pris lui permettant de construire une opposition avec les vraies vierges pures, celles de la religion chrétienne :

Je vais maintenant examiner quelle est la noblesse de la virginité des Vestales, selon quelle loi elle règle toute la gloire de leur pudeur. D'abord on les choisit toutes jeunes, dans leurs tendres années, avant que le choix libre de leur volonté personnelle, enflammée par la gloire de la chasteté et par l'amour des dieux, condamne les liens légitimes du mariage. (...) En attendant, pendant que le bandeau roulé lie ses cheveux flottants et que, prêtresse célibataire, elle brûle les charbons fatidiques, elle se fait transporter au milieu des larges avenues, comme une déesse, objet d'une procession publique, dans un char mollement suspendu (...). Puis sa douce pudeur, sa piété qui ignore les ardeurs du sang, va prendre place sur les gradins du cirque, pour voir des combats sanglants et des morts d'hommes, pur contempler de ses yeux sacrés les blessures que des gens vendent pour gagner leur vie<sup>1946</sup>.

En outre, ces prêtresses ne sont pas cultuellement inactives ; Prudence dénonce leur rôle et leur implication dans de détestables cérémonies :

En quoi donc consiste le fameux mérite des Vestales ? À monter une garde ininterrompue, comme on le dit, pour la majesté du Palatin romain, à racheter la vie du peuple et le salut des grands, à laisser flotter élégamment leur chevelure sur leur cou, à ceindre élégamment leurs tempes de bandelettes, à orner leurs cheveux de rubans, à immoler sous la terre, en présence des ombres, des victimes lustrales en laissant tomber leur sang dans la flamme et en murmurant des prières ?<sup>1947</sup>

<sup>1945</sup> PRUD., *C. Symm.*, 2, 910-916 ; 1001-1004 : *Ultima legati defleta dolore querella est, / Palladiis quod farra focis, uel quod stipis ipsi / virginibus castisque choris alimenta negentur, / Vestales solitis fraudentur sumptibus ignes. / Hinc ait et steriles frugescere rarius agros, / et tristem saevire famem, totumque per orbem / mortales pallere inopes ac panis egenos. (...) Sed si Vestales ulciscitur ista puellas / Pestis, ab infido quae gignitur improba mundo, / Cur non christicolum tantum populatur agellos, / Per quos uirginibus uestris stata dona negantur ?* (trad. LAVARENNE M., 1948, CUF)

<sup>1946</sup> PRUD., *C. Symm.*, 2, 1064-1069 ; 1086-1089 ; 1091-1094 : *Quae nunc Vestalis sit virginitatis honestas / discutiam, qua lege regat decus omne pudoris. / Ac primum paruae teneris capiuntur in annis, / ante voluntatis propriae quam libera secta, / laude pudicitiae fervens et amore deorum, / iusta maritandi condemnet vincula sexus. / (...) Interea dum torta vagos ligat infula crines, / fatalesque adolet prunas innupta sacerdos, / fertur per medias ut publica pompa, plateas, / pilento residens molli (...) / Inde ad consessum caveae pudor almus et expers / sanguinis it pietas hominum visura cruentos / congressus mortesque et vulnera vendita pastu / spectatura sacris oculis* (trad. LAVARENNE M., 1948, CUF).

<sup>1947</sup> PRUD., *C. Symm.*, 2, 1102-1108 : *Hoc illud meritum est, quod continuare feruntur / excubias Latii pro maiestate Palati, / quod redimunt vitam populi procerumque salutem, / perfundunt quia colla comis bene vel bene cingunt / tempora taeniolis et licia crinibus*



Il est tentant, à la suite d'autres chercheurs, d'interpréter la dernière description rituelle de ce passage comme une allusion à la fête rendue par la formule *Virgo Vesta parentat* notée dans le Calendrier de 354 (voir 7.1). Néanmoins, corrigeant une hypothèse de H. Le Bonniec<sup>1948</sup> qui repose sur un rapprochement avec un passage de Plutarque, F. Van Haepereen suggère une intéressante interprétation alternative :

(...) à cette occasion, ces prêtres auraient offert un sacrifice expiatoire, au lieu de l'ensevelissement des vestales, reconnues coupables, tout comme un sacrifice annuel avait lieu au Forum Boarium, à l'endroit où les couples de Grecs et de Gaulois avaient été ensevelis<sup>1949</sup>.

Arrêtons-nous maintenant sur le second « mérite » des Vestales : *redimunt vitam populi procerumque salutem*. Au premier abord, on peut penser que ces termes constituent une allusion générale à leur mission de conservation de Rome, de garantie de la *Salus publica*. ; le terme *salus* lui-même est d'ailleurs utilisé. On admettra toutefois que, par rapport aux auteurs « païens », il s'agit d'une formulation inhabituelle, recourant au verbe *redimere* à l'usage plutôt profane, étrangement accompagné d'un *vitam*, et pointant des catégories d'individu – le peuple et les *proceres* – plutôt qu'une conception abstraite, telle *Roma* ou la *Res publica*. En ouvrant le *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* à l'entrée *redimo*, au sens initial, « racheter, délivrer »<sup>1950</sup>, le premier renvoi correspond à un passage des *Psaumes* où, précisément, le verbe a pour complément direct le mot *vita*. Le verset 4 du *Psaume* 102 est en effet traduit par Jérôme, dans sa *Vulgate*, de la manière suivante : *qui redimit de corruptione vitam suam*, le *qui* faisant référence au Seigneur (*Dominus*)<sup>1951</sup>. Évoquant une vie au-delà de la mort octroyée par Dieu, ce verset devait parler aux chrétiens, le « rachat » étant alors relié au sacrifice du Christ, une herméneutique que n'a d'ailleurs pas manqué d'appliquer Augustin<sup>1952</sup>. Du reste, le vocable *redimere* revient fréquemment, chez les auteurs chrétiens, dans leurs évocations de la rédemption des péchés, autrement dit du salut de l'âme<sup>1953</sup>.

Comment ne pas être tenté de voir, dans la construction de Prudence, dans ce rachat de la vie et du salut d'individus, un filtre chrétien sur une réalité de la religion traditionnelle, apposé inconsciemment, par méconnaissance de sa signification profonde, ou volontairement pour toucher son lectorat chrétien ? Dans ce cas, la réalité désignée par le polémiste devrait donc se référer à la problématique de la mort et des soins spirituels apportés aux morts, que l'on retrouve justement dans l'action des Vestales lors des *parentalia*<sup>1954</sup>. Si l'on suppose que le poète ne se répète

---

*addunt, / et quia subter humum lustrales testibus umbris / in flammam ingulant pecudes et murmura miscent (...)* (trad. LAVARENNE M., 1948, CUF).

<sup>1948</sup> Cf. LE BONNIEC H., 1970.

<sup>1949</sup> Cf. VAN HAEPEREN F., 2002, p. 371-372 (372 pour la citation).

<sup>1950</sup> Cf. BLAISE A., 1967, p. 703.

<sup>1951</sup> *Psalm.*, 102, 1 ; 4 : *Benedic anima meo Domino / et omnia viscera mea nomini sancto eius / (...) qui redimit de corruptione vitam tuam / et coronat te misericordia et miserationibus* (éd. WEBER R. et GRAYSON R., 2007). *Interitu* à la place de *corruptione* dans sa traduction de la Bible en langue grecque, dite « Septante ».

<sup>1952</sup> Cf. AUG., *Enarr. in Psalm.*, 102, 6 : *Egit hic commercium, iam pretium solvit, sanguinem fudit. Sanguinem, inquam, fudit unicus Filius Dei pro nobis : o anima, erige te, tanti vales. Redimit de corruptione vitam tuam. Ostendit exemplo, quod promisit in praemio. Mortuus est propter delicta nostra, et resurrexit propter iustificationem nostram.*

<sup>1953</sup> Cf. BLAISE A., 1967, p. 704.

<sup>1954</sup> Si ces considérations se révèlent exactes, ne peuvent-elles appuyer l'interprétation précédemment avancée (cf. n. 1891) d'une célébration des Vestales en vue d'honorer, collectivement, les Mânes des morts qui ont composé cette

pas à quelques vers d'intervalle, c'est là un argument supplémentaire pour supposer que les « victimes lustrales » dans la suite du passage renvoient à une autre cérémonie.

Enfin, Prudence prend appui sur tout ce qu'il vient de constater et déplorer pour conclure sa polémique par une vibrante supplique au Prince dans laquelle il mélange les Vestales et les jeux du cirque, une autre réalité dont on sait la permanence à l'époque tardive :

Que la Rome dorée ne connaisse plus désormais ce genre de crime ; telle est la prière que je t'adresse, ô chef très Auguste de l'Empire d'Ausonie (...). Que la Ville ne voie plus mourir personne dont le supplice soit un amusement ; que des vierges ne récréent plus leurs yeux de la vue des meurtres<sup>1955</sup>.

L'auteur sous-entend qu'au moment où il écrit des Vestales assistent encore à des *ludi*.

On admettra qu'il est difficile, à moins que l'on ait simplement affaire à des tournures littéraires ou une réponse anachronique, ce dont il faut parfois se méfier chez cet auteur, de ne pas y voir le reflet de la situation du culte de Vesta, de ses acteurs et de ses lieux sacrés que Prudence cherche, avec véhémence, à définitivement éradiquer.

Terminons avec un auteur, qui, pour le coup, est presque exclusivement traité de manière synchronique : Maurus Servius Honoratus. Ce positionnement découle en partie du caractère même de son travail, à savoir un commentaire des œuvres de Virgile, dans lequel les observations de nature religieuse forment une portion notable. Pourtant, comme on le souligne dans le catalogue<sup>1956</sup>, Servius ne peut être réduit à un nostalgique d'un passé qu'il tente vainement et fictionnellement de faire revivre.

Quels sont les passages des commentaires virgiliens qui pourraient se révéler pertinents ? Sur le plan rituel, on peut citer une glose sur l'expression *sparge molam* tirée des *Bucoliques* dans laquelle l'auteur rappelle, avec des verbes au présent, le rôle des Vestales dans la préparation, notamment à l'occasion des *vestalia*, de la farine destinée à certains rituels :

(...) les trois grandes vierges vestales, à partir des nones de Mai jusqu'à la veille des ides de Mai, tous les deux jours, placent des épis de blé dans des corbeilles de moissonneurs et les vierges elles-mêmes font sécher, battent (broient) et moulent ces épis, et ensuite stockent la farine. À partir de ce blé, les vierges préparent la *mola* trois fois sur l'année, aux *lupercalia*, aux *vestalia* et aux ides de septembre, en ajoutant du sel torréfié et du sel grossier (dur)<sup>1957</sup>.

---

*Res publica* (*populus*) et, singulièrement celles des grands hommes (*proceres*) qui, dans l'imaginaire, l'ont construite, protégée et en incarnent l'idéal ?

À côté de cette implication dans les *parentalia*, on peut se demander si les allusions tardo-antiques au rôle que jouent les Vestales en matière de *Salus publica* ne pourraient pas constituer un indice du fait qu'elles auraient encore pris part aux cérémonies des vœux pour le Salut de la *res publica*, en début d'années.

<sup>1955</sup> PRUD., *C. Symm.*, 2, 1114-1115 ; 1126-1127 : *Quod genus ut sceleris iam nesciat aurea Roma, / te precor, Ausonii dux augustissime regni / (...) Nullus in Vrbe cadat, cuius sit poena voluptas, / nec sua virginitas oblectet caedibus ora* (trad. LAVARENNE M., 1948, CUF).

<sup>1956</sup> Voir 1.1.7.1. On s'y reportera aussi pour la question de la datation de l'œuvre.

<sup>1957</sup> SERV., *Buc.*, 8, 82 : *boc nomen de sacris tractum est: far enim pium, id est mola casta, salsa – utrumque enim idem significat – ita fit: virgines Vestales tres maximae ex nonis Maiis ad pridie idus Maias alternis diebus spicas adreas in corbibus messuariis ponunt easque spicas ipsae virgines torrent, pinsunt, molunt atque ita molitum condunt. ex eo farre virgines ter in anno molam faciunt, Lupercalibus, Vestalibus, idibus septembris, adiecto sale cocto et sale duro* (trad. personnelle ; éd. THILO G. et HAGEN H., 1961).

Le troisième moment de confection, les ides de septembre, correspond aux *ludi romani*, qui sont encore attestés dans le Calendrier philocalien. Quant au premier, les *lupercalia*, nul besoin de revenir sur leur longue persistance.

Dans l'*opus* consacré aux vers de l'*Énéide*, le commentateur nous offre des renseignements qu'il est possible de recouper avec d'autres sources :

Ceux auxquels les Romains rendent un culte d'une manière profonde (*penitus*), ceux qu'il n'est permis à personne, si ce n'est le prêtre, de voir, ceux-là sont appelés Pénates parce qu'ils ont l'habitude d'être honorés dans les *penetralibus* (l'endroit le plus retiré) des temples ; en effet le *penetral* est aussi appelé *penus*, à l'instar encore aujourd'hui du *penus* de Vesta que l'on dit être fermé ou ouvert<sup>1958</sup>.

Usant là encore d'un verbe au présent et, surtout, l'accentuant d'un explicite *hodie*, l'auteur fait assez clairement référence aux *penetralibus* (*penus*) de l'*aedes Vestae*, mentionnés dans le *Poema Ultimum* (n. 1939), et aux fameuses cérémonies dites *Vesta aperitur* et *Vesta clauditur* insérées dans le Calendrier de 354. Il donne résolument l'impression de vouloir éclairer un vocable en invitant ses lecteurs à tourner le regard vers une réalité toujours existante, même si pas visible du commun des mortels (le *penus* de l'*aedes*), et des moments religieux qui la concerne encore.

En ce qui concerne l'édifice, deux scholies peuvent être ajoutées : la phrase explicative *quod in templo Vestae ignis aeternus est*<sup>1959</sup> et un commentaire sur la forme architecturale du *tholus* :

D'autres disent que *tholus* désigne un style d'architecture des temples sacrés, comme l'est celui de Vesta et du Panthéon. D'autres un toit sans murs, soutenu par des colonnes. Ils disent aussi que les temples ronds sont créés pour être destinés à trois dieux : à Vesta, à Diane, ou à Hercule ou à Mercure<sup>1960</sup>.

Toutefois, aucun des passages cités ne peut être considéré comme un témoignage du V<sup>e</sup> siècle. En effet, ils constituent tous des ajouts du texte dit « de Servius Auctus »<sup>1961</sup>. Au mieux donc, les extraits précédemment mentionnés confortent les constats établis à propos du culte et des lieux de Vesta aux alentours du milieu du IV<sup>e</sup> siècle.

Les raisons qui ont guidé la sélection de Maurus Servius dans ce matériau ne sont pas claires. Le fait que Servius omette le passage sur les temples ronds et les coupoles ne signifie donc pas que ces bâtiments n'existent plus. Le Panthéon se dresse toujours fièrement sur le Champ de Mars. En revanche, ce qui peut gêner Servius, c'est qu'ils aient perdu leur usage religieux officiel. Par contre, il n'aurait pas manqué de rappeler ce feu éternel qui brûle au creux de l'*aedes* de Vesta. Il n'en fait pourtant rien. Préfère-t-il ne pas l'évoquer que devoir en parler au passé ?

---

<sup>1958</sup> SERV., *Aen.*, 3, 12 : *Quos Romani penitus in cultu habent, quos nisi sacerdoti videre fas nulli sit, qui ideo penates appellantur, quod in penetralibus aedium coli soleant; nam et ipsum penetral penus dicitur, ut hodie quoque penus Vestae claudi vel aperiri dicitur* (trad. personnelle ; éd. THILO G. et HAGEN H., 1961).

<sup>1959</sup> SERV., *Aen.*, 2, 297.

<sup>1960</sup> SERV., *Aen.*, 9, 406 : *Alii tholum aedium sacrarum dicunt genus fabricae, ut Vestae et Panthei est. Alii tectum sine parietibus columnis subnixum. Aedes autem rotundas tribus diis dicunt fieri debere, Vestae, Dianae, vel Herculi vel Mercurio* (trad. personnelle ; éd. THILO G. et HAGEN H., 1961).

<sup>1961</sup> Sur cette problématique ecclésiastique et ses conséquences, voir 1.1.7.1 dans le catalogue.

Il convient de noter que les deux scholies présentes dans la version courte des commentaires serviens qui abordent un rite associé aux vestales le font au passé :

VEILLES-TU, ÉNÉE, REJETON DES DIEUX ? VEILLE il s'agit de mots sacrés ; car à un jour précis les vierges de Vesta allaient chez le *rex sacrorum* et lui disaient « Veilles-tu, *rex* ? Veille ! »<sup>1962</sup>

PAS UN CONSEILLER FUTILE pas insignifiant : car *futile* est un certain type de vase à large ouverture, au fond étroit, dont on se servait pour les *sacra* de Vesta, parce que l'eau puisée pour les *sacra* ne peut être posée sur le sol ; si une telle chose se produit, c'est un sacrilège (...) <sup>1963</sup>.

Pour le premier exemple, on ne peut écarter qu'il fût déjà traité au passé dans la source de Servius, vu la perte de compétences (voire la disparition) que pourrait avoir subi la fonction de *rex sacrorum* dès le III<sup>e</sup> siècle<sup>1964</sup>. En revanche, C. E. Murgia semble avoir montré que le second passage révèle le glissement au passé d'une réalité décrite au présent dans des commentaires antérieurs<sup>1965</sup>. Si l'on veut être exact, remarquons que la phrase n'affirme pas précisément la disparition des rites de Vesta, mais la fin de l'utilisation d'un type de vase dans ce cadre. Cet objet était toutefois associé à un principe important de pureté qui régissait les *sacra* de Vesta.

Finalement, l'impression laissée par Servius, vu l'absence de certains passages et le traitement de ceux maintenus, va dans le sens d'une extinction des cérémonies des vestales, sans doute de leur prêtrise aussi, et d'un effacement du statut religieux du temple. Ces phénomènes seraient dès lors survenus entre le moment où Prudence compose ses poèmes hagiographiques et polémiques et celui où Servius rédige ses gloses virgiliennes<sup>1966</sup>.

Ces données viennent quelque peu contraster le récit de Zosime évoqué précédemment. Que l'auteur païen ait exagéré en brochant le portrait de l'ultime Vestale n'a finalement rien d'étonnant. Au contraire, il s'insère dans un paragraphe qui laisse transparaître, comme on le démontrera plus loin (8.1.1), une vision distordue, volontaire ou non, de la fin du lieu de culte dont il est principalement question, à savoir le temple de la Mater Magna sur le Palatin. Cette déformation pourrait, selon certains, résulter d'une manipulation de l'« apologie historique païenne » visant à démontrer que la catastrophe que Rome a connue en 410 n'est rien d'autre que le fruit d'une succession d'impiétés. Y ajouter et caricaturer les derniers soubresauts d'une des plus anciennes et mythiques institutions religieuses romaines entrent parfaitement dans le schéma de la fin du polythéisme qu'il cherche à dessiner.

Pour conclure le présent chapitre, on pourrait noter que la destinée du culte de Vesta à l'époque tardive relève à la fois du registre de l'illustratif et de l'exceptionnel. Illustratif d'abord parce qu'elle reflète la continuité du décor monumental polythéiste et des cultes anciens à Rome durant une

<sup>1962</sup> SERV., *Aen.*, 10, 228 : *VIGILASNE DEVM GENS AENEAE VIGILA verba sunt sacrorum; nam virgines Vestae certa die ibant ad regem sacrorum et dicebant "vigilasne rex? vigila"* (trad. personnelle ; éd. THILO G. et HAGEN H., 1961).

<sup>1963</sup> SERV., *Aen.*, 11, 339 : *NON FVTTILIS AVCTOR non inanis: nam futile vas quoddam est lato ore, fundo angusto, quo utebantur in sacris Vestae, quia aqua ad sacra hausta in terra non ponitur, quod si fiat, piaculum est (...)* (trad. personnelle ; éd. THILO G. et HAGEN H., 1961)

<sup>1964</sup> Cf. VAN HAEPEREN F., 2002, p. 84-88.

<sup>1965</sup> Cf. MURGIA C. E., 2003, p. 59-60.

<sup>1966</sup> Le contraste apporté par Prudence affaiblit en tout cas l'hypothèse d'une rédaction des commentaires avant 410 avancée par MURGIA C. E., 2003.

bonne partie du IV<sup>e</sup> siècle, ces derniers n'entrant pas, dès l'arrivée de Constantin au pouvoir et le développement du christianisme dans la cité, dans un irrémédiable mouvement de déclin et de léthargie. La politique religieuse mise en œuvre par l'empereur visait, tout en laissant à chaque individu le choix de son adhésion, à maintenir le rôle étatique en la matière en assurant les conditions du maintien de la *pax deorum* par toutes les voies possibles, même si sa préférence allait vers la conception chrétienne. En réalité, il n'est pas évident de placer le curseur sur le moment à partir duquel on peut considérer ces cultes, ou chacun pris séparément, comme étant en crise.

L'évolution des réalités liées à la dévotion de Vesta renvoie également à un processus de glissement entre les sphères publiques et privées qui semble caractériser les transformations de la religion traditionnelle. Après la suppression des financements facilitant l'entretien des prêtresses, du sanctuaire et du culte, on peut raisonnablement supposer que les membres de ce corps sacerdotal ont puisé dans leurs avoirs personnels pour combler ces besoins. Ce transfert du religieux dans le domaine du privé se matérialise aussi dans le marquage de l'espace public, comme pourrait le traduire la statue de la dernière grande Vestale connue, érigée dans le domaine d'un riche particulier.

À titre d'hypothèse, on peut s'interroger sur une relation entre cette « privatisation » et les interventions tardives constatées sur le plan archéologique. Le maintien en état de la *domus* des Vestales devait constituer une part considérable du budget et une manière de l'alléger put être d'en céder une partie ou l'ensemble (une fois le sacerdoce disparu), par exemple à un fonctionnaire impérial, dans un lien logique avec le Palatin. Si tel n'est pas le cas, si les desservants de Vesta sont à l'origine de ces réfections, on aurait une preuve supplémentaire de l'exceptionnel dynamisme des acteurs de ce culte.

Le caractère exceptionnel est perceptible dans le contenu des témoignages et dans leur importance quantitative. Depuis le III<sup>e</sup> siècle, les penseurs chrétiens ont régulièrement porté leur attention et polémique autour de ces prêtresses. Prudence ou Ambroise continueront dans cette voie. Leur insistance reflète, d'une part, un intérêt idéologique particulier pour ce culte perçu comme associé à l'essence et à la survie de Rome et pour la figure des vestales, ancestral et dérangeant double de la vierge chrétienne, respectant un même principe de chasteté, même si des distinctions surviennent dans le sens qui y est investi<sup>1967</sup>. Le même écho déformé et gênant à l'idéal de chasteté chrétien pourrait également expliquer l'acharnement des auteurs chrétiens à l'égard des galls, ces dévots de Mater Magna castrés, ainsi que P. Borgeaud l'a avancé<sup>1968</sup>. Leur attention prégnante envers les Vestales et leurs activités traduit, d'autre part, une situation de confrontation avec un culte particulièrement résistant. Alors que s'ouvre la dynastie des Valentiniens et que sont perceptibles les premiers signes notables d'un mouvement vers un empire « confessionnel »<sup>1969</sup>, l'institution traditionnelle maintient, apparemment, sa reconnaissance étatique, son prestige et son fonctionnement. Le rôle encore plus décisif de Gratien, puis de Théodose, dans ce changement de politique religieuse (associé peut-être à des considérations d'ordre économique), ne manque pas d'y

---

<sup>1967</sup> Sur cette problématique, on consultera en dernier lieu CONTI S., 2003, p. 210-213 et 220-222, et sa bibliographie.

<sup>1968</sup> Cf. BORGEAUD P., 1996, p. 135-146.

<sup>1969</sup> Pour reprendre l'expression de FALCHI G. L., 2008.

porter atteinte, mais n'implique pas un arrêt brutal. Les preuves récoltées tendent en définitive à soutenir l'existence de ces Vestales et de quelques-unes de leurs cérémonies jusque dans le premier tiers du V<sup>e</sup> siècle. Parallèlement, le complexe de la déesse dans le Forum montre une continuité d'occupation, mais la nature de celle-ci ne peut être définie avec précision.

Les facteurs de cette prolongation du culte résident vraisemblablement dans son caractère et dans les possibilités de financements personnels d'une élite qui y était attachée. Nous pensons qu'un autre argument, qui n'a pas encore été mis en évidence dans ce contexte, peut être convoqué, en l'occurrence l'intégration de longue date d'une importante composante rituelle non sanglante. En effet, comme l'ont souligné les dernières études, lors les *vestalia*, une place prééminente est donnée à la préparation et la signification des céréales (et de ses produits dérivés comme le pain), élément de subsistance majeur et donc de maintien de la communauté, un aspect qui se matérialisait certainement dans le rituel<sup>1970</sup>. Ajoutons à cela l'implication des Vestales dans la réalisation de la *mola salsa*. Ces caractéristiques ont pu aider ce culte à s'adapter et rester relativement en phase avec une éthique rejetant le sacrifice animal, précocement développée dans certains milieux intellectuels païens, comme le démontre les préoccupations de Porphyre dans son *De abstinentia*, et transcrite en décisions législatives par les empereurs chrétiens<sup>1971</sup>, un culte plus apte donc à perdurer dans sa forme traditionnelle. Révélatrice est l'attitude de Prudence qui ne s'attarde pas sur ces rituels non sanglants – il les connaît pourtant comme le laisse supposer une très brève allusion au début de sa contre-argumentation (*Palladiis quod farra focis*)<sup>1972</sup> – mais qui, en revanche, cherche à tout prix à dénoncer une pratique de sacrifice animal. Seulement, l'unique pratique qu'il peut dénoncer se fait dans un endroit souterrain, qui est donc caché, excitant ainsi l'imagination. On peut supposer qu'à ce moment-là, les sacrifices animaux soit font partie du passé, un passé réactivé par Prudence comme il en a l'habitude pour entretenir la confusion et argumenter, soit sont encore pratiqués de manière plus ponctuelle et sans être accompagnés de la même mise en scène publique.

Même si l'on ne connaît pas leur identité, ce ne serait dès lors que dans le courant de la première moitié du V<sup>e</sup> siècle, postérieurement ou simultanément à l'arrêt total de leurs activités rituelles, entretemps adaptées, et au changement d'affectation du sanctuaire, que le sacerdoce féminin de Vesta se serait progressivement éteint, pour ne plus désormais figurer que dans l'imaginaire collectif.

<sup>1970</sup> Cf. MEKACHER N., 2006, p. 60-61 ; WILDFANG R. L., 2006, p. 29 ; VAN HAEPEREN F., 2008, p. 316.

<sup>1971</sup> Sur la problématique de la fin du sacrifice, voir 1.4.2.1.

<sup>1972</sup> Cf. PRUD., *C. Symm.*, 2, 910-911 (voir n. 1945).

### 8.1. Croisement des réseaux culturels métraque et chrétien : causes et contours d'une cohabitation singulière

Comme on l'a démontré dans les deux chapitres précédents, le discours, en tant que vecteur identitaire, a été exploité par les intellectuels chrétiens pour élaborer un schéma de substitution entre la réalité polythéiste de la cité et ce qui doit en devenir la nouvelle et unique référence religieuse. La conjonction, sur le terrain, entre des réseaux culturels « païen » et chrétien a pu alimenter la manière dont les Anciens ont interprété les transformations religieuses de cette période de transition, autant qu'elle a pu influencer les modèles historiographiques des Modernes d'ailleurs. Dans le prochain chapitre, on évoquera cette problématique dans le contexte des *mithraea* (voir 9.2). Une autre composante du paysage religieux de l'*Vrbs* tardo-antique a pu et peut contribuer à nourrir la vision d'une concurrence directe et d'une substitution : on pense au réseau culturel de la Mater Magna, encore fort dynamique durant tout le IV<sup>e</sup> siècle p.C. : du sanctuaire érigé sur le Palatin au *Phrygianum* du Vatican, en passant par la *Basilica Hilariana* du mont Caelius, siège d'un collège impliqué dans les processions métraques, qui constituent une autre manière d'occuper le terrain, tous ces sites, dont certains ont bénéficié de fouilles récentes, sont attestés par des témoignages tardifs, fiables mais pas toujours aisés à manipuler.

Il pourrait se révéler intéressant de réaliser, en s'appuyant sur le travail analytique réalisé dans le catalogue, une radiographie de la topographie culturelle métraque et de l'évolution de son environnement bâti et culturel, en regard de l'implantation paléochrétienne que l'on retrouve systématiquement « à proximité » (voir ci-dessous Figure 31 et Figure 32). Cette observation est d'autant plus intrigante si on lui ajoute un extrait d'une des *Quaestiones* auxquelles s'évertue de répondre celui que nous appelons l'Ambrosiaster – un chrétien de Rome, contemporain du pape Damase – et qui laisse transparaitre une idée de concurrence :

Le diable en revanche, celui qui est Satan, pour pouvoir offrir quelque poids à sa fourberie et colorer de vérité ses contrefaçons mensongères, institua pour les païens au mois le plus important, au cours duquel il sait que les mystères du Seigneur doivent être célébrés (...) des mystères qu'ils observent. De sorte qu'il maintient leurs âmes dans l'erreur pour deux raisons : (...) et, vu qu'au cours du mois le plus important, durant lequel les Romains ont l'équinoxe, cette même coutume est observée par ceux-ci, tout comme par nous, de sorte qu'ils disent que l'expiation se réalise par le sang<sup>1973</sup>, de même que nous [disons qu'elle se réalise] par la croix.<sup>1974</sup>

---

<sup>1973</sup> Allusion au *dies sanguinis*, cérémonie prenant place parmi les célébrations métraques de mars (le 24 précisément), moment culminant du deuil porté après la mort d'Attis, marqué par l'autocastration et l'autoflagellation des galls, personnages se consacrant par ces actes à la Mater Magna. Suivent les *hilaria*, symbolisant le retour à la vie d'Attis. Sur les fêtes métraques, voir supra 1.4.1, 1.4.2.2.1, 1.4.2.2.2 ; PENSABENE P., 2010, VAN HAEPEREN F., 2011.

<sup>1974</sup> AMBROSIAS., *Quaest. test.* 84, 3: *Diabolos autem, qui est satanas, ut fallaciae suae auctoritatem aliquam posset adhibere et mendacia sua commenticia ueritate colorare, primo mense quo sacramenta dominica scit celebranda (...) paganis quae obseruarent instituit mysteria. Ut animas eorum duabus ex causis in errore detineret: (...) et quia in primo mense, in quo aequinoctium habent Romani, sicuti et nos, ea ipsa obseruatio ab his custoditur, ita ut et per sanguinem dicant expiationem fieri, sicut et nos per crucem* (trad. personnelle).

Ce constat se doit d'être éclairci par une enquête rigoureuse sur la logique et le mode de cette coexistence religieuse, sur la manière dont l'espace est partagé entre ces cultes. Cette enquête est réalisable en étudiant chacun des sites et en mettant notamment l'accent sur trois aspects : le développement chronologique de la coexistence, sa dimension temporelle et vécue matérialisée par les célébrations et enfin les raisons qui président aux choix de la localisation de ces lieux de culte.





**Figure 31 : Carte des sites métrouques de Rome (noyau urbain et périphérie immédiate) et des églises paléochrétiennes avoisinantes, IV<sup>e</sup>-milieu du V<sup>e</sup> siècle**

[Fond cartographique réélabore d'après PALOMBI D., in LTVR, IV]

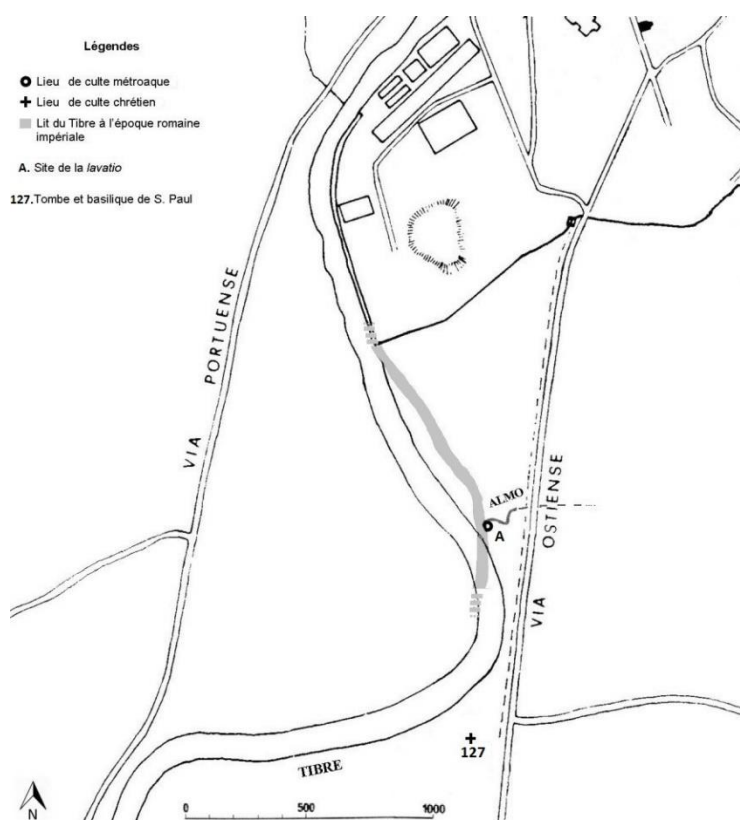


Figure 32 : Carte des sites métraoques et chrétiens autour de la via Ostiense

[Fond cartographique réélabore d'après FIOCCHI NICOLA V., 2001 ; positions fluviales antiques d'après MARCELLI M., MATTEUCCI R. et SEBASTIANI R. 2009]

### 8.1.1. Le temple du Palatin et le titulus Anastasiae

C'est à l'extrême fin du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., dans le contexte angoissant des guerres puniques, qu'est introduit à Rome le culte d'origine phrygienne de la Mère des dieux et qu'est, consécutivement, lancée l'édification d'un temple pour abriter le *lapis niger* figurant la divinité, dans une zone à l'ancrage mythologique et sacré fort : l'aire sud-occidentale du Palatin (*Lupercal* [notice 82], *Casa Romuli* [notice 81], *aedes Victoriae* [notice 87], etc.). Le sanctuaire a fait l'objet de fouilles minutieuses menées par La Sapienza sous la direction de P. Pensabene. Les données archéologiques récoltées, ainsi que les témoignages écrits parvenus, en font un édifice de culte particulièrement bien documenté (notice 86 et *infra* 8.2).

À l'aube du IV<sup>e</sup> siècle, la réputation de ce lieu de culte à cette époque était telle que, Arnobe, dans un paragraphe dénonçant l'inutilité des divinités païennes importées de l'étranger, y recourt comme exemple, en se focalisant sur la représentation minérale de la déesse<sup>1975</sup>. Les dernières interventions attestées dans l'enceinte du complexe remontent au III<sup>e</sup> et au début du IV<sup>e</sup> siècle et consistent en une série de rénovations affectant des espaces (tavernes, foulonneries, installations

<sup>1975</sup> Voir 8.2 et n. 2067.

thermales) que l'on met volontiers en lien avec la vie et la fréquentation cultuelles du sanctuaire. Certes, il fallait des aménagements pour les nombreux acteurs du culte de Mater Magna attachés au sanctuaire du Palatin (prêtres, prêtresses, archigalle, galles) ou actifs dans le cadre des cérémonies (musiciens, dendrophores, cannophores)<sup>1976</sup>. Mais ces pièces font partie de structures plus vastes adjointes au sanctuaire, que P. Pensabene décrit comme destinées « a contener la folla dei fedeli che accorrevano durante le feste metroache »<sup>1977</sup>, que ce soit durant les *hilaria* ou les *ludi megalenses*. Cette foule était notamment présente pour assister aux représentations scéniques du mythe de Cybèle<sup>1978</sup> qui se déroulaient vraisemblablement au sein du complexe<sup>1979</sup>. Elle devait pareillement affluer pour assister au départ ou à l'arrivée des processions en l'honneur de Cybèle et d'Attis<sup>1980</sup>. On peut aussi l'imaginer convergeant vers le Grand Cirque qui accueillait un sanctuaire plus réduit de la *Mater deum* : certains cortèges métroaques y passaient ou y aboutissaient et s'y donnaient les courses du 10 avril, jour anniversaire de l'*aedes* du Palatin<sup>1981</sup>.

Le Calendrier de 354, avec les mentions des cérémonies métroaques du mois de mars et des *ludi megalensiaci* d'avril<sup>1982</sup>, atteste en effet d'une poursuite des célébrations en l'honneur de la déesse et indirectement de la fréquentation cultuelle, au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, de cette *aedes Matris deum* renseignée par les Régionnaires post-constantiniens dans la liste des édifices de la *regio* X.

À cette époque, le *titulus Anastasiae* devait vraisemblablement déjà être installé à l'étage supérieur des bâtisses situées à une centaine de mètres au sud du sanctuaire métroaque et habituellement considérées comme un complexe de boutiques et de logements, et désormais aménagé en une basilique chrétienne (notice 88). L'épigraphie nous autorise en effet à retenir la fin du pontificat de Damase comme *terminus ante quem* pour son édification. La localisation de l'église et une homonymie avec une sœur de Constantin en ont parfois fait une fondation impériale mais cette option demeure pour le moins hypothétique. Il est vrai que cet emplacement incite à imaginer la cession d'un bien public ou d'une propriété appartenant à un membre de l'élite ou de l'entourage impérial, à tout le moins d'un accord des occupants de la résidence impériale pour cette intervention urbanistique sur une aire aussi stratégique.

On peut naturellement penser cette fondation dans une perspective de contre-balancement de la topographie polythéiste – comme on l'a fait plus haut (5.2.2.4.1, 5.2.2.6 et 5.2.3.6) –, mais il faut alors noter que le sanctuaire de Mater Magna n'est qu'un élément parmi d'autres de ce pôle majeur de la cité : le Cirque est un point d'arrivée pour de nombreux cortèges et un lieu de divertissement pour bien d'autres cultes, tandis que le Palatin (et le Forum Boarium) est parsemé de sites religieux, dont le Lupercal qui demeure tout aussi important en termes de visibilité cultuelle. A. Carandini

<sup>1976</sup> Sur ces différents acteurs, on verra la contribution de VAN HAEPEREN F., 2011.

<sup>1977</sup> PENSABENE P., 2010, p. 14.

<sup>1978</sup> Voir 1.4.2.2.1.

<sup>1979</sup> À l'image de ce qu'évoque un peu antérieurement ou pour une autre région, ARN., *Adv. gent.*, 7, 33 ou AUG., *De cin. Dei*, 2, 4 ; cf. PENSABENE P., 1982, p. 79. Pour une discussion sur l'emplacement précis de ces spectacles, cf. COARELLI F., 2012, p. 281-282. Voir en outre la notice 82 sur la grotte du Lupercal.

<sup>1980</sup> Voir 1.4.2.2.2. et, pour le tracé de celles-ci, PENSABENE P., 2008 et 2010 ; IARA K., 2015b, p. 125-127. Pour la *lavatio*, voir *infra* 8.1.4 et n. 2055.

<sup>1981</sup> Voir 1.4.1.

<sup>1982</sup> Voir 1.4.1.

pose d'ailleurs l'hypothèse d'une marginalisation de ce lieu de culte-ci comme objectif de la création de la basilique d'Anastasia (voir notice 88).

La dimension festive ne permet pas davantage d'argumenter sur une concurrence avec la réalité métrouaque : aucune fête particulière ne peut en effet être reliée à cette époque au *titulus Anastasiae* qui devait dès lors être destiné à un usage liturgique hebdomadaire. La première Anastasie en l'honneur de laquelle une célébration est attestée à Rome est la martyre de Smyrne et apparaît pour la première fois dans le *MHI*, à la date du 25 décembre.

Qu'elle résulte d'une volonté impériale de se doter d'un édifice culturel palatial ou ecclésiastique d'encadrement « paroissial », d'un choix délibéré visant à contrebalancer une zone significative du polythéisme romain ou d'une simple opportunité consécutive à l'acte d'un donateur, il est certain que cette église formait une marque chrétienne au cœur d'une aire symbolique forte en termes d'identité historique et religieuse de Rome et des Romains, même si aucun lien spécifique, topographique ou temporel, ne peut être décelé avec le sanctuaire de la Mater Magna.

Quant à ce dernier, l'installation chrétienne ne l'empêche pas de continuer à connaître une occupation, qui ne se réduira significativement qu'au cours de la première moitié du V<sup>e</sup> siècle, y compris à usage culturel, en tout cas jusqu'au début de ce même siècle<sup>1983</sup>.

### **8.1.2. La basilica Hilariana et les églises du Caelius**

C'est dans le deuxième quart du II<sup>e</sup> siècle p.C. qu'est érigé sur les hauteurs du Caelius un édifice identifiable selon toute vraisemblance à la *schola* de la corporation des dendrophores (notice 5) dont les membres assumaient des tâches au sein du culte métrouaque<sup>1984</sup>. Leur responsabilité la plus évidente en la matière résidait dans leur rôle de porteurs du pin sacré d'Attis lors de la procession du 22 mars. Ils semblaient aussi être les gardiens de cet arbre sacré comme en attesterait la formule *Arbor Sancta* figurant dans la liste de la *Regio II* (Caelius) des Régionnaires. Il en découle que la procession du 22 mars devait très probablement relier ladite *schola* au sanctuaire du Palatin.

Matériellement, la vocation culturelle de cette *basilica* trouve un appui dans la construction quadrangulaire, située dans la cour devant le vestibule, que les savants interprètent communément comme un *sacellum* et qui aurait fourni un emplacement d'accueil pour le pin sacré<sup>1985</sup>. Des données archéologiques, il ressort que la perte de cette vocation culturelle se produit vers la fin du IV<sup>e</sup> ou le début du siècle suivant, quand le bâtiment connaît une évolution fonctionnelle décisive, c'est-à-dire une transformation en un siège d'ateliers. Ce processus doit naturellement être replacé dans le

<sup>1983</sup> Voir 8.2.

<sup>1984</sup> L'idée selon laquelle les dendrophores gravitaient autour des métiers du bois a été solidement remise en cause ; cf. VAN HAEPEREN F., 2012a, p. 53 et 56.

<sup>1985</sup> Sur la question de la provenance de ce pin, plutôt que d'imaginer que les dendrophores en taillaient chaque année un planté dans la cour, on peut suivre VAN HAEPEREN F. (sous presse), p. 32 qui suppose que cet arbre provenait d'un *lucus* de la désse qui se trouvait sans doute à proximité.

contexte particulier du traitement réservé, par les autorités, aux collègues qui assument un tel rôle religieux<sup>1986</sup>.

C'est à peu près de la même période que date le dernier témoignage relatif au cortège de l'arbre sacré. Il provient de la plume du pamphlétaire du *Carmen contra paganos* : « nous avons vu transporter à travers la ville un tronc d'arbre coupé, et le soleil levant annoncer soudain <la résurrection d'> Attis castré », décrit-il<sup>1987</sup>. Avant lui, au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, Firmicus Maternus y avait aussi fait allusion, tandis que la mention *Arbor intrat* était consignée dans le Calendrier de 354<sup>1988</sup>. Il y a donc tout lieu de croire que, durant tout le IV<sup>e</sup> siècle, la *basilica Hilariana* a continué à fonctionner comme un des sites du réseau culturel de la *Mater Magna*.

À 700 mètres environ à l'est de ce bâtiment, sur le même mont, Constantin fait construire, peu après sa victoire sur Maxence en 312, la première basilique chrétienne (notice 29), qu'il dédie au Sauveur (*basilica Salvatoris*), se situant ainsi dans le sillage d'une logique de fondation impériale en l'honneur d'une divinité favorite, notamment en remerciement pour un vœu exaucé ou une aide apportée (dans le contexte guerrier). Pour expliquer cette localisation, le facteur de la confrontation avec la topographie polythéiste est régulièrement mobilisé, mais dans le sens inverse c'est-à-dire celui d'un évitement du cœur « païen » de la Ville. Comme on l'a démontré précédemment (5.1.1.1), les raisons qui expliquent cette position excentrée résident cependant davantage dans la densité trop importante du tissu urbain (donc un manque de place) de l'aire centrale de la cité et surtout dans l'opportunité créée par la destruction que l'empereur ordonna du camp des *equites singulares*, le corps de cavalerie qui avait activement soutenu son rival, suivant un processus plus large de réappropriation de lieux de pouvoir et de mémoire. Le caractère résidentiel aisé et très respectable de cette région, occupée en grande partie par des *domus* aristocratiques (dont celle de l'évêque ?), et la présence à un peu plus de 500 mètres du palais Sessorien, habité par la mère de Constantin, la « très chrétienne » Hélène, constituent aussi des éléments à prendre en compte.

Sur le plan des temps célébratifs, outre l'anniversaire de la fondation de l'église le 9 novembre, pour peu qu'il fût déjà célébré (et à cette même date) au IV<sup>e</sup> siècle<sup>1989</sup>, le Latran devait représenter, avec la basilique de Pierre édiflée quelques années plus tard, l'espace idéal pour réunir la communauté des chrétiens lors des grands moments de l'année liturgique, à savoir Noël, qui apparaît pour la première fois à la date du 25 décembre dans la *DM* fixée en 336 et insérée dans le Codex philocalien, et Pâques<sup>1990</sup> qui était célébré dans le monde chrétien depuis bien longtemps<sup>1991</sup>. Le temps de Pâques était le seul à coïncider avec des festivités métrouques, aussi bien les cérémonies de la fin mars que les *megalesia* d'avril, du moins certaines années étant donné que la commémoration pascale suivait une date mobile dont les racines plongent dans l'essor des

<sup>1986</sup> Voir notice 5 et *supra* 6.2.

<sup>1987</sup> *Carm. c. pag.*, 108-109 : *arboris excisae truncum portare per urbem, / Attin castratum subito praedicere solem* (trad. BOXUS A.-M. et POUCKET J., 2010a).

<sup>1988</sup> Voir 1.4.1.

<sup>1989</sup> Voir 5.1.1.1.

<sup>1990</sup> Les attestations de célébrations pascales au sein du Latran sont plus tardives : voir n. 712.

<sup>1991</sup> Voir 2.2.1.1.

communautés chrétiennes primitives et leur interaction avec l'héritage judaïque. On a déjà effleuré en introduction de cette section (8.1) et approfondi plus haut (2.2.1.1) la problématique de ce télescope calendaire et les réactions courroucées qu'il a pu produire (et qui sont dans le fond peu nombreuses), en particulier sur le mode de la dénonciation d'une imitation. Une telle accusation n'est cependant pas tout à fait infondée si l'on suit l'argument d'une transformation liturgique tardive du culte métraoïque caractérisée par la renaissance d'Attis<sup>1992</sup>.

Est-il pour autant imaginable que le constat de cette activité religieuse aux parallèles symboliques et peut-être liturgiques dans cette zone, durant la période pascale, ait influencé le choix de la localisation de cette première grande basilique ? On peut concevoir que, si l'idée qui transparaît dans le passage de l'Ambrosiaster ci-avant (8.1) était déjà présente dans les esprits à ce moment-là, celle-ci aurait pu pousser certains à vouloir appuyer spatialement une apparente concurrence de rites<sup>1993</sup>. Il est vrai qu'il aurait été difficile d'implanter un édifice d'une telle ampleur dans le voisinage de l'autre pôle certainement impliqué dans ces festivités, le Palatin. En revanche, la distance malgré tout non négligeable entre les deux bâtiments (Latran et *basilica Hilariana*), alors qu'il aurait été possible d'utiliser par exemple le terrain voisin des *Castra Peregrinorum* moyennant leur transfert<sup>1994</sup>, et la faible probabilité que le Latran se soit trouvé sur le parcours de la procession métraoïque démarrant de la *schola*, invitent au scepticisme, de même que les dimensions et agencement du siège collégial, qui autorisent à penser que les cérémonies se déroulant en son sein n'étaient pas des plus démonstratives.

Dans cette zone du Caelius, l'établissement au fil des décennies qui suivent d'un réseau d'églises plus proche de la *basilica Hilariana* pourrait-il être utilisé comme argument ? Analysons rapidement ces fondations. Au nord, à 400 mètres en contrebas de la *schola*, dans un bâtiment à la fonction difficilement identifiable, s'établit au plus tard dans le dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle un lieu de réunion conservant la mémoire du pape Clément, une église déjà connue et sans doute extérieurement repérable dès cette époque, qui ne serait toutefois véritablement monumentalisée (avec entre autres la construction d'une abside) que dans les premières décennies du siècle suivant<sup>1995</sup>. En outre, si logique de concurrence il y eut, elle s'opéra plutôt dans ce cas-ci en regard du *mithraeum* localisé dans l'édifice adjacent, touché par l'extension absidiale de la basilique, ou, si on se tourne vers les sanctuaires publics, en regard du grand temple à Isis et Sarapis (notice 10) qui devait trôner à une centaine de mètres au nord-est. On se rapproche un peu plus avec l'église des Quatre-Sts-Couronnés (notice 129) et le *titulus Pammachi* (notice 9), situés respectivement à environ 300 mètres au nord-est et 350 mètres à l'ouest (sur le clivus Scauri). Tous deux résultent cependant de l'opportunité fournie par la donation, de la part d'un particulier, d'une *domus* aristocratique dont une partie était peut-être déjà, antérieurement, dévolue à une activité chrétienne, comme en atteste

---

<sup>1992</sup> Voir 1.4.1 et 2.2.1.1.

<sup>1993</sup> Bien qu'il faille souligner que l'Ambrosiaster s'en tient à dénoncer une imitation calendaire et symbolique, jamais topographique.

<sup>1994</sup> Ces casernes seront d'ailleurs entièrement détruites et l'aire nivelée au tout début du V<sup>e</sup> siècle. S'y installera, après une phase intermédiaire qui verra s'établir une construction sur une zone limitée, l'église S. Stefano Rotondo au début des années 460 (voir 9.2.2.1).

<sup>1995</sup> Voir 9.2.2.3.

la chapelle martyriale aménagée dès le IV<sup>e</sup> siècle dans la demeure du sénateur Pammachius. La transformation en basilique dut avoir lieu dans le courant du V<sup>e</sup> siècle pour le premier *titulus*, sans doute avant 410 pour le second. Enfin, si la *basilica Hilariana* était particulièrement visée, on peut s'étonner qu'il ait fallu attendre une cinquantaine d'années après sa refunctionalisation pour que son environnement immédiat soit enfin marqué de façon significative par une installation chrétienne, en l'occurrence par la fondation impériale de S. Stefano Rotondo, alors que l'emplacement était disponible depuis approximativement 410<sup>1996</sup>.

Après tout, le principal attrait de la région du Caelius pour les édifices chrétiens ne résidait-il pas simplement, d'une part, dans la présence de la magnifique basilique du Latran, fondée par le « grand » Constantin et, peut-être dès cette époque, siège de l'autorité épiscopale, et d'autre part, dans le caractère prestigieux, aristocratique de son tissu bâti. Il faut noter que ce dernier facteur a été relevé par B. Bollmann dans sa tentative de compréhension de la topographie collégiale de Rome<sup>1997</sup>. On peut dès lors penser que cette situation d'une *schola* des dendrophores encerclée d'églises paléochrétiennes résulte d'une logique d'implantation au moins en partie partagée, plus que d'une volonté de concurrence topographique.

### 8.1.3. Vaticanus : le Phrygianum et la basilique de Pierre

La conjonction topographique entre le sanctuaire métrouaque du Vatican et le lieu de culte dédié à l'apôtre Pierre (notice 121) est certainement la situation la plus à même d'être interprétée comme un signe de concurrence agressive, de substitution pure et simple. Elle mérite donc que l'on s'y attarde plus longuement.

La quinzaine d'autels métrouaques (dont certains anépigraphes), commémorant un *taurobolium* ou un *criobolium* exécuté par des fidèles des divinités phrygiennes que sont Mater Magna et Attis et retrouvés dans la zone du Vatican, pour l'essentiel lors des travaux pour les fondations de la façade de Saint-Pierre opérés au XVII<sup>e</sup> siècle, ont logiquement été mis en rapport avec le *Phrygianum*<sup>1998</sup>, lieu de culte renseigné dans la liste du *Transtiberim* des Régionnaires (sous la forme *Frigianum*, précédé par *Gaianum et*)<sup>1999</sup>.

<sup>1996</sup> Voir n. 1994 et 9.2.2.1.

<sup>1997</sup> Voir 5.2.2.6.

<sup>1998</sup> Les autels inscrits découverts dans la zone vaticane et habituellement mis en relation avec ce sanctuaire sont : *CIL*, VI, 497=*CCCA*, III, 226 (305 p.C.) ; *CIL*, VI, 498=*CCCA*, III, 227 (350 p.C.) ; *CIL*, VI, 499=*CCCA*, III, 228 (374 p.C.) ; *CIL*, VI, 500=*CCCA*, III, 229 (377 p.C.) ; *CIL*, VI, 501=*CCCA*, III, 230 (383 p.C.) ; *CIL*, VI, 502=*CCCA*, III, 231 (383 p.C.) ; *CIL*, VI, 503=*CCCA*, III, 232 (390 p.C.) ; *CIL*, VI, 504=*CCCA*, III, 233 (376 p.C.) ; *CIL*, VI, 512=*CCCA*, III, 244 (390 p.C.) ; *CIL*, VI, 30780=*CCCA*, III, 237 ; *IGVR*, 127=*CCCA*, III, 239 ; *AE*, 1953, 237=*CCCA*, III, 240 (troisième quart du IV<sup>e</sup> siècle) ; *AE*, 1953, 238=*CCCA*, III, 241b (374 p.C.) ; *IGVR*, 130=*CCCA*, III, 245 (244 p.C.) ; *CCCA*, III, 245a (376 p.C.). Le manque d'informations quant à la provenance de certains rend leur lien avec le *Phrygianum* plus hypothétique. C'est le cas de : *CIL*, VI, 507=*CCCA*, III, 234 (313 p.C.) ; *CIL*, VI, 508=*CCCA*, III, 235 (319 p.C.) ; *CIL*, VI, 509=*CCCA*, III, 236 (370 p.C.) ; *CIL*, VI, 30966=*CCCA*, III, 238 (377 p.C.) ; *CCCA*, III, 241a ; *CIL*, VI, 510=*CCCA*, III, 242 (376 p.C.) ; *CIL*, VI, 511=*CCCA*, III, 243 (377 p.C.). Sur cette distinction critique, cf. LIVERANI P., in *LTVRS*, IV, p. 201.

<sup>1999</sup> Ed. NORDH A., p. 95.

Aucun document ne nous en donne la date de fondation et on doit par conséquent se contenter de définir une borne finale pour celle-ci. Une dédicace en grec remontant à l'année 244 et découverte près de Saint-Pierre pourrait être avancée pour peu qu'elle provienne effectivement de l'aire sacrée en question<sup>2000</sup>. Une hypothèse solide, déjà évoquée par M. Guarducci et étoffée par P. Liverani, pourrait toutefois permettre de reculer ce *terminus* : la présence, dans deux épigraphes d'origine provinciale<sup>2001</sup>, du toponyme *Vaticanus* pour caractériser les lieux de culte métrouques locaux doit se comprendre comme une transformation de la valeur sémantique du terme, désignant désormais par métonymie le sanctuaire métrouque du Vatican et le culte qui s'y déroule (par distinction avec celui pratiqué sur le Palatin<sup>2002</sup>)<sup>2003</sup>, à l'instar de l'appellation *Capitolium* attestée pour des édifices en l'honneur de *Iuppiter Maximus* dans les colonies romaines<sup>2004</sup>. Étant donné que la plus ancienne a été gravée en 160 p.C. (celle de Lyon) et qu'on peut estimer qu'il a fallu au minimum une ou deux générations pour que son influence en tant que modèle se développe et se diffuse, on peut établir que le sanctuaire métrouque a commencé à marquer de son empreinte la zone du Vatican au plus tard dans le premier tiers du II<sup>e</sup> siècle p.C.

En partant de l'hypothèse que ce complexe avait, dès sa fondation, pour vocation d'héberger la composante taurobolique du culte métrouque, une autre balise résiderait dans l'apparition et le développement de cette cérémonie sacrificielle. La chronologie du *campus* métrouque d'Ostie, des *defixiones* de Mayence faisant appel à Attis et une inscription de Bénévent<sup>2005</sup> permettraient de faire remonter l'instauration du *taurobolium* à l'époque flavienne, antérieurement donc à ce qui a longtemps été avancé, si l'on suit F. Van Haeperen qui conjecture une introduction sous le règne de Claude conjointement aux réformes officialisant les fêtes phrygiennes de Mars. La création du *Phrygianum* pourrait alors avoir pris place au plus tôt dans la seconde moitié du I<sup>er</sup> siècle p.C.<sup>2006</sup>.

P. Pensabene penche pareillement en faveur d'une fondation à l'époque claudienne, mais il ne retient pas les mêmes arguments : il établit une relation entre le sanctuaire de la Mère des dieux et le Cirque de Caligula (Gaius), construit le long de la via Cornelia et dont une partie est enterrée sous l'aile méridionale de l'actuelle basilique S. Pierre, un rapport exposé dans les *Régionnaires* où le *Phrygianum* est accolé avec la conjonction *et* à un *Gaianum* identifié au cirque en question<sup>2007</sup>.

<sup>2000</sup> Cf. *IGVR*, 130=CCCA, III, 245.

<sup>2001</sup> Cf. *CIL*, XIII, 1751 (de Lyon) ; *CIL*, XIII, 7281 (de Cassel, près de Mayence).

<sup>2002</sup> Les sources gardent d'ailleurs aussi traces du terme *Palatina* pour préciser le culte rendu à la Mater Magna ; cf. *CIL*, XII, 405 par exemple.

<sup>2003</sup> Selon P. Liverani (voir n. suivante), un phénomène similaire est vraisemblablement aussi perceptible dans la *Mater Deum Transiberina* dont un sacerdoce avait été assumé par L. Valerius Fyrmus comme il le rappelle sur son autel cinéraire retrouvé à Ostie et daté du début du III<sup>e</sup> siècle (*CIL*, XIV, 429). Signalons cependant qu'on ne peut écarter ici l'option d'un sanctuaire de Mater Magna sur la rive gauche du Tibre à Ostie.

<sup>2004</sup> Cf. GUARDUCCI M., 1982, p. 109 ; LIVERANI P., 1999, p. 28-31 ; LIVERANI P., 2000, p. 295 ; LIVERANI P., in *LTVRS*, IV, p. 201.

<sup>2005</sup> Cf. ADAMO MUSCETTOLA S., 1994, p. 96-99 : *Attini sacrum / et Minervae / Paracent(iae) / M. Rutilius / Peculiaris sac(erdos) / et libr(or)um public(or)um / XV vir(alis) ob taur(abolium)*. Inscription datée entre l'époque flavienne et trajane sur base paléographique et prosopographique.

<sup>2006</sup> Cf. VAN HAEPEREN F., 2011, p. 470.

<sup>2007</sup> L'identification *Gaianum*/cirque de Caligula et plusieurs éléments de la réflexion de P. Pensabene sont partagés par COARELLI F., 2008-2009.



L'association sanctuaire/cirque traduirait une volonté de parallélisme avec le binôme temple du Palatin/Circus Maximus. Il renforce son hypothèse en constatant que la fête qui tombe le 28 mars – durant le cycle métrouaque donc –, *l'initium caiani*, coïncide avec l'*adventus* annuel de Caligula à Rome et en l'interprétant comme « un'allusione all'inizio di feste dal nome di *Gaianum* da associare al *circus Gai* – o comunque allo spazio da esso originariamente occupato »<sup>2008</sup>. Cette zone du *Gaianum* correspondrait d'ailleurs au χωρίον de Gaius qu'évoque Dion Cassius à propos d'un espace où s'exerçait la *factio Prasinæ* dont l'empereur était un grand partisan<sup>2009</sup>.

Tout en restant prudent, dans la mesure où les déductions qui précèdent demeurent des conjectures et ne sont pas corroborées par des données matérielles indiscutables, on peut sérieusement envisager une apparition du site durant le deuxième tiers du I<sup>er</sup> siècle p.C.

Elle peut donc tout aussi bien avoir été postérieure qu'antérieure à l'inhumation de Pierre dans la nécropole de la via Cornelia, à proximité du cirque de Néron où il aurait subi un destin similaire à celui tragique enduré par un certain nombre de ses coreligionnaires et rapporté par Tacite<sup>2010</sup>, pour peu que l'on accepte que l'on ait, dès cette époque, jugé cet emplacement comme étant la sépulture de l'apôtre (notice 121)<sup>2011</sup>. La première preuve écrite de son existence apparaît en tout cas chez Eusèbe qui cite la lettre d'un prêtre du nom de Gaius, vivant à l'époque du pape Zéphyrin (198-217). Le « trophée » mentionné dans ce passage a été mis en relation avec l'édicule d'environ trois mètres de haut, découvert sous l'autel de la basilique et daté du milieu du 2<sup>ème</sup> siècle, au moment où l'évolution du *Phrygianum* était telle que sa réputation dépassait les frontières de Rome. L'édicule n'était pas réellement visible de l'extérieur bien que les allées et venues n'aient guère laissé de doute quant à l'existence d'un site important pour les chrétiens. Les deux lieux se sont donc développés parallèlement, en termes de fréquentation et de monumentalisation, même s'ils l'ont fait à des rythmes différents. La proximité du lieu du martyr, l'obligation d'inhumation *extra-muros*, une parcelle funéraire appartenant à des chrétiens peuvent expliquer le choix de l'emplacement de la sépulture vénérée de l'apôtre, mieux que par un principe de concurrence que cette communauté n'était pas alors en mesure d'assumer matériellement, ni même probablement d'envisager.

Outre la mention dans les Régionnaires, l'existence et même la fréquentation culturelle du sanctuaire métrouaque du Vatican au IV<sup>e</sup> siècle peuvent être déduites des autels gravés, évoqués précédemment, qui ont été érigés entre 305 et 390. Peut-être même s'y déroulait-il encore des

<sup>2008</sup> Cf. PENSABENE P., 2010, p. 10 et 17-18 (18 pour la citation). L'auteur (p. 11-12 et 17) insiste par ailleurs sur le caractère initialement « impérial » du *taurobolium* romain et, par extension, du lieu de culte qui l'accueille, le *Phrygianum*. Notons, de notre côté, que le cirque de Caligula fut érigé dans les jardins de sa mère Agrippine, une propriété qui pourrait avoir facilité ou influencé la décision d'implantation du *Phrygianum*.

<sup>2009</sup> Cf. DIO CASS., 59, 14, 6 : Il [Caligula] soutenait en effet si fortement la faction de ceux revêtus comme des rainettes, qu'on appelait les Verts vu la couleur de leur costume, que le champ même où aujourd'hui encore elle exerce ses attelages est nommé, d'après celui-là, Gaianum. ἰσχυρῶς γὰρ τῷ τῆν βατραχίδα ἐνδύοντι καὶ διὰ τοῦτ' ἀπὸ τοῦ χρώματος τοῦ πρασίνου καλούμενῳ προσέκειτο, ὥστε καὶ νῦν ἔτι Γαϊανὸν ἐπ' αὐτοῦ τὸ χωρίον ἐν ᾧ τὰ ἄρματα ἦσκει καλεῖσθαι (trad. personnelle).

<sup>2010</sup> Cf. TAC., *Ann.*, 15, 44.

<sup>2011</sup> Dans la perspective qui nous occupe, le souci n'est pas tant de savoir si Pierre a subi le martyr et dans quelles conditions, ni si ce sont bien les restes du personnage historique de l'apôtre qui étaient conservés dans cet espace funéraire et qui ont été mis au jour lors des fouilles, que de définir à partir de quel moment ce lieu a été considéré comme son tombeau et, l'information ayant été diffusée, a vu les fidèles s'y retrouver pour lui rendre hommage.

processions à la Mater Magna que P. Liverani semble distinguer dans un passage de l'*Histoire Auguste* selon lequel l'empereur Élagabal « conduisait au Vatican des quadriges d'éléphants après y avoir détruit les sépultures qui le gênaient, qu'il attelait même à ses chars des chameaux par quatre dans le cirque pour un spectacle privé »<sup>2012</sup>. R. Turcan, dans son édition du texte, interprète à première vue le char tiré par des pachydermes comme un triomphe de Dionysos<sup>2013</sup>, mais la précision géographique et le détail des tombes ne prendraient alors que difficilement sens. En revanche, en retenant que le relief d'un sarcophage de S. Lorenzo f. l. mura<sup>2014</sup> semble donner crédit à la possibilité d'un cortège avec des éléphants en l'honneur de la Mater Magna (bien que *Palatina*), que la proximité d'Élagabal éliogabale avec le culte métraoque est connue<sup>2015</sup> et que le sanctuaire du *Phrygianum* devait être situé sur un terrain à la densité funéraire certaine, P. Liverani conjecture un usage métonymique de l'expression *in Vaticano* pour désigner ce dernier et une allusion à l'utilisation rituelle de son espace :

Si tratterebbe dunque di una processione rituale, mentre la demolizione dei sepolcri diventerebbe, in maniera meno tendenziosa, il ripristino da parte dell'imperatore del *campus* della Magna Mater, o forse meglio del suo ingresso, che poteva essere stato in parte ostruito da sepolture in maniera analoga a quanto era successo con il Circo di Caligola<sup>2016</sup>.

Il faut alors imaginer, pour ce sanctuaire, un espace ouvert, suffisamment vaste pour recevoir un cortège dans son enceinte et accueillir les autels où étaient accomplis les rites sacrificiels impliquant des taureaux et des béliers, vraisemblablement pourvu aussi d'un ou de plusieurs édifices de culte, une configuration finalement assez proche du *campus* ostien de la Mater Magna<sup>2017</sup>.

De ce passage, P. Pensabene déduit similairement l'existence d'une procession métraoque se terminant dans l'aire vaticane et une intervention édilitaire d'Élagabal sur le complexe en cause<sup>2018</sup>. Une différence, mineure, entre les deux auteurs réside dans l'identification de la procession sculptée : illustration du cortège joignant le Palatin et le Vatican le jour des *hilaria* pour P. Pensabene ; convoi prenant place au moment des *megalesia* suivant P. Liverani<sup>2019</sup>. Une divergence, plus importante, s'exprime au sujet de l'implication du cirque de Caligula : pour P. Liverani, le *circus* dont il est question dans le passage de l'*Histoire Auguste* ne peut faire référence à celui de Caligula et Néron<sup>2020</sup>, celui-ci étant déjà à l'abandon à en croire son interprétation des données

<sup>2012</sup> *Hist. Aug., Heliog.*, 23, 1 : (...) *elefantorum quattuor quadrigas in Vaticano agitasse dirutis sepulchris, quae obsistebant, inunxisse etiam camelos quateros ad currus in circo priuato spectaculo* (trad. TURCAN R., 1993, CUF). TURCAN R., 1988 a montré comment cette vie d'Élagabal, dédiée d'ailleurs à Constantin, comporte une série d'allusions dénonçant et ironisant certains faits de l'empereur chrétiens. En particulier (p. 45-46), ce passage pourrait faire référence à la destruction et au recouvrement d'une partie de la nécropole vaticane que nécessita le chantier de la basilique Saint-Pierre, sur la nef de laquelle une inscription caractérisait Constantin de *triumphans*. C'est probablement dans cette optique qu'il recourt au terme plurivoque *Vaticanum*, ajouterions-nous.

<sup>2013</sup> Cf. TURCAN R., 1993, CUF, p. 206, n. 126.

<sup>2014</sup> Cf. *CCCA*, III, 341 (milieu du IV<sup>e</sup> siècle).

<sup>2015</sup> Par exemple *Hist. Aug., Heliog.*, 7, 1 ; 28, 2.

<sup>2016</sup> Cf. LIVERANI P., 1999, p. 32 (citation) ; LIVERANI P., 2000, p. 295 ; LIVERANI P., in *LTVRS*, IV, p. 202.

<sup>2017</sup> Sur ce complexe culturel, cf. RIEGER A.-K., 2004, p. 93-172 ; STEUERNAGEL D., 2004, *passim*. Un parallèle avec le *campus* ostien est également suggéré par PENSABENE P., 2010, p. 18.

<sup>2018</sup> Cf. PENSABENE P., 2010, p. 12 et 18-20.

<sup>2019</sup> Cf. LIVERANI P., in *LTVRS*, IV, p. 202

<sup>2020</sup> Cf. LIVERANI P., 1999, p. 21-22.

archéologiques (cf. *infra*), contrairement à P. Pensabene pour qui l'usage de cet espace, par Élagabal, comme lieu de parade « potrebbe significare proprio l'inclusione del circo nel campus appartenente al complesso del Frigiano »<sup>2021</sup>. D'ailleurs le cortège qui y défilerait, c'est-à-dire celui décrit par le texte et figuré sur le relief précédemment cité, emprunterait plusieurs caractéristiques à la *pompa circensis*<sup>2022</sup>.

On le voit et on y reviendra, P. Pensabene relie géographiquement le cirque de Caligula et le *Phrygianum*, mais, concrètement, quelles autres preuves peut-on convoquer pour situer précisément ce sanctuaire ? Aucun vestige n'a pu en être identifié – cependant toute la zone vaticane n'a pas été fouillée et le sous-sol en a été fort altéré avec les travaux successifs – et le lieu de découverte des autels n'est pas vraiment exploitable, ceux-ci étant dispersés et apparemment non *in situ* au moment de leur mise au jour. La question de la localisation pourrait toutefois être éclairée par la problématique du destin tardif du sanctuaire. Ainsi P. Liverani note que celui-ci ne peut avoir été positionné à l'emplacement de la basilique constantinienne dans la mesure où une situation de coexistence peut être déduite de l'existence de témoignages pour la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle (autels et Régionnaires)<sup>2023</sup>. Le *Phrygianum* devait cependant en être très proche si on interprète l'interruption culturelle de 28 années rapportée par l'inscription fragmentaire d'un autel<sup>2024</sup>, retrouvé en 1919 dans les fondations du Palazzo dei Convertendi, comme une conséquence du chantier de la basilique de Pierre. C'est en tout cas dans ce sens que va M. Guarducci, suivie récemment par P. Liverani et F. Coarelli par exemple, rapprochant cet artefact des autels métroaques du Vatican datés du IV<sup>e</sup> siècle et remarquant que la mise en série chronologique de ceux-ci laisse justement voir un vide entre 319 et 350, soit 31 années<sup>2025</sup>. Toutefois, si la borne initiale peut effectivement être reliée au début des travaux de la basilique (notice 121), M. Guarducci, dans sa dernière étude approfondie sur le sujet, revient sur sa première idée pour le jalon final et, constatant que le chantier devait certainement être arrivé à son terme bien avant 350, préfère envisager une reprise du culte dans le contexte du règne de Magnence, favorable au paganisme.

<sup>2021</sup> PENSABENE P., 2010, p. 21. Tout en acceptant la possibilité d'une procession rituelle sur le site à l'époque d'Élagabal, COARELLI F., 2008-2009, p. 9 envisage une disparition précoce du cirque en tant que tel, laissant tout de même une empreinte toponymique : « La scomparsa precoce del circo, lungi da dimostrare la sua laterità rispetto al Gaianum, può confermare tale identificazione : la nuova denominazione, che sembra ormai solo un toponimo, si spiega perfettamente con tale scomparsa ».

<sup>2022</sup> MADIGAN B., 2013, p. 50 préfère précisément interpréter le relief du sarcophage mentionné ci-avant comme la représentation de la *pompa circensis* tardo-antique, en dehors de tout contexte festif métroaque particulier. Ne serait-il pas possible d'imaginer, pour synthétiser les avis différents, une procession qui finit effectivement au Circus Maximus pour des *ludi* mais en faisant un détour par le *Phrygianum* ?

<sup>2023</sup> Cf. LIVERANI P., 1999, p. 31-32 ; LIVERANI P., in *LTVRS*, IV, p. 201.

<sup>2024</sup> Cf. *IGVR*, 127=*CCCA*, III, 239 : (...) ὀκτώ γὰρ λυκάβαντας ἐπ' εἴκοσιν ἡρεμέοντας / νύκτα διασκεδάσας αὔθις ἔθηκε φάος (...).

<sup>2025</sup> Cf. GUARDUCCI M., 1982 ; LIVERANI P., 1999, p. 28-31 ; LIVERANI P., 2000, p. 295 ; LIVERANI P., in *LTVRS*, IV, p. 202 ; COARELLI F., 2008-2009, p. 12. On notera toutefois que l'inscription datée de 319 (*CIL*, VI, 508) n'est pas de provenance certaine (voir *supra* n. 1998). Dans son ouvrage sur les églises de Rome, BRANDENBURG H., 2005, p. 94 suit également cette opinion.

Si la connexion entre ces différents phénomènes apparaît comme séduisante, il convient néanmoins d'y apposer quelques nuances<sup>2026</sup>. On notera d'abord que le contenu de l'inscription ne fournit aucun indice irrévocable apte à suggérer une datation au IV<sup>e</sup> siècle ; celle-ci n'est fondée que sur de rapprochements. Ensuite, il faut justifier le décalage entre la fin présumée de la construction de la basilique et le retour de la fréquentation cultuelle, qui ne peut sûrement pas s'expliquer par une interdiction, puisque, d'une part, nous n'avons aucune trace d'une telle mesure, et que, d'autre part, Mater Magna continuait à être célébrée à Rome, en particulier sur le Palatin. Troisièmement, le texte ne mentionne explicitement ni une suspension de l'utilisation du lieu, ni un arrêt du culte, mais uniquement une « nuit de 28 années » qui prend fin. Si la tournure négative et le nombre d'années rendent certes difficilement envisageable une allusion à l'itération périodique du *taurobolium*<sup>2027</sup>, une autre hypothèse mérite, nous semble-t-il, d'être considérée : ne pourrait-on imaginer que l'expression métaphorique ne fasse pas référence à un événement extérieur qui aurait empêché la tenue d'activités rituelles, mais aux aléas des trajectoires individuelles ou familiales qui auraient engendré le délaissement d'une tradition cultuelle (on peut évidemment penser à une conversion temporaire au christianisme) ? Le cas échéant, ce document épigraphique peut tout aussi bien renvoyer à des faits antérieurs (ou postérieurs) au IV<sup>e</sup> siècle, même si cette dernière période demeure la plus vraisemblable.

Si interruption de la vie du sanctuaire il y a bien eu, plusieurs cas de figure peuvent s'être produits : soit le chantier de la basilique perturbait la sérénité des lieux, en bloquait l'accès ou portait atteinte à une partie du complexe – possibilités le plus souvent envisagées –, soit la construction de Saint-Pierre a entraîné l'oblitération du sanctuaire<sup>2028</sup> et sa reconstruction ou son déplacement sur un autre terrain assez proche, ce qui pourrait expliquer que ces édifices n'aient laissé que de faibles (voire aucunes) traces dans les profondeurs du sous-sol.

Il convient d'aborder maintenant une hypothèse d'identification qui tend progressivement à s'affirmer. Elle repose sur les fouilles du cirque réalisées à la fin des années 1950. Celles-ci ont révélé que sur le flanc occidental de l'obélisque, posée sur l'axe central et la piste, une chambre mortuaire a été élevée sans doute durant la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle. Ces structures vont ensuite être oblitérées par une phase de restructuration du cirque à l'époque sévérienne, impliquant une élévation du niveau de sol d'environ quatre mètres<sup>2029</sup>. Est alors édifiée la rotonde qui deviendra plus tard une annexe de la basilique papale dédiée à S. Andrea, détruite en 1777. À partir des relevés archéologiques, R. Biering et H. von Hesberg ont estimé que cet édifice circulaire a subi à la charnière des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles une destruction de sa partie supérieure, à mettre à l'actif de la politique antipaïenne des années 390 étant donné qu'il abritait le *Phrygianum*, et une reconstruction, simultanément à la rotonde contigüe de S. Petronilla, pour servir de mausolée impérial à l'instar de

<sup>2026</sup> Un fort scepticisme à l'égard de cette thèse est par exemple perceptible chez MCLYNN N., 1996, p. 328, n. 66 ou BOWERSOCK G. W., 2005, p. 8.

<sup>2027</sup> Cf. GUARDUCCI M., 1982, p. 115. *Contra* CURRAN J. R., 2000, p. 112.

<sup>2028</sup> La supposée allusion ironique aux travaux de Constantin dans la *Vie d'Élagabal* devait d'ailleurs être encore plus piquante si le sanctuaire de la Mater Magna, que l'auteur de l'*Histoire Auguste* évoque implicitement, a effectivement subi des dommages à cette occasion.

<sup>2029</sup> On peut consulter le résumé de GEM R., 2005, p. 14-18.

cette dernière<sup>2030</sup>. P. Pensabene leur emboîte le pas, en tout cas concernant la reconfiguration sévérienne :

In definitiva crediamo che siano state proprio le opere di rialzamento del livello del circo e dell'area vaticana a testimoniare un grande intervento sul Frigiano di età severiana, eventualmente condotto a termine da Eliogabale, e da Alessandro Severo che portò alla costruzione della grande rotonda, destinata al taurobolium (...), e determinò la modificazione dell'area del circo : il suo piano fu sopraelevato e la pianta ristrutturata per essere inserita nel *campus* del rinnovato Frigiano<sup>2031</sup>.

Pourtant, P. Liverani s'était déjà montré réticent face à cette identification, avançant deux objections principales<sup>2032</sup>. La première, chronologique, souligne que la construction du sanctuaire, qui remonte au plus tôt à l'époque hadriannienne (ou même sous Claude si l'on reprend la thèse évoquée plus haut) surviendrait alors que le cirque était en activité ; il en résulterait une séquence pour le moins complexe<sup>2033</sup>. La seconde, d'ordre topographique, porte sur l'expression *montem Vaticanum* figurant sur l'inscription de Cassel : celle-ci est incompatible avec une telle localisation dans la vallée. L'expert italien préfère par conséquent retenir une zone épargnée par l'édification de la basilique et son *atrium*, vraisemblablement du côté de la colline, à l'ouest ou au nord de l'église<sup>2034</sup>. Il faut dire aussi que la vision de P. Liverani s'affranchit du supposé rapport étroit entre le cirque de Gaius et le *Phrygianum*, dans la mesure où il suggère de comprendre le terme *Gaianum* des Régionnaires comme « "*campus*" di Gaia (...), legato da un punto di vista culturale al complesso della *Magna Mater (Phrygianum)*, ma da esso topograficamente distinto »<sup>2035</sup>, une reconstruction qui ne convainc pas P. Pensabene<sup>2036</sup>.

Pour en revenir à l'hypothèse de la rotonde de S. Andrea, on peut s'étonner que P. Pensabene n'ait point pris connaissance de l'étude d'envergure que R. Gem a publiée en 2005 sur les phases antiques du bâtiment<sup>2037</sup>. Reprenant les résultats archéologiques, les données iconographiques et écrites, l'archéologue britannique confirme une fondation de la rotonde au début du III<sup>e</sup> siècle, mais il remet en cause sa destination première de temple et sa reconstruction à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. En ce qui concerne la fonction, il utilise comme argument l'édicule funéraire dont les sépultures ont été conservées malgré la restructuration sévérienne qui démolit une partie de la structure :

Thus the 2<sup>nd</sup>-century tomb adjacent to the rotunda could not legally have been erected in the precinct of an existing temple ; while if in the early 3<sup>rd</sup> century an adjacent temple precinct were being extended, the presence of the tomb would have constituted a religious inhibition.

---

<sup>2030</sup> Cf. BIERING R. et VON HESBERG H., 1987. Suivis par BORGEAUD P., 1996, p. 227, n. 100 et COARELLI F., 2008-2009, p. 13 même si plus prudemment.

<sup>2031</sup> Cf. PENSABENE P., 2010, p. 18-22 (22 pour la citation).

<sup>2032</sup> Cf. LIVERANI P., 1999, p. 31-32.

<sup>2033</sup> LIVERANI P., 1999, p. 31 : « l'area sacra si sarebbe inserita nel Circo, sarebbe stata invasa da tombe, interrata di circa tre metri e infine monumentalizzata mediante la costruzione della rotonda sotto Caracalla. L'ipotesi del Phrygianum verrebbe quindi ad aprire molti più dubbi e problemi di quanti ne risolve ».

<sup>2034</sup> Cf. LIVERANI P., 1999, p. 31-32 ; LIVERANI P., in *LTVRS*, IV, p. 201. Dans LIVERANI P., 2010, p. 19 il place le site métroaque « en amont de la basilique ».

<sup>2035</sup> Cf. LIVERANI P., 1999, p. 32-34 (34 pour la citation).

<sup>2036</sup> Cf. PENSABENE P., 2010, p. 18, n. 37. COARELLI F., 2008-2009, p. 11-12 ne l'est pas plus.

<sup>2037</sup> Cf. GEM R., 2005. COARELLI F., 2008-2009 ne le mentionne pas non plus.

Dès lors, une fonction funéraire ou commémorative serait plus appropriée. Et pourquoi pas en lien avec Élagabal, puisque R. Gem voit dans le quadrigé aux quatre éléphants conduit par l'empereur, décrit dans le passage de l'*Histoire Auguste*, une allusion à une cérémonie impériale de consécration divine, et qu'il y est question de tombes détruites comme celles décelées dans les fouilles<sup>2038</sup>.

Finalement, aucune solution ne donne entière satisfaction. Peut-être faut-il revenir sur l'intrigante et inexplicée concentration d'autels tauroboliques découverts, aux temps modernes, sur le site du campanile sud-est de la nouvelle basilique de S. Pierre, c'est-à-dire en correspondance de l'axe central du cirque, à quelques mètres à l'est de la rotonde, même s'ils sont habituellement écartés dans cette optique, étant jugés non *in situ*. Ne pourrait-on imaginer que les travaux de la zone vaticane sous l'impulsion d'un ou plusieurs empereurs sévériens aient conduit à l'extension du sanctuaire métroaque sur une partie de l'ancien cirque, tandis que l'autre restait dévolue à une activité funéraire et honorifique ? La dispersion relative des lieux de découverte des autels dans l'aire vaticane pourrait s'expliquer par leur distribution dans une grande aire ouverte, un *campus*, qui désormais s'étendait jusqu'à ce point.

Il est intéressant d'observer que les autels retrouvés au XVII<sup>e</sup> siècle devaient se situer à peu près à hauteur du niveau de sol sévérien<sup>2039</sup>. Cela signifie en tout cas que cette portion de terrain n'a pas été touchée par les travaux de remblai pour l'édification de la basilique constantinienne et qu'elle n'a pu être recouverte qu'après le 23 mai 390, date du dernier autel taurobolique. Cette remarque permet par ailleurs d'amener un élément de réponse à une question que se posait R. Gem, à savoir si les fondations de l'aile méridionale de la basilique de Constantin étaient restées à découvert ou si le niveau de sol extérieur avait également été rehaussé enterrant de ce fait le *podium* de la rotonde<sup>2040</sup>. Un second indice de cette situation, qui permettrait de repousser le *terminus* à l'année 404, est apporté par R. Gem lui-même. Malgré le peu d'information sur la rotonde de S. Petronilla, il conclut tout de même qu'elle fut édifée pour abriter la dépouille de l'impératrice Maria entre 404 et 407 et qu'elle possédait, comme sa voisine de S. Andrea, une crypte au niveau inférieur à laquelle il devait y avoir un accès direct<sup>2041</sup>. Ce constat impliquerait un niveau de sol équivalent pour les fondations des deux constructions.

<sup>2038</sup> Cf. GEM R., 2005, p. 31-35 (31 pour la citation). On prendra note que, pour cet auteur, le relief de S. Lorenzo f. l. mura représente une simple *pompa circensis* (p. 32).

<sup>2039</sup> Nous savons, grâce aux notes manuscrites d'un observateur, Grimaldi, que les monuments tauroboliques ont été retrouvés « mentre si cavavano li fondamenti della facciata di S. Pietro sotto terra circa 30 palmi » (*Cod. Vat.* 6438, fol. 43 v. ; *CCCA*, III, 225), ce qui correspond à une profondeur de 6,70 mètres ; le *Dictionnaire universel des poids et mesures* nous apprend en effet que l'empan romain moderne équivalait à 223,42 millimètres (DOURSTHER H., 1840, p. 375). Les fouilles et sondages ont par ailleurs permis d'établir que la piste du cirque se situe aux alentours de 17,5 mètres au-dessus du niveau de la mer et le niveau de sol sévérien, au moins sous S. Andrea, à 20 mètres. Si on soustrait les 6,70 mètres aux 26 mètres de l'altitude approximative du niveau de sol actuel, on arrive à un peu plus de 19 mètres. Il faut en outre tenir compte de l'arrondi de la mesure communiquée par Grimaldi (« circa ») et du niveau de sol légèrement supérieur de l'ancienne façade par rapport à celui contemporain du campanile sud et de la Piazza dei Protomartiri Romani. Tout cela mène à une fourchette qui rend vraisemblable cette correspondance de niveau. LIVERANI P., 1999, p. 26, 28 et 31 tend à dresser un constat similaire.

<sup>2040</sup> Cf. GEM R., 2005, p. 16-18.

<sup>2041</sup> Cf. GEM R., 2005, p. 3 et 36-37.

Pour P. Liverani, c'est pourtant peu après le dernier autel taurobolique datable, au moment des édits de Théodose ou à la suite de la défaite d'Eugène, que l'espace culturel (qu'il situe ailleurs) se voit définitivement fermé, un complexe dont la faiblesse monumentale, voire la disparition, serait déjà attestée dans un passage d'un sermon d'Augustin où il évoque la prosternation d'Honorius sur la tombe de l'apôtre lors de son séjour dans l'*Vrbs* en 404<sup>2042</sup>. Cependant, ce texte ne nous semble pas une preuve mobilisable dans la mesure où l'auteur ne se préoccupe pas réellement de décrire le paysage mais davantage de l'utiliser pour sa construction rhétorique. Celle-ci vise en effet à confronter deux lieux de mémoire érigés sur la sépulture de personnages à l'aura divine (S. Pierre et Hadrien) et symbolisant chacun les deux pôles d'un positionnement religieux (« païen »/chrétien) et politique (pouvoir de Dieu/pouvoir impérial) et à souligner le juste choix de l'empereur Honorius.

Aucune source ne permet donc véritablement de proposer des considérations précises sur le destin final du sanctuaire ou son importance à la fin du IV<sup>e</sup> siècle<sup>2043</sup>. Tout au plus peut-on dire qu'il constituait encore un point de repère du paysage de la région *Transtiberim* dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle et probablement encore au début du V<sup>e</sup> siècle<sup>2044</sup>, et qu'il accueillit des célébrations au moins jusque dans la dernière décennie de ce siècle, peut-être un peu plus tard, à l'instar du pôle métrouaque du Palatin, même si, à partir d'un moment, elles n'incluent plus de sacrifices sanglants (et donc d'autel taurobolique)<sup>2045</sup>. Il ne faut pas oublier que la pratique du taurobole semble revêtir une dimension privée aussi bien que publique, une double facette sur laquelle F. Van Haeperen est revenue dans une étude récente<sup>2046</sup>. Les derniers tauroboles romains ont été posés à titre privé : à la différence des antérieurs, ils ne l'ont pas été pour le salut de l'empereur ou au nom de la communauté civique. Ce croisement des sphères privée et publique et un jeu de vases communicants ont pu contribuer à faire de la réalité métrouaque un culte privilégié par une élite toujours attachée à ses traditions religieuses et donc à lui octroyer une pérennité plus

<sup>2042</sup> Cf. LIVERANI P., 1999, p. 30 ; LIVERANI P., 2000, p. 297. Le passage d'Augustin est extrait du sermon *Cum pagani ingrederentur*, 26 : *Veniunt, ut dicere coeperam, reges Romam. Ibi sunt templa imperatorum qui superbia sua diuinis sibi honores exegerunt ab hominibus et, quia poterant - reges enim erant et dominatores -, extorserunt potius quam meruerunt. Cui potuit tale aliquid extorquere piscator? Ibi est sepulcrum piscatoris, ibi templum est imperatoris. Petrus ibi est in sepulcro, Hadrianus ibi est in templo. Templum Hadriani, memoria Petri. Venit imperator. Videamus quo curret, ubi genua figere uoluit : in templo imperatoris, an in memoria piscatoris? Posito diademate, pectus tundit ubi est piscatoris corpus, cuius merita cogitat, cuius coronam credit, per quem cupit peruenire ad eum, cuius orationibus se adiuuari sentit et inuenit.*

<sup>2043</sup> Il est plausible que l'expression toponymique *in templum Apollinis* qui sert, parmi d'autres points de repère, à situer la sépulture de Pierre dans le *Lib. Pont.* (I, p. 118, 150 et 176), et qui serait apparue postérieurement au IV<sup>e</sup> siècle, lors d'une « fase non molto anteriore all'ultima redazione del testo del *Liber* », soit à identifier avec le *Phrygianum*, surtout qu'un autre texte du VI<sup>e</sup> siècle, la version latine des Actes du Pseudo-Marcellus, indique une équivalence avec le terme *Vaticanum* (*templum Apollinis, quod Vaticanum appellant*), qui pouvait par synecdoque désigner ce sanctuaire à la Mater Magna, comme démontré précédemment ; cf. LIVERANI P., 2000-2001, p. 134-135 et 145 (p. 145 pour la citation) ; LIVERANI P., 1999, p. 30-31 ; LIVERANI P., in *LTVRS*, IV, p. 203. Pour autant, et sans oublier le poids idéologique d'un christianisme qui se plaît à revendiquer rétrospectivement une véritable substitution topographique, il n'est pas possible de savoir si ce toponyme rend compte simplement d'éléments de la mémoire et de la tradition déformés ou s'il cherche, en outre, à identifier les restes d'un sanctuaire encore bien visibles dans le voisinage immédiat de la basilique.

<sup>2044</sup> On peut supposer qu'une ou plusieurs des nombreuses interventions édilitaires postérieures (médiévales) au niveau de la basilique et de ses abords ont entraîné la destruction de ces structures.

<sup>2045</sup> Cf. **intro sur source (Prudence)**

<sup>2046</sup> Cf. VAN HAEPEREN F., 2014. Voir aussi catalogue, 1.1.4.

marquée. On peut penser que ces acteurs agissant à titre privé étaient indépendants des financements publics, ce qui a pu favoriser leur continuité. Au passage, on notera que la relation entre acteur culturel privé et culte public se retrouve également dans la figure des Galles qui ne faisaient pas partie des « structures officielles » et dont un des *topoi* est la pratique de la quête pour subvenir à leurs besoins<sup>2047</sup>.

Du côté chrétien, outre les continuel pèlerins, le Vatican voyait se rassembler et communier une masse de fidèles autour de la sépulture de Pierre, désormais insérée dans une immense basilique, lors d'occasions particulières : très vraisemblablement le *natale Petri de cathedra* du 22 février<sup>2048</sup>, la fête commune des apôtres Pierre et Paul le 29 juin<sup>2049</sup>, la Nativité<sup>2050</sup> et peut-être Pâques.<sup>2051</sup> À nouveau, cette dernière célébration est la seule qui puisse recouper le ferial métrouque, en particulier ici certains *taurobolia*<sup>2052</sup> et l'éventuelle procession, mais l'influence du facteur de proximité topographique est difficilement imaginable.

### 8.1.4. Via Ostiense : la lavatio dans l'Almo et la basilique de Paul

Au cours de la semaine consacrée à la Mère des dieux et à Attis, le 27 mars précisément, une procession conduisait la statue de la déesse au confluent du Tibre et de l'Almo<sup>2053</sup> pour y accomplir la *lavatio*. Ce rituel, déjà présent dans le culte phrygien, réactualisait aux portes de l'*Vrbs* l'immersion rituelle de la *domina* et des *sacra* précédant, selon la tradition<sup>2054</sup>, sa toute première entrée dans la cité par la porte Capène. Déjà pratiquée et bien visible durant l'ère républicaine, cette cérémonie entre dans le calendrier officiel sous le règne de Claude.<sup>2055</sup>

Approximativement une bonne dizaine d'années après son principat et à grosso modo 800 mètres au sud de ce site, le corps de Paul de Tarse est déposé au sein d'une aire funéraire jouxtant la via Ostiense (notice 127). Les raisons qui ont déterminé cet emplacement demeurent floues, mais des considérations d'ordre pratique (possessions funéraires) peuvent être supposées. Quoi qu'il en soit, le tombeau de Paul connaît un essor similaire à celui de l'autre apôtre martyr : une vraisemblable première petite monumentalisation à laquelle ferait référence le « trophée » de Gaius, suivie, au IV<sup>e</sup> siècle, de l'intégration des reliques au sein d'une basilique édifiée par Constantin, plus modeste que celle de Pierre.<sup>2056</sup> Le succès du pèlerinage auprès des restes de l'apôtre, en particulier

<sup>2047</sup> Cf. VAN HAEPEREN F., 2011, p. 476-477, 483-484.

<sup>2048</sup> Voir 2.3.2.3.

<sup>2049</sup> Sur la fête des apôtres, voir 2.3.1.1. Sur la fréquentation du Vatican dans ce cadre, voir par ex. PAUL. NOL., *Ep.* 17, 2.

<sup>2050</sup> Sur Noël et l'utilisation de la basilique de Pierre dans ce contexte, voir 2.2.2.1.

<sup>2051</sup> Paulin de Nole (*Epist.*, 45, 1) ne devait pas être le seul à profiter de la période sainte autour de Pâques pour visiter les tombes des apôtres.

<sup>2052</sup> Tous les tauroboles n'étaient pas accomplis en mars-avril (voir DUTHOY R., 1969, p. 70, n. 5).

<sup>2053</sup> Cf. PISANO SARTORIO G., in *LTVRS*, I, p. 45-47.

<sup>2054</sup> Cf. OV., *Fast.*, 4, 337-340.

<sup>2055</sup> Cf. VAN HAEPEREN F., 2011, p. 479-480. Sur le circuit rituel de cette procession, voir en dernier lieu TURCAN R., 2012.

<sup>2056</sup> Sur la question toujours controversée de la translation des reliques des deux apôtres sur la via Appia, *ad catacumbas* (*memoria apostolorum*), voir 2.3.1.1.



lors de la fête de Pierre et Paul le 29 juin, ainsi que les inhumations *ad sanctos*, entraînent, sur initiative impériale, une amplification du bâtiment dans le dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle.

Les pèlerins venus de loin ou les fidèles chrétiens provenant de la Ville ou remontant vers celle-ci depuis la basilique paulinienne pouvaient se trouver, le 27 mars, sur le parcours de la *lavatio* qui est encore attestée jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup>- début du V<sup>e</sup> siècle<sup>2057</sup>. Mais cette confrontation apparaît toute relative si on note, d'une part, qu'elle ne concernait a priori qu'une seule journée (sauf à imaginer que le site métroaque de l'Almo était l'objet de visites cultuelles le reste de l'année) qui n'était pas caractérisée par un croisement festif entre les deux cultes et, d'autre part, que la procession s'arrête tout de même à quasiment 1 kilomètre de la basilique de Paul et qu'elle ne passe pas dans l'immédiat voisinage de celle-ci.

### **8.1.5. Conclusion : concurrence, contigences ou symbolisme ?**

Le constat, dressé en introduction, de la présence systématique de lieux attachés au christianisme – et pas des moindres – à proximité des sites culturels romains dédiés à la Mater Magna et à Attis, déjà perceptible en fait dès le II<sup>e</sup> siècle, voire avant, et qui culmine au IV<sup>e</sup> siècle, n'aurait certainement pas manqué et ne manquerait pas d'être utilisé, sans assez de recul critique, par les partisans d'un modèle de concurrence active entre les autorités et fidèles chrétiens et les tenants de la religion traditionnelle. Il le serait plus encore par ceux qui considèrent les religions dites « orientales » comme la dernière branche réellement vivante du paganisme et arguent en faveur d'une rivalité mortelle entre celles-ci et la « nouvelle religion »<sup>2058</sup>. L'analyse menée dans ce chapitre, sans être définitive, ne fournit à vrai dire aucun élément de preuve tangible susceptible de soutenir une telle position. L'ordre de succession des implantations, complexe à établir pour certaines et trop hypothétique, pourrait revêtir plusieurs configurations et donne davantage l'image d'un enchevêtrement chronologique. Aucun principe de concurrence, en termes géographiques seuls ou combiné avec une dimension calendaire (les fêtes), n'a été clairement dégagé parmi les critères identifiés qui, à première vue, ont présidé au choix des localisations. Ceux-ci relèvent de considérations pratiques – comme le besoin d'espace du *Phrygianum* ou du Latran, les donations privées à la base des *tituli* (et de la *basilica Hilariana* ?) ou les obligations sépulcrales conditionnant les tombeaux des martyrs – et de motivations idéologiques, tels le lien avec le lieu de la mise à mort de Pierre pour son tombeau et future basilique, l'effacement de la mémoire de Maxence et la mise en avant d'une divinité personnelle pour la *basilica Salvatoris*, la recherche d'un secteur prestigieux pour la *schola* des dendrophores et les églises du Caelius ou encore l'aura symbolique du Palatin pour le temple de la Mater Magna et peut-être le *titulus Anastasiae*.

Pour autant cette correspondance topographique découle-t-elle uniquement du hasard ou de la conjonction de quelques paramètres dans les logiques d'implantation respectives ? Si l'on veut

---

<sup>2057</sup> Références des témoignages dans 1.4.1.

<sup>2058</sup> Voir par ceux qui tentent de démontrer une attention particulière des chrétiens à l'encontre de la « déesse-mère » et une tentative de récupération pour lui donner une empreinte nouvelle au travers de la dévotion mariale. Sur ce sujet, voir : VAN HAEPEREN F., 2012b.

adopter une position très critique et considérer que le choix de l'emplacement des tombeaux des apôtres résulte d'un choix stratégique de l'Église au II<sup>e</sup> siècle, force est de constater qu'excepté le caractère suburbain et funéraire de leur zone d'implantation, le point commun évident réside dans la « proximité » d'un site métraque. Il ne faut pas nécessairement en conclure à un phénomène de concurrence car, à bien y regarder, il est possible de cerner un autre dénominateur de l'ordre de la construction symbolique. Rappelant des réflexions de J. Scheid sur une limite symbolique (et juridique) de la cité située à hauteur premier mille et matérialisée par des implantations cultuelles<sup>2059</sup>, P. Borgeaud décrit ainsi le contenu sémantique de la *lavatio* :

Ramenée à une interprétation romaine, cette procession conduisant vers l'Almo ne pouvait que revêtir la fonction de manifester la présence de la déesse sur les confins de l'*Vrbs*, c'est-à-dire d'un territoire qu'elle est symboliquement chargée de protéger, conformément à la vocation originelle que définit le contexte historique de sa translation »<sup>2060</sup>.

Pourquoi ne pas élargir une telle réflexion au *Phrygianum*, à la frontière entre le noyau urbain et la périphérie, qui gravitait aux alentours de cette même ligne symbolique<sup>2061</sup> et pouvait assurer la protection de la rive droite et de la partie septentrionale du Tibre ? On peut finalement ajouter le rôle tutélaire central du sanctuaire sur le Palatin, au cœur de la Ville.

Avec le trophée de S. Paul d'un côté, celui de S. Pierre de l'autre, et plus tard le *titulus Anastasiae* au centre, dans quelle mesure la topographie chrétienne ne pourrait-elle pas revêtir une portée symbolique analogue ? Que cela reflète une volonté précoce ou le réinvestissement sémantique d'une situation donnée, un passage de Prudence laisse en tout cas paraître l'idée d'une protection du territoire romain créée par la topographie martyriale apostolique<sup>2062</sup>. Les similarités précédemment constatées dans l'implantation des deux cultes pourraient, dès lors, s'expliquer par des contraintes pratiques, parfois identiques, et une volonté de création, en y intégrant celles-ci, d'un réseau cultuel symbolique, autrement dit par les contingences et conjonctions de deux cultes importées de l'étranger, avec certes un statut et une histoire différente, mais cherchant tous deux à se construire un paysage religieux et à se donner une identité romaine.

<sup>2059</sup> Voir BORGEAUD P., 1996, p. 206-207 (n. 32). Rapportant une conversation avec J. Scheid, l'auteur mentionne les « confins "idéaux" de la cité » et renvoie à SCHEID J., 1987, p. 583-595. Or, dans cette dernière contribution, ne sont envisagés que les sanctuaires de confins relatifs au cinquième mille. On supposera donc que l'un comme l'autre voulaient évoquer l'autre limite symbolique que constitue le premier mille et le circuit cultuel qui le concrétiserait ; à ce sujet, voir les développements *supra* 4.3.1. Aux lieux qui délimitent cette ceinture, J. Scheid ajoute entre autres le site de l'Almo (élément communiqué lors du cours sur le *suburbium* donné au Collège de France en 2010-2011 dont on peut trouver un résumé dans SCHEID J., 2012a).

<sup>2060</sup> BORGEAUD P., 1996, p. 98.

<sup>2061</sup> Notons que le *Phrygianum* ne semble pas se situer exactement sur le premier mille. Dans la même zone, le *Tarentum*, qui est souvent considéré comme un lieu de culte appartenant à ce circuit (voir 4.3.1) est localisé de l'autre côté du Tibre et à presque un kilomètre. Autrement dit, le *Phrygianum* serait plus proche du deuxième mille. On pourrait penser à un calcul depuis le *pomerium* élargi par Claude, empereur qui par ailleurs a officialisé le cycle métraque de Mars (cf. *supra*), bien qu'il semble que, durant toute l'époque impériale, on continuât habituellement à compter depuis la muraille servienne (cf. CAPANNA M. C., 2006). Peut-être, plus simplement, ne faut-il pas chercher une rigoureuse précision, mais envisager la proximité symbolique d'un secteur positionné dans la bande entre le premier et le deuxième mille, sur les premières hauteurs d'une colline (*Vaticanus*) et dans la prolongation du Janicule qui était lui-même occupé par des sanctuaires sans doute liés à cette même ligne du premier mille, à l'instar du *lucus Furrinae* (notice 123) ?

<sup>2062</sup> Cf. PRUD., *Perist.* 12, 3-10; 29-30 (voir *supra* 6.3 et n. 1852, 1869 et 1871).

Quoi qu'il en soit, les considérations exposées dans le présent chapitre présentent un indéniable dernier mérite, celui de rendre plus tangible la dynamique de cohabitation entre ces deux groupes religieux, qui s'est étalée sur plusieurs siècles et accélérée au IV<sup>e</sup>. Il faut, par exemple, s'imaginer quelques fidèles du Christ se rendant, en mars ou en avril, au *titulus Anastasiae* pour célébrer la messe hebdomadaire ou une masse plus imposante montant jusqu'au Latran pour la liturgie pascale, croisant la procession métrouaque descendant de la *basilica Hilariana* et la foule venue assister aux cérémonies et aux jeux sur le Palatin et dans le Cirque, quand certains citoyens ne vont pas jusqu'à combiner ces différentes activités, au grand dam des plus intransigeantes autorités ecclésiastiques. Même à l'intérieur de l'église, l'univers sonore associé aux processions et aux divertissements rappelaient aux ouailles l'existence de cette autre réalité qui oscillait entre polythéisme interdit et manifestation civique. Et pourtant, malgré ces interactions forcées, aucun témoignage ne semble attester, pour Rome, de violences interreligieuses qui se seraient déclenchées dans ce type de contexte. C'est que la nouvelle physionomie religieuse de la Cité – celle que M. Mulryan, dans son analyse du cadre matériel et culturel polythéiste de la zone du Circus Maximus en regard justement de l'insertion du *titulus Anastasiae*, décrit comme une « conciliatory and harmonious topography that saw pagan and Christian buildings working peacefully alongside each other in the Latin West »<sup>2063</sup> – invite à une telle dynamique.

## **8.2. L'abandon du temple du Palatin et le sac de Rome : exploitation idéologique et interprétation archéologique de la fin d'un sanctuaire<sup>2064</sup>**

Déjà mis à la lumière au début du XIX<sup>e</sup> siècle, le sanctuaire de la Mater Magna (et plus largement l'aire sud-ouest du Palatin) a fait l'objet, à partir de 1977, de minutieuses fouilles menées par La Sapienza sous la direction de P. Pensabene<sup>2065</sup>. Les données archéologiques analysées et publiées, ainsi que les témoignages écrits conservés, en font un site de culte particulièrement bien étudié et permettent, singulièrement, de dresser un dossier relativement consistant sur son devenir tardif et révélateur de la potentielle discordance qui peut exister entre la réalité matérielle et son exploitation discursive.

Dans le livre VII de son réquisitoire contre les tenants de la religion traditionnelle, élaboré à l'aube du IV<sup>e</sup> siècle<sup>2066</sup>, Arnobe dénonce l'inutilité des dieux importés de l'étranger et, ce faisant, il nous indique qu'étaient toujours bien présents et accessibles le *lapis* symbolique et donc a priori

---

<sup>2063</sup> MULRYAN M., 2011b, p. 209.

<sup>2064</sup> Les considérations exposées dans le présent point ont été publiées dans une contribution plus large sur les sources et la méthode dans l'étude des lieux de culte polythéistes de la Rome tardo-antique (MAHIEU V., 2014).

<sup>2065</sup> Les publications consécutives à ces opérations archéologiques ont été nombreuses ; on se contentera de citer les synthèses assez substantielles et récentes fournies par PENSABENE P., 1998 ; PENSABENE P., 2002 ; D'ALESSIO A., 2006 ; COARELLI F., 2012, p. 249-282, ainsi que les résumés donnés dans PENSABENE P., in *LTVR*, III, p. 206-208 ; PENSABENE P. et COLETTI F., 1998.

<sup>2066</sup> Cf. éd. FRAGU B., 2010, CUF, p. XX-XXIII.

son écrin traditionnel, la *cella* du sanctuaire du Palatin : « (...) nous pouvons tous la [la pierre noire] voir aujourd'hui enchâssée dans la statue de manière à lui tenir lieu de visage, à l'état brut et rugueux, donnant à la statue une apparence nullement réaliste »<sup>2067</sup>. Presque un siècle plus tard, c'est sur cette même pierre que Prudence attire l'attention en dénonçant le ridicule de la procession métrouaque<sup>2068</sup>. Certes, l'auteur relate dans ce poème la passion d'un martyr antiochéen (S. Romain), au plus tard du tout début du IV<sup>e</sup> siècle, mais ce récit constitue surtout un prétexte pour diffuser une véritable pièce polémique contre les païens. On peut penser que les paroles que Prudence place dans la bouche de son héros chrétien constituent davantage un reflet d'une situation à peu près contemporaine qu'un souci d'authenticité historique<sup>2069</sup>. On notera d'ailleurs que le second cortège auquel il s'en prend dans le paragraphe suivant n'est autre que celui des lupercales dont on connaît la persistance tardive<sup>2070</sup>.

À côté de ces allusions à l'icône lapidaire de la déesse, on possède également deux passages en rapport plus direct avec le temple qui la conservait. Le premier peut être trouvé dans les *Régionnaires* qui le citent en deuxième position, dans la partie réservée à la *regio* X, en même temps que vraisemblablement le temple d'Apollon (notice 79) : *aedem Matris deum et Apollinis Ramnusit*<sup>2071</sup>. Le second apparaît dans l'œuvre de Zosime, historien de la fin du V<sup>e</sup>-début VI<sup>e</sup> siècle, lorsqu'il évoque l'histoire tragique de Séréna, fille adoptive de l'empereur Théodose, exécutée en 408 pour sa supposée collusion avec Alaric, mais qui payait surtout de la sorte, pour l'auteur, ses impiétés envers la Mater Magna et une prêtresse de Vesta.

(...) lorsque Théodose l'Ancien, après avoir abattu l'usurpateur Eugène, arriva à Rome et qu'il incita chacun à mépriser le culte sacré en refusant d'accorder le crédit officiel pour les saintes cérémonies, les prêtres et les prêtresses furent chassés et il n'y eut plus du tout de sacrifices dans les lieux de culte. Séréna fit à cette époque précisément des plaisanteries à ce sujet et voulut visiter le temple de la Grande Mère ; lorsqu'elle vit, ornant au cou de la statue de Rhéa, le bijou digne du culte rendu à cette déesse, elle l'enleva à la statue et le mit à son propre cou, et quand une vieille femme, l'une des vierges Vestales qui avait survécu, lui reprocha sans détour son impiété, elle l'outragea grossièrement et la fit chasser par ceux qui la suivaient<sup>2072</sup>.

<sup>2067</sup> ARN., *Adv. gent.*, 7, 49 : (...) *et quem omnes hodie ipso illo uideamus in signo oris loco positum, indolatum et asperum et simulacro faciem minus expressam simulatione praebentem* (trad. FRAGU B., 2010, CUF). Sur la statue de culte du temple, cf. COARELLI F., 2012, p. 271-276.

<sup>2068</sup> Cf. PRUD., *Perist.*, 10, 154-160 : « Je sais que des éminences en toge marchent pieds nus devant un char, lors des fêtes de la Mère de l'Ida. Pour être portée en procession sur un char, une pierre noirâtre qui a la figure d'une femme est déposée dans une boîte d'argent ; vous la conduisez, en allant au-devant pour la laver ; et vous blessez vos pieds, après avoir enlevé vos sandales, jusqu'à ce que vous soyez parvenu au ruisseau de l'Almon ». *Nudare plantas ante carpentum scio / proceres togatos Matris Ideae sacris. Lapis nigellus euehendus essedo / muliebris oris clausus argento sedet, / quem dum ad lauacrum praeuendo ducitis / pedes remotis atterentes calceis, / Almonis usque peruenitis rinulum* (trad. FUX P.-Y., 2013).

<sup>2069</sup> Sur Prudence et la portée de ses œuvres, voir catalogue, 1.1.4.

<sup>2070</sup> Voir notice 82 et *supra* 1.4.2.2.2.

<sup>2071</sup> Éd. NORDH A., p. 89.

<sup>2072</sup> ZOS., 5, 38, 2-3 : ὅτε Θεοδοσίος ὁ πρεσβύτερος, τὴν Εὐγενίου καθελὼν τυραννίδα, τὴν Ῥώμην κατέλαξε καὶ τῆς ἱερᾶς ἀγιστείας ἐνεποίησε πᾶσιν ὀλιγωρίαν, τὴν δημοσίαν δαπάνην τοῖς ἱεροῖς χορηγεῖν ἀρνησάμενος, ἀπηλαύνοντο μὲν ἱερεῖς καὶ ἱέρειαι, κατελιμπάνετο δὲ πάσης ἱερουργίας τὰ τεμένη. Τότε τοῖνον ἐπεγγεῶσα τούτοις ἡ Σερῆνα τὸ μητρῶον ἰδεῖν ἐζοθλήθη, θεασαμένη δὲ τῷ τῆς Ῥέας ἀγάλματι περικείμενον ἐπὶ τοῦ τραχήλου κόσμον τῆς θείας ἐκείνης ἄξιον ἀγιστείας, περιελούσα τοῦ ἀγάλματος τῷ ἑαυτῆς ἐπέθηκε τραχήλῳ καὶ ἐπειδὴ πρεσβύτερος ἐκ τῶν Ἑστιάκων περιλελειμμένη παρθένων ὠνείδισεν αὐτῇ κατὰ πρόσωπον τὴν ἀσέξειαν,

Rédigeant à Byzance environ un siècle après les faits, Zosime dresse l'image d'une Rome où la religion traditionnelle a été grandement affaiblie par les mesures théodosiennes. C'est ce « vide païen » – absence de sacrifices officiels et de prêtres – que Séréna, la chrétienne, raille imprudemment et qui lui donne l'opportunité de spolier sans gêne, si ce n'est les remontrances d'une vieille, la statue de la divinité, alors qu'elle arpente, comme une sorte de musée grandeur nature, le temple de la Mater Magna qui continuait ipso facto de se dresser sur le Palatin, d'accrocher le regard du passant et d'abriter les objets du culte. À quand doit-on faire remonter cet événement ? Il faut ici distinguer la date exacte du fait, pour peu qu'il soit authentique, que F. Paschoud invite à placer en 389, bien qu'il n'exclut pas un moment beaucoup plus tardif (peut-être même 407)<sup>2073</sup>, et la volonté de Zosime de l'inscrire dans la même période que le séjour de Théodose à Rome, juste après sa victoire du *Frigidus* (394), un voyage qui semble toutefois n'avoir jamais existé<sup>2074</sup>. Quelles que soient la véracité du récit et sa datation, il n'est de toute façon pas anodin que l'auteur ait utilisé l'*aedes* en question comme décor historique à la charnière de ces deux siècles.

Les enquêtes archéologiques permettent également, à leur manière, d'esquisser un portrait du développement et du destin tardo-antique du sanctuaire métrouque du Palatin<sup>2075</sup>. Trois grandes phases de construction ont pu être définies : la première, fin du III<sup>e</sup>-début du II<sup>e</sup> siècle a.C., qui a vu l'édification, en *opus quadratum* de tuf, des fondations, du podium et de la *cella* ; la deuxième, après l'incendie de 111 a.C., caractérisée par une technique en *opus caementicium* avec tuf jaune et pépérin, consistant, d'une part, en la reconstruction de l'ensemble cultuel et, d'autre part, en lien avec la surélévation de toute la zone, de la prolongation vers le sud de la *platea*, allant jusqu'à enjambrer le clivus Victoriae (se transformant sur ce tronçon en *via tecta*) et dans la substruction de laquelle a été créé un ensemble de pièces voûtées sur plusieurs étages, constituant comme un quartier interne au sanctuaire ; une troisième, à l'époque augustéenne, qui se distingue par l'usage d'un *opus caementicium* avec tuf rouge de Fidènes et au cours de laquelle furent notamment réédifiés la colonnade corinthienne et l'entablement. Au cours de l'époque impériale, d'autres modifications eurent lieu sur le site, dont le *temenos* qui à l'époque antonine sera orné d'un portique à colonnes ou les espaces des structures voûtées du versant méridional qui se sont étendues :

Erano tutti, presumibilmente, adibiti alle necessità del santuario e dei fedeli : in età imperiale i vani più piccoli, a Nord della strada e al di sopra dell'area delle capanne, servivano come *tabernae*, quelli più lunghi a Ovest come fulloniche ; negli ambienti antistanti, a Sud della strada, invece, realizzati in epoca giulio-claudia con muratura mista di laterizio e reticolato, venne ricavato in età severiana un piccolo impianto termale<sup>2076</sup>.

Au III<sup>e</sup> et encore au début du IV<sup>e</sup> siècle, on constate, au niveau de la *via tecta* et de certaines pièces environnantes, qu'une série d'actes de restauration et de consolidation ont été réalisés<sup>2077</sup> :

περιύρσιέ τε καί ἀπελάυνεσθαι διὰ τῶν ἐπομένων ἐκέλευσεν (trad. PASCHOUD F., 1986, CUF). Bien que la précision ne soit pas présente dans le texte, l'identification de ce temple avec celui du Palatin ne semble pas faire de doute, ainsi que le soutient le même éditeur (p. 265).

<sup>2073</sup> Cf. éd. PASCHOUD F., 1986, CUF, p. 264-265.

<sup>2074</sup> Cf. PASCHOUD F., 1975, p. 120-124.

<sup>2075</sup> Bibliographie dans n. 2065.

<sup>2076</sup> PENSABENE P., 2002, p. 87.

<sup>2077</sup> Cf. PENSABENE P. et COLETTI F., 1998, p. 41 ; PENSABENE P., 2002, p. 114.

placement de pilastres, avec parfois fermeture d'espaces, renfort au moyen de voûtes segmentaires, élévation de nouveaux pans muraux...

L'absence de ce type de traces et surtout l'étude stratigraphique, là où les couches tardives n'ont pas été totalement désordonnées par des activités postérieures, ont permis de situer dans le temps les phases de désaffectation du site, étant donné que la plupart des contextes de décharge se sont formés dans la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle et les phases d'écroulements entre la fin de ce même siècle et le début du suivant<sup>2078</sup>. Synthétisant ces données de fouilles, F. Coletti avance une chronologie plus fine<sup>2079</sup> : si une étape de délaissement précoce semble avoir touché le sanctuaire dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle (350-390 p.C.), en tout cas dans quelques zones assez périphériques<sup>2080</sup>, témoignant vraisemblablement d'une première contraction de la fréquentation que l'on peut mettre en lien avec le recul de la religion traditionnelle et certains textes législatifs, l'abandon généralisé de la zone prend réellement place dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle (420-450 p.C.), après le sac de 410 qui ne doit pas être étranger au phénomène. Pendant les trois décennies qui suivent, le site connaît sans doute un usage à vocation résidentielle, épisodique et limité, suivi surtout d'une multiplication des dépôts de déchets, qui annonce, entre 480 p.C. et le début du VI<sup>e</sup> siècle, la phase finale caractérisée par des écroulements.

Ces indices archéologiques, dont on ne peut qu'apprécier la richesse d'enseignements pour reconstituer l'évolution du site, n'en sont pas pour autant une preuve irréfutable de fréquentation à des fins cultuelles. Il est évidemment tentant, et en grande partie logique, de relier une vitalité ou une désuétude des espaces environnants le temple et connectés au sanctuaire au dynamisme religieux du lieu, surtout si leur fonction peut être mise en relation avec les besoins des fidèles. Toutefois, ces structures ne leur étant pas strictement réservées, on peut supposer, en plein milieu de la ville, une utilisation de ces tavernes, foulonneries, installations thermales, indépendamment d'une activité cultuelle systématique. En revanche, on peut essayer de conforter cette déduction d'une utilisation cultuelle en analysant les artefacts récupérés dans les fouilles. Ainsi, dans son étude des vases vernissés provenant des explorations du site, F. Coletti identifie en particulier un type de production datant de l'époque impériale tardive, caractérisé par un vernis au plomb brillant de couleur vert-olive ou vert pâle, que l'on retrouve en nombre moyen dans les couches de la fin IV<sup>e</sup>-début V<sup>e</sup> siècle et en haute quantité dans celles de dépôt datées de la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle, un récipient pour lequel il suggère une fonction rituelle, sur la base d'une comparaison avec de la vaisselle provenant des strates tardives de certains lieux de culte mithriaques romains ou ostiens<sup>2081</sup>.

<sup>2078</sup> Cf. PENSABENE P., 1998, p. 47-51.

<sup>2079</sup> Cf. PENSABENE P. et COLETTI F., 1998, p. 41 et surtout COLETTI F., 2004, p. 413-415.

<sup>2080</sup> C'est le cas d'une pièce du fond d'une des foulonneries sous la *platea* et de latrines dans l'angle sud-ouest de la *domus Tiberiana*. Par ailleurs, dans la masse des fragments antiques retrouvés dans un contexte stratigraphique farnésien constitué à la suite des opérations de terrassement (à une dizaine de mètres au sud-ouest du temple de la Mater Magna), a pu être identifié le noyau d'un autre dépôt appartenant à cette même première phase d'abandon, comme l'ont démontré une analyse typo-chronologique des céramiques et une comparaison avec le contenu des strates en question ; cf. DE ROSSI G. et MANDARINI L. V., 1998.

<sup>2081</sup> Cf. COLETTI F., 2004. C'est dans un sens similaire mais avec moins de circonspection que va PENSABENE P., 2002, p. 136 lorsqu'il affirme dans le résumé de son article de synthèse des fouilles : « *Aedes Magnae Matris*, of which we

Possible indice d'un certain type de passage tardif sur le site, le contorniate trouvé dans la zone<sup>2082</sup>, daté de la fin du IV<sup>e</sup>-début V<sup>e</sup> siècle, présentant sur une face la tête d'Alexandre et sur le revers une course de quadriges autour de la *spina* du Circus Maximus où l'on peut distinguer la statue de la *Mater deum*, pourrait hypothétiquement être mis en relation avec des célébrations en l'honneur de celle-ci<sup>2083</sup>. La finalité précise de ces contorniates, dont le prix élevé en limitait la diffusion à certains milieux, demeure encore l'objet de discussions. Cependant, leur relation avec le dynamisme religieux tardo-antique et la sphère des divertissements associés paraît assez claire<sup>2084</sup> et, dans ce cas particulier, deux observations pourraient être avancées pour soutenir un lien avec les festivités de la Mater Magna et les *ludi circenses* y prenant place : premièrement, il existe des médailles métraques comportant des masques scéniques sur l'avvers, qu'il est tentant de mettre en relation avec un autre pan important de ces célébrations, les *ludi scaenici*<sup>2085</sup> ; deuxièmement, dans toute la série de contorniates comportant une représentation de la *spina* du cirque, parmi lesquels on peut placer l'exemplaire en cause, on observe des légères variantes dans le choix des monuments, mais, comme le faisait remarquer P. F. Mittag<sup>2086</sup>, la statue de la Mater Magna sur le lion apparaît comme un élément récurrent<sup>2087</sup>. On peut toutefois objecter que cette statue de la *Mater deum* constituait un élément de décor bien connu et pouvait simplement servir à identifier le Grand Cirque. D'ailleurs, si l'on considère qu'apparaît à droite de l'obélisque un homme attaquant un animal<sup>2088</sup>, ce qui apparaît alors comme une scène de chasse pourrait faire pencher en faveur d'un contorniate commémorant de façon générale le Circus Maximus et les différents spectacles qui pouvaient s'y dérouler, à moins qu'à l'époque tardive n'aient été intégrées, dans les *ludi circenses* des *megalesia*, des *venationes*, qui continuaient en effet à constituer un divertissement de choix pour les Romains de l'Antiquité tardive<sup>2089</sup>.

D'autres documents témoignent avec plus de certitude de la permanence, au moins jusqu'à la charnière des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, des festivités métraques qui devaient en partie avoir lieu dans le

---

excavated the entire sanctuary area and were able to establish the date of the end of the cult, about the fifth century A.D., through the study of about one thousand ceramic shreds and other materials ».

<sup>2082</sup> Plus précisément, la médaille a été découverte dans les strates d'abandon des tavernes situées devant le temple de la Mater Magna ; cf. PENSABENE P., 1982, p. 92 qui la rapproche d'ALFÖLDI A. et E., 1976, p. 11, catalogue n° 40, tab. 13, 10.

<sup>2083</sup> L'essentiel des jeux organisés lors des *megalesia* consistait en des *ludi scaenici*, mais il semble bien qu'à l'origine cette fête ne comportait que des jeux du cirque (cf. BORGEAUD P., 1996, p. 99) et que des courses y prenaient encore place au IV<sup>e</sup> siècle, en particulier le 10 avril, lors du *dies natalis* du temple, ainsi que l'indique le calendrier de 354 (voir 1.4.1 et 1.4.2.2.1).

<sup>2084</sup> Voir catalogue, 1.2.2.

<sup>2085</sup> Cf. TURCAN R., 1983, p. 51-52, 59.

<sup>2086</sup> Cf. MITTAG P. F., 1999, p. 87-88.

<sup>2087</sup> L'unique monument d'ordre cultuel aussi, en tout cas assurément identifiable ; ici les autres monuments sont les dauphins (ou les œufs) compte-tours et l'obélisque.

<sup>2088</sup> Éléments difficilement repérables sur la reproduction donnée par PENSABENE P., 1982, p. 107, mais devinables sur la base du rapprochement avec ALFÖLDI A. et E., 1976, p. 11, catalogue n° 40. HUMPHREY J. H., 1986, p. 649, n. 295 préfère y voir deux statues séparées, celle d'un animal et celle d'un athlète

<sup>2089</sup> Cf. JONES C., 2012, p. 315-318 et 321-323.

complexe du Palatin<sup>2090</sup>, où se déroulaient probablement encore les traditionnelles représentations théâtrales commémorant le mythe de Cybèle<sup>2091</sup>. Nul besoin de revenir une nouvelle fois dessus.

Terminons ce point en reprenant le passage de Zosime à la lumière de ces différentes observations. On peut en effet y déceler comme un décalage entre le tableau brossé par l'historien d'un site qui, déjà à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, paraît déserté par les prêtres et les fidèles et que l'on peut visiter comme le souvenir matériel d'une religion traditionnelle disparue, et les observations archéologiques qui attestent d'une certaine fréquentation, vraisemblablement aussi cultuelle, du sanctuaire jusque dans les premières décennies du V<sup>e</sup> siècle. Comment expliquer ce constat chez un Zosime qui n'en est pas à sa première approximation<sup>2092</sup> ? On pourrait le faire en pointant le fossé chronologique et géographique entre les événements et leur mise par écrit, mais nous apparaît davantage séduisante l'idée d'une volonté idéologique, formulée par F. Paschoud, qui consiste à supposer l'insertion d'« inventions de l'apologie historique païenne », à l'instar du faux séjour romain de Théodose déjà mentionné, que Zosime aurait été chercher dans ses sources d'inspirations, Eunape ou Olympiodore, qui auraient eux-mêmes été puisés dans une « source latine inconnue expliquant en termes providentialistes quelle suite d'impiétés aboutit à la prise de Rome en 410 »<sup>2093</sup>. Sans se prononcer sur les détails de cette théorie, l'image en décalage du temple de la Mater Magna que fournit Zosime semble en confirmer l'idée globale et participe, dans tous les cas, à une tendance à projeter une vision particulière, moins nuancée, déphasée, de la fin des cultes polythéistes, qu'elle résulte d'une mauvaise appréhension du passé ou qu'elle réponde d'un désir souvent polémique de démonstration, et dont il convient de se méfier dans les sources littéraires.

---

<sup>2090</sup> Voir 1.4.1, 1.4.2.2.1, 1.4.2.2.2 et 8.1.

<sup>2091</sup> À l'image de ce qu'évoque un peu antérieurement ou pour une autre région, ARN., *Adv. gent.*, 7, 33 ou AUG., *De cin. Dei*, 2, 4 ; cf. PENSABENE P., 1982, p. 79. Pour une discussion sur l'emplacement précis de ces spectacles, cf. COARELLI F., 2012, p. 281-282.

<sup>2092</sup> Cf. éd. PASCHOUD F., 2000, CUF, p. LXXIV-LXXIX. Dans le passage en question, il se pourrait que l'image qu'il esquisse des Vestales se trouve également en décalage (voir 7.2).

<sup>2093</sup> Éd. PASCHOUD F., 1986, CUF, p. 263 ; cf. également le développement de cette interprétation dans PASCHOUD F., 1975, p. 139-183.



### 9.1. Culte et topographie mithriaques dans la Rome du IV<sup>e</sup> siècle

Écrivant sous et après Damase, dans le contexte romain, l'Ambrosiaster profite de ses commentaires bibliques sur les Épîtres pour alimenter un processus de différenciation identitaire, dont la mise en œuvre par ses soins se comprend encore mieux au vu de son supposé rôle de responsable dans la préparation des catéchumènes. Glosant au sujet de la lumière qui éclaire ceux qui se tournent vers le Seigneur, ainsi qu'il est affirmé dans les Épîtres aux Éphésiens, l'auteur cherche à offrir une illustration littérale et parlante de cette obscurité hors de Dieu :

Les ténèbres sont l'ignorance, parce que personne ne voit dans les ténèbres. L'ignorance, c'est la condition des Gentils ou la perfidie, de laquelle ils ont été conduits vers la foi par la grâce de Dieu, ils sont devenus la lumière, c'est-à-dire la vérité, car, dans la lumière, ce que les choses sont est révélé. Après tout, les païens célébrant leurs mystères dans les ténèbres sont abusés les yeux bandés dans une caverne<sup>2094</sup>.

Dans la pièce 114 de ses *Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament*, au caractère polémique encore plus marqué, il cible à nouveau les adeptes de Mithra – sans le citer –, de concert avec les prêtres de Mater Magna et d'Isis et Osiris, et en détaille les rites et grades initiatiques « dégradants » qu'il met en contraste avec la pureté des ministres du culte chrétien :

Notre Loi – nous qu'ils appellent fous –, prescrit que l'on ordonne des prêtres et des ministres purs de tout crime et irréprochables. (...) Et que dire du fait qu'ils sont abusés les yeux bandés dans une caverne ? En effet, pour qu'ils ne s'effraient pas d'être indignement avilis, on leur voile les yeux. Certains battent des ailes comme des oiseaux et imitent le cri du corbeau, d'autres au contraire rugissent à la manière des lions et d'autres encore, les mains liées par des boyaux d'animaux, sont poussés au-dessus de fosses emplies d'eau, lorsqu'arrive quelqu'un armé d'un glaive, rompant les susdits boyaux, qui se proclame libérateur<sup>2095</sup>.

On est en droit de s'interroger sur le degré de connaissance de cette réalité dans le chef de l'Ambrosiaster. Toutefois, douter de la qualité de celle-là, en partant du constat de l'absence du taurobole parmi les reproches du polémiste, comme le fait M.-P. Bussièrès<sup>2096</sup>, c'est méconnaître cette réalité : la pratique du taurobole n'a en effet pas de lien avec le cadre mithriaque.

---

<sup>2094</sup> AMBROSIASST., *Ad Eph.*, 5, 8 : *Tenebrae ignorantia sunt, quia nemo videt in tenebris. ignorantia vero gentilitas est sive perfidia, a qua dei gratia ad fidem tracti sunt, facti lux, id est veritas, quia in luce manifestantur quae sunt. denique pagani in tenebris mystica sua celebrantes in speleo velatis oculis inluduntur* (trad. personnelle).

<sup>2095</sup> AMBROSIASST. *Quaest. test.*, 114, 11 : *Illud autem quale est, quod in speleo uelatis oculis inluduntur ? Ne enim horreant turpiter debonestari se, oculi illis uelantur. Alii autem sicut ales alas percutiunt nocem coracis imitantes ; alteri uero leonum more fremunt ; alii autem ligatis manibus intestinis pullinis proiciuntur super foneas aqua plenas accedente quodam cum gladio et inrumpente intestina supra dicta, qui se liberatorem appellet* (trad. BUSSIÈRES M.-P., 2007, SC n° 512). Le fait qu'un segment de phrase soit identique dans les deux textes peut tout aussi bien résulter d'un emprunt à une source externe que d'une reprise d'une formulation personnelle.

Au § 26, lorsqu'il déclare que Dieu ne peut se trouver *in speleo* et ne peut être honoré par des cérémonies qui se déroulent *in tenebris*, il semble évident qu'il cible là aussi en particulier le culte de Mithra.

<sup>2096</sup> Éd. BUSSIÈRES M.-P., 2007, SC n° 512, p. 237.

Même si l'activité cultuelle concernait un groupe restreint et prenait place à l'abri des regards, les principes du culte de Mithra n'en étaient pas pour autant jalousement gardés ; des informations à ce sujet devaient certainement circuler. Certains des notables qui ont fait ériger un autel au *Phrygianum* (notice 120) n'ont pas manqué de partager, aux yeux et à la reconnaissance de tous, leurs titres mithriaques<sup>2097</sup>. De son côté, Jérôme énumère les grades initiatiques quand il rappelle la destruction d'un antre de la divinité dans une lettre rédigée au tout début du V<sup>e</sup> siècle<sup>2098</sup>. Difficile donc d'évaluer la qualité de témoin de l'Ambrosiaster mais, associé aux témoignages précités<sup>2099</sup>, il fait peu de doute qu'il souhaitait viser un phénomène cultuel toujours d'actualité en ce troisième ou quatrième quart du IV<sup>e</sup> siècle<sup>2100</sup>.

Dans un article de 2000, inspiré de sa thèse doctorale défendue en 1993, A. B. Griffith discute des particularités du culte de Mithra tel qu'il se développe dans la Ville au IV<sup>e</sup> siècle et s'arrête essentiellement autour de la nouveauté que constituerait son adoption massive dans les milieux sénatoriaux<sup>2101</sup>. Ce processus, elle l'explique en établissant un parallèle avec les caractéristiques du culte qui sont habituellement soulignées pour en justifier le succès dans les milieux militaires. L'activité et l'organisation mithriaques, qui véhiculaient des valeurs importantes, telles que la *fides*, qui consolidaient la fraternité entre les membres en même temps qu'elles impliquaient l'acceptation d'une hiérarchie qui reflétait un ordre social, répondaient aux aspirations privées et publiques de ces notables. Elles permettaient notamment un renforcement des liens horizontaux (entre pairs, sénateurs) et verticaux (*familia*, clients, etc.). Le constat sociologique d'A. B. Griffith repose également sur une autre observation, archéologique celle-ci, d'une implantation des *mithraea* dans des *domus* aristocratiques. Cette remarque nous amène à ouvrir la question, complexe, de la topographie romaine du culte de Mithra.

Les rituels collectifs du culte de la divinité d'origine perse, qui se développent dans l'empire romain à partir du I<sup>er</sup> siècle p.C., se déroulaient habituellement dans un espace à la typologie bien distincte, cherchant à imiter la grotte (*spelaeum*) de la mythologie mithriaque, ce qui en facilite l'identification archéologique. Toutefois, les destructions et réutilisations antiques ou postérieures

<sup>2097</sup> Cf. *CIL*, VI, 500=*CCCA*, III, 229 (377 p.C.) ; *CIL*, VI, 504=*CCCA*, III, 233 (376 p.C.) ; *AE*, 1953, 237=*CCCA*, III, 240 (troisième quart du IV<sup>e</sup> siècle) ; *AE*, 1953, 238=*CCCA*, III, 241b (374 p.C.) ; *CCCA*, III, 245a (376 p.C.).

<sup>2098</sup> Cf. *infra* n. 2166.

<sup>2099</sup> On peut y ajouter d'autres passages, comme les griefs formulés par FIRM. MAT., *Err. prof. rel.*, 5, 2 : « Ils le nomment Mithra. Quant à ses rites, ils en font la révélation en des antres cachés : toujours plongés dans la sombre désolation des ténèbres, ils fuient la grâce d'une lumière éclatante et sereine Digne consécration d'un dieu, en vérité ! Répugnantes fictions d'un rituel barbare ! » *Hunc Mithram dicunt, sacra uero eius in speluncis abditis tradunt, ut semper obscuro tenebrarum squalore demersi gratiam splendidi ac sereni luminis uident. O uera numinis consecratio ! O barbaricae legis fugienda commenta !* (trad. TURCAN R., 1982, CUF). Un inventaire des références au culte de Mithra dans la littérature chrétienne des premiers siècles a été dressé par ROSELAAR S., 2014, p. 212-217 pour les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles.

<sup>2100</sup> ROSELAAR S., 2014, p. 205 semble partager cet avis, de même que BJORNEBYE J., 2015 qui démontre que « Mithraism, then, was indeed not alien to fourth-century Rome, nor was it a syncretistic reinvention of older practices living out its half-life in the collective imagination of a desperately outdated and disenfranchised aristocracy » (p. 208). L'inscription *CIL*, 6, 736, datée de 391, constituerait l'ultime témoignage mobilier mithriaque à Rome si, depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle déjà, on n'avait pas sérieusement suspecté une contrefaçon (voir en dernier lieu CAMERON A., 2011b, p. 167, n. 47). Le dernier artefact romain connu relatif à Mithra – un dessin incisé sur un verre – date tout de même de la même année (voir CLAUSS M., 2000, p. 31).

<sup>2101</sup> Cf. GRIFFITH A. B., 2000. Elle note tout de même quelques exemples d'adhésion parmi « les élites » avant cette époque. (p. 14). On pourrait y ajouter le *mithraeum* de la *domus* sous S. Prisca déjà aménagé au II<sup>e</sup> siècle.

et la proportion du sous-sol romain encore inexplorée ne permettent que difficilement d'établir une évaluation quantitative et géographique précise de la topographie mithriaque de l'*Vrbs*. Certains s'y sont essayés : M. J. Vermaseren décompte, à son époque, une quinzaine de *mithraea* et une autre trentaine de sites potentiels<sup>2102</sup> sur un total qu'il estimait à une centaine<sup>2103</sup>. F. Coarelli, dans sa contribution *Topografia mitriaca di Roma* parue en 1979, dresse, sur la base des vestiges archéologiques mais aussi d'artefacts retrouvés en dehors de structures mithriaques clairement identifiables, un catalogue sommaire d'une quarantaine de sites voués à la divinité<sup>2104</sup>, mais, par rapport à M. J. Vermaseren, il augmente considérablement le nombre total de sanctuaires de Mithra qui auraient flori dans la cité et, par conséquent, diminue notablement la représentativité de ceux retrouvés : son estimation la plus haute, aux alentours de 2000 sites, est obtenue en extrapolant à Rome le ratio nombre d'habitants par *mithraeum* calculé pour la cité ostienne ; le nombre plus limité d'un peu moins de 700 *mithraea* est, quant à lui, atteint en appliquant au territoire *intra muros* de Rome la proportion moyenne de *mithraea* par hectare mesurée à Ostie (deux/hectare)<sup>2105</sup>. Naturellement, plusieurs objections peuvent être formulées au sujet de ces estimations, qu'il s'agisse de la difficulté de chiffrer la population de Rome ou des différences dans le tissu urbain à l'intérieur des cités et entre celles-ci qui affaiblissent les généralisations ou les comparaisons<sup>2106</sup>. Elles ont cependant le mérite d'attirer l'attention sur la représentativité des structures connues. Enfin, A. B. Griffith défend l'idée d'une surestimation de la part des deux précédents chercheurs et suggère le nombre de quinze *mithraea* sûrs et de dix possibles<sup>2107</sup>.

Si l'on pose maintenant un regard diachronique et que l'on s'intéresse uniquement aux sanctuaires mithriaques dont les traces laissent supposer une activité au IV<sup>e</sup> siècle<sup>2108</sup>, il est possible de se reporter à l'inventaire proposé par J. Bjernebye dans sa thèse doctorale<sup>2109</sup>, qui se base largement sur l'étude d'A. B. Griffith. Il en identifie ainsi quinze<sup>2110</sup>. Parce que les témoignages attestant leur existence ne nous semblent pas suffisamment solides ou que les preuves récoltées sont trop faibles pour supposer une continuité au IV<sup>e</sup> siècle, il nous semble plus prudent d'en retirer quatre : les *mithraea* des *Castra Praetoria* (notice 138), du Palazzo Barberini (notice 139), de S. Lorenzo in Damaso (notice 144) et des thermes de Titus (notice 130). Par ailleurs, le *Phrygianum* du Vatican (notice 120) ne peut pas non plus raisonnablement y être intégré dans la mesure où, de l'aveu même de J. Bjernebye, les inscriptions afférentes ne sont pas dédiées à Mithra (mais à Mater Magna et à Attis), et ne font que répertorier les titulatures initiatiques mithriaques du dédicant<sup>2111</sup>.

---

<sup>2102</sup> Dans son *CIMRM*. COARELLI F., 1979, p. 75 parle d'une liste d'environ 45 *mithraea* reconstruite par le chercheur, tandis que GRIFFITH A. B., 2000, p. 18, n. 69 cite le nombre de seize.

<sup>2103</sup> Cf. VERMASEREN M. J., 1951, p. 89-95.

<sup>2104</sup> Cf. COARELLI F., 1979.

<sup>2105</sup> Cf. COARELLI F., 1979, p. 76-77.

<sup>2106</sup> TURCAN R., 1992, p. 216 juge ce chiffre exagéré.

<sup>2107</sup> Cf. GRIFFITH A. B., 2000, p. 18, n. 69.

<sup>2108</sup> Une évaluation qui ne peut que reposer sur les données archéologiques, délicates à interpréter ; voir les notices relatives aux *mithraea* dans la catalogue.

<sup>2109</sup> Cf. BJORNEBYE J., 2007, p. 25-26 (sezie dans sa contribution de 2015).

<sup>2110</sup> En réalité, il en reprend seize mais se montre lui-même fort réticent à l'égard de celui du Forum de Nerva ; cf. BJORNEBYE J., 2007, p. 36-37. GUIDOBALDI F., 2001, p. 42 évoque une « trentaine » de *mithraea* pour la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>2111</sup> Cf. BJORNEBYE J., 2007, p. 39.

En revanche, malgré l'absence d'information quant à sa fondation ou sa disparition, est ajouté le sanctuaire mithriaque de la via Passalacqua (notice 28) dont le matériel retrouvé suggère une activité pendant le IV<sup>e</sup> siècle. L'inventaire, quelque peu rectifié par rapport aux évaluations du chercheur norvégien, est présenté dans le tableau ci-dessous (Figure 33).

Nom	Contexte	Fondation	Restauration	Fin
<b>Castra Peregrinorum</b> (Regio II) [notice 7 ; <i>infra</i> 9.2.2.1]	Casernes militaires	+/- 180 p.C.	Fin du III <sup>e</sup> -début du IV <sup>e</sup> s.	Comblement fin du IV <sup>e</sup> ou plus probablement début du V <sup>e</sup> s.
<b>Via Passalacqua</b> (Regio II) [notice 28]	Bâtiment d'époque impériale préexistant	Aucune information		Aucune information
<b>S. Clemente</b> (Regio III) [notice 11 ; <i>infra</i> 9.2.2.3]	<i>Domus</i> ?/édifice lié à la <i>Moneta</i> ou aux métiers de l'amphithéâtre flavien ? (/siège de <i>collegium</i> ?)	Fin du II <sup>e</sup> -début du III <sup>e</sup> s.		Fermeture de la salle principale (et abandon des espaces) fin du IV <sup>e</sup> -début du V <sup>e</sup> s.
<b>Via G. Lanza</b> (Regio V) [notice 12]	<i>Domus</i>	Probablement IV <sup>e</sup> s.		Aucune information
<b>Ospedale S. Giovanni</b> (Regio V) [notice 8]	Édifice de service dans les <i>horti Domitiae</i>	Milieu du III <sup>e</sup> s.		Abandon estimé dans la 1 <sup>ère</sup> moitié du IV <sup>e</sup> s.
<b>Domus Nummii/via XX Settembre</b> (Regio VI) [notice 37]	Sans doute attaché à la <i>domus</i> des Nummii Albini	Probablement au IV <sup>e</sup> s.		Aucune information
<b>S. Silvestro in Capite/mithraeum des Olympii</b> (Regio VII) [notice 46]	<i>Domus</i> des Olympii ? / dans l'enceinte du temple de Sol ?	Nouvelle construction ou restauration d'une structure plus ancienne dans la 2 <sup>ème</sup> moitié du IV <sup>e</sup> s.		Aucune information
<b>Crypta Balbi</b> (Regio IX) [notice 76]	Édifice en lien avec la vie et la logistique du théâtre	Fin du II <sup>e</sup> -début du III <sup>e</sup> siècle.	Fin du III <sup>e</sup> -début du IV <sup>e</sup> s.	Refonctionnalisation (probablement une étable) au milieu du V <sup>e</sup> s.
<b>Circus Maximus/Forum Boarium</b> (Regio XI) [notice 102]	Édifice en lien avec la vie et la logistique du Cirque	Fin du III <sup>e</sup> -début du IV <sup>e</sup> s.	Courant du IV <sup>e</sup> s.	Aucune information
<b>Therms de Caracalla</b> (Regio XII) [notice 105]	Therms	Courant du III <sup>e</sup> s.		Aucune information (fin du complexe thermal au VI <sup>e</sup> siècle mais sûrement abandon ou changement de fonction antérieur du <i>mithraeum</i> )
<b>S. Prisca</b> (Regio XIII) [ <i>infra</i> 9.2.2.2]	<i>Domus</i>	Fin du II <sup>e</sup> s.	+/- 220 p.C.	Comblement au début du V <sup>e</sup> s.

Figure 33 : Tableau des *mithraea* supposément actifs dans la Rome du IV<sup>e</sup> siècle

Les données disponibles nous autorisent donc à retenir onze *mithraea*, dont nous ne savons pas la représentativité, si ce n'est qu'elle doit être toute relative si l'on tient à l'esprit les considérations précédentes. Elles ne peuvent dès lors déboucher que sur des conclusions provisoires. On commencera par émettre deux observations. Premièrement, la topographie mithriaque du IV<sup>e</sup> siècle résulte à la fois d'une continuité avec la période impériale précédente, en particulier l'époque des Sévères, et d'un renouvellement propre à ce siècle ; elle est constituée d'une majorité de lieux de culte fondés antérieurement au IV<sup>e</sup> siècle, parfois entretemps restaurés, mais également de nouvelles installations. Deuxièmement, il faut remarquer une plus grande diversité dans la typologie des lieux d'implantation qu'on ne pourrait le croire à la lecture d'A. B. Griffith qui n'envisage que l'aspect sénatorial. Certes, des *domus* vont accueillir des sanctuaires de Mithra (4 ou 5 sur 11), mais on peut également relever un camp militaire, des structures de divertissement, des thermes, etc. Déjà, F. Coarelli avait noté le caractère public de plusieurs des sites d'installation mithriaque<sup>2112</sup>. N. Belayche notait aussi que l'intégration de ceux-ci dans le tissu urbain reflétait l'intégration sociétale de la divinité et de son culte et leur statut plus ou moins officiel<sup>2113</sup>.

Il nous semble toutefois que le caractère public du lieu ne constitue pas nécessairement l'élément déterminant. D'ailleurs, il n'est pas certain que le bâtiment du *mithraeum* de S. Clemente, si ce n'est pas une *domus*, relève du domaine public, pas plus que celui du *mithraeum* du Forum Boarium, même si son lien avec le Cirque rend la chose probable, et sûrement pas du site des *horti Domitiae*. Le facteur commun réside peut-être davantage dans une appartenance à un groupe social qui y célèbre les mystères ; on peut en effet penser que les membres des communautés qui s'y réunissent sont liés par leur activité professionnelle : les métiers des *ludi* (ou de la frappe monétaire pour S. Clemente), de la gestion thermale, de la guerre, etc<sup>2114</sup>. Ces groupements mithriaques ne satisfont-ils pas une demande socio-professionnelle, à laquelle les collèges professionnels apportaient déjà leur part de réponse, qu'ils se substituent ou s'ajoutent à ces derniers (étant donné que leurs activités ne sont pas parfaitement identiques)<sup>2115</sup> ? Pour F. Coarelli, l'édifice qui abrite le *mithraeum* du Circus Maximus constitue sans doute le siège d'un *collegium*<sup>2116</sup>. L'hypothèse suivant laquelle l'édifice du *mithraeum* de S. Clemente remplissait une fonction similaire<sup>2117</sup> irait également dans ce sens. En tout cas, ces corps de métiers, qui pour certains travaillaient dans des espaces publics, cherchaient à bénéficier des vertus sociales<sup>2118</sup> que drainait cette association religieuse, ce qui n'impliquait pas pour autant une reconnaissance massive du culte de Mithra à l'échelle publique. Il faut également envisager que le cadre d'origine du groupe mithriaque ne relève pas nécessairement du champ professionnel et qu'il peut découler d'une appartenance à un autre type de cellule sociale ; on pense en particulier ici au *mithraeum* de S. Lorenzo in Damaso, non retenu

<sup>2112</sup> Cf. COARELLI F., 1979, p. 77-79.

<sup>2113</sup> Cf. BELAYCHE N., 2000, p. 576-577.

<sup>2114</sup> Les *mithraea* écartés entrent également dans cette logique : thermes de Titus, *Castra Praetoria*, *mithraeum* de S. Lorenzo in Damaso, probablement lié à l'édifice antérieur à l'église identifié comme les *stabula factionis prasinae*.

<sup>2115</sup> BECK R., 1996 invite, sur certains aspects – comme le caractère apparemment exclusivement masculin de leurs membres –, à penser ces communautés mithriaques en termes de *collegia*.

<sup>2116</sup> Cf. COARELLI F., 1979, p. 74 et 78.

<sup>2117</sup> Voir 9.2.2.3.

<sup>2118</sup> Les mêmes que celles évoquées précédemment pour le milieu sénatorial tout compte fait.

dans le tableau, qui semblait être lié à la *factio Prasinæ*. On sait l'importance que ces factions ont dans l'identité individuelle des habitants de l'*Vrbs*. Pourquoi ne pas imaginer une communauté mithriaque composée de membres plus ou moins éminents, qui gravitent autour, patronnent, organisent la vie de la *factio* et de son équipe ?

Il est intéressant et en même temps logique de noter aussi que la continuité topographique mithriaque se produit presque exclusivement au niveau de ces édifices non résidentiels, tandis que le renouveau se ferait plutôt dans le cadre des espaces résidentiels, un constat qui va dans le sens d'un processus de confinement à la sphère privée des cultes traditionnels.

Faisant le point sur la religiosité à l'époque constantinienne pour le catalogue de l'exposition *Costantini 313 d.C.*, qui s'est tenue à Milan et Rome en 2013, G. Gentili indique au sujet du culte de Mithra que « la vitalità del culto misterico (...) sembra recedere già dagli inizi del IV [secolo], secondo il dato archeologico (...) »<sup>2119</sup>. S'il partage un constat à l'échelle de l'empire, il ne recoupe pas vraiment l'analyse de M. Clauss<sup>2120</sup> qu'il cite pourtant dans sa très courte bibliographie. S'il cible la situation de Rome, les données archéologiques ne lui donnent pas raison non plus. En admettant que l'on retienne l'estimation de F. Coarelli d'une quarantaine de sites attestés par les sources pour un peu plus de trois siècles, trouver onze *mithraea* qui concernent le IV<sup>e</sup> siècle constitue une proportion tout à fait raisonnable. Cette dernière croît largement si l'on prend le chiffre moins élevé d'A. B. Griffith. Un piège réside sans doute dans la concentration des témoignages mithriaques à l'époque sévérienne et une mesure de l'activité de ce culte au IV<sup>e</sup> siècle à l'aune de ce climax. Il nous paraît valable de parler pour la seconde moitié du III<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle, en tout cas dans le cadre de Rome, d'une stabilisation après un pic plutôt que d'un recul qui sous-entend un déclin.

Les informations collectées ne nous invitent pas non plus à suivre M. Clauss qui affirmait une dernière efflorescence du culte, en particulier à Rome, dans le dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle, stimulé par le supposé « pagan revival » qui prendrait place à ce moment-là parmi les élites de la Ville<sup>2121</sup>. Elles ne laissent en effet pas entrevoir de rupture radicale, puisqu'il y a, d'une part, la continuité évoquée précédemment et, d'autre part, une activité culturelle et de construction de la part de ces notables, qui s'étale sur tout le siècle. Certes, les inscriptions du *Phrygianum* ont tendance à concentrer le regard sur le dernier quart du siècle, mais l'épigraphie offre également les dédicaces des Olympii qui concernent le milieu du siècle et l'archéologie donne quelques cas d'édification dans le courant du IV<sup>e</sup> siècle, mais aucun avec certitude durant le dernier quart.

Arrêtons-nous quelques instants sur une inscription souvent convoquée au sujet de la question d'une réaction païenne et pertinente pour la problématique du positionnement du culte dans la sphère privée ou publique. Sans doute dans les années 380, Tamenius Augentius Olympius fait graver une inscription en souvenir de l'aménagement d'un antre de Mithra, se plaçant dans la lignée de son grand-père qui avait réalisé une opération similaire :

---

<sup>2119</sup> GENTILI G., 2012, p. 66.

<sup>2120</sup> Cf. CLAUSS M., 2000, p. 28-29.

<sup>2121</sup> Cf. CLAUSS M., 2000, p. 29-31.

Jadis, mon grand-père Victor, dévot du ciel et des astres, établit à frais royal un temple à Phoebus. Son petit-fils, dont le nom lui vient de son aïeul, le surpasse en piété : il a fait faire une grotte, et il n'a pas réclamé tes ressources, Rome. Les pieux préfèrent les pertes au lucre : qui est plus riche que cet héritier qui, sans excès, partage ses biens avec les habitants du ciel ?<sup>2122</sup>

Il insiste sur le fait qu'il n'a pas eu besoin d'un financement de la cité, autrement dit qu'il a effectué ces travaux à ses propres frais. À la suite d'autres, M. Clauss a lu cette affirmation à la lumière des décisions relatives aux subventions des cultes traditionnels prises par Gratien et y voit dès lors une franche réaction de résistance<sup>2123</sup>. Même A. Cameron concède que ce passage peut se comprendre comme une allusion à cet événement<sup>2124</sup>. Quant à M. Kahlos, elle utilise le document pour démontrer que l'atteinte au financement cultuel voulue par Gratien n'a pas eu d'impact sur le culte de Mithra, étant donné qu'il était uniquement alimenté par des fonds privés<sup>2125</sup>. Mais, ce faisant, elle n'explique pas alors quel besoin avait ce personnage de revendiquer une construction sur ses fonds personnels s'il en était toujours ainsi. On pourrait se demander si, par contraste, cette manifestation n'implique pas qu'il y ait déjà eu des interventions financières publiques en la matière. Ce qui est sûr, c'est que cette situation n'est pas sans parallèles à l'échelle de l'empire. On peut trouver d'autres cas où le dédicant, certes avec moins de lyrisme, note des travaux d'aménagements mithriaques sur fonds propres. Ainsi, en Dacie, un décurion d'Apulum, qui remplit également la charge de flamme, célèbre l'édification d'un sanctuaire de Mithra *pecunia mea*<sup>2126</sup>. Au vu de la datation, à savoir le III<sup>e</sup> siècle, une politique antipaïenne ne peut être incriminée. Certains de ces documents fournissent une clé explicative, à tout le moins en ce qui les concerne : à Milan<sup>2127</sup>, à Montoro<sup>2128</sup> (Ombrie), sans doute à Nersae<sup>2129</sup> (Étrurie), la construction ou réfection d'un *mithraeum* a nécessité un décret des décurions, ce qui semble impliquer l'usage d'un terrain public, comme c'est explicitement le cas à Milan<sup>2130</sup>. Le fait que les dédicants de ces inscriptions notent une entreprise à leurs frais pourrait indiquer deux situations, suggère Françoise Van Haepere<sup>2131</sup> : soit la prise en charge par un particulier de travaux touchant un édifice public – un acte classique d'évergétisme finalement –, ce qui plaiderait en faveur d'une officialisation du culte de Mithra<sup>2132</sup> ; soit – option préférable – l'aménagement d'un lieu religieux, à usage privé, sur un terrain du domaine public concédé à la communauté, une situation qui trouve ici aussi des précédents dans le monde des *collegia*. On pourrait envisager une troisième option, en particulier dans les cas où aucune allusion n'est faite aux autorités politiques ou à la nature du terrain, et considérer ce *pecunia sua*

<sup>2122</sup> CIL, 6, 754=CIMRM, n° 406 : *Olim Victor avus, caelo devotus et astros, / regali sumptu Phoebia templa locavit. / Hunc superat pietate nepos, cui nomen avitum est : / antra facit, sumptusque tuos nec Roma requirit. / Damna piis meliora lucro : quis ditior illo est, / qui cum caelicolis parvus bona dividit heres ?* (trad. personnelle).

<sup>2123</sup> Cf. CLAUSS M., 2000, p. 30.

<sup>2124</sup> Cf. CAMERON A., 2011b, p. 143.

<sup>2125</sup> Cf. KAHLOS M., 2002, p. 80.

<sup>2126</sup> Cf. AE, 1998, 1079.

<sup>2127</sup> Cf. CIL, 5, 5795 et 5796.

<sup>2128</sup> Cf. AE, 1996, 601.

<sup>2129</sup> Cf. CIL, IX, 4110 = CIMRM, n° 648. Pour la lecture de cette inscription, voir LATTEUR O., 2011, p. 748.

<sup>2130</sup> Cf. CIL, 5, 5796 (*comparata area a republica Mediolanio*).

<sup>2131</sup> Cf. VAN HAEPEREN F., 2006a, p. 49.

<sup>2132</sup> Sur cette question, voir aussi MASTROCINQUE A., 2009 ; LATTEUR O., 2011.



comme une façon, pour un personnage revêtant une magistrature ou une prêtrise publique au moment des travaux, d'insister sur le caractère strictement privé de son initiative.

Dans le cas qui nous occupe, il est intéressant de souligner que les inscriptions des Olympii ont été découvertes dans les parages du temple de *Sol*, édifié par Aurélien (notice 43), ce qui a fait supposer à certains une implantation du sanctuaire de Mithra en question au sein de ce complexe. Une forme de liaison symbolique entre ces deux divinités qui s'incarne dans une proximité géographique connaît au moins un parallèle : à Novae (Mésie inférieure), à l'emplacement d'un *mithraeum* détruit au milieu du III<sup>e</sup> siècle, a été érigé, à la fin de ce même siècle, un sanctuaire en l'honneur de *Sol Augustus*. En outre, cette superposition laisse présager l'utilisation d'un terrain public pour la construction mithriaque<sup>2133</sup>. Pourquoi ne serait-ce pas également la configuration rencontrée par le *mithraeum* des Olympii, et ce, peut-être déjà dès la construction du grand-père Victor Olympius ?

Au terme de ce développement, nous pouvons conclure, de manière générale, que la relation de certains *mithraea* à Rome avec des édifices publics n'est pas exceptionnelle et peut alimenter la question de la place officielle du culte de Mithra, et, concernant le cas particulier des Olympii, que la revendication d'une dépense personnelle n'implique pas nécessairement une réaction à la politique de Gratien, mais peut tout à fait s'expliquer par une logique propre au statut du culte de Mithra et à ses conditions d'implantation.

Nous ne pouvons refermer ce point sans signaler que les inscriptions issues du contexte du *mithraeum* des Olympii sont parmi les rares documents à fournir des données calendaires pour le culte de Mithra, qui plus est remontant au IV<sup>e</sup> siècle. Elles gardent plus précisément la trace des dates d'initiation à différents grades. Le danger serait évidemment de les généraliser : on ne sait pas dans quelle mesure elles sont représentatives de l'activité de la communauté qui se réunissait en ce lieu et *a fortiori* du culte de Mithra dans l'*Vrbs*<sup>2134</sup>.

J. Rüpke les utilise tout de même<sup>2135</sup>. En voici la liste :

- 10 août 357
- 15 septembre 357
- 4 avril 358
- 16 avril 358
- 19 avril 358
- 23 avril 358
- 11 mars 359
- 1 avril 362
- 8 avril 362 (x2)

---

<sup>2133</sup> Cf. LATTEUR O., 2011, p. 751-752.

<sup>2134</sup> Profitons-en pour écarter le poncif du 25 décembre comme jour de fête de Mithra, que l'on voit notamment poindre dans les démonstrations sur les origines de Noël ; voir 2.2.2.1.

<sup>2135</sup> Cf. RÜPKE J., 2007, p. 240-241.

Le savant allemand observe qu'il n'y a pas d'indice d'une prise en compte du rythme de la semaine ou des *nundinae*. En revanche, il fait remarquer un évitement des jours dits *atri* ou *religiosi*, c'est-à-dire les lendemains de calendes, nones et ides, ainsi que les trois jours *mundus patet* (24 août, 5 octobre, 8 novembre)<sup>2136</sup> et en conclut : « Such patterns show how deeply the cult of Mithras was embedded into the calendrical patterns of Roman polytheism (...) »<sup>2137</sup>. Sans se prononcer sur le fond de la conclusion – que les adeptes de Mithra aient suivi en cela comme en d'autres matières des habitudes polythéistes romaines n'aurait rien de surprenant –, elle ne peut être formulée sur cette base statistique. Au-delà du problème de représentativité, ce que J. Rüpke perçoit comme un évitement a autant de chances d'être le fruit du hasard<sup>2138</sup>. En anticipant un peu la seconde partie de l'exposé, on pourrait également se demander si le facteur du christianisme a pu jouer un rôle dans le choix de ces moments de réunion. Seule une date recoupe une commémoration chrétienne (le 10 août avec S. Laurent). Rien de significatif donc, ni dans un sens, ni dans un autre, d'autant plus que les occurrences sont concentrées sur le mois d'avril, qui ne compte traditionnellement pas d'anniversaires de saints, sans doute en raison de la période pascalle<sup>2139</sup>. Cette concentration ne serait-elle pas, elle par contre, le signe d'une volonté de concurrence, d'appropriation, de marquage du moment le plus important de l'année pour les chrétiens ? N'est-il pas préférable d'y voir une prédilection pour la période du printemps, autour de l'équinoxe, le temps du renouveau<sup>2140</sup>, qui est d'ailleurs investi par le culte métrouaque par exemple ? Les données sont trop minces pour répondre à la question, mais elle devra ressurgir si de nouvelles sources apportent un complément d'information. L'argument n'a en tout cas jamais, à notre connaissance, été avancé dans la démonstration d'une concurrence active entre les deux communautés, à la différence de l'aspect topographique.

## 9.2. *Tituli et mithraea*

Bientôt une série de constitutions impériales frappèrent directement la secte réprouvée. Dans les provinces, les soulèvements populaires devancèrent souvent l'action des magistrats. (...) À Rome même, en 377, le préfet Gracchus, désirant obtenir le baptême, donna des gages de la sincérité de sa conversion en « renversant, brisant, bouleversant » une crypte avec toutes les statues qu'elle contenait. Souvent, pour soustraire au pillage leurs grottes restées inaccessibles, les prêtres en murèrent l'entrée<sup>2141</sup>, ou bien ils mirent à l'abri dans des cachettes sûres leurs

<sup>2136</sup> Il ajoute, passant au conditionnel, que cela pourrait être également le cas pour les jours après les *nundinae*, qu'Auguste évitait pour les affaires.

<sup>2137</sup> RÜPKE J., 2007, p. 241.

<sup>2138</sup> En recourant au même procédé mathématique que l'on a utilisé dans la section sur les logiques du calendrier des martyrs (voir 2.3.2.1.2), on peut calculer que le fait qu'aucun de ces dix jours de réunions mithriaques ne tombe en même temps que les 36 jours pointés comme *atri* ou *religiosi* est le deuxième cas le plus probable de se produire en situation aléatoire avec 0,319 (le premier étant un seul recoupement avec 0,39). Un calcul avec une restriction aux seuls mois concernés par les dates « mithriaques » ou au seul mois d'avril ne change rien à ce constat. Une conclusion du même ordre peut être faite pour le cas des lendemains de *nundinae* (voir n. 2136).

<sup>2139</sup> Voir 2.3.2.1.1.

<sup>2140</sup> Dans ce cas-là, on pourrait ajouter la date du 11 mars (qui est hors période pascalle).

<sup>2141</sup> F. Cumont donne comme exemples, à Rome, les *mithraea* de la via G. Lanza et de S. Clemente.

images sacrées<sup>2142</sup>, convaincus que l'orage qui avait fondu sur eux était passager, et qu'après les jours d'épreuves leur dieu ferait luire pour eux celui du triomphe final. Par contre les chrétiens, pour rendre désormais impropre au culte un lieu souillé par la présence d'un cadavre, exécutaient parfois le prêtre rebelle aux lois, et l'enterraient dans les ruines du sanctuaire à jamais profané<sup>2143</sup>.

Dans ce paragraphe extrait des *Mystères de Mithra*, publié pour la première fois en 1900, F. Cumont expose un des aspects concrets donnant corps à sa vision d'une lutte mortelle que se livrent les tenants du Christ et les fidèles de Mithra dans l'Empire tardo-antique : la violente mainmise des chrétiens sur les lieux de culte mithriaques. Ce schéma d'une concurrence particulièrement ouverte et agressive entre ces deux mouvements, provoquée par de trop grandes proximités idéologiques et culturelles (sans parler des phénomènes d'influence et d'emprunt au sujet desquels l'historien demeure prudent<sup>2144</sup>) et un sentiment de menace, tend à affermir la conception qui traversera le projet du grand savant belge : les « religions orientales » auraient fait office de transition et préparé le terrain au triomphe du christianisme et, en particulier, le mithraïsme qui en constituerait un représentant des plus dynamiques au destin prometteur avorté, partageant l'idée cristallisée par la célèbre formule de E. Renan<sup>2145</sup>.

Il faut dire que cette vision d'un affrontement topographique violent entre les tenants de deux camps s'imposait comme naturelle. À peine le site exhumé, les fouilleurs du *mithraeum* de S. Clemente, une pièce importante dans ce dossier, sur laquelle nous reviendrons, décrivaient avec évidence un tel scénario au début des années 1870<sup>2146</sup>. Ils renversèrent même le phénomène et estimèrent que, vu la grande antiquité du site chrétien, c'est le *mithraeum* qui était venu le concurrencer, voire l'oblitérer. Qui plus est s'y déroulaient des mystères « celebrati e propagati nell'età imperiale appunto in opposizione, in concorrenza, ed in parte anche in affettata imitazione dei misteri cristiani »<sup>2147</sup>. Les chrétiens ont, en réaction, dès que possible renforcé ou restauré leur culte en scellant violemment le destin du sanctuaire de l'ennemi païen. L'érudit belge suit bien volontiers ce canevas<sup>2148</sup>.

Adopté par le maître des études mithriaques, ce modèle général gagne encore en légitimité et sera régulièrement convoqué par les générations suivantes de chercheurs. Ainsi, lorsqu'il fouille ce qu'il reste d'un *mithraeum* sous le Palazzo della Cancelleria Apostolica (notice 144), la présence de l'antique basilique S. Lorenzo in Damaso implique automatiquement, pour B. Nogara, une telle

---

<sup>2142</sup> L'auteur renvoie à deux sculptures retrouvées, recouvertes de tuiles, sur le sol d'une pièce anciennement voûtée, sise à hauteur de la piazza Dante sur l'Esquilin.

<sup>2143</sup> CUMONT F., 2013, p. 161-162. Il fait référence, en dernier lieu, au sanctuaire de Sarrebourg. GORDON R., 1999, p. 687, n. 25 rappelle les zones d'ombre qui entourent encore cette découverte.

<sup>2144</sup> Par exemple, CUMONT F., 2013, p. 154 : « Nous connaissons trop mal les dogmes et la liturgie du mazdéisme romain, aussi bien que le développement du christianisme primitif pour déterminer quelles influences réciproques ont agi sur leur évolution simultanée ». Sur ces influences, voir MASTROCINQUE A., 2009.

<sup>2145</sup> Cf. RENAN E., 1882, p. 579 : « Si le christianisme eût été arrêté dans sa croissance par quelque maladie mortelle, le monde eût été mithriaste ». CUMONT F., 2013, p. 157 fait explicitement écho à cette affirmation dans ses *Mystères de Mithra*. Sur l'historiographie des travaux mithriaques de F. Cumont, on verra en dernier lieu l'introduction donnée par N. Belayche dans la réédition de 2013 de cette monographie.

<sup>2146</sup> Cf. DE ROSSI G. B., 1870a, p. 127 ; DE ROSSI G. B., 1870b, p. 165-166 ; MULLOOLY J., 1873, p. 214.

<sup>2147</sup> DE ROSSI G. B., 1870a, p. 127.

<sup>2148</sup> Cf. CUMONT F., 1915, p. 203.

interaction<sup>2149</sup>. C'est même le schéma de S. Clemente qui l'inspire directement puisqu'il envisage que la communauté mithriaque s'est installée dans un second temps, auprès d'un centre administratif chrétien dont les biens avaient été confisqués pendant les persécutions dioclétiennes.

Le modèle conflictuel et concurrentiel qui sous-tendait l'analyse de cette vaste problématique de la relation chrétiens-mithraïstes a façonné l'interprétation des sources autant que celles-ci l'ont alimenté. Le changement de paradigme sous-jacent à cette historiographie a conduit à porter un regard différent sur ces témoignages, nuancant parfois fortement les affirmations des érudits des générations précédentes, même si le débat sur les relations entre les deux groupes en général, ou l'attitude envers les lieux de culte en particulier, est loin d'être clos et que la vision de F. Cumont fait encore des adeptes.

Ainsi R. Turcan, dans sa synthèse sur le mithracisme publiée aux Belles-Lettres, se montre sceptique sur un usage tardif des *mithraea* et n'hésite pas à faire appel à une comparaison frappante :

D'une façon générale, les *Mithraea* ont été l'objet d'un acharnement méticuleux et systématique. (...) Les têtes [des reliefs] surtout – images maléfiques des « démons » – ont enduré le zèle iconoclaste des chrétiens, aussi ardents que le seront les révolutionnaires de 1793 à décapiter les saints des cathédrales<sup>2150</sup>.

Dans sa monographie de référence sur le culte romain de Mithra, M. Clauss développe cette même vision d'une attaque chrétienne perceptible dans les traces de destruction des sanctuaires de la divinité<sup>2151</sup>.

Tout en admettant que le sujet porte à controverse, E. Winter listait en 2000 ce qui lui apparaissait tout de même comme des preuves d'un fanatisme chrétien à l'égard du culte de Mithra, en particulier du point de vue archéologique les *mithraea* de Königshofen et de « Santa Priscia [sic] »<sup>2152</sup>. Surtout, sa contribution lui permettait de verser une nouvelle pièce au dossier avec le sanctuaire mithriaque de Doliché découvert par ses soins en 1997-1998, au pied de la colline dite Keber Tepe. Le complexe est en fait composé de deux espaces de culte. Dans le premier auquel il a pu avoir accès (*mithraeum* 1), les représentations mithriaques ont été endommagées et des symboles chrétiens ont été gravés. Dans le second (*mithraeum* 2), directement derrière le premier, le relief mithriaque a été retrouvé en partie détruit. Toutefois, la chronologie du site n'était pas encore précisément établie au moment d'écrire son article et elle se révèle toujours très problématique comme le remarque R. Gordon<sup>2153</sup>. Il convient de noter qu'au moment de sa découverte, le *mithraeum* 1 était accessible par un passage de 1 x 1 mètre – des traces de perturbations modernes ont d'ailleurs été détectées –, tandis que le *mithraeum* 2 avait été scellé par des siècles d'érosion. De quand datent alors les dommages aux reliefs, s'ils sont volontaires, et sont-ils concomitants avec les symboles chrétiens gravés ? Comment se fait-il que l'on ne retrouve pas ces derniers également dans le *mithraeum* 2 ? Selon une des hypothèses avancées par R. Gordon, il n'est même pas

<sup>2149</sup> Cf. NOGARA B., 1941, p. 9-10.

<sup>2150</sup> TURCAN R., 1993, p. 118-119. Idées déjà développées dans TURCAN R., 1984.

<sup>2151</sup> Cf. CLAUSS M., 2000, p. 32 et 170-172.

<sup>2152</sup> Cf. WINTER E., 2000.

<sup>2153</sup> Cf. GORDON R., 2007.

nécessaire penser que les *mithraea* aient été détruits<sup>2154</sup>. Cette nouvelle pièce se révèle donc des plus fragiles.

Faisant le point sur les cultes à Rome dans son étude sur Praetextatus, M. Kahlos partage en un paragraphe la thèse d'un acharnement chrétien, pointant l'exemple relaté par Jérôme sur lequel nous reviendrons. Elle semble même intégrer ce phénomène dans un mouvement plus large de destructions à l'encontre des sites païens : « Later the destruction of temples of Mithras as well as of other pagan divinities became wider and more systematic, as excavations of mithraea, e.g. under S. Prisca, show »<sup>2155</sup>.

Très récemment encore, dans l'introduction de la réédition des *Mystères de Mithra*, A. Mastrocinque, suivant explicitement R. Turcan, affirme :

Les fouilles archéologiques ont montré à plusieurs reprises que les chrétiens étaient particulièrement hostiles au mithraïsme et que la construction d'églises sur des *mithraea* désaffectés permettait de les sceller et de les enfermer pour toujours. (...) L'archéologie a montré que cet esprit d'hostilité envers le culte de Mithra était un fait historique (...)<sup>2156</sup>.

Certains chercheurs apparaissent en revanche plus nuancés et dubitatifs sur ces destructions ciblées et généralisées tels P. Testini, O. Nicholson, R. Gordon dans sa rigoureuse recension de l'ouvrage d'E. Sauer paru en 1996 (lequel étudie la fin du paganisme dans les provinces nord-occidentales au travers de l'exemple de la prétendue fin tragique du culte de Mithra) ou encore J. Bjornebeye dans sa thèse défendue en 2007 et une contribution publiées il y a peu<sup>2157</sup>. Dans sa contribution pour le catalogue de l'exposition montée à l'occasion de l'anniversaire de l'édit de Milan, G. Gentili, lui non plus, ne se montre guère entièrement convaincu<sup>2158</sup>. Indiquant qu'après un recul dès le début du IV<sup>e</sup> siècle, le culte de Mithra finit par succomber avec les dispositions de Théodose en 391-392, il admet tout de même qu'à la suite de celles-ci, certains lieux de culte ont été détruits, à l'instar des sites de Strasbourg, S. Clemente ou « forse » S. Prisca. Il tempère toutefois son propos en note infrapaginale (où il renvoie d'abord à F. Cumont), partageant son scepticisme au sujet d'une « guerra di religione » entre les deux tenants et évoquant la possibilité d'une destruction de *mithraea* déjà à l'abandon.

Il y a, pour Rome, un constat qui pourrait consolider l'idée d'une concurrence active et d'une volonté chrétienne d'oblitération à l'égard des fidèles de Mithra que ces chercheurs ne mobilisent pourtant pas, à quelques exceptions près tels A. Mastrocinque ou M. Kahlos qui, renvoyant à l'ouvrage de R. Merkelbach, indique en note : « Usually a church was built over a cave of Mithras »<sup>2159</sup>. Il faut se tourner vers les spécialistes de la topographie chrétienne qui ont cherché à

---

<sup>2154</sup> Cf. GORDON R., 2007, p. 610.

<sup>2155</sup> Cf. KAHLOS M., 2002, p. 80.

<sup>2156</sup> CUMONT F., 2013, p. LXXXVII-LXXXVIII. Il évoque en particulier les « escarmouches » qui ont dû avoir lieu à S. Prisca.

<sup>2157</sup> Cf. TESTINI P., 1979 ; NICHOLSON O., 1995 ; GORDON R., 1999 ; BJORNEBYE J., 2007 et 2015.

<sup>2158</sup> Cf. GENTILI G., 2012, p. 66.

<sup>2159</sup> Cf. KAHLOS M., 2002, p. 80, n. 137. MERKELBACH R., 1984, p. 250 mentionne les textes relatifs à la destruction d'un *mithraeum* à Alexandrie (cf. *infra* 9.2.2.4) et note qu'à Rome, beaucoup de *mithraea* ont été retrouvés sous les églises,

comprendre la logique d'implantation des premières églises de la Ville pour la trouver exposée dans son ensemble. L'impulsion est donnée par B. M. Apollonj Ghetti lors d'une conférence prononcée en 1975 à l'occasion du neuvième congrès international d'archéologie chrétienne. Énumérant les basiliques paléochrétiennes situées à proximité de *mithraea*, il en conclut : « Direi che la comunità cristiana abbia scientemente voluto stabilire in città i suoi capisaldi di fede in evidente contrasto con i santuari misterici »<sup>2160</sup>. Quelques années après la publication des actes, L. Reekmans, dans une communication présentée au onzième congrès, intègre cette thèse dans son développement et la considère comme un facteur explicatif probant<sup>2161</sup>. C'est au savant belge que K. Blair-Dixon renvoie dans sa contribution au congrès international d'études sur les églises de Rome tenu en 2000, après avoir paraphrasé la thèse d'Apollonj Ghetti et l'avoir présenté comme une réalité<sup>2162</sup>. Dans leur exposé au sujet du *mithraeum* du Circus Maximus, présenté en 2008, C. Tavolieri et P. Ciafardoni ont suggéré l'idée que la transformation du portique associé à l'*Ara Maxima* en aula chrétienne en 408 ait répondu au désir de « rimarcare una presenza opposta al mitreo »<sup>2163</sup>. Ont-elles une connaissance de la théorie développée précédemment et, si oui, ont-elles été directement influencées par leur lecture de R. Merkelbach, cité par ailleurs ? Elles n'en disent mot. Toujours est-il qu'elles sont guidées par un schéma de ce genre qu'elles contribuent à alimenter, même si le rapprochement qu'elles esquissent ici est plus qu'incertain<sup>2164</sup>.

Ce débat sur le comportement des chrétiens à l'égard des *mithraea* de l'*Vrbs* doit par ailleurs tenir compte de données nouvelles, essentiellement archéologiques. C'est en effet ce champ d'investigation qui fournit l'essentiel des informations à traiter pour éclairer cette question de l'évolution et de la fin des *mithraea* dans un contexte spécialement fécond, celui de Rome, qui met à disposition une série non négligeable de sites à l'intérieur d'une même cité, et singulier, dans son double rôle de centre historique et symbolique de la religion traditionnelle et de ville à l'importance

---

sans donner d'exemples concrets, ni même renvoyer à une étude sur la question. Dans les deux cas, il est regrettable que les auteurs ne fassent pas de différence entre le phénomène à l'échelle de Rome, de l'Orient ou de l'Empire...

<sup>2160</sup> Cf. APOLLONJ GHETTI B. M., 1978, p. 510-511 (511 pour la citation).

<sup>2161</sup> Cf. REEKMANS L., 1989, p. 873.

<sup>2162</sup> Cf. BLAIR-DIXON K., 2002, p. 339.

<sup>2163</sup> Cf. TAVOLIERI C. et CIAFARDONI P., 2010, p. 58.

GUIDOBALDI F., 2001, p. 42 évoque également une concurrence entre lieux de culte chrétiens et mithriaques mais ne lui attribue pas de dimension topographique : les églises de la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle, « non riconoscibile dall'esterno », se trouvent, écrit-il, « in concorrenza – probabilmente svantaggiosa – con una trentina di mitrei anch'essi in genere non visibili dall'esterno, ma ricchi, all'interno, di elementi connotanti, come iscrizioni e opere d'arte in scultura, stucco e pittura, e protetti da membri influentissimi dell'aristocrazia senatoria ». L'affirmation interpelle. Si aucun des deux types de lieux n'est reconnaissable de l'extérieur, ils ne peuvent entrer en compétition sur le plan du paysage, de l'attractivité visuelle ; ils ne renvoient pas, par ce biais là en tout cas, d'affirmations identitaires qui entrent en confrontation. En outre, donner l'avantage aux *mithraea* sur le plan numérique (une trentaine contre une dizaine de lieux chrétiens), c'est oublier le nombre non négligeable d'églises qui n'appartenaient pas à l'évêque et qui ne sont pas connues, mais qui étaient nécessaires pour accueillir un nombre déjà important de fidèles (cf. supra 4.5) ; elles doivent faire partie de l'équation. De même, qualifier la situation des *mithraea* d'avantageuse en raison de la richesse des éléments intérieurs peut paraître étrange puisque la fréquentation de ces lieux est cloisonnée à leurs adhérents respectifs. Le choix d'une orientation religieuse n'est pas influencé par une comparaison des deux cadres matériels intérieurs. Quand bien même, il ne faut pas négliger l'équipement liturgique et le décorum (mosaïques par exemple) de ces premières églises qui pouvaient également faire forte impression.

<sup>2164</sup> Rien ne permet de dater aussi précocement la christianisation de cet espace (sur lequel s'établira S. Maria in Cosmedin) et encore moins d'y lier l'inscription d'Anicius Acilius Glabrio Faustus, qui d'ailleurs est bien postérieure à 408 (voir notice 94).

croissante pour la sphère chrétienne. Si les enquêtes archéologiques sont le plus à même de générer de nouvelles données, leur processus par définition destructif empêche de soumettre le terrain à une nouvelle observation. Or, la plupart des opérations relatives aux antres de Mithra ont été menées il y a plusieurs décennies, et même plus d'un siècle pour certaines, selon des méthodes et des techniques naturellement moins avancées, guidées souvent par le désir de rapidement arriver aux supposées couches de plein développement du site ; ces fouilles étaient en outre souvent conditionnées par des modèles explicatifs préconçus qui procuraient une première interprétation ; elles ont légué à la postérité une documentation trop lacunaire, spécifiquement au niveau des strates tardives.

Restent les sources écrites, peu abondantes sur le phénomène, presque inexistantes pour la situation romaine. En réalité, seul un événement peut être mobilisé, et l'est systématiquement par les partisans d'une confrontation violente en tant que fait exemplaire d'un tel processus. Jérôme rapporte en effet les actes du nouveau converti Gracchus, préfet de la Ville en 376-377<sup>2165</sup>, dévastant un *specus* mithriaque, non identifié archéologiquement :

Et, pour omettre des faits anciens que des incrédules jugeraient trop fabuleux, il y a peu d'années votre parent Gracchus, dont le nom claironne la noblesse patricienne, tandis qu'il dirigeait la préfecture urbaine, qu'a-t-il fait de la grotte de Mithra et de tous ses simulacres prestigieux par lesquels l'initié reçoit tous les grades : corbeau, « caché », soldat, lion, Perses, héliodromus, enfin père ? n'a-t-il pas renversé, brisé, jeté au feu tous ces objets ? ne les a-t-il pas envoyés devant lui en quelque sorte comme otages, pour obtenir le baptême du Christ ?<sup>2166</sup>

C'est sûrement à ce même personnage et à cette même action que se réfère Prudence lorsqu'il énumère, dans son plaidoyer contre Symmaque, les grandes familles aristocratiques romaines converties au christianisme :

Pourquoi rappeler dans mes vers que les Gracques, amis du peuple, qui détenaient le pouvoir, qui possédaient une place éminente au Sénat, ordonnèrent d'arracher les images des dieux, et se placèrent humblement avec leurs lecteurs sous l'autorité du Christ tout-puissant ?<sup>2167</sup>

Outre le cadre polémique de la composition prudentienne et de la lettre dans laquelle le Père de l'Église semble exagérer le déclin de la religion traditionnelle pour convaincre sa destinataire Laeta, née d'un *inpar matrimonium*, à poursuivre l'éducation chrétienne de sa fille, on remarquera que Gracchus n'a pu agir en vertu de sa fonction officielle pour éradiquer un lieu de culte qui ne devait vraisemblablement pas être du ressort public et que, par conséquent, il s'agit probablement d'un *mithraeum* situé sur un terrain lui appartenant<sup>2168</sup>. Encore qu'il ne soit pas impensable que l'on ait

---

<sup>2165</sup> Cf. PLRE, I, « Gracchus 1 » et « Gracchus 3 ».

<sup>2166</sup> JÉR., *Epist.*, 107, 2 : (...) *et ut omittam uetera, ne apud incredulos nimis fabulosa uideantur, ante paucos annos propinquus uester Gracchus, nobilitatem patriam nomine sonans, cum praefecturam regeret urbanam, nonne specu Mithrae, et omnia portentosa simulacra, quibus Corax, Cryphius, Miles, Leo, Perses, Heliodromus, Pater initiantur, subuertit, fregit, excussit, et bis quasi obsidibus ante praemissis, inpetrauit baptismum Christi ?* (trad. LABOURT J., 1955, CUF).

<sup>2167</sup> PRUD., *C. Symm.*, 1, 561-565 : *Iam quid plebicolas percurram carmine Gracchos, / iure potestatis fultos et in arce senates / praecipuos, simulacra deum iussisse reuelli, / cumque suis partier lictoribus omnipotenti / suppliciter Christo se consecrasset regendos ?* (trad. LAVARENNE M., 1948, CUF).

<sup>2168</sup> Cf. MERKELBAHC R., 1984, p. 248.

affaire à un terrain public précédemment concédé à une communauté mithriaque<sup>2169</sup>. L'interprétation de J. R. Curran est aussi valable et écarte une dimension chrétienne injectée a posteriori : Gracchus aurait bien agi en tant que préfet mais pour exercer son droit de police à l'encontre de conduites religieuses répréhensibles dont se serait rendue coupable la communauté mithriaque de ce lieu, suivant en cela une obsession pour les pratiques divinatoires et magiques privées qui transparait dans la législation impériale et la littérature tardives<sup>2170</sup>. Y voir l'illustration d'une réalité se déployant à plus grande échelle plutôt que l'acte isolé d'un néoconverti zélé ou d'un préfet intransigeant relève, nous semble-t-il, de la généralisation abusive (déjà visée par Jérôme et Prudence), à tout le moins non fondée, surtout si l'on soumet les prétendues preuves archéologiques à un examen critique, comme nous le ferons dans les pages qui suivent. On peut même se demander si ce n'est pas précisément parce qu'il s'agit d'un acte isolé, qu'il en devient particulièrement frappant et qu'il constitue le seul fait de ce genre dont se font indépendamment écho Prudence et Jérôme.

Face à ces constats, une mise au point, portée par un regard tentant de s'affranchir de quelques pesanteurs historiographiques, peut dès lors s'avérer nécessaire : quels sont les *mithraea* attestés dans l'*Vrbs* du IV<sup>e</sup> siècle et leur rapport topographique avec les églises ? Quels sont ceux qui doivent être ou sont habituellement mis en rapport avec une intervention chrétienne ? Il convient par ailleurs d'évaluer correctement la nature de ces agissements (simple destruction, abandon forcé, réutilisation des structures, occupation de la zone *a posteriori*) et de réfléchir en conséquence aux logiques de ce phénomène, en tenant compte des spécificités et évolutions propres à ces processus d'implantation culturelle, qu'elle soit traditionnelle ou chrétienne.

### **9.2.1. Une concurrence topographique ?**

Commençons par reprendre la liste dressée par B. M. Appolonj Ghetti, en la présentant sous forme de tableau et en indiquant la distance à vol d'oiseau entre le *mithraeum* et la ou les église(s) à proximité. On peut compléter cet inventaire par des occurrences supplémentaires relevées par nos soins.

---

<sup>2169</sup> Voir *supra* 9.1. CAMERON A., 2011b, p. 144 propose une autre solution : « By 376 Mithraism was in terminal decline, and there were doubtless a number of more or less abandoned Mithraea in or around Rome, easy targets for a Christian convert eager to prove his mettle ». Sans parler du jugement sans nuance sur l'état du culte de Mithra (« terminal decline »), il reste que Gracchus n'a pu s'en prendre à n'importe quel *mithraeum* à l'abandon ; logiquement, il devait jouir des droits de propriété du terrain à titre privé ou de gestion en tant que représentant de l'autorité étatique.

<sup>2170</sup> Cf. CURRAN J. R., 2000, p. 204.



	<i>Mithraea</i>	Églises	Distance à vol d'oiseau
APOLLONJ GHETTI B. M., 1978	Villa Barberini	S. Susanna	300 m
	Circus Maximus	S. Anastasia	150 m
	Via Giovanni Lanza	Ss. Silvestre et Martin-aux-Monts	50 m
	Idem	S. Prassede	150 m
	Thermes de Caracalla	S. Balbina	150 m
	Idem	Ss. Nereo e Achilleo (=Fasciola)	200 m
	S. Prisca	S. Prisca	Immédiatement en contact
	S. Clemente	S. Clemente	Immédiatement en contact
	S. Stefano Rotondo	S. Stefano Rotondo	Immédiatement en contact
	Iseum de S. Sabina	S. Sabina	Immédiatement en contact
	Domus des Numii	S. Susanna	300 m
	S. Lorenzo in Damaso	S. Lorenzo in Damaso	Immédiatement en contact
	Thermes de Titus	Apostolorum	200 m

Figure 34 : Tableau : conjonction topographique entre *mithraea* et églises dans la Rome tardo-antique

Une première remarque d'ordre méthodologique que l'on peut émettre concerne l'incorporation d'un temple à Isis parmi des « luoghi dedicati ai culti misterici »<sup>2171</sup>, en réalité uniquement des *mithraea*. Cela témoigne, de la part de ce spécialiste de l'archéologie paléochrétienne, d'une connaissance bien moins subtile des réalités religieuses traditionnelles. En deuxième lieu, il faut rappeler l'incertitude qui flotte au-dessus de la localisation de certaines églises. Si le cas du *titulus Silvestri et Equitii* ne change pas fondamentalement la donne (notice 15), celui de l'équivalence géographique entre le *titulus Fasciolae* et Ss. Nereo e Achilleo est plus problématique (notice 104).

Quand bien même il n'y aurait rien à redire sur la liste des rapprochements, il faut se garder d'automatiquement transformer l'itération d'une observation en causalité. Une première manière de se prémunir de cet écueil est de se demander s'il est normal que cette situation se produise au vu de l'occupation du territoire. Reprenons, pour la superficie du territoire romain *intra muros*, le chiffre de 1373 hectares avancé par F. Coarelli<sup>2172</sup>. Si l'on retient également son estimation (basse) du nombre total de sites mithriaques, à savoir un peu moins de 700, on peut aisément, pour le IV<sup>e</sup> siècle, tripler ou quadrupler les onze *mithraea* attestés par les sources<sup>2173</sup>. On obtient par conséquent un rapport d'un *mithraeum* respectivement pour 41 ou 31 hectares. Or, la superficie d'un cercle de

<sup>2171</sup> APOLLONJ GHETTI B. M., 1978, p. 510.

<sup>2172</sup> Les zones *intra muros* inhabitées sont compensées par les quartiers suburbains occupés, comme ceux du Vatican ou du Trastevere, estime-t-il.

<sup>2173</sup> Même si on revoit l'estimation de F. Coarelli à la baisse, cette multiplication resterait dans une large mesure valable.

300 mètres, c'est-à-dire la distance maximale considérée par B. M. Apollonj Ghetti comme pertinente, équivaut à 28 hectares, un résultat très proche de la seconde proportion précitée. On évitera toutefois de faire de cette démonstration un argument imparable. D'une part, parce qu'elle ne peut être définitivement validée au vu de l'imprécision des chiffres et, d'autre part, parce qu'elle permet uniquement de constater que la situation ne montre pas un caractère notablement anormal. En aucun cas, elle ne rend totalement nulle l'hypothèse d'un plan chrétien de concurrence topographique.

Une autre manière de relativiser ces données serait de les replacer parmi l'ensemble des sites attestés, une démarche qu'illustre la carte de la Figure 35. Ainsi, on peut observer qu'il existe un certain nombre de *mithraea* pour lesquels il n'est pas possible d'établir un lien topographique avec une église paléochrétienne et, inversement, plusieurs lieux de culte chrétiens ne sont pas localisés à proximité d'un espace mithriaque, même si dans un cas comme dans l'autre, ces occurrences se trouvent en minorité.

Un point faible de cet inventaire réside dans l'absence d'une prise en compte d'une dimension diachronique fine. Celle-ci peut en outre être enrichie grâce aux études archéologiques plus récentes. Une telle méthode amènera à remettre en cause certains cas supposés de concurrence : pointons S. Susanna, S. Prassede, S. Balbina ou S. Sabina dont on ne peut affirmer la fondation avant le V<sup>e</sup> siècle, parfois avancé, une époque où les *mithraea* ont encore moins de probabilité de fonctionner. D'un autre côté, l'existence de certains sanctuaires à Mithra n'est même pas suffisamment attestée pour le IV<sup>e</sup> siècle (le *mithraeum* de la Villa Barberini et, parmi ceux ajoutés par nos soins, celui de S. Lorenzo in Damaso et des thermes de Titus) ; ceux-ci pouvaient, dès lors, n'être au mieux plus qu'un souvenir au moment de l'édification chrétienne. Même dans le cas d'une superposition, il peut s'être déroulé un certain laps de temps entre l'abandon du sanctuaire et l'implantation chrétienne (S. Stefano Rotondo et peut-être S. Prisca), ce qui affaiblit un supposé lien de causalité. Précisément, prenons maintenant le temps d'examiner attentivement ces dossiers qui témoigneraient d'une intervention violente des chrétiens auprès de lieux culturels mithriaques.



**Légende :**

✚ Église

● Mithraeum

□ Mithraeum dont l'existence au IV<sup>e</sup> siècle est incertaine

**Regio I.** 3) Crescentiana, titulus Peregrinorum ; 8) Mithraeum (Ospedale S. Giovanni) ; 9) Pam-machius, titulus

**Regio III.** 11) Mithraeum (S. Clemente) ; 12) Mithraeum de la via G. Lanza ; 13) S. Clemens titulus ; 15) (Ss.) Silvester et Equitius, titulus ; 130) Mithraeum (thermes de Titus)

**Regio IV.** 24) Apostolorum, titulus  
**Regio V.** 27) Liberii, basilica ; 28) Mithraeum (Via Passalacqua) ; 133) Mithraeum des Horti Lamiani ; 136) S. Praxedis, titulus

**Regio VI.** 37) Mithraeum (domus Numii) ; 38) (S.) Pudentiana, titulus ; 39) Vestina, titulus ; 139) Mithraeum (Palazzo Barberini) ; 140) Mithraeum (Via Mazzarino)

**Regio VII.** 44) Iulii iuxta forum Traiani, basilica ; 45) Marcellus, titulus ; 46) Mithraeum (des Olympii)/S. Silvestro in Capite)

**Regio IX.** 75) Lucina, titulus ; 76) Mithraeum (crypta Balbi) ; 77) S. Laurentius in Damaso ; 78) S. Marcus, titulus ; 144) Mithraeum (S. Lorenzo in Damaso)

**Regio X** 88) S. Anastasia, titulus

**Regio XI.** 102) Mithraeum (Circus Maximus/Forum Boarium)

**Regio XII.** 104) Fasciolo, titulus ; 105) Mithraeum (thermes de Caracalla) ; 149) S. Balbina, titulus

**Regio XIII.** 109) Mithraeum (S. Prisca)

**Regio XIV.** 111) Caecilia, titulus ; 112) Iulius et Callistus, titulus.

**Figure 35 : Carte des églises et des mithraea dans la Rome tardo-antique (combinant les constats d'APOLLONJ GHEITI B. M., 1978 et la situation d'après les données du catalogue).**

[Fond cartographique réélabore d'après PALOMBI D., in LTVR, IV]

### 9.2.2. *Violences chrétiennes dans les mithraea : mythe ou réalité ?*

Parmi les *mithraea* retenus dans le tableau de la Figure 34, certains ont en effet subi des dégradations ou des fermetures que l'on attribue habituellement aux chrétiens, une conclusion d'autant plus mécanique qu'une église s'est rapidement installée au-dessus ou dans son immédiate proximité. On peut verser dans cette catégorie les *spelaea* des *Castra Peregrinorum*, de S. Clemente et de S. Prisca. Autrement dit, une intervention chrétienne est supposée dans trois cas sur une dizaine de lieux de culte mithriaques connus pour le IV<sup>e</sup> siècle, une proportion qui apparaît finalement comme peu significative, bien que la représentativité de ces chiffres soit difficile à cerner<sup>2174</sup>. Pour autant aussi, en outre, que ces entreprises menées par le camp religieux « ennemi » soient suffisamment démontrées.

#### 9.2.2.1. *Le mithraeum des Castra Peregrinorum et S. Stefano Rotondo*

Les opérations archéologiques menées, dans la première moitié des années 1970, dans une partie du sous-sol de l'église S. Stefano Rotondo, sise sur le mont Caelius, ont permis de dégager des structures relatives aux *Castra Peregrinorum* et, en ce qui nous concerne, d'identifier un *mithraeum* qui a été installé dans le bâtiment B, situé entre les deux colonnades, au sud-ouest de l'édifice chrétien. Les résultats des fouilles de cet espace de culte ont été rassemblés et publiés dans une monographie en 1986<sup>2175</sup>. E. Lissi-Caronna y communique le phasage décelé, l'architecture du lieu et les artefacts retrouvés : après une première adaptation de la grande pièce ouest de l'édifice B (probablement un logement pour les troupes) autour de 180 p.C., avec l'édification d'un autel, d'une niche qui devait accueillir un haut-relief mithriaque en stuc et de deux *podia* latéraux, ainsi que la décoration des parois avec des fresques représentant la Lune et le Soleil, le *mithraeum* voit, à la fin du III<sup>e</sup> siècle, son espace croître par l'inclusion de la pièce mitoyenne orientale, accompagnée de la reconstruction et de l'amplification des *podia* et de l'autel. À cette occasion, on parfait l'ornementation des lieux par le biais de bas-reliefs et de fresques (figuration, sur les parois encadrant l'entrée, de cratères avec sur leur bord des colombes). D'autres éléments du matériel mobilier retrouvés à même le pavement, pour l'essentiel autour de l'autel, confortent l'identification (lampes, statues, reliefs, bassins, etc.).

C'est ce même mobilier, son état et son positionnement lors de la découverte des lieux qui ont conduit E. Lissi-Caronna à conclure à une destruction violente du lieu de culte<sup>2176</sup>. Parmi tout ce matériel, certains éléments étaient encore (relativement) intacts : on pense aux deux bassines en marbre, à usage peut-être cultuel<sup>2177</sup> ; à une statue de Mithra pétrogène, couchée face avant sur le

<sup>2174</sup> On notera néanmoins que, si les excavations futures dans le sous-sol romain sont susceptibles de fournir encore plusieurs *mithraea*, les fondations d'une grande partie des églises les plus anciennes ont été explorées et que donc la liste des grottes mithriaques trouvées dans ce type de contexte ne devrait pas considérablement augmenter.

<sup>2175</sup> Cf. LISSI-CARONNA E., 1986. L'ensemble est résumé dans LISSI-CARONNA E., in *LTVR*, I, p. 251 et quelque peu mis à jour dans LISSI-CARONNA E., 2000. BJORNEBYE J., 2007, p. 29-31 l'a inclus dans sa liste des *mithraea* actifs au IV<sup>e</sup> siècle mais il n'a pas actualisé son propos.

<sup>2176</sup> Cf. LISSI-CARONNA E., 1986, p. 46 ; LISSI-CARONNA E., in *LTVR*, I, p. 251.

<sup>2177</sup> Cf. LISSI-CARONNA E., 1986, p. 41.

sol, à côté de l'angle ouest de l'autel, dont seul manquait le couteau de la main droite, retrouvé en deux fragments<sup>2178</sup> ; à une statuette de Mithra pétrogène posée sur le dos devant le *podium* occidental<sup>2179</sup> ; un bas-relief, assez petit, figurant Mithra tauroctone<sup>2180</sup> ; une statuette de Téléphore allongée entre l'angle est de l'autel et le podium<sup>2181</sup> ; deux autels, bien que l'un soit renversé et l'autre en position de chute<sup>2182</sup> ; enfin deux paires de soutien sculptés en marbre, reposant près des *podia* ; et, attenant à la plateforme orientale, *in situ* semblerait-il, un *labrum* quadrangulaire de marbre blanc, contenant encore des petits morceaux de charbon et d'os de gallinacés<sup>2183</sup>. En revanche, d'autres artefacts se trouvaient, effectivement, dans un état fort endommagé : un haut-relief en stuc dont certains fragments recouvraient la statue de Mithra pétrogène étendue dans l'angle nord-ouest<sup>2184</sup> ; un grand bas-relief de Mithra sacrifiant le taureau retrouvé en plusieurs morceaux qui laissent supposer un impact « con un robusto corpo contundente in alto a destra »<sup>2185</sup> ; un petit relief mithriaque dont on n'a récupéré que cinq fragments devant l'autel<sup>2186</sup> ; une statuette de Dadophore, découverte sur le *podium* oriental, à laquelle il manque les pieds, les avant-bras et la tête, c'est-à-dire les parties les plus fragiles de l'œuvre, les deux dernières ayant d'ailleurs fait l'objet de restauration plus ancienne<sup>2187</sup> ; une tête d'Isis, située à ses côtés, dont la taille au niveau du cou pourrait toutefois indiquer l'adaptation à une cavité<sup>2188</sup>.

En définitive, il apparaît raisonnable de déduire de ces observations l'existence d'un événement destructeur, qui aurait eu lieu alors que le *mithraeum* était encore « in uso », selon E. Lissi-Caronna<sup>2189</sup>. L'absence de couche de terre intermédiaire entre le mobilier et le niveau de sol, même très fine, et de réaménagements structurels permet en tout cas d'écarter l'idée d'un changement de destination de la salle ou d'un abandon de longue durée. Pour autant, on ne peut savoir si la destruction du matériel a signé la fin de l'activité religieuse du local ou si celui-ci était déjà en situation d'abandon culturel depuis très peu de temps.

Quels seraient les repères chronologiques susceptibles d'être mobilisés pour dater cet événement ? L'agrandissement de l'espace de culte à l'époque tétrararchique fournit un *terminus post quem*, que l'on peut vraisemblablement avancer à l'année 357 durant laquelle, le roi des Alamans, fait prisonnier à la bataille de Strasbourg, est emmené à Rome et gardé *in castris peregrinis quae in monte sunt Caelio*<sup>2190</sup>. Le camp était donc encore en fonction à ce moment-là, mais, en se basant

<sup>2178</sup> Cf. LISSI-CARONNA E., 1986, p. 29-31.

<sup>2179</sup> Cf. LISSI-CARONNA E., 1986, p. 31.

<sup>2180</sup> Cf. LISSI-CARONNA E., 1986, p. 35-36.

<sup>2181</sup> Cf. LISSI-CARONNA E., 1986, p. 40.

<sup>2182</sup> Cf. LISSI-CARONNA E., 1986, p. 40-41.

<sup>2183</sup> Cf. LISSI-CARONNA E., 1986, p. 41-42.

<sup>2184</sup> Cf. LISSI-CARONNA E., 1986, p. 12-14, 29.

<sup>2185</sup> Cf. LISSI-CARONNA E., 1986, p. 31-35 (31 pour la citation).

<sup>2186</sup> Cf. LISSI-CARONNA E., 1986, p. 36-37.

<sup>2187</sup> Cf. LISSI-CARONNA E., 1986, p. 38.

<sup>2188</sup> Cf. LISSI-CARONNA E., 1986, p. 39.

<sup>2189</sup> Cf. LISSI-CARONNA E., 1986, p. 29, n. 52 : « È interessante notare che la statua [celle de Mithra pétrogène dans l'angle nord-ouest] si trovava proprio con il naso a diretto contatto con i bipedali del pavimento e quindi questo doveva essere perfettamente spazzato e perciò il mitreo era in uso quando venne sconvolto ed il materiale gettato a terra. »

<sup>2190</sup> Cf. AMM., 16, 12, 66.

uniquement sur la différence d'usure des structures de maçonnerie, dans la mesure où les données stratigraphiques aptes à fournir de telles informations ont été rendues inutilisables par les opérations de remplissage postérieures, « si potrebbe supporre che la distruzione e l'abbandono dell'accampamento siano avvenuti prima della devastazione del mitreo »<sup>2191</sup>, suggère E. Lissi-Caronna. Cela expliquerait la présence de la tête d'Isis et de la statue de Téléphore, conséquence d'un transfert d'objets sacrés des autres parties du camp désormais délaissées<sup>2192</sup>. Toutefois, comme elle le rappelle elle-même, l'existence de ces artefacts sacrés en ce lieu pourrait s'expliquer par des liens culturels<sup>2193</sup>. Au-delà de cette justification, notons qu'en contexte polythéiste (même mithriaque), rien n'empêche de trouver l'effigie d'une divinité dans le sanctuaire d'une autre. Quant au *terminus ante quem*, il est fourni par la couche de remblai que la chercheuse italienne date de la fin du IV<sup>e</sup>-début du V<sup>e</sup> siècle<sup>2194</sup>.

La chercheuse épouse en outre la tendance naturelle à incriminer les chrétiens pour ce fait, en évoquant les actes du néoconverti Gracchus, préfet de la Ville, renversant, brisant, brûlant les objets sacrés d'un *specus* mithriaque, rapporté par Jérôme<sup>2195</sup>, et l'édit de Théodose, une idée renforcée par le constat de la construction d'un édifice chrétien, *Santus Stephanus in monte Celio*, couvrant notamment l'édifice B<sup>2196</sup>. C. Pavolini lui emboîte d'ailleurs le pas<sup>2197</sup>. Cependant, à bien y regarder, les vestiges retrouvés dans le *mithraeum* des *Castra Peregrinorum* ne témoignent peut-être pas d'une grande entreprise de dévastation à visée religieuse : on ne constate en effet pas de destruction systématique et massive de tous les objets liés au culte, pas de traces de martelage intense sur les statues ni de croix incisées ni d'incendie, et un remploi du mobilier et des matériaux des plus limités<sup>2198</sup>. L'impression qui se dégage est plutôt celle d'un événement perturbateur sans acharnement. N'est-il pas possible que tout ou une partie de ces endommagements soient liés aux travaux d'arasement et de remblai de toute la zone, y compris l'espace du *mithraeum* ?

En tout cas, il n'est pas juste de dire que ce dernier a été comblé de terre par les constructeurs de l'église<sup>2199</sup>, lorsqu'on convoque les nouveaux sondages et fouilles exécutés à la fin des années 1980 et durant les années 1990, qui cherchaient à mieux comprendre la genèse de l'église paléochrétienne<sup>2200</sup>. Des premiers sondages réalisés en 1987 dans le secteur nord-est de l'église ont permis d'identifier une unique couche de comblement des casernes et de la dater du début du V<sup>e</sup> siècle. Les opérations suivantes réalisées dans le sous-sol, au sud-ouest de l'édifice B, ont permis d'isoler deux niveaux de remplissage, le premier « si data non prima dell'inizio del V secolo »<sup>2201</sup>, le

<sup>2191</sup> Cf. LISSI-CARONNA E., 1986, p. 38 et 40.

<sup>2192</sup> Idée suivie par C. Pavolini dans GRAZIA FILETICI M. et PAVOLINI C., 2001, p. 254.

<sup>2193</sup> Cf. LISSI-CARONNA E., 1986, p. 40.

<sup>2194</sup> Cf. LISSI-CARONNA E., 2000, p. 33.

<sup>2195</sup> Cf. HIER., *Epist.*, 107, 2 (*supra* n. 2166).

<sup>2196</sup> Cf. LISSI-CARONNA E., 1986, p. 46.

<sup>2197</sup> Cf. GRAZIA FILETICI M. et PAVOLINI C., 2001, p. 254.

<sup>2198</sup> Sur le remploi quasi inexistant, cf. LISSI-CARONNA E., 1986, p. 47 et n. 102.

<sup>2199</sup> Cf. LISSI-CARONNA E., 1986, p. 46 ; LISSI-CARONNA E., in *LTVR*, I, p. 251 ; LISSI-CARONNA E., 2000, p. 33.

<sup>2200</sup> Cf. BRANDENBURG H., 2004, p. 481-486 ; MARTIN A., 2004.

<sup>2201</sup> Cf. MARTIN A., 2004, p. 506.

second qui ne serait pas « antecedente al secondo quarto del V secolo »<sup>2202</sup>, ainsi que l'édification d'une structure intermédiaire. Le niveau de remblai inférieur correspondrait à celui trouvé en 1987<sup>2203</sup> et, ajouterions-nous, vraisemblablement à celui du *mithraeum*. Par ailleurs, la datation du remplissage des fosses de fondation de l'édifice paléochrétien, des analyses dendrochronologiques, une découverte numismatique, ainsi que les données littéraires autorisent à situer le début de la construction au début des années 460<sup>2204</sup>. Autrement dit, après l'arasement et le comblement de toute l'aire des casernes au début du V<sup>e</sup> siècle, une partie de la zone a vu s'établir une construction – une *domus* qui occuperait de manière abusive des espaces publics selon H. Brandenburg<sup>2205</sup> –, elle-même détruite quelques décennies plus tard, avant que de nouveaux travaux de nivellement ne soient entrepris en vue de l'édification de l'église.

Avec ces nouvelles datations, une hypothèse alternative semble se dessiner : ne pourrait-on pas imaginer que lors de la prise de Rome par Alaric en 410, dont on suppose des dégâts dans la région du Caelius<sup>2206</sup>, aient été mises à sac les casernes, encore occupées par des soldats ou à tout le moins symboles de la puissance militaire de Rome, ainsi que le *mithraeum* qui était peut-être devenu l'unique lieu de culte des *Castra*, représentant aux yeux des Goths, la protection des dieux romains ? Un lien en ce sens est en tout cas suggéré par H. Brandenburg<sup>2207</sup>. Cette supposition contredit l'idée d'un abandon antérieur des autres édifices du camp par rapport au *mithraeum*, mais il faut souligner que cette dernière hypothèse se base sur des indices assez faibles : d'une part, toutes les structures des casernes n'ont pas été fouillées et, d'autre part, il est possible que l'usure moins avancée des murs du *mithraeum* soit la conséquence des réaménagements plus tardifs et d'un entretien plus scrupuleux d'un lieu à dimension culturelle par rapport à des pièces dévolues à des fins logistiques.

Il faut également se demander si les travaux d'arasement et de remplissage ne sont pas directement liés à l'édification de la *domus* intermédiaire ou bien si le propriétaire de celle-ci n'a pas simplement profité d'un terrain public déjà dégagé. Dans le premier cas, est-il possible alors, si l'hypothèse d'Alaric n'est pas valide, que ce soit ce projet de construction qui ait mené à la destruction du *mithraeum* avant comblement ? La supposition est moins plausible : ce serait donner beaucoup de pouvoirs à un particulier dont la résidence ne survivra pas plus d'une cinquantaine d'années.

Enfin, il convient de signaler un dernier coupable potentiel : le tremblement de terre qui secoua la cité en 408, si l'on en croit Marcellinus dans sa *Chronique*, aurait pu secouer la salle et provoquer les dommages constatés<sup>2208</sup>, signant l'abandon d'un lieu de culte dont les occupants n'étaient plus

---

<sup>2202</sup> Cf. MARTIN A., 2004, p. 507.

<sup>2203</sup> Cf. MARTIN A., 2004, p. 506.

<sup>2204</sup> Cf. BRANDENBURG H., 2004, p. 482-486 ; MARTIN A., 2004, p. 507.

<sup>2205</sup> Cf. BRANDENBURG H., 2004, p. 485-486.

<sup>2206</sup> Cf. en dernier lieu PAVOLINI C., 2013.

<sup>2207</sup> Cf. BRANDENBURG H., 2004, p. 485. Voir aussi GHILARDI M. et PILARA G., 2010, p. 301.

<sup>2208</sup> Voir notice 18. Cela expliquerait, premièrement, que ce soient en particulier les artefacts accrochés aux murs, dans les niches et sur l'autel (reliefs et statues) qui ont été retrouvés renversés, et pas les objets (lourds) déjà placés sur le sol, à l'instar du *labrum*, des soutiens, ou encore des lampes situées dans les niches creusées dans la paroi verticale des *podia*

assez nombreux ou n'avaient pas suffisamment de moyens pour commanditer une restauration, à moins que l'espace ne fût déjà plus en activité, depuis peu temps.

En conclusion, le lieu de culte mithriaque installé dans les *Castra Peregrinorum* devait encore être actif durant une bonne partie du, sinon tout le IV<sup>e</sup> siècle, ce dont attesterait peut-être l'inscription émanant d'une femme et gardant le souvenir d'une prière aux intonations quelque peu chrétiennes<sup>2209</sup>. L'événement destructeur qui a suivi ou provoqué son abandon dans les premières années du V<sup>e</sup> siècle ne peut être ciblé avec précision et la responsabilité des chrétiens ne peut être engagée avec certitude, pas plus que ne peuvent être assurément invoqués le sac d'Alaric, la construction de la *domus* ou le tremblement de terre.

### 9.2.2.2. Le *mithraeum* de S. Prisca

Découverts dans les années 1930, lors de travaux effectués dans l'église S. Prisca, et fouillés alors par les moines, le *mithraeum* et le complexe l'abritant ont fait l'objet de nouvelles explorations dans les années 1950, conduites par M. J. Vermaseren et C. C. van Essen qui ont publié l'ensemble des résultats archéologiques dans une monographie en 1965<sup>2210</sup>. Il en est ressorti que la zone, détruite avec l'incendie néronien, dut attendre une trentaine d'années avant de voir s'installer une première *domus*, suivie quelques années plus tard par une seconde. Un troisième bâtiment, à la fonction encore inconnue, modifia partiellement les structures à la fin du II<sup>e</sup> siècle<sup>2211</sup>. C'est à la même époque, mais postérieurement, qu'une pièce souterraine de la deuxième maison<sup>2212</sup> fut adaptée en un lieu de culte à Mithra : banquettes latérales ; niche à l'apparence de grotte sur le mur du fond (est) qui contient un grand relief en stuc représentant un Mithra tauroctone, reposant étonnamment sur une statue couchée de Saturne ; deux niches latérales qui accueilleraient les statues des dadophores, dont seule celle de Cautes a été retrouvée ; murs entièrement peints et décorés, dont les latéraux figurant les actes des *mystae*<sup>2213</sup>. Une vingtaine d'années plus tard, la fréquentation croissante du *mithraeum* est attestée par une deuxième série d'interventions : élargissement des

---

(cf. LISSI-CARONNA E., 1986, p. 15 et 23) et, deuxièmement, que parmi les éléments qui ont chuté, les petits et compacts ont la plupart du temps subi très peu de (voire aucune) dégradations, alors que les plus imposants ont été endommagés, souvent d'ailleurs aux endroits les plus fragiles. Le coup par un objet contondant qu'a dû recevoir le grand bas-relief pourrait s'expliquer par une chute sur le coin d'une structure, l'autel par exemple. Il reste cependant des zones d'ombre, comme le petit autel renversé ou la dispersion sans doute un peu trop large du mobilier sur le sol, quoique ce constat puisse se justifier si l'on conjecture le positionnement de certains artefacts sur les *podia*, à proximité desquels ils ont été retrouvés (alors que le centre de la pièce était pratiquement vide).

<sup>2209</sup> PANCIERA S., 1979, p. 99 date cette inscription du III<sup>e</sup> siècle, mais dans la discussion faisant suite à son intervention (p. 109-112), certains spécialistes penchent en faveur d'une datation plus tardive (IV<sup>e</sup> siècle). Par ailleurs, ce document soulève de nombreuses questions, dont celle d'une inscription placée dans l'espace d'une communauté mithriaque et émanant d'une femme, alors que celles-ci étaient habituellement exclues (*a fortiori* dans un camp militaire [p. 101-102]). Peut-être pourrait-on la relier à ce transfert de matériel sacré évoqué précédemment...

<sup>2210</sup> Cf. VERMASEREN M. J. et VAN ESSEN C. C., 1965. Pour un résumé et la bibliographie, cf. ANDREUSSI M., in *LTVR*, III, p. 268-269.

<sup>2211</sup> Cf. VERMASEREN M. J. et VAN ESSEN C. C., 1965, p. 107-116 pour une synthèse sur l'histoire architecturale du complexe.

<sup>2212</sup> C. C. van Essen dans VERMASEREN M. J. et VAN ESSEN C. C., 1965, p. 109-110 (repris par VERMASEREN M. J., 1975, p. 87 et 90) propose de l'identifier avec les *Privata Traiani*, ce que COARELLI F., 1979, p. 75 met en doute préférant la mettre en lien avec la *domus* de L. Licinius Sura.

<sup>2213</sup> Cf. VERMASEREN M. J. et VAN ESSEN C. C., 1965, p. 126 et 128-134.



banquettes ; transformation de l'entrée située au milieu de la banquette sud en un *thronus* ; nouvelles décorations pariétales ; aménagements cultuels dans l'antichambre occidentale, la pièce V (édification de banquettes, petit enclos accueillant un autel ou une base de statue, relief en stuc sur un des murs) ; intégration probable au sanctuaire d'au moins deux autres pièces (Y et Z), situées au nord<sup>2214</sup>.

En ce qui concerne les artefacts, à l'exception de quelques éléments, il est difficile, au vu de l'inventaire superficiel réalisé par les moines, de déterminer s'ils appartenaient initialement aux objets du *mithraeum* ou s'ils proviennent de strates de remblai<sup>2215</sup>. On ne peut donc y avoir recours pour témoigner d'une fréquentation tardive, comme auraient pu le permettre les monnaies du IV<sup>e</sup> siècle répertoriées<sup>2216</sup>. Seule pourrait être signalée, dans cette optique, la strate plus tardive, éventuellement du IV<sup>e</sup> siècle, repérée dans la salle Y, qui témoignerait d'une construction au niveau des *podia* et de la bassine en terre cuite qui y était scellée<sup>2217</sup>.

Ce manque d'informations sur le contexte de découverte très précis des artefacts pose également problème pour évaluer la mesure de la destruction chrétienne à laquelle ce lieu de culte aurait été soumis. Car c'est bien ce modèle que les auteurs de la publication des fouilles mobilisent<sup>2218</sup> : déjà le mur construit près de l'entrée nord-ouest de la pièce Z (permettant d'accéder au sanctuaire via la pièce T) devrait son édification à la menace de raids chrétiens qui plane dès 313, avant que, vers 400 p.C., les fidèles du Christ ne signent la fin du *mithraeum* en le détruisant, s'en prenant en particulier à la sculpture de la niche et aux peintures pariétales, et en comblant minutieusement l'espace avec des débris pour faire place à l'occupation du site par l'église S. Prisca.

Reprenons plus attentivement les phases de ce scénario et les éléments de preuve. Commençons par le fameux mur de protection dont rien archéologiquement ne vient en effet corroborer l'idée d'une défense contre une menace chrétienne. En outre, on fera remarquer qu'on peut tout autant le faire remonter au IV<sup>e</sup> qu'au III<sup>e</sup> siècle, qu'on peut le relier à d'autres interventions au nord de cette même pièce qui n'ont manifestement pas vocation à protéger<sup>2219</sup> et qu'il ne condamne pas totalement cette entrée, ce qui, en termes de protection, aurait été bien plus efficace.

Ensuite, quelles sont les traces de destruction que l'on peut retenir ? Dans la pièce Y, il s'agit de celles constatées sur les reliefs de la grande niche : il manque, en effet, au Mithra tauroctone et au Saturne couché plusieurs morceaux, souvent les plus saillants, dont une bonne partie a été retrouvée dans ou près de la niche, mais pas la tête du premier qui semblerait avoir été trouvée à l'extrémité d'une des banquettes, près de la niche de Cautes, ni un fragment de la tête du second

---

<sup>2214</sup> Cf. VERMASEREN M. J. et VAN ESSEN C. C., 1965, p. 126-128, 137-138 et 140-147.

<sup>2215</sup> Cf. VERMASEREN M. J. et VAN ESSEN C. C., 1965, p. 340.

<sup>2216</sup> Cf. VERMASEREN M. J. et VAN ESSEN C. C., 1965, p. 352. Dans son *CIMRM*, n° 500, M. J. Vermaseren indique qu'on a notamment mis la main sur une pièce de Constant et deux de Valens dans « the lower strata of sand ».

<sup>2217</sup> Cf. VERMASEREN M. J. et VAN ESSEN C. C., 1965, p. 42 et 45. Une observation que BJORNEBYE J., 2007, p. 44-47 n'indique pourtant pas dans les paragraphes qu'il consacre à ce *mithraeum*.

<sup>2218</sup> Cf. VERMASEREN M. J. et VAN ESSEN C. C., 1965, notamment p. 70, 114-116, 135, 141, 147, 241-242.

<sup>2219</sup> Cf. VERMASEREN M. J. et VAN ESSEN C. C., 1965, p. 70.

découvert au niveau du seuil entre les pièces Z et T<sup>2220</sup>. Certes, il y a bien les fragments des statues d'Hécate, de *Fortuna*, d'un Géant aux pieds de serpent, que M. J. Vermaseren suppose avoir appartenu aux objets du *mithraeum*, mais certaines inconnues autour de leur état de conservation ou de leur emplacement au moment de la découverte en rendent l'exploitation difficile<sup>2221</sup>. Quant à la statue de Cautes, elle a été retrouvée, endommagée, en face de la niche qui l'abritait<sup>2222</sup>. De cette sculpture, assez fragile dans la mesure où il s'agissait d'une statue de Mercure en marbre transformée par l'addition de stuc, la tête est encore manquante. En dehors de la pièce principale (W), on peut retenir le relief anthropomorphique en stuc plaqué sur un des murs de la pièce V qui n'est plus reconnaissable<sup>2223</sup> et le large fragment de la peu profonde bassine de la salle Y trouvé de l'autre côté de cette même pièce<sup>2224</sup>. En revanche, la pièce Z, avec ses banquettes latérales et son *dolium* (contenant un autre récipient en terre cuite) enchâssé dans le sol, en face de la porte ouvrant sur Y, semble être restée intacte. Pour M. J. Vermaseren, ce fait peut s'expliquer par la tenue en ce lieu de cérémonies secrètes que les adeptes du Christ n'auraient pas comprises, contrairement à la pièce Y où se seraient déroulés des rites baptismaux, trop similaires à ceux chrétiens et déchainant pour cette raison leur colère<sup>2225</sup>. Outre les dégâts finalement relativement mineurs de cette salle Y, on se demandera si une foule de destructeurs chrétiens aurait vraiment pris la peine de réfléchir au sens cultuel de la pièce et de le comprendre, et si elle aurait épargné l'espace dans lequel avait été justement construit un mur pour s'en protéger.

Pour J. Bjornebeye, l'impression de destruction a été exagérée et l'essentiel des dommages peut être imputé au comblement effectué à l'aide de débris. Si cette hypothèse – qu'il n'évoque que pour expliquer les dégâts faits aux décorations murales mais qui pourrait, nous semble-t-il, être élargie aux mobiliers – paraît dans l'ensemble valable, elle cadre toutefois plus mal avec le fragment de bassin retrouvé à quelques mètres de son objet d'origine, et plus difficilement encore avec les lieux de découverte des têtes des sculptures de la niche. Seul un type de traces porterait alors la marque d'un endommagement volontaire, conclut le chercheur norvégien, celui constaté sur les fresques pariétales : des traces de coups avec un objet contondant ont été observées, portant préjudice aux visages de certains personnages, comme ceux de Mithra et *Sol* dans une peinture les représentant autour d'un repas sacré, et visant uniquement les yeux dans certains cas. Le scénario explicatif élaboré par J. Bjornebeye est le suivant :

(...) I think it is more natural to suppose that the motivation behind the filling of the mithraeum was much more prosaic – the creation of a firm fundament for the construction of the fifth century church of Santa Prisca. In this context, it is more likely that the strange images in the room may have been destroyed by superstitious workmen who at this point in time probably had no real idea of what they were seeing. Such a scenario fits well with the fact that the only willful damage seems to have been to the faces, and notably the eyes, of the figures in

<sup>2220</sup> Cf. VERMASEREN M. J. et VAN ESSEN C. C., 1965, p. 128-132.

<sup>2221</sup> Cf. VERMASEREN M. J. et VAN ESSEN C. C., 1965, p. 342-343.

<sup>2222</sup> Cf. VERMASEREN M. J. et VAN ESSEN C. C., 1965, p. 133 et 341.

<sup>2223</sup> Cf. VERMASEREN M. J. et VAN ESSEN C. C., 1965, p. 137.

<sup>2224</sup> Cf. VERMASEREN M. J. et VAN ESSEN C. C., 1965, p. 141.

<sup>2225</sup> Cf. VERMASEREN M. J. et VAN ESSEN C. C., 1965, p. 142-147.

the paintings, while, as I noted above, the rather fragile icon of this mithraeum could easily have been destroyed in the process of filling the mithraeum with debris<sup>2226</sup>.

Venons-en précisément à cette opération de comblement. Les objets les plus récents de cette couche dateraient du début du V<sup>e</sup> siècle<sup>2227</sup>. Le fait que de nombreux débris portaient des signes chrétiens ne signifie pas pour autant que ce remblai soit nécessairement l'œuvre de chrétiens. Ce matériel proviendrait, avec d'autres éléments au caractère plus « païen », d'un cimetière « mixte » qui ne devait pas se situer très loin, comme le suppose M. J. Vermaseren lui-même<sup>2228</sup>. Son prélèvement et son utilisation ne peut permettre de deviner l'affiliation religieuse des intervenants<sup>2229</sup>. Les constats réalisés lors des fouilles de 1953 dans la salle Y montrent que le remplissage fut opéré soigneusement : par le biais de trous pratiqués dans la voûte, de la terre et surtout des débris ont été descendus en très grande quantité (jusqu'à 150 m<sup>3</sup>) et disposés en couche dans la pièce pour la combler totalement<sup>2230</sup>. Alors que pour C. C. van Essen, ce phénomène est la preuve de la grande importance du *mithraeum* pour les chrétiens qui le rendent inutilisable, J. Bjornebeye y voit plutôt une incompatibilité avec une destruction violente et des dommages dus à une lutte religieuse<sup>2231</sup>. Ajoutons deux observations au sujet de la couche de remblai. Premièrement, il semble que cette opération se soit accompagnée d'un scellement des entrées, en tout cas de la principale, celle de la pièce V, au moyen d'un mur de briques, près duquel était disposée une énorme masse d'amphores<sup>2232</sup>. Deuxièmement, dans la pièce W<sup>7</sup>, c'est-à-dire un renforcement flanquant l'autel au nord, se trouvaient trois têtes de divinités en stuc : une identifiée avec certitude à Sarapis, une autre plus incertaine qui pourrait être Vénus ou Luna, une troisième dont seuls deux fragments ont subsistés. Ces têtes, dont l'arrière n'était pas sculpté, devaient être placées dans une niche ou contre un mur. Pour M. J. Vermaseren, elles ont été déplacées (mais pas de trop loin, en tout cas celle de Sarapis vu son poids) par les chrétiens qui les ont fracassées dans le coin de cet espace<sup>2233</sup>. Il ne nous semble cependant pas impossible que cette pièce W<sup>7</sup> soit leur lieu d'origine ; les deux premières têtes ont d'ailleurs été retrouvées contre un mur<sup>2234</sup>. Quant aux dégâts, il convient de rappeler que ces objets ne sont pas en marbre mais en stuc ; ils sont donc beaucoup plus fragiles et susceptibles de se briser lors des chocs et de la pression provoqués par le remblai. Quoi qu'il en soit, la présence de ces artefacts n'est pas sans rappeler la tête d'Isis et la statuette de Téléphore qui reposaient dans le *mithraeum* des *Castra Peregrinorum*<sup>2235</sup>. Peut-être est-on en face d'un phénomène

---

<sup>2226</sup> Cf. BJORNEBYE J., 2007, p. 44-46 (46 pour la citation).

<sup>2227</sup> Cf. VERMASEREN M. J. et VAN ESSEN C. C., 1965, p. 242.

<sup>2228</sup> Cf. VERMASEREN M. J. et VAN ESSEN C. C., 1965, p. 242.

<sup>2229</sup> Son propos semble d'ailleurs plus mesuré dans VERMASEREN M. J., 1975, p. 90.

<sup>2230</sup> Cf. VERMASEREN M. J. et VAN ESSEN C. C., 1965, p. 43-50, 242. « Where the divisions were clearly marked they were unmistakably horizontal rather than conical in section – i.e. rubble and debris were shot down from above, while below there were people leveling it out and throwing it up towards the corners. When one considers that with the aid of three workmen it took us four weeks working eight hours a day to remove the earth from room Y alone, one can imagine how the Christians must have toiled to blot this Mithraeum out of existence, a further proof of its great importance » (p. 43).

<sup>2231</sup> Cf. BJORNEBYE J., 2007, p. 44.

<sup>2232</sup> Cf. VERMASEREN M. J. et VAN ESSEN C. C., 1965, p. 241.

<sup>2233</sup> Cf. VERMASEREN M. J. et VAN ESSEN C. C., 1965, p. 134-136.

<sup>2234</sup> Cf. VERMASEREN M. J. et VAN ESSEN C. C., 1965, p. 434-435.

<sup>2235</sup> Voir 9.2.2.1.

identique, à savoir un transfert d'objets sacrés ou des divinités cultuellement liées ? En tout cas, M. J. Vermaseren, dans une communication postérieure, fait lui aussi le rapprochement et envisage la possibilité qu'Isis soit la divinité représentée sur la tête de déesse<sup>2236</sup>. Enfin, toujours à l'intérieur de W', une tête de Mithra en stuc a également été découverte. Elle doit appartenir à une statue ou une décoration murale de la salle cultuelle principale (W), à moins qu'elle ne provienne du relief en stuc qui ornait peut-être le mur oriental de W'<sup>2237</sup>.

L'examen du scénario évoqué plus haut ne peut faire l'économie de la question de l'implantation de l'église S. Prisca, puisqu'elle conditionne en grande partie, dans l'esprit des auteurs, la nature chrétienne de l'intervention et sa datation<sup>2238</sup>. Si les pièces qui attestent l'histoire de cette fondation ne permettent pas de donner une réponse claire sur son origine<sup>2239</sup>, elles peuvent à tout le moins fortement nuancer la vision de M. J. Vermaseren et C.C. van Essen pour qui en 400 p.C., une fois le *mithraeum* effacé par les chrétiens, la maison (*domus* II) qui l'accueillait est elle aussi rasée, « as a heinous den of idolatry », afin de faire place nette pour l'édification d'une nouvelle église remplaçant l'ancien *titulus*<sup>2240</sup>. En effet, ni la date de création de l'édifice paléochrétien, ni le plan qu'ils en proposent ne sont soutenus par des sources écrites ou archéologiques.

En réalité, la première mention sûre du *titulus Priscae* apparaît dans les actes du synode de 499, représenté par un *presbyter*, ce qui en fait un *titulus* d'importance mineure, ainsi qu'on le fait remarquer dans la synthèse du *Corpus basilicarum*<sup>2241</sup>. Du point de vue archéologique, ni les explorations menées par les moines ni les fouilles conduites par les Hollandais dans les années 1950 et leurs compléments dans les années 1960<sup>2242</sup>, n'ont permis d'isoler une phase tardo-antique, entre les phases classique et médiévale, comme on peut le faire pour nombre de *tituli* romains. L'analyse réalisée par les auteurs du *Corpus basilicarum* les conduit à cette conclusion : « S. Prisca is not an Early Christian basilica »<sup>2243</sup>. La phase la plus précoce de l'édifice actuel, qui utilise malgré tout des morceaux de murs de l'époque romaine et emploie certains matériaux, est placée vers 1100 quand l'« original titulus, containing a small oratory, [is] replaced by the large basilica which still forms the core of the present church »<sup>2244</sup>. Ce qui signifie que soit l'église précédente n'occupait pas le même emplacement et ses structures ont été entièrement détruites ou pas encore identifiées, soit que la construction paléochrétienne a été totalement démantelée, sinon quelques pans de murs plus anciens, ce qui semblerait étonnant, soit enfin que le *titulus* fut inséré dans le complexe d'époque romaine sans y engendrer de modifications majeures. Et ce n'est pas la relecture de certaines structures en *opus vittatum* mises au jour dans la zone lors des fouilles, proposée par une étudiante

<sup>2236</sup> Cf. VERMASEREN M. J., 1975, p. 95, n. 23.

<sup>2237</sup> Cf. VERMASEREN M. J. et VAN ESSEN C. C., 1965, p. 136 et 434.

<sup>2238</sup> Justifiant la datation suggérée pour la destruction et le comblement du *mithraeum*, C. C. van Essen écrit dans VERMASEREN M. J. et VAN ESSEN C. C., 1965, p. 115, n. 2 : « This date is proved by the dating of the objects found, by the general background, and by the date of the basilica ».

<sup>2239</sup> Cf. le résumé de ZANOTTI M. G. in *LTVR*, IV, p. 162-163.

<sup>2240</sup> Cf. VERMASEREN M. J. et VAN ESSEN C. C., 1965, p. 114-116 et 242 (115 pour la citation).

<sup>2241</sup> Éd. MGH AA, 12, p. 413. Voir CBCR, III, p. 275.

<sup>2242</sup> Cf. VERMASEREN M. J., 1975, p. 88.

<sup>2243</sup> CBCR, III, p. 276.

<sup>2244</sup> CBCR, III, p. 268-276 (275 pour la citation).

dans le cadre d'une « tesi di laurea » et rapportée par M. Cecchelli, qui, en l'état actuel de la recherche, changera fondamentalement la teneur du problème<sup>2245</sup>. L'éventail des hypothèses relatives à ce *titulus Priscae* est donc large : constitution dès le IV<sup>e</sup> siècle ou durant le V<sup>e</sup> siècle ? Installation dans l'espace de la *domus* II, ou peut-être de la *domus* I où le placement d'une mosaïque témoignerait d'une occupation au IV<sup>e</sup> siècle, et éventuellement transfert ? Ou édification dans le courant du V<sup>e</sup> siècle dont on n'aurait pas décelé les traces ?

La conclusion de cette analyse est double. D'une part, on ne peut raisonnablement compter le *titulus Priscae* parmi les lieux de cultes chrétiens au IV<sup>e</sup> siècle, ni même au tout début du V<sup>e</sup><sup>2246</sup>. D'autre part, en fonction de l'hypothèse privilégiée, on peut imaginer différents destins tardifs pour le *mithraeum*, dont les chrétiens ne seraient pas nécessairement des acteurs incontournables : on peut tout aussi bien penser à une situation de coexistence religieuse qu'à un phénomène de remplacement topographique direct (avec ou sans cette coexistence) ou encore d'édification chrétienne sur la zone durant un laps de temps pouvant aller jusqu'à plusieurs dizaines d'années, comme dans le cas de S. Stefano Rotondo (9.2.2.1). Selon cette dernière configuration, il n'est pas impossible que l'existence, voire la fréquentation, du *mithraeum* se soit prolongée dans les toutes premières décennies du V<sup>e</sup> siècle<sup>2247</sup>.

### 9.2.2.3. Le *mithraeum* de S. Clemente

Si J. Mullooly fouille entièrement en 1866, après un premier passage de G. B. De Rossi, la salle dite « antichambre du *mithraeum* » de S. Clemente et la petite pièce contiguë, mettant notamment au jour le fameux autel mithriaque<sup>2248</sup>, ce n'est que quelques années plus tard, en 1870, que le dominicain irlandais, après avoir détruit un mur scellant une entrée et retiré la terre qui s'y était accumulée – malheureusement pour nous, il n'a pas soigneusement documenté ces deux réalités – tombe sur le *spelaeum*<sup>2249</sup>. Il se présente globalement sous la forme d'une pièce longitudinale composée de deux banquettes latérales, dans lesquelles ont été aménagés des creux semi-circulaires, d'une grande niche dans le mur du fond surmontant une construction quadrangulaire avec marches, d'une cavité assez profonde dans le pavement (à environ 3 mètres de la niche) et de décorations pariétales avec des fresques ou visant à imiter l'aspect de la grotte. Les objets trouvés confirment l'identification : une petite statue de Mithra pétrogène et un autel portant l'inscription

<sup>2245</sup> Cf. CECHELLI M., 1999, p. 240-241. BRANDENBURG H., 2005 ne l'intègre même pas dans sa monographie.

<sup>2246</sup> FIOCCHI NICOLAI V., p. 98 semble suggérer une fondation dans la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle.

<sup>2247</sup> Cf. l'avis de BJORNEBYE J., 2007, p. 46.

<sup>2248</sup> Dans le *CIMRM*, n° 339, M. J. Vermaseren se contente d'indiquer que cet autel en marbre de Paros a été trouvé « partly in the sanctuary itself, partly in the irregular room opposite the Mithraeum [dans le pavement tardif, cf. *infra*] », mais la lecture de DE ROSSI G. B., 1870a, p. 127, MULLOOLY J., 1873, p. 214 et de l'enquête archivistique de GUIDOBALDI F., 1992, p. 29 permet d'en préciser la découverte en 1866 dans l'antichambre mithriaque.

<sup>2249</sup> Voir le récit de la découverte par DE ROSSI G. B., 1870a, p. 125-127 et MULLOOLY J., 1873, p. 216-217. Si le premier évoque effectivement la terre dont la pièce était pleine et qu'il a fallu ôter, le second qui a fouillé n'en dit pourtant rien. Toutefois, il ne le fait pas non plus pour d'autres pièces, dont on sait que ce fut le cas, et GUIDOBALDI F., 1992, p. 94 parle bien de l'« interramento di tutto l'edificio del Mitreo », qui pourrait d'ailleurs avoir été progressif et extrêmement tardif : l'abandon des espaces inférieurs de cet édifice pourrait remonter au X<sup>e</sup> siècle, voire même être postérieur, au vu de la faiblesse des sources à disposition pour l'évaluer. Cf. aussi DELLA GIOVAMPAOLA I., in *LTVR*, III, p. 258.

*Caute/sacr[um]* dont il ne reste que deux faces<sup>2250</sup>. Les deux pièces orientales sont quant à elles pourvues de décorations (pavement à mosaïques en noir et blanc ; fresques murales ; stuc sur les voûtes), de banquettes et d'un *trifora* avec des pilastres en marbre<sup>2251</sup>. C'est vers la fin du II<sup>e</sup>-début du III<sup>e</sup> siècle que cette adaptation eut lieu au sein d'un édifice dont les fouilles (qui se sont étalées sur plus d'un siècle) ont permis d'en connaître davantage la configuration sans toutefois permettre une définition fonctionnelle claire<sup>2252</sup>. Le complexe, plusieurs fois restauré et modifié à partir de son édification à la fin du I<sup>er</sup> siècle et dont on ne connaît pas les dimensions exactes, était organisé autour d'un espace rectangulaire central qui, dans l'espace inférieur, souterrain ou semi-enterré, correspondait à la pièce transformée plus tard en *mithraeum* (précédemment un *nymphaeum*<sup>2253</sup>) entourée d'un crypto-portique ouvert sur le petit côté oriental donnant accès aux salles annexes, tandis qu'à l'étage supérieur, moins bien connu, une série de pièces étaient distribuées probablement autour d'une cour couverte. Ni la typologie de la structure, ni les découvertes faites en son sein ne permettent d'en définir sûrement la fonction. F. Guidobaldi penche en faveur de la *domus* d'un haut fonctionnaire lié aux bâtiments à caractère public qui occupent majoritairement l'aire environnante, en particulier les *ludi* de l'amphithéâtre flavien ou la *Moneta*. La résidence serait dès lors elle aussi publique<sup>2254</sup>. Cette caractéristique se retrouve également dans la notice de F. Coarelli qui rapporte par ailleurs l'hypothèse d'une appartenance à la *Moneta* suggérée par E. Rodriguez Almeida<sup>2255</sup>. F. Guidobaldi écarte en revanche l'idée de bureaux ou d'un siège de *collegium*, sur la base de la typologie et de cette nature du tissu urbain. Nous souhaiterions toutefois revenir sur cette dernière possibilité, en nous tournant vers le grand édifice mitoyen (côté oriental), dans lequel s'installera plus tard l'église S. Clemente mais dont l'architecture à l'époque flavienne laisse penser à des *horrea* (cf. *infra*). En sachant que, d'une part, les sièges et *scholae* d'associations ne possèdent pas véritablement de plan « canonique »<sup>2256</sup> et, d'autre part, une véritable vie religieuse se développe au sein des *horrea*<sup>2257</sup>, pourvus souvent d'un lieu de culte interne ou extérieur au bâtiment – certaines des chapelles correspondant même à des *mithraea*<sup>2258</sup> –, se fait déjà un peu plus crédible l'idée de ce complexe construit pour satisfaire les besoins, en particulier culturels, d'une communauté ou d'un microorganisme, pas nécessairement aussi formel qu'un *collegium*<sup>2259</sup>, tirant

<sup>2250</sup> Cf. *CIMRM*, nos 341 et 344. Pour l'autel, M. J. Vermaseren ne donne pas la provenance précise, mais une lecture de MULLOOLY J., 1873, p. 220 permet de retenir la salle principale.

<sup>2251</sup> Cf. *CIMRM*, nos 338-348 qui n'est pas tout à fait exact dans les dates de découverte ; GUIDOBALDI F., 1992, p. 87-89 ; DELLA GIOVAMPAOLA I., in *LTVR*, III, p. 257-259.

<sup>2252</sup> Cf. GUIDOBALDI F., 1992, p. 73-94 (p. 93 pour la datation de la réaffectation mithriaque) ; DELLA GIOVAMPAOLA I., in *LTVR*, III, p. 257-258 ; GUIDOBALDI F., LALLI C., PAGANELLI M. et ANGELELLI C., 2004, p. 391-392. Le résumé repris dans GUIDOBALDI F., PAVOLINI C. et SCOPPOLA F., 2000, p. 233 semble indiquer la période de la fin du III<sup>e</sup> siècle, mais il s'agit apparemment d'une erreur.

<sup>2253</sup> Cf. GUIDOBALDI F., LALLI C., PAGANELLI M. et ANGELELLI C., 2004, p. 391.

<sup>2254</sup> Cf. GUIDOBALDI F., 1992, p. 85-86. Dans les publications postérieures (et plus synthétiques il est vrai), F. Guidobaldi parle exclusivement d'une riche *domus* ; cf. GUIDOBALDI F., PAVOLINI C. et SCOPPOLA F., 2000, p. 233 ; GUIDOBALDI F., LALLI C., PAGANELLI M. et ANGELELLI C., 2004, p. 391.

<sup>2255</sup> Cf. COARELLI F., 1979, p. 70.

<sup>2256</sup> Cf. BOLLMANN B., 1998.

<sup>2257</sup> Cf. VAN HAEPEREN F., 2010. L'aspect culturel semble même être un facteur central et constitutif des associations professionnelles autour de *horrea* ; cf. TRAN N., 2008, p. 296-300.

<sup>2258</sup> Cf. VAN HAEPEREN F., 2010, p. 255-257.

<sup>2259</sup> Cf. TRAN N., 2008, p. 298.

son origine d'une appartenance professionnelle<sup>2260</sup>. Le même phénomène pourrait s'appliquer à une autre catégorie de personnes, ceux en lien avec l'activité de l'amphithéâtre. D'ailleurs, on peut établir ici un parallèle avec le *mithraeum* de la *crypta Balbi* (notice 76), inséré dans un édifice vraisemblablement attaché au fonctionnement du théâtre, et avec celui installé dans les structures souterraines attachées au Circus Maximus (notice 102)<sup>2261</sup>.

Se reposant sur les analyses de F. Guidobaldi<sup>2262</sup>, I. Della Giovampaola résume de la sorte la fin de vie du *mithraeum* dans sa notice du *LTVR* :

Essa [l'autel mithriaque découvert en 1866<sup>2263</sup>], in parte mutila e già restaurata in antico, sembrerebbe indicare che il santuario subì due aggressioni violente, dopo l'ultima delle quali, posteriore probabilmente in 392, fu chiuso, ma gli altri ambienti restarono in uso, come documentano, in ordine cronologico, la creazione di due pilastri, probabilmente per sostenere la volta dell'anticamera mitriaca, di un pavimento tardo e di un terzo pilastro per sostruire la soprastante abside paleocristiana<sup>2264</sup>.

On ajoutera que cette dernière séquence chronologique a pu être élaborée grâce aux morceaux supérieurs de l'autel retrouvés dans le pavement tardif sur lequel repose ce troisième pilastre. Celui-ci apparaît donc comme nécessairement postérieur à l'abandon du culte mithriaque. Ce qui n'est pas le cas des deux premiers pilastres, comme le laisse pourtant sous-entendre I. Della Giovampaola, car, s'ils sont certes datés du IV<sup>e</sup> siècle par F. Guidobaldi, ils peuvent très bien avoir consolidé le sanctuaire encore en fonction, comme l'envisage ce dernier<sup>2265</sup>.

Entretemps prendrait place le déplacement (et la destruction), par les chrétiens<sup>2266</sup>, de l'autel et le scellement de l'entrée du *mithraeum* (et peut-être son remplissage<sup>2267</sup>) qui sont placés autour de 392 sur la seule et un peu faible base de l'édit de Théodose. Cependant, à bien y regarder et en devant se contenter des maigres observations avant restauration, les traces de dommages dans la salle cultuelle, que ce soit sur les objets ou sur les structures, ne témoignent pas d'une destruction systématique, ni d'un acharnement (pas de martèlement, inscription à Cautès intacte, etc.)<sup>2268</sup>. Au contraire, ainsi que l'a clairement démontré une étude récente s'intéressant à l'hydrogéologie du site, une grande partie des dégâts, si ce n'est l'entièreté, est imputable aux conditions

---

<sup>2260</sup> L'hypothèse nous semble demeurer valide même si on privilégie une appartenance à la *Moneta*. Il est, par ailleurs, intéressant de noter que le rehaussement du sol des *horrea* (cf. *infra*), dont on ne peut certifier la contemporanéité avec l'implantation du *mithraeum* mais qui doit avoir été réalisé dans une période assez proche, pourrait renvoyer à un même plan d'intervention, consécutif par exemple à un changement d'activité, d'affectation, de propriété, etc.

<sup>2261</sup> Voir 9.1.

<sup>2262</sup> Cf. GUIDOBALDI F., 1992, p. 88-90 et 93-94.

<sup>2263</sup> Et pas en 1869 comme I. Della Giovampaola l'indique précédemment dans sa notice ; cf. *supra* pour la chronologie des découvertes.

<sup>2264</sup> DELLA GIOVAMPAOLA I., in *LTVR*, III, p. 258.

<sup>2265</sup> Cf. GUIDOBALDI F., 1992, p. 93-94.

<sup>2266</sup> GUIDOBALDI F., 1992, p. 89 est toutefois prudent et ajoute la possibilité d'un autre ennemi religieux. Par contre, sans surprise, pour DE ROSSI G. B., 1870a, p. 127 ; DE ROSSI G. B., 1870b, p. 165-166 ; MULLOOLY J., 1873, p. 214 ; CUMONT F., 1915, p. 203, les chrétiens sont sans conteste responsables de ce saccage.

<sup>2267</sup> La terre de remblai du *mithraeum* n'ayant pas été correctement documentée, il n'est pas possible de savoir si elle remonte à la fermeture de l'entrée ou au comblement plus tardif de l'ensemble des souterrains (via les ouvertures de voûtes).

<sup>2268</sup> Dans le même sens, cf. TESTINI P. 1979, p. 432.

atmosphériques et aux infiltrations d'eau qui causent une érosion rapide des matériaux<sup>2269</sup>. Cette situation, déjà bien présente dans l'Antiquité, doit être également à la base de nombreuses interventions en termes de reconstruction, comme c'est le cas au niveau des *horrea* voisins<sup>2270</sup>. Les chocs et la pression du remblai ainsi que l'épouvantable situation hydrogéologique (ayant même pu donner lieu à plusieurs inondations) suffiraient à justifier les endommagements. Cette usure particulièrement néfaste du temps et celle de l'usage peuvent expliquer la première restauration qu'a dû subir le bel autel mithriaque retrouvé hors du *spelaeum*. Toujours cette usure, le déplacement, les coups pour retirer la partie supérieure afin de la réemployer dans un pavement qui a pu, lui, être réalisé bien après un éventuel saccage, les manipulations postérieures possibles étant donné que la fermeture et le comblement du reste de l'espace souterrain est difficilement datable, enfin le remblai permettent d'expliquer les secondes mutilations que les fouilleurs ont observées. En outre, il n'est pas impensable d'imaginer que l'autel était *in situ* au moment de sa découverte, placé ou déplacé là par les fidèles de Mithra. Après tout, il se trouvait dans une pièce apparemment dédiée elle aussi au culte mithriaque et, surtout, on comprendrait mal l'intérêt des chrétiens de mouvoir cet objet assez lourd sur une bonne dizaine de mètres et le reposer dans une autre salle du sanctuaire, pour finalement, et peut-être plus tard, le réutiliser de manière assez pragmatique et ne même pas détruire systématiquement les reliefs, expressions figurées de ces divinités païennes honnies<sup>2271</sup>.

Finalement, le seul repère chronologique probant concernant l'arrêt d'un usage mithriaque des lieux réside dans le *terminus ante quem* que fournit l'érection de ce troisième pilier dans l'antichambre, constituant un soutien pour l'abside basilicale édifiée à l'étage supérieur. Par conséquent, dans la mesure où elles influent sur la datation et la nature des acteurs, il convient d'analyser les données disponibles sur l'implantation de ce lieu de réunion chrétien, dédié (directement ou postérieurement) à la mémoire du pape Clément, et sa monumentalisation.

En définitive, il ressort de ces développements qu'une situation de coexistence a certainement dû se produire, plusieurs années ou quelques décennies, en tout cas au maximum jusqu'au placement du troisième pilier. *A priori*, cette situation conduit à admettre l'existence, pour le complexe abritant le *mithraeum*, d'un propriétaire différent, privé (individuel ou collectif) ou public, qui cède, à un moment donné, son bien ou une partie de celui-ci à la communauté chrétienne qui veut étendre l'assise de son lieu de réunion. Cependant, on ne peut écarter de manière absolue l'idée d'un unique propriétaire qui, tourné vers le christianisme, aurait fait don du grand bâtiment oriental pour un usage liturgique, tout en acceptant encore que se déroulent des cérémonies au sein de son *mithraeum*<sup>2272</sup>, jusqu'à ce qu'il finisse par le fermer et que l'édifice ne soit laissé entre les mains des

<sup>2269</sup> Cf. PROVINCIALI B., MARINELLI A. M., POGGI D., e. a., 2010. L'épisode, rapporté par CUMONT F., 1915, p. 203-204, des pièces souterraines inondées et de la pompe à vapeur qui dut fonctionner jour et nuit durant une semaine pour en évacuer l'eau est illustratif, tout comme l'est une visite aujourd'hui qui permet de constater l'humidité ambiante et la force de l'écoulement d'eau visible !

<sup>2270</sup> Cf. GUIDOBALDI F., 1992, p. 69 ; GUIDOBALDI F., LALLI C., PAGANELLI M. et ANGELELLI C., 2004, p. 391.

<sup>2271</sup> À moins que, ces pièces continuant à être en usage après l'abandon, avait-il été placé là comme un trophée de la victoire contre le démon païen...

<sup>2272</sup> *A fortiori* s'il s'agit d'un *mithraeum* « de servitude », ou plus largement d'un sanctuaire mis, par un patron, à la disposition de ses esclaves mais aussi de ses affranchis ou clients, un phénomène évoqué par GRIFFITH A. B., 2000, p. 7 (surtout pour la situation antérieure au IV<sup>e</sup> siècle selon elle). Découverte en ces lieux, l'inscription offerte en tant



constructeurs chrétiens. Ce fut au moins le cas de la partie supérieure du bâtiment, car si le pilier est postérieur à l'édification de l'abside, il n'est pas impossible que les pièces souterraines aient continué à fonctionner indépendamment et le *mithraeum* à être fréquenté, ce qui pourrait expliquer les deux premiers pilastres tardifs qui tendent davantage à renforcer la voûte de l'antichambre, fragilisée alors par les travaux, qu'à soutenir l'abside<sup>2273</sup>. Terminons par une dernière remarque au sujet de cette abside : si son positionnement apparaît symbolique en termes de lutte et d'éradication chrétienne du paganisme, le choix du mur occidental relève, aux dires de F. Guidobaldi lui-même, d'un choix avant tout pragmatique, répondant à une logique de construction<sup>2274</sup>.

En conclusion, contrairement à ce qu'on laisse habituellement penser, le *mithraeum* de S. Clemente ne porte pas de preuves indéniables d'une destruction chrétienne et a très bien pu continuer à fonctionner après 392, jusque dans les premières décennies du V<sup>e</sup> siècle<sup>2275</sup>, peut-être même quelque temps après la construction de l'abside (surtout si on lui attribue une datation précoce) qui marque alors la monumentalisation « canonique » d'un lieu de culte chrétien probablement déjà implanté dans cet espace depuis la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle.

#### **9.2.2.4. Quelques considérations synthétiques et l'hypothèse de la « fermeture rituelle »**

L'enquête menée dans la présente section, visant à interroger et soupeser les indices susceptibles d'éclairer le destin final de trois *spelaea* mithriaques romains, généralement assimilés à une éradication violente par le camp ennemi d'un antre diabolique, démontre la multiplicité des hypothèses envisageables et l'impossibilité d'octroyer une solidité suffisante à celle impliquant une intervention chrétienne<sup>2276</sup>. La thèse d'une empreinte chrétienne sur la fin du mithraïsme, sous la forme d'un « strong scenario », comme l'appelle R. Gordon, n'est alimentée par aucun témoignage réellement probant, à tout le moins pour la ville de Rome. Une influence chrétienne, suivant un « weak sense », s'impose comme un schéma tout aussi concevable<sup>2277</sup>.

---

que *pater* par un certain Cnaeus Arrius Claudianus, si ce dernier est bien un affranchi (*CIMRM*, n° 340), pourrait témoigner d'une telle réalité.

<sup>2273</sup> Rien n'oblige en effet à ce que les deux premiers pilastres soient antérieurs à l'abside. Le troisième a pu être nécessité par des craintes au niveau de la stabilité, consécutives encore à l'abside déjà édifiée et en plus à des dégâts provoqués par l'humidité.

<sup>2274</sup> Cf. GUIDOBALDI F., 1992, p. 127-129.

<sup>2275</sup> TESTINI P., 1979, p. 432, n. 4 envisage brièvement cette possibilité. BJORNEBYE J., 2007, p. 41-42 exprime lui aussi un avis similaire, mais son analyse manque de profondeur : édifice du *mithraeum* appelée *domus* sans aucune considération critique ; pas de différenciation dans les phases de l'implantation chrétienne ; construction de l'église paléochrétienne « on the foundations of the mithraeum » vue comme un « reasonable *terminus ante quem* for the abandonment of the mithraeum » sans explications supplémentaires, etc.

<sup>2276</sup> BJORNEBYE J., 2015 semble être arrivé à la même conclusion : « Furthermore, there is no hard evidence for any religious struggle in Rome between Mithraism and Christianity. As far as the archaeological evidence is concerned, the damages to all the mithraea Christians are said to have destroyed as an expression of religiously motivated hatred in the fourth century are explicable in other, more plausible, ways » (p. 209).

<sup>2277</sup> « The weak sense would imply the gradual abandonment of worship as the Christianization of the State and of public life took ever more interventionist form, particularly in small cities and towns where individuals could scarcely escape notice. On that scenario, Mithraism would have ceased mainly as a result of indirect pressures, which caused its adherents to feel that the benefits of practicing their beliefs had come to be outweighed by the costs ». Tandis que

Rien n'indique non plus catégoriquement que le phénomène des églises s'installant dans l'immédiate proximité des sites mithriaques romains s'inscrit dans une visée d'éradication des sanctuaires (ou de leur mémoire). Relève-t-il pour autant du pur hasard ? D. Bowder, qui faisait dans sa monographie de 1978 le constat d'un voisinage notable entre lieux de culte de Mithra et ceux du Christ simplement à partir des cas de S. Clemente et S. Prisca, refusait de le considérer comme un signe de concurrence active et préférait y voir une affinité originale qui aurait engendré une situation de coexistence pacifique, avant que les conditions du IV<sup>e</sup> siècle ne la transforment en rivalité violente. Elle explique ainsi au sujet de ces deux cultes : « Being unofficial and secretive they were generally located in private houses, away from the monumental centre »<sup>2278</sup>. Même si elle se trompe sur la chronologie des sites, puisqu'elle indique une implantation chrétienne à S. Prisca dès le III<sup>e</sup> siècle, elle touche une idée intéressante en évoquant la nature du culte et ses structures d'accueil. Ce n'est toutefois pas tant le fantasme du secret qui joue un rôle déterminant que le caractère non officiel du culte qui implique sa prise en charge et son organisation par des particuliers qui en ont les moyens. Ceux-ci peuvent alors utiliser leurs demeures, mais pas uniquement si l'on pense aux *stabula* de la *factio Prasinæ* qui accueillaient un *mithraeum* et où se développera la basilique S. Laurentius in Damaso. Il est en tout cas tentant de souligner la conjonction de certains principes guidant l'implantation des deux types de lieux de culte et menant à leur installation sur un même site ou dans des zones communes : la mise à disposition par un notable d'une partie ou de la totalité d'un bien (résidentiel) en vue de son adaptation et de son usage par une communauté religieuse. Dans le cas des églises, il s'agit plus souvent de la totalité (sans doute progressivement) du bien qui finit, en outre, par être cédé ou légué à l'Église.

On peut se demander si ce parallèle n'a pas une valeur heuristique et ne peut s'étendre à la configuration sociologique de ces deux cultes. Si les *domus* forment des lieux privilégiés pour l'installation d'un antre mithriaque, c'est vraisemblablement parce que les communautés mithriaques recourent souvent au IV<sup>e</sup> siècle le groupe familial au sens large. Était-ce la même dynamique à l'œuvre dans le champ chrétien ? Les chrétiens étaient-ils en partie organisés par communautés qui correspondaient à la cellule familiale et à la clientèle, en tout cas jusqu'au moment où le bien était mis au service du plus grand nombre ? Apparemment, le groupe familial n'était pas le seul mobilisé dans la sphère mithriaque : des groupements de fidèles qui tiennent leur liaison d'un autre cadre, notamment professionnel, se sont sans doute développés. Des cellules chrétiennes ont-elles suivi un schéma du même type ? L'utilisation par Damase des locaux de la *factio Prasinæ* pour installer une basilique pourrait-elle l'illustrer ? À moins qu'il ne s'agisse plus pragmatiquement d'une simple question de propriété.

Certains cas de proximité pointés ne relèvent en effet pas directement de ce modèle et il convient de formuler une autre explication, quand ce n'est pas le hasard qui a joué. Plusieurs églises ont été mises en rapport avec des *mithraea* établis dans des bains publics. Ce n'est vraisemblablement pas tant l'existence de lieux de culte de Mithra qui a influencé une implantation chrétienne dans

---

le « strong scenario » implique des agissements violents et destructeurs de groupements fanatiques chrétiens ou d'autorités hostiles. Cf. GORDON R., 1999, p. 684-685. Avis similaire de BJORNEBYE J., 2015.

<sup>2278</sup> Cf. BOWDER D., 1978, p. 135-136 (136 pour la citation).

leur voisinage, que l'attraction que constitue un haut lieu de socialisation comme les thermes ou que la nature peuplée de la zone dont témoigne la présence des telles installations. Quant aux *Castra Peregrinorum*, l'existence d'un vaste terrain pratiquement vide (occupé illégalement ?), qui plus est en hauteur et à proximité du prestigieux pôle du Latran, suffirait à expliquer l'installation de la fondation impériale de S. Stefano Rotondo.

Mis à part les trois cas examinés plus attentivement ci-avant, qui se révèlent finalement peu concluants, l'abandon ou la fermeture des sanctuaires mithriaques de Rome sont souvent esquissés comme des événements devant prendre place dans le dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle, sur la base d'un schéma reposant notamment sur l'existence de textes législatifs dont la teneur précise et l'impact coercitif sont toutefois discutables. Il est intéressant de noter que le dernier *mithraeum* fouillé à Rome, celui de la *Crypta Balbi* (notice 76), pourtant assez central, soumis à un examen approfondi de toutes les strates et structures bénéficiant de techniques avancées, ne révèle aucune trace d'affrontement et une utilisation possible des espaces en tant que lieu de culte jusqu'au milieu du V<sup>e</sup> siècle. Il pourrait néanmoins s'agir d'un cas particulier, entre autres en raison de sa nature de sanctuaire lié à la vie du théâtre : subordonné à la progressive conversion de tout un groupe socio-professionnel et soutenu par les actes et les finances de ceux qui persévèrent (éventuellement encadrés par une structure associative), il se trouve plus enclin à survivre qu'un lieu de culte soumis aux aléas religieux d'une seule famille ou même de l'unique *pater familias*. Cette caractéristique n'est peut-être pas si exceptionnelle<sup>2279</sup> et pourrait expliquer la persistance notable, potentiellement jusque dans les premières décennies du V<sup>e</sup> siècle, des *mithraea* du Circus Maximus, encore restauré dans le courant du IV<sup>e</sup> siècle, des *Castra Peregrinorum* et éventuellement de S. Clemente.

Reste cependant à expliquer le scellement étonnamment appliqué de certains de ces espaces de culte mithriaques ainsi que quelques constats étranges concernant les artefacts (statues entières ou têtes posées face contre terre, déplacements de certains objets, morceaux de statues non retrouvés, etc.). Volonté chrétienne d'empêcher la réutilisation et de clore symboliquement les lieux ? Superstition des ouvriers réalisant des travaux postérieurs ? Précaution prise par les membres mithriaques pour prévenir la profanation et le pillage ? Une autre hypothèse, succinctement évoquée par O. Nicholson<sup>2280</sup>, pourrait éclairer certains de ces agissements apparemment consciencieux et significatifs : la fermeture rituelle du *mithraeum* consécutive à sa non-viabilité ou à un changement de destination ou de propriétaire de l'édifice l'accueillant.

Dans son introduction à l'ouvrage collectif *The archaeology of late antique 'paganism'*, où il traite la question de la fin des temples, L. Lavan note « the rarity of violent desacralisation events » et l'attestation de ces « desecrations » spécifiquement dans des contextes mithriaques<sup>2281</sup>. Renvoyant à E. Sauer, il reprend en note les exemples de Sarrebourg, Königshofen et S. Prisca. En outre, constate-t-il, les *mithraea* sont surreprésentés dans les inventaires de destructions de temples dressés

---

<sup>2279</sup> Voir 9.1.

<sup>2280</sup> Cf. NICHOLSON O., 1995, p. 361. Le seul exemple qu'il fournit pour étayer son hypothèse est assez éloigné chronologiquement et géographiquement puisqu'il s'agit du temple mède de Tepe Nush-i Jan du VII<sup>e</sup> siècle a.C.

<sup>2281</sup> LAVAN L., 2011, p. XXX.

par d'autres chercheurs. C'est que, selon lui, « a range of textual sources » démontre que ces antres « were targeted by iconoclasts ». Pourtant, il ne mentionne à l'appui de son propos qu'un passage relatif au *mithraeum* d'Alexandrie, sur lequel nous reviendrons, et celui de Jérôme déjà évoqué. Et il est obligé d'indiquer, après « iconoclasts », « (Christian or other) », étant donné que plusieurs des cas attestés par l'archéologie, reconnaît-il, sont antérieurs au IV<sup>e</sup> siècle<sup>2282</sup>. Il nous semble qu'une autre clé de lecture que l'iconoclasme peut être appliquée pour comprendre le phénomène de destructions plus fréquentes dans le contexte mithriaque, à savoir le facteur d'instabilité inhérent aux entreprises privées : il peut paraître normal que les *mithraea* subissent davantage de destructions vu qu'ils ne sont pas, comme les temples civiques, protégés par la pérennité des institutions publiques mais soumis aux aléas de la vie du bâtiment (abandon, transformation, transfert de propriété) et aux évolutions des affinités religieuses de ses propriétaires.

Partant de ce constat, il est légitime de s'interroger – ce qui n'a jamais vraiment été fait jusqu'à présent – sur la manière dont les propriétaires gèrent ces lieux de culte lorsque ceux-ci doivent, pour une raison ou une autre, être abandonnés. Ne relevant pas des *loci sacri*, puisque ce caractère juridique découle d'une décision des autorités, ces sites n'étaient pas soumis à des procédures rituelles obligatoires. Toutefois, dans la mesure où ils réservaient un vaste espace de leurs biens à une divinité, à l'instar de ce que faisait la ville avec ses temples, les particuliers pouvaient avoir tendance à assimiler les deux réalités et finir par verser, symboliquement, le *mithraeum* dans la catégorie des *loci sacri*. De cette confusion témoigne certainement l'inscription de Materninius Faustinus qui littéralement consacra un fanum au *Sol Invictus* Mithra en 325 dans une cité de Germanie supérieure (actuelle Gimmeldingen)<sup>2283</sup>. Les mots gravés dans la pierre commémorent vraisemblablement une véritable cérémonie qui a pu emprunter certains principes rituels aux procédures officielles. Si les particuliers consacraient leur sanctuaire mithriaque, selon une cérémonie qui constituait sans doute une interprétation personnelle de ce qui se faisait par ailleurs, il est fort à parier qu'ils les désacralisaient également le moment venu. Ici non plus il ne faut pas s'attendre à une procédure uniformisée mais plutôt à un ensemble d'actions qui suivaient tout de même les grands principes de la religion traditionnelle.

Étant donné que la grande majorité des temples consistait en des constructions en élévation, il est difficile de comparer avec les comblements sans démolition subis par des *mithraea*. En revanche, ce procédé est typique du destin réservé aux *loci religiosi* (espaces ou objets touchés par la foudre, sépultures, etc.) que l'on veut oblitérer mais que l'on ne peut détruire au vu de son appropriation par une divinité, en particulier de type infernal<sup>2284</sup>. Faut-il envisager une assimilation symbolique du lieu de culte mithriaque à cette catégorie de *locus* en raison de son caractère souterrain ? Certes, Mithra est parfois identifié à Mercure, mais dans son rôle de psychopompe,

<sup>2282</sup> Par exemple, le fameux site de Königshofen possède un *terminus post quem* d'abandon en 235 p.C.

<sup>2283</sup> Cf. CIMRM, n° 1315 : *In b(onorem) d(omus) d(ivinae) / deo Invict[o] (sic) Midre (sic) / Maternin[i]us Faustinu(s) / carax (sic) fan[um] cum solo Invict[o] / in suo fecit c[onsac]ratus XI k(alendas) Feb(ruarii). Fanus consecrat(us) / per Potentianum / patrem co(n)s(ulibus) / Paulino et Iuliano / l(ibens) l(aetus) m(erito).*

<sup>2284</sup> Sur les éléments frappés par la foudre comme *loci religiosi* et leur enfouissement rituel, cf. SCHILLING R., 1971, p. 50-51 ; ENGELS D., 2013, p. 50. Sur le « recouvrement » des sépultures, cf. DE VISSCHER F., 1963, p. 257-259.

d'intermédiaire entre les mondes d'En-Haut et d'En-Bas<sup>2285</sup> et, de manière générale, il est essentiellement perçu comme un dieu garant de l'ordre cosmique et assimilé au Soleil. Par ailleurs, le *mithraeum* ne constitue pas un lieu que la divinité s'est réservé de sa propre initiative, unilatéralement. Après tout, l'enfouissement sans destruction des structures mithriaques peut très bien résulter d'un choix pragmatique dans la mesure où l'atteinte aux maçonneries de ces pièces souterraines ou l'abandon sans remblai pouvaient impacter la stabilité des édifices en surface.

Revenons tout de même à certains *loci sacri* avec lesquels peuvent s'établir quelques parallèles en ce qui concerne des aspects moins facilement explicables par une volonté pratique. On pense aux constats que souvent seule une fraction du mobilier a été retrouvée, que plusieurs éléments ont peut-être été endommagés volontairement ou que certaines entrées ont été minutieusement scellées.

L'équipe qui fouille le sanctuaire du Vieil-Evreux (Eure) a récemment proposé une nouvelle lecture des dépôts de bronze enfouis à plusieurs endroits du complexe<sup>2286</sup>. Liés à la fermeture du temple vers la fin du III<sup>e</sup> siècle, avant que le site ne soit occupé par un *castellum*, ils sont mis en relation avec d'autres dépôts examinés dans des sanctuaires de la région (Bennecourt et Genainville) et présentant des similarités : enfouissement d'une partie du matériel cultuel dont des éléments de dimensions importantes (statues quasiment entières) ; traces de mutilation ou de démantèlement d'objets ; scellement des dépôts (tuiles, blocs sculptés ou architecturaux, couche d'argile). Au vu de ces observations et des contextes d'enfouissement, les auteurs rejettent l'idée d'une action iconoclaste ou de pillage, au profit d'une autre interprétation, celle d'une « pratique rituelle marquée par la destruction volontaire et le partage d'un bien, à l'image de ce qui se passait lors des cérémonies religieuses (...) » : « Le matériel cultuel résiduel plus ou moins mutilé ne serait-il pas ici la modeste part symbolique, l'autre partie beaucoup plus importante, disparue, la part profane, réservée à la fonte ou à la vente ? »<sup>2287</sup> Le traitement réservé aux objets ne revêtait pas alors un sens négatif : appartenant toujours à la divinité, ceux-ci étaient de la sorte dépossédés de leur fonction, rendus inutilisables, empêchant tout emploi malvenu et toute souillure. Élargissant le champ géographique et chronologique de la comparaison, les chercheurs relèvent des dénominateurs communs qui les invitent à penser « que ces dépôts s'inscrivent dans une pratique publique, communautaire, institutionnalisée, planifiée, et non pas dans des rites individuels ou anarchiques de dévotion privée (...) »<sup>2288</sup>. En bref, ils envisagent l'existence de cérémonies officielles de clôture des temples, qui répondaient à certains principes<sup>2289</sup> et suivaient une procédure assez fixe. Ces principes, il n'est pas étonnant et sans doute même significatif de les retrouver, dans une certaine

---

<sup>2285</sup> Cf. TURCAN R., 1993, p. 101 ; CLAUSS M., 2000, p. 158-159.

<sup>2286</sup> Cf. GUYARD L., FONTAINE C. et BERTAUDIÈRE S., 2012.

<sup>2287</sup> GUYARD L., FONTAINE C. et BERTAUDIÈRE S., 2012, p. 187.

<sup>2288</sup> GUYARD L., FONTAINE C. et BERTAUDIÈRE S., 2012, p. 189.

<sup>2289</sup> GUYARD L., FONTAINE C. et BERTAUDIÈRE S., 2012, p. 189 suggèrent un rapprochement avec l'idée de la sépulture : « Cette chronologie, juste avant les démolitions des temples (Bennecourt, Genainville) ou leur conversion dans le cas du Vieil-Évreux, pourrait-elle donner un sens particulier à ces pratiques ? N'évoque-t-elle pas la notion de fin : fermeture, clôture, mort annoncée, avec des caractères proches de l'inhumation (rituel, contenant et contenu, scellement) ? Pourrait-on parler de cérémonie de clôture, sorte de pendant funéraire à la cérémonie de consécration ? »

mesure et avec certaines variations, dans les actions entreprises par les responsables de *mithraeum* pour désacraliser leur lieu de culte.

Terminons ce point par une série de textes qui, à côté de la missive de Jérôme, sont souvent avancés pour étayer, à tort, l'idée d'un ample phénomène de destruction des *mithraea* par les chrétiens et leur remplacement par des églises, mais qui fournissent toutefois matière à réflexions pour plusieurs questions abordées dans cette section. Le premier, chronologiquement, est extrait de l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin d'Aquilée, rédigée à la charnière des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. Quand ce dernier explique la genèse des émeutes religieuses qui eurent lieu à Alexandrie au début des années 390, il relate l'événement suivant :

Il y avait une basilique du domaine public, vétuste et tout à fait abandonnée, que, disait-on, l'empereur Constance avait donnée aux évêques qui professaient la même foi pervertie que lui et qui par suite d'une longue incurie n'avait rien de solide à part les murs. L'évêque qui gouvernait l'Église à cette époque [Théophile] crut bon de la réclamer à l'empereur pour que, en raison de l'augmentation de la communauté des fidèles, les maisons de prière augmentent aussi<sup>2290</sup>.

Le creusement du site en vue de sa restauration débouche sur la mise au jour d'*antra* « plus aptes au brigandage et aux crimes magiques qu'aux cérémonies cultuelles », précise énigmatiquement l'auteur. Ne pouvant supporter de voir exposer leurs pratiques démoniaques, les païens déclenchent des violences<sup>2291</sup>.

Un récit relativement similaire est rapporté, dans le deuxième tiers du V<sup>e</sup> siècle, par Socrate de Constantinople, mais ici dans le chapitre consacré aux troubles qui ont conduit au meurtre de l'évêque alexandrin Georges en 361 :

Il y avait un endroit dans la ville, désert et abandonné depuis des temps anciens, plein de quantité d'ordures, dans lequel les païens, lorsqu'ils faisaient autrefois des initiations à Mithra, sacrifiaient des humains. Cet endroit, Constance l'avait assigné quelque temps auparavant à l'église des Alexandrins, puisqu'il était inoccupé. Georges, désireux d'y construire une maison de prière, ordonne de déblayer l'endroit. Or, en déblayant, on découvre à une grande profondeur un antre secret dans lequel étaient cachés les mystères païens. Il s'agissait de nombreux crânes d'hommes adultes et d'enfants (...). Les chrétiens, lorsqu'ils eurent trouvé cela dans l'antre secret du *mithraeum*, s'empressèrent de montrer à tous publiquement comme un objet de risée les mystères des païens (...)<sup>2292</sup>.

<sup>2290</sup> RUF., *Hist. eccl.*, 11, 22 : *Basilica quaedam publici operis vetusta et admodum neglecta fuit, quam Constantinus imperator donasse episcopis perfidiam suam praedicantibus ferebatur, quae longa incuria nihil validum praeter parietes habebat. Visum est episcopo qui per idem tempus gubernabat ecclesiam, hanc ab imperatore deposcere, ut crescentibus fidelium populis orationum quoque crescerent domus* (trad. THELAMON F., 1981, p. 247).

<sup>2291</sup> Cf. RUF., *Hist. eccl.*, 11, 22 : *Quamque cum acceptam vellet excolere, reperta in loco sunt antra quaedam latentia et terrae defossa latrocinii et sceleribus magis quam caeremoniis apta. Igitur gentiles, qui reteggi criminum suorum latebras et flagitiorum cavernas viderent, non ferentes aperta tot saeculis mala et tenebris obtecta reserari, velut draconum calice potato insanire omnes ac palam furere coeperunt.*

<sup>2292</sup> SOCR., *Hist. eccl.*, 3, 2, 2-6 : Τόπος τις ἦν ἐν τῇ πόλει ἐκ παλαιῶν τῶν χρόνων ἔρημος καὶ ἡμελημένος συρφετοῦ τε γέμων πολλοῦ, ἐν ᾧ οἱ Ἕλληνες τὸ παλαιὸν τῷ Μίθρᾳ τελετὰς ποιοῦντες ἀνθρώπους κατέθειον. Τοῦτον Κωνσταντίος ἤδη πρότερον ὡς σχολαῖον τῇ Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίᾳ προσκεκυρώκει. Γεώργιος δὲ βουλόμενος ἐν αὐτῷ εὐκτήριον οἶκον κατασκευάσαι, ἀνακαθαρθῆναι κελεύει τὸν τόπον. Καὶ δὴ ἀνακαθαίρομένου ἄδυτον ἠύρηται κατὰ βάθους πολλοῦ, ἐν ᾧ τὰ μυστήρια τῶν Ἑλλήνων ἐκέκρυπτο. Ταῦτα δὲ ἦν κρανία ἀνθρώπων πολλὰ τελείων τε καὶ παιδίων (...). Οἱ οὖν Χριστιανοὶ ταῦτα εὐρόντες ἐν τῷ ἀδύτῳ τοῦ Μιθρείου σπουδῆν ἔθεντο πᾶσιν ἐν τῷ φανερωῦ γέλωτα δεῖξαι τὰ Ἑλλήνων μυστήρια (...) (trad. PÉRICHON P. et MARAVAL P., 2005, SC n° 493).

Que Socrate ait puisé chez Rufin fait peu de doute. Il en revendique d'ailleurs, de manière générale, le statut de source majeur, mais qu'il est obligé de rectifier et de compléter grâce à d'autres canaux d'informations<sup>2293</sup>. C'est peut-être auprès de ceux-ci qu'il a collecté les détails que l'on ne trouve pas chez Rufin, à moins qu'ils ne résultent de son interprétation personnelle du passage en question. La basilique devient ainsi un *mithraeum*, une identification peu compatible selon F. Thelamon, en raison de dimensions et d'une organisation intérieure trop différentes entre les deux types de bâtiments<sup>2294</sup>. Toutefois, le sanctuaire mithriaque n'aurait pas, à proprement parler, occupé l'espace intérieur de la basilique mais son sous-sol, suivant des dimensions et une configuration non précisées. L'utilisation par Rufin du terme *antrum*, qui désigne une cavité naturelle, une grotte, semble désigner en priorité le culte de Mithra. Le rattachement du *mithraeum* à un complexe non résidentiel est lui aussi tout à fait plausible, comme l'attestent plusieurs exemples romains. Si l'identification se révèle exacte, le caractère public, consigné par Rufin, du bâtiment dans lequel était implanté le *mithraeum*, n'est pas non plus sans rappeler des observations similaires faites dans le contexte de l'*Vrbs*.

Socrate clarifie également le contenu des pièces du sanctuaire qui est censé démontrer la nature diabolique du culte : ce sont des ossements humains qui prouvent la pratique de sacrifices humains (dont des infanticides), un poncif que les chrétiens ont repris à la tradition rhétorique gréco-romaine<sup>2295</sup>.

Pourquoi Socrate transfère-t-il ce fait au sein du paragraphe sur le lynchage de l'évêque George, quoiqu'il faille sans doute plutôt parler d'une duplication puisque dans la même œuvre il évoque laconiquement un *mithraeum* que fit purifier Théophile en 391<sup>2296</sup> ? Un élément de réponse réside peut-être dans la version de l'*Histoire ecclésiastique* composée par Sozomène. Il indique en effet explicitement qu'une controverse existe au sujet du mobile et du camp des lyncheurs :

Je n'ignore pas que les ariens disent que Georges subit ce sort de la part des fidèles d'Athanase<sup>2297</sup>. Mais je pense plutôt que ce fut un acte des païens, songeant qu'ils avaient de plus grandes et plus nombreuses raisons de le haïr, principalement son traitement injurieux des statues de culte et des temples et le fait qu'il eût empêché les sacrifices et les fêtes traditionnelles<sup>2298</sup>.

Pour illustrer cette attitude de Georges, Sozomène narre alors l'épisode de la découverte et de l'exploitation du *mithraeum*, dans un récit allègrement emprunté à Socrate mais teinté d'un peu plus de prudence, notamment au sujet des meurtres rituels :

---

<sup>2293</sup> Cf. SOCR., *Hist. eccl.*, 2, 1, 2.

<sup>2294</sup> Cf. THELAMON F., 1981, p. 248.

<sup>2295</sup> Cf. RIVES J., 1995 ; MAHIEU V., 2012.

<sup>2296</sup> Cf. SOCR., *Hist. eccl.*, 5, 16, 2

<sup>2297</sup> Ainsi Philostorge, qui composa son *Histoire ecclésiastique* dans le second quart du V<sup>e</sup> siècle, partage cet avis et place l'assassinat de l'évêque dans le contexte d'un synode et de querelles internes (7, 2). Il ne dit mot, à en croire le résumé de Photius, d'une quelconque action à l'encontre d'un sanctuaire.

<sup>2298</sup> SOZ., *Hist. eccl.*, 5, 7, 4 : Οὐκ ἄγνωθ' ὅτι ὡς οἱ ἀπὸ τῆς Ἀρείου αἰρέσεως τάδε λέγουσι παθεῖν τὸν Γεώργιον πρὸς τῶν τοῦ Ἀθανασίου σπουδαστῶν. Ἐγὼ δὲ τῶν Ἑλληνιστῶν ἠγοῦμαι μᾶλλον εἶναι τὸ δρᾶμα, λογιζόμενος ὡς μείζους οὗτοι καὶ πλείους ἀφορμὰς μίσους πρὸς αὐτὸν εἶχον, καὶ μάλιστα τὴν περὶ τὰ ξόανα καὶ τοὺς ναοὺς ὕβριν καὶ τὴν τῶν θυσιῶν καὶ πατριῶν κώλυσιν (trad. FESTUGIÈRE A.-J. et GRILLET B., 2005, SC n° 495).

Outre cela, il s'était passé alors ceci au sujet de ce qu'ils appelaient le Mithréum. Ce lieu en effet, désert depuis déjà longtemps, Constance en avait fait don à l'église d'Alexandrie. Comme Georges le faisait nettoyer pour le disposer en maison de prière, il apparut une crypte, dans laquelle on découvrit probablement des statues de culte et des instruments de ceux qui autrefois donnaient là ou recevaient les initiations ; ces objets paraissaient aux yeux des spectateurs ridicules et étranges<sup>2299</sup>.

On comprend donc que le placement de cet épisode à cette époque et, corollairement l'implication de Georges dans l'événement, permettait d'ajouter un élément déclencheur concret au schéma mettant en cause les païens dans le meurtre de celui-ci.

Par conséquent, les différents passages susmentionnés font vraisemblablement référence à un seul événement, au maximum à deux, et la nature mithriaque du sanctuaire ciblé n'est pas une certitude<sup>2300</sup>. Pas plus que l'extrait de Jérôme, ils ne permettent de généraliser un épiphénomène lié à un contexte local particulier en un mouvement de démolition et de substitution, d'autant plus que la destruction du *mithraeum* n'est jamais ici considérée comme un objectif mais résulte d'une coïncidence<sup>2301</sup>. Aux dires des trois historiographes, le lieu de culte (mithriaque) était en effet abandonné depuis longtemps et les chrétiens n'ont découvert son existence qu'après terrassement. La possibilité de l'ignorance d'une présence mithriaque antérieure au moment de l'édification d'une église et le scénario d'un laps de temps plus ou moins important entre l'abandon du *mithraeum* et la construction d'une basilique, tous deux évoqués précédemment pour plusieurs cas romains, trouvent ici matière à consolidation.

Un autre constat est intéressant à soulever : apparemment, même si le bâtiment n'était pas à court terme destiné à assumer une autre fonction ou à être intégré dans un nouveau projet de construction, on a pris soin de remblayer l'antre<sup>2302</sup> et sans doute d'y laisser des objets qui ont, au moment du déblaiement, permis d'en reconnaître la fonction cultuelle ; Sozomène évoque explicitement des statues et des instruments. Il est tout à fait imaginable que cette action ait répondu à une logique de fermeture rituelle de l'espace, à l'instar des procédures envisagées plus haut.

Le cas de figure dessiné par les trois historiographes nous inspire une dernière réflexion qui invite à un sursaut critique. À n'en pas douter, si des archéologues devaient demain fouiller ce site, sans faire le lien avec les sources écrites, le scénario d'une destruction du *mithraeum* par des fanatiques chrétiens et de sa substitution hautement symbolique par une église, signes d'une concurrence active et acharnée, serait prioritairement brandi et rapproché du destin des sanctuaires

<sup>2299</sup> SOZ., *Hist. eccl.*, 5, 7, 5-6 : Πρὸς δὲ τούτοις καὶ τοιόνδε τότε συνέβη περὶ τὸ καλούμενον παρ' αὐτοῖς Μίθριον· τοῦτον γὰρ τὸν τόπον ἔρημον πάλαι γενόμενον ἐδωρήσατο Κωνσταντίος τῇ Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίᾳ. Γεωργίου δὲ εἰς ἐπισκευὴν εὐκτηρίου οἴκου ἀνακαθαίροντος, ἄδυτον ἀνεφάνη, ἐν ᾧ ξόανα μὲν ἴσως καὶ ὄργανά τινα εὐρέθη τῶν ἐνθάδε τότε μούρντων ἢ τελουμένων, ἅτοις ὀρῶσι γελοῖά τε καὶ ξένα ἐδόκει (trad. FESTUGIÈRE A.-J. et GRILLET B., 2005, SC n° 495).

<sup>2300</sup> Nous ne suivons pas ROSELAAR S., 2014, p. 207 pour qui « this story probably refers to the Serapeion, which was destroyed in 392, and not to a Mithraeum at all ». Certes, l'événement semble à l'origine être lié aux troubles à Alexandrie au début des années 390, mais pour autant on ne peut à coup sûr le considérer comme une invention inspirée de la destruction du *Serapeum* qui apparaît comme un fait distinct.

<sup>2301</sup> C'est pourtant, par exemple, l'impression que laisse KAHLLOS M., 2002, p. 80, n. 137, lorsqu'elle note que les témoignages de Rufin, Socrate et Sozomène « describe destructions of mithraea ».

<sup>2302</sup> Il demeure possible que ce soit l'édification de la *basilica* qui ait conduit à l'oblitération du sanctuaire souterrain.



de S. Prisca, S. Clemente ou des *Castra Peregrinorum*. Et pourtant, les apparences se révèleraient ici trompeuses. Pourquoi ne pourraient-elles pas l'être dans les trois cas romains ?

L'enquête menée dans le cadre de cette thèse s'est logiquement limitée aux réalités mithriaques de l'*Vrbs*, éclairées ponctuellement par des exemples issus d'autres régions. Ces sites romains, connus matériellement, nous les avons soumis à une étude minutieuse, plus encore ceux concernés par la question d'une intervention chrétienne. Il pourrait se révéler fort intéressant d'élargir cette démarche, c'est-à-dire de reprendre, à une échelle plus vaste, l'ensemble des fouilles opérées dans des *mithraea* et de leur appliquer un nouvel examen empreint d'une suffisante distance critique et à la lumière de cette nouvelle hypothèse d'une fermeture rituelle.



## CONCLUSION GÉNÉRALE

---

Conclure un travail d'ampleur, élaboré durant plusieurs années, est certainement une gageure. Commençons, en en suivant le fil, par parcourir les principaux résultats qui en émergent et qui sont autant d'éléments de réponse à notre question de recherche principale : comment les deux systèmes de référence sociaux fondamentaux que sont le temps et l'espace ont-ils été modifiés, ont-ils subi une nouvelle partition, consécutive au changement de statut du christianisme et à sa pénétration dans les couches de la culture dominante pour devenir un nouveau pôle normatif, et, ce, dans le contexte limité de la capitale historique du pouvoir et du polythéisme romains, Rome, au IV<sup>e</sup> siècle (312-410) ?

L'analyse a d'abord porté sur le pan temporel de ce partage. Un premier constat concerne le temps traditionnel de la société : alors que, dans leurs productions discursives, les leaders d'opinion chrétiens ont tenté d'inscrire le rapport au temps dans un schéma de rupture, l'analyse de la dynamique calendaire de la société romaine tend plutôt à faire émerger l'image d'une relative stabilité. Certes, elle fait apparaître des évolutions par rapport au système temporel des siècles précédents mais celles-ci semblent souvent trouver une impulsion antérieure à l'officialisation du christianisme. L'influence de ce dernier, quand elle existe, réside alors plutôt dans l'accentuation ou la confirmation d'une tendance. Ainsi en est-il de la conception d'une qualité religieuse intrinsèque du jour contre laquelle s'est érigé Jérôme. À vrai dire, l'ancienne catégorisation entre jour *fastus* et *nefastus* avait déjà, depuis longtemps, laissé la place à un schéma binaire autour de la notion de *feriae* dont la spécificité religieuse s'était quelque peu dissoute dans ce processus de généralisation, débouchant sur un affaiblissement de cette notion d'un caractère attaché au jour. En revanche, au grand dam des prédicateurs chrétiens, une telle conception se maintenait assez largement dans un rapport plus personnel au temps au travers des croyances astrologiques. De même, la semaine, si caractéristique de la liturgie chrétienne, n'était pas une totale nouveauté pour les Romains du IV<sup>e</sup> siècle : les cycles hebdomadaires planétaire et judaïque n'ont certes pas eu la profondeur de structuration qu'imprimera au temps quotidien la semaine chrétienne, mais il est indéniable qu'ils ont préparé le terrain. Les chrétiens ont avant tout opéré un travail d'appropriation et de resémantisation d'une réalité plus ancienne.

La continuité caractérise aussi le temps politique et civil. Bien avant Constantin, le calendrier politique était scandé par des sessions sénatoriales, dont l'impact sur la vie de la cité devait être très réduit, et par des investitures de magistrats qui étaient l'occasion de démonstrations publiques et de divertissements. L'entrée en charge consulaire et les autres festivités autour des calendes de janvier demeurent des institutions fortes marquant le début de l'année civile. Elles sont un puissant moment de rassemblement de la collectivité et l'occasion d'interactions religieuses qui génèrent les plus intransigeants des responsables chrétiens, d'autant qu'elles ne perdront que très progressivement (et pas nécessairement linéairement) leurs rites et connotations polythéistes. Quant à l'aspect « économique » de l'organisation du temps, on ne peut pas affirmer, comme

certaines l'ont fait, que les *nundinae* imprimaient encore leur marque au rythme de la cité et donc *a fortiori* que le dimanche chrétien les aurait remplacées. En revanche, on a pris le temps d'examiner une autre réalité loin d'être neuve, souvent négligée parce que considérée comme anodine, que l'on suppose avoir une incidence non négligeable sur la vie sociale de la cité tardive : les vacances des moissons et des vendanges.

Une tension entre tradition et innovation, si typique de la mentalité romaine, définit également la composante quantitativement la plus substantielle du calendrier, à savoir les fêtes religieuses traditionnelles qui occupaient plus d'un jour sur deux dans le relevé de 354. La crédibilité de ce dernier a été consolidée grâce à un travail de compilation d'attestations festives relatives au IV<sup>e</sup> siècle qui donne à voir une certaine cohérence des sources sur ce sujet. Une concordance marquée entre ces fastes et la physionomie monumentale religieuse de la cité reconstituée dans la seconde partie de la thèse plaide également en faveur d'un rapport étroit de ce relevé avec la réalité de la vie civique contemporaine. Le contenu du calendrier de 354 résulte en outre d'une évolution pluriséculaire, très complexe à saisir, qui démontre le dynamisme du polythéisme. La distribution annuelle des jours de fêtes montre de légers déséquilibres qui, s'ils sont autre chose que le fruit du hasard, pourraient trouver une explication dans les dimensions symboliques et les conséquences pratiques des saisons (dont le ralentissement des vacances des moissons et des vendanges). Quant aux orientations religieuses de ce calendrier de 354, elles ont été brossées à grands traits, en suivant et parfois en nuancant les observations synthétiques de M. R. Salzman. On a par exemple eu l'occasion de noter l'influence des préférences tétrarchiques, la présence significative de cultes liés aux racines et à la personnification de *Vrbs*, ou encore la place singulière des cultes isiaque et métroaque qui se caractérisent par la forme temporelle originale d'un cycle commémoratif et une dimension sotériologique plus marquée. On notera cependant que cette interprétation sur l'aspect sotériologique est moins définitive que ne le laisse penser la chercheuse américaine. Le facteur majeur expliquant la pérennité et la valorisation de ces cultes réside tout de même dans le soutien de l'autorité impériale et de l'élite urbaine dont ils bénéficient.

La figure du prince est omniprésente dans le calendrier de 354 et reflète le rôle essentiel joué, dans le processus de transition tardo-antique des cités, par le pouvoir impérial comme lieu du consensus, comme fondement tout à la fois de la cohésion civique locale et de la cohérence à l'échelle globale. Cette idée de consensus, de terrain d'entente ne doit pas conduire à mécaniquement conclure à la disparition de tout contenu polythéiste du culte impérial au IV<sup>e</sup> siècle. D'une façon plus générale, l'examen du dossier de la pratique tardive des rites sacrificiels expose une situation contrastée : un sacrifice animal perçu par certains comme en perte de vitesse avant l'arrivée du christianisme sur la scène officielle et par d'autres comme toujours central à l'époque impériale ; une évolution à la baisse durant le IV<sup>e</sup> siècle qui touche sans doute Rome aussi mais dans une moindre mesure, car celle-ci est décrite comme se trouvant dans une situation exceptionnelle de ce point de vue ; des textes législatifs, à l'interprétation pas toujours aisée, qui ne stipuleraient une interdiction générale du sacrifice qu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, tandis que, dans le contexte de Rome, des pratiques continuent à être attestées et les possibilités de financement (réduites) à exister. Deux stratégies d'adaptation au moins ont contribué à cette continuation

rituelle : un jeu au niveau des frontières privé-public et un déplacement de l'*immolatio* vers d'autres types d'offrande.

Toutefois, les rites sacrificiels ne constituent pas le facteur premier d'attraction pour la population ; ce n'est pas l'existence d'un sacrifice qui va conditionner une participation populaire massive et donc influencer sur le rythme urbain. Il faut plutôt se tourner, pour trouver le facteur principal de mobilisation, vers les fonctions qu'assume la fête dans son contenu de commensalité, de spectacles (presque un jour sur deux de *ludi* dans le calendrier de 354), de processions, voire de foires, sources de cette *laetitia urbana* dont le prince se devait d'être encore le dispensateur suprême.

Gardons-nous cependant d'en déduire que le réceptacle divin n'était qu'un prétexte, vite évacué, à la socialisation, au raffermissement des liens intracommunautaires, au divertissement, au plaisir des sens ou encore à la catharsis collective. En effet, la dimension du rapport au divin pouvait, par exemple, prendre place dans les libations ou dans d'autres actes effectués durant un banquet, dans les images des dieux exposés, dans certaines paroles formulées ou gestes posés en rapport avec le divin dans le contexte des *ludi*, dans la dimension sacrée que pouvait revêtir la danse ou la musique dans l'imaginaire romain, dans les offrandes qu'un citoyen avait le loisir, à cette occasion, de réaliser à titre individuel ou collégial sur l'autel domestique, du quartier ou d'une association. Il faut se méfier d'une interprétation des fêtes civiques romaines – qui plus est dans leur version tardive – trop « profane » ou trop empreinte d'une modernité désenchantée, mais, en même temps, il faut éviter d'appliquer à ces réalités une grille de lecture qui, de façon un peu cliché, surinvestit le champ du sacré, voire de la superstition. Cette mise en garde rejoint les difficultés, évoquées en introduction générale, de la posture de l'historien (de l'Antiquité), qui, enfermé dans son propre univers mental, doit décoder une altérité dont il est temporellement et culturellement très distant, mais dont il se sent proche en tant que membre d'une civilisation qui s'en revendique héritière.

C'est en tout cas dans ce contexte que, d'abord soutenu par le pouvoir central et trouvant ensuite des appuis dans les hautes sphères locales, l'Église de Rome s'affirme progressivement comme une nouvelle autorité religieuse et, plus largement, une instance de pouvoir, et qu'en conséquence de quoi, s'enclenche un processus de valorisation du statut du calendrier chrétien, passant très progressivement d'un temps qui sert de référence à une sous-communauté à une composante de la structure temporelle urbaine. Le phénomène de la vocation universelle du christianisme qui s'insère dans le système gréco-romain fait de cités à l'identité et à la volonté d'autonomie fortes a pour conséquence que sa dynamique calendaire s'établit à un double niveau : d'une part, une année liturgique et un cycle hebdomadaire qui se veulent être partagés par l'ensemble des communautés chrétiennes, même si dans la pratique des différences existent et subsisteront même après les efforts d'uniformisation ; d'autre part, un calendrier propre à chaque communauté scandé par la commémoration de figures martyriales locales ou, à tout le moins, localement promues.

Plusieurs moments célébratifs qui appartiennent à la première catégorie ont naturellement été créés antérieurement au IV<sup>e</sup> siècle ou hors du contexte de Rome et ont subi, au fur et à mesure de

leur diffusion, des glissements sémantiques, des spécialisations. Souvent, l'influence de l'antécédent judaïque apparaît logiquement prégnante dans leur genèse. C'est le cas de l'élection du dimanche comme acmé du cycle hebdomadaire et de la création de la Pâque dominicale comme climax de l'année liturgique, bien que certaines théories, qui n'ont pas notre faveur, les situent à Rome dans un contexte de démarcation du judaïsme et d'opposition au paganisme. On peut ajouter l'Épiphanie ou les moments connexes au dimanche hebdomadaire ou pascal que sont le jeûne du samedi, le Carême ou la Pentecôte. Certaines de ces réalités semblent toutefois ressortir de façon singulière dans le cadre de l'*Vrbis* du IV<sup>e</sup> siècle, que son Église ait possiblement joué un rôle de premier plan dans l'adoption occidentale d'une célébration orientale (Épiphanie) ou qu'elle en ait fait une spécificité liturgique (jeûne du samedi). Les logiques qui sous-tendent ces faits plus ou moins hypothétiques auraient peu à voir avec le « concurrent » polythéiste, mais relèveraient plutôt d'une stratégie intracommunautaire d'homogénéisation ou d'une démarche de démarcation par rapport aux pratiques judaïques dont les interactions avec le christianisme ne doivent pas être sous-estimées (surtout si cette pratique a un impact extracommunautaire comme on le suppose pour le sabbat). La seule fête de l'année liturgique qui est probablement née dans le cadre spatio-temporel étudié serait Noël, dont la question des origines est emblématique des balancements épistémologiques et de la charge idéologique propres à ce type de problématique. On a choisi de se placer dans le sillage de S. Hijmans pour qui la coïncidence entre le *natalis Invictus* et la célébration occidentale de la naissance du Christ découle avant tout de la propension de l'Église de Rome à s'inscrire dans un climat culturel commun. Nous avons par ailleurs souligné que la concurrence qui en aurait résulté fut plus théorique et symbolique que concrète, dans la mesure où il était sans doute possible à un même individu d'assister et de participer aux deux événements festifs.

De manière générale, notre enquête a pris soin de déterminer les paramètres et implications concrètes de cette coexistence calendaire et a mis en évidence une imbrication possible, une cohabitation qui ne débouche pas nécessairement sur une confrontation directe obligeant chaque citoyen à opérer un choix binaire. Au contraire, quand ce choix était trop manifeste, comme dans le potentiel cas d'une coïncidence entre la retenue des derniers jours pascals et les réjouissances de la grande fête de la Ville (*natalis Vrbis*) du 21 avril, il se pourrait qu'une stratégie d'adaptation ait été mise en place pour l'éviter. Ce n'était pas toujours possible à l'instar du recoupement avec le cycle métroaque, qui a pu donner lieu à des frictions. En tout cas, la situation a poussé l'Ambrosiaster à réagir pour dénoncer une imitation. Son témoignage est cependant isolé. De façon plus globale, il faut souligner que la problématique de la concurrence directe des fêtes apparaît davantage comme une interrogation des modernes que comme une préoccupation des sources témoignant de la situation de l'*Vrbis* à l'époque. Il faut attendre la dernière décennie du IV<sup>e</sup> siècle pour qu'une loi impériale interdise la tenue de spectacles le dimanche, une mesure dictée par des aspects pratiques de concurrence certes, mais aussi par une logique idéologique comme cela ressort avec plus d'évidence dans les réitérations postérieures de cette décision. Pour revenir à la mise au point de l'Ambrosiaster, il faut toujours se demander si ce type de témoignage reflète un sentiment irrité et largement partagé d'imitation, de concurrence néfaste ou s'il vise à construire un tel sentiment afin de contribuer à polariser les mentalités. Par ailleurs, cette polémique d'imitation que l'auteur romain

alimente ne doit pas être réduite à une pure invention rhétorique et peut traduire le résultat de phénomènes d'interactions religieuses, pas pour autant relatifs à de la contrefaçon consciente et délibérée mais plutôt à des emprunts, à des influences entre les deux mouvements ou à des évolutions parallèles face à de mêmes tendances. Ce jeu, qui plus est, doit être vu comme réciproque : le paganisme a aussi connu des ajustements. La cohabitation des deux calendriers a aussi été facilitée par des similarités dans les dynamiques festives : à l'exception du Carême et des jours de commémoration de la souffrance christique, le mot d'ordre de la fête chrétienne est la *laetitia*, la convivialité, voire la commensalité. Révélatrice est notamment l'expression *paschale epulum* utilisée par Paulin de Nole ; certes Théodoret de Cyr réside dans l'autre partie de l'empire, mais il est intéressant de noter que même cet intransigent évêque et historiographe, dans le passage sur le « remplacement » du paganisme par le christianisme cité dans l'introduction générale, recourt au vocable *δημοθoinία* (banquet public) pour décrire les célébrations des martyrs.

Venons-en donc à ces dernières qui constituent le second pan, à la dimension plus locale, du calendrier de la communauté chrétienne. La discussion sur les origines et le développement du culte des martyrs à Rome a fourni, d'une part, l'opportunité de nuancer également son impact concret sur la vie de la cité et donc sur le vécu d'une concurrence directe. Il ne faut pas penser qu'à chaque date de commémoration d'un martyr, les fidèles chrétiens se devaient de se recueillir sur sa sépulture en périphérie de la cité. Des célébrations *intra muros* se chargeaient probablement de rendre hommage à ces figures saintes. On pourrait même imaginer que le culte martyrial était plus intégré au cycle hebdomadaire qu'on ne le pense habituellement.

D'autre part, ces considérations préliminaires sur la construction du férial des martyrs ont permis de mettre en lumière les marges de manœuvre, notamment au niveau du choix des dates, de l'autorité ecclésiastique dans ce processus. Au IV<sup>e</sup> siècle aussi, une certaine latitude est encore possible en la matière, que ce soit dans la sélection de ce qui existe déjà ou dans la promotion de nouvelles figures saintes. Le calendrier des martyrs n'est donc pas un donné qui s'impose ; il est pertinent de s'interroger sur les logiques qui sous-tendent les choix qui l'ont façonné. Statistiquement parlant, rien ne permet de conclure à une proportion significativement anormale de recoupements entre fêtes traditionnelles et commémorations martyriales. Sur le plan qualitatif, aucun témoignage contemporain ne revendique une telle stratégie. Y a-t-il alors d'autres logiques qui se dessinent ? Une distribution plus concentrée sur les mois d'été ouvre le champ à des hypothèses autour d'une influence du rythme saisonnier de la cité, notamment les vacances des moissons et des vendanges, sur la fréquentation, l'assistance et *in fine* la popularité de certains saints. Pour le reste, les facteurs de sélection qui paraissent les plus probables sont de nature interne : sanction d'une figure populaire, choix d'un personnage qui présente des caractéristiques idéologiquement intéressantes ou encore stratégie d'appropriation face à des groupes chrétiens en dissension. La dimension calendaire de l'entreprise de promotion martyriale de Damase semble s'inscrire dans ce schéma, lui qui pourrait avoir donné une impulsion majeure à l'insertion de la mémoire martyriale à l'intérieur des murailles de la Ville. Enfin, nous nous sommes penché plus longuement sur un cas de coïncidence calendaire qui a fait couler beaucoup d'encre car on peut y déceler des proximités sémantiques – le *natale Petri de cathedra* et les *caristia* – pour en conclure que

la vision élémentaire d'une volonté d'éradication, par la christianisation, d'une fête païenne doit laisser la place à un processus d'investissement d'un événement éminemment social qui constitue un catalyseur identitaire pour toute la société romaine.

Ainsi qu'on l'a évoqué précédemment, les signes de heurts entre les deux calendriers et les principaux leviers d'action dans le processus de mutation du paradigme temporel de la société de l'*Vrbs* résident dans l'action juridique impériale qui dépasse largement le cadre de cette cité, même si certaines décisions ont pu être inspirées par sa situation religieuse ou par ses acteurs influents. Il faut toutefois poser sur ce processus un regard « défatalisé »<sup>2303</sup>. En instituant un jour de repos le dimanche, Constantin a certes sanctionné un rythme dont l'Occident est encore tributaire plus d'un millénaire et demi après, mais les conséquences de l'acte ne doivent pas être confondues avec ses motivations. Il nous semble plus juste de ramener la mesure de Constantin dans la sphère d'action tout compte fait traditionnelle de l'empereur qui, en tant que garant de la bonne tenue des cultes officiels, voulait offrir à celui qui avait sa préférence personnelle les conditions nécessaires à son exercice à un niveau public. Qui plus est, la démarche du prince relevait à Rome plus de la sanction d'une réalité déjà faiblement expérimentée que d'une pure innovation qui engendrait un chamboulement sociétal déstabilisant. Ce qu'ont fait les Constantinien et les Valentinien sur le plan de la législation calendaire, c'est exposer de manière de plus en plus claire leur adhésion préférentielle à un culte et fluidifier l'intégration des particularités du temps chrétien dans le rythme traditionnel des cités, en maintenant les conditions d'un pluralisme religieux, même si sur le plan moral la pression vers la voie unique devenait plus pressante. L'huile qu'ils ont ainsi mise dans les rouages de la machine du temps semble avoir été suffisante pour que, pendant près de 80 ans, la société fonctionne sur ce plan sans avoir besoin d'une « révolution ». Elle ne donne en tout cas pas l'impression de tourner à l'affrontement constant, de risquer le chaos, alors que la part des adhérents à ce nouveau culte, censé être exclusif et qui requiert une participation, un investissement personnel plus élevé, ne fait que croître. Il faut en effet attendre la fin des années 380 et Théodose pour voir un véritable renversement normatif en matière calendaire et, puisque le christianisme ne peut totalement se substituer au polythéisme, une séparation légale du temps : un temps religieux, désormais exclusivement chrétien, et un temps civique, dédié à la *laetitia urbana*, le second étant théoriquement subordonné au premier sauf pour le culte impérial qui, par sa nature hybride que le pouvoir cherche à maintenir pour des questions de consensus et de légitimité, dépasse cette distinction. Ceci dit, l'impact et la chronologie du changement législatif dans le cadre restreint de Rome sont complexes à établir. Entre la promulgation d'un édit et son application concrète, totale et définitive dans un lieu précis, il peut exister un décalage d'ampleur variée mais aussi des retours en arrière.

Un des enseignements de cette première partie de la thèse réside en tout cas dans une relativisation de l'impact du temps chrétien sur la marche de la société de la Ville durant la plus grande partie du IV<sup>e</sup> siècle. Ce constat contribue, comme P. Veyne l'a fait dans son essai sur la « conversion » chrétienne de l'Occident, à remettre en cause l'idée courante consistant à qualifier

---

<sup>2303</sup> Voir l'introduction générale.



le IV<sup>e</sup> siècle de « siècle chrétien »<sup>2304</sup>. Les développements contenus dans la deuxième partie de la thèse, relatifs au partage de l'espace, ne démentent pas cette nuance importante.

L'espace, autant que le temps, est une donnée fondamentale dans la construction identitaire. Les concepts des sciences sociales peuvent aider à penser cette relation entre identité et espace. Dès lors qu'il constitue un tel enjeu, l'espace, comme le temps, est mobilisé dans des productions discursives qui se révèlent être en décalage, voire en contraste, avec la réalité matérielle. C'est à cette dernière que nous avons consacré l'essentiel de notre attention sans pour autant abandonner le versant des représentations.

Le catalogue des lieux de culte, fatalement limité par des choix et contraintes méthodologiques mais porté par une volonté de systématisation dans la récolte et l'analyse, a offert des fondations documentaires solides, lesquelles sont composées de sources multiples et variées dont les plus récurrentes ont fait l'objet d'une utile mise au point contextuelle et critique en amont. Relevé topographique et réservoir de données qui y ont été soumises à un premier examen, ce corpus peut se suffire à lui-même en tant qu'instrument de recherche. Nous avons, autant que faire se peut, tenté de trouver un équilibre entre le corps de la thèse et le catalogue pour les faire entrer en dialogue en évitant les répétitions. Pour alimenter le premier, nous avons été puiser, en fonction de diverses problématiques, dans les informations engrangées dans le second, en vue de les rassembler, de les comparer, de les enrichir avec d'autres éléments analytiques et de proposer des vues synthétiques.

Le bâti est par définition œuvre de l'homme ; un premier axe d'étude de ces données concerne dès lors les acteurs du phénomène, commanditaires et financiers pour les nouveaux projets, en charge de la maintenance et des restaurations pour le patrimoine déjà existant. Il est essentiel de pouvoir définir qui est aux commandes et avec quel rôle et, dès lors, de quelle latitude (notamment financière) il bénéficie. Pour le versant des nouvelles fondations chrétiennes, empereur et évêque se partagent pour l'essentiel le devant de la scène. Le premier a évidemment beaucoup plus de possibilités financières et foncières (utilisation d'espaces étatiques), surtout si l'on sort d'une vision trop étriquée d'un empereur qui agit à titre strictement privé, qui ne ponctionne que sur sa caisse, pour adopter un point de vue plus large et plus souple dans lequel le prince a le choix de recourir à d'autres sources de revenus ou d'élargir le champ des opportunités foncières et dans lequel son mode d'action est en partie conditionné par la logique antérieure qui guidait la création des temples. Quant à l'autorité épiscopale, on peut penser qu'en tant que protagoniste privé, elle ne dispose que de ses fonds propres et d'options foncières beaucoup plus limitées, mais ses liens avec le pouvoir central, les précédents en matière de cession de patrimoine entre autorités civiles et acteurs collectifs reconnus (collèges), ou encore les ambiguïtés autour de l'occupation de l'espace public à Rome, sont autant d'arguments qui invitent à revoir à la hausse sa marge de manœuvre. Dans cette optique, l'implication précoce d'acteurs de l'administration civile dans certains projets chrétiens, surtout ceux d'initiative impériale, peut être supposée, même si elle n'est explicitement attestée que dans les années 380 avec le rôle du préfet urbain dans la restructuration de la basilique paulinienne.

---

<sup>2304</sup> Cf. VEYNE P., 2007, p. 209-210.

C'est ce même préfet qui était, au moins depuis Constantin, en charge du patrimoine, notamment sacré, de la Ville. Dans sa gestion des chantiers publics, il agissait cependant comme délégué et donc sous le contrôle, plus ou moins effectif, d'une administration palatine qui était loin de négliger le patrimoine religieux. Certes, les empereurs ne lançaient plus de nouveaux projets de temples, mais ils restaient attentifs à la régie de ces bâtiments au même titre qu'à l'ensemble de la monumentalité urbaine, pour des raisons qui ont varié du maintien des conditions d'un pluralisme religieux à la préservation ornementale, à la protection culturelle et patrimoniale des cités. Ce n'était donc pas une possibilité qui était laissée au préfet de la Ville d'entretenir les temples si son affiliation religieuse le lui dictait, mais bien une obligation inhérente à sa fonction. À l'époque où ce préfet était impliqué dans le chantier de la basilique de Paul, assumait-il toujours un rôle édilitaire pour les sanctuaires polythéistes, ou, au contraire, l'autorité impériale l'avait-il déchargé de cette compétence, comme le pensent certains ? Nous penchons plutôt pour l'option de la continuité de compétences, qui s'est accompagnée d'une évolution dans l'attitude de l'administration centrale, laquelle marquait encore son accord sur des chantiers relatifs à ce bâti d'origine polythéiste mais était de moins en moins encline à libérer des fonds pour ceux-ci, surtout si le bâtiment ne remplissait pas une autre fonction importante pour la vie de la cité. Sur le plan financier, les instances de pouvoir de la Ville, c'est-à-dire le préfet urbain et le Sénat, ont alors dû prendre la relève en puisant dans leurs propres caisses ou dans leurs fonds personnels. Cet investissement institutionnel ou personnel n'était pas nécessairement soutenu par les mêmes convictions (pure gestion urbanistique, conservatisme ou démonstration d'une appartenance religieuse), mais le résultat était le même. La mobilisation de ressources personnelles par un magistrat pour financer un projet au bénéfice de la collectivité n'avait évidemment rien de neuf, mais elle pouvait désormais apparaître comme une revendication prioritairement religieuse, comme une valorisation de l'identité religieuse en reléguant l'identité civique au second plan sans toutefois l'oblitérer. Cette oscillation entre identité religieuse et civique, qui permet différents niveaux de lecture du projet et donc à chacun d'y projeter le sens qu'il préfère, guide sans doute aussi l'acte évergétique du préfet Longinianus qui, à l'aube du V<sup>e</sup> siècle, fait ériger un baptistère, probablement pour l'église de S. Anastasia : il démontre aussi bien son adhésion au christianisme que sa loyauté à l'égard du pouvoir impérial. Ce fait témoigne en tout cas, par rapport aux dons que certains notables romains faisaient à l'Église pour financer la construction d'églises, du franchissement d'une étape dans l'intégration du christianisme et de ses manifestations monumentales dans la dynamique de la cité. De toutes ces considérations, on peut également retenir le rôle fondamental de l'élite urbaine dans le partage de l'espace de la cité.

Ce faisant, cette élite réinvestit un rôle qu'elle avait quelque peu déserté avec la mainmise progressive de l'empereur sur la construction de nouveaux sanctuaires publics à Rome. Cet élément de mise en perspective est un des nombreux rappels figurant dans le parcours synthétique de l'histoire pluriséculaire de la monumentalité religieuse de Rome qu'il était indispensable de retracer dans ce travail. Deuxième optique dans l'exploitation du relevé du catalogue, la cartographie inédite de la physionomie religieuse de la Rome du IV<sup>e</sup> siècle (en particulier des deuxième et troisième quarts de ce siècle) atteste en effet d'une situation de permanence matérielle significative et de

continuité topographique forte qui ne peut se révéler et se comprendre qu'en connaissant la situation antérieure. Même l'absence de nouvelles composantes dans ce réseau des sanctuaires visibles dans l'espace public s'inscrit dans une tendance antérieure à Constantin. La confirmation de cette tendance peut naturellement avoir eu une influence négative sur la perception du dynamisme du polythéisme traditionnel, surtout si en même temps des monuments à vocation cultuelle florissaient dans le giron chrétien. Une pérennité matérielle plus faible du polythéisme dans la ceinture périurbaine peut également avoir alimenté cette image négative, à moins que ce décalage entre situation urbaine et périurbaine ne soit que le résultat de lacunes dans la documentation. En tout cas, certains sanctuaires du *suburbium* semblent demeurer, dans l'imaginaire, associés aux notions de limites de la cité.

L'impression d'inertie de la « physionomie polythéiste » de la cité peut toutefois être tempérée par la reconstitution de la « topographie cultuelle » qui combine les aspects spatiaux et festifs. En révélant une cartographie très proche de celle de la physionomie polythéiste, cette topographie cultuelle conduit à constater une cohérence globale entre les fêtes et les espaces de culte attestés, à conclure à une forme de continuité aussi dans le paysage religieux de l'*Vrbs* et à nuancer le processus de « ville-musée » dans lequel on inscrit l'évolution urbaine de Rome dès cette époque. Pour reprendre l'approche analytique de « fabrique urbaine » évoquée dans l'introduction générale, il faut rappeler que le maintien d'un agencement spatial ne peut se satisfaire d'une explication par « sa pseudo-inertie ou permanence », mais résulte au contraire d'une « réactualisation incessante, sociale et physique ». Les manifestations festives contribuent à cette réactualisation en entretenant, par le marquage et la mise en réseau des lieux, la sacralité de ces espaces et le paysage religieux de la cité. Les actions de restauration du bâti concourent aussi à cette réactualisation du sens et leur absence peut, au contraire, être révélatrice d'un rapport délicat à ce patrimoine, comme on l'a supposé pour l'ambivalence des temples impériaux, entre symbole politique de loyauté et demeure d'une divinité que l'on ne peut honorer comme telle. À cette exception près, on ne relève pas de discrimination manifeste dans la politique de rénovation du patrimoine sacré qui semble se maintenir à un niveau respectable, qui est en tout cas loin d'être totalement délaissée. Une éventuelle accentuation du mouvement dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle a été évoquée et mise en relation avec un investissement croissant, par l'aristocratie urbaine, du vide laissé par l'absence impériale. A également été soulevée une hypothétique tendance, vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle, à privilégier des travaux sur des structures religieuses privées, vraisemblablement dès lors au moyen de fonds propres. Plus évident, en revanche, est le constat d'une concentration des chantiers tardifs dans les zones du Forum Romanum et du Grand Cirque. Ces deux zones ressortent comme des secteurs de première importance dans le paysage religieux polythéiste de la Rome tardive. Des liens particulièrement puissants avec les origines et le passé mythique de la cité, une attractivité sociale et économique, une dimension de prestige liée à l'environnement politique et sociologique sont autant d'explications plausibles d'une attention particulière à ces deux secteurs. Une analyse plus minutieuse des manifestations matérielles de cette attention singulière a révélé la complexité de l'interprétation du sens à conférer à ces actes de restauration patrimoniale qui ne sont pas ou plus, à partir d'un certain moment, que réaffirmation de la sacralité des lieux. Ces divergences

interprétatives des Modernes résultent en partie du fait que la réactualisation sémantique de l'espace que ces actions des Anciens poursuivaient était en elle-même protéiforme, suffisamment équivoque en tout cas pour maintenir le consensus, pour permettre à tout un chacun d'y projeter une appartenance purement civique (profane) ou empreinte tout de même d'une certaine dimension religieuse.

Le troisième grand résultat du corpus des lieux de culte réside dans la reconstruction la plus fidèle possible, en l'état des connaissances, de l'autre pan dans le partage religieux de l'espace urbain, c'est-à-dire le réseau des églises dites *tituli*. Le tableau ainsi brossé comprend 18 établissements pour la période 312-410, un décompte qui se situe dans la fourchette des toutes dernières évaluations (avec néanmoins quelques disparités au niveau de l'identité des églises retenues), mais qui s'écarte tout de même du chiffre anciennement « canonique » de 25 pour le IV<sup>e</sup> siècle. Ce travail s'est accompagné d'un effort de segmentation diachronique, ardu et limité dans la mesure où il faut, pour presque la moitié des entités, se satisfaire d'un *terminus ante quem* à affiner avec d'autres indices ou des repères chronologiques encore plus vagues, sans oublier la problématique des phases chrétiennes pré-basilicales et des faibles traces qu'elles ont pu laisser.

Il était nécessaire d'accompagner ce panorama d'une réflexion sur les paramètres qui définissent cette réalité des *tituli*, notamment sur les modalités de leur création et les protagonistes impliqués. Les discussions sur la signification du terme même de *titulus* nous ont amené, en nous inspirant des thèses de J. Hillner, à réfuter une distinction fonctionnelle ou de statut juridique entre églises, pour privilégier une évolution sémantique entre le IV<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle : le passage d'un terme utilisé ponctuellement pour faire allusion à des problèmes (anticipés) de reconnaissance juridique au moment de la création ou de l'appropriation épiscopale à une expression englobante désignant tout établissement appartenant au réseau du chef de l'Église de Rome. Ce dernier ne semble pas assumer les droits de propriété de ces entités à titre personnel : ceux-ci seraient du ressort de l'Église, en tant que collectivité disposant d'une personnalité légale, bien que la forme juridique de cette association ne soit clairement établie. La possibilité pour la ou les communautés chrétienne(s) de disposer de propriétés collectives pourrait même être antérieure à Constantin. Un autre argument posé par J. Hillner, auquel nous souscrivons et qui accrédite l'idée d'une mainmise de l'évêque sur les fondations basilicales, est l'implication quasi systématique et obligatoire de ce dernier dans les aspects de dotations de ces établissements, dont la fondation a pu se faire à l'initiative de, ou avec des biens et fonds offerts par des, particuliers qui ont donné leur nom au *titulus*. On notera au passage que ces derniers ne proviennent pas uniquement de l'aristocratie urbaine, mais que l'Église a également attiré les richesses de cette frange moyenne, tout de même nantie, de la population qui fournit également un réservoir pour le milieu clérical. Les raisonnements autour de l'identité des individus qui désignent nominativement les *tituli* et le rôle qu'ils ont pu jouer dans le phénomène conduisent à élaborer des scripts variés, mais qui, en fin de compte, octroient toujours une place plus ou moins importante au chef de l'Église dans le processus décisionnel de la création et de l'implantation de ces églises, un constat qui laisse donc ouverte la question d'une stratégie de ce dernier dans le développement de l'ancrage chrétien de la cité. À tout le moins d'une partie de cet ancrage puisque, d'une part, il ne faut pas négliger le maintien d'un

réseau domestique et schismatique, relativement invisible dans la documentation mais qui a pu influencer la construction du maillage épiscopal, et que, d'autre part, l'empereur, dans la lignée de son rôle tout compte fait traditionnel de pourvoyeur de la cité en espaces de culte, a lancé quelques grands chantiers pour le dieu chrétien et ses fidèles et a opéré des choix plus personnels, même s'il a pu prendre conseil auprès du chef de ce culte.

La compréhension des logiques qui sous-tendent la création des fondations impériales de Rome, qui ont majoritairement été des initiatives de Constantin, et leur localisation exige un regard nuancé sur les continuités et ruptures dont témoigne ce phénomène et nécessite une distinction en fonction du contexte géographique – entre centre urbain et périphérie – et événementiel. Au lendemain de la victoire du pont Milvius, Constantin rend un hommage plutôt classique au dieu (sauveur) chrétien en lui offrant dans la ville un sanctuaire (S. Salvator) adapté aux besoins liturgiques de la communauté chrétienne et de leadership de son responsable, qui doit être resitué dans la politique monumentale du prince à l'égard de la mémoire de Maxence. Cette stratégie donne plus de sens à la localisation du Latran qu'un évitement du centre urbain pour des raisons de contamination ou de susceptibilités religieuses. Les basiliques suburbaines érigées par la famille impériale constantinienne ne poursuivaient pas les mêmes objectifs : elles fournissaient une structure à vocation funéraire qui promouvait le culte martyrial et favorisait sa connexion avec le culte impérial. Par leur localisation, les deux premières ont cependant pu compléter le plan de réappropriation mémorielle de Constantin. La position des basiliques suivantes a découlé de facilités foncières ou d'un intérêt personnel ou idéologique pour une figure martyriale. L'arrière-plan polythéiste ne semble en rien avoir conditionné ce choix. À la croisée de ces logiques, possible sanctuaire de remerciement après l'autre grande victoire de Constantin, celle contre Licinius, la basilique de Pierre allie marquage politico-religieux, valorisation martyriale, vocation funéraire et cadre pour de grands rassemblements liturgiques urbains. Les successeurs de Constantin n'agiront pas substantiellement sur l'emprise impériale chrétienne du territoire de Rome. Ce seront en réalité les évêques qui prendront la relève et poursuivront la dynamique impulsée par le premier prince chrétien, ce qui nécessitera tout de même, pour certains projets d'envergure, comme la basilique de Paul, d'obtenir l'accord et le soutien (financier) de l'autorité centrale.

À l'intérieur des murs de la cité, forts de l'impulsion impériale que représente le Latran, ces mêmes évêques ont cherché à établir leur propre emprise territoriale. Il est bon de rappeler qu'ils ne sont pas partis de rien, que la topographie chrétienne pré-constantinienne a dû conditionner, même faiblement, leurs entreprises. L'examen synchronique du réseau titulaire au IV<sup>e</sup> siècle a montré que ce dernier n'est ni le résultat d'une distribution totalement aléatoire (en fonction des dons et opportunités immobilières), ni l'aboutissement d'un plan d'ensemble délibéré et cohérent d'occupation du territoire urbain. Différents facteurs explicatifs qui ont pu structurer l'implantation de ce maillage ont été passés en revue, à commencer par la confrontation avec la topographie polythéiste. Celle-ci n'a pu être retenue comme un facteur décisif, que ce soit dans la perspective d'une concurrence directe ou d'un évitement, même si, dans un nombre très restreint de cas, on ne peut exclure que l'environnement polythéiste ait eu une influence. Celle-ci ne doit pas nécessairement être pensée en termes d'affrontement, mais peut relever d'une volonté de se

raccrocher à une tradition. Des traits communs dans les logiques et les phénomènes d'implantation des topographies polythéiste et chrétienne expliquent l'existence de recoupements entre ces réseaux, qui apparaissent alors plus comme des conséquences indirectes que des objectifs. Nous avons donc ici confirmation, sur une base solide, de la dynamique « intégrative » de la topographie religieuse de la Rome tardo-antique, déjà évoquée par M. Mulryan. Les autres potentiels principes explicatifs, que sont le critère pratique de la fonction antérieure des bâtiments, une répartition équitable entre divisions administratives du territoire, une adéquation avec la réalité démographique ou avec les grands axes viaires, revêtent tous une certaine pertinence, mais ils n'expliquent que partiellement la configuration du réseau titulaire et, pour certains, relèvent également davantage de la conséquence que de la cause.

Face à ce schéma insatisfaisant, nous avons tenté de développer notre propre modèle explicatif, lequel repose sur l'idée de pôles dans la cité qui ont joué le rôle d'aimants. Ces pôles d'attraction sont constitués de toute une série d'institutions et de réalités sociales qui organisent concrètement la vie de la cité et attirent dès lors la population, mais aussi de lieux à la forte charge symbolique : thermes, *fora*, marché, lieux de divertissement, lieux mythiques et de prestige. On a ainsi esquissé six pôles aux contours assurément flous et qui logiquement se superposent. Certaines églises se trouvent d'ailleurs à la croisée de plusieurs pôles, dans des secteurs qui sont donc supposés bénéficier d'une addition plus élevée d'éléments attractifs. Le modèle explicatif, qui a émergé au fil de la démonstration et qui a permis de rendre compte avec plus d'acuité des logiques qui ont présidé à la distribution des églises paléochrétiennes, apporte aussi un éclairage sur l'absence a priori intrigante de *titulus* dans la zone de l'Aventin. En définitive, il apparaît donc que le développement de l'ancrage monumental chrétien s'inscrirait dans la dynamique urbaine de l'*Vrbs*, répondrait à une logique très romaine, que la comparaison avec les principes guidant les implantations des collèges, autre institution collective majeure de la société, tend à confirmer.

Un développement qui s'étale sur un siècle connaît nécessairement des évolutions et des modulations imprimées par les différents protagonistes qui se succèdent à la tête de l'organisation. En outre, les remarques sur l'aspect « impensé » du processus urbain fait d'une multitude de projets à échelle réduite, formulées dans l'introduction générale en évoquant le concept de « fabrique urbaine », invitent à déplacer le curseur vers les individus. L'analyse sous l'angle diachronique, c'est-à-dire par épiscopat (et en incluant des fondations suburbaines quand elles alimentent l'argumentation), de la construction de la topographie chrétienne de Rome, avec toutes les réserves qui s'imposent eu égard à la difficulté de relier tous les *tituli* à leur fondateur certain, a confirmé la pertinence des pôles d'attraction, mais a aussi conduit à formuler des hypothèses relatives à des attaches plus personnelles, à un ancrage territorial familial, à un patronage de quartier, toutes démarches d'affirmation de pouvoir dans l'espace finalement typiquement romaines. Ces logiques se retrouvent dans le seul plan massif de monumentalisation chrétienne qui a vu le jour au IV<sup>e</sup> siècle : œuvre de Damase, il visait à affermir la légitimité de sa personne, l'autorité de sa fonction et l'unité de la communauté. Plus encore que ses prédécesseurs et peut-être plus délibérément, il élabore cette entreprise en dialogue avec l'imaginaire social commun, il l'inscrit dans l'identité romaine. Avec ce projet qui fait entrer ou monumentalise de manière inédite la mémoire martyriale

*intra muros*, établissant ainsi un pont nouveau entre *suburbium* et noyau urbain, il est en outre à la base d'un basculement dans la conception religieuse de l'espace de la cité. Ses successeurs, dont Sirice, Anastase et Innocent I<sup>er</sup>, poursuivront le mouvement. C'est sous leur trois épiscopats que s'affirme une architecture type de la basilique chrétienne qui, reflétant le statut particulier et privilégié de cette communauté, représente une avancée dans la visibilité monumentale de celle-ci.

Non pas que les églises se faisaient extrêmement discrètes auparavant : elles étaient repérables à leurs dimensions, à des marqueurs mobiliers ou décoratifs, à leur fréquentation, à leur situation près de grands axes et de points d'attraction de la cité, certaines empiétant même sur la voirie. La question de la perception extérieure des églises est d'ailleurs régulièrement revenue au fil de l'analyse et les observations ponctuellement relevées invitent à rejoindre M. Mulryan dans son interprétation d'un impact visuel des églises de la Rome du IV<sup>e</sup> siècle remarquable mais limité à un micro niveau<sup>2305</sup>. Il complète cependant son analyse par la description, à laquelle nous adhérons aussi, d'un changement de paradigme qui se manifesterait à partir de la deuxième décennie du V<sup>e</sup> siècle au travers de trois exemples : les basiliques de S. Sabina au sommet de l'Aventin, de S. Maria Maggiore sur l'élévation du Cispius (Esquilin) et de S. Stefano Rotondo sur les hauteurs du Caelius.

We start to see Christian basilicas appearing on the top of prominent hills, challenging the thousand year old macro visual dominance of the pagan temples within the city<sup>2306</sup>. The previous Christian buildings we have been discussing were largely invisible from other neighbourhoods, but now Christian basilicas began to loom above the still dense urban sprawl. (...) a Christian building on a hill still spoke of prominent visuality and a metaphysical pre-eminence<sup>2307</sup>.

Il faut noter que, pour deux des basiliques mentionnées (S. Maria Maggiore et S. Stefano Rotondo), nous avons posé ou relayé l'hypothèse d'une libération de terrain consécutive aux destructions du sac de 410. Que cette hypothèse se révèle exacte ou non, ce changement dans le schéma du développement de la topographie chrétienne de l'*Vrbs* confirme en tout cas la pertinence de fixer, pour la présente étude, une borne terminale dans la première décennie du V<sup>e</sup> siècle comme nous l'avions décidé.

Est-ce que l'expansion de la topographie chrétienne s'accompagne, en une tendance inversement proportionnelle, d'une déliquescence des sanctuaires polythéistes ? Un réseau remplace-t-il l'autre ? L'épanouissement et l'appropriation territoriale de la monumentalité chrétienne signent-ils la « fin des temples » dès le IV<sup>e</sup> siècle ? Répondre à ces questions requiert d'abord de définir ce qu'on entend par « fin des temples », de problématiser le phénomène et d'en déterminer les différentes dimensions : disparition ou transformation physique du temple, désagrégation fonctionnelle (avec une vue large des fonctions du temple : religieuses, mais aussi sociales, économiques ou politiques) ou réorientation forcée par une réaffectation, perte de la sacralité et du statut juridique. S'attaquer à cette problématique, c'est aussi s'inscrire dans une historiographie en pleine effervescence qui s'est employée à remettre foncièrement en cause l'ancien schéma à la vie dure d'un « grand remplacement » chrétien par la destruction, la conversion

---

<sup>2305</sup> Cf. MULRYAN M., 2014, par ex. p. 64 ou 98.

<sup>2306</sup> Cet impact « macrovisuel » des temples avait d'ailleurs été théorisé par Vitruve (*De arch.*, 1, 7, 1-2 ; 4, 5, 2).

<sup>2307</sup> MULRYAN M., 2014, p. 64.

ou la neutralisation des temples, en faisant ressortir les variations régionales, en nuancant quantitativement et contextuellement les exemples qui semblent étayer ce modèle, en relativisant le caractère exceptionnel et la causalité nécessairement chrétienne d'une disparition ou réaffectation de sanctuaires. Un processus de déclin des temples serait d'ailleurs perceptible dans certaines parties de l'Empire dès le III<sup>e</sup> siècle et serait dès lors plutôt dû à des évolutions internes au polythéisme (place du sacrifice animal) qui ne signifient pas pour autant que ce dernier entre lui aussi dans une phase de décrépitude. Ce processus ne semble pas (autant) avoir concerné Rome. Des données collectées sur le destin matériel des temples dans cette ville ne se dégagent pas l'impression d'une situation manifestement hors du commun par rapport à la vie ordinaire de la monumentalité sacrée d'une cité : l'évolution de ce bâti se caractérise donc, au moins jusqu'à la fin de la borne finale de notre étude, par une continuité, qui peut paraître exceptionnelle si on la met en regard des constats de déclin réalisés pour d'autres aires de l'empire. On peut supposer que cette permanence est le reflet d'un maintien fonctionnel religieux des temples sans doute plus prolongé que dans d'autres cités. Ce maintien s'accompagne tout de même d'évolutions et d'une première contraction des pratiques qui peuvent avoir engendré une désaffectation ou une réaffectation d'espaces périphériques ou très restreints du sanctuaire. Cependant, la permanence des autres fonctions du temple atténue ce premier recul. Le décalage entre la perte de la fonction première de ces infrastructures et une atteinte substantielle à leur aspect physique est d'autant plus amplifié que la propension de l'élite romaine à prendre soin, et, le cas échéant, à remettre sur pied, son patrimoine sacré, se révèle plus ostensible, plus prononcée et plus étendue temporellement. Les autorités urbaines et les élites, qui sont interreliées, se donnent les moyens de maintenir une scénographie monumentale qui, au-delà de l'inscription du sacré dans le territoire, entretient la fiction d'une protection, d'une toute-puissance, d'une éternité, de la perpétuation d'un système sociétal intemporel et inamovible qui avait fait de la cité le « centre du monde ».

Les temples de l'*Vrbs* ne sont donc pas détruits, ni même abandonnés, mais font l'objet d'un progressif phénomène de « patrimonialisation » qui consiste à « réinjecter du sens dans un édifice qui a généralement perdu ses fonctions d'origine et dont la désaffectation remet en cause la pérennité »<sup>2308</sup>. Dans la mesure où les éléments du territoire « hissés au rang de valeurs patrimoniales contribuent à fonder ou à consolider le sentiment d'identité collective des hommes qui l'occupent »<sup>2309</sup>, ce processus peut représenter « un enjeu de mémoire »<sup>2310</sup>. Le combat se fera donc dans le monde des idées et le temple constituera un élément essentiel et polysémique parmi les signes exploités dans ces constructions identitaires du territoire. Les discours sur l'espace et ses spécificités n'ont en effet rien d'anecdotique, *a fortiori* lorsqu'ils sont produits dans une période de transition identitaire importante ; les clés des sciences sociales ont contribué à en saisir les procédés et à en comprendre les enjeux. Si la Ville de Rome voit au IV<sup>e</sup> et au début du V<sup>e</sup> siècle sa configuration réelle progressivement se modifier, avec l'apparition de nouveaux marqueurs symboliques, la dimension discursive de ce territoire nous fait vivement sentir les écarts qui se

---

<sup>2308</sup> VESCHAMBRES V., 2004, p. 75.

<sup>2309</sup> DI MÉO G., 2002, p. 178.

<sup>2310</sup> VESCHAMBRES V., 2004, p. 76.



creusent, au travers des diverses visions d'une même réalité. Celles-ci, issues d'auteurs d'affiliation « païenne » ou chrétienne plus ou moins marquée, oublient certains éléments, en retiennent d'autres et leur donnent sens ; elles revendiquent un territoire, traduisent une identité et invitent le lecteur à épouser celle-ci ou à en repousser une autre pour faire partie d'une communauté. Ces représentations du territoire de Rome, qui mêlent identités individuelle et collective, renvoient à des appartenances qui peuvent se superposer : christianisme, « paganisme », attachement à l'*Vrbs*, valeurs de l'élite sociopolitique, modèle politique... Certains, comme Ammien ou Claudien, cherchent, en tout cas en apparence, un consensus ; d'autres, à l'instar de Prudence ou Paulin de Nole, s'emploient à christianiser le territoire romain dans l'imaginaire ou, en réaction, à réactualiser une carte mentale fonctionnant avec des repères païens, tel Rutilius Namatianus. D'un côté comme de l'autre, face à un empire si étendu qui oblige la Ville à côtoyer d'autres merveilles et face à un pouvoir qui transite vers une autre capitale, on ressent le besoin de redonner à l'*Vrbs* son statut prééminent, de renforcer une conscience de supériorité, qui, dans le cas chrétien, se double de la question interne d'une affirmation de la primauté épiscopale romaine. Les protagonistes se retrouvent *in fine* autour de ce patriotisme romain.

Les études de cas rassemblées dans la troisième et dernière partie de la thèse ont fourni l'opportunité de compléter la démonstration en illustrant ou en approfondissant des constats, des arguments, au travers de la situation tardo-antique, singulière sur certains points, exemplaire sur d'autres, de trois cultes polythéistes au statut et à la structure variés : Vesta, Mater Magna et Mithra. Une lecture transversale de ces trois analyses doit d'abord noter le caractère dynamique, dans la Rome du IV<sup>e</sup> siècle, du polythéisme public aussi bien que privé et ses facultés d'adaptation qui se dégagent. Les interactions de ces cultes avec le christianisme, et même des aspects de concurrence directe et ouverte, ont existé, mais ce n'est pas cette dynamique qui a fondamentalement conditionné leurs ancrages topographiques et calendaires. Les situations de coexistence, parfois intimes, sur le plan topographique ou culturel, que l'on peut observer entre les cultes mithriaque ou métroaque et chrétien semblent résulter de similarités pratiques ou idéologiques dans les logiques d'implantation ou calendaires et reflètent en définitive un modèle plutôt intégratif du temps et de l'espace. À nouveau, l'affrontement prend place dans le discours qui crée parfois des schémas en décalage, plus ou moins important, avec la réalité. On ne peut donc uniquement s'y fier pour évaluer la fin de ces cultes ; il est nécessaire de croiser les données. Méthodologiquement, il est également pertinent de scinder les acteurs du culte et leur sacerdoce, des cérémonies et des lieux culturels, dans la mesure où leur effacement respectif peut épouser des courbes divergentes et obéir à des chronologies discordantes. Dans les trois cas, l'existence des deux premières réalités dépasse les édits antipaïens du dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle, même si elles en subissent des conséquences, et se prolongent au moins jusqu'aux premières décennies du siècle suivant, esquisant le modèle d'une fin lente. La vie des bâtiments se poursuit bien plus longtemps encore, sauf pour les *mithraea* qui ne bénéficient pas du statut de monument public mais qui ne sont pas pour autant victimes de violence religieuse comme ce fut parfois affirmé. La traque, sur plus d'un siècle, des traces qu'ont laissées ces trois cultes qui, chacun à leur manière, sont représentatifs de l'évolution du polythéisme de

*Vrbs* et de ses interactions avec un christianisme qui est lui-même en développement, a justifié le sous-titre d'« un long siècle de cohabitation » apposé à cette troisième partie.

On remarquera, pour terminer ce point, qu'un facteur récurrent dans cette continuation culturelle paraît relever de la problématique de l'articulation public-privé, qui peut aussi être un piège herméneutique si l'on projette abruptement nos catégories contemporaines. La dimension essentiellement privée mais non domestique – pourvue donc d'un aspect communautaire, d'une finalité de socialisation – du culte (mithriacisme) ou de certaines de ses réalités (culte métroaque), ou des stratégies d'adaptation qui incluaient un glissement entre les sphères privée et publique aux limites poreuses, ont contribué à prolonger leur durée de vie et probablement celle d'autres cultes. Il ne faut pas nécessairement conclure à un confinement strict des réalités polythéistes dans le domaine privé et plus particulièrement domestique – thèse qui ne fait pas l'unanimité<sup>2311</sup> – mais plutôt envisager le phénomène sous l'angle d'un jeu de modulation de la frontière entre ces deux sphères et d'adaptation de son articulation avec la pratique polythéiste pour entretenir la fiction d'une continuité d'un culte « public », civique, aux dieux ancestraux et espérer ainsi maintenir la *pax deorum*, tout en laissant la place à une progressive neutralisation de l'espace public en termes de revendications d'une appartenance religieuse (par exemple au niveau de la statuaire). C'est à tout le moins dans ce sens-là que l'on peut parler d'une forme de « privatisation » des cultes.

Consacrons aussi, armé des résultats engrangés dans la présente étude, quelques mots à l'étude M. R. Salzman sur la christianisation du temps et de l'espace à Rome, qui nous avait interpellé et que nous avons présentée dans l'introduction générale. Si on la rejoint sur le rôle civique fondamental de l'élite dans la préservation du patrimoine (anciennement) sacré, le modèle de christianisation qu'elle expose – une conquête du temps précoce et agressive en contraste avec une conquête de l'espace tardive et réservée – nous semble devoir être remis en cause. La thèse d'une stratégie de l'Église visant, dès la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle au moins, à oblitérer dès que possible les fêtes païennes et à les substituer par des célébrations chrétiennes est loin d'être suffisamment étayée. Au contraire, pendant une bonne partie de ce siècle, la marche de la société romaine est encore rythmée par la structuration traditionnelle du temps et la dynamique calendaire chrétienne, avec ses spécificités historiques mais aussi ses démarches d'appropriation ou de démarcation, qu'il ne faut pas réduire à de simples substitutions et limiter à l'interférence païenne (impact des rythmes saisonnier, économiques, du calendrier juif), entretient avec le temps de la cité un rapport d'intégration plutôt que d'affrontement. Quant à la neutralisation des fêtes traditionnelles au moyen d'un retrait, par les autorités, de toutes composantes « païennes », on a vu que le phénomène n'était pas aussi simpliste. Sur le plan de la christianisation de l'espace, il est inexact d'affirmer que l'ancrage chrétien pré-constantinien se centrait sur les cimetières suburbains : les fidèles du Christ romains n'ont pas attendu Constantin pour construire un réseau de lieux de culte *intra muros* et on a fortement nuancé l'idée qu'ils se rendaient en masse dans ces cimetières pour chaque anniversaire de martyrs. On a également démontré que le principe d'évitement de la monumentalité païenne qui aurait sous-tendu la politique d'implantation chrétienne impériale et épiscopale est une grille de lecture peu pertinente. L'utilisation de la preuve du phénomène des nombreuses basiliques

<sup>2311</sup> Voir les points de vue divergents de GODDARD C., 2006, p. 290-293 et SFAMENI C., 2015.

construites sur des *mithraea* pour réfuter, à juste titre, l'idée d'une peur de provoquer la population païenne, se révèle boiteuse au vu de notre analyse de la question. De même, les arguments des fréquentes destructions d'idoles païennes des temples et des nombreux remplacements de ces derniers en édifices chrétiens, pour démontrer, respectivement, le rapport essentiellement basé sur la crainte qu'entretenaient les chrétiens avec les temples et la situation exceptionnelle de Rome sur le plan de la non-conversion de ces derniers, ne concordent pas avec l'historiographie récente du sujet. Dans son approche de la question de l'absence d'implantation d'églises dans les zones des monuments païens ou même au sein de ceux-ci, elle écarte trop facilement les justifications pratiques ; elle ne dit en outre rien des différences liturgiques qui se traduisent dans une incompatibilité architecturale. Peut-être M. R. Salzman est-elle partie d'une posture trop biaisée, que l'on évoquait aussi en introduction générale en parlant de « défataliser » l'histoire, qui consiste à penser que, dès le départ, les empereurs et les évêques étaient portés par une vision de conquête du temps et de l'espace pour les substituer en totalité et octroyer au christianisme les conditions nécessaires à assurer son destin déjà tout tracé, et donc que, si l'élite n'avait pas été là pour défendre son rôle civique, les autorités ecclésiastiques se seraient emparées des temples pour les mettre à bas ou les convertir. Il faut aussi ajouter que, si le temps et l'espace n'évoluent pas toujours au même rythme dans ce nouveau contexte, c'est parce que ces deux systèmes de référence sont de nature fondamentalement différente. Enfin, l'étude de la chercheuse américaine aurait gagné à une scission analytique plus claire, d'une part, entre les deux principales figures à l'initiative dans la construction et la régulation du temps et de l'espace chrétiens, c'est-à-dire les autorités impériales et ecclésiastiques, car elles n'inscrivent pas nécessairement leur action dans la même perspective, et, d'autre part, entre les affirmations idéologiques sur le temps et l'espace qui se donnent à voir au travers des discours de démarcation et de rejet et la dynamique qui transparait dans les réalités sociales.

C'est là, rappelons-le, deux principes phares mobilisés tout au long de la présente étude. S'il faut, au terme de ce long exposé des acquis, les résumer en quelques idées maîtresses, on commencera par rappeler que le partage du temps et de l'espace dans la Rome tardo-antique, comme dans les autres cités de l'empire d'ailleurs, n'est pas qu'un phénomène endogène car sa régulation légale et certains des faits matériels relatifs à ce partage émanent d'une autorité centrale mue par des objectifs personnels et parfois déconnectée des spécificités locales. La particularité de Rome est que, même si elle a été abandonnée par cette autorité en tant que siège du pouvoir, elle n'en reste pas moins la capitale historique de l'empire, d'autant plus symbolique que sa prise par Constantin a initié un changement de statut fondamental pour ce dernier autant que pour le christianisme. La situation où les acteurs de l'*Vrbs* ont pu donner l'impulsion à certaines décisions mais, pour l'essentiel, la ville subit une législation qui lui est imposée d'en haut et son application se fait selon un degré variant en fonction de son adéquation avec les dynamiques, volontés et rapports de force locaux. Rome est également dépendante des prérogatives historiques du prince en matière de création de nouveaux sanctuaires publics et Constantin en a fait usage.

Le problème est qu'il faut évaluer la politique de ces empereurs au travers de ce qu'en disent des auteurs qui opèrent dans des situations de communication polémiques et fort orientées, et

tenter de saisir une volonté impériale coulée dans des textes de forme juridique rassemblés dans des codes qui ne sont pas beaucoup plus neutres. La logique de rupture qui se dégage souvent de ces témoignages doit être fortement nuancée. Que ce soit dans le contexte spécifique de Rome sur le plan monumental ou dans le cadre plus large de ses mesures législatives relatives au temps, Constantin agit comme ses prédécesseurs en mêlant pouvoir et religion, en articulant expressions de sa légitimité et de sa puissance politiques et manifestations d'une préférence culturelle personnelle ; c'est aussi son rôle d'empereur que de garantir à tout culte officiel les conditions nécessaires à sa bonne exécution, comme on l'a précédemment rappelé. La différence est que ce culte se revendique monothéiste et possède une structure hiérarchique qui conserve son indépendance par rapport à l'État. La pression exclusiviste du christianisme se fera de plus en plus sentir mais la rupture, le changement de paradigme ne survient qu'avec Théodose qui conserve tout de même ce qui lui paraît essentiel sur le plan politique, à savoir le culte impérial, lieu du consensus local et universel, couche de vernis idéologique plus ou moins épaisse sur la propension des habitants des cités de l'empire à la loyauté, au respect de l'ordre établi que l'*habitus* se chargeait pour l'essentiel d'inculquer, pour paraphraser P. Veyne<sup>2312</sup>.

L'importance de cet *habitus*, du milieu sociologique, est une donnée fondamentale à prendre en compte aussi quand on se focalise sur les dynamiques internes à la cité de Rome. En effet, un des acquis les plus notables de cette étude est d'avoir démontré que la trame de fond du partage du temps et de l'espace au sein de l'*Vrbs* épouse pour l'essentiel une stratégie, pas nécessairement consciente, de conformité aux habitudes, au modèle culturel romain, qu'elle s'inscrit dans les pratiques et l'univers mental romains, qu'elle répond avant tout à une logique intégrative. Elle prend même parfois la forme d'une valorisation plus explicite, et dès lors plus délibérée, de l'appartenance à l'*Vrbs*, de la romanité, comme pour montrer qu'il est possible de réconcilier identités civique et religieuse. Le christianisme romain montre dans cette réalité sociale, qui participe à la construction de son identité propre, le visage d'une sous-culture prête à prendre le relais car conforme à l'idéal et aux dynamiques de la cité, un visage qui contraste avec l'idéologie de contre-culture<sup>2313</sup> qui structure ses discours de polarisation. Cette ambivalence, fruit d'une posture plus ou moins naturelle ou pensée, a certainement joué un rôle déterminant dans le processus d'intégration du christianisme dans la cité et de sa promotion progressive comme pôle de référence et de pouvoir légitime.

Le partage du temps et de l'espace dénote donc, en définitive, un mode de coexistence globalement pacifique. Il reflète la cohabitation religieuse apaisée dans le vécu du quotidien d'un corps social qui se solidarise au travers de son attachement à la *romanitas* et qui ne peut donc se résoudre à évacuer les temples et les fêtes ancestrales, lesquels constituent autant de lieux de la mémoire culturelle commune. Cela ne signifie pas que ne soient pas survenues ponctuellement des situations de tension et que des débats parfois très vifs aient eu lieu entre intellectuels des deux obédiences.

---

<sup>2312</sup> Voir l'introduction générale.

<sup>2313</sup> Le concept de « contre-culture » a été théorisé par YINGER J. M., 1960.

Cette centralité de la notion de romanité à l'époque tardo-antique n'est pas propre à Rome. Embrassant une vue géographiquement plus large, H. Inglebert a fait le constat que

l'absence d'unité culturelle est une des raisons qui explique que l'on ne se soit jamais autant défini comme Romain qu'aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. C'est ce qu'exprima le mot nouveau de *Romania*, qui apparut vers 330 et se diffusa après 380, au moment où les Orientaux chrétiens se définirent comme Romains pour ne plus s'appeler « Hellènes », – qui désignait de plus en plus les « païens » –, et où les empereurs chrétiens abandonnaient le titre de *Pontifex Maximus*.<sup>2314</sup>

Dans la même contribution, le savant français a développé, avec toutes les précautions méthodologiques qui s'imposent, un phasage de la transition entre la « cité rituelle » et la « communauté sacramentelle », comme on l'a mentionné dans l'introduction générale. Si on confronte nos constats à son schéma, on observe une adéquation globale avec toutefois de possibles décalages chronologiques : clairement, pour une bonne partie de l'arc chronologique à l'étude, la situation de *Vrbs* correspond à l'étape d'une « cité neutralisée » qu'H. Inglebert fait entrer dans la tranche chronologique 311/313-391/394 et qu'il définit par « la coexistence des communautés culturelles païenne, juive et chrétienne, et des rites de chaque communauté ». En revanche, en raison de son histoire et au vu de son rapport particulier au polythéisme qui se prolonge, on peut estimer que Rome a vu sa phase antérieure de « cité culturelle tétrarchique », « définie par la norme culturelle collective païenne », prendre plus de temps à s'éteindre qu'ailleurs. De même, l'entrée dans la phase postérieure de « cité neutre de transition » (à partir de 390) caractérisée par « la coexistence des communautés culturelles chrétienne et juive » et « l'interdiction des pratiques culturelles païennes » et par « une dégradation du statut juridique des païens en termes d'accession à l'administration romaine » semble se développer à Rome avec un temps de retard. Mais ce ne sont là que des observations préliminaires qui reposent sur une comparaison superficielle et sur un champ de données restreint alors que le phasage d'H. Inglebert inclut un plus large spectre thématique.

Cette réserve méthodologique fournit une transition pour rappeler que cette recherche, comme toute étude, est « finie » et qu'elle n'apporte donc un éclairage que sur une portion, certes très étendue, du processus de partage du temps et de l'espace à Rome, et sur une fraction du phénomène de transition des cités tardo-antiques. Prendre en compte de façon plus poussée d'autres réalités matérielles, notamment la statuaire (divine ou politique), qui participent à l'inscription du sacré sur le territoire ou manifestent une appartenance religieuse personnelle, en vue de procéder à une analyse intégrée de l'évolution de l'empreinte polythéiste et des stratégies de neutralisation de l'espace urbain, élargir la focale aux abondantes données relatives à l'ancrage chrétien culturel et funéraire dans la ceinture périphérique romaine, afin d'affiner la compréhension du phénomène du culte martyrial et de saisir plus complètement ce qui s'y joue comme interactions identitaires et comme partage de l'espace, ou encore enrichir la présente recherche en l'articulant à la problématique du religieux dans le cadre domestique, sont quelques-unes des nombreuses pistes de prolongement possibles. Comme on l'a déjà signalé, le catalogue des lieux de culte réalisé par nos soins constitue un répertoire critique et inédit de données que nous sommes loin d'avoir

---

<sup>2314</sup> INGLEBERT H., 2015, p. 236.

analytiquement épuisé et nous espérons que d'autres après nous les exploiteront avec un regard différent et sous d'autres angles herméneutiques. Bien entendu, l'étude menée dans ces pages gagnerait également à être allongée sur le plan chronologique, pour suivre en détail le cheminement de cette transition de Rome vers une « communauté sacramentelle » et faire davantage ressortir la particularité du IV<sup>e</sup> siècle, ainsi qu'à être étendue dans l'espace pour appliquer une démarche comparatiste et dégager les spécificités de l'*Vrbs*.

Il est une dernière perspective de développement que nous tenons à aborder car elle nous semble indispensable à la compréhension non seulement de ce phénomène du partage du temps et de l'espace dans l'Antiquité tardive mais aussi d'une large partie des mécanismes de cette période de transition. Notre recherche a été axée – et c'est tout à fait légitime et nécessaire – sur des institutions et des productions religieuses collectives que l'on a logiquement tendance à associer à un groupe : chrétien, païen, juif. Ces groupes sont généralement perçus comme bien délimités, parfaitement distincts et on ne peut accepter qu'un groupe soit actif dans la réalité associée à une autre communauté que si le premier regarde cette réalité avec une vision purement profane ou si cette réalité a totalement perdu ses attributs religieux. Or, le travail identitaire dans le monde romain tardif doit être considéré comme beaucoup plus fluide et confus que cette vision étriquée ne laisse penser et seul un glissement du projecteur du groupe comme unité de base de l'analyse sociale à l'individu peut l'exposer au grand jour. Le modèle des « identités multiples », dont usent les sciences sociales, peut à bon droit être mobilisé pour décrire et penser le comportement de l'homme tardo-antique, pour expliquer d'apparentes contradictions et dépasser le paradigme stérile du « demi-chrétien ». Il met l'accent sur ce que les sociologues appellent le « bricolage identitaire » ou « symbolique » et sur un processus de convocation d'une identité parmi plusieurs disponibles en fonction du contexte et du moment. La christianité n'est pas nécessairement le critère « identificatoire » par défaut et continu. On doit saluer la démarche pionnière d'E. Rebillard qui a fondé théoriquement son recours à ce cadre interprétatif et en a montré la richesse au travers de l'exemple des chrétiens tardo-antiques de l'Afrique du Nord<sup>2315</sup>. Il serait certainement fécond d'appliquer une telle grille de lecture aux coreligionnaires de l'*Vrbs* et d'ailleurs. On pourrait de surcroît pousser la réflexion théorique et l'ouverture disciplinaire un cran plus loin grâce aux travaux des anthropologues qui ont étudié des terrains caractérisés par la pénétration, plus ou moins imposée, d'un monothéisme chrétien au sein de sociétés structurées par un polythéisme ancestral dont certaines pratiques et cadres de pensée perdurent, et qui ont décrit les processus cognitifs par lesquels les membres de ces sociétés négocient leurs identités multiples pour ne pas se sentir en incohérence mentale, en insécurité identitaire. R. Bastide et son principe de coupure formulé dans le cadre de son enquête sur la culture afro-brésilienne<sup>2316</sup> ou O. Servais, à la double formation d'anthropologue et d'historien, qui a fait émerger, chez les Amérindiens de la région des grands

---

<sup>2315</sup> Cf. REBILLARD E., 2014 [2012].

<sup>2316</sup> Cf. BASTIDE R., 1960 ; PEREIRA DE QUEIROZ M. I., 1979.

lacs, des figures idéales-typiques qui traduisent autant de stratégies de gestion cognitive des appartenances religieuses et des coutumes ancestrales<sup>2317</sup>, sont deux exemples parmi bien d'autres.

Au terme de cette étude, force est de constater que l'entreprise de compréhension de tous les ressorts du monde complexe de l'Antiquité tardive est loin d'avoir été épuisée. Nous espérons modestement y avoir contribué. Elle doit se poursuivre pour le bien de la connaissance historique, mais pas seulement. Le monde tardo-antique est fait de négociations individuelles des identités multiples et de situations de tiraillements identitaires collectives, de tensions entre l'horizon de l'universalité et l'identité locale, entre des appartenances religieuses – sources de fractures et de replis – et des identités sociales – lieu souhaité ou effectif du consensus –, suivant un équilibre précaire mis à mal par des injonctions régulières à l'appartenance unique au risque d'un basculement dans des « identités meurtrières », pour emprunter le titre de l'essai fameux d'Amin Maalouf<sup>2318</sup>. Cette référence n'est pas un hasard : c'est qu'il nous semble que ces traits ne sont pas sans faire écho, *mutatis mutandis*, à certaines dynamiques et problématiques contemporaines. Explorer l'Antiquité tardive pour en percevoir les ressorts, dans ce qu'ils revêtent de spécifique ou d'universel, demeure plus que jamais un travail passionnant et doublement salutaire

---

<sup>2317</sup> Cf. SERVAIS O., 2005. Dans une autre contribution (CHRISTIANS L.-L. et SERVAIS O., 2005), le même chercheur interroge, avec l'aide d'un collègue spécialisé en droit des religions, la notion de « bricolage religieux ».

<sup>2318</sup> Cf. MAALOUF A., 1998.









# THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres  
PSL Research University

Préparée dans le cadre d'une cotutelle entre  
l'École Pratique des Hautes Études  
et l'Université catholique de Louvain

Temps, espace et identités.

Recherches sur les coexistences religieuses dans la Rome tardo-antique  
(312-410)

II. Catalogue des lieux de culte et bibliographie

École doctorale de l'EPHE – ED 472

Spécialité : histoire des religions et anthropologie religieuse

Soutenue par :

**Vincent MAHIEU**

le 27 juin 2018

Dirigée par :

**Nicole BELAYCHE**

**Françoise VAN HAEPEREN**

COMPOSITION DU JURY :

Mme Nicole BELAYCHE  
EPHE  
Directeur de thèse

Mme Françoise VAN HAEPEREN  
Université catholique de Louvain  
Codirecteur de thèse

Mme Claire SOTINEL  
Université Paris-Est Créteil  
Président du jury

Mme Aude BUSINE  
Université Libre de Bruxelles  
Rapporteur

M. Jean-Marie AUWERS  
Université catholique de Louvain  
Examineur

M. Jean-Marie SALAMITO  
Université Paris-Sorbonne (Paris-IV)  
Examineur

M. Jean-Marie YANTE  
Université catholique de Louvain  
Examineur



**UCL**

Université  
catholique  
de Louvain

Faculté de philosophie, arts et lettres  
Institut des civilisations, arts et lettres  
Centre d'étude des mondes antiques



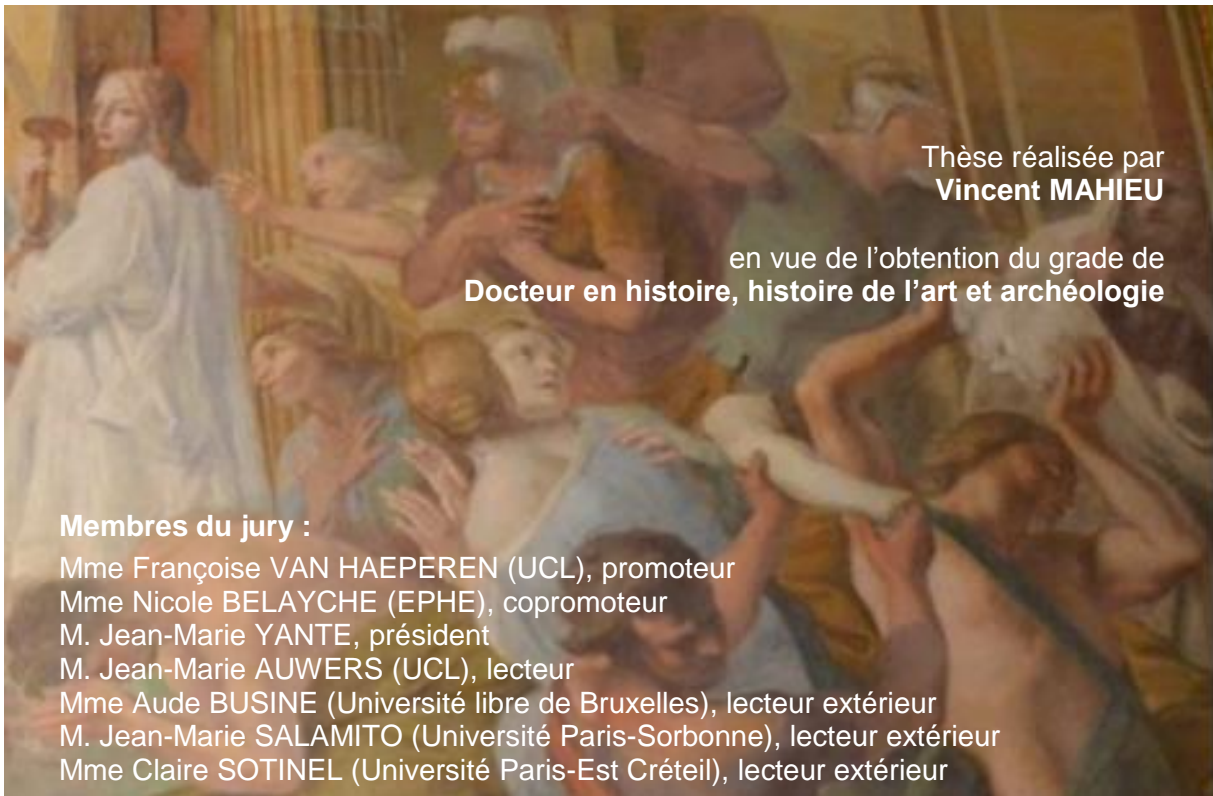
École Pratique  
des Hautes Études



## Temps, espace et identités

Recherches sur les coexistences religieuses dans  
la Rome tardo-antique (312-410)

II. Catalogue des lieux de culte et bibliographie



Thèse réalisée par  
**Vincent MAHIEU**

en vue de l'obtention du grade de  
**Docteur en histoire, histoire de l'art et archéologie**

**Membres du jury :**

Mme Françoise VAN HAEPEREN (UCL), promoteur  
Mme Nicole BELAYCHE (EPHE), copromoteur  
M. Jean-Marie YANTE, président  
M. Jean-Marie AUWERS (UCL), lecteur  
Mme Aude BUSINE (Université libre de Bruxelles), lecteur extérieur  
M. Jean-Marie SALAMITO (Université Paris-Sorbonne), lecteur extérieur  
Mme Claire SOTINEL (Université Paris-Est Créteil), lecteur extérieur

Louvain-la-Neuve  
Année académique 2017-2018

Illustration : détail de la peinture « L'esaltazione della Croce e l'abbattimento degli idoli » de Carlo Maratta (1625-1713), baptistère du Latran (Rome).

---

## TABLE DES MATIÈRES DU TOME II

---

PARTAGER L'ESPACE : CATALOGUE CRITIQUE DES LIEUX DE CULTE DANS LA ROME TARDO-ANTIQUE (312-410) .....	625
INTRODUCTION .....	627
<i>Contenu et limites</i> .....	627
<i>Principes d'organisation</i> .....	628
1. CONSIDÉRATIONS CRITIQUES SUR LES PRINCIPALES SOURCES EXPLOITÉES DANS LE CATALOGUE .	631
1.1. LES SOURCES TEXTUELLES .....	631
1.1.1. <i>Les Régionnaires</i> .....	631
1.1.1.1. Description et fonction .....	631
1.1.1.2. Problème de datation et histoire du texte .....	632
1.1.1.3. L'évolution différenciée et la valeur informative de ces documents .....	636
1.1.2. <i>Le Chronographe de 354</i> .....	640
1.1.3. <i>Ausone</i> .....	642
1.1.4. <i>Prudence</i> .....	647
1.1.5. <i>Les poèmes anonymes antipaïens</i> .....	657
1.1.5.1. <i>Carmen contra paganos</i> .....	657
1.1.5.2. <i>Ps. CYPR., Carmen ad quendam senatorem</i> .....	658
1.1.5.3. <i>Ps. PAUL. NOL., Poema ultimum</i> .....	660
1.1.5.4. <i>Portée des poèmes anonymes antipaïens</i> .....	660
1.1.6. <i>L'Histoire Auguste</i> .....	662
1.1.7. <i>Les scholiastes</i> .....	665
1.1.7.1. <i>Servius</i> .....	665
1.1.7.2. <i>Les scholies de Juvénal</i> .....	669
1.1.8. <i>Les Saturnales de Macrobe</i> .....	671
1.1.9. <i>Le Liber Pontificalis</i> .....	676
1.2. LES SOURCES FIGURÉES .....	677
1.2.1. <i>Le cas particulier des mosaïques et du Circus Maximus</i> .....	678
1.2.2. <i>Les contorniates</i> .....	679

2. CATALOGUE <i>INTRA MUROS</i> .....	683
REGIO I ( <i>PORTA CAPENA</i> ) .....	683
<i>Lieux de culte publics</i> .....	683
1 Camenae, Camenarum, fons et lucus.....	683
2 Honos et Virtus, aedes.....	683
<i>Lieux de culte privés</i> .....	684
3 Crescentiana, titulus (=S. Sixtus, titulus) .....	684
REGIO II ( <i>CAELEMONTIUM</i> ).....	686
<i>Lieux de culte publics</i> .....	686
4 Divus Claudius, templum .....	686
<i>Lieux de culte privés</i> .....	686
5 Basilica Hilariana.....	686
6 Iseum Metellinum .....	688
7 Mithraeum (Castrum Peregrinorum ; S. Stefano Rotondo).....	688
8 Mithraeum (Ospedale S. Giovanni) .....	688
9 Pammachius, titulus (=Ss. Iohannes et Paulus, titulus).....	689
REGIO III ( <i>ISIS ET SERAPIS</i> ) .....	695
<i>Lieux de culte publics</i> .....	695
10 Iseum et Serapeum (=Iseum Metellinum ?).....	695
<i>Lieux de culte privés</i> .....	697
11 Mithraeum (S. Clemente) .....	697
12 Mithraeum de la via G. Lanza .....	697
13 S. Clemens, titulus .....	698
14 S. Felicitas, oratorium .....	698
15 (Ss.) Silvester et Equitius, titulus .....	699
REGIO IV ( <i>TEMPLUM PACIS</i> ) .....	702
<i>Lieux de culte publics</i> .....	702
16 Antoninus divus et Faustina diva, aedes, templum .....	702
17 Iuppiter Stator, aedes, fanum, templum.....	702
18 Pax, templum.....	704
19 « Romulus divus, templum » .....	706
20 Tellus, aedes .....	707
21 Tigillum Sororium .....	708
22 Venus et Roma, aedes, templum .....	709
23 Volcanal .....	711
<i>Lieu de culte privé</i> .....	712
24 Apostolorum, titulus (=S. Petrus in Vinculis, titulus ; Eudoxiae, titulus).....	712



REGIO V ( <i>ESQUILIAE</i> ) .....	714
<i>Lieux de culte publics</i> .....	714
25 « Minerva Medica tempio » .....	714
<i>Lieux de culte privés</i> .....	715
26 Hierusalem, basilica.....	715
27 Liberii, basilica .....	719
28 Mithraeum (via Passalacqua) .....	721
29 S. Salvator, basilica (Laterano).....	723
<i>Lieu de nature ou statut incertain</i> .....	727
30 Isis Patricia .....	727
REGIO VI ( <i>ALTA SEMITA</i> ) .....	728
<i>Lieux de culte publics</i> .....	728
31 Capitolium vetus.....	728
32 Flora, templum (in Colle) .....	729
33 Gens Flavia, templum .....	729
34 Quirinus, aedes.....	731
35 Salus, aedes .....	732
36 Serapis, aedes, templum .....	733
<i>Lieux de culte privés</i> .....	736
37 Mithraeum (domus Nummii – via XX Settembre) .....	736
38 (S.) Pudentiana, titulus .....	737
39 Vestina, titulus (=Ss. Gervasius et Protasius, titulus) .....	740
REGIO VII ( <i>VIA LATA</i> ).....	742
<i>Lieux de culte publics</i> .....	742
40 Aedicula Capraria.....	742
41 Fortuna, templum novum .....	743
42 Spes, templum novum.....	745
43 Sol, templum .....	745
<i>Lieux de culte privés</i> .....	746
44 Iulii iuxta forum Traiani, basilica.....	746
45 Marcellus, titulus .....	748
46 Mithraeum (des Olympii /S. Silvestro in Capite) .....	750
REGIO VIII ( <i>FORUM ROMANUM</i> ) .....	751
<i>Lieux de culte publics</i> .....	751
47 Casa Romuli .....	751
48 Castor, aedes, templum .....	752
49 Concordia, aedes .....	754
50 Dei Consentes, aedes .....	755

51	Genius Publicus /populi Romani.....	756
52	Ianus Geminus, aedes.....	757
53	Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus, aedes .....	760
54	Lacus Iuturnae .....	763
55	Mars Ultor, templum .....	766
56	Minerva, aedes .....	768
57	Minerva .....	769
58	Saturnus, aedes .....	770
59	Traianus divus, templum .....	773
60	Venus Genetrix, aedes.....	775
61	Vespasianus divus, templum .....	778
62	Vesta, aedes .....	778
REGIO IX ( <i>CIRCUS FLAMINIUS</i> ) .....		780
<i>Lieux de culte publics</i> .....		780
63	Apollo, aedes in circo.....	780
64	Aire sacrée du Largo Argentina .....	782
65	Bellona, aedes in circo .....	787
66	Bonus Eventus, templum.....	787
67	Divorum, porticus, templum .....	788
68	Hadrianus divus, templum ; Hadrianeum.....	788
69	Hercules Custos, aedes.....	789
70	Iseum et Serapeum in campo Martio ; Isis Campensis.....	790
71	Marcus divus, templum.....	794
72	Minerva Chalcidica, templum.....	795
73	Nixas .....	796
74	Pantheon .....	797
<i>Lieux de culte privés</i> .....		798
75	Lucina, titulus .....	798
76	Mithraeum (crypta Balbi) .....	801
77	S. Laurentius in Damaso .....	803
78	S. Marcus, titulus .....	806
REGIO X ( <i>PALATIUM</i> ).....		807
<i>Lieux de culte publics</i> .....		807
79	Apollo Palatinus.....	807
80	Auguratorium .....	808
81	Casa Romuli (Cermalus).....	809
82	Lupercal .....	810
83	Fortuna Respiciens .....	813
84	Iuppiter Invictus, aedes (in Palatio) (= Iuppiter Victor) .....	814
85	Iuppiter Ultor .....	817
86	Mater Magna, aedes .....	817
87	Victoria, aedes .....	818
<i>Lieux de culte privés</i> .....		819

88	S. Anastasia, titulus.....	819
REGIO XI ( <i>CIRCUS MAXIMUS</i> ) .....		823
<i>Lieux de culte publics</i> .....		823
89	Ceres, Liber, Liberaque, aedes ; aedes Cereris.....	823
90	Consus, ara .....	824
91	Dis Pater, aedes .....	826
92	Fortuna et Mater Matuta, aedes.....	827
93	Hercule Invictus, aedes (forum Boarium) (= Hercules, aedes Aemiliana).....	828
94	Hercules Invictus, Ara maxima .....	829
95	Hercules Olivarius (=Hercules Victor, aedes [ad portam Trigeminam]).....	834
96	Iuppiter Arborator .....	835
97	Mater deum, aedes .....	835
98	Mercurius, aedes .....	837
99	Portunus, aedes.....	838
100	Sol (et Luna), aedes, templum.....	839
101	Venus Verticordia, aedes (=Venus Murcia) .....	841
<i>Lieu de culte privé</i> .....		843
102	Mithraeum (Circus Maximus/forum Boarium).....	843
REGIO XII ( <i>PISCINA PUBLICA</i> ).....		844
<i>Lieu de culte public</i> .....		844
103	Bona Dea Subsaxana .....	844
<i>Lieux de culte privés</i> .....		847
104	Fasciola, titulus (=Nereus et Achilleus, titulus ?).....	847
105	Mithraeum (Thermes de Caracalla).....	849
REGIO XIII ( <i>AVENTINUS</i> ).....		850
<i>Lieux de culte publics</i> .....		850
106	Diana Aventina, aedes .....	850
107	Flora, aedes .....	852
108	Minerva, aedes (Aventinus).....	854
<i>Lieu de culte privé</i> .....		854
109	Mithraeum (S. Prisca) .....	854
<i>Lieu de culte de statut incertain</i> .....		855
110	Iuppiter Dolichenus, templum.....	855
REGIO XIV ( <i>TRANSTIBERIM</i> ).....		858
<i>Lieux de culte privés</i> .....		858
111	Caecilia, titulus .....	858
112	Iulius et Callistus, titulus (S. Maria in Trastevere) .....	861

LOCALISATION INCERTAINE .....	864
<i>Lieu de culte privé</i> .....	864
113    Basilica Theodorae .....	864
<b>3. CATALOGUE SUBURBIUM .....</b>	<b>865</b>
VIA APPIA .....	865
<i>Lieux de culte publics</i> .....	865
114    Mars, aedes, templum, lucus .....	865
VIA LATINA.....	866
<i>Lieu de culte public</i> .....	866
115    Minerva, aedes .....	866
116    Tempestates, aedes.....	866
VIA FLAMINIA.....	867
<i>Lieu de culte public</i> .....	867
117    Anna Perenna, nemus .....	867
<i>Lieu de culte privé</i> .....	871
118    S. Valentinus, basilica .....	871
<i>Lieu de statut incertain</i> .....	873
119    Silvanus, sacellum.....	873
VIA CORNELIA.....	875
<i>Lieu de culte public</i> .....	875
120    Phrygianum.....	875
<i>Lieu de culte privé</i> .....	875
121    S. Petrus, basilica .....	875
<i>Lieu de nature incertaine</i> .....	883
122    Gaianum .....	883
ENTRE LA VIA CORNELIA ET LA VIA CAMPANA .....	883
<i>Lieu de culte public/privé</i> .....	883
123    Furrina, lucus / « Sanctuaire syrien » (Serapeum) .....	883
VIA CAMPANA .....	887
<i>Lieux de culte publics</i> .....	887
124    Dea Dia, lucus .....	887
125    Fors Fortuna, fanum, templum .....	889

<i>Lieu de culte privé</i> .....	890
126    Ad sextum Philippi, coemeterium (catacombe de Generosa).....	890
VIA OSTIENSE .....	892
<i>Lieu de culte privé</i> .....	892
127    S. Paulus, basilica.....	892
Cartographie des lieux de culte du catalogue .....	897
4.  CONSIDÉRATIONS SUR CERTAINS MONUMENTS ÉCARTÉS DU CATALOGUE.....	899
REGIO II .....	899
128    Antrum Cyclopiis .....	899
129    Ss. Quattuor Coronatorum, titulus (=Aemiliana, titulus ?).....	899
REGIO III .....	901
130    Mithraeum (Thermes de Titus) .....	901
REGIO IV .....	902
131    Apollo Sandalarius .....	902
REGIO V .....	902
132    Hercules Sullanus.....	902
133    Mithraeum des horti Lamiani .....	902
134    S. Bibiana .....	904
135    S. Eusebius, titulus.....	904
136    S. Praxedes, titulus .....	905
137    Ss. Marcellinus et Petrus in Lateranis, titulus.....	905
REGIO VI .....	906
138    Mithraeum (Castræ Praetoria) .....	906
139    Mithraeum (Palazzo Barberini).....	906
140    Mithraeum (via Mazzarino) .....	907
141    S. Susanna, titulus (=Gaius, titulus ?) .....	907
REGIO VIII.....	909
142    Iuppiter Tonans, aedes .....	909
REGIO IX .....	910
143    Mars, ara.....	910
144    Mithraeum (S. Lorenzo in Damaso).....	911
145    Pax Augusta, ara .....	912
REGIO XI .....	913

146	Apollo Caelispex .....	913
REGIO XII .....		914
147	Fortuna Mammosa .....	914
148	Isis Athenodoria.....	914
149	S. Balbina, titulus .....	915
REGIO XIII .....		916
150	Sabina, basilica, titulus .....	916
REGIO XIV .....		916
151	Hercules Cubans .....	916
152	S. Chrysogonus, titulus .....	918
SUBURBIUM : VIA LATINA .....		920
153	Liber Pater, locus .....	920
BIBLIOGRAPHIE.....		921

**PARTAGER L'ESPACE : CATALOGUE CRITIQUE  
DES LIEUX DE CULTE DANS LA ROME TARDO-  
ANTIQUE (312-410)**





# INTRODUCTION

## *Contenu et limites*

Le présent volume n'est pas simplement conçu comme une annexe énumérant des sources en vue d'en faciliter la consultation et d'alléger le corps de thèse ; il constitue plutôt un véritable socle documentaire analytique de l'étude et a été pensé comme un outil à part entière au service de la recherche.

Il y a maintenant plus de vingt ans sortait de presse le premier volume du *Lexicon topographicum Urbis Romae* et l'entreprise s'achevait en 2008 avec la dernière pièce de la deuxième série consacrée au *suburbium*. L'ambitieux projet est devenu un instrument de référence dans le champ de la topographie romaine. Toutefois, en autant d'années, de nouvelles études, parfois fondamentales, sont apparues. En outre, la dimension tarde-antique est traitée de manière inégale et rarement développée pour les lieux de culte polythéistes. Par ailleurs, les contraintes éditoriales ne permettent pas toujours de fouiller l'évaluation critique des sources. C'est pourquoi il nous a semblé judicieux d'élaborer une sorte de complément au *LTVR* et au *LTVRS*, limité aux espaces de culte, polythéistes aussi bien que chrétiens, et axé sur la période de transition religieuse qu'est le IV<sup>e</sup> siècle.

Les sites de culte qui ont été retenus sont donc ceux pour lesquels une trace du passé permet de conclure à leur existence durant l'époque ciblée (312-410<sup>2319</sup>). Ce principe de sélection clair en apparence n'est toutefois pas toujours évident à appliquer ; les ambiguïtés de certaines sources et les débats historiographiques parfois très serrés qui s'ensuivent, que ce soit autour de la chronologie ou de la nature de lieu de culte du monument, peuvent rendre la conclusion hypothétique. Pour une série de monuments au sujet desquels nous avons tranché négativement, il nous a tout de même paru opportun d'en dire quelques mots à titre de justification à la suite du catalogue (voir point 4).

Par ailleurs ne font l'objet d'une notice dans le présent catalogue ni les espaces cultuels domestiques, ni les nécropoles, à l'exception dans le second cas, des sites cultuels chrétiens qui seraient en situation d'interaction directe avec un site polythéiste<sup>2320</sup>.

Le travail qui suit se présente comme un inventaire dans lequel chaque site retenu reçoit une notice détaillée, sous forme de texte continu. Celle-ci propose, sous-tendue par une démarche de synthèse et de critique, nécessitant tantôt de laisser tomber certains éléments accessoires pour aller à l'essentiel, tantôt de prendre le temps de juxtaposer les hypothèses, un résumé de l'histoire du lieu de culte, une mise au point sur sa localisation et son éventuelle identification sur le terrain et bien évidemment un développement sur son destin tardif, en examinant attentivement les témoignages de cette époque, de quelque nature qu'ils soient, pour soupeser leur apport réel. Cette production repose sur une bibliographie qui, pour d'évidentes raisons, ne peut tendre à

---

<sup>2319</sup> Sur ces bornes, voir l'introduction générale de la thèse. Il convient de noter qu'une certaine souplesse par rapport à ces bornes a été appliquée dans le présent catalogue car certains témoignages légèrement antérieurs ou postérieurs à celles-ci méritaient d'être relevés étant donné leur importance pour comprendre la destinée du monument.

<sup>2320</sup> Voir justification dans le point 4.1.1.

l'exhaustivité et donc est le fruit d'une sélection visant, d'une part, à retenir, lorsque nous l'avons jugé nécessaire, les études les plus importantes ou qui ont amené des basculements interprétatifs majeurs, d'autre part, à actualiser les références contenues dans les notices des *LTVR(S)*. Le lecteur qui voudrait approfondir est par conséquent invité à se reporter à la bibliographie de ce dernier instrument.

### **Principes d'organisation**

Le catalogue est d'abord séparé en deux grandes parties : le territoire *intra muros* et le *suburbium*<sup>2321</sup>. Dans la première partie, les notices sont classées par région augustéenne, un principe qui organise encore les Régionnaires tardo-antiques, tandis que, dans la seconde partie, elles sont réparties selon les principales *viae* romaines, en suivant un ordre (partant de la *via Traiana* et respectant le sens antihoraire) qui s'inspire également d'une liste incluse dans ces mêmes catalogues.

S'arrêter à ce niveau d'organisation impliquerait de mélanger des réalités aussi diverses que les temples publics, les *mithraea* ou les églises, ce qui se fait d'ailleurs dans les *LTVR(S)*. Il nous semblait toutefois que les enjeux qui les entouraient différaient en fonction du statut du lieu et de celui des acteurs impliqués et que, dès lors, une ventilation des items selon les catégories « lieux de culte publics » et « lieux de culte privés » pouvait faciliter la consultation et revêtir une valeur heuristique intéressante<sup>2322</sup>. À noter que nous avons fait le choix d'appliquer les termes de « public » et de « privé » à celui de « lieu » et non de « culte ». En effet, opter pour l'autre combinaison (culte public/culte privé) aurait fait surgir des difficultés assez gênantes : outre que le caractère public de certains cultes est encore en débat, à l'instar de celui de Jupiter *Dolichenus* (notice 110), des acteurs privés, dans des espaces privés, pouvaient intervenir dans le cadre de cultes publics polythéistes (par exemple les dendrophores avec la *basilica Hilariana* dans le cadre du culte métroaque ; cf. notice 5). Concernant les lieux de culte chrétiens, c'est le christianisme lui-même qui change précisément de statut au cours de la période étudiée, d'un culte relatif à une communauté privée au seul culte autorisé par l'État<sup>2323</sup>, alors que les églises demeurent ce qu'elles étaient au départ, c'est-à-dire des espaces aux mains d'un particulier ou d'une institution non-étatique. La distribution en lieux de culte publics, d'une part, et privés, d'autre part, n'est pas pour autant parfaitement limpide.

Les deux statuts peuvent se recouper sur certains sites où l'espace sacré public reçoit un lieu de culte privé : c'est le cas du bois sacré de *Furrina* (notice 123) qui, apparemment, voit s'installer une

---

<sup>2321</sup> Par commodité, on garde la distinction *intra/extra muros* antérieure à la muraille aurélienne comme dans les *LTVR(S)*, mais nous sommes conscient de l'impact que celle-ci a pu avoir sur la perception de la cité et des temples qui se trouvaient désormais contenus à l'intérieur de l'enceinte. Notons cependant que cet impact s'est réalisé sur une plus longue durée car la muraille aurélienne sanctionnait en partie une extension de la ville en termes d'habitat qui avait déjà eu lieu. En outre, cette inclusion de certains temples n'efface pas entièrement leur statut particulier de sanctuaires suburbains dans l'imaginaire politique et religieux.

<sup>2322</sup> Nous n'avons pas voulu distinguer les lieux en mobilisant les critères chrétien/polythéiste de manière à replacer le développement des églises dans le phénomène plus large de la topographie et de la monumentalité religieuse de l'*Vrbs*, suivant finalement en cela le traitement réservé au christianisme dans le rescrit de Milan qui conditionna la période constantinienne, à savoir un culte légitime parmi d'autres.

<sup>2323</sup> Un basculement inverse peut d'ailleurs se discuter pour les cultes polythéistes et poser une difficulté analogue. On est là au cœur du phénomène de transition religieuse analysé dans la thèse.

villa où se pratique un culte isiaque, lequel est en outre reconnu publiquement. Pour un autre type de lieux, cette séparation peut poser question mais, par là même, cela permet d'alimenter la discussion : certains *mithraea* ont en effet été installés dans des édifices qui sont ou pourraient être publics (en lien avec des camps, thermes, théâtres, cirques)<sup>2324</sup>. Cette complication dans la détermination du statut du lieu peut également survenir dans quelques autres cas. C'est pourquoi une troisième catégorie a été ajoutée, celle des « lieux de statut incertain » qui regroupent les sites en question ainsi que ceux pour lesquels la fonction même de lieu de culte est discutée.

Enfin, à l'intérieur de cette répartition, les notices sont classées par ordre alphabétique en s'inspirant, le cas échéant, de l'entrée du monument dans les *LTVR(S)*.

Comme le lecteur le constatera, pour certains items figure uniquement un renvoi vers une autre notice dans la mesure où le monument en cause y a été suffisamment envisagé. De même, pour éviter les répétitions, pour certains sites ayant fait l'objet d'un traitement particulièrement dans le corps de la thèse, on se contente ici d'un développement très succinct ou d'un renvoi.

Suivant toujours cette volonté de minimiser les répétitions et d'alléger le texte du catalogue, il a paru opportun de consacrer au préalable un point assez large à un traitement critique des sources documentaires qui sont mobilisées de façon récurrente dans les notices du catalogue. Ce point est essentiellement axé sur le pan littéraire des témoignages<sup>2325</sup>. Les considérations concernent aussi bien des documents (Régionnaires, Chronographe de 354, poèmes anonymes antipaïens etc.) que des auteurs (Prudence, scholiastes, etc.). Un type particulier de sources, à savoir celles figurées, et les problèmes spécifiques qu'elles peuvent poser sont également envisagés, avec un focus sur deux exemples (les mosaïques et les contorniates). Le lecteur est donc invité à se reporter à ce point qui suit pour consulter l'évaluation en termes de chronologie, de contenu, de valeur documentaire, sur laquelle nous faisons reposer notre exploitation desdites sources.

---

<sup>2324</sup> Cf. 3.3.1.

<sup>2325</sup> Les sources archéologiques, qui constituent la ressource la plus importante après celles écrites, ne sont à dessein pas abordées dans ce point. En effet, il ne nous a pas paru judicieux de reprendre ici des considérations générales sur la méthodologie archéologique et les réflexes critiques qu'il faut avoir à l'esprit quand on utilise de telles données, que l'on trouvera dans d'autres monographies ou manuels (quelques-unes sont partagées dans l'introduction générale), ni de retracer dans ces pages une historiographie générale des fouilles à Rome que d'autres ont déjà esquissée (par ex. LANCIANI R., 1989-2000 [1902-1912] ; BOCQUET D., 2001 ; BIGNAMINI I., dir., 2004). Lorsqu'elles seront nécessaires, des réflexions de ce type seront appliquées au cas par cas au sein des notices. Une remarque analogue vaut pour l'épigraphie.



# 1. CONSIDÉRATIONS CRITIQUES SUR LES PRINCIPALES SOURCES EXPLOITÉES DANS LE CATALOGUE

## 1.1. Les sources textuelles

### 1.1.1. Les Régionnaires

#### 1.1.1.1. Description et fonction

Au vu du nombre d'édifices qu'elle est susceptible d'éclairer, une pièce du dossier, qui relève plutôt de la littérature technique, mérite que l'on s'y attarde quelque peu : les Régionnaires de la ville de Rome<sup>2326</sup>. Il s'agit de deux textes – *Curiosum* et la *Notitia Urbis Romae* – qui, pour chaque région augustéenne, fournissent les noms d'une série de monuments, suivis d'un inventaire chiffré de certaines réalités topographiques (divisions territoriales et fonctionnaires liés, différents types de bâtiments), et dont la structure similaire laisse raisonnablement penser à un modèle commun. Ces documents posent de nombreuses questions qui sont loin d'avoir été résolues malgré plusieurs décennies de recherche. Il ne nous appartient pas ici de les reprendre extensivement ; nous laisserons le lecteur se reporter aux dernières contributions sur le sujet pour une approche plus exhaustive<sup>2327</sup>. Il convient néanmoins de cerner les paramètres et enjeux des débats relatifs à ces documents et de déterminer dans quelle mesure on peut y avoir recours dans l'optique qui nous retient.

La fonction de ces listes n'a pas encore été clairement déterminée, mais les auteurs des dernières études penchent pour y voir, en tout cas dans la version tardive qui nous est parvenue, non pas un document administratif<sup>2328</sup> ou un guide touristique, mais plutôt le portrait d'une ville dressé à des fins « panégyriques » dans les milieux sénatoriaux ou impériaux<sup>2329</sup>. R. Behrwald insiste sur le processus évolutif du document, y compris sur la plan fonctionnel, et la stratification qui le caractérise, un phénomène qui peut expliquer certains anachronismes ou incohérences<sup>2330</sup>. Parallèlement a été écartée l'idée, avancée par certains érudits, que les toponymes listés ne correspondent pas à des monuments, mais à des subdivisions territoriales ou des noms de rue.

Pour autant, les critères qui ont présidé à l'organisation<sup>2331</sup> et au choix des édifices, dont certains considérés comme importants sont absents<sup>2332</sup>, demeurent obscurs. À nouveau, cet état de

---

<sup>2326</sup> Éd. NORDH A., 1949.

<sup>2327</sup> Cf. HERMANSEN G., 1978 ; CHASTAGNOL A., 1996 ; ARCE J., 1999 ; BEHRWALD R., 2006.

<sup>2328</sup> Opinion défendue par CHASTAGNOL A., 1996, qui les interprète comme des relevés techniques de la préfecture urbaine utilisés pour diverses tâches. Dans son article qui s'intéresse à la réalité des *balnea* dans ces Régionnaires, FOULCHÉ A. L., 2011 argue dans le sens d'A. Chastagnol. Elle ne mentionne d'ailleurs même pas l'étude de BEHRWALD R., 2006, lequel émet plusieurs objections (p. 745-746).

<sup>2329</sup> Cf. ARCE, 1999, p. 18-21 ; BEHRWALD R., 2006, p. 757-760.

<sup>2330</sup> Cf. BEHRWALD R., 2006, en particulier p. 159-160.

<sup>2331</sup> Sur la difficulté de déceler le principe d'ordonnement des occurrences des Régionnaires et d'utiliser une logique orographique pour localiser des monuments, on peut se reporter à JOLIVET V., 2007 qui a réalisé une étude éclairante sur la septième région.

<sup>2332</sup> Cf. notamment HOMO L., 1971 p. 323 qui a pris la peine de dresser une liste de ces lacunes supposées, bien qu'elle ne soit pas exempte d'erreurs manifestes : par exemple, le « temple de la Ville » dans la quatrième région (qui est pourtant désigné par la mention *templum Romae*) ; la caserne des *Equites singulares* (rasée) ; l'*Atrium Vestae* (certainement contenu dans l'occurrence *Vestam*).

fait pourrait résulter de l'évolution fonctionnelle de ces listes. On peut se demander, comme certains, si le caractère public ne constitue pas un point commun de ces monuments. Déjà, il faut clarifier ce que l'on entend par « public ». Mais que l'on veuille signifier une propriété ou gestion étatiques ou qualifier la nature de l'accès à l'édifice, on peut opposer des contre-exemples. Il ne va pas de soi que les *lupanaria* et *tabernae* cités sont propriétés publiques. Pas plus que ne le seraient les *stabula* et les *domus* mentionnés, lesquels ne sont pas non plus nécessairement ouverts au public. Pour prendre des exemples religieux, la *basilica Hilariana*, si c'est bien à celle-ci que se rapporte l'expression *arbor sancta* de la deuxième région, est le siège d'un collège qui possède et gère à son compte l'édifice et qui n'a pas pour vocation de recevoir des visiteurs (cf. notice 5). Quant au *Dolocenum* de l'Aventin, les positions sur son statut privé ou public divergent, bien que, au vu de son destin tardif, nous penchons davantage pour la première option, au moins à cette époque (cf. notice 110).

S'il faut déterminer un point commun, assurément on semble avoir affaire à des monuments ou lieux qui constituaient des points de repère, qui bénéficiaient d'une certaine notoriété publique, indépendamment de leur statut de propriété ou de gestion ou de leur condition d'accès. On peut raisonnablement supposer qu'ils étaient reconnaissables extérieurement ou, à tout le moins, que leur localisation était connue.

#### 1.1.1.2. Problème de datation et histoire du texte

Les similarités et différences de structure et de contenu entre la *Notitia* et le *Curiosum* conduisent à écarter la possibilité que l'un des deux documents découle de l'autre, mais invitent à retenir l'existence d'un modèle duquel tous deux dérivent. R. Behrwald évoque des repères chronologiques possibles pour les élaborations successives de cet antécédent et il cible deux indices permettant de faire remonter le prédécesseur commun immédiat au début de la période constantinienne<sup>2333</sup>. Le plus probant est certainement la mention de la basilique constantinienne dans les deux catalogues, mais sous une forme différente : *basilica nova* dans le *Curiosum*<sup>2334</sup> ; *basilica Constantiniana* dans la *Notitia*. Le modèle commun comporterait donc déjà cette occurrence mais sans cette appellation générique, attestée nulle part ailleurs, qui tombera en désuétude après l'inauguration constantinienne du bâtiment et qui sera actualisée par le compilateur de la *Notitia*. Selon le savant allemand, une autre indication allant dans le sens de cette datation est fournie par les thermes de Constantin qui figurent dans les deux documents, dans la même région, mais pas dans le « même contexte » : entre *Capitolium antiquum* et *statuam Mamuri* dans le *Curiosum* ; un peu plus loin, rassemblés typologiquement avec les thermes de Dioclétien (*thermas Diocletianas et Constantinianas*) dans la *Notitia*. Cet écart formel signifierait que les thermes constantiniens n'étaient pas consignés par le prédécesseur commun. Par ailleurs, les thermes devaient être achevés « dans les premières années de Constantin » au vu de la datation de certains timbres de briques. Sur ce dernier raisonnement, on émettra deux objections.

<sup>2333</sup> Cf. BEHRWALD R., 2006, p. 750-751.

<sup>2334</sup> Toutefois, dans le premier appendice du *Curiosum*, elle est dénommée *basilica Constantiniana* (BEHRWALD R., 2006, p. 750, n. 29).

Premièrement, on constate que les rédacteurs des deux documents organisent les occurrences de la liste selon une logique différente à plusieurs endroits. Ici, manifestement, il semble que le rédacteur de la *Notitia* ait procédé à un rapprochement typologique. Il est vrai qu'habituellement, lorsqu'il y a une différence de ce type entre la *Notitia* et le *Curiosum*, on constate que c'est dans ce dernier que les occurrences ont été rassemblées typologiquement ou, si on change de point de vue, que les occurrences ont été séparées dans la *Notitia* (tout dépend du modèle de base)<sup>2335</sup>. La mention des thermes de Constantin ne suit pas cette logique. Cependant, on peut se demander si le rédacteur de la *Notitia* ne s'est pas conformé à une autre habitude que l'on constate dans les deux documents et qui devait figurer dans le modèle : lorsqu'il y a deux thermes dans une même région, on observe leur rassemblement typologique sous une seule occurrence, même quand ils ne sont pas mitoyens et que d'autres édifices mentionnés dans la liste sont situés entre eux<sup>2336</sup>. C'est peut-être le cas des thermes de Septime Sévère et de ceux de Commode dans la première région qui n'ont toutefois pas été localisés avec assurance. La configuration est encore plus probable avec les thermes de Sura<sup>2337</sup> et de Decianas sur l'Aventin, même si tous les éléments de la liste n'ont pu être localisés. Enfin, entre les thermes de d'Alexandre et ceux d'Agrippa, dans le complexe du Champs de Mars (*regio IX*), se dressaient clairement le Panthéon et la basilique de Neptune<sup>2338</sup>. La deuxième objection se rapporte à la chronologie des thermes de Constantin. L'identification de timbres de l'époque de Maxence ne suffit pas à affirmer une construction sous le règne de ce dernier et nous ne sommes pas le seul à le souligner<sup>2339</sup>.

Quoi qu'il en soit, les monuments constantiniens présents dans les deux relevés (portique, arc de la onzième région<sup>2340</sup>, basilique et peut-être thermes) suffisent pour fixer leur prédécesseur immédiat à l'époque de ce prince et la formule *basilica nova* pour pencher en faveur des premières années de son règne<sup>2341</sup>.

<sup>2335</sup> Ainsi : dans la quatrième région, il est indiqué *basilicam nova et Pauli* dans le *Curiosum*, tandis que, dans la *Notitia*, les édifices sont scindés en deux occurrences séparées par d'autres ; la liste de la onzième région dans le *Curiosum* commence par *templum Solis et Lunae et templum Mercurii*, alors que l'auteur de la *Notitia* sépare le *templum Solis et Lunae* et le *templum Mercurii*.

<sup>2336</sup> Sur le problème de la réunion de monuments par la conjonction *et*, voir JOLIVET V., 2007, p. 110, n. 56 et COARELLI F., 2014, p. 219, qui rappellent que l'immense majorité des toponymes dans ce cas et localisés avec une certaine certitude (ce qui réduit toutefois largement les occurrences pertinentes) se rapportent à des bâtiments voisins ou à tout le moins séparés par aucun autre monument. V. Jolivet ne relève qu'une seule exception, mais on verra dans la suite du paragraphe que l'on peut en ajouter au moins une autre.

<sup>2337</sup> Une étude très récente sur la localisation de ces thermes, incluant une nouvelle hypothèse, a été proposée par DOMINGO J. Á., 2015.

<sup>2338</sup> Voir la carte dans *LTVR*, IV.

<sup>2339</sup> Cf. MARLOWE E., 2010, p. 205.

<sup>2340</sup> Souvent assimilé à l'arc du Vélambre (*Ianus Quadrifrons*), daté par F. Coarelli du plein IV<sup>e</sup> siècle, probablement des années centrales ; cf. PALOMBI D., in *LTVR*, I, p. 91 ; COARELLI F., in *LTVR*, III, p. 94.

<sup>2341</sup> L'absence dans les deux Régionnaires (et donc dans le modèle commun) de l'arc de Constantin dressé en 315 dans la vallée du Colisée pourrait également abonder en ce sens (cf. BEHRWALD R., 2006, p. 748). Il peut en outre paraître étonnant que l'auteur de la *Notitia*, qui s'applique à noter l'*equum Constantini*, ignore l'arc. À bien y regarder pourtant, on observe qu'il manque de très nombreux arcs dans les Catalogues (voir les lacunes pointées dans HOMO L., 1971, p. 323), notamment tous ceux des régions du Forum Romanum (*regio VIII*) et du *templum Pacis* (*regio IV*). On ne saisit pas vraiment la logique de ces lacunes, mais elles affaiblissent sérieusement l'argument de l'absence de l'arc de Constantin comme repère chronologique. D'un autre côté, c'est le cas aussi des statues équestres (*equi magni*) en grand nombre selon le second appendice (*breviarum*) mais rares dans le relevé et pourtant l'*equum* de Constantin est ajouté (sur ces différences, voir BEHRWALD R., 2006, p. 754).

Qu'en est-il maintenant de la chronologie de la *Notitia* et du *Curiosum* ? Une composition des deux documents dans le courant des deux derniers tiers du IV<sup>e</sup> siècle, sur la base d'un modèle antérieur donc, semble faire l'unanimité. La présence dans la *Notitia* de l'*aequum Constantini* érigé en 334 et le décompte dans le premier appendice du *Curiosum* de deux obélisques dans le Circus Maximus, le deuxième étant celui dressé par Constance II en 357, procurent à tout le moins des *termini post quem*.

Pour la *Notitia*, l'adjonction de l'adjectif *divus* à Constantin pour l'arc de la onzième région incite légitimement à conclure à une rédaction postérieure au décès de l'empereur<sup>2342</sup>. Si cet indice nous paraît également solide, il convient tout de même de formuler une observation qui peut en modifier la valeur. La présence, dans la *Notitia*, d'un *divus* supplémentaire accolé à un empereur n'est en fait pas limitée à cette occurrence ; on en trouve plusieurs exemples<sup>2343</sup>. Par conséquent, plusieurs scénarios se dessinent : ces adjectifs étaient-ils déjà inclus dans le prédécesseur commun et le rédacteur ou un copieur plus tardif du *Curiosum* les auraient-ils éliminés par souci de brièveté ? Dans ce cas-là, il est impossible de savoir si l'adjectif était déjà apposé à *Constantini* dans le modèle commun, même si l'hypothèse de datation de ce dernier susmentionnée invite à répondre par la négative. L'alternative serait alors un ajout de la part du rédacteur de la *Notitia*, ce qui en fait le repère chronologique utile tel qu'envisagé d'emblée, ou une interpolation postérieure émanant d'un copieur guidé par une volonté de « compléter » un texte qu'il jugeait défaillant.

Dans le cas de la *Notitia* toujours, un argument supplémentaire relatif à la question de la datation est souvent avancé : son inclusion dans le Codex filocalien de 354 (donc un *terminus ante quem*). R. Behrwald s'y montre favorable<sup>2344</sup>. Toutefois, R. W. Burgess, le dernier chercheur à avoir creusé la tradition manuscrite du Codex de 354, remet franchement en cause cette option. Se basant sur des arguments codicologiques et des concordances chronologiques, il croit fermement que le groupe *Notitia-Liber Generationis-Chronica Urbis Romae* n'appartenait pas à l'édition originale du Chronographe. Ces trois textes, produits à Rome vers la même époque, ont été à un moment donné édités ensemble, avant d'être rattachés à l'Almanach de 354 dans un manuscrit composé au Moyen-Âge.

La tradition manuscrite et la compatibilité chronologique ne sont, à vrai dire, pas les seuls signes d'un lien entre la *Notitia* et la *Chronica* (compilée entre 325 et 337<sup>2345</sup>). Des indices résident dans le contenu même des deux textes, sous la forme d'expressions figées ou de réalités dont on ne trouve mention dans aucune autre source écrite. On pense aux formules *templum Solis et castra* (notice 43), *Genium populi Romani aureum* (notice 51) ou à l'*arcus novus*. Pour être plus complet, il faut remarquer que ce phénomène concerne également le *Curiosum*, lequel comprend les trois mêmes expressions et réalités<sup>2346</sup> et contient l'occurrence *Minervam Chalcidicam* signalée uniquement par la *Chronica*. Déjà, en réaction à certaines réflexions de T. Mommsen, H. Jordan avait consacré

<sup>2342</sup> Cf. CHASTAGNOL A., 1996, p. 183 ; BEHRWALD R., 2006, p. 745-746 ; BURGESS R. W., 2012, p. 382.

<sup>2343</sup> Cf. *infra* Figure 36.

<sup>2344</sup> BEHRWALD R., 2006, p. 761.

<sup>2345</sup> Cf. *infra* 1.1.2.

<sup>2346</sup> La deuxième est abrégée (cf. *infra* Figure 36).



plusieurs pages à une analyse comparative et avait conclu à une « nahe Verwandtschaft »<sup>2347</sup> entre la Chronique et les Régionnaires c'est-à-dire les deux relevés. La conséquence en est que cette relation étroite s'est établie avec le modèle commun des deux Catalogues, ce qui ne fait pas partie des conclusions de R. W. Burgess. Cette déduction fournit un appui additionnel à l'hypothèse d'une compilation ultime de ce modèle à la période constantinienne, fourchette chronologique identique à celle attribuée à la *Chronica*.

Il est donc possible d'avancer certaines bornes chronologiques pour les deux Régionnaires ; cependant ni l'absence de certains bâtiments, ni d'autres critères ne permettent, avec assez de certitude, de fixer un intervalle chronologique très précis ou de définir un rapport d'antériorité entre les deux listes.

L'honnêteté intellectuelle nous oblige, avant de passer au point suivant, à rendre compte d'une hypothèse, esquissée en cours de recherche et publiée dans la contribution à un colloque<sup>2348</sup>, que déjà à l'époque nous avançons prudemment et sur laquelle vient se greffer une nouvelle objection découlant des réflexions précédentes. Lorsque les auteurs des Catalogues régionnaires ont noté *aedem Matris deum et Apollinis Rammusi* dans la liste de la dixième région (*Palatium*), ils voulaient très vraisemblablement faire référence au fameux sanctuaire d'Apollon situé sur la pente sud-ouest de la colline, étant donné que, dans la *cella*, trônait une statue d'Apollon, œuvre du sculpteur grec Scopas réalisée à l'origine pour le sanctuaire de Rhammonte en Attique (cf. notice 79). Nous savons, par ailleurs, que le temple apollinien a subi un incendie ravageur en 363. Vu le caractère exceptionnel d'une telle référence dans ces listes<sup>2349</sup>, ne pourrait-on imaginer, dans le cas où les Régionnaires auraient été rédigés après cet événement, que leurs auteurs ne faisaient pas, en utilisant la statue, référence au temple par synecdoque, mais qu'ils ciblaient de la sorte l'unique, ou en tout cas principal, témoin d'un sanctuaire désormais disparu ? Vraisemblablement elle était alors abritée au sein d'une nouvelle construction<sup>2350</sup>. Cela fournirait un nouveau *terminus post quem* plus tardif et identique pour les deux listes, mais aussi pour leur modèle commun. Ce qui contredirait l'hypothèse d'une insertion de la *Notitia* dès l'origine dans le Codex de 354, par ailleurs déjà catégoriquement repoussée par R. W. Burgess. En revanche, une autre objection a plus de poids et concerne le modèle commun : si celui-ci entretient bien une relation étroite avec la *Chronica*, cela signifierait que ces deux documents-ci ont été édités ensemble après 363, autrement dit bien après

---

<sup>2347</sup> Cf. JORDAN H., 1871, p. 29-39 (38 pour la citation).

<sup>2348</sup> Cf. MAHIEU V., 2014, p. 254-255.

<sup>2349</sup> Il s'agit en effet, à notre connaissance, du seul cas sûr de référence au *signum* d'un temple majeur supposé représenter ce dernier. L'*Apollo Caelsipex* de la *regio* XI correspondrait plutôt à une statue « isolée » (cf. notice 146), tout comme vraisemblablement l'*Hercules cubans* du *Transtiberim* (voire une chapelle ; cf. notice 151), la *Fortuna Mammosa* (cf. notice 147) et l'*Isis Athenodoria* de la douzième région, bien que, dans ce dernier cas, l'affirmation se révèle plus incertaine (cf. notice 148). Quant à l'expression *Hercules Olivarius* (*regio* XI), même si elle figure probablement aussi sur une plaque ornant la base d'une statue, elle semble simplement constituer l'autre dénomination de l'*Hercules Victor ad portam Trigemnam*, honoré dans le temple rond toujours dressé en regard de l'église S. Maria in Cosmedin, dont la statue dernièrement citée devait vraisemblablement tenir lieu de *signum* (cf. notice 95).

<sup>2350</sup> On voit en effet mal un lieu visible au cœur de l'important et symbolique Palatin resté en état de démolition et en friche, alors que d'autres interventions tardives attestent d'un réel soin pour le patrimoine de la Ville, y compris religieux. De plus, on se serait attendu à une expression à l'accusatif pour désigner uniquement la statue, comme c'est le cas pour les exemples de ce type (cf. note précédente), alors qu'ici elle est au génitif et se rapporte manifestement à une *aedes*.

la mort de Constantin, mais que l'éditeur n'a actualisé que le *Régionnaire* et pas la *Chronica* qui s'arrête à Licinius. Une telle façon d'agir s'explique difficilement.

Du reste, si la conjecture ne se vérifie pas, trois possibilités subsistent : soit cette même mention *Apollinis Ramnusi* fournirait à l'inverse un *terminus ante quem* ou témoignerait d'une reconstruction du temple d'Apollon, soit elle viendrait clairement nuancer le lien de ces Catalogues avec la réalité contemporaine. À titre personnel, on pencherait plutôt en faveur d'une réfection car il serait étonnant que les autorités impériales ou urbaines aient laissé un tel chancre sur le Palatin, alors qu'ailleurs dans la cité des temples furent restaurés<sup>2351</sup>.

### **1.1.1.3. L'évolution différenciée et la valeur informative de ces documents**

La question de savoir qui de la *Notitia* ou du *Curiosum* est la version la plus proche du modèle est controversée<sup>2352</sup>. Loin de nous l'idée de le déterminer définitivement, mais il semble pertinent de formuler tout de même quelques observations susceptibles d'influer sur la valeur informative attribuée à ces pièces. Pour nous aider dans cette tâche, nous avons réuni sous forme d'un tableau (voir Figure 36) les variations survenant entre les deux relevés topographiques.

---

<sup>2351</sup> Voir le point 4.3.2.1.3. BRUNO D., 2012b, p. 261 évoque la possibilité d'une réouverture.

<sup>2352</sup> Cf. BEHRWALD R., 2006, p. 750, n. 26.

<i>Curiosum</i>	<i>Notitia</i>
Regio I	
	Balineum Torquati <b>et Vespasiani</b>
	Aream Apollonis et Splenis <b>et Calles</b>
	Balineum <b>Bolani</b> et Mamertini (...) balineum Abascanti <b>et Antiochiani</b>
	Aedem Martis <b>et Minervae et Tempestatis</b>
	Arcum divi Veri <i>Partici</i> et <i>divi</i> Traiani et Drusi
Regio II	
<i>Claudium</i>	<i>Templum Claudii</i>
Ludum matutinum <i>et Dacicum</i>	Ludum matutinum <i>et Gallicum</i>
	<b>Armamentiarum</b>
Regio III	
<b>Ludum magnum</b>	Ludum matutinum <i>et Dacicum</i>
Regio IV	
	<b>Aream Vulcani</b>
	<b>Horrea chartaria</b>
	Templum Romae <i>et Veneris</i>
	Aedem Iovis <i>statoris</i>
Basilicam <i>novam</i> et Pauli	Basilicam <i>Constantinianam</i>
Regio V	
	Nympheum <i>divi</i> Alexandri
Regio VI	
<i>Floram</i>	<i>Templum Florae</i>
	<b>Malum punicum</b>
	<b>Castra praetoria</b>
	<b>Aream Candidi</b>
Regio VII	
	<b>Templum duo nova Spei et Fortunae</b>
	<b>Hortos Largianos</b>
Regio VIII	
Genium <i>p. R.</i>	Genium <i>populi Romani aureum</i> et equum Constantini
	<b>Umbilicum Romae</b>
Templum Castorem <b>et Minervae</b>	Horrea <b>Germaniciana</b> et Agrippiana
	Vicum iugarium <b>et unguentarium</b>
Regio IX	
	<b>Aedes</b>
Basilicam <b>Neptuni</b> Matidies Marciani	Templum <i>divi</i> Antonini (...)
	<b>Hadrianeum</b>
<b>Minervam Calcidicam</b>	
Regio X	
	<b>Aream Palatinam</b>
	Aedem Iovis <i>victoris</i>
	<b>Domus Dionis</b>
Regio XI	
	Aedem Matris deum et Iovis <i>arboratoris</i>
	<b>Aedem Ditis patris</b>
	<b>Fortunium</b>
	Arcum <i>divi</i> Constantini
Regio XIII	
	<b>Privata Traiani</b>
Regio XIV	
Herculem <i>sub terram medium cubantem sub quem plurimum auri positus est</i>	

Figure 36 : Tableau des principales variations entre les relevés topographiques du *Curiosum* et de la *Notitia* (en gras : les occurrences supplémentaires / en italique : les variations dans des occurrences partagées)

Globalement, on peut distinguer deux types de différences : soit un ou des éléments additionnels dans une occurrence partagée, soit une occurrence en tant que telle qui n'apparaît que dans un des deux relevés<sup>2353</sup>.

Concernant les variations du premier type, on peut observer un plus grand nombre d'éléments additionnels dans la *Notitia*. À quoi faut-il l'imputer ? À une perte dans le *Curiosum* ou à des ajouts dans la *Notitia* ? Une tendance à la concision dans le *Curiosum* est perceptible dans la formule *Genium populi Romani aureum* rendue par *Genium p. R.*, alors qu'elle est notée entièrement dans la *Notitia* et la *Chronica*. Une situation analogue se rencontre pour l'occurrence *templum Romae et Veneris* qui devient *templum Romae*<sup>2354</sup>. Cette tendance s'exprime peut-être aussi dans la possible suppression de l'adjectif *divus* à plusieurs reprises<sup>2355</sup> et des changements dans la désignation de certains monuments. En revanche, le passage relatif à l'*Hercules Cubans* semble constituer un sérieux contre-exemple. Mais il faut bien apprécier la nature particulière de l'ajout : il s'agit d'une explication, d'une « glose mythologique » pour reprendre l'affirmation d'E. T. Merrill. Ce caractère spécifique conduit d'ailleurs celui-ci à l'interpréter comme une interpolation bien plus tardive<sup>2356</sup>. Par ailleurs, il convient de garder à l'esprit que, de manière générale, il n'est pas évident de distinguer entre ce qui découle d'une modification des rédacteurs des Régionnaires et ce qui résulte des manipulations de la tradition manuscrite.

Ce constat sur le *Curiosum* n'exclut pas que les différences puissent provenir d'une action de l'auteur de la *Notitia*, dont la volonté de précision s'illustre par exemple dans l'actualisation du nom de la « nouvelle basilique » de la quatrième région en « basilique constantinienne ».

Sur le second plan – celui des lieux figurant exclusivement dans un des deux relevés –, les données du tableau invitent à une observation analogue et dès lors une interrogation identique se manifeste. Le modèle commun a-t-il subi des suppressions dans le *Curiosum* ou des compléments ont-ils été greffés dans la *Notitia* ? Si on considère la première option, il est clair qu'il est difficile de donner du sens à autant de retraites, d'autant plus qu'y figurent des monuments dont on sait, par ailleurs, la persistance au IV<sup>e</sup> siècle, comme l'*Hadrianeum*, l'*umbilicum Romae* ou sans doute aussi la réalité qui se cache derrière l'item *Fortunium*, qu'il s'agisse de l'*aedes* de Portunus (notice 99 ou de Fortuna (notice 92). La deuxième option paraît par conséquent plus acceptable : dans la continuité de ce que l'on écrivait plus haut sur une volonté de précision, l'auteur de la *Notitia* aurait également eu une inclination à l'extension et à l'actualisation de la liste, dont l'occurrence de l'*equum Constantini* porte témoignage. La même logique expliquerait peut-être les nouveaux temples de *Spes* et *Fortuna* (*Templum duo nova Spei et Fortunae*), uniquement attestés dans la *Notitia*. On se méfiera d'un raisonnement circulaire du genre : ces constructions sont tardives puisqu'elles apparaissent dans un Régionnaire mis à jour ; ce Catalogue constitue une pièce actualisée puisqu'il contient les « nouveaux temples » en question. Notons toutefois que V. Jolivet et H. Broise proposent de les identifier dans les deux édifices mitoyens – à l'ouest, une rotonde de 22 m. de diamètre ; à l'est, un

<sup>2353</sup> On veut dire par là un nouvel édifice. Dans certains cas, ce nouvel édifice vient se greffer à une occurrence déjà existantes (par exemple *templum Castorem et Minervae*).

<sup>2354</sup> Sur ce lien *Notitia* et *Chronica*, qui permet un certain contrôle, voir *supra*.

<sup>2355</sup> Cf. *supra*.

<sup>2356</sup> Cf. MERRILL E. T., 1906, p. 139-140 qui range cet ajout dans la même catégorie que deux gloses lexicographiques figurant dans le second appendice du *Curiosum*.

autre bâtiment à plan centré de dimensions comparables, probablement un hexaconque – repérés lors les opérations archéologiques exécutées dans le domaine de la villa Médicis, à la fin des années 1990 et au milieu des années 2000, plus précisément dans le secteur dit « du Parnasse ». Une fourchette chronologique allant jusqu’au milieu du IV<sup>e</sup> siècle est même proposée (cf. notice 41).

Semble ainsi se dégager l’impression d’un *Curiosum* dans l’ensemble quelque peu figé, voire même abrégé, où seuls les appendices connaissent une mise à jour, et une *Notitia* enrichie et actualisée, parfois même réordonnée selon une autre logique. Dès lors, on pourrait avoir tendance à conclure que les quelques items qui ne sont consignés que dans le *Curiosum*, à l’instar de *Minerva Chalcidica* dont on peut en outre présumer la présence dans le modèle commun<sup>2357</sup>, ne sont plus d’actualité, puisque la *Notitia* ne les reprend pas. Ce serait toutefois faire trop rapidement fi de quelques occurrences qui embarrassent ce schéma. Ainsi, la basilique de Neptune, voisine du Panthéon, n’est signalée que dans le *Curiosum* alors que, identifiée dans le bâtiment au sud du Panthéon, dont on peut encore observer certains restes à l’arrière de celui-ci<sup>2358</sup>, il y a toutes les raisons de croire qu’elle était encore intacte et en usage au IV<sup>e</sup> siècle. À l’inverse, les *castra praetoria* figurent dans la *Notitia*, alors que la garde prétorienne a été dissoute par Constantin et ses casernes démantelées. Comment comprendre cet item ? L’auteur de ce relevé a-t-il voulu conserver, voire même ajouter, cette occurrence parce qu’il pensait que l’espace en question constituait malgré tout encore un point de repère<sup>2359</sup> ? Ou est-ce qu’il disparaît dans le *Curiosum* en raison d’une actualisation qui n’a pas, volontairement ou non, été réalisée dans la *Notitia* ? Dans la *Notitia*, la répétition de *ludum matutinum* dans deux régions différentes, une fois accompagné de *et Dacicum* (*regio* III) et l’autre de *et Gallicum* (*regio* II), se révèle pour le moins étrange. Elle a en fait tous les signes d’une erreur de l’auteur ou même, plus vraisemblablement, d’une corruption dans la tradition manuscrite, surtout lorsqu’on met en parallèle les occurrences du *Curiosum* qui contient dans la deuxième région *ludum matutinum et Dacicum* et dans celle suivante *ludum magnum*. C’est là – on l’a déjà évoqué et il faut le conserver à l’esprit – une autre source potentielle de variations. Enfin, si l’on accepte le raisonnement de R. Behrwald, la forme de la mention des thermes de Constantin attesterait d’une mise à jour postérieure au modèle commun dans les deux relevés<sup>2360</sup>.

Pour conclure sur l’apport de ces documents et la position que nous adopterons à leur égard, il faut reconnaître que, certes, certains paramètres en restent flous et qu’ils ne constituent pas un rassemblement parfaitement précis d’informations dont l’organisation aurait été parfaitement élucidée, mais, pour autant, on ne peut se limiter à tenir ces pièces pour sclérosées et inutilisables<sup>2361</sup>. Au contraire, on y décèle une empreinte personnelle des auteurs (comme des choix posés dans la désignation d’un même édifice ; une tendance à l’abréviation ou à la précision ; une réorganisation

<sup>2357</sup> Cf. *supra*.

<sup>2358</sup> Cf. CORDISCHI L., in *LTVR*, I, p. 182-183.

<sup>2359</sup> Le camp n’a pas été totalement rasé, ne serait-ce que parce que certains murs avaient été incorporés dans la muraille d’Aurélien. Il semble en outre que d’autres murs étaient encore visibles en élévation. Cf. CARONNA LISSI E., in *LTVR*, I, p. 251-254.

<sup>2360</sup> Cf. *supra*.

<sup>2361</sup> ARCE J., 1999 conteste la fiabilité des Régionnaires et dénonce un caractère fictif, en particulier regardant les décomptes chiffrés des différentes types d’édifices, une position nuancée par BEHRWALD R., 2006.

interne ; etc.) et surtout plusieurs traces de mises à jour du IV<sup>e</sup> siècle, attestant d'une volonté de la part des rédacteurs de transcrire des éléments du paysage contemporain observable, au premier rang desquels les monuments constantiniens.

Par ailleurs, on notera qu'en l'état actuel de nos connaissances, aucun cas de bâtiment repris dans ces Catalogues et pour lequel une autre source renseignerait une disparition antérieure n'a été repéré<sup>2362</sup>. Par conséquent, nous aurions tendance à accorder, en ce sens, une certaine fiabilité à ces listes d'édifices et à en considérer les occurrences comme des témoignages de leur maintien dans le tissu urbain du premier tiers du IV<sup>e</sup> siècle, voire de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle<sup>2363</sup>.

### 1.1.2. *Le Chronographe de 354*

La dédicace présente en début de manuscrit fournit de précieux renseignements sur le contexte de production du Chronographe de 354 : Furius Dionysius Filocalus (parfois noté Philocalus)<sup>2364</sup>, calligraphe connu du IV<sup>e</sup> siècle qui a collaboré avec Damase, confectionne ou offre en 354 un codex illustré, connu à l'époque moderne sous l'appellation de « Chronographe de 354 » (ou « Codex-calendrier de 354 » pour traduire l'expression utilisée par M. R. Salzman), à un aristocrate de l'*Vrbs* du nom de Valentinus<sup>2365</sup>. Le travail de Filocalus consiste dans le rassemblement, l'amendement ou l'enrichissement et l'illustration de documents qui possédaient, pour la plupart, déjà une existence antérieure et qui offraient, dans ce qui s'apparente à une sorte d'almanach, une série d'informations sur la scansion du temps quotidien, historique et astrologique. Les repères qui y sont partagés concernent les différents niveaux institutionnels qui importaient à un notable romain du IV<sup>e</sup> siècle : l'empire, la Ville et l'Église, puisque le codex contient également des renseignements relatifs à la communauté chrétienne. Le Chronographe traduit ainsi un processus de légitimation de la part de l'Église qui cherche à construire l'image d'une véritable institution, en se donnant, par exemple, des listes et fastes calqués sur des modèles civils plus anciens. Les documents donnent l'impression de se répondre : les années peuvent être décomptées grâce à la liste des consuls et au comput de la fête de Pâques ; les hauts fonctionnaires des communautés civile et chrétienne sont répertoriés, respectivement, dans la liste des *praefecti urbi* et dans celle des

<sup>2362</sup> Seules les occurrences de l'Apollon Rhamnusien et des *castra praetoria* posent question. Dans les autres types de données, il existe bien quelques erreurs ou anachronismes, mais qui s'expliqueraient par un glissement de fonction de ces Catalogues, évoluant de documents administratifs à un inventaire à finalité « panégyrique » (cf. *supra*).

<sup>2363</sup> En revanche, on demeurera plus circonspect quant à la compréhension de la logique qui a présidé à l'ordre interne de ces listes et donc leur utilisation pour déterminer la localisation d'un bâtiment à partir de sa place dans la séquence : cf. *supra*.

<sup>2364</sup> Cf. SALZMAN M. R., 2002, p. 202-205 ; WISCHMEYER W., 2002b.

<sup>2365</sup> On trouvera des considérations générales et des références bibliographiques sur le codex et le contenu de ses différentes parties dans SALZMAN M. R., 1990, p. 23-60 ; NHLL, §531. DIVJAK J., 2002 et WISCHMEYER W., 2002a, proposent une relecture de la transmission textuelle du Chronographe de 354. Le premier traite l'ensemble de l'*opus* et suppose deux copies distinctes antiques et non un seul exemplaire (hypothèse déjà formulée par T. Mommsen). Le second se penche uniquement sur les textes chrétiens. Ces deux auteurs ont préparé une nouvelle édition du corpus paru en 2014, que nous n'avons pu eu l'occasion de consulter (voir la recension critique de BURGESS R. W., 2017 et la réponse des intéressés à sa suite). BURGESS R. W., 2012 (qui étonnamment ne cite pas ces derniers) propose une ultime mise au point ecdotique dans laquelle il tranche pour une seule édition en 354, à partir de matériaux plus anciens mis à jour, et écarte de cette compilation originale le *Liber Generationis*, le *Breviarium Vindobonense* (*Chronica Vrbs Romae*) et la *Notitia*.

évêques de Rome ; l'organisation du temps religieux se manifeste tout à la fois dans le « calendrier de 354 » et dans les *depositiones* (voir ci-après) ; les principales actions des dirigeants romains d'une part, des évêques de Rome de l'autre, sont rappelées au souvenir du lecteur.

Dressons succinctement, par ordre d'apparition dans le codex, la liste des documents auxquels nous aurons régulièrement recours dans ce travail :

- Calendrier de 354<sup>2366</sup> : voir chapitre 1.
- *Depositiō episcoporum* (DE)<sup>2367</sup> : liste des anniversaires de décès des évêques de Rome avec indication de leur lieu d'inhumation. Remontant jusqu'à Lucius décédé en 255, elle suit un classement chronologique – suivant le calendrier religieux chrétien (commencement à la fête de Noël et non le premier janvier) –, à l'exception des deux dernières lignes ajoutées : Marcus mort en 336 et Julius en 352.
- *Depositiō martyrum* (DM)<sup>2368</sup> : relevé de même nature pour la mémoire des martyrs. Les deux listes (martyrs et évêques) sont considérées comme établies (à partir de pièces antérieures) en 336<sup>2369</sup> et mises à jour, le cas échéant, par le compilateur de 354.
- Catalogue libérien : répertoire des évêques de Rome à partir de Pierre consignant pour chacun la durée, l'époque et, dans certains cas, quelques faits marquants de leur charge. La notice de Jules (337-352) et celle de Libère (352-366), cette dernière n'indiquant que l'année d'entrée en fonction, témoignent d'un souci d'actualisation. L'entrée consacrée à Jules est la plus fournie et comprend un relevé des constructions ecclésiastiques qu'il a commanditées, annonçant le type d'informations que l'on retrouvera dans le *Liber Pontificalis*, dont les auteurs ont certainement puisé dans ce catalogue (cf. *infra*).
- *Notitia* : voir ci-dessus.
- *Origo Gentis Romanorum*<sup>2370</sup> : également désignée sous le nom de *Chronica Urbis Romae* (titre adopté ci-après<sup>2371</sup>), il s'agit d'un recueil de faits historiques relatifs aux dirigeants de Rome, notamment en matière d'activité édilitaire, s'étendant du roi légendaire Picus à l'empereur Licinius tué en 324. On peut donc supposer que la chronique a été élaborée (ou mise une dernière fois à jour) entre la mort de Licinius et la mort de Constantin en 337<sup>2372</sup>.

---

<sup>2366</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 237-262.

<sup>2367</sup> Éd. MGH AA, 9, 1, p. 70.

<sup>2368</sup> Éd. MGH AA, 9, 1, p. 71-72.

<sup>2369</sup> Voir un peu plus tôt : cf. LIVERANI P. et SPINOLA G., 2010, p. 333, n. 23. GUARDUCCI M., 1986-1987, p. 119-120 envisage une datation antérieure pour la DM par rapport à l'*episcoporum* dans la mesure où celle-là ne place pas encore le culte de S. Pierre au Vatican. Son hypothèse repose toutefois sur une consécration de la basilique de l'apôtre en 326, ce qui est loin d'être prouvé. En revanche, le maintien de l'indication *ad catacumbas* ne plaide pas en faveur d'une actualisation en 354, alors que la basilique devait vraisemblablement déjà être utilisée (cf. notice 121).

<sup>2370</sup> Éd. MGH AA, 9, 1, p. 143-148. Dans sa monographie consacrée à ce texte, BURGESS R. W., 2014 en fournit une édition critique et une traduction anglaise (p. 150-157). Il y étudie la fiabilité de cette source, en se concentrant sur les données de durée de règne des dirigeants romains. Le contenu des actions qui leur sont rapportées n'y est pas abordé.

<sup>2371</sup> Toutefois conscient des réticences de BURGESS R. W., 2012, p. 351 sur cette appellation donnée par T. Mommsen.

<sup>2372</sup> Elle ne ferait pas partie de la compilation originale de 354 (*contra* SALZMAN M. R., 1990, p. 52), selon BURGESS R. W., 2012.

Les feuillets du calendrier demeurent le cœur du Chronographe, indicateur du rythme de la vie sociale et religieuse de l'*Vrbs* au milieu du IV<sup>e</sup> siècle. Pourtant, son interprétation n'a pas toujours épousé cette vision. N.-C. Fabri de Peiresc ne pouvait, au XVII<sup>e</sup> siècle, accepter d'y voir autre chose que des vieilleries obsolètes dont un nostalgique aristocrate voulait conserver le souvenir, tandis que T. Mommsen, deux siècles plus tard, reconnaissait l'existence de ces moments mais uniquement dans la mesure où ils représentaient des repères chronologiques vidés de leur substance païenne<sup>2373</sup>. Même si entretemps quelques auteurs ont porté un regard moins empreint de scepticisme, il a fallu attendre H. Stern dans les années 1950 pour disposer d'une étude d'envergure sur ce calendrier et l'admettre comme document fiable reflétant une certaine continuité dans la vie religieuse publique de l'époque<sup>2374</sup>. Cette position a été confirmée et affinée dans le travail fondamental de M. R. Salzman en 1990<sup>2375</sup> et, de manière générale, par la majorité des chercheurs qui y ont depuis lors recours pour attester la permanence de telle ou telle fête<sup>2376</sup>.

### 1.1.3. Ausone

Né vers 310 à Bordeaux, D. Magnus Ausonius se forme solidement au maniement de la langue avant d'exercer à son tour pendant 30 ans, dans sa cité natale, la fonction d'enseignant (*grammaticus*, *rhetor*), parallèlement à une activité d'avocat. Il entre dans les cercles du pouvoir grâce à son rôle de précepteur du jeune Gratien, une relation qui lui permet d'embrasser durant quelques années une carrière publique : nommé *quaestor sacri palatii* en 375, il est en charge de la préfecture de la Gaule, de l'Italie et de l'Afrique entre 377 et 379 et finalement désigné *consul prior* pour l'année 379. Il se retire dans la cité bordelaise, au plus tard à la mort de Gratien, et s'y éteint en 394<sup>2377</sup>.

Personnage difficile à cerner, Ausone était un homme ouvert, au réseau social bien fourni, correspondant régulièrement aussi bien avec son ancien élève Paulin de Nole, dont il regrettait les prises de position et le choix de vie radicaux, qu'avec le conservateur romain Symmaque. Ses compositions montrent un grand éclectisme tant du point de vue stylistique que thématique. Sur le plan religieux, des œuvres nettement chrétiennes côtoient des écrits où se font jour des conceptions païennes, témoignant en tout cas d'un attachement à la culture classique au sens large. Ces caractéristiques n'ont pas manqué d'entraîner un débat, pas encore clos, sur l'appartenance chrétienne de ce notable provincial, lequel s'est fait taxer de « demi-chrétien », de « chrétien tiède », d'opportuniste, ou a été érigé en héraut d'un christianisme modéré. D. Amherdt, qui s'est dernièrement penché sur ces différentes interprétations, considère comme contre-productive la volonté d'étiqueter Ausone en tant que « païen » ou « chrétien ». Pour lui, il ne peut être qualifié de

<sup>2373</sup> Sur l'historiographie de ce document, cf. SALZMAN M. R., 1990, p. 16-19.

<sup>2374</sup> Cf. STERN H., 1953.

<sup>2375</sup> Cf. SALZMAN M. R., 1990. Voir introduction générale.

<sup>2376</sup> Une des dernières études du contenu du document est celle de RÜPKE J., 2015 qui l'analyse comme un reflet des différentes dimensions de l'identité de l'élite romaine tardo-antique.

<sup>2377</sup> Sur la biographie du personnage et ses œuvres, cf. NHLL, §4. On pourra également glaner des informations dans les propos introductifs de l'édition et de la traduction des œuvres complètes du poète gaulois par COMBEAUD B., 2010.



« demi-chrétien » dans la mesure où il ne comprenait pas le christianisme « dans toute sa plénitude ».

Il conclut :

Il faut se contenter de décrire son christianisme comme un christianisme à l'image de l'Empire, un christianisme qui peine à se conformer au modèle proposé et incarné par les grandes personnalités ecclésiastiques de l'époque. (...) Il est un homme de son temps, un fils de Rome et de l'Empire ; un Empire chrétien, avec toutes ses contradictions, ses hésitations et ses interrogations<sup>2378</sup>.

Une pièce en particulier retient l'attention dans le cadre de l'enquête qui nous occupe : il s'agit de l'églogue intitulée *De Feriis Romanis* (23) qui, comme son nom l'indique, énumère une série de jalons du temps religieux traditionnel à Rome :

Oui, disons d'Apollon, aux bouches du Tibre, les jeux et les cultes secrets de la Mère des dieux, de Vulcain chantons la fête, aux prémices de l'automne, avec les quinquatries, que pour Pallas on donne, et ces jeux qu'au retour des Ides, mi mai ou mi août à se faire adorer Mercure et Diane vouent, et ce culte aux époux à qui les dames rendent gloire dès que sont de retour les premiers jours de Mars ! Je veux commémorer les caprotines et leurs liesses, où la servante vêt la robe des maîtresses. [...] Quant aux tyrans chassés, fêtés lors du régifugium, le ciel veut qu'on ne taise un jour si faste à Rome ! Veut-on d'abord le culte d'Ops, ou bien les saturnales où le maître à son tour de l'esclave est féal ? ou ces fêtes où chacun, l'on ne sait jamais quels jours, honore dans sa rue les dieux des carrefours ? ou ces deux liturgies, l'une appelée neptunales, et l'autre de Consus et du dieu des Avis, où, là les jeux navals, ici les courses d'attelage mêlent les chefs de Rome à ceux du voisinage ? J'ajouterai les jeux sacrés, aux dieux d'ailleurs rendus, la naissance d'Hercule, ou les joutes isiaques, et les folles floralies avec leur théâtre orgiaque, qu'on veut voir sans, dit-on, l'avoir vraiment voulu ! L'on donne encore aujourd'hui les vieux jeux des équirries, ce sont là les premiers qu'eut le cirque romain, et sous un nom latin l'on célèbre les dionysies, à Rome, quand vers toi, Liber, vont les vœux saints. Édiles de la plèbe, édiles curules encore ont leur culte sacré, dénommé « sigillaires ». On sait qu'enfin les gladiateurs ont en l'honneur des morts combattu au forum ; aujourd'hui la carrière prend ceux qui doivent apaiser, décembre finissant, le dieu qu'arme la faux, fils du ciel, de leur sang<sup>2379</sup>.

Ces occurrences se révèlent potentiellement utiles pour attester l'existence d'une fête dans le troisième quart du IV<sup>e</sup> siècle<sup>2380</sup> et, dans certains cas, indirectement, de l'usage religieux d'un espace de culte. Toute la question est dès lors de savoir si cet opus reflète une situation calendaire contemporaine ou s'il constitue un simple morceau d'érudition classique. À en croire l'analyse de G. Mazzoli, l'intérêt que porte Ausone pour Rome est limité ; l'*Vrbs* ne lui apparaîtrait plus que comme un horizon lointain, symbole d'un passé révolu. Sans l'approuver explicitement, il rappelle

<sup>2378</sup> Cf. AMHERDT D., 2006 (p. 388 pour les citations).

<sup>2379</sup> AUS., *Ecl.*, 23 (*de feriis Romanis*) : *Nunc et Apollineos Tiberina per ostia ludos / et Megalesiacae matris operta loquar, / Vulcanique dies, autumnū exordia primi, / Quinquatrusque deae Pallados expediam, / et medias idus Mai Augustique recursu, / quas sibi Mercurius quasque Diana dicat, / matronae et quae sacra colant pro laude uirorum, / Mauortis primi cum rediere dies. / Festa Caprotinis memorabo celebra nonis, / cum stola matronis dempta tegit famulas. / [...] / Nec Regifugium pulsus ex urbe tyrannis / laetum Romanis fas reticere diem. / Visne Opis ante sacrum uel Saturnalia dicam / festaque seruorum, cum famulantur eri, / et numquam certis redeuntia festa diebus, / compita per uicos cum sua quisque colit, / aut duplicem cultum, quem Neptunalia dicunt, / et quem de Conso consiliisque uocant, / festa haec nauigiis aut quae celebrata quadrigis / iungunt Romanos finitimosque duces ? / Adiciam cultus peregrinaque sacra deorum, natalem Herculeum uel ratis Isiacae, / nec non lasciuī Floralia laeta theatri, / quae spectare uolunt qui uoluisse negant. / Nunc etiam ueteres celebrantur Equirria ludi : / prima haec Romanus nomina circus habet. / Et Dionysiacos Latio cognomine ludos / Roma colit, Liber cum tibi nota dicat. / Aediles etiam plebi aedilesque curules / sacra Sigillorum nomine dicta colunt. / Et gladiatores funebria proelia notum / decertasse foro ; / nunc sibi harena suos / uindicat, extremo qui iam sub fine Decembris / falcigerum placant sanguine Caeligenam* (trad. COMBEAUD B., 2010).

<sup>2380</sup> Sur la datation (incertaine) de l'œuvre, voir l'édition de COMBEAUD B., 2010, p. 649-650.

que R. Green suspecte Ausone de ne jamais s'être rendu à Rome<sup>2381</sup>, ce dont on peut douter pour un personnage ayant assumé de telles charges publiques, un « fils de Rome » pour reprendre la formule de D. Amherdt. G. Mazzoli note en tout cas en termes de conclusion : « le fond historique et institutionnel millénaire de l'*Vrbs* fournit uniquement la matière et le prétexte à boucler des revues insignifiantes et des reconnaissances anciennes : dans les *Eclogae* (9-18, sur le calendrier ; 23, sur les fêtes), dans les *Fasti*, dans les *Caesares* (...) »<sup>2382</sup>.

Pourtant, si on liste consciencieusement les célébrations mentionnées par Ausone et qu'on les confronte aux sources en notre possession (voir ci-dessous Figure 37), force est de constater que la presque totalité des fêtes est attestée dans le Calendrier filocalien. Une grande partie d'entre elles trouve en outre appui, plus ou moins solidement, dans d'autres témoignages tardifs.

---

<sup>2381</sup> Dans l'introduction de son édition GREEN R. P. H., 1991, p. XXV. CAMERON A., 2011, p. 452 semble apparemment suivre cet avis.

<sup>2382</sup> Cf. MAZZOLI G., 2007 (p. 8 pour la citation).

Fête	AUS., <i>Ecl.</i> , 23 (vers)	Calendrier de 354 (date)	Autres sources tardives
<i>Ludi apollinares</i>	1	9-13 juillet	
<i>Ludi megalensesiaci</i>	2	4-10 avril (sauf 7 et 8)	- <i>Carm. c. pag.</i> , 65-66 ; 73 ; 77 ; 103-107 - PS. PAUL. NOL., <i>Poem. ult.</i> , 94-95 - SERV., <i>Aen.</i> , 8, 636 (?) - SYMM., <i>Epist.</i> , 34, 1
<i>Vulcanalici</i>	3	23 août	- PS. PAUL. NOL., <i>Poem. ult.</i> , 132-139 - <i>Carm. c. pag.</i> , 97 (?)
<i>Quinquatria</i>	4	19 mars	- <i>Carm. c. pag.</i> , 90 (?) - CHAR., <i>Ars gramm.</i> , 1, p. 102, 16-19 (éd. Barwick C.) (?)
<i>Natalis Mercuri</i>	5-6	15 mai	
<i>Natalis Dianes</i>	5-6	13 août	
<i>Matronalia</i>	7-8		
<i>Nonae caprotinae</i>	9-10		- MACR., <i>Sat.</i> , 1, 11, 36-40
<i>Regifugium</i>	13-14	24 février	
<i>Opalia</i>	15		MACR., <i>Sat.</i> , 1, 10, 18-19
<i>Saturnalia</i>	15-16	17 décembre	- AUS., <i>Ecl.</i> , 23, 15-16 - MACR., <i>Sat.</i> - PRUD., <i>C. Symm.</i> , 1, 627 ; 2, 859 ; <i>Perist.</i> , 2, 450- 452 (?) - <i>Hist. Aug., Alex.</i> , 37, 6 (?)
<i>Consualia</i>	19-22		
<i>Neptunalici</i>	19-22	23 juillet	- <i>Carm. c. pag.</i> , 89 (?) - SERV., <i>Aen.</i> , 8, 636
<i>Natalis Herculis</i>	24	1 <sup>er</sup> février	
<i>Isidis navigium</i>	24	5 mars	- <i>Carm. c. pag.</i> , 98-99 (?) - CLAUD., <i>De Isid. nan.</i> - PS. CYP., <i>Carm. ad quend. senat.</i> , 31-32 (?) - PS. PAUL. NOL., <i>Poem. ult.</i> , 117-118 (?) - VEGET., <i>Epit. Rei milit.</i> , IV, 39 (?)
<i>Ludi florales</i>	25-26	30 avril - 3 mai	- AUG., <i>Epist.</i> , 91, 5 (?) - <i>Carm. c. pag.</i> , 112-114 - <i>Schol. Ad Iuv.</i> , 6, 250
<i>Equirria</i>	27-28		
<i>Liberalici</i>	29-30	17 mars	- <i>Carm. c. pag.</i> , 49 ; 71 (?) - CLAUD., <i>De Liberalibus</i> - PRUD., <i>C. Symm.</i> , 1, 628 ; 2, 858
<i>Sigillaria</i>	31-32		- MACR., <i>Sat.</i> , 1, 7, 31 ; 1, 10, 23-24 (?) - <i>Schol. Ad Iuv.</i> , 6, 154

 Figure 37 : Tableau des attestations tardives des fêtes apparaissant dans l'églogue 23 (*De feriis Romanis*) d'Ausone

H. Stern, qui versait ces événements dans la catégorie des « fêtes populaires » - une notion qui n'est pas sans poser des questions –, et A. Bajard étaient déjà convaincus de l'actualité du poème ausonien<sup>2383</sup>. Cette dernière fait d'ailleurs siennes l'observation de H. Stern selon lequel seules deux festivités de l'églogue ne sont pas citées dans le Calendrier de 354, à savoir les Nones Caprotines et les *consualia*. Toutes les correspondances ne sont toutefois pas aussi limpides que ne le laissent en apparence penser les deux auteurs<sup>2384</sup>. En effet, les *equirria* qui étaient célébrées les 27 février et 14 mars ne sont pas non plus indiquées dans les Fastes filocaliens. À la date du 14 mars, on trouve cependant la fête des *mamuralia*<sup>2385</sup> associée à Mamurius Veturius, figure en lien étroit avec la mythologie et le culte de Mars<sup>2386</sup>, lequel est précisément honoré lors des *equirria*. S'agissait-il d'un nom ancien qui servait à distinguer les deux *equirria* ou d'une composante des rites opérés lors de ces secondes *equirria* qui a pris une importance croissante jusqu'à désigner la journée festive ? Les sources sont trop fragmentaires pour répondre, mais le lien d'équivalence est en tout cas affirmé par H. Stern.

Il convient également de justifier l'absence des *matronalia* à leur date traditionnelle du 1<sup>er</sup> mars. H. Stern explique qu'elles « doublent le *natalis Martis* ». Une autre solution, avancée par G. Wissowa<sup>2387</sup> mais rejetée par H. Stern<sup>2388</sup>, pourrait résider dans leur glissement à la date du 7 mars sous l'appellation de *iunonalia* qui n'apparaît que dans le Calendrier de 354. Notons que l'anniversaire du temple de Junon Lucina sur l'Esquilin tombait le 1<sup>er</sup> mars et que les matrones s'y rendaient à l'occasion de cette journée des *matronalia*<sup>2389</sup>.

Ces précisions étant fournies, nous pouvons revenir à la conclusion de H. Stern, suivi par A. Bajard. Au sujet des Nones Caprotines, celle-ci précise qu'elles « sont mentionnées par Macrobe et par le calendrier de Polemius Silvius, en des termes qui montrent qu'elles existaient encore au V<sup>e</sup> siècle »<sup>2390</sup>. Le calendrier en question<sup>2391</sup>, rédigé par un écrivain gallo-romain en 448 ou 449, n'est pas une pièce facile à saisir. M. R. Salzman juge néanmoins qu'à l'instar de celui de Filocalus, il rapporte dans une certaine mesure des réalités encore actives<sup>2392</sup>. Quant à Macrobe, s'il mentionne

<sup>2383</sup> Cf. STERN H., 1953, p. 101-102 ; BAJARD A., 2009.

<sup>2384</sup> L'absence des *sigillaria* et des *opalina* est plus aisément justifiable. Les premières, se déroulant le 20 décembre, pendant la semaine des *saturnalia* (cf. MACR., *Sat.*, 1, 11, 50), ne sont traditionnellement pas notées dans les Fastes officiels (voir Inscr. It., 13, 2, p. 541). Les secondes, comme l'explique également MACR., *Sat.*, 1, 10, 18-19, consistent en une journée des *saturnalia* spécialement dédiée à *Ops*, l'épouse de Saturne ; on peut donc les considérer comme étant intégrées dans l'indication des saturnales, même si certains calendriers les indiquent à part entière (voir Inscr. It., 13, 2, p. 541). Nous nous écartons ici de l'avis émis par H. Stern qui attribuait à la mention par Ausone de cette dernière célébration un caractère purement littéraire, tout comme celle en l'honneur de Consus. Macrobe évoque les deux moments comme une réalité bien connue de ses personnages, mais l'on sait la difficulté d'évaluer l'actualité de ses écrits. Pour les *sigillaria*, une glose tardive de Juvénal pourrait fournir un indice supplémentaire de leur persistance tardive. Voir tableau pour les références et *infra* pour la portée de ces sources.

<sup>2385</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 242-243.

<sup>2386</sup> SALZMAN M. R., 1990, p. 128 parle d'un « archaïc doublet for Mars ». Voir Inscr. It., 13, 2, p. 422-423.

<sup>2387</sup> Cf. WISSOWA G., 1912, p. 448, n. 4.

<sup>2388</sup> Cf. STERN H., 1953, p. 110, n. 2.

<sup>2389</sup> Cf. OV., *Fast.*, 3, 245-259.

<sup>2390</sup> BAJARD A., 2009, p. 414.

<sup>2391</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 270.

<sup>2392</sup> Cf. SALZMAN M. R., 1990, p. 243.

effectivement au présent les offrandes faites à Junon Caprotine le jour des nones de juillet dans un passage où un personnage prend appui sur des exemples observables de son auditoire pour sa démonstration (cf. notice 40), il n'est pas pour autant possible d'en déduire une pratique au V<sup>e</sup> siècle. Au mieux, on peut penser qu'il s'agit d'une réalité se rapportant au dernier tiers du IV<sup>e</sup> siècle, cadre temporel du dialogue macrobien<sup>2393</sup>.

Il reste les *consualia* notées avec les *neptunalia* dans les vers 19 à 22. C'est sur ce passage que s'est concentrée A. Bajard en s'attelant à démontrer, de manière convaincante, que plusieurs documents montrent des points de convergence à propos d'une assimilation progressive entre Consus et Neptune. Elle imagine parallèlement la disparition des *consualia* au profit des *neptunalia*. Une glose de Servius semble aller dans le sens de ce scénario (cf. notice 90). Le *duplicex cultus* consigné par Ausone ne serait pas un simple jeu littéraire basé sur une exagération des liens entre les deux divinités<sup>2394</sup>, mais témoignerait au contraire de sa fine connaissance d'une réalité contemporaine, fruit d'une évolution. L'organisation de régates à Ostie lors des *ludi neptunales*, en plus des traditionnelles courses de chars dans le Grand Cirque, où se situait l'*ara Consi* (notice 90), pourraient expliquer les *navigia* dont il est question dans le texte du poète bordelais, argumente A. Bajard.

Le constat final qui se dégage à la lecture de ces observations revient davantage à considérer ce *De Feriis Romanis* comme entretenant un rapport de réalité avec le présent plutôt qu'à y voir « une reconnaissance ancienne ».

#### 1.1.4. Prudence

Originaire d'Espagne, plus précisément du bourg de Calagurris (aujourd'hui Calahorra), où il voit le jour en 348<sup>2395</sup> comme tend à l'indiquer la *Praefatio* qu'il rédige à l'âge de 56 ans (en 404 donc)<sup>2396</sup>, Aurelius Prudentius Clemens exerce durant une bonne partie de sa vie le métier d'avocat. Il entame dans les années 390 une carrière politique, remplissant d'abord des charges locales avant d'être promu haut fonctionnaire à la cour impériale basée à Milan, entre 395 et 400 d'après A. Coşkun qui s'est efforcé de reconstruire la vie du poète espagnol à partir des informations lacunaires repérables dans ses œuvres et des connaissances générales en termes de modèle de carrière politique<sup>2397</sup>. Prudence consacre ensuite sa retraite à l'écriture poétique chrétienne, laquelle bénéficie de son voyage dans l'*Vrbs* : à la recherche d'une inspiration spirituelle et érudite, il part à Rome au printemps 401, soutient A. Coşkun<sup>2398</sup> pour qui ce voyage aura un impact particulier sur

---

<sup>2393</sup> Sur l'exploitation des écrits de Macrobe, voir *infra* 1.1.8. Concernant les Nones Caprotines, on peut signaler un dernier indice, assez mince, à savoir la présence d'une *aedicula Capraria* que certains tendent à mettre en rapport avec Junon Caprotine (cf. notice 40).

<sup>2394</sup> La traduction de B. Combeaud (voir ci-dessus) n'est peut-être pas des plus heureuse sur ce point car elle ne rend pas le lien que suppose cette expression.

<sup>2395</sup> Cf. PRUD., *Praef.*, 22-24.

<sup>2396</sup> Cf. PRUD., *Praef.*, 1-3.

<sup>2397</sup> Cf. COŞKUN A., 2008, p. 298-307.

<sup>2398</sup> Cf. COŞKUN A., 2008, p. 307-310 et 312-314.

ses *Contra Symmachum libri* et son *Peristephanon*, et y séjourne jusqu'en 402 ou 403, retournant alors vraisemblablement dans sa patrie d'origine. Après 404, on perd toute trace du personnage.

Ceci étant dit, il convient de placer le plus précisément possible les réalisations littéraires de l'auteur sur sa ligne de vie, en particulier les deux pièces qui requièrent, dans notre optique, une attention singulière, à savoir le *Contra Symmachum* et le *Peristephanon*.

Commençons par l'*opus* dont le titre revendique une opposition à l'aristocrate romain traditionaliste, Symmaque. Il se compose de deux livres qui ont une nature distincte : le premier consiste en une polémique antipaienne assez générale, tandis que le second prend plus sensiblement la forme d'une réfutation de la *relatio* III de Symmaque, laquelle consiste en une requête envoyée en 384 par le Préfet de la Ville à l'autorité impériale installée à Milan, faisant suite à l'affaire de l'autel de la Victoire et à une série de mesures défavorables aux cultes traditionnels prises précédemment. Les seuls autres indicateurs chronologiques incontestables résident dans l'allusion, dans le deuxième livre, à la bataille de Pollentia qui a eu lieu en 402 (*terminus post quem*) et dans la datation de la préface (404) qui vraisemblablement sert de texte introductif à une compilation de ses œuvres (*terminus ante quem*)<sup>2399</sup>.

L'hétérogénéité des deux livres et l'impression qu'ils correspondent à deux milieux historiques font envisager à J.-P. Callu une publication séparée<sup>2400</sup> : le livre I aurait été rédigé en 391, étant donné que « les remèdes du prince » qui ont guéri Rome de son « antique maladie »<sup>2401</sup>, mentionnés en début de texte, font référence aux décisions religieuses dictées par Théodose. Certains, comme encore récemment P.-Y. Fux, acceptent toujours cette hypothèse mais suggèrent une retouche autour de 399, puisqu'ils font le constat d'une allusion à des dispositions légales pour la protection des œuvres d'art d'inspiration païenne adoptées cette année-là<sup>2402</sup>. Dans une étude publiée en 2002, qui avait pour objet le rappel d'une paranomase partagée entre la *relatio* III et le livre I du *Contra Symmaque* et surtout la mise en évidence d'un jeu verbal dans ce même livre inspiré d'une expression consignée dans la correspondance symmachienne, P. Bruggisser accueillait positivement cette suggestion d'une double publication même s'il ne se prononçait pas radicalement en sa faveur<sup>2403</sup>.

A. Cameron est également partisan d'une publication en plusieurs temps et suit l'idée d'un éloge à Théodose dans le livre I, mais il opte pour une composition entre septembre 394 (bataille du Frigidus) et janvier 395 (décès de Théodose). Il cherche à démontrer que la *renouata lues* dont il est question dans les premières lignes de ce livre<sup>2404</sup> ne peut correspondre à la situation de 402. Par

<sup>2399</sup> Cf. PRUD., *C. Symm.*, 2, 720. Ainsi, dans son édition, LAVARENNE M., 1948, CUF, p. 89 place la composition du poème en 402 ou 403.

<sup>2400</sup> Cf. CALLU J.-P., 1981.

<sup>2401</sup> PRUD., *C. Symm.*, 1, 1-6 : « Je croyais que Rome, après avoir souffert des vices du paganisme, avait désormais chassé complètement le péril de son antique maladie, et qu'il ne restait plus aucune trace de mal, depuis que les remèdes du prince avaient calmé dans la cité des douleurs sans mesure. Mais puisque le fléau renaissant tente de troubler la santé des fils de Romulus, il faut implorer les soins du Père ». *Credebam uitis aegram gentilibus urbem / iam satis antiqui pepulisse pericula morbi, / nec quidquam restare mali, postquam medicina / principis inmodicos sedarat in arce dolores. / Sed quoniam renouata lues turbare salutem / temptat Romulidum, Patris inploranda medella est (...)* (trad. LAVARENNE M., 1948, CUF).

<sup>2402</sup> Cf. FUX P.-Y., 2003, p. 8, n. 25 (avec références bibliographiques).

<sup>2403</sup> Cf. BRUGGISSER P., 2002.

<sup>2404</sup> Cf. *supra* n. 2401.

ailleurs, il conteste également que cette expression puisse se rapporter à un quelconque « renouveau païen » des années 390. Autre remise en cause : une intervention sur le texte en 399. Les vers de Prudence ne renvoient pas aussi limpide à l'édit en question. Par ailleurs, il rapproche le premier livre du *Contre Symmaque* avec l'hymne II du *Peristephanon* en l'honneur de S. Laurent, qui sert de support à une condamnation du paganisme et à une louange du triomphe chrétien de l'*Vrbs*. Écrits à la même époque, ils rendraient tous les deux hommage à la politique religieuse de Théodose de son vivant. Quant au second livre, l'élément déclencheur de sa rédaction en 402 ne peut être une nouvelle démarche de Symmaque – qui impliquerait une étonnante absence d'actualisation des arguments contenus dans son rapport rédigé presque vingt ans plus tôt – mais s'expliquerait plutôt par le retentissement qu'eut, dans l'esprit du poète ibérique, la bataille de Pollentia qui signa, avec l'aide du Christ, une défaite du terrible Alaric<sup>2405</sup>.

Dans son article en réaction à l'ouvrage d'A. Cameron, F. Paschoud accepte la difficulté de faire concorder le premier livre du *Contre Symmaque* avec la situation de 402 et qualifie son raisonnement au sujet de la datation de ce livre d'« attractive hypothesis ». En revanche, il ne peut admettre la minimisation, voire la négation, du phénomène de regain dont témoignerait l'*opus* :

On the contrary, it is perfectly clear that this *renouata lues* is evidence for certain initiatives taken by the pagans in the months that preceded the Frigidus. Of course, it does not mean that there had been a restoration on a grand scale (...) <sup>2406</sup>.

Passons à présent à la chronologie du *Peristephanon*, recueil de poèmes en l'honneur de saints martyrs, essentiellement italiens et espagnols, qui donnent à voir une forme primitive de passions qui, au fil des siècles, ne cesseront de s'enrichir. P.-Y. Fux a soumis la question à un examen fouillé et a proposé des repères chronologiques relatifs et absolus<sup>2407</sup>. Résultat : il avance un *terminus ante quem* de 404 et un *post quem* de 398-399, ce dernier étant basé sur un rapprochement avec les mesures en matière d'œuvres d'art refusé par A. Cameron, mais également sur des imitations de Claudien ou de Paulin de Nole. En termes relatifs, si l'on se limite aux hymnes alimentant notre étude, à savoir le deuxième dédié à S. Laurent, le dixième consacré à S. Romain d'Antioche et le douzième en l'honneur de apôtres Pierre et Paul, il faut noter que la deuxième serait antérieure à la douzième et qu'elle aurait en outre été élaborée, comme la quatorzième (S. Agnès), avant que Prudence ne visite Rome. Quant à la dixième, au genre dramatique particulier et au contenu tourné avant tout vers la polémique antipaïenne, comme le suggère déjà son titre (*Romanus contra gentiles*), il est difficile de se prononcer sur une datation, concède P.-Y. Fux, qui est tout de même tenté de la verser au nombre des plus anciennes<sup>2408</sup>.

Revenons sur le problème de l'existence d'une visite à Rome antérieurement à la composition des plus anciens poèmes, dans la mesure où cet argument peut en affaiblir la valeur de preuve pour

---

<sup>2405</sup> Cf. CAMERON A., 2011, p. 122-123 et 337-349.

<sup>2406</sup> Cf. PASCHOUD F., 2012, p. 365.

<sup>2407</sup> Cf. FUX P.-Y., 2003, p. 43-82 (récapitulation p. 80-82).

<sup>2408</sup> Pour la chronologie de cette œuvre, voir également le point consacré à la question dans FUX P.-Y., 2013, p. 257-258.

tout ce qui concerne les réalités de l'*Vrbs*, encore qu'il soit possible que des renseignements puissent provenir par voie orale de témoins directs ou de documents écrits fiables parvenus jusqu'à l'auteur. P.-Y. Fux décèle des indices d'une telle absence dans la formulation de certains passages ou l'information consignée. Ainsi, lorsque Prudence décrit la dépouille de la martyre vierge Agnès *conspectu in ipso condita turrium*<sup>2409</sup>, il en déduit une ignorance de la topographie romaine, étant donné que le tombeau, qui se situe à deux kilomètres de la Porta Pia, sur la via Nomentana, était souterrain et invisible en raison d'une colline posée entre la muraille aurélienne et le site en question<sup>2410</sup>. Toutefois, on peut penser que Prudence avait en tête la belle basilique que Constantin lui avait fait ériger plutôt que la tombe souterraine et il faudrait vérifier que la configuration du paysage empêchait réellement de l'apercevoir. De toute façon, comme P.-Y. Fux le reconnaît, on est sans doute plus dans une volonté d'indiquer une distance. Le poète tente de rapprocher symboliquement la dépouille sacrée de la sainte de la ville dont elle double la protection matérielle d'une protection spirituelle.

Dans la passion de S. Laurent, regrettant que les Pyrénées le séparent du sol romain, il proclame :

C'est à peine si la renommée en est connue : combien Rome est remplie de saints cachés, combien, riche, elle voit fleurir de sépultures sacrées le sol de la ville ! Mais nous qui sommes privés de ces biens et ne pouvons voir devant nous les traces du sang, de loin, nous regardons vers le ciel<sup>2411</sup>.

P.-Y. Fux, à la suite de M. Lavarenne, en déduit que Prudence ne connaît la réalité romaine qu'à travers la *fama*, ce qui signifie qu'il ne s'est jamais rendu sur ce territoire<sup>2412</sup>. Néanmoins, on peut interpréter ce passage d'une autre manière : Prudence, qui connaît personnellement le dense réseau de sanctuaires martyriaux de l'*Vrbs*, s'étonne que de l'autre côté des Pyrénées la Ville soit si peu connue et reconnue dans toute sa splendeur chrétienne et il déplore de ne pouvoir contempler en permanence ces sites qui rendent vivante et concrète l'aura divine de ces martyrs.

Le savant suisse avance enfin deux arguments du silence. Premièrement, le poète espagnol rapporte, dans les deux hymnes (2 et 14), la tradition hagiographique ambrosienne et ne fait aucun écho aux modèles narratifs damasiens partagés dans les épigrammes, qu'il ne connaissait donc pas, faute de s'être rendu sur place<sup>2413</sup>. On notera d'une part que la dédicace du pape à S. Laurent est relativement succincte et ne renvoie pas clairement à une autre tradition. D'autre part, si les motifs narratifs contenus dans l'inscription damasienne consacrée à S. Agnès ne sont effectivement pas repris dans les passages où Ambroise évoque la sainte dans son *De officiis* ou son *De virginibus*, il le sont en revanche, comme le note P.-Y. Fux lui-même, dans son hymne 8. Dès lors, ne peut-on pas envisager que la trame hagiographique retenue par Prudence relève d'un choix plutôt que de

<sup>2409</sup> PRUD., *Perist.*, 14, 3-6 déjà mentionné

<sup>2410</sup> Cf. FUX P.-Y., 2003, p. 467-468. Sur le rapport plus général entre Prudence et les paysages de l'Antiquité tardive, voir O'HOGAN C., 2016.

<sup>2411</sup> PRUD., *Perist.*, 2, 541-548 : *Vix fama nota est, abditis / quam plena sanctis Roma sit, / quam diues urbanum solum / sacris sepulcris floreat. / Sed qui caremus his bonis / nec sanguinis uestigia / uidere coram possumus, / caelum intuemur eminus* (trad. FUX P.-Y., 2003).

<sup>2412</sup> Cf. LAVARENNE M., 1951, CUF, p. 48, n. 3 ; FUX P.-Y., 2003, p. 43.

<sup>2413</sup> Cf. FUX P.-Y., 2003, p. 43, 149-150 et 463.



l'ignorance ? En revanche, il faut admettre que, dans ces deux cas, la description du sanctuaire du martyr fait défaut ou se révèle très sommaire.

Si l'on accepte une publication en deux temps du *Contre Symmaque*, que l'on retienne la datation de 391 ou de 394-395, il convient d'admettre la postériorité des hymnes du *Peristephanon* par rapport au premier livre. Or, il nous semble que ce dernier *opus* traduit une certaine connaissance du contexte romain. En cela, nous nous éloignons d'A. Cameron pour qui les œuvres de Prudence ne sont alimentées par aucune connaissance de première main du paganisme romain, mais par des clichés ou des emprunts à la littérature<sup>2414</sup>. Il illustre notamment son propos avec les fonctions de luperque et flamine mentionnés dans un passage où S. Laurent veut démontrer la conversion totale des sénateurs au christianisme : « Même les ténors du Sénat, autrefois luperques ou flamines, déposent leurs baisers sur les seuils des apôtres et des martyrs »<sup>2415</sup>. On reviendra plus loin sur la question des flamines. En ce qui concerne les *luperci*, il note au passage qu'ils sont encore cités dans l'hymne 10 (S. Romain) et le second livre du *Contre Symmaque*. Citons les textes :

Que dire de cet autre cortège honteux ? Car l'ignominie qui vous caractérise, on la constate lorsque vous courez en luperques. Lequel des plus petits serviteurs ne jugerais-je pas très vil, s'il courait sans cesse nu sur toutes les places pour frapper de coups les filles, par jeu ?<sup>2416</sup>

Je ne conteste cependant pas que devant nous se présentent toujours deux chemins, que la destinée humaine nous offre deux voies, quand nous nous demandons où notre ignorance doit porter ses pas. L'une se divise en multiples sentiers, mais l'autre est droite et unique. La voie unique s'attache à Dieu, l'autre adore plusieurs divinités, et se scinde en autant d'embranchements qu'il y a de statues dans les temples et de fantômes étranges qui volent dans les airs. C'est elle qui entraîne les uns aux fêtes dionysiaques en l'honneur de Bacchus porteur du thyrses, qui en attire d'autres aux saturnales, ou qui enseigne quel culte Jupiter enfant, dans son désir de se cacher, réclame qu'on lui rende au milieu du cliquetis de l'airain. On recherche aussi les fêrues des Luperques et les courses errantes de ces jeunes gens nus ; puis on demande à l'eunuque de Cybèle, qu'enflamme une affreuse folie, des oracles obscurs<sup>2417</sup>.

Son argumentation tient au fait que le dernier luperque connu remonte au troisième, voire au quatrième siècle, et que la description de Prudence ressemble à celle de Lactance, lequel n'aurait jamais vu cette célébration et aurait uniquement puisé ces éléments dans la littérature – ce qui est loin d'être certain. De même, pour le flamine, il argue que l'on en connaît encore deux au troisième siècle mais pas au-delà.

---

<sup>2414</sup> Cf. CAMERON A., 2011, p. 161-163. Déclarer, comme il le fait, que « like many Christians, knowing nothing about contemporary paganism, Prudentius simply assumed that what he had read about pagans doing in Livy or Vergil they still did in his own day » (p. 163), c'est faire bien peu de cas de l'intelligence de ce lettré et homme de pouvoir.

<sup>2415</sup> Passage cité au point 6.3 du corps de thèse.

<sup>2416</sup> PRUD., *Perist.*, 10, 161-165 : *Quid illa turpis pompa ? nempe ignobiles / uos esse monstrat, cum luperci curritis. / Quem seruulorum non rear uilissimum, / nudus plateas si per omnes cursitans / pulset puellas uerbere ictas ludicro ?* (trad. FUX P.-Y., 2013).

<sup>2417</sup> PRUD., *C. Symm.*, 2, 851-864 : *Non tamen infitior duplex occurrere nobis / Semper iter, geminis mortalia partibus ire, / Cum dubitant quonam ferat ignorantia gressum. / Altera multifida est, at simplex altera et una ; / Vna Deum sequitur, diuos colit altera plures, / Et tot sunt eius diuortia quot templorum / Signa, quot aeris uolitant phantasmata monstis. / Aut hos thyrsgigeri rapit ad Diomysia Bacchi, / Inlicit aut alios ad Saturnalia festa, / Aut docet, occultus quae sacra Diespiter infans / Inter tinnitus solui sibi poscat aënos. / Iamque Lupercales ferulae nudique petuntur / Discursus iuuenum, Megalesius hinc spado diris / Incensus furis caeca ad responsa uocatur* (trad. LAVARENNE M., 1948, CUF).

Une première remarque doit porter sur le fait que, dans le passage de la passion de S. Laurent, l'auteur cherche à reconstruire la figure d'un sénateur d'« autrefois » (*quondam*). Au demeurant, si les sources à notre disposition ne permettent pas d'identifier personnellement des *luperci* à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, il reste que les *lupercalia* perduraient, sous une forme ou une autre, encore à cette époque (cf. notice 82).

Prenons également le temps de saisir le contexte et la portée de ces passages au sein de leur œuvre. Ainsi, il est intéressant de souligner que lorsque S. Romain, supplicié, s'attaque au paganisme, les premiers exemples concrets qu'il prend sont précisément les processions de la Mère des dieux et des lupercules. La *lavatio* métrouaque est décrite avec des détails qui semblent dénoter plus qu'un simple cliché emprunté<sup>2418</sup>. Prudence évoque, il est vrai, de nombreuses divinités dans cette polémique, mais il construit son texte en plusieurs sous-parties consacrées aux pratiques cultuelles, aux spectacles, aux représentations artistiques (statues, peintures), etc. Il débute bien entendu par le champ des pratiques (contemporaines ?), de manière à accrocher davantage le lecteur, et c'est là que se situent la description des processions.

Dans l'extrait du deuxième livre du *Contre Symmaque*, le polémiste chrétien veut convaincre d'une dichotomie religieuse nette qui fracture la société : le choix raisonnable et vrai du monothéisme chrétien ou la voie ridicule d'un polythéisme encore actif dont il brosse le « portrait » à grands traits. Il serait logique que le texte ait été construit de façon à ce que le lecteur contemporain puisse se projeter dans cette dichotomie et que ces illustrations du polythéisme, qui résultent d'une sélection opérée par l'auteur, lui parlent. À nouveau, on trouve l'une à la suite de l'autre la procession des lupercules et celle des adeptes de Mater Magna. Prudence complète le tableau avec, aux vers qui précèdent, une évocation des célébrations bachiques et des saturnales et, à ceux qui suivent (non cités ici), une raillerie au sujet des divinités d'origine égyptienne, Isis et Sarapis.

Il est intéressant de noter que, à la fin du réquisitoire impersonnel contre le paganisme que constitue le premier livre, lorsqu'il apostrophe Symmaque pour lui rappeler que l'empereur lui a accordé tous les honneurs malgré les mauvais choix religieux dans lesquels, isolé, il s'entête, Prudence reprend presque tous ces éléments :

C'est lui-même qui t'a donné la magistrature consulaire et le droit de siéger au tribunal ; c'est lui qui t'a revêtu de la toge garnie d'or, ce prince dont la religion te déplaît, ô protecteur des dieux mourants, qui es le seul à demander qu'on remette en honneur les ruses de Vulcain, de Mars et de Vénus, les statues du vieux Saturne et les fureurs de Phébus, les jeux Mégalesiens de la Mère troyenne, les orgies de Bacchus Nyséen, les grimaces d'Isis toujours pleurant la perte d'Osiris, ses fêtes ridicules avec ses adorateurs chauves, et tous les fantômes que peut contenir le Capitole<sup>2419</sup>.

<sup>2418</sup> Par exemple, MACMULLEN R., 1998 [1996], p. 63 et n. 25 traite ce passage comme une référence contemporaine. Voir aussi troisième partie, 8.1.4.

<sup>2419</sup> PRUD., *C. Symm.*, 1, 622-631 : *Ipse magistratum tibi consulis, ipse tribunal / contulit, auratumque togae donavit amictum, / cuius religio tibi displicet, o pereuntum / adsertor diuum, solus qui restituendos / Vulcani Martisque dolos Venerisque peroras, / Saturnique senis lapides, Phoebique furores, / Iliacae matris Megalesia, Bacchica Nysi, / Isidis amissum semper plangentis Osirim / mimica, ridendaque suis sollemnia caluis, / et quascumque solent Capitolia claudere laruas* (trad. LAVARENNE M. 1948, CUF)

Ici aussi, sa rhétorique se révélerait d'autant plus efficace que les éléments qu'il retient correspondent au profil religieux de son opposant : les jeux métraques, les cérémonies bachiques, les fêtes isiaques, les « statues du vieux Saturne » qui font allusion à leur manipulation durant les *saturnalia*. Une différence notable réside dans l'absence de référence aux luperques. En revanche, il ajoute d'autres divinités : Vulcain, Mars, Vénus et Phébus. Or, pour chacune d'entre elles, on trouve des attestations de fêtes en leur honneur dans la Rome du IV<sup>e</sup> siècle<sup>2420</sup>.

Un autre parallèle est possible : on découvre en effet un contenu assez similaire dans le *Carmen contra paganos* dans lequel est tracée la silhouette religieuse d'un autre haut personnage romain dont le paganisme est dénoncé<sup>2421</sup>. Il est tentant de penser que ce recoupement fait écho à un polythéisme tardif tel qu'il est pratiqué dans la ville de Rome par une certaine frange de la population. Il peut également résulter – cette solution n'exclut pas la précédente – d'un phénomène d'inspiration littéraire. J.-M. Poinssotte a consacré tout un article à mettre en évidence dans les œuvres de Prudence, lequel lutterait par écrit contre des phénomènes tangibles qui l'inquiètent<sup>2422</sup>, les influences formelles des trois libelles antipaiens, avec une empreinte plus forte du *Carmen contra paganos* : « Prudence se représente le paganisme déchu – mais dont l'agonie laisse paraître d'inquiétants soubresauts – à travers le paganisme virulent de 384 », constate-t-il<sup>2423</sup>. Une des difficultés des écrits de Prudence réside dans les divers niveaux temporels qu'il entrecroise, mais il semble tout de même possible de dire quelque chose du polythéisme tardif à partir de son œuvre.

La connaissance même des trois libelles par Prudence forme une indication de leur large diffusion en peu de temps – jusque dans les provinces ibériques – ou un contact privilégié de l'auteur avec le contexte de l'*Vrbs* auquel ils semblent étroitement liés.

D'autres indices en faveur d'une certaine familiarité avec les réalités de la Ville, y compris dans ses premières compositions, semblent décelables. Le jeu sémantique et ironique, mis en exergue par P. Bruggisser, de la *pars hominum rarissima*, consignée par Prudence dans le premier livre de son plaidoyer contre Symmaque, répondant à la *pars melior humani generis*, notée par Symmaque pour glorifier ses pairs sénateurs, traduirait une conscience de la situation romaine : « Prudence ne se trompe donc pas de cible et ne sait que trop avec quelle force il doit diriger les armes de son ironie contre la citadelle du paganisme que reste envers et contre tout le Sénat de Rome »<sup>2424</sup>. Le paragraphe du premier livre consacré aux familles aristocratiques romaines qui se sont, elles, converties au christianisme laisse transparaître un auteur bien informé à ce sujet, si l'on suit les conclusions de T. D. Barnes et R. W. Westall, qu'A. Cameron tente de minimiser<sup>2425</sup>. Prudence est même au courant des actes iconoclastes du préfet Gracchus qui, une quinzaine d'années plus tôt

<sup>2420</sup> Voir point 1.4.1. du corps de thèse.

<sup>2421</sup> Cf. *infra* 1.1.5.1.

<sup>2422</sup> POINSOTTE J.-M., 1982, p. 34-35 : « Prudence devait plus qu'un autre ressentir douloureusement la résurgence : un christianisme ennemi de la tiédeur et des compromissions, la part qu'il aurait personnellement prise, aux côtés de Théodose, dans l'élaboration de la politique chrétienne faisaient de lui un observateur particulièrement vigilant et compétent d'une société contemporaine dont la fragilité spirituelle ne pouvait lui échapper ».

<sup>2423</sup> POINSOTTE J.-M., 1982, p. 54.

<sup>2424</sup> Cf. BRUGGISSER P., 2002, p. 242-247 (247 pour la citation).

<sup>2425</sup> Cf. BARNES T. D. et WESTALL R. W., 1991 ; CAMERON A., 2011, p. 179.

(vers 377), détruisit un *mithraeum*, ainsi que le relate Jérôme dans une lettre envoyée dans les premières années du V<sup>e</sup> siècle<sup>2426</sup>. Pourtant, lorsqu'il évoque cet événement, A. Cameron se garde bien de renvoyer à Prudence, se contentant en termes de documents historiques d'une référence au Père de l'Église<sup>2427</sup>.

Toutes les discussions autour des Vestales et de leur rôle dans la vie publique vont en ce sens, surtout si l'on y ajoute l'interprétation chrétienne, ironique ou inconsciente, d'une célébration précise impliquant ces prêtresses, que nous avons peut-être repérée<sup>2428</sup>.

Par ailleurs, déjà dans le premier livre du *Contre Symmaque*, le poète témoigne d'une certaine connaissance de la topographie de la Ville et de la configuration de certains lieux<sup>2429</sup> : il utilise la physionomie spéculaire du sanctuaire de Vénus et Rome comme argument (cf. notice 22) ; il offre une image vivante de la foule chrétienne se recueillant sur le tombeau de Pierre *sub monte Vaticano* ou cherchant l'onction de la confirmation auprès de successeurs de l'apôtre *ad aedes Laterani* (cf. notice 29).

Enfin, notre développement ne peut omettre un passage de Prudence qui est abondamment commenté et qui tient une place de choix dans l'évaluation de la valeur informative de son œuvre : les vers qu'il consacre au taurobole – bien qu'il ne le cite jamais – dans la passion de S. Romain<sup>2430</sup>. Prise au pied de la lettre, parfois agrémentée de quelques nuances, par les historiens modernes, cette description d'un dévot placé dans une fosse souterraine et littéralement arrosé d'une douche de sang, n'est plus reçue avec autant de confiance depuis les études indépendantes de N. McLynn et P. Borgeaud<sup>2431</sup>, qui ont dès lors remis en cause la lecture évolutive de ce rite que les érudits soutenaient précédemment. Naturellement, A. Cameron discute ce passage et emboîte le pas de N. McLynn en dénonçant le caractère entièrement fictif du tableau<sup>2432</sup>. Ce constat lui permet d'alimenter son argumentation visant, comme on l'a déjà dit, à considérer Prudence comme un provincial n'ayant qu'une connaissance indirecte et littéraire du paganisme romain et se contentant de puiser dans le fonds de poncifs de la polémique antipaienne. Sur ce dernier point, il est vrai que l'on peut soupçonner ici aussi une inspiration du *Carmen contra paganos*<sup>2433</sup>, unique autre source évoquant cette fosse souterraine que les archéologues ont en vain tenté d'identifier.

Il s'arrête en particulier sur deux détails pour illustrer son propos. Premièrement, il note que Prudence, bien qu'il fasse référence à la sphère privée dans la réalisation du sacrifice, fait intervenir

<sup>2426</sup> Voir point 9.2. du corps de thèse.

<sup>2427</sup> Cf. CAMERON A., 2011, p. 144, n. 66.

<sup>2428</sup> Voir point 7.2. du corps de thèse.

<sup>2429</sup> Une confusion au niveau des rites sacrificiels pratiqués dans le culte d'Auguste pourrait découler d'une observation et d'une mauvaise interprétation de l'*Ara Pacis* de la part de Prudence (cf. notice 145).

<sup>2430</sup> Cf. PRUD., *Perist.*, 10, 1006-1050.

<sup>2431</sup> Cf. MCLYNN N., 1996 ; BORGEAUD P., 1998 (issu de BORGEAUD P., 1996). Résumé et références bibliographiques supplémentaires dans VAN HAEPEREN F., 2014, p. 100 qui souscrit à cette thèse. En revanche, TURCAN R., 1998a, p. 403 reste dubitatif. Reprenant il y a quelques années la question, BEARD M., 2012, p. 334-340 confirme la nature fictionnelle de la description, bien qu'elle en interprète la construction différemment.

<sup>2432</sup> Cf. CAMERON A., 2011b, p. 159-163.

<sup>2433</sup> Cf. *Carm. c. pag.*, 57-66. Sur la possible influence de cette œuvre sur Prudence, voir *supra*.

et décrit sur le plan vestimentaire des prêtres publics, ce qui démontre, avance-t-il, que « Prudentius has no conception of the difference between the public activities of Roman *pontifices* and private initiation rituals »<sup>2434</sup>. Mais, ce faisant, A. Cameron oublie la portée publique du taurobole métrouaque que laissent transparaitre certaines sources, malgré son aspect indubitablement privé et même initiatique, une double dimension sur laquelle F. Van Haepereen vient d'apporter un éclairage stimulant<sup>2435</sup> et que semble précisément exploiter Prudence. Deuxièmement, le chercheur britannique s'étonne de voir des flamines être impliqués dans le rite alors qu'aucune source ne permet d'attester la permanence de cette fonction au-delà du III<sup>e</sup> siècle p.C. Même si ce fait se vérifie, il ne faut toutefois pas oublier que le poète place cette description dans la bouche d'un personnage dont il situe le martyre à l'époque de Galère. Tout le jeu rhétorique de Prudence consiste justement à projeter dans un passé reconstitué, fait de flamines et de pontifes, des pratiques dont la mise en cause peut faire sens au lecteur contemporain.

Ce qu'A. Cameron manque en revanche de rapporter, c'est la motivation qui sous-tend ce travestissement de la réalité et qui permet donc de comprendre la construction du passage en question. La prise en compte de l'analyse menée par P. Borgeaud aurait pu enrichir la problématique de ce point de vue ; il propose en effet une clé de lecture intéressante :

En fait de description, le sacrifice du taureau (...) apparaît plutôt comme un exercice de style, destiné à présenter l'ensemble des sacrifices païens (les sacrifices animaux aussi bien que l'autocastration des galles) sous les espèces d'un baptême de sang monstrueux, contrastant avec un baptême de sang non moins complaisamment décrit, mais considéré comme sacré et sanctifiant, celui des martyres<sup>2436</sup>.

Voilà qui pourrait expliquer et prêter un caractère délibéré à certaines inventions et incohérences reprochées à Prudence. Du reste, une comparaison baptismale avec le sacrifice animal sanglant apparaît aussi chez Firmicus Maternus qui cible effectivement le taurobole mais pas uniquement<sup>2437</sup>.

M. Beard n'est toutefois pas entièrement convaincue par cet argument de la parodie baptismale et elle préfère expliquer la construction de ce passage par une logique littéraire interne à l'œuvre, par un jeu de parallèles thématiques : les motifs qui figurent dans la description du *taurobolium* apparaissent ailleurs dans le poème, mais sont ici mobilisés au travers de la lentille du culte de la Mater Magna<sup>2438</sup>.

Certes, le récit de Prudence est rempli de distorsions mais, comme on le voit, elles remplissent un objectif discursif ; cela ne signifie donc pas nécessairement que l'auteur ne connaissait absolument pas cette réalité et qu'il a tout inventé à partir d'éléments littéraires. D'un autre côté, si cette description fictive était conçue pour fonctionner auprès de la plupart des lecteurs, c'est parce qu'une partie du rite, au moins, demeurait obscure, était propice aux fantasmes. Déjà évoquée plus haut, la suggestion de F. Van Haepereen d'envisager que « le taurobole ait comporté un aspect public

---

<sup>2434</sup> CAMERON A., 2011b, p. 161.

<sup>2435</sup> Cf. VAN HAEPEREN F., 2014.

<sup>2436</sup> BORGEAUD P., 1998, p. 195.

<sup>2437</sup> Cf. FIRM. MAT., *Err. prof. rel.*, 27, 8.

<sup>2438</sup> Cf. BEARD M., 2012, p. 338-340.

– ou du moins visible – mais aussi un aspect privé – “ou réservé aux initiés”<sup>2439</sup> pourrait contribuer à expliquer tout à la fois l’acharnement de ces auteurs tardifs contre une cérémonie visible qui continuait, à leurs yeux, d’ouvertement polluer la cité et leur relative méconnaissance (qu’ils partagent avec les non-initiés) de tout un pan de celle-ci et l’espace ainsi ouvert à la fiction. Cet espace a permis que se développe un modèle fantasmé, caricatural du rite, dessiné par l’auteur du *Carmen contra paganos* ou, plus probablement dont il se fait l’écho, et repris et adapté par le poète espagnol.

Au terme de ces constats, il ne nous semble pas déraisonnable d’envisager que l’hagiographe et polémiste ibérique ait mis un pied dans la ville de Rome avant son voyage en 402. Après tout, il a assumé des charges locales et des responsabilités à la cour impériale milanaise qui lui ont peut-être donné l’occasion ou l’obligation de se rendre dans l’*Vrbs*. La visite romaine, apparemment pour des affaires civiles sérieuses, qu’il évoque dans sa passion de Cassien d’Imola<sup>2440</sup>, ne se confond pas nécessairement avec le séjour qu’il effectue à Rome au terme de sa carrière. Celui-ci s’apparenterait davantage à un pèlerinage religieux durant lequel il prend enfin le temps de visiter les principaux sanctuaires martyriaux. Quand bien même Prudence aurait élaboré ses premières compositions sans avoir connu la Ville, il semble pouvoir s’abreuver à des sources qui contiennent des informations fiables et actualisées dans une certaine mesure. Les écrits de Prudence, d’un abord épineux en raison des sauts temporels qu’il opère, ne sont pas aussi coupés de leur temps que ne l’affirme A. Cameron. Certes, on admettra qu’il puise largement dans le fonds littéraire commun, convoquant des codes culturels partagés (Tite-Live ou Virgile par exemple), mais il effectue une sélection, et ces emprunts ne l’empêchent pas de vouloir dire quelque chose de son monde contemporain. Se cachent, nous semble-t-il, dans ses vers bien balancés quelques grands traits d’une forme tardive du polythéisme, qu’ils remontent aux années 380 ou au tout début du V<sup>e</sup> siècle. Après tout, tout le monde s’accordant sur le fait que Prudence possédait une connaissance de première main des réalités chrétiennes de l’*Vrbs* (au plus tard en 402), pourquoi ne serait-ce pas aussi le cas du versant polythéiste ? La démarche de Prudence n’a pas pour finalité un étalage d’érudition au sein d’une polémique surannée, mais une exaltation et une lutte rhétorique contre les dangers qui pèsent, selon lui, sur ce christianisme auquel il s’identifie tant, ainsi qu’il le résume lui-même dans la préface qu’il rédige à la fin de sa vie :

Que sans interruption elle [son âme pécheresse] emplisse le jour de ses hymnes ; (...) qu’elle lutte contre les hérésies, qu’elle expose la foi catholique. Qu’elle foule aux pieds le culte des païens ; qu’elle flétrisse, Rome, tes idoles ; qu’elle consacre un poème aux martyrs, qu’elle loue les apôtres<sup>2441</sup>.

<sup>2439</sup> VAN HAEPEREN F., 2014, p. 111.

<sup>2440</sup> PRUD., *Perist.*, 9, 3-4 et 105-106 : « Là, alors que je faisais route vers toi, Rome, toi ce qu’il y a de plus grand, est née l’espérance que le Christ me serait favorable. (...) Je suis entendu, je gagne la Ville, mes entreprises sont couronnées de succès, je regagne mon foyer, je prêche Cassien ». *Hic mihi, cum peterem te, rerum maxima Roma, / spes est oborta prosperum Christum fore. (...) Audior, Vrbe adeo, dextris successibus utor, / domum reuertor, Cassianum praedico* (trad. FUX P.-Y., 2003).

<sup>2441</sup> PRUD., *Praef.*, 37-42 : *Hymnis continuet dies, / (...); / pugnet contra hereses, catholicam discutiat fidem ; / conculcet sacra gentium, / labem, Roma, tuis inferat idolis ; / carmen martyribus deuoneat, laudet apostolos* (trad. LAVARENNE M., 1943, CUF).

### 1.1.5. Les poèmes anonymes antipaiens

#### 1.1.5.1. *Carmen contra paganos*

Au travers d'une invective à l'encontre d'un haut personnage traditionnaliste de l'*Vrbs* récemment décédé, prenant sans doute le contrepied des hommages qui ont certainement dû fleurir pour l'occasion<sup>2442</sup>, cette composition versifiée tardive constitue une attaque en règle contre les tenants du polythéisme, d'où son appellation de *Carmen contra paganos*.

Pour en fixer la datation, de nombreux chercheurs ont tenté d'en identifier le destinataire à partir d'un profil dressé sur la base des quelques détails personnels qu'il est possible de glaner dans le texte : on sait entre autres choses que, préfet et consul, il serait décédé d'une mort lente, atteint d'hydropisie. Jusqu'à présent, quatre figures ont été mises en correspondance avec ce profil dans la littérature scientifique<sup>2443</sup> et deux d'entre elles recueillent plus volontiers les faveurs des chercheurs : Vettius Agorius Praetextatus, mort en 384, et Virius Nichomachus Flavianus qui s'est suicidé en 394, à la suite de la victoire de Théodose sur Eugène, au fleuve Frigidus. Dans leurs éditions respectives, C. Martínez Maza en 2000 et A.-M. Boxus et J. Poucet dix ans plus tard se rangent derrière la première option. De son côté, A. Bartalucci décréait vaine cette entreprise d'identification dans la mesure où il préférerait voir dans ce poème un exercice rhétorique qui nécessita la construction d'un personnage « idéal » incarnant la résistance païenne<sup>2444</sup>. Il propose par ailleurs une fourchette chronologique plus basse allant de 402/403 à 407/408, ce dernier jalon se basant principalement sur la supposition que les jeux de gladiateurs furent supprimés à ce moment-là<sup>2445</sup>. Or, cet argument, déjà convoqué pour dater Servius, peut être sérieusement remis en doute (cf. *infra* 1.1.7.1).

Le caractère fictif du destinataire est contesté par A. Cameron pour qui la présence de plusieurs détails si spécifiques dans le texte ne peut cadrer avec une telle hypothèse. Sans vraiment de surprise, pour A. Cameron la seule solution satisfaisante demeure Prétextat<sup>2446</sup>. Il faut dire que ce choix, lui permettant de placer le *Carmen* une dizaine d'années avant 395, alimente sa thèse générale. Il ne cache d'ailleurs pas cet enjeu : « The CCP is virtually the only evidence there is for a pagan revival – if (and only if) its prefect is Flavian »<sup>2447</sup> affirme-t-il avec un peu d'exagération. Le savant britannique livre ainsi une série d'indices qui consolideraient l'option Prétextat. Son analyse se porte également sur l'auteur du pamphlet : sur la base d'un examen linguistique, il transforme en un fait ce qui n'était jusqu'alors qu'une hypothèse, à savoir l'attribution du texte au pape Damase (influencé par Jérôme), comme l'indiquerait un titre dans un catalogue médiéval de l'abbaye de Lobbes attribué par certains à l'œuvre en question<sup>2448</sup>.

Tout en laissant la porte ouverte à la possibilité d'une identification avec Prétextat, F. Paschoud consacre, dans son compte rendu de l'ouvrage d'A. Cameron, deux paragraphes à mettre en

---

<sup>2442</sup> Cf. CAMERON A., 2011, p. 318-319.

<sup>2443</sup> On trouvera un état de la question dans l'édition de MARTÍNEZ MAZA C., 2000, p. 127-162 et la notice de SPRINGER C. P. E., 2004, col. 326-329, ainsi qu'une mise à jour chez BOXUS A.-M. et POUCKET J., 2010a.

<sup>2444</sup> Cf. BARTALUCCI A., 1998, p. 34-36.

<sup>2445</sup> Cf. BARTALUCCI A., 1998, p. 40-42.

<sup>2446</sup> Cf. CAMERON A., 2011, p. 273-309.

<sup>2447</sup> CAMERON A., 2011, p. 275.

<sup>2448</sup> Cf. CAMERON A., 2011, p. 309-317.

évidence ses failles méthodologiques dans le traitement de ce dossier, notamment sur la question du rapport chronologique entre le décès de Damase survenu le 11 décembre 384 et celui de Prétextat à la fin de la même année<sup>2449</sup>.

Sans se référer au *The last Pagans of Rome*, à la réfutation duquel il n'a pu réserver pour des raisons éditoriales que l'épilogue de son *Polémiques entre païens et chrétiens*, S. Ratti se montre plus catégorique sur l'auteur et la cible du pamphlet<sup>2450</sup> : « la médiocre qualité de la versification dans le *Carmen* » ne convient pas à la plume de Damase et plusieurs éléments recourent ce que l'on sait de Nicomaque Flavien senior, sans oublier le fait que « l'unique manuscrit du *Carmen* a été conservé, aux V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles, dans les archives d'un descendant de Prétextat, appartenant à une branche de cette famille devenue entre temps chrétienne » et qu'il faut alors expliquer pourquoi il aurait conservé « un document si peu favorable à la mémoire de leur illustre ancêtre »<sup>2451</sup>. La « mort lente » qu'évoque le libelle ne serait pas incompatible avec un suicide sans décès immédiat (poison ou ouverture des veines), à moins que l'expression ne doive être comprise autrement (« une mort à peine retardée »<sup>2452</sup>). Quant au qualificatif d'hydropique, il doit être entendu non dans sa signification médicale mais dans son sens moral, comme un « reproche chrétien d'avarice »<sup>2453</sup>.

On le voit, la question n'est pas encore tranchée, mais les chercheurs semblent néanmoins s'accorder autour du dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle, voire du tout début du V<sup>e</sup>.

#### 1.1.5.2. Ps. CYPR., *Carmen ad quendam senatorem*

Cette courte pièce, attribuée à tort à Cyprien par la tradition manuscrite, expose les reproches adressés à un sénateur qui est retourné dans le giron de la religion traditionnelle après s'être pourtant converti au christianisme. Peu d'éléments transparaissent du texte au sujet de l'identité de ce sénateur, qui aurait aussi rempli la charge de consul, et aucune des hypothèses d'identification avancées jusqu'à présent ne se révèle concluante<sup>2454</sup>. M. Corsano se demande d'ailleurs s'il vaut la peine de s'épuiser dans une telle entreprise dans la mesure où, à l'instar de ce qu'elle suggérerait pour le *Poema ultimum*, le pamphlet pourrait être le produit d'un exercice rhétorique et, dès lors, l'apostat se révéler fictif, figure emblématique permettant de cristalliser les reproches chrétiens envers le polythéisme, les païens et en particulier ceux qui ont renié leur foi chrétienne<sup>2455</sup>.

L'absence de repères chronologiques précis rend complexe toute tentative de datation. Après avoir résumé différents raisonnements déjà avancés en la matière, M. Corsano conclut sagement :

I tentativi di datare l'*Ad senatorem* in un arco di tempo molto breve sono destinati – credo – a restare del tutto ipotetici. In mancanza di ulteriori elementi, è perciò prudente mantenere la datazione del componimento in un

<sup>2449</sup> Cf. PASCHOUD F., 2012, p. 364.

<sup>2450</sup> Cf. RATTI S., 2012, p. 120-127.

<sup>2451</sup> RATTI S., 2012, p. 121.

<sup>2452</sup> RATTI S., 2012, p. 125.

<sup>2453</sup> RATTI S., 2012, p. 127.

<sup>2454</sup> État de la question dans SPRINGER C. P. E., 2002-2004, col. 322 ; BOXUS A.-M. et POUCKET J., 2010c (et aussi l'éd. de M. Corsano en 2006, p. 22-23).

<sup>2455</sup> Cf. l'éd. de M. Corsano en 2006 (p. 23-24 et 56).



periodo compreso tra la metà del IV e l'inizio del V secolo, al quale per le sue caratteristiche può essere riportato<sup>2456</sup>.

Puisqu'aucun indice ne lui permet de placer la composition de cette invective antipaïenne avant 395, A. Cameron, qui comprend le scepticisme affiché par certains au sujet de la réalité du personnage mais doute toutefois de son invention, s'emploie à déplacer géographiquement l'origine de cette pièce<sup>2457</sup>. Sa solution au fait qu'aucune des identifications proposées jusqu'ici ne se soit révélée satisfaisante – selon lui, peu de sénateurs romains auraient été admis au consulat et aucun d'entre eux n'est connu comme apostat – réside en effet dans une réorientation vers l'Orient, en particulier Antioche ou Constantinople où il isole un candidat potentiel, Domitius Modestus, chrétien sous Constance II, redevenu païen sous Julien, consul en 372. Cette suggestion lui permet dès lors de faire remonter la rédaction du pamphlet au troisième quart du IV<sup>e</sup> siècle.

A. Cameron avance un autre argument en faveur d'une origine orientale : l'allusion, dans les vers 48-50<sup>2458</sup>, à une conversion au judaïsme du notable visé, qu'il serait plus probable de voir survenir dans une cité de cette partie de l'empire. C'est peut-être bien le cas, mais le chercheur anglo-saxon surinterprète ce qui n'est qu'une pique ironique basée sur une vision négative du judaïsme qui n'est pas propre à une région et que l'on retrouve, par exemple, à Rome<sup>2459</sup>. Un autre obstacle freine son hypothèse : le titre de sénateur du personnage. Pour passer outre, il affirme qu'il s'agit clairement d'une supposition (« a guess »), comme le prouve le qualificatif *quendam* présent dans le titre de l'œuvre. Une telle déduction à partir de la simple utilisation de ce pronom nous semble néanmoins peu solide.

Les derniers éditeurs du *Carmen ad quendam senatorem* ne doutent pas, quant à eux, du contexte romain de production de ce texte rédigé en latin (et non en grec comme on aurait pu l'attendre dans l'hypothèse orientale). Ils relèvent notamment les vers 11 et 25 dans lesquels le poète utilise le terme *urbs*, sans autre forme de précision<sup>2460</sup>. A. Cameron ne prend néanmoins pas la peine de revenir sur cet argument.

Il est enfin frappant que ce dernier ne consacre aucune ligne à attester la permanence, dans ces cités, des processions et cérémonies métraques et isiaques dont il est question dans le *Carmen*, alors que ces éléments recourent parfaitement ce que décrivent le *Carmen contra paganos* et le *Poema ultimum*, composés eux sans conteste dans l'*Vrbs* et à une époque assez proche, pour ne pas dire contemporaine.

En dernière analyse, il apparaît plus raisonnable de maintenir le cadre romain de l'œuvre et d'en situer la composition dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>2456</sup> Sur les hypothèses de datation, cf. l'éd. de M. Corsano en 2006 (p. 24-30, 29-30 pour la citation) et BOXUS A.-M. et POUCKET J., 2010c.

<sup>2457</sup> Cf. CAMERON A., 2011, p. 325-326.

<sup>2458</sup> « Tu te poses en philosophe, puisqu'une simple opinion te fait changer : – qu'une colère populaire vienne à t'exciter la bile, tu en viendras même à être juif – et tu passes pour totalement indécis ». *Philosophum fingis, cum te sententia mutet – nam tibi si stomachum popularis mouerit ira, et Judaeus eris – totusque incertus habebis* (trad. BOXUS A.-M. et POUCKET J., 2010c).

<sup>2459</sup> Cf. l'éd. de M. Corsano et R. Palla en 2006 (p. 129). Le *Poema ultimum* contient, par exemple, une dizaine de vers critiquant les juifs (10-18).

<sup>2460</sup> Cf. l'éd. de M. Corsano et R. Palla en 2006 (p. 24 et 114).

### 1.1.5.3. PS. PAUL. NOL., *Poema ultimum*

Erronément versé parmi les écrits de Paulin de Nole, ce poème de 255 hexamètres se compose de deux grandes parties : la première consiste en une critique virulente du polythéisme, la seconde tente de démontrer la supériorité du christianisme auquel l'auteur s'est raisonnablement converti. Contrairement au *Carmen contra paganos*, aucun détail personnel n'est fourni au sujet d'un éventuel destinataire. Il y a bien un *Antonius* mentionné dans le premier vers mais il semble plus logique de l'interpréter comme une référence à l'auteur et non à un personnage ciblé par le pamphlet<sup>2461</sup>. Et même si M. Corsano préfère y voir le nom d'un destinataire, elle émet l'hypothèse qu'il puisse d'agir d'un personnage fictif<sup>2462</sup>, d'autant plus si, comme elle le pense, cette production est « un esercizio di retorica, un onesto prodotto di scuola e di fede », suivant de près l'idée qu'avait formulée A. Bartalucci à propos du *Carmen contra paganos*<sup>2463</sup>.

Sans pouvoir avancer d'arguments incontestables permettant une datation précise, la majorité des chercheurs évoquent les dernières décennies du IV<sup>e</sup> siècle, parfois un peu au-delà<sup>2464</sup>. M. Corsano suit la même tendance. De surcroît, elle a mis au jour un rapprochement avec une épithaphe gravée en 389 qui contient des vers similaires au *Poema ultimum*. Elle tend à considérer la date du document comme un *terminus ante quem*, même si elle reconnaît que, dans certains cas, les poètes se sont inspirés de la production épigraphique, ainsi que la possibilité théorique d'une source commune<sup>2465</sup>. A.-M. Boxus et J. Poucet adoptent une attitude tout aussi prudente sur ce point<sup>2466</sup>. En revanche, A. Cameron saute sur l'occasion de supprimer la possibilité d'une rédaction du *Poema* après 395. Il affirme en effet que le fait que le matériau emprunté au libelle par l'épigraphiste provienne de deux endroits différents dans l'œuvre suffit pour exclure l'hypothèse d'une source commune. Pour lui, c'est donc un fait : le *Poema ultimum* a été composé au plus tard à la fin des années 380<sup>2467</sup>.

### 1.1.5.4. Portée des poèmes anonymes antipaiens

Certes, il convient, à l'instar de la mise en garde d'A.-M. Boxus et J. Poucet pour le *Carmen contra paganos*, d'adopter une position critique à l'égard d'une lecture de ces pamphlets anonymes en tant que textes historiques<sup>2468</sup>. Leur nature satyrique, l'anonymat de leur cible et l'instabilité de leur ancrage chronologique font peser des soupçons sur l'authenticité des faits qu'ils mettent en scène et rendent difficiles les déductions bien arrêtées dans le temps. Pour autant, l'actualité de

<sup>2461</sup> Cf. BOXUS A.-M. et POUCKET J., 2010c (voir l'intro. et le commentaire).

<sup>2462</sup> Cf. l'éd. de M. Corsano et R. Palla en 2003 (p. 27-28).

<sup>2463</sup> Cf. l'éd. de M. Corsano et R. Palla en 2003 (p. 44-45).

<sup>2464</sup> Cf. l'éd. de M. Corsano et R. Palla en 2003 (p. 28-25) et BOXUS A.-M. et POUCKET J., 2010b.

<sup>2465</sup> Cf. l'éd. de M. Corsano et R. Palla en 2003 (p. 36-38).

<sup>2466</sup> Cf. BOXUS A.-M. et POUCKET J., 2010b.

<sup>2467</sup> Cf. CAMERON A., 2011, p. 324-325.

<sup>2468</sup> Cf. BOXUS A.-M. et POUCKET J., 2010a.

l'environnement religieux sur lequel ces satiristes s'appuient pour construire leur critique est rarement remise en cause.

A. Cameron fait partie des scientifiques qui expriment un doute au sujet de cette actualité<sup>2469</sup>. Son premier argument porte sur le constat que dans le *Carmen contra paganos*, on trouve les mêmes objections, formulées dans des termes assez proches, que dans le *Poema ultimum* et dans le *Carmen ad quandam senatorem*, ainsi que dans les écrits d'autres polémistes chrétiens de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle. Si tel est le cas, ces parallèles ne signifient pas nécessairement que tous ces auteurs ont recours à des poncifs coupés du réel ; on peut tout aussi bien en déduire qu'ils s'emparent tous, à leur manière, de ce réel et que les objets de leur courroux se rejoignent parce qu'ils font face à la même situation et empruntent ou utilisent des habitudes langagières, quand ils ne font pas carrément de l'emprunt direct entre eux<sup>2470</sup>. Le chercheur britannique ajoute que ces objections doivent beaucoup aux apologistes des siècles précédents, renvoyant à l'étude de J.-M. Vermander<sup>2471</sup>. Ce dernier a en effet largement analysé leurs canevas et thématiques argumentaires et la récurrence de ceux-ci, mais il a aussi mis en évidence le renouvellement dont ils ont pu faire preuve et leur « adaptation à l'actualité religieuse païenne »<sup>2472</sup>.

Spécifiquement sur le *Carmen contra paganos*, A. Cameron conteste que les cultes listés reflètent ceux réellement observés par le préfet ciblé, certains des noms relevés étant « hardly serious figures in late Roman civic cult : Bellona, Neptune, Pan, Vulcan, Fauns and nymphs »<sup>2473</sup>. Il est difficile de croire que le préfet en question, continue-t-il, fut un dévot de Neptune ou de Pan. Peut-être, mais cette inadéquation personnelle n'implique pas une inadéquation entre les cultes mentionnés et la réalité religieuse romaine globale. Il faut également nuancer son propos en signalant que Vulcain et Neptune se voient encore honorés par des fêtes dans la Rome tardive (*neptunalici* et *vulcanalici*<sup>2474</sup>). La figure de Bellone est peut-être ici retenue dans sa proximité avec la Mère des dieux<sup>2475</sup>. Quant aux Nymphes, Faunes, Pans et Satyres, la portée culturelle de leur mention est pour le moins obscure. A.-M. Boxus et J. Poucet donnent leur interprétation :

---

<sup>2469</sup> Cf. CAMERON A., 2011, p. 283-284.

<sup>2470</sup> Par exemple, à la p. 161, il illustre les « clichés of anti-pagan polemic » en plaçant entre parenthèse l'exemple du « bald Isiac priests shaking tambourines » consigné aussi bien par FIRM. MAT., *Err. prof. rel.*, 2 que par PRUD., *C. Symm.*, 1, 631 ou encore dans le PS. CYP, *Carm. ad quend. senat.*, 21-27. On peut y ajouter *Carm. c. pag.*, 98-102 qu'il cite ailleurs. Certes, il s'agit d'un motif rabâché, parmi d'autres *topoi* sur les cultes isiaques exploités dans les poèmes anonymes comme le reconnaît BRICAULT L., 2014, p. 329-341, mais qui correspond tout de même à une réalité attestée dans l'iconographie et reliée à un culte encore vivant au IV<sup>e</sup> siècle. Sur l'imagerie, on peut renvoyer à l'illustration de mois de novembre dans le Calendrier de 354 : cf. SALZMAN M. R., 1990, fig. 28, 42, 51 et p. 76-78 qui conclut de son analyse iconographique : « These factors reinforce the view that November in the Calendar was not a mere reproduction of traditional iconography, used here for decorative purposes; rather, November is a virtual encyclopedia of Isis imagery drawn from fourth-century cultic practice ». Sur les fêtes d'Isis au IV<sup>e</sup> siècle, voir point 1.4. du corps de thèse et aussi la conclusion de BRICAULT L., 2014, p. 359. Sur les prêtrises isiaques attestées dans le dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle, voir les inscriptions analysées par BRICAULT L., 2014, p. 348-356, pour qui, à la suite de LIZZI TESTA R., 2009a, les nombreuses charges religieuses mentionnées par les notables romains dans l'épigraphie ne se résument pas à des honneurs, vidés de tout contenu religieux (p. 356).

<sup>2471</sup> Cf. VERMANDER J.-M., 1982.

<sup>2472</sup> Titre de section dans VERMANDER J.-M., 1982, p. 115.

<sup>2473</sup> Cf. CAMERON A., 2011, p. 283.

<sup>2474</sup> OPELT I., 1970, a consacré un article aux *vulcanalici* dans l'Antiquité tardive.

<sup>2475</sup> Cf. TURCAN R., 1992, p. 48-49 ; BOXUS A.-M. et POUCKET J., 2010a.

Sous la plume du pamphlétaire, les Faunes, les Satyres et les Pans apparaissent confondus dans un groupe quelque peu indifférencié d'êtres évoquant les fêtes et les plaisirs liés à la nature, à la fantaisie débridée et à la vie lascive (un écho en quelque sorte à la *lasciua cohors* du v. 66).

L'auteur du pamphlet cite en particulier la nymphe Égérie et, selon les deux scientifiques, il « lui attribue ici un cortège (Nymphes, Faunes, Pans, Satyres) qu'elle ne semble jamais avoir eu dans la tradition et qui serait plutôt lié au dieu Bacchus/Dionysos, cité au v. 71 ». Il semble donc qu'il ne faille pas absolument lire la mention de ces divinités particulières au premier degré ; leur référence a peut-être une portée en partie cultuelle, mais elle doit surtout se comprendre comme une image, peut-être pas encore entièrement comprise, ou comme une confusion volontaire ou non.

À vrai dire, A. Cameron reconnaît que certains détails très spécifiques de la réalité religieuse contemporaine parsèment le *Carmen contra paganos*, notamment en ce qui concerne le *taurobolium* ou le cumul de certains rôles sacerdotaux (Mater Magna, Trivia c'est-à-dire Hécate, Liber/Bacchus) par des membres de l'élite aristocratique, dont d'autres documents, en particulier épigraphiques, témoignent<sup>2476</sup>.

On peut apporter un dernier argument à la discussion. Si on met les allusions, explicites ou supposées, à des fêtes ou des cultes<sup>2477</sup> disséminées dans les poèmes anonymes antipaïens en regard des autres indices que l'on possède sur ces réalités à Rome pour l'époque tardive<sup>2478</sup>, on se rend compte que toutes ces occurrences font l'objet d'un recoupement, la plupart du temps au moins avec le calendrier de 354. En outre, il faut faire le constat, déjà effleuré dans les paragraphes précédents, que ces œuvres s'appesantissent sur des cultes – isiaque ou métroaque par exemple – dont on connaît, par ailleurs, le déploiement singulier à cette époque.

La conclusion ne peut être définitive, mais l'impression qui se dégage est tout de même celle d'un ancrage de ces poèmes dans le contexte religieux contemporain et, dès lors, d'un écho à celui-ci dans les attaques qu'ils contiennent, la difficulté résidant peut-être davantage dans la détermination de la dimension cultuelle des allusions<sup>2479</sup>.

### 1.1.6. L'Histoire Auguste

Le monde de la recherche est actuellement partagé en trois grandes tendances au sujet de la période de rédaction de cette collection de biographies impériales caractérisées par de nombreuses

<sup>2476</sup> Cf. CAMERON A., 2011, p. 283. Sur ce dernier point, voir aussi l'observation de BOXUS A.-M. et POUCKET J., 2010a.

<sup>2477</sup> Tous les noms de divinités qui apparaissent ne sont pas repris. Il convient évidemment de bien faire la différence entre les évocations de certaines divinités qui ont pour finalité de moquer certains éléments de leur mythologie et les références à une fête ou une pratique cultuelle.

<sup>2478</sup> Voir Figure 1 dans première partie, 1.4.1.

<sup>2479</sup> Récemment, deux études sur ces poèmes anonymes et leur portée sont parues dans un même ouvrage collectif : TROUT D. E., 2015 sur le *Carmen contra paganos* et MCLYNN M., 2015 sur le *Carmen ad quendam senatorem*, lequel soutient la thèse que l'œuvre littéraire reflète une situation historique.

fantaisies<sup>2480</sup>. Il a fallu attendre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle pour que H. Dessau dévoile la supercherie : ces compositions revendiquées par six auteurs écrivant prétendument durant le premier quart du IV<sup>e</sup> siècle constituent en réalité un « faux » forgé par un seul auteur rédigeant plus tardivement, en l'occurrence à la fin du IV<sup>e</sup> siècle selon l'historien allemand. Un nombre important de chercheurs, parmi lesquels A. Chastagnol<sup>2481</sup>, suivent l'idée d'une création durant la dernière décennie du IV<sup>e</sup> siècle (se prolongeant éventuellement dans la première décennie du siècle suivant). Entre eux, on observe toutefois des variations : J.-P. Callu, dans l'introduction du tome 1 paru dans la Collection des Universités de France, fixe une rédaction en quatre étapes s'échelonnant approximativement de 390 à 400<sup>2482</sup>, tandis que F. Paschoud, qui a jugé nécessaire de munir les volumes dont il a la charge pour cette même collection d'une nouvelle introduction – c'est dire les débats que suscitent la question et l'œuvre en général –, envisage une écriture en deux temps, entre 395 et 397 d'une part, 404 et 406 d'autre part<sup>2483</sup>. De son côté, J. Velaza resserre aux années 395-401<sup>2484</sup>. En outre, A. Chastagnol et J.-P. Callu penchent tous les deux, avec une prudence plus ou moins affichée, pour identifier Nicomaque Flavien le Jeune comme l'auteur de ces vies impériales<sup>2485</sup>, alors que S. Ratti argumente en faveur de Nicomaque Flavien senior<sup>2486</sup>.

Dans les années 2000, plusieurs chercheurs ont suggéré des points de repère qui impliqueraient une datation plus basse, de la première décennie du V<sup>e</sup> siècle, comme le proposait déjà en partie F. Paschoud, jusqu'aux années 430, mais sans qu'aucune de ces bornes ne soit incontestable<sup>2487</sup>.

La troisième tendance, dont le chef de file est le Britannique A. Cameron, argumente au contraire autour d'une composition plus précoce, plus précisément dans la décennie 370<sup>2488</sup>. La complexité de l'entreprise de datation de l'Histoire Auguste s'explique par le fait que la seule interaction textuelle sur laquelle tout le monde s'accorde réside dans l'œuvre d'Aurelius Victor (361 p.C.)<sup>2489</sup>, qui constitue dès lors l'unique *terminus* valable, et que, pour le reste, les savants tentent d'y déceler des indices, des allusions à des personnages ou des faits contemporains. Or, selon A. Cameron, une bonne partie de ces arguments avancés par les tenants des années 390 conviendraient mieux à la situation de la fin des années 370. Cette hypothèse, exposée dans son *The last pagans* est portée par un raisonnement qui n'est pas sans qualité ; elle a toutefois été contestée, en particulier par S. Ratti qui lui reproche, non sans raison, d'avoir fait fi d'une partie non négligeable de la littérature européenne en la matière (dont la sienne) et de n'avoir pas affronté certains arguments contradictoires, cherchant coûte que coûte à poser cette datation qui sert la thèse plus large qu'il

---

<sup>2480</sup> Pour un état de la question plus détaillé et les différents arguments respectifs qui ne peuvent être développés ici, voir CHASTAGNOL A., 1994, p. XIII-XXXIV ; VELAZA J., 2008, p. 147-148 ; CAMERON A., 2011, p. 743-778.

<sup>2481</sup> Cf. CHASTAGNOL A., 1994, p. XXXIV.

<sup>2482</sup> Cf. CALLU J.-P., 1992, CUF, p. XIV-LXX.

<sup>2483</sup> Cf. PASCHOUD F., 1996, CUF, p. XII-XXXVII.

<sup>2484</sup> Cf. VELAZA J., 2008, p. 147 et 155.

<sup>2485</sup> Cf. CALLU J.-P., 1992, CUF, p. LXXIII et CHASTAGNOL A., 1994, p. CLII qui reprennent une hypothèse déjà formulée auparavant.

<sup>2486</sup> Cf. RATTI S., 2012.

<sup>2487</sup> Références dans VELAZA J., 2008, p. 147-148.

<sup>2488</sup> Cf. CAMERON A., 2011, p. 743-778. Il suggère p. 772 la fourchette chronologique 361-385/6.

<sup>2489</sup> Cf. NHLL, §537.

défend. L'antiquiste français ajoute un dernier rapprochement avec une loi sur les héritages édictée en 389 qui renforce sa position<sup>2490</sup>. Son collègue suisse, F. Paschoud, y a aussi été de sa critique envers l'étude d'A. Cameron, listant en réponse ses contre-arguments pour une datation postérieure à 395<sup>2491</sup>.

En l'état, il semble donc plus prudent de retenir la fourchette chronologique des trois dernières décennies du IV<sup>e</sup> siècle, avec une préférence pour la traditionnelle datation de la fin du siècle.

La nature particulière de l'œuvre entraîne également d'autres difficultés en matière de traitement de l'information fournie. En atteste la controverse entre F. Paschoud, dont la démarche a de salutaire une mise à distance critique répétée, et M.-T. Raepsaet-Charlier, qui dénonce un « part pris de la fiction », c'est-à-dire la tendance, à force de traquer les mensonges, faux, erreurs, anachronismes du biographe, à présupposer le caractère imaginaire d'informations ou de sources que l'on ne peut recouper par ailleurs, confinant l'Histoire Auguste à un roman inexploitable dans une optique factuelle<sup>2492</sup>. Il est indéniable que le biographe de cette Histoire n'épouse pas les principes d'un Suétone ou d'un Tacite, que derrière un personnage peut s'en cacher un autre et que les affabulations ne manquent pas, même si la part de fiction varie d'une vie à l'autre, mais il est tout de même gênant de conclure qu'une réalité n'existe pas parce qu'aucune autre source ne peut la corroborer. Ainsi, c'est en brandissant cette justification que F. Paschoud qualifie par exemple l'*Iseum Metellinum*, mentionné dans la vie des trente tyrans, de monument fictif (cf. notice 6). Pourtant, l'auteur ancien mentionne ailleurs le temple de *Sol* fondé par Aurélien (cf. notice 43) ou la *porticus Minucia* dont on connaît l'existence grâce à d'autres documents conservés (cf. notice 69)<sup>2493</sup>. Au nom de quoi le premier serait une pure invention, alors qu'il s'agit peut-être juste d'un problème de transmission de l'information relative à un temple de nature sans doute secondaire ? Il nous semble que le biographe tente, dans une certaine mesure, d'ancrer son récit dans l'environnement réel, qui plus est contemporain ; nombreux sont les anachronismes à émerger qui démontrent que l'auteur projette rétrospectivement les *realia* qui l'entourent, que ce soit par manque de conscience historique ou pour être le plus parlant possible auprès du lecteur. *A contrario*, on ne peut se satisfaire d'une mention dans l'Histoire Auguste pour affirmer avec certitude l'existence d'une réalité. Tout est dans le juste milieu, en attendant l'infirmité ou la confirmation des données grâce à d'autres éclairages.

<sup>2490</sup> Cf. RATTI S., 2012, p. 184-187.

<sup>2491</sup> Cf. PASCHOUD F., 2012, p. 380-383.

<sup>2492</sup> Cf. RAEPSAET-CHARLIER M.-T., 1998 (qui discutait de l'édition de PASCHOUD F., 1996, CUF) ; PASCHOUD F., 2001, CUF, p. VIII-XII ; RAEPSAET-CHARLIER M.-T., 2003.

<sup>2493</sup> Cf. CHASTAGNOL A., 1994, p. CXXVII : « Si l'H.A. cite un grand nombre d'édifices publics qui ont réellement existé, notamment à Rome, elle en signale aussi certains qui sont suspects ».

## 1.1.7. Les scholiastes

### 1.1.7.1. Servius

La pauvreté de l'information biographique disponible au sujet du grammairien Maurus Servius Honoratus, communément appelé Servius<sup>2494</sup>, a conduit à de nombreux débats. À vrai dire, la seule indication directe provient des *saturnalia* de Macrobe où Servius est sélectionné comme protagoniste du dialogue. Il y est qualifié tout à la fois d'*adulescens*<sup>2495</sup> et de *inter grammaticos doctorem recens professus*<sup>2496</sup>.

J. Velaza a, en 2008, rassemblé les diverses opinions autour de la datation du commentaire servien<sup>2497</sup>. Nous y renvoyons le lecteur et nous contenterons ici de revenir sur les ultimes travaux abordant la question. Dans sa monographie de 2003 consacrée au contenu historique et culturel des scholies serviennes, A. Pellizzari note que les excuses de Macrobe à propos des personnages trop jeunes qu'il doit intégrer à son traité<sup>2498</sup> suggèrent que ce dernier est conscient que Servius n'aurait pu en réalité participer à une telle rencontre, prenant place au début des années 380<sup>2499</sup> et réunissant les grands notables que sont Symmaque, Prétextat et Nicomaque Flavien. Le grammairien doit donc être né vers 370 ou peu avant et fit plus vraisemblablement partie de la génération de Macrobe que de celle de Symmaque<sup>2500</sup>. Par ailleurs, la rédaction de son commentaire a dû survenir préalablement à la composition des Saturnales. C'est précisément grâce à ce travail majeur, œuvre de maturité, que Servius a acquis une renommée telle que Macrobe ne put faire autrement que de le mettre en scène dans le cadre de cette conversation savante, qu'il rédigea dans les décennies centrales du V<sup>e</sup> siècle, en tout cas après 430 en reprenant le raisonnement d'A. Cameron<sup>2501</sup>. Les différentes remarques d'A. Pellizzari l'amènent dès lors à privilégier une rédaction

<sup>2494</sup> D'autant plus que son nom complet est incertain ; cf. PELLIZZARI A., 2003, p. 7.

<sup>2495</sup> Cf. MACR., *Sat.*, 7, 11, 2 : « Dysarius lui dit : “Vas-y, Servius, le plus docte non seulement d'entre les jeunes gens de ton âge mais aussi parmi les plus anciens, fais bonne contenance et, ayant éloigné la timidité qu'indique la rougeur de ton visage, prends part avec nous à la discussion sur ce qui te viendra à l'esprit (...)”. *Et Dysarius, “age, Servi non solum adulescentium qui tibi aequaevis sunt sed senum quoque omnium doctissime, commascula frontem et sequestrata verecundia, quam in te facies rubore indicat, confer nobiscum libere quod occurrerit (...)”* (trad. personnelle).

<sup>2496</sup> Cf. MACR., *Sat.*, 1, 2, 15 : « Alors Postumianus : – Le jour que devait suivre la fête des Saturnales était à son déclin, et comme Prétextatus offrait chez lui la possibilité de le rencontrer à ceux qui le désiraient, arrivèrent Aurélius Symmachus et Cécina Albinus, des hommes très proches à la fois par l'âge et surtout par le caractère et les goûts. Derrière eux venait Servius, qui venait ouvertement de se destiner à l'enseignement de la grammaire, aussi étonnant par son savoir qu'il est attachant par sa modestie : il tenait les yeux baissés et semblait vouloir se dérober. *Tu ille, “declinante”, inquit, “in vesperum die quem Saturnale festum erat insecuturum, cum Vettius Praetextatus domi convenire se gestientibus copiam faceret, eo venerunt Aurelius Symmachus et Caecina Albinus, cum aetate tum etiam moribus ac studiis inter se coniunctissimi. Hos Servius inter grammaticos doctorem recens professus, iuxta doctrina mirabilis et amabilis verecundia, terram intuens et velut latenti similis sequebatur* (trad. GUITTARD C., 1997).

<sup>2497</sup> Cf. VELAZA J., 2008, p. 149-151.

<sup>2498</sup> Cf. MACR., *Sat.*, 1, 1, 5 : « Que l'on ne m'adresse pas de reproche si ou ou deux personnages participant à la réunion ont été adultes à une époque qui a suivi la génération de Prétextatus. Cette licence est permise, comme en témoignent les dialogues de Platin ». *Nec mihi fraudi sit si uni aut alteri ex his quos coetus cogit matura aetas posterior saeculo Praetextati fuit, quod licito fieri Platonis dialogi testimonio sunt* (trad. GUITTARD C., 1997).

<sup>2499</sup> Cf. CAMERON A., 2011, p. 243-246 ; *infra* 1.1.8

<sup>2500</sup> Dans sa discussion sur la datation de Macrobe, BRUGGISSER P., 2012a, p. 242 utilise les renseignements des Saturnales pour établir une naissance de Servius entre 354 et 369 et, dès lors, son apogée en tant que commentateur « une quarantaine d'années plus tard, entre la dernière décennie du IV<sup>e</sup> siècle et la première décennie du V<sup>e</sup> siècle ».

<sup>2501</sup> Cf. *infra*.

des commentaires virgiliens dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle, plus précisément même « non prima del secondo decennio del V secolo »<sup>2502</sup>.

La même année, C. E. Murgia publiait un article sur la datation de Servius, préférant une chronologie plus précoce<sup>2503</sup>. Il observe que l'usage de verbes au passé pour décrire certaines réalités religieuses semble indiquer une écriture postérieurement à la suppression des sacrifices publics. Il défend également l'idée que, conformément aux habitudes du genre littéraire, Servius devait être décédé au moment où Macrobe le retient comme personnage. Enfin, il fixe une dernière borne, le sac de 410, dont il n'est aucunement question dans les gloses serviennes qui, par conséquent, ont dû être rédigées avant l'événement.

Dans son état de la question, J. Velaza approuve l'hypothèse de la mort de Servius au moment de son inclusion par Macrobe et se prononce en faveur de la fourchette chronologique 410-430. Il ne retient pas le *terminus* de 410, « parce que le commentaire virgilien est substantiellement un travail savant tourné vers une époque ancienne et peu soucieux de fixer la réalité de son temps »<sup>2504</sup>. Si l'on est d'accord avec la prise de position quant à la date de 410, cette vision de l'œuvre nous apparaît plus discutable. Servius semble en effet vouloir faire dialoguer le passé du poème virgilien et de toutes les réalités qu'il embrasse avec son présent, même si le procédé n'est pas toujours explicite pour les lecteurs que nous sommes. S'il est toutefois vrai que la forme littéraire de l'œuvre n'aurait pas été propice à ce genre de développement, on attribuera davantage l'absence de référence (explicite) à la catastrophe de 410 à la volonté de poser un voile pudique sur un événement qui ne sert pas le modèle civilisationnel que Servius tente nostalgiquement d'esquisser. Il est intéressant de noter que les allusions à l'éternité de Rome, que C. E. Murgia considère comme des indices d'une écriture avant 410<sup>2505</sup>, prennent pour A. Pellizzari une coloration particulière<sup>2506</sup> ; elles étaient d'une dramatique actualité, faisant écho précisément au sac de Rome et, avant, à la défaite d'Andrinople.

En outre, J. Velaza achève sa contribution en tentant de défaire les liens que les érudits antérieurs avaient cherché à tisser entre l'Histoire Auguste et Servius. Rien de ce qu'A. Pellizzari<sup>2507</sup>, par exemple, interprète comme des indices d'une dépendance directe ne s'expliquerait autrement que par « des phénomènes de communauté culturelle ». En outre, l'analyse de passages virgiliens présents dans les deux œuvres révélerait des différences significatives, liées à la tradition, « incompatibles avec l'idée que l'auteur de l'Histoire Auguste connaissait le commentaire virgilien de Servius »<sup>2508</sup>.

<sup>2502</sup> Cf. PELLIZZARI A., 2003, p. 15-19 et 72 (citation).

<sup>2503</sup> Cf. MURGIA C. E., 2003.

<sup>2504</sup> Cf. VELAZA J., 2008, p. 149-151 (151, n. 25 pour la citation).

<sup>2505</sup> Cf. MURGIA C. E., 2003, p. 61-64.

<sup>2506</sup> Cf. PELLIZZARI A., 2003, p. 31.

<sup>2507</sup> Cf. PELLIZZARI A., 2003, p. 273-277.

<sup>2508</sup> Cf. VELAZA J., 2008, p. 151-155 (152 et 154 pour les citations).



Quant à A. Cameron, dans sa vaste somme sur la Rome tardive, il estime que Servius a rédigé ses scholies dans les années 420<sup>2509</sup> et qu'il était effectivement décédé quand Macrobe a sorti son œuvre dialogique, laquelle donnerait une image déformée du vrai Servius et de son entreprise<sup>2510</sup>.

Terminons par l'introduction préparée par E. Jeunet-Mancy pour son édition, aux Belles Lettres, du livre VI du *Commentaire sur l'Énéide*. Elle semble suivre l'hypothèse d'une naissance vers 370 et d'une carrière de grammairien qui se serait déroulée « dans le premier quart, voire le premier tiers, du V<sup>e</sup> s. », mais elle ne manque pas de citer, sans la contredire, la suggestion de C. E. Murcia au sujet d'une borne avec le sac de 410 et surtout elle semble donner crédit à des relations textuelles établies par S. Ratti entre Servius et Rutilius Namatianus qui impliquerait un *terminus ante quem* de 417, date supposée de rédaction de son *De reditu suo*<sup>2511</sup>. Celui-ci relève en fait trois emprunts, dont deux explications étymologiques, « ce qui rend la filiation irréfutable », affirme-t-il péremptoirement. Remarquons cependant que, dans le premier cas, à savoir l'étymologie de la ville de *Graviscæ*, Servius indique qu'il tire son argument de Caton<sup>2512</sup>. Dans le second exemple, Rutilius évoque *Castrum Inui*, ancien nom de la cité de *Castrum Novum*, et fait allusion à une étymologie que Servius expose plus explicitement<sup>2513</sup> ; toutefois, comme le fait remarquer E. Wolff dans son commentaire de Rutilius aux Belles Lettres, « on se gardera (...) de tirer argument de ce rapprochement pour dater Servius »<sup>2514</sup>. En réalité, aucune des mises en relation – la troisième<sup>2515</sup> peut tout simplement être évacuée dans la mesure où le passage attribué à Servius constitue en fait un ajout du Servius Auctus<sup>2516</sup> – ne démontrent plus qu'une égale connaissance de Virgile et des explications qui circulaient alors parmi les milieux érudits à propos de certains sujets abordés et qui ont éventuellement été formalisées dans une ou plusieurs sources auxquelles l'un comme l'autre ont pu avoir accès. En d'autres termes, ces rapprochements témoignent d'« une tradition de commentaires » pour reprendre l'expression de J. Soler discutant de la dernière étymologie précitée<sup>2517</sup>.

À côté de la datation, une autre question se révèle essentielle, celle de la portée des gloses serviennes, et partant de leur exploitation comme source contemporaine. Au préalable s'impose une observation à propos de la stratification du texte de Servius qui nous a été transmis. Il faut savoir que le commentaire virgilien de Servius nous est parvenu via deux traditions manuscrites : une version courte et une version longue éditée pour la première fois par P. Daniel en 1600. On

<sup>2509</sup> Cf. CAMERON A., 2011, p. 162 et 241.

<sup>2510</sup> Cf. CAMERON A., 2011, p. 246-247 et 247-252 (qui discute aussi de l'antériorité du Commentaire de Servius sur les Saturnales). On peut regretter que, sur toutes ces questions et celles autour de l'exploitation des écrits de Servius, A. Cameron n'ait pas consulté l'ouvrage de PELLIZZARI A., 2003.

<sup>2511</sup> Cf. JEUNET-MANCY E., 2012, CUF, p. IX-XI (X pour la citation) ; RATTI S., 2006, p. 241.

<sup>2512</sup> Cf. RUT., 1, 281-282 ; SERV., *Aen.*, 10, 184.

<sup>2513</sup> Cf. RUT., 1, 232-234 ; SERV., *Aen.*, 6, 775.

<sup>2514</sup> WOLFF E., 2007, CUF, p. 68-69, n. 103. On ajoutera en effet, à titre d'argument personnel, que les passages « parallèles » des deux auteurs se révèlent trop différents en termes de construction et de vocabulaire pour certifier un emprunt direct.

<sup>2515</sup> Cf. RUT., 2, 55 ; SERV., *Aen.*, 7, 188.

<sup>2516</sup> Cf. *supra* 1.1.7.1.

<sup>2517</sup> Intro. de SOLER J., dans WOLFF E., 2007, CUF, p. XXXVI.

sait maintenant que la version courte correspond vraisemblablement à l'œuvre originale du grammairien du V<sup>e</sup> siècle et la longue, dénommée « Servius Auctus » ou « Servius Danielis », serait le fruit du travail d'un compilateur du VII<sup>e</sup> ou VIII<sup>e</sup> siècle qui aurait complété le commentaire initial avec du matériau ancien, probablement issu en grande partie d'Aelius Donatus<sup>2518</sup>, grammairien du IV<sup>e</sup> siècle, précepteur de Jérôme<sup>2519</sup>, mais également d'autres sources tardo-antiques<sup>2520</sup>.

Étant donné la complémentarité entre les ajouts du Servius Auctus et le texte de Maurus Servius, on suppose que ce dernier a opéré une sélection au sein de ce même matériau. Il est cependant difficile de saisir la nature de chacun de ses choix : certains sont sans doute idéologiques, d'autres répondent probablement à une inadéquation avec la réalité contemporaine ou satisfont à des exigences pratiques liées au format concis qu'il a voulu donner à son *opus*. Quant aux informations empruntées, on peut remarquer, quand la comparaison est possible, une adaptation des verbes au temps passé, en tout cas en ce qui concerne les cultes traditionnels<sup>2521</sup>. D'une manière générale, les gloses touchant à ce sujet comprennent des verbes conjugués au passé, constate C. E. Murgia<sup>2522</sup> et, à sa suite, A. Cameron. Ce dernier se montre d'ailleurs assez sceptique sur l'actualité de Servius et son implication idéologique. Pour lui, les occasionnels verbes au présent dans l'œuvre servienne s'expliquent par leur caractère gnominique, parce qu'ils décrivent une réalité qui se produit encore (mais il ne donne aucune exemple lié aux cultes), ou, pour l'essentiel, résultent d'une inattention. Il ne peut en être autrement : toujours selon A. Cameron, les fêtes publiques devant être célébrées officiellement dans le centre de Rome et les prêtres étant des personnages publics qui n'auraient pas osé défier l'empereur, la période 391-395 constitue une borne finale pour les rituels romains que le commentateur virgilien glose. En fin de compte, il dresse le portrait d'un Servius peu ou pas engagé :

While the imperfects make it clear that he wrote after the end of sacrifice, his only detectable reaction was to correct the present tenses in his sources. There is no hint of indignation or regret. And the fact that he so often forgot only enhances the impression that the end of sacrifice was not a subject that deeply engaged him<sup>2523</sup>.

Servius peut-il être réduit à un observateur froid ou à un nostalgique d'un passé qu'il tente vainement et fictionnellement de faire revivre ? Le choix de son inclusion par Macrobe et l'attribution d'un rôle de gardien de la langue et de la tradition plaide tout de même en faveur d'un certain engagement de la part de Servius. A. Pellizzari, qui lui a récemment consacré une monographie dans laquelle il discute du rapport de l'auteur avec son présent, a démontré les sélections qu'il a opérées, la vision de la religion traditionnelle qu'il a voulu développer en pointant,

<sup>2518</sup> Cf. NHLL, §527.

<sup>2519</sup> Cf. HIER., *Comm. in Eccl.*, 1.

<sup>2520</sup> Cf. en dernier lieu PELLIZZARI A., 2003, p. 13-15 ; CAMERON A., 2011, p. 408-409 et 573-574. Ainsi que la mise au point de JEUNET-MANCY E., 2012, CUF, p. XXI-XXVII et XLII qui relève une possible interpolation datant du Haut Moyen-Âge dans le Servius Auctus et argue d'une grande diversité des sources utilisées pour ce texte, montrant dès lors un certain scepticisme sur l'empreinte laissée par Donat.

<sup>2521</sup> Ce contraste peut être significatif d'une évolution de la réalité ; c'est sans doute le cas pour le culte de Vesta (voir *infra*).

<sup>2522</sup> Cf. MURGIA C. E., 2003 ; CAMERON A., 2011, p. 575-580.

<sup>2523</sup> Cf. CAMERON A., 2011, p. 575-580 (580 pour la citation).

pour lui donner corps, par-ci, par-là, des éléments monumentaux et probablement festifs encore perceptibles pour son lecteur ; il célèbre un passé au travers de son présent, bien que ses écrits n'épousent pas une forme polémique<sup>2524</sup>. C. Goddard aussi, dans sa thèse majeure sur les piétés païennes dans l'Italie tardo-antique, y a scruté l'empreinte de réalités contemporaines<sup>2525</sup>.

Certes, Servius a sans doute pu être en proie à des distractions ; elles peuvent même parfois être démontrées. On ne peut toutefois pas généraliser cette explication, notamment en ce qui concerne les édifices que l'auteur prend la peine de localiser au présent relativement à un autre point de repère<sup>2526</sup>. Il vise ainsi à instruire ses élèves ou ses lecteurs étrangers en matière de topographie de l'*Vrbs* ou à éviter une confusion chez son public romain. L'utilisation d'adverbe temporel peut fournir un indice plus solide quant à l'actualité de l'objet mentionné<sup>2527</sup>. Il faut donc procéder au cas par cas.

Quant aux passages transmis uniquement par le Servius Auctus, ils peuvent, non sans une certaine prudence<sup>2528</sup>, être considérés comme des témoignages du plein IV<sup>e</sup> siècle, puisqu'émanant de Donat ou d'une autre source tardive mais antérieure à Maurus Servius.

### 1.1.7.2. Les scholies de Juvénal

Depuis T. Mommsen, on sait que ces scholies (*Scholia vetustiora*) commentant les Satires de Juvénal ont été consignées à l'époque tardive par un auteur vivant dans l'*Vrbs*<sup>2529</sup>. A. Cameron, dans ses travaux récents, ne conteste pas ces deux constats généraux, mais il désire cependant revenir sur certaines hypothèses plus précises autour de la datation des commentaires. Outre la thèse d'une redécouverte et d'une réédition commentée de l'œuvre de Juvénal au IV<sup>e</sup> siècle qu'il rejette<sup>2530</sup>, le chercheur anglo-saxon s'arrête en particulier sur les emprunts supposés de la part du biographe de l'Histoire Auguste et les *termini* habituellement adoptés de 352 et 399, deux affirmations que reprenait encore à son compte J.-P. Callu en 1992<sup>2531</sup>.

Sur la question des emprunts, A. Cameron ne se montre convaincu par aucun des rapprochements proposés par ses prédécesseurs, d'autant plus que la datation basse qu'il propose est incompatible avec un tel phénomène<sup>2532</sup>. Il faut toutefois reconnaître qu'A. Cameron les écarte sans prendre la peine de réellement les démontrer.

Au niveau des bornes chronologiques, la date de 352, qui correspond à la préfecture de Naeratus Cerealis à laquelle il est vraisemblablement fait allusion dans une glose, demeure un

---

<sup>2524</sup> Cf. PELLIZZARI A., 2003.

<sup>2525</sup> Cf. GODDARD C., 2003, p. 522-532.

<sup>2526</sup> Voir par ex. notices 1, 20, 34, 49, 114.

<sup>2527</sup> Voir par ex. notice 82.

<sup>2528</sup> Notamment en raison de la tendance de Donat à citer *verbatim* (voir MURGIA C. E., 2003, p. 61).

<sup>2529</sup> Résumé avec des références dans PARKER H. N. et BRAUND S., 2012, p. 437-438.

<sup>2530</sup> Cf. CAMERON A., 2011, p. 452-453.

<sup>2531</sup> Cf. CALLU J.-P., 1992.

<sup>2532</sup> Cf. CAMERON A., 2010, p. 572 ; CAMERON A., 2011, p. 754-755.

*terminus post quem* recevable<sup>2533</sup>. En revanche, la limite de 399 a été établie sur la base d'un supposé texte législatif interdisant les *ludi gladiatorum* alors qu'une scholie évoque ces jeux au présent<sup>2534</sup>. À juste titre, A. Cameron réfute la validité de l'argument ; les combats de gladiateurs ont perduré bien au-delà de cette date<sup>2535</sup>.

Ce dernier suggère une nouvelle chronologie : la rédaction de ces scholies aurait pris place au plus tôt après 420, plus probablement après 450. Outre la mise en évidence de deux emprunts à Orose qui ne sont pas nécessairement beaucoup plus solides que ceux qu'il dénonçait plus tôt au sujet des scholies de Juvénal et de l'Histoire Auguste, sa proposition repose principalement sur un passage dans lequel Juvénal dit de Séjan qu'il est devenu le *tutor* du prince<sup>2536</sup>, ce que le commentateur glose en écrivant : *id est patricius fieri*. À la suite d'autres, A. Cameron y voit une allusion à d'autres patrices qui ont assuré une fonction de régence de l'empire, à l'instar de Stilichon ou Rufinus. Toutefois, *patricius* est attesté pour la première fois dans une titulature officielle en 415 chez Constance III et, selon le chercheur, le terme ne recouvre pas le sens spécialisé de commandant suprême des troupes impériales avant les années 440. Il en déduit que « later writers, not realizing how recent this specialized use of the title *patricius* was, incorrectly retrojected it to the age of Stilicho », ce qui dut aussi se produire pour l'auteur des scholies de Juvénal ou la source dans laquelle il est allé puiser<sup>2537</sup>.

On admettra que le raisonnement est ingénieux, même si la discussion sur l'apparition du titre de *patricius* avec ce sens précis est plus incertaine. Sauf si Constance III en est le créateur, il est probable que le titre était déjà apparu, avec une acception touchant au pouvoir militaire assez proche, quelques temps avant qu'il ne soit officiellement revendiqué par ce dernier. Il ne faut pas nécessairement pousser aussi loin que 450<sup>2538</sup>. On fera dès lors du scholiaste de Juvénal un contemporain de Servius.

Comme pour ce dernier se pose la question de la portée des réalités présentes dans les gloses. De manière générale, A. Cameron se montre plutôt sceptique sur l'exploitation des informations fournies au présent, et ce, même si des indicateurs de type *hodieque* sont utilisés. Sur le plan des cultes païens en particulier, il relève plusieurs verbes au passé et affirme que ceux encore au présent résultent d'un oubli ou d'une pratique d'emprunts figés<sup>2539</sup>. Cette posture nous semble un peu trop radicale. Il faut d'abord rappeler que le scholiaste en question n'a pas simplement recopié des commentaires déjà existants et, par ailleurs, qu'il fait preuve à plusieurs reprises d'une volonté

<sup>2533</sup> Cf. CAMERON A., 2010, p. 569.

<sup>2534</sup> Cf. *Schol. ad Iuv.*, 8, 175.

<sup>2535</sup> Cf. CAMERON A., 2010, p. 572-573.

<sup>2536</sup> Cf. JUV., 10, 90-93.

<sup>2537</sup> Cf. CAMERON A., 2010, p. 573-575 (575 pour la citation).

<sup>2538</sup> On peut renvoyer ici à la réflexion de CALLU J.-P., 1992, p. 48, n. 3 qui préférerait lui aussi remplacer le *terminus ante quem* des jeux de gladiateurs par l'équivalence *tutor/patricius* « qui conviendrait aux premières années d'Arcadius et Honorius, quand la *Christi tutela* (OROS., 7, 36, 3) vint protéger les pupilles de ces mauvais tuteurs que furent Stilichon, Rufin et Eutrope, patrices de fait ou de droit (...) ».

<sup>2539</sup> Cf. CAMERON A., 2010, p. 573 et 576 ; CAMERON A., 2011, p. 577.

d'actualisation explicite ou par allusion. C'est celle-ci qui permet d'ailleurs à A. Cameron de formuler son hypothèse de datation.

Quand il s'agit de localisation au présent, comme c'est le cas pour une occurrence, on peut supposer que l'auteur désire simplement préciser à son auditoire contemporain non romain où se situe un lieu précis, ou, peut-être dans certains cas, éviter à ses lecteurs romains une confusion. Dans l'occurrence en question, il est d'ailleurs intéressant de noter que le lieu, à savoir le bois sacré de Mars sur la via Appia, est localisé avec un verbe au présent, tandis que la pratique de réciter de la poésie qui y est associée est indiquée au passé (cf. notice 114).

En ce qui concerne les cultes, il est sans doute vrai que certains présents ont été maintenus par distraction et la cohérence interne de certains passages pourrait le démontrer. Mais il ne faut pas tous les écarter. Ainsi dans la glose expliquant ce que signifie ce « Jason, devenu négociant, [qui] se dérobe aux regards » et ces « boutiques tout entoilées de blanc [qui] ne laissent plus voir ses marins en armes » au mois de décembre<sup>2540</sup>, le scholiaste ne se contente pas de renvoyer à la peinture des Argonautes que cachent les échoppes de marchands lors des sigillaires, ce qui aurait suffi si la pratique n'était plus en cours, mais il a le souci de distinguer l'espace où elles prennent place (portique des thermes de Trajan) et le lieu où elles ont pris place (portique des thermes d'Agrippa)<sup>2541</sup> et où était figurée la peinture en question, de sorte que son lecteur contemporain ne s'y trompe point (cf. notice 58).

### **1.1.8. Les Saturnales de Macrobe**

La figure de Macrobius Ambrosius Theodosius, *vir clarissimus et inlustris*, comme l'attestent certains titres et *explicit* de ses œuvres transmises, ne se laisse pas facilement embrasser que ce soit en termes de chronologie biographique ou de positionnement idéologique<sup>2542</sup>.

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, la majorité des savants tenait pour acquis une création des *Saturnales* autour de (voire en) 395 et s'est, par conséquent, attaché à relier l'auteur de l'écrit aux données prosopographiques existantes relatives à des Macrobi. Toutefois, en 1966, A. Cameron a publié un article fondamental dans lequel il contestait cette datation et s'exprimait en faveur d'une chronologie plus basse, en 431 pour être précis<sup>2543</sup>. Il a repris et enrichi son raisonnement dans sa monographie de 2011<sup>2544</sup> : difficulté d'envisager la composition d'une œuvre qui recourt au personnage de Nicomaque Flavien dans toute sa dignité et son érudition au lendemain de son suicide après la défaite du Frigidus et au moment de la campagne de *damnatio memoriae* dont il fut l'objet ; compatibilité, en revanche, avec la réhabilitation de Flavien que l'on peut observer au début

---

<sup>2540</sup> JUV., 6, 153-154 : *Mense quidem brumae, quo iam mercator Iason / clausus et armatis opstat casa candida nautis (...)* (trad. DE LABRIOLLE P. et VILLENEUVE F., 1971, CUF).

<sup>2541</sup> CALLU J.-P., 1992, p. 46 suggère un transfert vers 120/124 p.C.

<sup>2542</sup> État de la question dans FUENTEZ GONZÁLEZ P. P., 2005 ; BRUGGISSER P., 2010.

<sup>2543</sup> Cf. CAMERON A., 1966.

<sup>2544</sup> Cf. CAMERON A., 2011, p. 231-239.

des années 430 ; hypothèse selon laquelle Macrobe était connu de ses contemporains sous le nom de Theodosius et correspondance avec un personnage homonyme, préfet du prétoire d'Italie en 430 ; mise en relation d'une inscription avec un notable, préfet de Rome entre 457 et 472, suggérant une identification de celui-ci comme fils de Macrobe, auquel son père a dédié ses *Saturnales* et son *Commentaire au songe de Scipion* lorsqu'il était enfant.

Dans l'ensemble, la communauté scientifique accepte depuis lors la thèse d'A. Cameron, en tout cas une rédaction aux alentours de 430<sup>2545</sup>. À la suite de la sortie de la récente somme du savant britannique, une voix discordante s'est élevée de S. Ratti qui dénonce la fragilité d'un modèle qui repose, selon lui, presque uniquement sur une homonymie. Il convoque notamment P. Bruggisser comme garant de son affirmation suivant laquelle « la datation des *Saturnales* demeure une question ouverte » et regrette qu'A. Cameron n'ait point pris connaissance de cette contribution de feu le professeur de Fribourg au *Reallexikon für Antike und Christentum*<sup>2546</sup>. À bien y regarder, pourtant, dans un article paru en 2012 dans lequel il commence par résumer ce qu'il y disait de la question de la datation, P. Bruggisser ne donne pas l'impression de contester la ligne esquissée par A. Cameron sur ce point<sup>2547</sup>. En tout cas, il ne suit sûrement pas l'idée d'une composition dans les années 390, étant donné que, pour lui, Macrobe a écrit ses *Saturnales* après la phase d'apogée de Servius qu'il situe, au plus tôt, dans cette dernière décennie du IV<sup>e</sup> siècle. Même F. Paschoud, qui n'est pas non plus en déficit de reproches à l'égard des travaux du Britannique<sup>2548</sup>, notamment sur son traitement de Macrobe, ne dit mot de cette chronologie basse.

Les objectifs et l'atmosphère de l'œuvre pourraient aider à voir plus clair dans ce débat. Toutefois, l'examen de ces questions n'est pas sans être influencé, dans de nombreux cas, par un choix de datation plus ou moins explicite, de sorte qu'il en résulte un raisonnement circulaire. Cette problématique suscite, elle aussi, la controverse. Pour A. Cameron – ce qui n'a rien de surprenant –, cette œuvre n'est pas une pièce antichrétienne, ni un morceau de propagande païenne ; elle est simplement animée par l'esprit d'antiquaire de Macrobe se plaisant à communiquer, sous la forme divertissante d'un dialogue lors d'un banquet, des habitudes, des curiosités, des étymologies au sujet de la religion romaine traditionnelle désormais disparue. Macrobe est en réalité un chrétien qui partage avec son auditoire chrétien<sup>2549</sup> son goût pour ces phénomènes révolus qui ont défini l'identité et les actions de ces ancêtres romains qu'il respecte. L'œuvre n'entreprendrait donc avec le temps présent qu'un rapport faible, sinon nul. Macrobe ne tente pas de reconstituer la pratique et la pensée religieuses des protagonistes qu'il met en scène au début des années 380, en 382 plus précisément, avant les décisions de Gratien, argue A. Cameron, révisant ainsi son ancienne

<sup>2545</sup> C'est par exemple le cas, ces dernières années, de FUENTEZ GONZÁLEZ P. P., 2005, p. 230-233 dans sa notice du *Dictionnaire des philosophes antiques*, même s'il ne se prononce pas franchement, de VELAZA J., 2008, p. 149 et 151 ou encore KASTER R. A., 2011, p. XIV-XVIII dans son édition *Loeb*.

<sup>2546</sup> Cf. RATTI S., p. 183-184 (183 pour la citation). BRUGGISSER P., 2010.

<sup>2547</sup> Cf. BRUGGISSER P., 2012a, p. 241-243.

<sup>2548</sup> Cf. PASCHOUD F., 2012.

<sup>2549</sup> Dans son éd. de 2011 dans la *Loeb*, R. A. Kaster (p. XXI-XXIV) soutient cette idée.

hypothèse de 384<sup>2550</sup>. Les mots que l'auteur met dans la bouche de ses personnages ne brassent aucune vision tardive du polythéisme, que ce soit celle de ces derniers ou la sienne. La source du traité de Macrobe n'est pas l'observation, mais uniquement la tradition érudite qu'il compile ; dès lors, lorsque les protagonistes du dialogue parlent de rites au présent, il ne s'agit que de réflexions générales sans lien avec le cadre historique, soutient-il<sup>2551</sup>.

S. Ratti se trouve bien évidemment aux antipodes de cette interprétation : partisan d'une rédaction autour de 395, nous l'avons vu, il prête à cet écrit une dimension militante païenne massive, qui en même temps a pu servir de « réhabilitation de la crédibilité de Nicomaque Flavien senior »<sup>2552</sup>. À cet égard, il relève ce qu'il voit comme une allusion positive à la maîtrise des arts auguraux dans le chef de Nicomaque Flavien, alors que les chrétiens se moquaient précisément des erreurs en la matière de cet homme qui n'avait su prédire ni sa défaite militaire du Frigidus, ni sa propre chute<sup>2553</sup>.

Pourtant, le climat de l'œuvre invite plutôt à la placer dans une période où la religion traditionnelle, sans s'être totalement éteinte, est irrémédiablement reléguée à la marge. Ainsi, pour B. Goldlust, si les *Saturnales* révèlent, contrairement à ce que dit A. Cameron, un « ancrage incontestablement païen »<sup>2554</sup>, la posture de Macrobe n'en est pas pour autant réactionnaire :

Son intention n'est nullement de nier le présent, mais de démontrer que les hommes sont susceptibles de progresser en songeant au témoignage des temps anciens, qui doit être conservé en tant qu'appui éthique (...). La conception de l'histoire proposée par Macrobe et le sens qu'il y voit accèdent donc l'existence d'un progrès humain, qu'on ne saurait rattacher à la dimension réactionnaire que l'histoire littéraire, à l'affût de toutes les marques de la « réaction païenne » ou du « pagan revival », a toujours voulu voir. L'identité des convives des *Saturnales*, la scénographie du banquet, les modalités de la réception de l'*Etrusca disciplina* et le statut de Virgile dans l'œuvre prouvent que la religion de Macrobe est une religion de l'esprit, une religion pour érudits réunis en cercles (...)<sup>2555</sup>.

La recherche d'un juste milieu entre la vision strictement érudite, neutre, d'A. Cameron et celle d'un activisme zélé de S. Ratti est poursuivie par F. Paschoud qui, éclairé par un échange avec P. Bruggisser, met en outre le doigt sur une contradiction du savant anglo-saxon :

Macrobius may have chosen as dramatic date for his dialogue the eve of Gratian's measures in order to place it before the crisis, with the intention of creating a nostalgic revival of an age which was now – alas – past and gone, but for him was a kind of *belle époque*. So in what respect was such a choice equivalent to a denial of the crisis (cf. p. 258) ? Quite the contrary. As Philippe Bruggisser has pointed out to me, if Macrobius really chose such a

---

<sup>2550</sup> La question n'est pas tranchée : MCDONOUGH C. M., 2004, p. 656 suit la date de 383 et, dans son éd. dans la Loeb, R. A. Kaster (p. XXV) note « over the December holiday ca. 383 », tandis que, du côté francophone, RATTI S., 2012, p. 99 et BRUGGISSER P., 2012a, p. 242 penchent pour 384. Quant à PASCHOUD F., 2012, p. 362, n. 5, il signale que si l'on veut suivre la logique d'A. Cameron, il faudrait sélectionner 381 comme année des « last peaceful Saturnalia », mais surtout il se demande légitimement s'il est pertinent de vouloir saisir une année exacte dans la mesure où Macrobe ne fournit aucun indicateur clair à ses lecteurs. Après tout, Macrobe lui-même n'avait peut-être pas une année précise en tête.

<sup>2551</sup> Cf. CAMERON A., 2011, p. 243-272.

<sup>2552</sup> RATTI S., 2012, p. 183.

<sup>2553</sup> Cf. RATTI S., 2012, p. 116-117 et 183.

<sup>2554</sup> GOLDLUST B., 2007, p. 172.

<sup>2555</sup> GOLDLUST B., 2007, p. 173.

date deliberately, he was by implication admitting, in practice, the existence of a crisis that was going to begin very soon after this. What constituted the principal attraction of this *belle époque* was certainly the *vetustas semper adoranda* (*Saturn.* 3,14,2), of which traditional paganism was an essential component. Macrobius portrayed his interlocutors as pagans “for antiquarian rather than specifically pagan ends” (p. 259) ; but the two motives are in no sense mutually exclusive<sup>2556</sup>.

Il est légitime de s’interroger sur quelques autres postures radicales adoptées par A. Cameron, à commencer par son refus d’envisager, dans l’œuvre macrobienne, une quelconque résonance contemporaine de la période de rédaction ou de l’époque de la scène fictive. Il s’oppose ainsi, par exemple, à A. Saggiaro pour qui certains passages des *Saturnales* reflètent l’évolution tardive des usages et de la pensée sur le sacrifice, parallèles dans une certaine mesure aux démarches de l’empereur Julien en la matière<sup>2557</sup>, ou à C. M. McDonough qui voit dans la description des rites propres à l’*Ara maxima* (notice 94) l’indication que les convives du banquet parlent comme des témoins contemporains de l’activité de culte<sup>2558</sup>. A. Cameron affirme en effet que le dialogue ne constitue qu’un « vehicle for material that interested Macrobius » et que ce dernier ne fait aucun « sustained attempt to represent the actual views of the individual interlocutors »<sup>2559</sup>. Par ailleurs, le choix du dialogue lui facilitait l’entreprise puisqu’il pouvait alors conserver le temps présent de ses sources ; celui-ci relève donc d’une logique pragmatique et littéraire et se retrouve sans valeur historique. Pourtant, plus loin dans sa monographie, A. Cameron, pour justifier l’emploi d’un verbe au passé, laisse entendre que Macrobe montre un certain souci de mise en correspondance avec la réalité des années 380<sup>2560</sup>. Il admet aussi que, parmi les sources que Macrobe compile, il y en a certaines qui datent du IV<sup>e</sup> siècle et qui, elles, montrent un certain souci d’actualisation<sup>2561</sup>. À propos du long discours sur la théologie solaire que tient Prétextat et qui est souvent considéré comme reflétant une vision tardive de la question, l’antiquiste anglais exprime naturellement sa réticence, mais il reconnaît tout de même que Macrobe tente de faire correspondre au mieux « speeches and interlocutors in a very general way » et que, s’il assigne à Prétextat ce contenu spécifique, c’est parce que « oriental religions were well known (not least from his funerary monument) to be his speciality »<sup>2562</sup>. Autrement dit, les années 380 ne lui sont pas si inconnues que ça et il paraît quand même animé par un certain souci de reconstitution<sup>2563</sup>.

<sup>2556</sup> PASCHOUD F., 2012, p. 362.

<sup>2557</sup> Cf. SAGGIARO A., 2002.

<sup>2558</sup> Cf. MCDONOUGH C. M., 2004, p. 656-657.

<sup>2559</sup> CAMERON A., 2011, p. 266.

<sup>2560</sup> CAMERON A., 2011, p. 611 : « In general, Macrobius is careful to make his pagan interlocutors speak in the present tense of pagan practice he (often mistakenly) believed current at his dramatic date. His unusual use of the past in this case shows that he was content to follow his sources in treating evocation as no longer relevant to pagan practice in the 380s ».

<sup>2561</sup> Cf. CAMERON A., 2011, p. 611.

<sup>2562</sup> CAMERON A., 2011, p. 266.

<sup>2563</sup> Sur la question de la nature polémique du document, A. Cameron se contredit quelque peu aussi. Ainsi, dans sa démonstration sur les interlocuteurs du dialogue comme reflets du cercle relationnel de Macrobe plutôt que celui de Prétextat, il justifie l’absence de Nicomaque Flavien fils en indiquant : « At the very moment he [Flavien junior] was so conspicuously promoting himself on the basis of his father’s rehabilitation, he could not afford any suggestion that the family paganism was still alive » (p. 261). Il laisse dès lors entendre que ce traité, que lui qualifie de simple œuvre



Arrêtons-nous enfin sur l'omission de Mithra dans la liste des divinités solaires énumérées par Prétextat. Nous suivons volontiers A. Cameron quand il s'oppose à l'explication de R. Turcan selon lequel Macrobe évite cette référence à une divinité particulièrement abhorrée des chrétiens pour se protéger. En revanche, nous nous en écarterons quand il y voit la preuve que l'auteur des *Saturnales* n'était pas un païen :

Mithraism was long since dead by the 430s. Macrobius had surely never seen a functioning Mithraic cave, nor, for all its popularity in the second and third centuries, was Mithraism prominently mentioned in the sort of books he read. While surely familiar with the list of initiations on Praetextatus's funerary monument, Macrobius may not have realized that the abbreviation PP stood for pater patrum, the highest grade in the Mithraic hierarchy. To a Christian of the 430s whose knowledge of paganism was largely derived (as Macrobius's was) from the poets and antiquarians, Mithras was not a name with the recognition factor of Dionysus, Osiris, or Adonis<sup>2564</sup>.

Ces affirmations autour de la méconnaissance de Macrobe au sujet du mithriacisme ne reposent sur aucune analyse sérieuse et documentée de la situation culturelle et tombent, nous semble-t-il, dans l'exagération. À considérer les documents épigraphiques et archéologiques pour le IV<sup>e</sup> siècle, le culte de Mithra conserve en bonne partie sa « popularity » si un tel vocable a du sens dans ce contexte. Sa mention parmi les reproches du *Carmen contra paganos* et du *Poema ultimum* en constitue également des indices. Des grottes de Mithra connues pour l'époque tardive, certaines ont pu subsister dans leur fonction religieuse jusque dans les premières décennies du V<sup>e</sup> siècle (cf. *infra*). De surcroît, Macrobe, dans sa jeunesse, a certainement pu être confronté à cette réalité, sans oublier les personnes de la génération précédente qui ont pu en faire l'expérience et la lui communiquer. Que Macrobe ait compris toutes les abréviations de l'épithèque de Prétextat à l'exception du *PP* nous semble un peu forcé, d'autant plus qu'A. Cameron lui-même indiquait quelques paragraphes auparavant que l'auteur devait être conscient que les « religions orientales » étaient une « spécialité » de Prétextat, ne serait-ce qu'à la vue de son monument funéraire. A. Cameron pense consolider son raisonnement en notant que « even Claudian mentions Mithras only once in passing »<sup>2565</sup>. L'argument peut être retourné : si même un personnage comme Claudien, étiqueté païen et plus susceptible d'avoir été en contact direct ou de posséder certaines connaissances du mithriacisme que Macrobe, ne cite cette divinité qu'en passant, il ne faut certainement pas conclure de l'absence de Mithra dans le dialogue macrobien une ignorance de ce culte ou une appartenance chrétienne.

En définitive, on retiendra que les *Saturnales* représentent un document certes d'un abord difficile, dans lequel l'auteur a voulu, dans les années 430, communiquer sa vaste érudition au sujet du polythéisme pratiqué et pensé par les anciens Romains. Pour autant, il ne faut pas le rejeter en bloc, en niant toute influence, toute trace, plus ou moins volontaire, de ce polythéisme dont une configuration singulière et partielle a subsisté à l'époque du banquet fictif et peut-être encore, sous une forme très dissolue et discrète, au moment où l'auteur écrit. En revanche, étant donné que les passages mobilisés sont rarement explicites sur leur actualité et que, de manière générale, les

---

d'antiquaire, pouvait être perçu à l'époque comme un écrit revendicatif, traduisant potentiellement une réalité contemporaine. Peut-être parce que telle était partiellement sa nature...

<sup>2564</sup> Cf. CAMERON A., 2011, p. 267-269 (269 pour la citation).

<sup>2565</sup> CAMERON A., 2011, p. 269.

différents niveaux de lecture sont complexes à distinguer, cette source ne peut être convoquée seule pour attester la permanence d'un phénomène.

### 1.1.9. *Le Liber Pontificalis*

Saisir le cheminement et la portée de cette collection de biographies papales allant de Pierre à Adrien II (867-872) relève de la gageure. Les deux grands érudits que sont T. Mommsen et L. Duchesne ont affronté le défi, passant le texte au crible de leur intellect et de leur érudition<sup>2566</sup>. L'étude philologique et historique du chanoine français demeure l'édition de référence, à laquelle on peut ajouter la récente collation, pour les vies de Miltiade (311-314) à Jean II (533-535), publiée par H. Geertman<sup>2567</sup> qui a lui aussi consacré une part importante de sa carrière à ce document ecclésiastique<sup>2568</sup>.

L'examen des différents manuscrits a permis d'établir que son processus de rédaction s'est opéré en plusieurs étapes et a donné lieu à une dense stratification textuelle<sup>2569</sup>. Dans les grandes lignes, le recueil, sans doute produit dans l'environnement de la curie pontificale, est marqué par deux étapes majeures de rédaction : la première composition (« *Liber Pontificalis* primitif ») commence sous Symmaque (498-514) ou Hormisdas (514-523) et s'achève dans le deuxième quart du VI<sup>e</sup> siècle ; à la fin de ce même siècle, on renoue avec cette entreprise biographique qui se poursuit jusqu'à la fin du IX<sup>e</sup> siècle. Le *Liber* primitif a de son côté connu deux éditions, dont seule la seconde nous a été transmise. Celle-ci comprenait les biographies papales jusqu'à celle de Vigile (537-555), auxquelles ont été jointes quelques notices sous Pélage II (579-590), tandis que l'édition initiale fut terminée aux environs de 535.

Si, pour la seconde partie du *Liber* et les ultimes notices de la première, les informations ont certainement été consignées par des contemporains, le travail sur les pontifes des cinq premiers siècles a été accompli à partir de la documentation disponible, de quantité et de fiabilité inégales. Ainsi, pour les premières générations de papes, les compilateurs ont dû se baser sur des pièces au contenu en grande partie légendaire ou extrêmement sommaire. Avec le changement de statut du christianisme, le nombre et la qualité des documents liés à la vie de l'Église croissent et les auteurs ont dès lors pu bénéficier d'un fonds plus large, incluant notamment des archives officielles. Les spécialistes considèrent habituellement que les renseignements gagnent grandement en crédibilité à partir de la notice de Miltiade<sup>2570</sup>.

<sup>2566</sup> Cf. MGH GPR, 1 (édition incomplète) ; DUCHESNE L., 1981 [1886-1892].

<sup>2567</sup> Cf. GEERTMAN H., 2001-2002b.

<sup>2568</sup> On trouvera quelques exemples dans ses études réunies par S. de Blaauw en 2004. En dernier lieu, voir GEERTMAN H., 2009.

<sup>2569</sup> L'historique du texte établi par DUCHESNE L., 1981 [1886-1892] dans son introduction garde toute sa pertinence. On complètera par le résumé mis à jour de MONFRIN F., 1994, les observations de GEERTMAN H., 2001-2002a ainsi que son étude synthétique de 2009, et la très courte présentation du *Liber* dans l'éd. de DESGRUGILLERS N., 2012, p. 5-8.

<sup>2570</sup> Cf. par exemple MONFRIN F., 1994, p. 1043 ; GEERTMAN H., 2001-2002a, p. 267.

Ce phénomène d'utilisation de sources antérieures peut être illustré par ce qu'on appelle le Catalogue libérien<sup>2571</sup>. Insérée dans le Chronographe de 354, cette collection de brèves biographies papales, composée du vivant de Libère (352-366) qui y est déjà répertorié, a été presque intégralement récupérée pour l'élaboration du *Liber* primitif.

Pour revenir sur la fiabilité du recueil, certes il est manifeste que le *Liber Pontificalis* est porté par des idéologies, est parfois marqué par un parti-pris de ses rédacteurs poussés par la volonté de consolider les racines de la papauté et de l'Église ou réagissant à l'actualité, ce qui peut par exemple mener à des anachronismes, des distorsions ou des omissions<sup>2572</sup>. Toutefois, en particulier en ce qui concerne l'activité édilitaire et les dotations papales, le document semble faire preuve d'une substantielle fidélité et d'une grande précision, y compris pour des éléments antérieurs au début du VI<sup>e</sup> siècle, qui ont parfois disparu au moment de la rédaction du texte. C'est en tout cas le constat dressé par H. Geertman qui a consacré plusieurs de ses travaux à évaluer et confronter l'information matérielle présente dans le *Liber*<sup>2573</sup>.

« En somme, l'exactitude, dont on s'est beaucoup rapproché depuis saint Léon, ne devient complète qu'à partir d'Anastase II (496-498), prédécesseur de Symmaque », écrit L. Duchesne dans son introduction<sup>2574</sup>. Conservons donc à l'esprit que les notices des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles sont loin d'être exemptes d'erreurs dans les dates ou les faits – le chanoine en a pointé certaines –, et qu'elles doivent donc être traitées avec une certaine prudence. À l'inverse, gardons-nous pour autant de suivre l'exemple hypercritique de M. Aubrun qui a pris le parti d'éliminer toutes les biographies antérieures au VI<sup>e</sup> siècle<sup>2575</sup>.

## 1.2. Les sources figurées<sup>2576</sup>

Témoins d'une culture visuelle, prenant place sur différents types de supports, dont la finalité peut être uniquement décorative, à l'image d'une mosaïque, ou avant tout fonctionnelle, telle l'argenterie domestique, et qui impliquent pour chacun des contraintes spécifiques, les documents transmettant des éléments figurés peuvent nous servir de deux manières, mais doivent toujours être manipulés avec précaution.

Leur utilité peut résider dans une analyse iconographique (et stylistique) qui contribue alors à déterminer la nature religieuse de leur site d'origine et fournit, dans certains cas, une indication chronologique, plus ou moins précise, d'occupation. Ainsi, les représentations d'un Mithra tauroctone figurant sur la peinture murale et le bas-relief en stuc trouvés dans une pièce fouillée au

---

<sup>2571</sup> Éd. DUCHESNE L., 1981 [1886-1892], I, p. 1-9.

<sup>2572</sup> Cf. MONFRIN F., 1994, p. 1042-1043 (pour elle, le *Liber* n'est pas un document officiel mais un instrument officieux de la propagande pontificale) ; AUBRUN M., 2007, p. 7-8 ; BLAIR-DIXON K., 2007 (elle montre un contraste avec la *Collectio Avellana*).

<sup>2573</sup> Cf. GEERTMAN H., 1988 ; GEERTMAN H., 1989 ; GEERTMAN H., 2001-2002a, p. 270-272.

<sup>2574</sup> DUCHESNE L., 1981 [1886-1892], I, p. XXXVI.

<sup>2575</sup> Cf. AUBRUN M., 2007 (qui se justifie p. 7, n. 1). GEERTMAN H., 2001-2002a, p. 270-271 note : « Almeno per il IV e V secolo lo scetticismo espresso dal Duchesne sembra eccessivo ».

<sup>2576</sup> Les éléments exposés dans le présent point ont fait l'objet d'une publication partielle dans MAHIEU V., 2014, p. 258-260.

milieu des années 1880, au moment de la construction du Ministère de la Défense, confirment utilement ce que les caractéristiques architecturales du lieu – salle hypogée de taille moyenne, banquettes déduites de l'absence du pavement en mosaïque sur toute une bande et enduit gris imitant le tuf d'une grotte – laissent présager, à savoir l'installation d'un *mithraeum* dans ce complexe souterrain que l'on peut raisonnablement relier à la très proche et vaste *domus* tardo-antique appartenant aux Nummii Albani (cf. notice 37).

Un autre cas de figure se présente lorsque l'image, ornant un support dont la réalisation peut être fixée au IV<sup>e</sup> siècle, comporte la représentation d'un édifice de culte que nous cherchons à étudier. La question qui se pose alors est dans quelle mesure l'image se trouve en adéquation avec la situation contemporaine. La figuration artistique d'une réalité n'en est pas une photographie. Il est évident que les artistes possèdent des modèles, respectent des conventions, suivent une logique iconographique propre. En même temps, en particulier lorsqu'ils matérialisent un décor ou des bâtiments, ils expriment une certaine volonté de concordance avec la réalité, par souci de réalisme ou pour en faciliter la compréhension par l'observateur.

### **1.2.1. Le cas particulier des mosaïques et du Circus Maximus**

On peut illustrer cette difficulté avec les nombreuses représentations du Circus Maximus, utiles, entre autres, pour identifier les divers lieux de culte qui se déployaient en son sein. F. Marcattili n'hésite d'ailleurs pas à abondamment y recourir dans sa monographie sur le Cirque, mais il le fait sans réellement en exploiter la dimension temporelle<sup>2577</sup>. En revanche, J. H. Humphrey, qui pourtant se montre conscient de la difficulté à évaluer le rapport que ces images entretiennent avec la réalité<sup>2578</sup>, s'appuie sur des divergences dans la représentation du *fanum* de Murcia sur une mosaïque datée du IV<sup>e</sup> siècle (Villa del Casale, Piazza Armerina<sup>2579</sup>) et un bas-relief antérieur (dit « Foligno ») pour en suggérer une reconstruction tardive<sup>2580</sup>. On verra dans la notice (101) de l'édifice en question les objections que l'on peut opposer à pareille interprétation.

Un indicateur du degré d'actualisation des modèles<sup>2581</sup>, dont l'artisan provincial, qui n'avait pas le bâtiment sous les yeux, était particulièrement dépendant, pourrait résider dans l'intégration de la principale modification connue du Cirque au IV<sup>e</sup> siècle, à savoir l'érection de l'obélisque de Constance II en 357. Or, sur aucune des sources iconographiques postérieures n'apparaissent deux obélisques. Peut-être l'obélisque reproduit sur la mosaïque de Piazza Armerina est-il celui dressé par Constance. C'est en tout cas l'hypothèse défendue à plusieurs reprises, à partir du début des années 1960, par A. Ragona, spécialiste sicilien disparu en 2011, qui avançait finalement trois arguments : la représentation du dieu Ra sur la face orientale de l'obélisque, d'un piédestal plus haut

<sup>2577</sup> Cf. MARCATTILI F., 2009, qui propose même un catalogue de sources iconographiques en fin de volume.

<sup>2578</sup> Cf. HUMPHREY J. H., 1986, p. 208-209 par exemple.

<sup>2579</sup> Datée du premier quart du IV<sup>e</sup> siècle par MARCATTILI F., 2009, p. 264-265, n° 79.

<sup>2580</sup> Cf. HUMPHREY J. H., 1986, p. 96-97. Il la complète toutefois par une série d'indices issus de sources écrites.

<sup>2581</sup> Sur la question de la transmission des motifs et le recours à des schémas dans la mosaïque, cf. DUNBABIN K. M. D., 1999, p. 300-303.

que large et de la torche en bronze au sommet dont parle Ammien Marcellin<sup>2582</sup>. Dans une réponse à la première publication développant cette idée, A. Carandini nuance certains éléments et se montre fort sceptique, Humphrey lui emboitant le pas, mais sans rien ajouter de percutant<sup>2583</sup>. Le même A. Carandini ne se montre pas beaucoup plus convaincu dans son intervention orale à la suite de l'ultime contribution d'A. Ragona sur le sujet<sup>2584</sup>. Il est vrai qu'un autre indice pourrait résider dans la légère décentralisation sur la gauche de l'obélisque représentée qui correspondrait alors à celui d'Auguste déplacé pour laisser l'espace à celui de Constance, comme le note A. Ricci en résumant utilement la problématique<sup>2585</sup>. Dans son récent ouvrage, F. Marcatili, qui a connaissance de cet article, décrit la mosaïque de Piazza Armerina en considérant que se dresse en son centre l'obélisque d'Auguste et nulle part dans la partie consacrée à l'obélisque placé tardivement il ne fait mention d'une trace iconographique, mais, pour autant, il ne prend pas la peine de résumer la conjecture de l'archéologue sicilien et d'en justifier le rejet<sup>2586</sup>. Entretemps, J. R. Curran a fourni un développement plus argumenté, en résumant les trois positions – obélisque d'Auguste à sa place originale ; obélisque d'Auguste déplacé en raison de l'installation de celui de Constance II ; obélisque de Constance II – et en privilégiant la première<sup>2587</sup>. La décentralisation apparente de l'objet pourrait résulter d'une illusion d'optique due à la perspective adoptée par l'artiste ou à des travaux d'extension de l'arrête centrale. En définitive, aucun argument ne permet toutefois, nous semble-t-il, de pencher définitivement dans un sens ou dans l'autre et on ne se contentera pas de balayer d'un revers de la main une hypothèse qui pourrait fournir un signal favorable relatif à un souci de mise à jour des modèles.

Quand bien même ce serait effectivement le cas, il ne s'agit toutefois pas là d'une preuve absolue, apte à donner du crédit à tout un type de sources au demeurant assez hétérogène et limité par un nombre certain de contraintes. Le bon sens invite plutôt à hésiter sur un recours solide à ces occurrences dans l'optique qui nous occupe. Par conséquent, on aura soin de les employer comme des indices secondaires venant renforcer des observations plus fiables.

### **1.2.2. Les contorniates**

Tout historien de la Rome tardo-antique qui entreprend une enquête sur la vie religieuse de la cité ne peut faire l'économie – ne serait-ce que pour en critiquer l'apport – des contorniates, une production numismatique tout à fait spécifique à cette période. Frappés à partir du milieu du IV<sup>e</sup> siècle jusqu'au V<sup>e</sup> siècle avancé, ces médaillons, majoritairement en bronze, possèdent

---

<sup>2582</sup> Cf. RAGONA A., 1988 (n. 2 pour les publications précédentes).

<sup>2583</sup> Cf. HUMPHREY J. H., 1986, p. 289 et n. 293 (on y trouvera les références d'A. Carandini).

<sup>2584</sup> Cf. RIZZA G. et GARRAFFO S., dir., 1988, p. 141-142.

<sup>2585</sup> Cf. CARANDINI A., RICCI A. et DE VOS M., 1982, p. 340-342.

<sup>2586</sup> Cf. MARCATTILI F., 2009, p. 264 (pour la description de la mosaïque), p. 233-239 (pour la section dédiée à l'obélisque de Constance), n. 1266 (pour la mention de la contribution d'A. Ragona). Il faut dire aussi que dans son catalogue (p. 264-265, n° 79), il privilégie une datation dans le premier quart du IV<sup>e</sup> siècle qui évacue le problème. Dans sa notice (*LTVR*, III, p. 356-357), J.-C. Grenier n'y fait aucunement allusion.

<sup>2587</sup> Cf. CURRAN J. R., 2000, p. 247-248.

habituellement un avers décoré d'un personnage divin, illustre ou impérial et un revers de scènes mythologiques, de statues ou de temples. L'étude la plus poussée de ces documents a été menée en son temps par A. Alföldi qui en supposait la distribution par les membres de l'aristocratie au peuple lors des cérémonies de la nouvelle année, tout comme une autre création du IV<sup>e</sup> siècle, les médaillons isiaques, qui eux portent explicitement la mention *Vota publica*<sup>2588</sup>. En d'autres termes, il les envisageait comme une composante active d'une entreprise de propagande païenne orchestrée par les franges traditionalistes sénatoriales. Les chercheurs postérieurs ont globalement suivi la thèse du savant hongrois sur la question du contexte de leur production et, de manière parfois un peu plus distante, sur leur fonction de propagande païenne. En réaction à une tendance à restreindre le domaine des contorniates aux divertissements, R. Turcan assurait que plusieurs figurations « relèvent bien du paganisme *cultuel*, et non pas simplement culturel », illustrant son propos avec l'analyse de la numismatique métrouaque<sup>2589</sup>.

Depuis, P. F. Mittag a consacré toute une monographie à cette production, laquelle est considérée comme résultant d'une entreprise financée à la fois par le public et le privé et épousant un rôle multifonctionnel. Pour l'essentiel, toutefois, ces contorniates seraient issus d'une initiative sur fonds privés et auraient servi d'amulettes ou de cadeaux<sup>2590</sup>.

Sans grande surprise et en partie à juste titre, A. Cameron en réfute la nature de preuves d'un mouvement de lutte païenne<sup>2591</sup>. Il conteste l'implication des préfets urbains païens, vu que la frappe monétaire était sous la responsabilité d'un autre fonctionnaire lié à la cour, mais reconnaît tout de même que leur frappe a dû être réalisée dans les ateliers de la Ville. Il met même en doute le lien avec l'aristocratie sur la base de la qualité artistique des pièces jugée médiocre et de fautes apparaissant sur certaines légendes. Il souligne des choix de représentation sur les contorniates peu judicieux en regard d'une supposée stratégie prosélyte. En ce qui concerne l'iconographie des médaillons isiaques, elle résulterait de la volonté profane de mobiliser un symbole de l'approvisionnement en blé pour conjurer, en ces premiers jours de l'année, le spectre de difficultés en la matière. Enfin, ce qui gêne A. Cameron est la tendance, même chez ceux qui prennent du recul par rapport aux thèses d'A. Alföldi, à reconnaître le caractère païen de ces médaillons. Pour lui, c'est déjà aller trop loin ; ces derniers doivent être considérés comme relevant d'un « *secular rather than pagan genre* ». D'ailleurs, les représentations qui les ornent « *are simply a fairly random selection of figures from Greek and Roman history and literature, chosen from whatever was available in the files of the mint, without much conscious thought for their contemporary relevance* »<sup>2592</sup>.

<sup>2588</sup> Une historiographie plus détaillée du sujet est disponible chez MITTAG P. F., 1999, p. 227-238. Sur les petits bronzes à type isiaque des *Vota publica*, voir BRICAULT L., 2014, p. 341-346 qui note (p. 346) : « Parmi les multiples types ornant les revers de ces monnaies, beaucoup se rattachent à la thématique des vœux du Nouvel An (santé, paix, nourriture, prospérité, naissance) ». Sur les calendes de janvier, voir première partie, 1.3.

<sup>2589</sup> Cf. TURCAN R., 1983, p. 59-60 (60 pour la citation).

<sup>2590</sup> Cf. MITTAG P. F., 1999, en particulier p. 180-214.

<sup>2591</sup> Cf. CAMERON A., 2011b, p. 691-698.

<sup>2592</sup> CAMERON A., 2011b, p. 697.

À son tour, A. Cameron pousse sans doute trop loin dans la direction opposée. En s'appuyant sur la vision de P. F. Mittag, il faut envisager que la diversité des acteurs et des circonstances d'émission et de distribution puisse avoir eu un impact sur le caractère païen ou non des contorniates, sur le sens qui y est projeté par ceux qui les donnent, ceux qui les reçoivent et les autres. Qu'An'ils aient pu être perçus à l'époque comme signe d'attachement à la religion traditionnelle, A. Cameron l'admet indirectement lorsqu'il affirme que la frappe des médaillons isiaques a été arrêtée « with Gratian's change toward paganism »<sup>2593</sup>.

Quant à la sélection hasardeuse des thèmes représentés, elle ne cadre pas vraiment avec l'étude d'A. Holden, publiée en 2008, sur les contorniates figurant l'enlèvement des Sabines<sup>2594</sup>, laquelle n'est pas prise en compte par A. Cameron. Son analyse débouche sur plusieurs constats et hypothèses que nous présenterons succinctement. Tout d'abord, les contorniates en question empruntent leur modèle iconographique à un médaillon émis par un empereur chrétien, Constance II (dérivant lui-même d'un schéma rencontré à l'époque antonine), ce qui ne plaide pas en faveur d'une expression païenne contestataire. Deuxièmement, le choix de l'enlèvement des Sabines ne relève pas du hasard, car les contorniates donnent à voir une composition scénique réelle qui doit être localisée au Circus Maximus, et est vraisemblablement guidée par le lien ancien et étymologique de cet épisode avec les spectacles publics et sa relation particulière avec le Circus Maximus depuis la relocalisation de l'autel de *Consus* (notice 90)<sup>2595</sup> en son sein. Ce faisant, et il s'agit du troisième point, A. Holden insiste sur l'étroite connexion, que P. F. Mittag a voulu atténuer, entre les contorniates et les *ludi*. Avec le vide créé par la délocalisation de la cour impériale, les aristocrates ont graduellement investi le patronage des jeux et les contorniates, au moins pour une part, en ont constitué un support commémoratif, affirme-t-elle<sup>2596</sup>. Enfin, elle formule l'hypothèse que la disparition du motif à la fin du IV<sup>e</sup> siècle est consécutive à celle de sa représentation théâtrale, sous l'influence de l'Église qui, en témoignent diverses sources écrites, avait particulièrement en horreur cet épisode, contraire à la moralité chrétienne.

Bref, si les contorniates ne font pas partie de l'arsenal d'une offensive païenne, ils n'en sont pas pour autant déconnectés des réalités contemporaines, en particulier des divertissements du cirque et du théâtre ; mais un lien avec une pratique culturelle ne peut être exclu, et l'identité civique qu'ils reflètent peut être teintée, dans l'esprit de certains, d'une coloration religieuse.

---

<sup>2593</sup> CAMERON A., 2011b, p. 695.

<sup>2594</sup> Cf. HOLDEN A., 2008.

<sup>2595</sup> L'enlèvement des Sabines a lieu lors des *consualia* (cf. par exemple CIC., *De Rep.*, 2, 7).

<sup>2596</sup> HOLDEN A., 2008, p. 136 évoque le fait que la production commence juste après la visite en 357 de Constance II qui lui aussi avait fait produire des pièces commémoratives.





## 2. CATALOGUE *INTRA MUROS*

### REGIO I (*Porta Capena*)

#### *Lieux de culte publics*

##### 1 *Camenae, Camenarum, fons et lucus*

Attesté déjà au I<sup>er</sup> siècle p. C. et localisé près de la *porta Capena*, le *lucus* des Camènes, assimilées aux nymphes, en particulier à Égérie, puis aux Muses, accueillait une source sacrée et une *aedicula aenea* qui semble avoir subi un double transfert : d'abord au sein du complexe d'*Honos* et *Virtus* (notice 2), dont la proximité est rappelée par Symmaque ; ensuite, au II<sup>e</sup> siècle, dans le temple d'Hercules Musarum<sup>2597</sup>.

Outre une allusion de Servius<sup>2598</sup>, la persistance de ce lieu au IV<sup>e</sup> siècle est indiquée par le terme topographique *Camenas* repris par les Régionnaires<sup>2599</sup> et surtout dans une lettre datant de 378 où le notable Symmaque, dans un passage introductif, flatte son correspondant, le poète Ausone :

En cela comme en d'autres mesures de jadis, nos ancêtres ont agi avec raison et sagesse, quand ils ont placé côte à côte en couplant leurs façades les temples d'Honneur et Vertu. Ils avaient en effet pensé — et c'est ce que nous avons vu chez vous — que les récompenses honorifiques sont là où sont les actions vertueuses. Mais de fait, tout près de cet endroit se remarque aussi à sa fontaine sacrée le culte des Camènes, car souvent les Belles Lettres portent en avant ceux qui marchent à la quête des magistratures<sup>2600</sup>.

##### 2 *Honos et Virtus, aedes*

Fondé peut-être déjà au IV<sup>e</sup> siècle a.C. et rénové plusieurs fois, le sanctuaire d'*Honos* et *Virtus*, situé au niveau de la *Porta Capena*, juste au-delà des murailles, est attesté à diverses reprises dans la littérature antique. En revanche, au point de vue archéologique, aucune identification matérielle solide n'a pu être avancée<sup>2601</sup>.

Pourtant, le sanctuaire semble bien avoir survécu au moins jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle si l'on se fie, en plus de la mention apparaissant dans les Régionnaires (*Notitia* et *Curiosum*)<sup>2602</sup>, à la lettre

---

<sup>2597</sup> Cf. RODRÍGUEZ ALMEIDA E., in *LTVR*, I, p. 216.

<sup>2598</sup> Cf. SERV., *Aen.*, 7, 697 : « ET LES BOIS DE CAPÈNE Caton dit que <des jeunes gens> de Véies les ont fondés, avec l'aide du roi Propercé qui les avait envoyés à Capène alors qu'ils avaient grandi. Et de là, la porte de Capène, qui se trouve à côté des Camènes, a pris son nom ». *LUCOSQUE CAPENOS* hos dicit Cato Veientum <iuvenes> condidisse auxilio regis Propertii, qui eos Capenam cum adolevisent, miserat. *Unde et porta Capena, quae iuxta Camenas est, nomen accepit* (la partie non-italique est du Servius Auctus, cf. *supra* 1.1.7.1. ; trad. personnelle).

<sup>2599</sup> Éd. NORDH A., p. 74.

<sup>2600</sup> SYMM., *Epist.*, 1, 20, 1 : *Bene ac sapienter maiores nostri, ut sunt alia aetatis illius, aedes Honori atque Virtuti gemella facie iunctim locarunt comenti, quod in te vidimus, ibi esse praemia honoris, ubi sunt merita virtutis. Sed enim propter etiam Camenarum religio sacro fontis advertitur, quia iter ad capessendos magistratus saepe litteris promovetur. Haec parentum instituta consulatus tui argumenta sunt, cui morum gravitas et disciplinarum vetustas curulis sellae insigne pepererunt* (trad. CALLU J.-P., 1972, CUF).

<sup>2601</sup> Cf. PALOMBI D., in *LTVR*, III, p. 31-32.

<sup>2602</sup> Éd. NORDH A., p. 73.

de Symmaque déjà citée où il rapproche la fontaine des Camènes (cf. notice 1) de l'*aedes* en question et semble décrire cette dernière comme un agencement de deux temples jumeaux adjacents, ce qui était déjà perceptible à travers des sources antérieures<sup>2603</sup>.

De surcroît, au milieu du siècle, on fête encore l'anniversaire de sa (re)fondation, selon le Calendrier de 354<sup>2604</sup>.

## **Lieux de culte privés**

### **3 Crescentiana, titulus (=S. Sixtus, titulus)**

Comme dans le cas du *titulus Fasciolae* et de l'église des Ss. Nereus et Achilleus (cf. notice 104), un problème d'identification se pose entre un établissement dont les prêtres participent au synode de 499, le *titulus Crescentiana*, et une église qui n'apparaît qu'à partir de l'assemblée de 595, le *titulus S. Sixti*<sup>2605</sup>, qui correspond à l'actuelle basilique S. Sisto Vecchio, sise sur la piazzale Numa Pompilio, à l'embranchement formé par le croisement de la via Appia et de la via Druso. À la différence du premier exemple, le *titulus Crescentiana* est rapporté par une source fournissant des renseignements un peu plus exploitables et des vestiges de la basilique paléochrétienne qui occupait le même emplacement que S. Sisto Vecchio ont pu être étudiés.

Commençons par la question du rapprochement entre les deux réalités. Le passage à partir duquel s'établissent les spéculations réside dans la notice biographique du pape Anastase (399-401) contenue dans le *Liber Pontificalis* où il est indiqué : *Fecit autem et basilicam quae dicitur Crescentiana, in regione II, via Mamurtini, in Vrbe Roma*<sup>2606</sup>. Sur la base de la proximité avec le lieu d'inhumation du pape Sixte II, qui aurait donné son nom au *titulus* dans un second temps à la suite d'une translation de reliques, et d'interprétations autour des deux indications topographiques, plusieurs savants ont soupçonné ou affirmé ce lien d'équivalence. Les publications plus récentes sont partagées entre un regard sceptique, à l'instar des auteurs des deux notices du *LTVR*<sup>2607</sup>, et un fait suffisamment assuré pour que H. Brandenburg se passe de le démontrer ou V. Fiocchi Nicolai de le faire suivre d'un point d'interrogation<sup>2608</sup>. H. Geertman et M. B. Annis ont entretemps produit une belle synthèse et de nouvelles réflexions sur le dossier tardo-antique de S. Sisto Vecchio<sup>2609</sup>. Ils ont notamment repris

<sup>2603</sup> Cf. VAL. MAX., 1, 1, 8 ; PLUT, *Marv.*, 28, 1.

<sup>2604</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 256-247 : *Honor et Virtus*. DONATI N. et STEFANETTI P., 2006, p. 62 se demandent si cette mention fait référence à une dédicace républicaine ou à une restauration advenue sous Vespasien.

<sup>2605</sup> Éd. MGH AA, 12, p. 412 et 414 ; MGH Epist., 1, p. 367.

<sup>2606</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 218.

<sup>2607</sup> Cf. CECHELLI M., in *LTVR*, I, p. 325 ; SERRA S., in *LTVR*, IV, p. 330 qui reprennent les références bibliographiques antérieures.

<sup>2608</sup> Cf. FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 96 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 152.

<sup>2609</sup> Cf. GEERTMAN H. et ANNIS M. B., 2004. Le gros volume édité en 1992 par le recteur de la basilique S. Sisto Vecchio, R. Piazza, sur l'histoire de son établissement n'apporte pas d'éléments analytiques nouveaux sur la question de ses origines. Outre la réédition de l'étude de R. Krautheimer et S. Corbett issue du *Corpus basilicarum*, ZUCCHI A., 1992, p. 426-431 évoque quelques hypothèses dépassées ou méritant à tout le moins une actualisation, s'attarde sur la description de l'édifice paléochrétien et se contente, au sujet de la datation, d'indiquer le V<sup>e</sup> siècle (p. 426).

les deux principales interrogations touchant les renseignements fournis par *Liber* : la deuxième région est-elle de nature ecclésiastique ou augustéenne et à quoi pourrait correspondre la via Mamertina ? Partant d'une courte mais percutante étude des expressions toponymiques utilisées dans l'œuvre, ils tranchent pour la circonscription ecclésiastique. Quant à la via Mamertina, ils ont recours aux Régionnaires qui mentionnent, dans la *regio* I, *un balneum Mamertini*<sup>2610</sup> pour suggérer une localisation de la voie en question dans une zone coïncidant entre la première région augustéenne et la seconde ecclésiastique, à l'est de la via Appia et devant déboucher sur celle-ci aux environs de l'actuelle via Druso. Pour les deux auteurs, les indices sont suffisamment probants pour considérer l'identification comme « ben fondata »<sup>2611</sup> et on les suivra volontiers, bien que l'on se serait montré un peu plus prudent quant à la valeur des indications géographiques décelables dans les Catalogues.

Tournons-nous à présent vers la fondation paléochrétienne du site de S. Sisto Vecchio, autrement dit le présumé bâtiment initial du *titulus Crescentianae*. Une observation des structures de l'édifice actuel et les explorations archéologiques en ont permis une reconstitution assez fiable. Elle respectait un plan absidal à trois nefs et s'étageait sur deux niveaux, le second étant percé de nombreuses fenêtres. Sa façade avant, pourvue d'un *trifora*, donnait sur un quadriportique. L'alignement entre les deux composantes est en léger décalage de façon à ce que l'église suive l'orientation de la via Appia. Plusieurs caractéristiques autoriseraient à en placer la construction au V<sup>e</sup> siècle, et même plus précisément à la charnière entre celui-ci et le précédent : des similitudes en termes de techniques de construction et de typologie avec d'autres basiliques censées remonter à la même période<sup>2612</sup> ; les chapiteaux composites et à feuilles lisses qui sont à rapprocher de ceux ornant les colonnes de S. Clemente ou de S. Paolo f. l. mura au moment de sa reconstruction entamée à la fin du IV<sup>e</sup> siècle (cf. notice 127) ; les quelques données stratigraphiques et numismatiques récoltées. En ce qui concerne le contexte d'implantation de la basilique, il semble que son édification ait impliqué la destruction des bâtiments antérieurs et le nivellement du terrain. Du côté de la nef droite, un autre bâtiment de la fin du II<sup>e</sup> siècle, qui a encore été l'objet d'interventions au début du IV<sup>e</sup>, a été au moins partiellement sacrifié pour l'édification du *titulus*. Quant à leur fonction, l'état des vestiges ne permet plus d'en dire grand chose<sup>2613</sup>.

---

<sup>2610</sup> Éd. NORDH A., p. 74.

<sup>2611</sup> Cf. GEERTMAN H. et ANNIS M. B., 2004, p. 517-519 (519 pour la citation).

<sup>2612</sup> S. Clemente (notice 13) ; S. Giovanni e Paolo (notice 9) ; S. Vitale (notice 39) ; S. Pietro in Vincoli (notice 24).

<sup>2613</sup> Pour ces considérations archéologiques, on consultera également les développements de GEERTMAN H. et ANNIS M. B., 2004, p. 519-522 (sur le contexte d'insertion) ; 523-529 (sur la configuration du complexe) ; 529-531 (sur la question de la datation). Voir aussi GEERTMAN H. et ANNIS M. B., 2001.

## REGIO II (*Caelemontium*)

### *Lieux de culte publics*

#### 4 *Divus Claudius, templum*

Situé sur la plateforme encore en partie conservée le long de la via Claudia, le temple du divin Claude aurait été, à l'époque de sa fondation, « relégué » selon certains sur le Caelius conformément à l'image que l'on aurait voulu construire de son règne et de sa personnalité<sup>2614</sup>, à moins que l'implantation ne soit simplement en relation avec la demeure privée de l'empereur<sup>2615</sup>. Quoi qu'il en soit, intégré dans le domaine de la *domus Aurea* par Néron pour être transformé en un majestueux nymphée, Vespasien le reconstruit en l'honneur de son prédécesseur, bien que le site apparaisse rapidement comme un espace davantage dévolu à la détente<sup>2616</sup>.

En l'absence d'éléments archéologiques appartenant au temple en tant que tel, seules peuvent témoigner de sa présence au IV<sup>e</sup> siècle les mentions *Claudium* et *Templum Claudii* présentes respectivement dans le *Curiosum* et la *Notitia*<sup>2617</sup>, bien que le culte de Claude ne fût plus vraiment d'actualité comme en témoigne notamment l'absence de son *dies natalis* dans le Calendrier de 354<sup>2618</sup>.

L'analyse de la plateforme a, quant à elle, relevé des phases de construction s'étalant du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle p.C.<sup>2619</sup> Le rehaussement tardif de la voie de circulation qui en longeait le flanc occidental, jusqu'à mi-hauteur des espaces inférieurs de ces substructions, « perdiéndose así la integridad arquitectónica del monumento y anulando las conducciones de agua de drenaje del edificio », que certains ont mis en lien avec la construction de l'église Ss. Giovanni e Paolo dans le premier quart du V<sup>e</sup> siècle<sup>2620</sup> (cf. notice 9), laisse en tout cas supposer qu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, et peut-être même avant, cette structure n'était plus une priorité, ni *a fortiori* les édifices qui s'y posaient et qui devaient connaître un déficit de fréquentation.

### *Lieux de culte privés*

#### 5 *Basilica Hilariana*

Amplement explorés lors de campagnes de fouilles récemment menées sur le site de l'*Ospedale Militare del Celio*, les vestiges de la *basilica Hilariana* furent déjà identifiés à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, grâce

<sup>2614</sup> Cf. TURCAN R., 1998b, notamment p. 166 : « Dans l'Antiquité, cette espèce de relégation du “dieu Claude” sur une butte étrusque, non loin d'un marché aux victuailles et en compagnie des filles de joie, avait de quoi susciter l'hilarité ». Cependant, les assertions de cet auteur manquent de preuves.

<sup>2615</sup> Cf. PAVOLINI C., 2007, p. 111 qui emprunte une idée de F. Coarelli.

<sup>2616</sup> Cf. MART., *Spect.*, 2, 9-10 ; TURCAN R., 1998b, p. 167. Voir aussi *infra* n. 2730 pour l'expression *monumenta Claudii* chez AUR. VICT., *De Caes.*, 9, 7 qui pourrait traduire une telle perte de fonction religieuse du site.

<sup>2617</sup> Éd. NORDH A., p. 75.

<sup>2618</sup> Cf. DOMINGO J. Á., MAR R., et PENSABENE P., 2011, p. 227.

<sup>2619</sup> Cf. BUZZETTI C., in *LTVR*, I, p. 278.

<sup>2620</sup> Cf. DOMINGO J. Á., MAR R., et PENSABENE P., 2011, p. 227.

à la découverte de l'inscription d'une mosaïque du vestibule<sup>2621</sup> et de celle dédiée par le *collegium dendrophorum Matris deum M(agnae) I(daeae) et Attis* à son *quinquennalis perpetuus*, un certain *M. Publicius Hilarus*<sup>2622</sup>, probablement le fondateur de ce qui apparaît donc comme la *schola* de la corporation des dendrophores dont les membres assumaient des tâches au sein du culte métroaque<sup>2623</sup>. Les éléments épigraphiques, ainsi que le portrait retrouvé à proximité et attribué à ce personnage<sup>2624</sup>, que l'on peut dater de la fin du règne d'Hadrien ou du début de l'époque antonine, laissent supposer une fondation durant cet intervalle chronologique, ce que sont d'ailleurs venues confirmer les enquêtes stratigraphiques<sup>2625</sup>.

Certes, la *basilica* connaît une série d'interventions durant les deux siècles suivants – travaux de commodité, affectation artisanale de certaines pièces de service, plus généralement stratégie de maximisation de l'espace disponible, mais celles-ci ne semblent pas remettre fondamentalement en cause le rôle du bâtiment en tant que siège des fidèles de Mater Magna. La structure que les experts interprètent communément comme un *sacellum*, à savoir la construction quadrangulaire située dans la cour devant le vestibule, semble subsister. Ce n'est que pour la fin du IV<sup>e</sup> ou le début du V<sup>e</sup> siècle que les analyses archéologiques ont révélé un « mutamento complessivo di funzione, netto e ormai definitivo »<sup>2626</sup>, peut-être déjà accompagné d'un abandon de la part du collègue des dendrophores, le complexe évoluant de manière définitive dans les décennies suivantes en un siège d'ateliers<sup>2627</sup>. Ce constat cadre d'ailleurs assez bien avec ce que laissent transparaître les textes législatifs touchant ce collègue : si la constitution de 329<sup>2628</sup> émise par Constantin consistait simplement en une mesure technique procédant à l'extension de la charge de pompiers qui pesait également sur les associations de *fabri* et des *centonarii*, la décision d'Honorius en 415<sup>2629</sup> autorisant une saisie de biens à l'encontre, entre autres, des dendrophores, visait quant à elle à faire disparaître le rôle cultuel de l'association ou l'association elle-même si c'était là sa fonction essentielle<sup>2630</sup>.

Si le dossier archéologique ne renferme pas, pour le IV<sup>e</sup> siècle, de preuves absolues mais bien de fortes présomptions d'une continuité de fonction, un témoignage écrit pourrait venir renforcer l'hypothèse. Les Catalogues Régionnaires mentionnent en effet le toponyme *Arbor Sancta* dans la

<sup>2621</sup> Cf. *CIL*, 6, 30973a (= *CCCA*, 3, n° 211).

<sup>2622</sup> Cf. *CIL*, 6, 30973b (= *CCCA*, 3, n° 212).

<sup>2623</sup> L'idée selon laquelle les dendrophores gravitaient autour des métiers du bois a été solidement remise en cause : cf. VAN HAEPEREN F., 2012a, p. 53 et 56.

<sup>2624</sup> Cf. *CCCA*, 3, n° 213.

<sup>2625</sup> Cf. PAVOLINI C., 2006, p. 77 ; PAVOLINI C., 2010, p. 6-7. Le lecteur peut également se reporter à PALAZZO P. et PAVOLINI C., dir., 2013 (que nous n'avons pas eu l'occasion de consulter) pour les données stratigraphiques du site et un essai sur le culte métroaque sur le Caelius.

<sup>2626</sup> Cf. PAVOLINI C., 2006, p. 87.

<sup>2627</sup> Sur ces interprétations archéologiques, cf. PAVOLINI C., 2004, p. 424-426 ; PAVOLINI C., 2006, p. 83-84 et 87-88 ; PAVOLINI C., 2010, p. 8.

<sup>2628</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 14, 8, 1.

<sup>2629</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 16, 10, 20.

<sup>2630</sup> Cf. SALAMITO J.-M., 1987 ; VAN HAEPEREN F., 2012a, p. 55. Plus récemment, DIOSONO F., 2015 a proposé un article qui traite de la problématique de l'évolution des collèges professionnels dans la Rome tardive et de la continuité de leur dimension païenne, dans lequel la *basilica Hilariana* est mobilisée comme étude de cas.

*regio* II<sup>2631</sup>, à proximité du sommet du Caelius pour peu que l'on se fie à la logique du parcours repérable dans la source, et l'on serait tenté, à la suite d'autres chercheurs<sup>2632</sup>, de l'identifier avec la *basilica Hilariana* qui, en tout logique, devait abriter le pin sacré d'Attis porté par les dendrophores lors de cérémonies processionnelles<sup>2633</sup>. À l'appui de cette thèse, certains ont proposé d'interpréter la structure quadrangulaire déjà évoquée précisément comme un emplacement d'accueil pour cet objet culturel<sup>2634</sup>.

## 6 *Iseum Metellinum*

Cf. notice 10.

## 7 *Mithraeum (Castra Peregrinorum ; S. Stefano Rotondo)*

Cf. troisième partie, 9.2.2.2..

## 8 *Mithraeum (Ospedale S. Giovanni)*

L'exploration du sous-sol de l'hôpital *S. Giovanni sul Celio* a permis la découverte d'une série d'espaces souterrains, appartenant peut-être à une phase tardo-antique des *horti* de Domitia Lucilla et assumant essentiellement des fonctions de dépôts et de services, parmi lesquels une pièce (à l'origine sans doute une salle thermale ou une citerne) aurait été affectée à un usage cultuel mithriaque. En témoigneraient l'installation de banquettes sur trois côtés et la réalisation d'une fresque située dans la niche du mur du fond, dont les traces laisseraient deviner une tête de Mithra<sup>2635</sup>. Si la teneur de ces restes doit nous amener à conserver à l'esprit les remarques critiques de P. Liverani sur l'identification de ce local en tant que *mithraeum*<sup>2636</sup>, on soulignera que F. Coarelli autant que J. Bjernebye dernièrement ont marqué plus ou moins explicitement leur approbation<sup>2637</sup>.

Concernant l'aspect chronologique, examinons ce qu'en dit le rapport de V. Santa Maria Scrinari :

<sup>2631</sup> Éd. NORDH A., p. 75.

<sup>2632</sup> Cf. PAVOLINI C., in *LTVR*, I, p. 176 ; PAVOLINI C., 2006, p. 80 ; PAVOLINI C., 2010, p. 7. Pour PENSABENE P., 2010, p. 15, la construction de la *basilica* sur le Caelius pourrait s'expliquer par le fait que la colline était « forse sede del boschetto sacro di *Attis* ».

<sup>2633</sup> Au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, FIRM. MAT., *Err. prof. rel.*, 27,1 rapporte encore la tenue de ce type de procession : « Dans le culte phrygien dit “de la mère des dieux”, chaque année on coupe un pin et au centre de l'arbre on ficelle la statue d'un jeune homme ». In *sacris Phrygiis, quae matris deum dicunt, per annos singulos arbor pinea caeditur, et in media arbore simulacrum iuuenis subligatur* (trad. TURCAN R., 1982).

<sup>2634</sup> Cf. PAVOLINI C., 2006, p. 80 ; PAVOLINI C., 2010, p. 7-8.

<sup>2635</sup> Cf. MARIA SANTA SCRINARI V., 1979, p. 219-230 ; CALZINI GYSENS J., in *LTVR*, III, p. 261-262 ; MARRONI E., 2010, p. 173.

<sup>2636</sup> Cf. LIVERANI P., 1988, p. 896, n. 12.

<sup>2637</sup> Cf. COARELLI F., 1979, p. 71 qui l'intègre dans son catalogue ; BJORNEBYE J., 2007, p. 37.

Tutti gli elementi recuperati concordano ad assegnare alla seconda metà del III secolo lo sviluppo della vita nell'ambiente mentre un solo elemento, che però per la casualità stessa del ritrovamento nello sterro del vano è poco probante per la sua cronologia, una lucerna a beccuccio allungato (tipo Dressel 31) decorata sul piattello con il monogramma costantiniano, ne porterebbe l'arresto agli inizi del IV se. d.C.<sup>2638</sup>

J. Bjornebey préfère en conclure que ce lieu de culte fut probablement encore un usage jusqu'au début du IV<sup>e</sup> siècle au moins et on le suivra sur ce point<sup>2639</sup>.

## 9 *Pammachius, titulus (=Ss. Iohannes et Paulus, titulus)*

La fouille archéologique des espaces contenus dans le sous-sol de l'actuelle église Ss. Giovanni e Paolo et leur valorisation patrimoniale permettent aux visiteurs avertis et aux spécialistes de saisir globalement les différentes phases de construction du site. Néanmoins, les chercheurs, hier comme aujourd'hui, connaissent des divergences dans leurs interprétations des résultats, que ne facilitent pas une documentation parfois insuffisante pour ces opérations réalisées à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle ainsi que l'absence d'une véritable synthèse d'ampleur.

Commençons par une description générale du site et les constats archéologiques les plus importants, avant d'en venir à une confrontation des opinions au sujet de l'interprétation des structures et de la nature des phases qui se succèdent. Situé sur le flanc nord du clivus Scauri, qui courait des hauteurs du Caelius aux pentes du Palatin, plus précisément à l'angle formé par le croisement d'une voie allant vers le nord et faisant séparation avec les substructions du *Claudianum* (notice 4) à l'est, le site peut être divisé en deux parties principales : une résidence privée, sous la nef septentrionale, à laquelle dut appartenir un *balneum* ; au niveau de la nef centrale et méridionale, une ou deux *insulae* avec, au rez-de-chaussée, magasins ouverts sur le clivus et arrière-boutiques, ainsi que des appartements sur deux étages. Les secteurs sont séparés par une « cour-nymphée » dotée d'un riche ornement pariétal, installée dans un second temps et qui constitue un espace partagé étant donné leurs accès respectifs.

Les pièces du rez-de-chaussée de la zone sud ont ensuite été décorées de fresques et équipées d'un pavement en mosaïques, ce qui signale manifestement un changement de fonction. Parmi les représentations figurées sur ces peintures, signalons l'Orante, femme en prière, dessinée dans une des salles ouvrant sur la cour et, sur la paroi de la pièce directement au sud de celle-ci, le bœuf Apis de la mythologie égyptienne. Une transformation significative a également lieu quand, sur le palier de l'escalier menant au premier étage, une niche est creusée qui, entourée de fresques, laisse peu de doute sur sa vocation de chapelle martyriale. En dessous de la cavité, un personnage masculin est en effet représenté, les bras ouverts et écartés, sans doute un saint ou un martyr, avec des figures féminines à ses pieds. À la même hauteur, mais sur les parois latérales, figurent des hommes et des femmes dont les vêtements élégants suggèrent de riches laïcs qui pourraient être des donateurs. Au-dessus des personnages du mur de gauche est dessinée une scène paradisiaque, tandis qu'en

---

<sup>2638</sup> MARIA SANTA SCRINARI V., 1979, p. 224.

<sup>2639</sup> Cf. BJORNEBYE J., 2007, p. 37.

face on peut observer un *martyrium* avec trois hommes et une femme agenouillés, prêts à être exécutés.

Lors de la dernière phase de construction qui nous concerne est édifiée sur ces édifices, en réutilisant une partie des structures, une basilique chrétienne pourvue d'une abside tournée vers l'ouest<sup>2640</sup>.

Pour B. Brenk, la résidence privée du II<sup>e</sup> siècle qui subsiste au nord s'étendait au départ jusqu'au *clivus*, avant que son propriétaire ne décide de refonctionnaliser, à l'époque sévérienne, le secteur méridional à des fins commerciales et de logements. Un lien demeure toutefois grâce à la cour de la *domus* qui garde des accès aux arrière-boutiques des *tabernae*. Même si cette configuration peut paraître inhabituelle, B. Brenk indique quelques parallèles ostiens. À la charnière entre les III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, avec la décoration des pièces du rez-de-chaussée et l'édification de deux nymphées dans la cour, un processus inverse se produit : une réintégration à la *domus* privée<sup>2641</sup>. De son côté, l'auteur du récent guide du site évoque une *domus* du II<sup>e</sup> siècle et une *insula* édifiée au début du III<sup>e</sup>, initialement séparée par un *vicus* dont on peut encore voir un trait avant qu'il ne devienne un élément de raccord, notamment par le biais de la cour-nymphée, lors d'une phase de restructuration prenant place dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle et consistant en l'implantation d'une résidence aristocratique<sup>2642</sup>. Sur l'essentiel donc, à savoir une transformation de l'*insula* en une luxueuse demeure, les deux auteurs se rejoignent. Il est vrai que le contexte topographique du site soutient cette vision. À peu de distance se situait en effet la villa des Anicii et, juste en face, de l'autre côté du *clivus Scauri*, une *domus* avec une vaste salle absidale est érigée au IV<sup>e</sup> siècle sur les restes d'une *insula* à *tabernae*<sup>2643</sup>. Cependant, H. Brandenburg continue à parler de maisons à boutiques possédant une cour commune pourvue, au IV<sup>e</sup> siècle, de fontaines. Du milieu de ce même siècle dateraient, pour lui, les décorations pariétales du secteur méridional. Certaines auraient même été ajoutées à la fin du siècle<sup>2644</sup>. Un constat divergent entre l'auteur du guide et H. Brandenburg, mais qui est cohérent avec leur vision respective, porte sur le moment du scellement des ouvertures des

---

<sup>2640</sup> Ces considérations archéologiques et descriptions iconographiques ont été tirées de BRENK B., 1995, p. 170-201 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 157-162, ainsi que de *Case Romane et Antiquarium (...)*, 2004, un guide officiel du site édité par le Ministère de l'Intérieur qui communique des informations archéologiques intéressantes, même si l'absence de références bibliographiques détaillées en limite le recours. On peut également consulter le résumé de FATUCCI G., 2012, p. 352 qui ne tient toutefois pas compte des éclaircissements de B. Brenk (et reconnaît avoir une lecture différente de celle de H. Brandenburg).

Concernant l'abside de la basilique, il faut noter qu'elle prit place sur des structures indépendantes, mal connues. Par conséquent, il convient de supposer l'appartenance de cet édifice au même propriétaire ou la cession par un autre propriétaire chrétien.

Par ailleurs, à cette phase de l'érection basilicale, il faut probablement aussi rapporter le rehaussement de la voirie du côté oriental du site, autrement dit celle donnant sur l'entrée de l'église, impactant la viabilité des pièces de substruction de la plateforme du *Claudianum* (notice 4).

<sup>2641</sup> Cf. BRENK B., 1995, p. 170-183 et 205.

<sup>2642</sup> Cf. *Case Romane et Antiquarium (...)*, 2004, *passim*.

<sup>2643</sup> Sur l'évolution du quartier, cf. *Case Romane et Antiquarium (...)*, 2004, p. 6 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 155-156 ; FATUCCI G., 2012, p. 349-351.

<sup>2644</sup> Cf. BRANDENBURG H., 2005, p. 157-159.



boutiques sur la rue : au milieu du III<sup>e</sup> pour le premier, consécutivement à l'installation basilicale pour le second<sup>2645</sup>.

Passons maintenant à l'émergence d'une présence chrétienne visible dans les lieux. Un désaccord se marque sur la datation de la chapelle que l'on considère comme contemporaine des peintures l'ornant : dans le guide est indiqué le début du IV<sup>e</sup> siècle, tandis que H. Brandenburg, sur la base du style pictural, préfère retenir la fin du siècle. Quant à B. Brenk, il reste large en proposant le cours de ce même siècle<sup>2646</sup>. En revanche, un point de convergence réside dans le refus du caractère nécessairement chrétien de l'orante figurée dans la salle éponyme et, par extension, de la destination de celle-ci, une hypothèse que la présence du bœuf Apis vient quelque peu soutenir<sup>2647</sup>.

Mais revenons sur le lieu de culte martyrial. Sa présence a donné lieu à une autre discussion qui a trait à l'utilisation liturgique de reliques en son sein. Sans réellement se prononcer, l'auteur du guide souligne l'ouverture dans la paroi du fond de la niche et son interprétation comme *fenestella confessionis* permettant aux fidèles de contempler le tombeau des martyrs. H. Brandenburg rappelle avec justesse le peu de probabilité de voir, à cette époque, des restes humains être inhumés à l'intérieur de la cité et rejette dès lors toutes reliques. B. Brenk, tout en étant conscient de cette difficulté, soutient l'adoration de reliques placées dans la niche, en ajoutant toutefois, suivi en cela par H. Brandenburg, que le creusement dans le mur du fond n'a dû survenir que postérieurement, sans doute au VI<sup>e</sup> siècle, pour « vérifier » les textes hagiographiques<sup>2648</sup>. Une solution de compromis pourrait consister en une relique non corporelle, autrement dit un objet relatif à la vie ou au martyr du saint, à l'instar des reliques qui matérialisaient la mémoire de Jérusalem dans la basilique éponyme (cf. notice 26).

Finalement, deux modèles semblent donc s'esquisser à partir des données archéologiques. D'une part, selon l'auteur du guide et B. Brenk, une luxueuse *domus* s'installe dans le courant du III<sup>e</sup> siècle au sein de ce qui était une *insula* et, au cours du siècle suivant, son propriétaire décide d'y faire inclure un espace de culte chrétien. B. Brenk développe davantage la question de l'implantation primitive chrétienne en suggérant qu'il s'agit d'une chapelle à destination domestique dans laquelle sont honorées des reliques acquises par un privé à l'insu de l'Église. Ce dernier fait expliquerait non seulement que, lors de l'édification de l'église, la chapelle n'ait pas été mise en valeur et ait même été « décapitée » au moment des travaux de la basilique, mais aussi que l'on ait oublié au V<sup>e</sup> siècle les noms des martyrs adorés en son sein, laissant la place à la création d'une légende hagiographique mettant en scène de nouveaux saints, Iohannes et Paulus. D'autre part, nous avons le scénario de

<sup>2645</sup> Cf. *Case Romane et Antiquarium* (...), 2004, p. 7 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 161.

<sup>2646</sup> Cf. BRENK B., 1995, p. 205 ; *Case Romane et Antiquarium* (...), 2004, p. 6 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 159. FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 100 indique la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>2647</sup> Cf. BRENK B., 1995, p. 183-188 ; *Case Romane et Antiquarium* (...), 2004, p. 10-11 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 158. *Contra* ASTOLFI S., in *LTVR*, III, p. 105. FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 100 n'écarte pas la possibilité d'une utilisation chrétienne des lieux à partir de l'époque constantinienne.

Il n'est pas nécessaire non plus à l'inverse, à l'instar de *Case Romane et Antiquarium* (...), 2004, p. 11, de supposer une destination de la salle en lien avec une activité du paganisme (cf. BRENK B., 1995, p. 183-184).

<sup>2648</sup> Cf. BRENK B., 1995, p. 188-197 et 203-204 ; *Case Romane et Antiquarium* (...), 2004, p. 14-15 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 159-160.

H. Brandenburg suivant lequel une chapelle martyriale, sans reliques, est implantée au niveau d'un escalier donnant accès aux étages de deux *insulae* hors d'usage et abandonnées. Ce lieu de culte accueillait un certain nombre de fidèles, obligeant à un aménagement d'une partie du rez-de-chaussée perceptible dans la construction d'une nouvelle et plus grande arcade servant de passage, précisément au pied des escaliers, entre la salle de l'Orante et la cour, et dans la couche de peinture imitant le marbre posée sur les fresques du nymphée<sup>2649</sup>.

Sur le développement préchrétien du site, nous serions plus enclin à suivre le premier scénario – celui d'une *domus* réutilisant l'*insula* et s'organisant autour d'une cour – qui explique mieux les changements décoratifs survenus dans des pièces qui étaient anciennement destinées à des fonctions commerciales, des transformations sans doute antérieures à l'installation de la chapelle. En revanche, concernant la phase successive, l'interprétation de H. Brandenburg semble plus crédible, en tenant toutefois compte de la possibilité de reliques non corporelles. Les aménagements ciblés, auxquels on peut ajouter un petit escalier supplémentaire évoqué par S. Astolfi<sup>2650</sup>, paraissent traduire ce besoin d'adaptation à une certaine fréquentation des lieux. Par ailleurs, l'idée d'une ignorance de l'Église par rapport à ce petit lieu de culte appartenant à un notable de la Ville semble peu tenable. B. Brenk, en voulant définir l'identité des martyrs honorés dans la chapelle grâce à une *passio* élaborée au V<sup>e</sup> siècle et un graffito<sup>2651</sup>, fournit lui-même un argument en ce sens : si cette identification est exacte, si une légende hagiographique informant d'une *translatio* près du temple de Claude se forme autour de ces figures au V<sup>e</sup> siècle, comment expliquer que l'Église n'ait pas été au courant ? En réalité, l'absence de reprise de la mémoire des saints honorés au sein de la chapelle dans le contexte de la basilique peut s'expliquer par le manque d'une définition « sacrée » de l'espace, peut-être précisément parce qu'il ne comportait aucune relique. Les martyrs mis en exergue dans la chapelle relèvent d'un choix personnel qui ne devait pas nécessairement être suivi par les responsables de l'édification du *titulus*. Et la destruction de la partie supérieure du petit sanctuaire (la « décapitation ») pour la construction de la basilique peut simplement résulter de nécessités architecturales.

Confrontons à présent ces données aux renseignements issus des documents écrits. Si un *titulus Pammachii* est cité parmi les établissements dont des responsables participent au synode de 499<sup>2652</sup>, il faut se reporter à une inscription, sans doute du VI<sup>e</sup> siècle, transmise par un recueil médiéval et placée selon celui-ci *in introitu Ecclesiae Iohannis et Paulis*, pour pouvoir faire un lien explicite avec un fondateur du nom de Pammachius<sup>2653</sup>. La littérature scientifique a pris l'habitude de l'identifier avec

<sup>2649</sup> Sur ces transformations, cf. BRANDENBURG H., 2005, p. 160. Elles sont également citées par BRENK B., 1995, p. 183 et 192, mais ne sont pas mises en rapport avec une implantation chrétienne.

FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 100 envisage aussi bien une utilisation des lieux par « un gruppo familiare cristiano » que par « una più ampia comunità ».

<sup>2650</sup> Cf. ASTOLFI S., in *LTVR*, III, p. 106.

<sup>2651</sup> Cf. BRENK B., 1995, p. 203.

<sup>2652</sup> Éd. MGH AA, 12, p. 411-412.

<sup>2653</sup> Cf. ICVR (De Rossi), 2, p. 150, 20 : *Antistes Domini celsa sacraria Christi, / Vestibulum decorat, gratia pulchra loci ; / Quae quia compta nitet primaque in fronte renidet, / ostendit quantum numinis intus inest. / Quis tanta Christo venerandas condidit aedes, / Si quaeris : cultor Pammachius fidei.* Voir BRENK B., 1995, p. 201-202.

le sénateur Pammachius, ami de Jérôme, qui décède lors du sac de 410<sup>2654</sup>. Du même coup, cette date est convoquée comme *terminus ante quem* pour l'édification de la basilique<sup>2655</sup>. On doit reconnaître à B. Brenk un salutaire réflexe critique de distanciation face à ce qui est trop souvent présenté comme un fait établi. Après tout, aucun témoignage ne vient garantir cette correspondance et une homonymie est toujours possible<sup>2656</sup>. Pour autant, on ne le suivra pas dans le raisonnement qu'il avance pour discréditer cette identification : si l'Église a pu prendre en charge la suite de la construction de l'église après sa mort en 410, l'érection dut être initiée par un Pammachius qui était pourtant « divenuto monaco ed aveva diviso il suo patrimonio con i poveri » après la mort de son épouse en 396 et qui n'aurait dès lors pas su assumer une fondation de cette ampleur<sup>2657</sup>. Ce développement semble d'abord méconnaître le processus de fondation du *titulus* tel qu'on peut le constater ailleurs : il semble en effet que le rôle du fondateur, celui qui donne son nom au *titulus*, consiste avant tout (et bien souvent se limite) à céder une propriété, un terrain, des moyens de financement, à des clercs qui vont se charger de son édification, à l'instar du *titulus Vestinae* (notice 39) ou de S. Pudentiana (notice 38)<sup>2658</sup>. Pour ce qui est du statut de moine de Pammachius, il est affirmé par Jérôme et on veut bien le croire<sup>2659</sup>, mais il est difficile de savoir ce qui se cachait derrière ce terme. Certes, Pammachius devait vivre en toute modestie et se comporter généreusement avec les pauvres, comme l'indique le banquet funéraire qu'il donna à la basilique S. Pierre pour les funérailles de sa femme Paulina<sup>2660</sup>, mais nulle part il n'est dit qu'il ne possédait plus de ressources. Au contraire, il fallait bien qu'il occupe un logement et finance sa générosité. Les deux arguments développés par B. Brenk n'empêchent donc pas d'imaginer Pammachius comme fondateur de l'église en question : au contraire, sa tendance à l'évergétisme a pu le pousser à donner de son vivant une de ses propriétés déjà transformée en un lieu de culte chrétien ou à léguer, après sa mort, la résidence dans laquelle il vivait humblement en tant que « moine », focalisant son attention et ses finances sur l'espace dédié aux martyrs<sup>2661</sup>.

---

Un second fondateur, du nom de Byzans, est parfois attribué à cette fondation. Cette relation repose essentiellement sur une *passio* qui rapporte un lien paternel entre Pammachius et ce dernier. Il est vrai qu'un *titulus Byzantis* est également mentionné dans les signatures des actes du synode de 499 (éd. MGH AA, 12, p. 413) et disparaît dans les signatures de 595 alors que le *titulus Pammachii* prend le nom de *titulus sanctorum Iohannis et Paulis*. La première allusion à ce *titulus Byzantis* apparaît dans une inscription de l'époque d'Innocent I<sup>er</sup> (401-417). Même si l'on accepte l'identification, il est impossible d'établir s'il s'agit d'une cofondation (propriétaire de l'édifice mitoyen qui sert de fondations à l'abside ? « Fondateur » de la communauté de prière ?) ou d'une fusion et, le cas échéant, quand celle-ci eut lieu.

<sup>2654</sup> Cf. HIER., *Comm. in Ezech.*, 1, *praef.* (PL 25, col. 15).

<sup>2655</sup> Par exemple, ASTOLFI S., in *LTVR*, III, p. 106 ; FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 96 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 156.

<sup>2656</sup> HILLNER J., 2006, p. 62 fait preuve d'une même prudence et rappelle le Pammachius qu'Augustin (*De grat. Chris.*, 2, 3) mentionne et qui semble avoir été prêtre de l'Église romaine.

<sup>2657</sup> Cf. BENK B., 1995, p. 202.

<sup>2658</sup> Voir deuxième partie, 4.4.2.

<sup>2659</sup> Cf. HIER., *Epist.*, 66, 4 ; 108, 4.

<sup>2660</sup> Cf. PAUL. NOL., *Epist.*, 13, 27-28.

<sup>2661</sup> Dans l'un ou l'autre cas, il est intéressant de noter que les experts sont d'accord pour supposer l'isolement des étages, et même leur délaissement, une fois la chapelle installée sur le palier ; voir BRENT B., 1995, p. 188 ; *Case Romane et Antiquarium* (...), 2004, p. 6. On nuancera cependant ces conjectures en rappelant que la zone orientale des *insulae* n'a pas été fouillée et que nous n'en connaissons donc pas le système de circulation.

Quoi qu'il en soit, le regard critique porté sur l'identification affaiblit *ipso facto* le *terminus* de 410. Dès lors, B. Brenk envisage une fourchette chronologique aussi large que le V<sup>e</sup> siècle<sup>2662</sup>. On lui opposera toutefois une comparaison typologique qu'il n'envisage pas, au contraire de H. Brandenburg : les dimensions de la basilique paléochrétienne et ses caractéristiques – en particulier la façade ouverte en *pentafora* précédée par un *atrium* – la rapprochent d'autres fondations de la fin du IV<sup>e</sup>-début du V<sup>e</sup> siècle, tels les *tituli Clementis* (notice 13), *Vestinae* (notice 39), *Crescentiana* (notice 3) ou *Apostolorum* (notice 24)<sup>2663</sup>. Par ailleurs, la rangée d'*oculi* surmontant des fenêtres plein cintre trouve, elle, un parallèle dans la Basilique S. Paolo f. l. mura<sup>2664</sup>. Il faut par conséquent reconnaître que le resserrement des bornes chronologiques sur cette période redonne du crédit à l'hypothèse du Pammachius connu par Jérôme et Paulin de Nole, et se révèle compatible avec le *terminus* de 410, même si l'on ne peut écarter la possibilité d'une donation testamentaire.

Pour en terminer avec les documents écrits, on ne peut omettre, comme le font étonnamment B. Brenk et H. Brandenburg, les inscriptions de type damasienne prétendument connectées à ces saints ou à ce lieu. En 1982, le père Germano publia une plaidoirie en faveur de l'attribution de deux pièces épigraphiques au célèbre pontife et de leur localisation originale sur le site de Caelius<sup>2665</sup>. La première est un court poème transmis dans un recueil médiéval, explicitement dédiée aux Ss. Paul et Jean<sup>2666</sup>, que plusieurs auteurs plaçaient dans l'église de ces mêmes saints édifiée au Vatican par Léon le Grand. Le frère passioniste basa son argumentation sur une correspondance avec un fragment de trois lettres issu des fouilles menées par ses soins. A. Ferrua place néanmoins cette épigramme dans la catégorie des attributions douteuses ou trop faibles. En prévision d'une nouvelle édition des inscriptions damasiennes, J.-L. Charlet ne semblait pas, en 2004, vouloir modifier ce statut<sup>2667</sup>. Dernièrement, J. B. Crook, M. Sághy ou encore C. Goodson<sup>2668</sup> se sont cependant montrés plus enclins à reconnaître l'éventualité de son authenticité.

Le second texte examiné par Germano provient d'un autre recueil médiéval, plus tardif ; il est fragmentaire, ne donne aucun nom, mais mentionne des « frères » (*fratres*). L'hagiographe italien propose de le mettre en rapport et de le compléter avec trois fragments retrouvés dans des strates relatives à l'église des Ss. Cosma et Damiano. Il essaye également d'expliquer comment ces éléments se sont retrouvés dans ce contexte, lequel avait poussé G. De Rossi à rejeter leur origine damasienne. La démonstration semble néanmoins trop incertaine. A. Ferrua ne l'intègre pas à son *corpus*. C. Goodson n'en dit mot non plus alors qu'elle a à cœur de rectifier l'oubli de B. Brenk sur la question damasienne.

<sup>2662</sup> Cf. BRENT B., 1995, p. 202.

<sup>2663</sup> Sur des relations structurelles avec cette basilique en particulier, cf. BARTOLOZZI CASTI G., 2002.

<sup>2664</sup> Cf. BRANDENBURG H., 2005, p. 161-162.

<sup>2665</sup> Cf. GERMANO P., 1892.

<sup>2666</sup> Cf. FERRUA A., 1942, p. 229, n° 61 : *Hanc aram domini servant Paulusq; Ioannes / martyrium Christi partier pro nomine passi / sanguine purpureo mercantes praemia vitae.*

<sup>2667</sup> Cf. CHARLET J.-L., 2004.

<sup>2668</sup> Cf. CROOK J. B., 2000, p. 267 ; SÁGHY M., 2011, p. 6 ; GOODSON C., 2014.

Il convient de retenir de toutes ces considérations que, dans les dernières décennies du IV<sup>e</sup> siècle, a été implanté dans ce qui devait être une *domus* appartenant à un personnage de rang supérieur – le Pammachius impliqué dans la fondation du *titulus* ? – un petit sanctuaire martyrial qui sera fréquenté par un certain nombre de fidèles, sans pour autant assumer des responsabilités liturgiques et administratives. Celles-ci viendront certainement avec la phase d'érection basilicale, qui suit de près puisqu'elle doit se situer entre les pontificats de Sirice (384-398) et d'Innocent I<sup>er</sup> (401-417), donc au maximum aux alentours de 410<sup>2669</sup>.

### REGIO III (*Isis et Serapis*)

#### *Lieux de culte publics*

##### **10 Iseum et Serapeum (=Iseum Metellinum ?)**

L'existence dans ce secteur d'un lieu de culte dédié à Isis et Sarapis semble attestée par les Régionnaires qui désignent la troisième région par l'expression *Isis et Serapis*<sup>2670</sup>. La présence dans les environs d'un espace consacré à Isis transparait également dans l'*Histoire Auguste* qui situe la demeure de la famille des *Tetrici* sur le Caelius, *inter duos lucos contra Isium Metellinum*<sup>2671</sup>. Cette proximité n'a pas manqué d'être exploitée par certains chercheurs, dont M. de Vos et G. Spinola qui ont assimilé les deux expressions à une seule réalité et l'ont reliée aux structures retrouvées via Pasquale Villari<sup>2672</sup>. Cependant, l'hypothèse apparaît comme difficilement tenable, tant au point de vue de la localisation à en juger les réticences exprimées par C. Häuber et F. X. Schütz<sup>2673</sup>, qu'en ce qui concerne l'assimilation au regard des propositions plus récentes de localisation différenciée des deux édifices.

C. Pavolini a en effet repris dernièrement le dossier et apporté son soutien à une proposition plus ancienne qui, sur la base d'un rapprochement de la famille des *Metelli* avec le toponyme *Caput Africae* et de la découverte d'éléments décoratifs de style égyptien provenant de la villa Mattei (actuelle villa Celimontana), situe l'*Iseum Metellinum* au sommet du Caelius. Confirmant la

<sup>2669</sup> Cette supposition recoupe, tout en restant plus prudente, l'affirmation de FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 96 pour qui le *titulus Pammachii* a été réalisé sous Innocent. Par ailleurs, elle n'entre pas en contradiction avec le *terminus ante quem* que fournirait l'épithaphe du prêtre du *titulus Byzantis*, si l'on accepte l'hypothèse de deux cofondateurs originels et donc de l'identité dès le départ entre les deux *tituli* (cf. *supra*, n. 2653).

<sup>2670</sup> Éd. NORDH A., p. 76. Un *status quaestionis* de ce dossier a été réalisé par VERSLUYS M. J., 2002, p. 338-344.

<sup>2671</sup> *Hist. Aug., Trig. tyr.*, 25, 4 : « La maison des Tetrici existe encore aujourd'hui sur le Célius entre les deux bois sacrés, en face du temple d'Isis construit par Métellus : elle est très belle (...) ». *Tetricorum domus hodieque extat in monte Caelio inter duos lucos contra Isium Metellinum pulcherrima* (...) (trad. PASCHOUD F., 2011, CUF).

<sup>2672</sup> Cf. DE VOS M., in *LTVR*, III, p. 110-112 ; ENSOLI S., 2000, p. 268 ; SPINOLA G., 2001, p. 100. GASPARINI V., 2008, p. 100 ainsi que la carte p. 103 où l'auteur semble également assimiler les deux sites.

<sup>2673</sup> Cf. HÄUBER C. et SCHÜTZ F. X., 2010, p. 86-87. MALAISE M., 1972a, p. 175 rejette lui aussi cette identification.

localisation du *Caput Africae* grâce au parcours dessiné par les Régionnaires pour la deuxième région, le savant italien approuve cette localisation pour ce qui était peut-être « un santuario non grande (ricordiamo, era nato per iniziativa privata) e quindi non menzionato nei Regionari »<sup>2674</sup>. Quant à son existence au IV<sup>e</sup> siècle, elle est conditionnée par la datation de l'*Histoire Auguste* puisque son auteur l'utilise comme point de repère contemporain. Or, les dernières études ont tendance à en situer la rédaction à la fin (ou à tout le moins dans la seconde moitié) de ce même siècle<sup>2675</sup>.

Concernant le sanctuaire d'Isis et Sarapis qu'évoqueraient les Régionnaires, si la pertinence des structures de la via P. Villari avancée par M. de Vos peut sérieusement être mise en doute, son identification de la plateforme à triportique (appelée aussi « *Porticus* avec *Piscina* »), située dans la zone circonscrite par les actuelles via R. Bonghi et via C. Botta, avec ce complexe devant abriter un important lieu de culte isiaque se voit en revanche confirmée par C. Häuber et F. X. Schütz, bien qu'ils rejettent certaines suppositions de l'archéologue italienne. Mobilisant de nouveaux éléments de preuve et proposant des reconstitutions cartographiques, les deux experts privilégient en effet une localisation en partie au niveau de cette « *Porticus* avec *Piscina* » et suggèrent une fondation par la dynastie flavienne<sup>2676</sup>.

Outre le témoignage des Régionnaires, le devenir tardif du sanctuaire tel qu'esquissé par S. Ensoli, à savoir une interdiction de fréquentation à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, suivie d'un démantèlement néanmoins plus tardif (durant les V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles), repose également sur une base matérielle : « la circostanza che molte sculture furono riutilizzate come materiale edilizio in strutture murarie del VI-VII secolo d.C. indica che il santuario, o almeno alcune parti di esso, aveva resistito sino ad allora »<sup>2677</sup>. Des emplois liés aux résidences aristocratiques « païennes » environnantes aussi bien qu'un changement de destination de l'édifice<sup>2678</sup> peuvent expliquer ce phénomène, ajoute l'auteure. Si la seconde partie du scénario ne pose pas de souci majeur, la première – si l'auteure évoque bien une fermeture du lieu et pas simplement une interdiction législative – se heurte à une difficulté : quelques témoignages laissent ouverte l'hypothèse selon laquelle des cérémonies en l'honneur d'Isis et de Sarapis se tiendraient encore au début du V<sup>e</sup> siècle<sup>2679</sup>. Le temple à l'étude dans cette notice a pu fonctionner comme cadre pour celles-ci.

<sup>2674</sup> Cf. PAVOLINI C., 2006, p. 15-18 ; PAVOLINI C., 2010, p. 1-3 (3 pour la citation). On se reportera à ces deux études pour un résumé des différentes hypothèses de localisation déjà proposées. HÄUBER C. et SCHÜTZ F. X., 2010, p. 90 se rangent à l'avis du savant italien.

<sup>2675</sup> Cf. *supra* 1.1.6.

<sup>2676</sup> Cf. HÄUBER C. et SCHÜTZ F. X., 2010. MALAISE M., 1972a, p. 171-174 soutient une localisation dans ces parages, plus précisément à l'ouest de l'abside de S. Pietro e Marcellino sur la base de peintures découvertes au XVII<sup>e</sup> siècle dont il ne subsiste qu'une brève description.

<sup>2677</sup> Cf. ENSOLI S., 2000, p. 268-269 (269 pour la citation). Les composants décoratifs et sculpturaux « égyptianisants » retrouvés dans l'aire de la basilique du Latran et analysés par SPINOLA G., 2001 font vraisemblablement partie de ces matériaux réutilisés et témoignent, à tout le moins, d'une présence isiaque dans la région.

<sup>2678</sup> Peut-être même la *domus* et le *forum* du consul chrétien *Petronius Maximus* ont-ils été installés au milieu du V<sup>e</sup> siècle dans cette zone tombée progressivement en désuétude ; cf. HÄUBER C. et SCHÜTZ F. X., 2010, p. 87-88.

<sup>2679</sup> Cf. notice 70 et première partie, 1.4.1.

Finalement, on peut donc supposer la présence au IV<sup>e</sup> siècle d'au moins deux lieux de culte isiaques dans la zone : pour peu qu'il ne constitue pas un monument fictif<sup>2680</sup>, un temple lié aux *Metelli* érigé dans la *regio* II, au sommet du *Caelius*<sup>2681</sup>, et un sanctuaire assez vaste surplombant la *via Labicana*, posé sur le flanc de l'*Oppius* et ayant donné son nom à la *regio* III<sup>2682</sup>.

## **Lieux de culte privés**

### **11 Mithraeum (S. Clemente)**

Cf. troisième partie, 9.2.2.3.

### **12 Mithraeum de la via G. Lanza**

Les fouilles effectuées dans les années 1880, à l'occasion des travaux réalisés pour la *via Lanza*, ont permis la découverte, au niveau de l'actuel numéro 128, d'une luxueuse *domus* pourvue d'un nymphée en face duquel se dressaient, sur le côté sud, une structure interprétée comme un *lararium* et, sur la droite de ce dernier, une porte basse qui donnait accès, via un palier, à une petite pièce que l'on peut légitimement considérer comme un espace de culte dédié à Mithra. Les statuettes de Cautès et Cautopatès retrouvées dans les niches creusées dans les parois du palier et le bas-relief en marbre figurant la scène de la tauroctonie reposant sur le mur à gauche de l'entrée de la pièce sont autant d'éléments caractéristiques du culte mithriaque. Trônait également dans la pièce un chapiteau ionique de récupération qui, renversé, devait servir d'autel.

On peut raisonnablement penser à une datation au IV<sup>e</sup> siècle, suivant en cela la majorité des chercheurs<sup>2683</sup> dont A. B. Griffith qui résume l'argumentation de la sorte : « What is most useful for supporting a “Constantinian” date is the presence of a mithraeum in a particularly well-appointed *domus* containing certain architectural features which might indicate a 4th-c. date, as here, and the remarkable variety of deities in the *lararium* »<sup>2684</sup>.

Plusieurs autres artefacts relatifs au culte de Mithra ont été récupérés dans ce secteur et il serait tentant de les relier à cet espace culturel. C'est le cas notamment de l'inscription de consécration

---

<sup>2680</sup> C'est l'opinion émise par PASCHOUD F., 2011, CUF, p. 164-165, à la suite de quelques autres savants dont il donne les références.

<sup>2681</sup> Peut-être sur les lieux de l'actuelle S. Maria in Domenica comme le propose VERSLUYS M. J., 2002, p. 338.

<sup>2682</sup> Il n'est pas impossible que cet édifice soit concerné par la construction ou réfection d'un ou plusieurs *Iseum et Serapeum* commanditée par Dioclétien et Maximien et rapportée par le *Chronica Vrbs Romae* ; cf. *infra*, n. 3193.

<sup>2683</sup> GALLO D., 1979b, p. 249 parle d'une *domus* d'époque constantinienne, de même que CALZINI GYSENS J., in *LTVR*, III, p. 260 et MARRONI E., 2010, p. 171 qui ajoutent que la pièce en question fut transformée en *mithraeum* durant la phase tardo-antique de la demeure. BJORNEBYE J., 2007, p. 50-51 l'intègre d'ailleurs dans son étude des *mithraea* du IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>2684</sup> GRIFFITH A. B., 2000, p. 4. L'auteur rapproche ainsi la diversité de la liste des prêtrises des sénateurs du IV<sup>e</sup> siècle, transmises par l'épigraphie, et la variété des statues de ce lairaire.

d'un *spelaeum* dédié à cette divinité par un certain Septimius Zosimus<sup>2685</sup>, que l'on fait remonter aux III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles<sup>2686</sup>.

### 13 *S. Clemens, titulus*

Cf. troisième partie, 9.2.2.3.

### 14 *S. Felicitas, oratorium*

En 1812, au cours de fouilles entreprises sur le site de la *Domus aurea*, est mise au jour, édiflée contre le mur de soutènement occidental de la résidence impériale, une pièce rectangulaire d'environ 9 mètres sur 5, identifiée comme un lieu de vénération de sainte Felicitas grâce aux peintures murales, lesquelles n'existent plus que sur les copies réalisées à l'époque de la découverte<sup>2687</sup>. Cet oratoire était et reste inconnu des sources écrites.

Les informations archéologiques disponibles apprennent que cette pièce, ainsi que celles avoisinantes, sans doute dévolues au départ à une fonction de service pour la *Domus*, ont été dotées dans un second temps de nouvelles portes et fenêtres, d'escaliers, vraisemblablement dans l'optique de les réaffecter à un usage résidentiel. Lors d'une phase successive, l'habitation semble avoir été réduite à cette unique pièce, dont les ouvertures internes sont scellées, accessible par une entrée qui est surélevée. Le creusement d'une niche dans le mur du fond, décorée de scènes testamentaires et d'une représentation de Felicitas en orante, entourée de ses sept fils et récompensée de la couronne du martyr par le Sauveur, parachève l'adaptation de l'espace à une destination chrétienne. Le mobilier retrouvé, un autel en travertin posé face à cette petite abside, confirme l'usage cultuel. La paroi septentrionale était également ornée de scènes vétero- et néo-testamentaires. En dessous de cette couche picturale ont pu être observés des graffiti, un calendrier traditionnel et les restes de la décoration d'époque classique (I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècles).

Pour ce qui est de la datation de la réorientation chrétienne de la pièce, G. Arciprete s'en tient prudemment dans sa notice du *LTVR* à l'intervalle IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle établi sur la base des analyses iconographiques divergentes. Dans son article sur les églises romaines *intra muros* du Haut Moyen-Âge dédiées à des martyrs, C. Goodson adopte la même prudence<sup>2688</sup>. Toutefois, dans sa description de l'oratoire pour la série *Roma Sacra*, G. Arciprete avance une interprétation plus osée<sup>2689</sup>. Elle y exploite davantage les inscriptions peintes et les graffiti. Pour les premières, elle rappelle qu'elles n'ont pu être apposées avant les peintures pour lesquelles elles donnent l'arc chronologique du V<sup>e</sup>

<sup>2685</sup> *CIL*, 6, 733 (retrouvée dans l'église S. Martino ai Monti) : *Deo Soli Invicto Mithre / Fl(avius) Septimius Zosimus v(ir) p(er)fectissimus / sacerdos dei Brontontis / et Aecate hoc speleum / constituit.*

<sup>2686</sup> Cf. *PLRE*, I, « Zosimus 3 ».

<sup>2687</sup> Les informations ont été rassemblées par ARCIPRETE G., in *LTVR*, II, p. 246 ; ARCIPRETE G., 2005.

<sup>2688</sup> Cf. GOODSON C., 2014. Il est surprenant de noter que celle-ci indique qu'aucun autel n'a été retrouvé, ce que contredit la description d'ARCIPRETE G., 2005.

<sup>2689</sup> Cf. ARCIPRETE G., 2005.



au VII<sup>e</sup> siècle. Quant aux graffiti, ils ont été incisés entre l'époque de la décoration classique et celle de la peinture à l'iconographie chrétienne (minimum au V<sup>e</sup> siècle)<sup>2690</sup>. Parmi ces mots gravés sur la paroi, G. Arciprete a repéré deux références à l'idée de résidence (en latin et en grec : *domo/ domos*), accompagnées du nom d'un personnage.

À partir de ces données, la savante italienne dresse le tableau de l'évolution des lieux : l'oratoire a été inséré dans ce qui était la demeure privée de la sainte (elle parle à plusieurs reprises de *domus ecclesiae*), un lieu déjà vénéré peu de temps après sa disparition comme en témoignent les graffiti. La véritable transformation en espace à vocation chrétienne se produit en deux temps : durant le IV<sup>e</sup> siècle, les peintures figurant les scènes testamentaires ont été dessinées, et ensuite, au V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle, l'aménagement de la niche et sa décoration picturale ont été réalisées. Il faut tout de même noter que, ce faisant, G. Arciprete opte systématiquement pour la limite haute des intervalles chronologiques qu'elle mobilise.

Si l'hypothèse de G. Arciprete se révèle correcte, on aurait là un des plus anciens lieux de la mémoire martyriale *intra muros* et, qui plus est, à l'exceptionnelle continuité. L'ancienneté de la vénération du lieu ne cadre toutefois pas vraiment avec ce que l'on sait du phénomène du culte des martyrs. Comment en outre comprendre qu'un lieu que sa nature et son antiquité rendaient si prestigieux n'ait reçu qu'un écrin si modeste et qu'il n'ait laissé aucune trace écrite ? Concernant cette dernière objection, nous avons peut-être esquissé un début de réponse dans une hypothèse formulée dans la deuxième partie<sup>2691</sup>.

## 15 (Ss.) *Silvester et Equitius, titulus*

Concernant la genèse de ce (ou ces) *titulus*, il faut se contenter des renseignements biographiques transmis par le *Liber Pontificalis* à propos du pape Sylvestre (314-335), plus précisément de deux passages séparés :

Il fonda une église sur la propriété de l'un de ses prêtres, nommé Equitius, qui appartenait aux paroisses romaines, près des thermes de Domitien et qui s'appelle de nos jours, la paroisse d'Equitius. (...) À la même époque, le bienheureux Sylvestre créa son titre dans la ville de Rome, **dans la région III, près des Thermes de Domitien** qui sont connus aussi sous le nom de thermes de Trajan. Constantin fit une dotation (...) <sup>2692</sup>.

<sup>2690</sup> ARCIPRETE G., 2005 rapproche le graffiti *IOVIA* du nom d'une légion dioclétienne et l'utilise dès lors pour envisager une possible fréquentation chrétienne dès le début du IV<sup>e</sup> siècle.

Notons par ailleurs qu'elle fait preuve d'une certaine confusion autour des notions de *termini post* et *ante quem* : « Le pitture della nicchia absidale, ricavata rozzamente nel muro di contenimento romano e collocate in un arco di tempo che va dal V al VII secolo d.C., forniscono un valido termine ante quem per le iscrizioni dipinte, che non possono quindi essere state apposte prima del V secolo. (...) Per i graffiti il terminus ante quem è sicuramente costituito dalla decorazione geometrizzante a fasce rosse, pertinente alla fase classica (I-II d.C.), che fece loro da supporto scrittoriale mentre il post quem è costituito da quella cristiana datata a partire dal V secolo d.C. »

<sup>2691</sup> Voir première partie, 2.3.3.

<sup>2692</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 170 et 187 : *Hic fecit in urbe Roma ecclesiam in praedium cuiusdam presbiteri sui, qui cognominabatur Equitius, quem titulum Romanum constituit, iuxta terminas Domitianas, qui usque in bodiernum diem appellatur titulus Equitii (...). (...) Hisdem temporibus constituit beatus Silvester in urbe Roma titulum suum in regione III iuxta thermas Domitianas qui cognominantur Traianas, titulum Silvestri, ubi donavit Constantinus Augustus : (...).* La trad. est de DESGRUGILLERS N., 2012 avec une modification personnelle en gras préférée au choix étonnant posé par celle-ci : « de sa région ecclésiastique jusqu'aux (?) thermes de Donatien (?) »

Le texte nous informe de l'érection par le pape Sylvestre d'une église, administrativement fondée en tant que *titulus*, à partir de biens immobiliers cédés par un *presbyter* du nom d'Equitius, léguant en tant que donateur son nom à l'établissement, ainsi que cela se pratiquait régulièrement. Cette fondation prit place dans le quartier des Thermes de Trajan, exactement comme le *titulus Silvestri* que le second extrait mentionne comme une création du pontife. Le premier questionnement légitime vers lequel nous entraînent ces passages concerne le nombre de *tituli* évoqués : s'agit-il de deux fondations différentes datant du pontificat de Sylvestre, dressées dans le même secteur, ou d'une église qui prendrait une double dénomination, soit celle de son donateur, soit celle de son prestigieux fondateur ?

Les mentions postérieures ne clarifient pas la situation de façon limpide et font intervenir un troisième qualificatif. Le fait que des prêtres signent au synode de 499 au nom d'un *titulus Equitii* qui ne se retrouve pas dans les actes de l'assemblée de 595, à l'inverse d'un *titulus Silvestri* qui y apparaît<sup>2693</sup>, pourrait fournir une indication, toutefois nuancée par l'expression *usque in hodiernum diem* qui témoigne d'une permanence de l'usage de la première appellation au moment de la rédaction du *Liber*. Pour en revenir à ce dernier document, il y est affirmé que le pape Symmaque (498-514) « a construit à l'intérieur de la cité romaine, près des Thermes de Trajan, la basilique des Ss. Sylvestre et Martin *a fundamento* », reliant le *titulus* en question à une église dédiée à Martinus, tandis qu'au VIII<sup>e</sup> siècle, Hadrien I<sup>er</sup> (772-795) intervient, d'une part, sur *la basilicam beati Silvestri confessoris atque pontificis sita in Orfea*, ce dernier toponyme faisant référence au *lacus Orfei* légèrement au nord des Thermes de Trajan, anciennement à la limite entre la troisième et la cinquième région augustéenne, et, d'autre part, sur *l'eccliesiam beati Martini sitam iuxta titulum sancti Silvestri*<sup>2694</sup>. Les attestations plus tardives se situent dans la même lignée en citant séparément les deux établissements<sup>2695</sup>. Le recoupement entre ces passages mène dès lors raisonnablement à retenir l'existence de deux fondations différentes en ce qui concerne *Silvester* et *Martinus*, d'autant plus que la seule source posant une difficulté en ce sens, c'est-à-dire la notice de Symmaque dans le *Liber Pontificalis*, est contrebalancée par le *Fragmentum Laurentianum*, seul morceau subsistant d'une autre entreprise biographique papale rédigée au Haut Moyen-Âge, qui note au sujet du pontife : « Celui-ci, ayant construit et décoré l'église du bienheureux Martin près de S. Sylvestre grâce aux fonds d'un homme illustre du nom de Palatinus, la dédia à la demande de ce dernier »<sup>2696</sup>.

C'est à cette même conclusion que semble aboutir S. Serra, qui suggère en outre que les *tituli Silvestri* et *Equitii* constituaient deux implantations différentes et que le second a précisément été remplacé par l'église qui deviendra l'actuelle S. Martino ai Monti<sup>2697</sup>. On préférera toutefois, même s'il ne développe que peu son argumentation, le parti adopté par H. Brandeburg qui retient une

<sup>2693</sup> Éd. MGH AA, 12, p. 411 et 413 ; MGH Epist., 1, p. 366.

<sup>2694</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 262 (*intra ciuitatem Romanam, basilicam sanctorum Siluestri et Martini a fundamento construxit iuxta Traianus* ; trad. personnelle) et 505.

<sup>2695</sup> Cf. SERRA S., in *LTVR*, IV, p. 325-326. Sur les phases primitives du complexe de S. Martino ai Monti, voir la mise au point de ACCORSI M. L., 2002.

<sup>2696</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 46 : *Hic beati Martini ecclesiam iuxta sanctum Siluestrem Palatini inlustris uiri pecuniis fabricans et exornans eo ipso instante dedicanit* (trad. personnelle).

<sup>2697</sup> Cf. SERRA S., in *LTVR*, IV, p. 326.

double qualification jusqu'à ce qu'au VI<sup>e</sup> siècle, seul le nom du pape demeure<sup>2698</sup>. Il est vrai qu'à partir de cette époque, les *tituli* ont tendance à privilégier une dénomination rappelant un personnage à l'aura sainte, martyr, pape ou fondateur entretemps « sanctifié ». Quant aux deux mentions distinctes dans la vie de Sylvestre, elles ne gênent pas outre mesure. La répétition peut en effet se comprendre dans la mesure où, dans un premier temps, l'auteur veut expliquer la genèse du *titulus* et les biens dont le pontife l'a doté, tandis que, dans une seconde partie dévolue aux actions impériales relatives à des monuments chrétiens survenues sous l'épiscopat de Sylvestre, il désire rappeler les donations de Constantin à ce même établissement<sup>2699</sup>. Dans le premier extrait, il prouve à son lecteur la véracité de ses dires en faisant allusion à un qualificatif dont le souvenir n'avait pas été perdu mais qui était devenu secondaire, laissant place à l'appellation désormais habituelle qu'il note par réflexe dans le second extrait. Notons de plus qu'aucun vestige d'une fondation aussi précoce n'a été détecté dans le sous-sol de la basilique S. Martino ai Monti.

En revanche, la très ancienne lampe votive en argent retrouvée dans des circonstances inconnues en 1632 dans le jardin des Pères Carmélites de S. Martino ai Monti, qui porte une dédicace *Sancto Silvestrio*, témoigne d'une proximité du *titulus* éponyme<sup>2700</sup>. Un tel voisinage a poussé certains à interpréter un site archéologique exploré dans les parages, à savoir une salle divisée en six espaces par des piliers, pourvue de décorations picturales et d'un grossier pavement en mosaïque à damier, comme l'édifice primitif du *titulus Silvestri*. Toutefois, la taille, le plan et l'aménagement intérieur rendent peu plausible cette hypothèse et conviennent bien mieux à un marché couvert ou une fonction d'une nature proche. Les quelques interventions muraires et surtout les peintures de thématiques chrétiennes réalisées au VI<sup>e</sup> siècle<sup>2701</sup> ont certainement influencé cette vision et pourraient s'expliquer par une transformation et utilisation de cet espace en tant que diaconie de la toute proche Basilica S. Martino ai Monti<sup>2702</sup>.

Si l'on se fie au *Liber Pontificalis*, il faut donc retenir l'existence, à partir de Sylvestre, d'un *titulus* qui devait se situer dans un secteur délimité par le portique de Livie et le *lacus Orfei* et qui conservait dans son nom le souvenir de son donateur<sup>2703</sup>.

<sup>2698</sup> Cf. BRANDENBURG H., 2005, p. 111. C'est dans le sens d'une seule implantation que semble également se diriger FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 59-60, mais étonnamment il l'identifie sans précaution à S. Martino ai Monti. L'ensemble du dossier a été repris dernièrement par MULRYAN M., 2014, p. 71-80.

<sup>2699</sup> L'expression *Obtulit et omnia necessaria titulo Equiti* qui vient juste après la liste des donations de l'empereur peut être interprétée dans des directions différentes selon l'hypothèse défendue.

<sup>2700</sup> Contrairement à ce que BRANDENBURG H., 2005, p. 111 prétend, à la suite d'autres, cette lampe n'est pas perdue ; cf. MALANI E., 2005. De datation difficile, elle n'a pu être produite avant le V<sup>e</sup> siècle, note par ailleurs cette dernière (p. 261).

<sup>2701</sup> Entre le V<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> siècle pour SERRA S., in *LTVR*, IV, p. 327.

<sup>2702</sup> Cf. SERRA S., in *LTVR*, IV, p. 327 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 111.

<sup>2703</sup> MULRYAN M., 2014, p. 77-78 tente de démontrer que le *titulus Equitii* serait située sous l'actuelle église S. Martino et le *titulus Silvestri* dans un espace tout proche.

## REGIO IV (*Templum Pacis*)

### *Lieux de culte publics*

#### **16 Antoninus divus et Faustina diva, aedes, templum**

Érigé à la mort de Faustine en 141 sur décret du Sénat, le temple est à nouveau dédié vingt ans plus tard en l'honneur de son époux, l'empereur Antonin divinisé. L'identification avec l'édifice du Forum Romanum accueillant aujourd'hui encore l'église S. Lorenzo in Miranda, qui fut inséré au sein des vestiges de la structure du *pronaos* aux alentours des VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles, semble évidente et ne demande pas de développements supplémentaires<sup>2704</sup>.

L'aspect de l'édifice – un des mieux conservés du Forum – au moment de sa réutilisation indique un état de conservation relativement correct durant l'époque tardive. De surcroît, les Régionnaires font encore mention, dans la liste de la *regio* IV, d'un temple dédié à l'impératrice (*templum Faustinae*<sup>2705</sup>), où devait, au IV<sup>e</sup> siècle peut-être encore, se dérouler une partie des cérémonies associées au *natalis Pii Antonini* signalé en date du 19 septembre par le calendrier de 354<sup>2706</sup>.

#### **17 Iuppiter Stator, aedes, fanum, templum**

Temple fondé au III<sup>e</sup> siècle a.C., se substituant peut-être à un *fanum* archaïque, l'édifice consacré au dieu qui avait arrêté les Romains dans leur fuite face aux Sabins a connu une destruction lors de l'incendie néronien et n'a donc pas laissé de traces. C'est par conséquent le bâtiment reconstruit qu'il convient d'identifier dans les tentatives de localisation.

Traditionnellement, celui-ci a été relié au podium situé à proximité de l'arc de Titus<sup>2707</sup>. Se basant notamment sur des arguments chronologique (édifice d'époque sévérienne) et typologique (incompatibilité structurelle avec la fonction de temple) fournis par les études archéologiques de cet espace, J. Arce rejette solidement cette proposition et place le sanctuaire au sud de la *via Sacra*, près de la *Regia* et du temple de Vesta<sup>2708</sup>. Mais surtout, l'archéologue rejette, dans le cadre de notre recherche, la question de la localisation au second plan, étant donné qu'il invoque une absence de reconstruction de l'édifice après l'incendie<sup>2709</sup>. Ni dans sa contribution de 1994, ni dans sa notice insérée dans les *addenda* du *LTVR*, il ne signale cependant la mention du *dies natalis* d'un temple à Jupiter Stator (sans doute le nouvel anniversaire du temple reconstruit après 64 p.C.) dans le

<sup>2704</sup> Cf. CASSATELLA A., in *LTVR*, I, p. 46-47.

<sup>2705</sup> Éd. NORDH A., p. 78.

<sup>2706</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 254-255 : <N(atalis)> Pii Antonini. C(ircenses) m(issus) XXIII.

<sup>2707</sup> Cf. ARCE J., 1994, p. 83-84 ; COARELLI F., in *LTVR*, III, p. 156.

<sup>2708</sup> Cf. ARCE J., 1994, p. 83-85 ; ARCE J., in *LTVR*, V, p. 271.

<sup>2709</sup> Il considère les mentions littéraires, dont les Régionnaires et un panégyrique de la fin du III<sup>e</sup> siècle (*Pan. Lat.*, 2, 13, 4), comme trop indirectes ou peu dignes de confiance ; cf. ARCE J., in *LTVR*, V, p. 271.

calendrier de 354<sup>2710</sup>, contrairement à C. Cecamore qui repousse elle, sur les deux plans, la thèse de J. Arce : concernant la longévité de l'édifice, elle affirme qu'il existait encore au IV<sup>e</sup> siècle, bien que les informations se fassent rares ; au sujet de la localisation, nuanciant les constats et interprétations des discussions archéologiques de J. Arce sur le soubassement voisin de l'arc de Titus, en particulier sur le plan chronologique (élargissement avec un *terminus post quem* à l'époque d'Hadrien) et typologique, elle revient à l'identification traditionnelle<sup>2711</sup>. C. Cecamore s'oppose, dès lors aussi, à la proposition de F. Coarelli mais les arguments avancés par celle-ci ne sont pas de nature à l'invalider complètement. Il convient de brièvement l'exposer<sup>2712</sup> : la logique topographique repérée dans les Régionnaires, accompagnée d'autres indices, amène F. Coarelli à privilégier un espace dans le voisinage plus immédiat du Forum, au nord de la via Sacra. Plus précisément, parmi les bâtiments érigés dans l'aire circonscrite, il suggère d'identifier le temple dit « du divin Romulus » comme le sanctuaire de Jupiter Stator, un édifice reconstruit par Maxence et qui aurait été redédié à cette divinité par Constantin<sup>2713</sup>.

Toutefois, on est davantage enclin à suivre les réserves émises par J. Arce à propos de cette hypothèse, aussi bien en ce qui concerne la possibilité d'exploiter les Régionnaires pour des conclusions topographiques précises, qu'en raison de la non-coïncidence avec certaines sources écrites, en particulier le parcours déductible d'un passage des *Tristes* d'Ovide<sup>2714</sup>. Une substitution voulue par Maxence de cette déité importante par celle de son fils défunt cadre également mal avec l'image de *conservator Urbis suae* (comme il le frappe sur certaines pièces) qu'il veut se donner et qui se traduit dans sa politique monumentale.

En conclusion, la proposition de F. Coarelli nous semblant un peu trop forcée, il apparaît raisonnable de pencher en faveur de la localisation proposée par J. Arce. En revanche, nous nous distançons de lui en ce qui concerne le devenir tardif du temple : ce dernier devait encore

<sup>2710</sup> À la date du 13 janvier ; éd. Inscr. It., 13, 2, p. 238-239 : *Iovi Statori c(ircenses) m(issus) XXIII*. SALZMAN M. R., 1990, p. 127 tient l'expression pour une référence à une fête en l'honneur du dieu, indépendante d'un anniversaire de temple. Elle ne fournit toutefois pas d'argument explicite soutenant ce choix. On peut ainsi se demander sur quelle base elle verse le *Iovi Cultori* (cf. *infra*, n. 3452) et le *Iovi Statori*, indiqués de la même manière et avec un nombre de courses de chars similaire, dans deux catégories distinctes. En revanche, DONATI N. et STEFANETTI P., 2006, p. 16 considèrent qu'il s'agit bien du *dies natalis* de ce temple (mais pas relatif à une nouvelle dédicace après 64).

<sup>2711</sup> Cf. CECAMORE C., 2002, p. 129-145. Elle rejette également (p. 129) la thèse défendue par TOMEI M. A., 1993 d'un retour à une identification avec le *podium* posé le long du *clivus Palatinus*, à hauteur de l'arc de Domitien, proposée en son temps par le premier fouilleur du site, P. Rosa.

<sup>2712</sup> Elle apparaît d'ailleurs comme une affirmation chez BEARD M., NORTH J. et PRICE S., 2006, p. 252. DONATI N. et STEFANETTI P., 2006, p. 17 semblent elles aussi marquer leur accord.

<sup>2713</sup> Cf. CECAMORE C., 2002, p. 129, 142 (résumé et bibliographie) ; COARELLI F., in *LTVR*, III, p. 156-157. Dans sa notice du *LTVR*, F. Coarelli ne semble pas mentionner l'élément de la nouvelle consécration par Constantin. De son côté, RUSSO A., 2001, p. 242, indique, sur le plan archéologique, l'identification d'interventions constantiniennes sur cet édifice, en particulier au niveau de la façade qui devient curviligne. En rapport avec une telle phase on peut peut-être mettre l'épistyle, aujourd'hui disparu mais visible jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, dont l'inscription faisait allusion à Constantin (*CIL*, VI, 1147). Il serait tentant d'y voir une trace de son implication dans les travaux, à tout le moins d'une (re)dédicace à son époque ; cf. PAPI E., in *LTVR*, IV, p. 210-211.

<sup>2714</sup> Cf. OV., *Tris.*, III, 1, 27-32.

exister dans l'*Vrbs* du IV<sup>e</sup> siècle et même accueillir quelques célébrations, à tout le moins celle en l'honneur de son *natalis*<sup>2715</sup>.

## 18 Pax, templum

Entre 71 et 75 p.C., l'empereur Vespasien fit construire le *templum Pacis* célébrant la nouvelle ère de paix à venir sous son règne en même temps que la victoire sur les juifs après la prise de Jérusalem. Pour des raisons autant idéologiques que pratiques, l'édifice fut installé sur les pentes de la Velia, entre la Subura et le Forum Romanum, à l'est de la Basilique émilienne<sup>2716</sup>.

Sur le plan architectural, cet espace se composait en fait de trois portiques à colonnes entourant une place centrale, sans doute aménagée en tant que jardin, et se prolongeant sur un quatrième côté par une série de colonnes dressées le long de la paroi accueillant l'accès principal. À l'opposé de cette dernière (c'est-à-dire dans la partie sud-est) se concentraient les espaces fonctionnels sous la forme de quelques grandes salles, la centrale formant la véritable *aedes* de la construction<sup>2717</sup>. Il faut dire que, outre la vocation cultuelle dont témoigne en premier lieu l'appellation officielle de *templum Pacis*<sup>2718</sup>, le complexe a dû remplir des fonctions de type administratif (une des pièces abritait la *Forma Vrbs*), culturel ou de loisir (exposition d'œuvres d'art dans l'aire centrale du jardin) ou plus scientifique (bibliothèque, peut-être même siège d'une école médicale)<sup>2719</sup>. Ce caractère administratif et ouvert au public peut expliquer l'assimilation au Forum, perceptible en particulier dans l'usage même de ce terme à l'époque tardive pour désigner l'ensemble de la construction. Son importance semble en tout cas attestée dans le recours à son nom pour baptiser – ou rebaptiser, puisque la dénomination est postérieure à l'époque augustéenne – la quatrième *regio*<sup>2720</sup>.

Cette apparition dans les Régionnaires ne constitue pas l'unique indice littéraire de sa survie au IV<sup>e</sup> siècle. Ammien le cite en effet parmi les monuments qui ont frappé l'imagination de l'empereur Constance lors de sa visite dans l'*Vrbs* en 357<sup>2721</sup>. Quant à Marcellinus, chroniqueur du VI<sup>e</sup> siècle, dans une affirmation dont il est difficile de vérifier la fiabilité, il indique pour l'année 408 un tremblement de terre de sept jours dans le Forum Pacis<sup>2722</sup>. Pour autant, ce dernier dut être restauré assez rapidement dans la mesure où, onze ans plus tard, le préfet Symmaque fut repoussé

<sup>2715</sup> Un panégyrique de 289 laisse entendre qu'à l'occasion de l'anniversaire de la Ville, des actes rituels prenaient place dans la demeure de Jupiter *Stator* (*Pan. Lat.*, 2, 13, 4). Or, le *natalis Vrbs* continuait à être célébré au IV<sup>e</sup> siècle (cf. *infra*, n° 24). Toutefois, on se gardera de conclure trop assurément au maintien d'une tradition dont nous n'avons plus de témoignages explicites.

<sup>2716</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, IV, p. 67-70 ; FOGAGNOLO S. et ROSSI F. M., 2010, p. 31-32.

<sup>2717</sup> Sur les influences typologiques, cf. FOGAGNOLO S. et ROSSI F. M., 2010, p. 34. LA ROCCA E., 2001, p. 202-203 exprime un certain doute sur l'identification d'une salle de culte et penche plutôt pour la présence d'un autel dans la zone centrale du jardin.

<sup>2718</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, IV, p. 67.

<sup>2719</sup> Cf. FOGAGNOLO S. et ROSSI F. M., 2010, p. 32-38.

<sup>2720</sup> Éd. NORDH A., p. 77.

<sup>2721</sup> Cf. AMM., 16, 10, 14 (voir préambule de la deuxième partie).

<sup>2722</sup> Cf. MARCELL., *Chron.*, a. 408, 2 : *Romae in foro Pacis per dies septem terra mugitum dedit.*

du Forum Romanum dans le Forum Vespasiani lors de tensions populaires provoquées par les rivalités épiscopales<sup>2723</sup>.

Les enquêtes archéologiques récentes, exécutées dans le secteur identifié comme correspondant au *templum*, ont amené leur lot de renseignements et de questions. Après la restauration effectuée par Septime Sévère, aucune trace de restructuration profonde n'a été révélée jusqu'au début du IV<sup>e</sup> siècle, époque à laquelle des destructions et constructions de nouvelles pièces, majoritairement dans la partie septentrionale, marquent une réaffectation de l'espace à des fins artisanales et commerciales (en tout cas utilitaires). Cette mutation se renforce lors d'une deuxième phase de construction, datable de la moitié du IV<sup>e</sup> siècle : de nouvelles pièces sont aménagées ; un système de circulation d'eau est intégré ; la toiture est remplacée mais avec des matériaux plus simples ; un nouveau revêtement en *opus signinum* couvre désormais toute la surface des portiques et de la zone du pronaos de l'*aedes*<sup>2724</sup>. Cette nouvelle et apparente orientation fonctionnelle du complexe, accompagnée peut-être d'une perte du statut public, laisse place aux hypothèses : transformation en *horreum* ou *macellum* par exemple. S. Rizzo suggère en fait d'y voir le transfert des activités commerciales qui se tenaient sur le lieu où désormais se dresse la basilique de Maxence (*horrea piperataria*)<sup>2725</sup>.

Cependant, une modification totale ne concorde pas parfaitement avec les sources littéraires, à savoir la mention fournie par Ammien et le passage épistolaire de Symmaque précités, ainsi que les informations rapportées par Procope, historien byzantin du VI<sup>e</sup> siècle, qui décrit de façon contemporaine le Forum Vespasiani avec sa fontaine et ses statues<sup>2726</sup>. Pour M. Ghilardi, qui s'est penché sur cette contradiction apparente, il est tout à fait plausible que la description de Procope renvoie effectivement à la réalité de son temps et qu'en fait, comme le suppose aussi S. Rizzo, le processus de transformation n'avait pas, à ce moment-là, touché le complexe dans sa totalité<sup>2727</sup>. On serait donc tenté d'en déduire, pour le IV<sup>e</sup> siècle, un démantèlement uniquement partiel de l'ancien complexe et le maintien d'une ou plusieurs de ses fonctions. Ce ne serait pourtant pas le cas de l'aspect religieux si l'on suit E. La Rocca pour qui l'évolution toponymique (utilisation du terme « *forum* » dans les sources tardives) correspond à la disparition du lieu de culte – en fait de la majeure partie du complexe –, en tout cas à l'époque de Procope<sup>2728</sup>. Pour le IV<sup>e</sup> siècle, les sources archéologiques ne permettent pas de trancher dans un sens ou dans l'autre. Mais, au vu de ce qui précède, semble être attestée pour tout le IV<sup>e</sup> siècle et au moins le début du V<sup>e</sup> siècle la survie du complexe en partie modifié architecturalement et fonctionnellement et, selon nous,

<sup>2723</sup> Cf. *Coll. Avell.*, 29, 4 : *Et cum ad forum Vespasiani tam ego quam vir spectabilis vicarius perurgente populo fuisset egressi, ut quietem utriusque partis multitudini suaderemus (...).*

<sup>2724</sup> Sur ces résultats de fouilles, cf. RIZZO S., 2001, p. 241-242 ; FOGAGNOLO S. et ROSSI F. M., 2010, p. 38-39. Concernant la nouvelle couche au sol, les raisons ayant conduit à cet aménagement n'ont pu être identifiées de manière convaincante malgré les récentes recherches.

<sup>2725</sup> Cf. RIZZO S., 2001, p. 242-243.

<sup>2726</sup> Cf. PROC., *Bell. Goth.*, 4, 21.

<sup>2727</sup> Cf. RIZZO S., 2001, p. 243 ; GHILARDI M., 2006, p. 148. Repris aussi dans FRAIOLI F., 2012, p. 298 et SANTANGELI VALENZANI R., 2012, p. 117-118.

<sup>2728</sup> Cf. LA ROCCA E., 2001, p. 202.

vraisemblablement de l'espace cultuel, à tout le moins jusqu'au milieu du IV<sup>e</sup> siècle<sup>2729</sup>. L'emploi, dans une même tranche chronologique, des vocables « *aedes* » et « *forum* », respectivement par Aurelius Victor<sup>2730</sup> et Ammien, pour dénommer ce même lieu ne pourrait-il précisément être considéré comme révélateur de cet état de transition ? L'hypothèse est tentante mais trop peu assurée.

### 19 « *Romulus divus, templum* »

Sur la base de l'analyse archéologique qui a déterminé une construction à l'époque de Maxence et d'un rapprochement avec des monnaies frappées par le même empereur où figurent des représentations de temples, l'édifice circulaire situé le long du côté méridional de la voie sacrée, entre le temple de Faustine et Antonin et la basilique constantinienne, a été interprété par certains comme un temple au divin Romulus, le fils de Maxence, décédé en 309<sup>2731</sup>. Quoi qu'il en soit de sa fonction, l'édifice a perduré au IV<sup>e</sup> siècle et au-delà, subissant notamment une intervention constantinienne<sup>2732</sup>, qui affecta en particulier la façade désormais curviligne, peut-être accompagnée d'une nouvelle dédicace<sup>2733</sup>, et une réaffectation postérieure en tant que vestibule de l'église Santi Cosma e Damiano.

Pour en revenir à l'identification, il convient de noter que le rapprochement avec les émissions monétaires est loin d'être assuré : quand ils ne vont pas jusqu'à déclarer une impossibilité d'interprétation, les érudits penchent tantôt pour une représentation de deux édifices, certaines pièces figurant le temple sur la via Sacra, d'autres le mausolée de Romulus sur la via Appia, tantôt pour la présence exclusive de ce dernier, à l'instar de J. I. San Vicente dans une des dernières analyses sur le sujet<sup>2734</sup>. En revanche, le rapprochement typologique entre les deux édifices (mausolée appien et temple du Forum) pourrait constituer un indice favorable : on peut imaginer

<sup>2729</sup> Surtout si, comme à l'époque sévérienne (cf. FOGAGNOLO S. et ROSSI F. M., 2010, p. 36), le lieu accueillait encore des éléments du culte impérial.

<sup>2730</sup> Cf. AUR. VICT., *De Caes.*, 9, 7 : « En effet, à Rome, le Capitole, dont nous avons rappelé plus haut l'incendie, le temple de la Paix, les monuments de Claude, la masse si imposante de l'amphithéâtre, bien d'autres édifices et même un forum furent commencés ou achevés ». *Namque Romae Capitolium, quod conflagravisse supra memoravimus, aedes Pacis, Claudii monumenta, amphitheatrum tanta vis, multaque alia ac forum coepta seu parata* (trad. DUFRAIGNE P., 1975, CUF) Il est à noter que l'auteur évoque là une situation passée, à savoir l'époque de la fondation de l'édifice par Vespasien, et peut avoir utilisé un vocable spécifique en conséquence. Toutefois, l'auteur use, pour le temple de Claude, du terme « monumentum », moins connoté religieusement (contrairement à SUET., *Vesp.*, 9, 1 par exemple dans un passage assez similaire), alors que l'édifice semble justement avoir perdu sa fonction religieuse, ce qui pourrait traduire une certaine volonté de correspondre à une réalité contemporaine.

<sup>2731</sup> Cf. PAPI E., in *LTVR*, IV, p. 210. Pour l'aspect archéologique, on verra le résumé de RUSSO A., 2001, p. 241-243.

<sup>2732</sup> Cf. RUSSO A., 2001, p. 242.

<sup>2733</sup> Une référence à Constantin sur un épistyle gravé (*CIL*, VI, 1147), anciennement observable dans l'enceinte de l'église Santi Cosma e Damiano et aujourd'hui disparue, n'a pas manqué d'être interprétée comme témoignage de ces travaux et d'une nouvelle dédicace ; cf. PAPI E., in *LTVR*, IV, p. 210-211 ; MARLOWE E., 2010, p. 211-215. Par ailleurs, tout comme une construction de Maxence cadrerait bien avec sa volonté d'intervenir dans toute cette zone pour imprimer sa marque au cœur de l'*Vrbs*, l'opération de Constantin se place dans sa logique d'un réinvestissement monumental des opérations de son ancien ennemi (sur cette entreprise monumentale de Constantin, voir deuxième partie, 5.1.1.1.).

<sup>2734</sup> SAN VICENTE J. I., 1994, p. 177-186. Pour un aperçu des différents avis et les références, cf. PAPI E., in *LTVR*, IV, p. 210-212. CURRAN J. R., 2000, p. 60 ne se prononce pas (il ne renvoie pas à l'étude de J. I. San Vicente).



que Maxence ait décidé d'une certaine cohérence entre les édifices commémorant la mémoire de son fils.

L'utilisation de ce bâtiment circulaire, dès le départ ou dans un second temps, comme lieu de culte en mémoire de Romulus reste une possibilité tout à fait envisageable<sup>2735</sup>, même si temporaire, puisqu'il faut supposer que l'intervention constantinienne s'est probablement accompagnée d'un changement de divinité ou d'une modification de fonction (un retour à la précédente ?), dans la lignée de son activité éditiciaire de réappropriation visant à effacer la mémoire de son prédécesseur. Ainsi F. Coarelli envisage d'y voir le temple de Jupiter Stator qui retourne à son ancienne attribution grâce à une dédicace de Constantin. Mais cette hypothèse se heurte à plusieurs difficultés (cf. notice 19). Dernièrement, G. Kalas, qui confirme l'édification par Maxence et l'intervention constantinienne, réfute en revanche la fonction de temple ou de lieu de commémoration de Romulus pour privilégier la solution d'un vestibule donnant accès depuis la via Sacra à l'enceinte du forum de la Paix, suivant en cela le raisonnement d'E. A. Dumser dans sa thèse sur l'architecture de Maxence<sup>2736</sup>.

## 20 *Tellus, aedes*

Fondé au milieu du III<sup>e</sup> siècle a.C., sans doute implanté dans une zone de culte anciennement associée à cette divinité, le temple dédié à Tellus sur l'Esquilin subit certainement des travaux de restauration financés par Cicéron et probablement de reconstruction au début de l'Empire<sup>2737</sup>.

Le peu d'indices laissés par les sources textuelles et l'absence de découvertes archéologiques explicites rendent la localisation précise de cette *aedes* peu évidente, d'autant plus que la démarche dépend d'une autre localisation incertaine, celle des Carinae, seul véritable repère topographique direct fourni par les documents. Par conséquent, nombreux sont les chercheurs à s'être lancés dans des tentatives en la matière. Nous nous contenterons cependant de signaler que l'hypothèse traditionnelle consistant à placer le sanctuaire à hauteur de S. Pietro in Vincoli (cf. notice 24) est difficile à retenir<sup>2738</sup> – ne serait-ce qu'en raison du lien de cette zone avec l'Oppius et non les Carinae – et d'attirer l'attention sur la supposition la plus satisfaisante. Parmi les structures mises au jour lors des fouilles de la via dei Fori Imperiali (alors via dell'Impero) dans les années 1930 a pu être identifié le *compitum Acilium*, dressé selon les Fastes des Arvales à côté du *Tigillum Sororium*<sup>2739</sup>, lequel encadre, avec l'*Apollo Sandalarius*, le temple de Tellus dans les Régionnaires<sup>2740</sup>. F. Coarelli a donc naturellement proposé de localiser l'*aedes Telluris* dans les environs et même suggéré une

<sup>2735</sup> Pour CURRAN J. R., 2000, p. 60, les difficultés d'interprétation des monnaies ne doivent pas « constitute a strong case against ascribing the rotunda of the Forum to Maxentius ». « It is not difficult, continue-t-il, to imagine that Maxentius' coins should refer to *any* new building that was connected to the deceased Romulus ; nor is it easy to dismiss the possibility that Maxentius would have established a cult centre in Rome in honour of the new *divus* ».

<sup>2736</sup> Cf. DUMSER E. A., 2005, p. 142-150 ; KALAS G., 2015, p. 63.

<sup>2737</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, V, p. 24-25 ; AMOROSO A., 2007, p. 53-68 ; MARRONI E., 2010, p. 199-204.

<sup>2738</sup> Cf. AMOROSO A., 2007, p. 64 ; MARRONI E., 2010, p. 197.

<sup>2739</sup> Cf. *CIL*, 6, 32482.

<sup>2740</sup> Éd. NORDH A., p. 78.

identification avec les fondations d'un temple situé immédiatement à l'ouest du *compitum*<sup>2741</sup>. Reprenant dernièrement la question, A. Amoroso abonde dans le même sens d'une localisation sur le versant nord-est de la Velia (zone entre la via dei Fori Imperiali et le largo G. Agnesi) et développe le raisonnement archéologique au sujet des mêmes vestiges : il isole trois édifices, les deux premiers pouvant être interprétés comme le temple de Tellus républicain et la demeure d'*Appius Claudius Pulcher*<sup>2742</sup> et le troisième, se substituant aux deux précédents, comme l'*aedes* du même dieu réédifiée entre l'époque augustéenne et julio-claudienne<sup>2743</sup>. A. Amoroso développe également la problématique du siège de la préfecture urbaine matériellement lié et évoque la possibilité, dès Septime Sévère, d'une intégration des archives de l'*officium* et du *secretarium*, c'est-à-dire la salle des interrogatoires fermée au public, ce qui expliquerait le toponyme *in Tellure* (ou *in Tellude*) apparaissant à plusieurs reprises au sein des actes des martyrs dans la description d'interrogatoires menés par le *praefectus Vrbi*<sup>2744</sup>.

Cette progressive évolution fonctionnelle a dû constituer un facteur non négligeable dans le devenir tardif de cet édifice dont nous avons, pour le IV<sup>e</sup> siècle, l'attestation dans les Régionnaires et, éventuellement, dans les explications de Servius. En effet, ce dernier cherchant à situer les Carinae précise : *quae erant circa templum Telluris*<sup>2745</sup>. Il serait pour le moins logique que, dans un commentaire de cette nature, l'auteur recoure à des points de repère contemporains, connus et visibles, pour ses lecteurs.

## 21 Tigillum Sororium

Après ces sacrifices expiatoires, qui, par la suite, sont restés traditionnels dans la famille des Horaces, le père plaça une poutre en travers de la rue et fit passer son fils [Publius Horatius coupable de sororicide] la tête voilée sous cette sorte de joug. Cette poutre existe encore et est toujours restaurée par l'État. On l'appelle *la Poutre de la Soeur*<sup>2746</sup>.

Ainsi Tite-Live éclaire la signification mythique de cette structure que quiconque pouvait voir en se promenant entre la Velia et les Carinae<sup>2747</sup> et qui devait se composer de deux poutres verticales et d'une troisième horizontale, l'ensemble étant entouré de deux autels, l'un dédié à Janus Curvatus et l'autre à Junon Sororia<sup>2748</sup>.

<sup>2741</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, V, p. 25.

<sup>2742</sup> Selon Cicéron (*Har. resp.*, 31 ; *Fam.*, 8. 12. 3), ce personnage aurait englobé un élément du sanctuaire de Tellus dans le *vestibulum* de sa *domus*.

<sup>2743</sup> Cf. AMOROSO A., 2007, p. 65-66.

<sup>2744</sup> Cf. AMOROSO A., 2007, p. 74-76 ; FRAIOLI F., 2012, p. 298-299; Pour les mentions dans les sources hagiographiques, cf. DE SPIRITO G., in *LTVR*, V, p. 25-26.

<sup>2745</sup> SERV., *Aen.*, 8, 361.

<sup>2746</sup> LIV., 1, 26, 13 : *Is, quibusdam piacularibus sacrificiis factis quae deinde genti Horatiae tradita sunt, transmisso per uiam tigillo, capite adoperto uelut sub iugum misit iuuenem. Id hodie quoque publice semper refectum manet; sororium tigillum uocant* (trad. BAILLET G., 1982, CUF).

<sup>2747</sup> Cf. DION. HAL., 3, 22, 8.

<sup>2748</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, V, p. 74-75. Sur les liens culturels entre Junon et Janus, en particulier dans le cadre du rite du *Tigillum Sororium*, cf. DURY-MOYAERS G. et RENARD M., 1981, p. 182-188.

Bien que le calendrier tardif de 354 ne fasse plus mention d'une fête au *Tigillum Sororium* le 1<sup>er</sup> octobre, ce lieu de culte, ou pour le moins de mémoire, qui apparaissait lié aux rites de passage de la jeunesse romaine et de purification des guerriers, est repris dans les Régionnaires (*regio IV*) entre le *templum Telluris* et le *Colossus* (les *horrea chartaria* viennent s'intercaler après le premier dans la *Notitia*) et devait donc vraisemblablement constituer un repère encore visible dans le paysage romain, au moins dans la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle<sup>2749</sup>.

Quant à sa situation précise, étant donné la localisation relative transmise par les Fastes des Arvales (*tigillo Sororio ad compitum Acili*)<sup>2750</sup> et la mise au jour de vestiges identifiés comme le *compitum Acili*, elle peut être établie sur les hauteurs de l'actuelle Clivo di Acilio, c'est-à-dire au début de la via dei Fori Imperiali, du côté du Colisée<sup>2751</sup>.

## 22 *Venus et Roma, aedes, templum*

Érigée par l'empereur Hadrien sur les pentes de la Velia donnant sur la vallée de l'amphithéâtre flavien, au niveau du site où se dressait précédemment le vestibule de la *domus Aurea*, la structure devait se composer de deux *cellae* distinctes consacrées respectivement à Vénus et à la déesse Rome, comme il ressort notamment des critiques de Prudence : « car Rome elle-même reçoit un culte sanglant, à la manière d'une déesse ; le nom d'un lieu est traité comme un dieu, les temples de la Ville et de Vénus dressent leurs faites à la même hauteur, l'encens brûle en même temps pour ces deux déesses »<sup>2752</sup>.

L'édifice a connu au moins deux incendies : un premier semble l'avoir endommagé en 191 et le second, plus destructeur, a frappé un peu plus d'un siècle plus tard. La chronique contenue dans le *Chronographe de 354* rappelle en effet ce dernier événement et la reconstruction due à Maxence<sup>2753</sup>, tout comme Aurelius Victor qui informe en outre d'une dédicace sénatoriale à Constantin<sup>2754</sup>. En termes archéologiques, on peut d'ailleurs reconnaître cette phase d'édification dans les *cellae* en briques, couvertes de voûtes en berceau et installées sur le pavage en marbre proconnoise de l'époque d'Hadrien<sup>2755</sup>. La représentation supposée de la façade du temple de Vénus et Rome sur une émission monétaire de 307 peut inviter à la déduction d'un incendie et d'une reconstruction antérieurs (en sachant que Maxence a régné à partir de septembre 306)<sup>2756</sup>. S. Lorenzatti préfère

<sup>2749</sup> Éd. NORDH A., p. 78.

<sup>2750</sup> *CIL*, 6, 32482.

<sup>2751</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, V, p. 75.

<sup>2752</sup> PRUD., *C. Symm.*, 1, 219-222 : *nomenque loci ceu numen habetur / Atque Vrbis Venerisque pari se culmine tollunt / Templa, simul geminis adolentur tura deabus*. Sur l'usage de l'expression *templum Vrbis* pour désigner le temple de Vénus et Rome à l'époque tardive, cf. PAPI E., in *LTVR*, V, p. 96

<sup>2753</sup> Éd. MGH AA, 9, 1, p. 148 : *Maxentius imp. ann. VI. hoc. imp. templum Romae arsit et fabricatum est*.

<sup>2754</sup> Cf. AUR. VICT., *De Caes.*, 40, 26 : « En outre tous les monuments que Maxence avait édifiés avec magnificence, le temple de la Ville et la basilique, furent consacrés par le sénat aux mérites de Flavius ». *Adhuc cuncta opera, quae magnifice construxerat, Vrbis fanum atque basilicam, Flauii meritis patres sacrauerunt* (trad. DUFRAIGNE P., 1975, CUF).

<sup>2755</sup> Cf. CASSATELLA A., in *LTVR*, V, p. 123.

<sup>2756</sup> Par exemple, HILL P., 1988, p. 16-17. CURRAN J. R., 2000, p. 57 retient également 307 comme date probable de cette intervention.

plus raisonnablement retenir l'intervalle de 307-312 pour ces événements, supposant, outre la possibilité de la représentation d'un lieu de culte différent, soit une image de l'édifice d'époque hadrienne, soit une figuration en lien avec la dédicace du nouveau temple en cours de finition<sup>2757</sup>.

Quoi qu'il en soit, l'existence de ce temple durant tout le IV<sup>e</sup> siècle est plutôt bien documentée : en sus des témoignages précités concernant le début (*Chronographe de 354*, Aurelius Victor, monnaies) ou la fin du siècle (Prudence), on peut citer le *templum Romae* (et *Veneris* dans la *Notitia*) repris par les Régionnaires<sup>2758</sup> ; le *templum Vrbis* qui, à l'instar du Panthéon ou du temple de Jupiter Tarpéien par exemple, est mentionné par Ammien parmi les monuments ayant impressionné Constance II lors de sa visite à Rome en 357<sup>2759</sup> ; le *templum Vrbis Romae* auquel fait référence Servius, pour peu qu'on l'accepte comme référence à un élément contemporain<sup>2760</sup> ; ou peut-être encore l'expression floue (*ad limina Romae*) utilisée par Claudien dans son éloge rédigé en l'honneur du consul Stilicon au commencement du siècle suivant<sup>2761</sup>.

Enfin de manière indirecte, en l'absence de traces de rénovation postérieure, l'affirmation dans le *Liber Pontificalis* de l'utilisation, par le pape Honorius I<sup>er</sup> (625-638), des tuiles de bronze appartenant au temple pour couvrir la basilique Saint-Pierre laisse deviner, au vu du prélèvement *in situ*, une intégrité globalement préservée du bâtiment encore au début du VII<sup>e</sup> siècle, donc *a fortiori* aux siècles précédents<sup>2762</sup>.

Terminons avec une observation sur l'éventuelle utilisation tardive de ce temple. Il représentait un ancrage majeur de la personnification de la Ville, dont le culte bénéficiait d'une attention particulière lors du *natalis Vrbis*. « This popular celebration, noted on 21 April with twenty-four circus races [dans le Calendrier de 354], is identified with the dedication of Hadrian's temple of Venus and Rome and with the establishment of the cult of Roma Aeterna, the version worshipped in the city », rappelle M. R. Salzman<sup>2763</sup>. En 401 encore, indique une missive de Symmaque, cet

<sup>2757</sup> Cf. LORENZATTI S., 1990, p. 121-122. Au demeurant, comme le rappelle l'auteur, l'aspect extérieur des deux bâtiments n'est pas sensiblement dissemblable.

<sup>2758</sup> Éd. NORDH A., p. 78.

<sup>2759</sup> Cf. AMM., 16, 10, 14 (voir préambule de la deuxième partie).

<sup>2760</sup> Cf. SERV., *Aen.*, 2, 227 : « Les cous, avec les têtes soulevées, étaient vraiment cachés derrière le bouclier, c'est-à-dire entre le bouclier et l'effigie de la déesse : comme ça l'est dans le temple de la Ville de Rome ». *Colla vero cum capitibus erectis post clipeum, id est inter scutum et simulacrum deae latebant: ut est in templo Vrbis Romae* (trad. personnelle).

<sup>2761</sup> Cf. CLAUD., *De cons. Stilich.*, 2, 223-226 : « Alors toutes ces nations qui durant tant d'années avaient souhaité de te voir consul, déçues dans leur espoir, se rendent au temple de Rome, leur souveraine, résolues, si tu ne te rends pas à leurs prières, à forcer ta résistance, et à ne plus tolérer de délais à l'accomplissement de leurs vœux ». *Ergo auidae tantosque noui spe consulis annos / Elusae dominae pergunt ad limina Romae, / Si minus adnuerit precibus, uel cogere certae / Cunctantem uotoque moras auferre paratae* (trad. CRÉPIN V., 1933).

<sup>2762</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 323 : « Il fit remplacer 16 poutres dans l'église Saint-Pierre et couvrir le toit de plaques de bronze qu'il préleva sur le temple appelé temple de Rome après en avoir reçu l'accord du très pieux empereur Heraclius ». *Huius temporibus levatae sunt trabes in ecclesia beati Petri numero XVI. Hic cooperuit ecclesiam omnem ex tergulis aereis quas levavit de templo qui appelletur Romae, ex concessu piissimi Heraclii imperatoris* (trad. AUBRUN M., 2007). Pour LORENZATTI S., 1990, p. 123, ce fut ce saccage qui initia la réelle phase de désagrégation de l'édifice. Pour autant, devons-nous ajouter, que le *templum Romae* ne constitue pas une confusion tardive avec la basilique de Maxence/Constantin comme le soutient L. Duchesne. Le recours à ce toponyme (*iuxta templum urbis Romae*) pour situer l'église des Ss. Côme et Damien sur la via Sacra, dans la vie de Félix IV (526-530), pousse l'historien français dans cette voie ; cf. *Lib. Pont.*, I, p. 279, n. 3 et 325, n. 5.

<sup>2763</sup> SALZMAN M. R., 1990, p. 155. Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 244-245 : *N(atalis) Vrbis. C(ircenses) m(issus) XXIII*.

anniversaire semble constituer une réalité et fournit le cadre de la cérémonie d'entrée en charge des consuls suffects<sup>2764</sup>. Rien n'est dit sur l'usage du *templum Romae* mais il semblerait étrange qu'il ne fut, d'une façon ou d'une autre, mis en valeur à l'occasion d'une fête qui avait la faculté de rassembler autour de cette appartenance commune à l'*Vrbs*.

## 23 Volcanal

D'implantation fort ancienne<sup>2765</sup>, ce lieu de culte dédié à Vulcain constituait en fait le sanctuaire du *Comitium*, lieu majeur de la vie politique républicaine, situé au nord-est du Forum Romanum, entre les Rostres et la Curie. Dénommée habituellement *Volcanal*, considérée comme occupant l'emplacement où Romulus et Remus furent allaités par la louve et où le fondateur de Rome fut assassiné, cette structure abritait notamment des pins sacrés qu'aurait plantés ce dernier et une statue en son honneur. Le transfert de l'essentiel des activités politiques et judiciaires hors de cet espace du *Comitium* et surtout les restructurations engagées par César un siècle plus tard en signèrent la disparition, bien que le *Volcanal*, lui, semble avoir subsisté<sup>2766</sup>.

Pour autant, peut-on affirmer sa présence au IV<sup>e</sup> siècle ? Les preuves se résument, pour ainsi dire, dans l'existence de l'expression *area Vulcani* au sein de la liste de la *regio* IV contenue dans la *Notitia*<sup>2767</sup> (et pas dans le *Curiosum*). F. Coarelli y voit une attestation valable, alors qu'un peu plus tôt, dans la même notice, l'auteur affirmait qu'*area Vulcani* pouvait désigner l'ensemble du complexe du *Comitium* aussi bien qu'une de ses composantes, dont le sanctuaire à Vulcain<sup>2768</sup>. Pour P. Carafa, le *Volcanal* n'apparaît plus du tout dans les Régionnaires, bien qu'il reconnaisse la mention d'un sanctuaire à Vulcain dans la quatrième région<sup>2769</sup>. Sans l'expliquer, le savant penche en fait pour une hypothèse qui tend à refuser l'identification de l'occurrence de la *Notitia* avec le *Volcanal*, basée, chez D. Palombi et E. Marroni, sur l'argument de l'incohérence avec la logique topographique perceptible dans l'énumération du *Régionnaire*<sup>2770</sup>. Cela ne semble cependant pas gêner F. Coarelli pour qui, si le site se situe dans la *regio* IV et pas VIII, c'est en raison de sa situation à la frontière entre les deux ; l'édifice serait à localiser au niveau où l'Argiletum débouche dans le Forum. L'expert italien propose d'ailleurs une identification avec des restes archéologiques découverts dans la

<sup>2764</sup> Cf. SYMM., *Epist.*, 6, 40, 1 : « La cité s'inquiète de présages accablants. Je passe sur les moins pesants, mais celui-ci, en priorité, fait frémir par une interprétation de mauvaise augure : le jour anniversaire de la Ville, l'attelage du cortège triomphal a dans sa fougue versé le consul suffect hors du char qui le transportait. Et c'est ainsi qu'on l'a relevé, la jambe cassée, alors qu'il était enveloppé de la toge à palmettes et paré des insignes du consulat ». *Gravibus civitas sollicitatur ostentis, quorum leniora praetereo; illud ante omnia interpretatio tristis horrescit, quod natali Vrbs suffectum consulem currus quo nebebatur euoluit per ferociam bigarum quae triumphum nebebant. Itaque palmata amictus et consulari insignis ornatu, fracto crure sublatus est* (trad. CALLU J.-P., 1995, CUF).

<sup>2765</sup> Cf. CARAFA P., 1998, p. 91-120 ; on verra aussi CARAFA P., 2005, qui actualise sa réflexion sur les phases anciennes du site.

<sup>2766</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, V, p. 209-211 ; CARAFA P., 1998, notamment la conclusion p. 181-182.

<sup>2767</sup> Éd. NORDH A., p. 78.

<sup>2768</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, V, p. 211.

<sup>2769</sup> Cf. CARAFA P., 1998, p. 1-3 et n. 8.

<sup>2770</sup> Cf. PALOMBI D., in *LTVR*, I, p. 120 ; MARRONI E., 2010, p. 205. À l'inverse de cette dernière, D. Palombi reste nuancé et envisage également l'autre possibilité, celle d'une identification avec le *Volcanal* malgré tout.

zone<sup>2771</sup>. Pour notre part, on notera, premièrement, que la différence avec la localisation « corrigée » par la *Notitia* – directement à l’est de l’Argiletum – est assez minime ; deuxièmement, qu’aucun autre sanctuaire à Vulcain n’est connu par ailleurs dans ce secteur ; et troisièmement, que le rédacteur du IV<sup>e</sup> siècle qui a vraisemblablement ajouté cet élément n’a pas nécessairement fait preuve de la plus grande rigueur ou, en tout cas, avait sa logique propre<sup>2772</sup>. Cette difficulté étant écartée, il reste le souci de savoir ce que recouvre vraiment l’expression *area Vulcani* dans cette source. Étant donné que les autres monuments importants qui auraient pu être considérés comme composantes de la zone historique du *Comitium* – à savoir les *Rostra* et le *Graecostadium* – sont clairement désignés dans la *regio VIII*<sup>2773</sup>, il fait peu de doute que l’expression renvoie au dernier repère d’une certaine importance, concret et connu dans l’aire, le *Volcanal*.

Enfin, un dernier indice, indirect et dont la valeur doit être pesée avec prudence, peut être présenté. Le calendrier de 354 indique à la date du 23 août la traditionnelle fête des *Volcanalia*<sup>2774</sup>, accompagnée de jeux, qui coïncideraient avec le *dies natalis* du *Volcanal*<sup>2775</sup>. Si tel est le cas, il serait alors possible qu’une partie des cérémonies continue de s’y dérouler et que les festivités aient contribué en retour à maintenir ce lieu de culte. Par ailleurs, sans doute exploitée durant ces temps de fêtes, la nature mémorielle de cet espace accueillant des objets témoins de l’histoire mythique de Rome dut également jouer dans la légitimité et donc le maintien de cet édifice à l’époque tardive.

## Lieu de culte privé

### 24 *Apostolorum, titulus (=S. Petrus in Vinculis, titulus ; Eudoxiae, titulus)*

La fondation paléochrétienne de la Basilica S. Pietro in Vincoli se dressait le long du clivus Pullius, dans la partie occidentale de l’Oppius, enserrée entre les Thermes de Trajan, le Forum Pacis (notice 18) et les quartiers plus peuplés de *Subura* et *Argiletum*, mais malgré tout au sein d’une zone au standing encore élevé. Les recueils médiévaux ont transmis certaines inscriptions placées dans l’église et aujourd’hui perdues, qui nous renseignent sur la construction d’une basilique par le pape Sixte III (432-440), se substituant apparemment à un précédent édifice, avec l’appui impérial d’Eudoxia, fille de Théodose et épouse de Valentinien III<sup>2776</sup>. L’existence de cette église antérieure peut également être inférée de la mention, dans les actes du concile d’Éphèse en 431, d’un Philippus

<sup>2771</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, V, p. 211.

<sup>2772</sup> Cf. *supra* 1.1.1.3.

<sup>2773</sup> Éd. NORDH A., p. 84.

<sup>2774</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 254-255 : *Vulcanalici. C(ircenses) m(issus) XXIII*. L’anonyme du *Poema Ultimum* évoque une coutume encore (*nunc*) observée lors des *vulcanalia* (voir troisième partie, 7.2.). Quant à Prudence, il évoque, dans un paragraphe de son *Contre Symmaque*, juste avant des célébrations dont on sait l’actualité, des « ruses de Vulcain, de Mars et de Vénus » (*Vulcani Martisque dolos Venerisque* ; cf. *supra* n. 2419)

<sup>2775</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, V, p. 209. DONATI N. et STEFANETTI P., 2006, p. 106-107 supposent cet anniversaire comme étant plutôt lié au temple de Vulcain situé aux limites entre le Champ de Mars et le *circus Flaminius*.

<sup>2776</sup> Cf. MILELLA A., in *LTVR*, IV, p. 82-83 avec les références ; BRANDENBURG H., 2005, p. 189-191.

πρεσβύτερος ἐκκλησίας ἀποστόλων<sup>2777</sup>, lequel serait identique au Philippus, cité dans les inscriptions, qui dut superviser les travaux de Sixte. La légende autour des chaînes de l'apôtre Pierre aurait déjà émergé au V<sup>e</sup> siècle et influencé la dénomination de l'établissement<sup>2778</sup>, même si dans les signatures officielles des assemblées de 499 et 595, il conserve l'appellation *titulus Apostolorum*<sup>2779</sup>.

Les fouilles du milieu du XX<sup>e</sup> siècle et des réexamens plus récents permettent de jeter un éclairage archéologique sur cette évolution<sup>2780</sup>. Les *domus* d'époque républicaine qui occupaient autrefois le secteur de l'église ont été, au I<sup>er</sup> siècle p.C., remplacées par une villa urbaine d'une belle envergure, dotée d'une *aula*. À la fin du III<sup>e</sup> ou début du IV<sup>e</sup> siècle, si l'on en croit surtout les techniques de construction, une série d'interventions et de restaurations touchent la demeure, en particulier l'agrandissement de l'*aula* et son extension vers l'ouest à l'aide d'un *opus listatum* avec alternance d'une rangée de briques et de *cubilia*. Ce n'est que dans un second temps, « a epoca almeno costantiniana »<sup>2781</sup>, que le prolongement est lui-même terminé par un espace absidal profond (demi-cercle prolongé) édifié en *opus latericium*. Toutefois, aucune preuve d'une refunctionalisation chrétienne de la salle ne peut être avancée. Celle-ci se réalise sans aucun doute avec la mise en œuvre de la basilique intermédiaire à trois nefs, réutilisant des portions des structures précédentes, elle-même reconstruite peu de temps après, par Sixte III (432-440), en raison d'un effondrement partiel dû à une instabilité statique. Étant donné que la deuxième basilique repose sur l'ossature de celle antérieure, ces deux phases trouvent un appui dans des constats archéologiques qui fournissent en même temps, pour certains, des indications chronologiques. Citons les deux séries différentes de blocs de soutien en briques pour la colonnade de la nef centrale, dont une des deux est restée inutilisée ; les traces d'un double pavement ; la présence, dans le premier édifice, de fenêtres perçant les murs périphériques des nefs mineures, caractéristique partagée avec la Basilica S. Giovanni e Paolo<sup>2782</sup> (notice 9) ; la façade de la première phase dite « ouverte », pourvue d'une ouverture à *pentafora* avec arcade centrale plus large, typique (avec l'alternative du *trifora*) des fondations ayant vu le jour entre la seconde moitié du IV<sup>e</sup> et les premières décennies du V<sup>e</sup> siècle ; ajout d'un transept dans l'ouvrage de Sixte.

Les considérations précédemment exposées conduisent donc à retenir la construction, sur le site de S. Pietro in Vincoli, d'une église paléochrétienne entre la fin du IV<sup>e</sup> siècle et les premières années du V<sup>e</sup><sup>2783</sup>, portant le nom de *titulus Apostolorum* et oblitérant, à la suite d'une vraisemblable donation, une villa urbaine qui possédait déjà une *aula* absidale. Obligée d'être grandement restaurée

<sup>2777</sup> Éd. *Acta conciliorum oecumenicorum*, 1, 1, 3, p. 13 ; 7, p. 88.

<sup>2778</sup> Cf. BRANDENBURG H., 2005, p. 190. Pour l'auteur, l'intervention de Sixte III porterait déjà un changement de perspective sur le plan de la dédicace : « It seems that at this point also the dedication was renewed and changed from generally including all the apostles to being dedicated to the two prime apostles in particular ».

<sup>2779</sup> Éd. MGH AA, 12, p. 413-414 ; MGH Epist., 1, p. 367.

<sup>2780</sup> Cf. BARTOLOZZI CASTI G., 2004 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 190-193.

<sup>2781</sup> BARTOLOZZI CASTI G., 2004, p. 382.

<sup>2782</sup> Une étude de BARTOLOZZI CASTI G., 2002 est consacrée aux relations structurelles entre ces deux basiliques. Des rapprochements avec des techniques de construction utilisées dans cette basilique sont également proposés par BRANDENBURG H., 2005, p. 191.

<sup>2783</sup> Cf. BARTOLOZZI CASTI G., 2004, p. 388.

une quarantaine d'années plus tard, elle le sera sur initiative papale et avec un appui impérial qui traduit l'importance symbolique de cette implantation.

## REGIO V (*Esquiliae*)

### *Lieux de culte publics*

#### 25 « Minerva Medica tempio »

Les témoignages en notre possession attestant plus ou moins directement l'existence d'un espace dédié à Minerve Medica sont malheureusement rares. Outre une allusion au rôle médical de Minerve chez Cicéron<sup>2784</sup> et une inscription funéraire en souvenir d'un *magister odarius a Minerva Medica*<sup>2785</sup>, l'indice le plus probant réside dans le lemme *Minervam Medicam* placé avant l'*Isis Patricia* dans les des Régionnaires<sup>2786</sup>.

L'appellation « temple de Minerve Medica » est traditionnellement usitée pour désigner le bâtiment à plan décagonal polylobé, coïncé aujourd'hui entre la voie ferrée et la via G. Giolitti, au niveau du croisement avec la via P. Micca ; on sait cependant, depuis assez longtemps déjà, que cette interprétation est erronée<sup>2787</sup>. Se basant sur des éléments plus consistants, des érudits ont proposé, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, de situer ce sanctuaire juste au sud de l'actuelle via C. Botta, dans l'espace enserré entre cette dernière et les vie Guicciardini, Poliziano et R. Bonghi<sup>2788</sup>. Ils ont en effet suggéré d'attribuer au sanctuaire de *Minerva Medica* les découvertes mises au jour dans la zone, à savoir un mur en blocs de tuf parallélépipèdes (orientation est-ouest) et ce qui ressemble fortement à des *favissae* d'un lieu de culte (matériel allant du IV<sup>e</sup> au I<sup>er</sup> siècle a.C.), dans lesquelles ont été découverts entre autres des statuettes et des têtes de divinités féminines, dont Minerve, des ex-voto anatomiques et surtout un fragment de lampe à huile avec une dédicace à Minerve selon la vraisemblable reconstitution<sup>2789</sup>. E. Marroni rappelle la proximité avec l'*Isis Patricia* dans les Catalogues Régionnaires et l'utilise à l'appui de cette localisation, si l'on veut bien considérer une absence de lien avec le vicus Patricius (localisé bien plus au nord) et l'identification de ce lieu de culte avec les structures apparemment dédiées à la divinité égyptienne situées dans le voisinage<sup>2790</sup>.

<sup>2784</sup> Cf. CIC., *Div.*, 2, 59, 123.

<sup>2785</sup> Cf. *CIL*, 6, 10133 (provenance inconnue).

<sup>2786</sup> Éd. NORDH A., p. 80 (*Minervam* dans le *Curiosum*).

<sup>2787</sup> Daté du IV<sup>e</sup> siècle, il s'agirait en réalité d'un nymphée des *Horti Liciani*, bien que d'autres possibilités aient récemment été envisagées ; on verra, pour les références bibliographiques, BARBERA M., DI PASQUALE S. et PALAZZO P., 2007.

<sup>2788</sup> Cf. CARLUCCI C., in *LTVR*, III, p. 225-256 ; MARRONI E., 2010, p. 165-168.

<sup>2789</sup> *[Me]nerva dono de[det]* (GATTI LO GUZZO L., 1978, p. 145-146).

<sup>2790</sup> Cf. MARRONI E., 2010, p. 168 et *infra* notice 30.



Cette thèse prête néanmoins à discussion, ne serait-ce que parce que le dépôt votif<sup>2791</sup> et les éléments muraux désignés précédemment se trouvent à l'intérieur de l'enceinte servienne, donc au sein de la *regio* III et non V, si l'on suit l'argumentation de C. Häuber et F. X. Schütz<sup>2792</sup>. Ceux-ci, dans leur reconstitution topographique récente de l'aire, préfèrent y voir un sanctuaire à *Fortuna Virgo* et retiennent comme pertinent un autre site à peu de distance. Contrairement à E. Marroni, ils refusent de voir dans le grand édifice isiaque à cheval sur l'actuelle via Poliziano l'*Isis Patricia* ou l'*Iseum Metellinum* (mais plutôt le sanctuaire à Isis et Sarapis de la *regio* III ; cf. notice 10) et marquent par ailleurs leur désaccord sur l'assimilation de ces deux derniers et leur mise en rapport avec les fondations archéologiques de la via P. Villari. Celles-ci correspondraient plutôt à une construction de l'époque républicaine tardive (commandée par Mécène) sur laquelle fut précisément érigé le temple à Minerve Medica en question (peut-être rénové sous Domitien), avancent les deux chercheurs en se reposant sur plusieurs arguments topographiques et archéologiques<sup>2793</sup>.

Quoi qu'il en soit des divergences d'identification, la plupart des auteurs tendent à placer globalement dans les parages de l'actuelle via R. Bonghi ce lieu de culte consacré à Minerve encore considéré, semble-t-il, comme point de repère dans la région esquilienne au IV<sup>e</sup> siècle.

## **Lieux de culte privés**

### **26 Hierusalem, basilica**

Première église du monde romain à créer un lien mémoriel avec la Ville Sainte, sans doute premier édifice chrétien de l'*Vrbs* à accueillir des reliques, S. Croce in Gerusalemme a retenu l'attention de nombreux chercheurs, spécifiquement au sujet de sa phase de fondation. Une réévaluation des données archéologiques<sup>2794</sup>, menant notamment à la mise en évidence d'un espace baptismal, et de nouvelles fouilles dans les années 1990<sup>2795</sup>, éclairant en particulier le contexte territorial de l'implantation, ont réactivé ou engendré de nombreux questionnements autour de particularités relatives à cette fondation paléochrétienne<sup>2796</sup>.

<sup>2791</sup> Dont l'attribution en tant que lieu de découverte a en outre été remise en cause pour quelques figurines (dont certaines de Minerve) ; cf. COLONNA G., 1991, p. 218, n. 37.

<sup>2792</sup> Cf. HÄUBER C. et SCHÜTZ F. X., 2010, p. 86. Il convient cependant de souligner que, contrairement à MARRONI E., 2010, p. 110, les deux auteurs ne font pas référence aux travaux de RODRÍGUEZ-ALMEIDA E., 1975-76, p. 277-278, dont le raisonnement mène à une reconsidération du strict confinement de la *Regio* V à l'extérieur de la muraille servienne.

<sup>2793</sup> Cf. HÄUBER C. et SCHÜTZ F. X., 2010, p. 85-87. Dans le catalogue de l'exposition sur la Rome flavienne, C. HÄUBER, 2009, p. 314, développe quelque peu la logique de cette installation : « Tale strada [la via Merulana antica] collegava la Porta Esquilina alla Querquetulana. Poiché essa era divenuta obsoleta, come del resto tutto il circuito murario, Mecenate vi costruì al di sopra le costruzioni delle « Terme di Filippo », oggi in via P. Villari, che hanno una importante fase edilizia di età domiziana. (...) Come nel caso del Tempio della Fortuna a Porta Collina su questa costruzione era il Tempio di Minerva Medica, costruito da Mecenate, e forse rinnovato da Domiziano ».

<sup>2794</sup> Cf. ARGENTINI S. et RICCIARDI M., 1996-1997.

<sup>2795</sup> Voir en particulier BORGIA E. et COLLI D., 1998 ; DI MEO S. et ZACCAGNINI R., 1998 ; BARBERA M. et VERGANTINI L., 2001.

<sup>2796</sup> Cf. CECHELLI M., 2004b ; BRANDENBURG H., 2005, p. 103-108 ; BRANDT O., 2008.

Malgré son importance symbolique et outre une inscription placée vers 430 sous la mosaïque absidale<sup>2797</sup>, que l'on pouvait encore lire au Moyen Âge, la première attestation littéraire n'apparaît que dans la notice du pape Sylvestre (314-335) transmise par le *Liber Pontificalis* :

À la même époque, Constantin fit édifier une basilique dans le palais Sessorien, là où se trouve un morceau de bois de la Sainte Croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ, incrusté d'or et de pierres ; cette église reçut le nom utilisé encore aujourd'hui : Jérusalem<sup>2798</sup>.

Elle nous apprend que l'établissement, dont la dénomination originale était *Hierusalem*, a été édifié par l'empereur Constantin dans le palais Sessorien, résidence impériale créée par les Sévères à l'extrémité orientale de la cinquième région, encadrée par l'*Amphitheatrum Castrense* et le Circus Varianus, et développée par la suite par Constantin et Hélène. Une tranchée réalisée sur la piazza S. Croce in Gerusalemme en 1998 a débouché sur la découverte de plusieurs pièces appartenant au palais, confirmant la proximité de celui-ci déjà renseignée ailleurs. Au moment de la restructuration du complexe princier et de la création du lieu de culte chrétien dédié à la Ville Sainte, le cirque, déjà intégré à la muraille aurélienne, se retrouve alors à l'abandon, tandis que l'amphithéâtre connaît une refunctionalisation en rapport avec la garde impériale<sup>2799</sup>.

Si une fondation sous le pontificat de Sylvestre paraît assurée – elle n'entre en tout cas pas en contradiction avec les analyses archéologiques qui désignent le IV<sup>e</sup> siècle –, une détermination chronologique plus précise se révèle hypothétique. Si l'on suppose un rôle prégnant de la mère de Constantin dans la conception et l'érection du bâtiment, il convient de réduire l'écart chronologique aux bornes de 325-326, son retour de Terre Sainte, et de 329-330, son décès<sup>2800</sup>. Une fourchette qui entre néanmoins en contradiction avec un *terminus ante quem* de 324 découlant d'une réflexion autour de l'absence de biens situés hors du territoire italien parmi les donations attachées par le *Liber* à la fondation, un critère mobilisé également pour la datation du Latran (cf. notice 29)<sup>2801</sup> mais qui reste un argument par le silence.

Le passage du *Liber* note par ailleurs la vénération, au sein de la basilique, d'un morceau de la croix de Jésus, une réalité qui finira par en changer sa dénomination. Mais quelle est la portée chronologique de cette affirmation ? D'une part, le nom original de la fondation qui témoigne d'une vénération de Jérusalem sans autre précision et, d'autre part, les premiers témoignages, au milieu

<sup>2797</sup> Cf. ICVR (De Rossi), 2, p. 435, 107 : *Reges terrae et omnes populi principes et omnes Iudices terrae laudent nomen Domini : / Sanctae ecclesiae Hierusalem Valentinianus Placidia / et Honoria Augusti votum solverunt.*

<sup>2798</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 179 : *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 (...)* (trad. DESGRUGILLERS N., 2012). Il nous semble toutefois que la traduction ne rend pas correctement l'expression *in auro et gemmis conclusit* qui, pour nous, renvoie à l'aspect de la châsse dans laquelle est enfermée (*conclusit*) la relique plutôt qu'à des incrustations pratiquées sur l'objet saint lui-même. Voir n. 3952 où la traductrice pose ce choix plus logique à propos d'une expression similaire.

<sup>2799</sup> Cf. *supra*, n. 2795.

<sup>2800</sup> BRANDENBURG H., 2005, p. 104 doute de l'implication d'Hélène dont le nom n'est pas repris au côté de son fils dans le *Liber*, alors que sa légende est déjà bien formée.

<sup>2801</sup> Sur la question de la datation, cf. EPISCOPO S., in *LTVR*, III, p. 27. La borne de 324 n'est pas assez solide pour BRANDENBURG H., 2005, p. 106, car « other memorial buildings, certainly dated to after 324, such as S. Agnese and S. Lorenzo, were funded with Imperial property close to the church ».

du IV<sup>e</sup> siècle, relatant la découverte de la relique de la croix par un personnage anonyme et sa mise en relation *a posteriori*, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, avec la figure de l'impératrice, conduisent à un certain scepticisme quant à une construction du lieu de culte pour vénérer cette relique de la croix<sup>2802</sup>. En revanche, il est tout à fait imaginable que la sainte mémoire hiérosolymitaine se soit accompagnée de supports matériels, autrement dit d'autres reliques<sup>2803</sup>, un fait que semble traduire la configuration particulière des lieux.

Les concepteurs du projet avaient à leur disposition une grande salle orientée est-ouest, appartenant au palais, aux murs longitudinaux percés de cinq ouvertures, dont la centrale plus large, flanquée méridionalement d'un corridor reliant sans doute le complexe au cirque et à l'amphithéâtre, une structure – *aula* d'entrée ou vestibule – qui devait assumer un rôle de passage. Les transformations essentielles qu'ils lui ont apportées résident dans l'insertion d'une abside remplaçant la paroi orientale, le scellement des ouvertures longitudinales, à l'exception probablement des centrales, l'élévation de deux parois transversales percées par trois arches reposant sur des colonnes et séparant l'espace en trois parties dont une plus étroite au centre, ainsi que l'aménagement d'annexes dans le prolongement de la moitié sud de la courbe absidale. Celles-ci, qui semblent appartenir au programme initial de construction, consistent en une petite salle rectangulaire et un espace adjacent légèrement plus vaste, au mur septentrional courbé. La découverte en son centre de ce que l'on pense être une vasque a entraîné une interprétation baptismale de cette pièce, peut-être antérieurement destinée à un usage thermal<sup>2804</sup>.

Un tel équipement et d'autres considérations ont poussé certains à remettre en cause l'image d'une chapelle palatiale privée pour lui attribuer un caractère davantage communautaire<sup>2805</sup>. Si une telle réflexion est valable, encore faut-il définir ce que l'on entend par « communautaire ». Les opérations archéologiques ont démontré un développement résidentiel de luxe autour du palais Sessorien, en particulier le long de la muraille aurélienne, réutilisant, pour certains, des espaces de substructions du cirque, et formant un secteur privé du palais dévolu aux hauts fonctionnaires de la cour<sup>2806</sup>. L'empereur et son entourage familial et politique constituaient effectivement une communauté suffisante pour que leur soit destiné un baptistère dans la *basilica Hierusalem*. Il semblerait néanmoins que la vocation première du bâtiment fût tournée vers la mise en valeur de reliques et la vénération de la ville sanctifiée par la passion du Christ : même s'ils mettent en évidence les preuves d'une annexe baptismale, S. Argentini et M. Ricciardi expliquent, à partir de comparaisons avec des édifices chrétiens contemporains de Terre Sainte, le plan atypique du

<sup>2802</sup> *Contra* FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 53. Les références aux textes anciens et leur discussion peuvent être trouvées dans ARGENTINI S. et RICCIARDI M., 1996-1997, p. 281-282 ; BRANDT O., 2008, p. 165, ainsi que dans BRANDENBURG H., 2005, p. 107-108 qui, lui, n'écarte pas l'idée d'une vénération de la croix à Rome déjà sous Constantin.

<sup>2803</sup> Cf. CECHELLI M., 2004b, p. 344. ARGENTINI S. et RICCIARDI M., 1996-1997, p. 282-286, supposent la présence des reliques de Terre Sainte, celle de la croix ainsi que d'autres relatives à la passion christique, au moins au V<sup>e</sup> siècle.

<sup>2804</sup> Sur la reconstruction du bâtiment antécédent et les travaux du IV<sup>e</sup> siècle, cf. ARGENTINI S. et RICCIARDI M., 1996-1997, p. 260-277 ; CECHELLI M., 2004b, p. 344-346 ; BRANDT O., 2008, p. 155-160.

<sup>2805</sup> Cf. FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 53 ; CECHELLI M., 2004b, p. 344. BRANDENBURG H., 2005, p. 106 soutient également la faible probabilité que Constantin ait simplement voulu se doter d'une église palatiale, en notant en particulier l'isolement du bâtiment par rapport aux restes du palais.

<sup>2806</sup> Cf. BORGIA E. et COLLI D., 1998 ; BARBERA M. et VERGANTINI L., 2001, p. 259-260.

complexe par sa conception en tant que « *basilica-martyrium* », dans laquelle le vaste espace absidal permet de contempler la relique de la croix qui y est exposée ; les autres objets mémoriels sont relégués dans la chapelle dite « de Sainte Hélène », là où le morceau de bois se trouve aujourd'hui<sup>2807</sup>. La partition de l'espace n'aurait donc rien à voir avec une différenciation sociale et religieuse des fidèles, comme on a pu le suggérer. O. Brandt pousse la logique encore plus loin<sup>2808</sup>. Il constate qu'avec les murs transversaux, la basilique semble caractérisée par une double axialité : l'axe habituel reliant l'abside à l'entrée en façade, pour peu qu'elle existe ici, ce que ne peut garantir la lecture archéologique des structures, et un couloir transversal, coupant nettement l'*aula* en deux, impliquant une continuité du rôle de passage précédent et laissant deviner une certaine importance des espaces méridionaux, c'est-à-dire du corridor perpendiculaire, qui longeait le mur de l'*aula* et devait la mettre en communication avec les pièces annexes. Un accès direct de l'*aula* à la salle baptismale, en passant par la petite salle rectangulaire, semblait également exister. Cette double orientation implique-t-elle un double rôle ? Liturgique et fonctionnel ? À moins que le premier rôle ne soit limité à l'espace absidal ? Il établit par ailleurs une analogie avec le plan de la synagogue d'Ostie qui possédait également un couloir séparant les deux parties du complexe (une salle liturgique et un espace communautaire indéterminé) et dont la vocation n'est pas de hiérarchiser mais d'organiser le mouvement. Enfin, il fait part de quelques objections par rapport à l'identification de l'annexe la plus orientale en tant que baptistère. Partant de toutes ces considérations et de l'absence dans les sources écrites d'allusion à une fonction baptismale de cet établissement, contrairement à son rôle de gardien de reliques, O. Brandt se demande s'il ne faut pas interpréter l'*aula* comme une entrée monumentale permettant de diriger et de gérer le flux des fidèles (et des pèlerins), venus admirer et prier devant les reliques hiérosolymitaines, vers la salle absidale (« baptistère ») plus intime dans laquelle elles étaient exposées. Il faut toutefois relever que, dans une étude parue en 2015, le même expert émet des doutes sur la chronologie paléochrétienne des arches transversales et en fait des ajouts romans, ce qui *ipso facto* rendrait nulles les spéculations qui précèdent<sup>2809</sup>.

Dans une perspective comme dans l'autre, l'édifice chrétien implanté probablement dans les années 320 au sein du complexe impérial ne relevait pas d'un espace de dévotion privé, entièrement réservé au prince ; au vu des structures et suivant leur interprétation, il répondait aux besoins d'une communauté plus ou moins élargie ou accueillait un certain nombre de personnes attirées par l'aura symbolique et sacrée de reliques<sup>2810</sup>.

---

<sup>2807</sup> Cf. ARGENTINI S. et RICCIARDI M., 1996-1997, p. 281-288. Dans les grandes lignes, BRANDENBURG H., 2005, p. 108 suit cette interprétation : l'édifice « was a memorial church, which was erected on behalf of Constantine and whose idiosyncratic interior structure is related to its function as a memorial church. The church was a Christ memorial, which retained the venerated object, the cross relic, as in Jerusalem the Sepulchre of Christ or the rock of Golgotha, in a secluded space connected to a hall for Eucharistic celebrations ».

<sup>2808</sup> Cf. BRANDT O., 2008.

<sup>2809</sup> Cf. BRANDT O., 2015.

<sup>2810</sup> De plus, au V<sup>e</sup> siècle, l'établissement se tourne vers une utilisation collective comme en témoigne alors son statut de lieu de célébration attitré pour certaines célébrations, dont celles liées au quatrième dimanche de Carême ou du Vendredi Saint ; voir ARGENTINI S. et RICCIARDI M., 1996-1997, p. 282 et n. 106 ; CECHELLI M., 2004b, p. 344.

## 27 *Liberii, basilica*

La création d'une basilique éponyme par l'évêque de Rome Libère (352-366) est non seulement renseignée par le *Liber Pontificalis*, un document certes rédigé au VI<sup>e</sup> siècle, qui le localise *iuxta macellum Libiae*<sup>2811</sup>, c'est-à-dire sur les hauteurs de l'Esquilin, à proximité du flanc septentrional des Thermes de Trajan, mais également par la préface du *Libellus Precum* qui relate, peu de temps après les faits, les violences dont la basilique libérienne fut le cadre et l'objet lors des affrontements en 366 entre les partisans d'Ursinus, qui s'y étaient retranchés, et ceux de Damase qui voulaient les en déloger<sup>2812</sup>. Le retentissement de ces événements fut tel que Jérôme se vit obligé de les intégrer dans son *Chronicon*, Rufin d'Aquilée dans son *Histoire ecclésiastique* et surtout qu'Ammien prit la peine de les rapporter dans son *opus* historique<sup>2813</sup>. Les deux premiers les situent au *Sicininum*, tandis que le second précise *in basilica Sicinini, ubi ritus Christiani est conuenticulum*. Le rapprochement des expressions indique que les deux premiers auteurs désignaient par un toponyme qui prend valeur métonymique une basilique chrétienne ou faisaient référence, de manière plus générale, au quartier où eurent lieu les émeutes en raison de la présence de cette église. On peut déduire de la donation d'une *domus in urbe cum balneum, in Sicinini regione au titulus Equitii, iuxta terms Domitianas qui cognominantur Traianas*, et d'une *domus Claudii, in Sicininum à la basilica sanctae Mariae, quae ab antiquis Liberii cognominabatur, iuxta macellum Libiae*, toutes des informations extraites du *Liber Pontificalis*, que

<sup>2811</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 208.

<sup>2812</sup> Cf. *Coll. Avell.*, 1, 6-7 : « Il [Damase] essaya aussi de chasser hors de la ville sept prêtres qu'il avait retenus dans l'exercice de leur fonction, mais la population des fidèles, s'y opposant, extirpa ces prêtres et les conduisit sans retard dans la basilique de Libère. Ensuite, Damase avec ses perfides compagnons fit venir les gladiateurs, les cochers de quadriges et les fossoyeurs, ainsi que tout le clergé, avec des haches, des épées et des bâtons, assiégea la basilique à partir de la deuxième heure de la journée, le septième jour avant les calendes de novembre, sous le consulat de Gratien et Dagalaif et déclencha un grave combat ». *Presbyteros quoque numero septem detentos per officium nititur ab urbe propellere, sed plebs fidelis occurrens eosdem presbyteros eruit et ad basilicam Liberii sine mora perduxit. Tunc Damasus cum perfidis inuitat arenarios quadrigarios et fossores omnemque clerum cum securibus gladiis et fustibus et obsedit basilicam hora diei secunda septimo Kalendarum Nouembrium die Gratiano et Dagalaifo cons. et graue proelium concitauit* (trad. personnelle).

<sup>2813</sup> AMM., 27, 3, 13 : « Enfin Damase était sorti vainqueur de l'affrontement grâce aux efforts du parti qui l'appuyait. Il est établi que dans la basilique de Sicininus (182), où la communauté chrétienne a un lieu d'assemblée, on trouva en un seul jour les cadavres de 137 morts, et que la plèbe longtemps rendue sauvage fut difficile à radoucir par la suite ». *Et in concertatione superauerat Damasus, parte quae ei fauebat instante. Constatque in basilica Sicinini, ubi ritus Christiani est conuenticulum, uno die centum triginta septem reperta cadauera peremptorum, efferatamque diu plebem aegre postea delentam* (trad. MARIÉ M.-A., 1984, CUF). HIER., *Chron.*, a. Abr. 2382 : « À Rome, Damase est ordonné 35<sup>e</sup> évêque et peu de temps après Ursinus, qui avait été établi par certains, s'empara avec les siens du Sicininum où l'arrivée massive de partisans de Damase entraîna d'atroces massacres perpétrés sur des personnes des deux sexes ». *Romanae ecclesiae XXXV, ordinatur episcopus Damasus, et post non multum temporis intervallum Ursinus a quibusdam episcopus constitutus Sicininum cum suis inuadit, quo Damasianae partis populo conflente crudelissimae interfectiones diversi sexus perpetratae* (trad. JEANJEAN B. et LANÇON B., 2004). RUF. AQUIL., *Hist. eccl.*, 2, 10 : « Damase, après Libère, avait reçu par succession l'épiscopat dans la ville de Rome. Un certain Ursinus, diacre de la même Église, ne supportant pas que ce dernier lui fut préféré, entra dans une si grande fureur que, ayant persuadé un certain évêque assez inexpérimenté et inculte et ayant rassemblé un groupe d'hommes turbulents et séditionnaires, il obtint par la force de se faire consacrer évêque dans la basilique que l'on dit "de Sicininus", bouleversant de la sorte les lois, l'ordre et la tradition ». *Damasus post Liberium per successionem sacerdotium in urbe Roma susceperat. Quem praelatum sibi non ferens Ursinus quidam eiusdem Ecclesiae diaconus intantum furoris erupit, ut persuaso quodam satis imperito et aegresti Episcopo, collecta turbulentorum et seditiosorum hominum manu, in Basilica quae Sicinini appellatur, Episcopum se fieri extorqueret legibus et ordine et traditione peruersis* (trad. personnelle).

le lieu dit *Sicininum* se trouvait exactement dans le secteur du *macellum* de Livie, ce qui affermit la supposée identité entre la *basilica Sicinini* et la *basilica Liberii*<sup>2814</sup>.

Le passage que l'on vient de citer et qui attribue à Sixte III (432-440) l'érection d'une basilique à la Vierge Marie, future S. Maria Maggiore, à la place de la basilique de Libère, semble explicite. Toutefois, les analyses archéologiques n'ont pas débouché sur un repérage de la situation exacte, sous ou près de S. Maria Maggiore, de la basilique libérienne, ni dès lors sur un témoignage matériel du lien entre les deux établissements, qui n'est nullement attesté par ailleurs<sup>2815</sup>. Certains chercheurs ont par conséquent remis en cause l'identification du *Liber*. Il est vrai que la formule *quae ab antiquis Liberii cognominatur*, sans doute une incise du VI<sup>e</sup> siècle<sup>2816</sup>, peut résulter d'une correspondance établie *a posteriori* par le rédacteur du *Liber* à partir d'une similitude géographique (*iuxta macellum Libiae*).

Récemment pourtant, V. Saxer a voulu nuancer ce rejet. Les supputations archéologiques qu'il formule, accompagnées de souhaits quant à des opérations futures, bien qu'intéressantes n'apportent que peu de poids à son argumentation, au contraire de la réflexion qu'il mène sur le rôle de Sixte III dans la création de l'église et de sa décoration intérieure. Son raisonnement, auquel nous renvoyons, débouche sur une limitation importante de sa part dans l'ouvrage monumental qu'il dédicace et suppose, par voie de conséquence, une édification ou un début de construction antérieur à son pontificat<sup>2817</sup>. De là à envisager une basilique libérienne, autrement dit une structure indépendante érigée une septantaine d'années auparavant, il y a un pas difficilement franchissable. D'ailleurs, P. Liverani, qui a dernièrement réexaminé les données relatives aux édifices résidentiels du sous-sol de S. Maria Maggiore et à leurs décorations pariétales, semble avoir détecté une phase de ruines et de déclassement survenue à l'époque tardive, plus précisément consécutive, avance-t-il, à la prise de la Ville en 410. La situation du site a alors vraisemblablement conditionné son choix en tant qu'emplacement de la future basilique dont la première étape de construction fut un nivellement de toute l'aire. En vertu de quoi, P. Liverani réaffirme une impossibilité d'identification géographique entre la basilique de Libère et celle de Sixte III, même s'il est prêt à concevoir un commencement des travaux antérieurement<sup>2818</sup>.

Face à cette incompatibilité, les chercheurs ont tenté de relier la basilique libérienne à d'autres établissements de la zone. L'église S. Vito in macello, tel qu'elle est appelée au Moyen Âge, dont la mémoire a subsisté dans l'actuelle église S. Vito accolée à l'arc de Galien, constitue un candidat souvent convoqué. À plus forte raison si l'on considère que ce lieu de culte chrétien existait déjà sous Jules I<sup>er</sup>. Cependant, les preuves d'une telle antiquité sont plus fragiles que G. De Spirito et H.

<sup>2814</sup> Cf. *Lib. Pont.* I, p. 200 et 233. Voir DE SPIRITO G., in *LTVR*, I, p. 188 ; SAXER V., 2000b, p. 374.

<sup>2815</sup> Cf. en dernier lieu LIVERANI P., 2010 et MOLS S. T. A. M. et MOORMANN E. M., 2010 qui ont étudié les structures directement antérieures, semblerait-il, à la construction de la basilique et les ont identifiées comme relevant d'une *domus*.

<sup>2816</sup> Cf. SAXER V., 2000b, p. 373 et n. 5.

<sup>2817</sup> Cf. SAXER V., 2000b.

<sup>2818</sup> Cf. LIVERANI P., 2010.

Brandenburg ne le laissent penser<sup>2819</sup>. Elles résident dans deux passages d'Athanase<sup>2820</sup> où il relate que le *presbyter* Vitus, connu par d'autres sources, a participé en 340 à une réunion synodale qui s'est tenue « dans l'édifice où il célébrait habituellement la synaxe »<sup>2821</sup>. Les témoignages ne spécifient donc pas quelle fut la nature de ce bâtiment de culte, ni si Vitus en fut le fondateur et lui a légué son nom, et ne laissent entrevoir aucune indication topographique. Le fossé est large entre cette prétendue et floue fondation paléochrétienne et l'église médiévale.

Selon une autre récente hypothèse, il conviendrait de prendre l'église paléochrétienne S. Bibiana en considération dans cette problématique<sup>2822</sup>. Son nom résulterait d'une corruption du terme *Libiana*, dérivant lui-même de *Libia* ou *Livia*. La *basilica beatae martyris Bibianae, iuxta palatium Licinianum*, que dédicace Simplicius (468-483), serait identique à la *basilica Libiana*, qui sert de point de référence topographique à une *domus* donnée au *titulus Vestinae* (notice 39) sous Innocent I<sup>er</sup> (401-417)<sup>2823</sup>, l'appellation *Libiana* étant toponymique et justifiée par la proximité du *macellum Liviae*. Or, des textes hagiographiques placent l'église S. Bibiana près d'un Forum Tauri, vraisemblablement une dénomination du *macellum* de Livie adoptée à la suite de travaux entrepris dans le dernier tiers du IV<sup>e</sup> siècle<sup>2824</sup>. Étant donné les conjonctions géographiques, la *basilica Libiana* serait une autre dénomination de la *basilica Liberii* ou *Sicinini* jusqu'à ce que Simplicius la dédicace officiellement à une S. Bibiana.

Reste qu'apparemment la basilique S. Bibiana a pris place dans d'anciens édifices de la propriété du palais impérial occupant la zone<sup>2825</sup> et on se serait attendu à ce qu'une telle particularité ait retenu l'attention de ceux qui, les premiers, ont consigné ces renseignements dans les archives ou du rédacteur postérieur du *Liber* au moment de rapporter la création de la basilique libérienne. En attendant, cette thèse constitue à l'heure actuelle l'une des explications plus plausibles.

## 28 *Mithraeum* (via Passalacqua)

Découvert il y a plus de 80 ans lors d'explorations menées durant les travaux de construction d'une villa, mais rendu public grâce à un article des années 1990 publiant et commentant le rapport d'époque de P. Montini qui tient en quatre pages<sup>2826</sup>, ce *mithraeum*, qui était situé au niveau du

<sup>2819</sup> Cf. DE SPIRITO G., in *LTVR*, I, p. 181. ; BRANDENBURG H., 2005, p. 113. Conscient de la fragilité documentaire de cette relation, CURRAN J. R., 2000, p. 123-124 semble toutefois lui aussi y adhérer.

<sup>2820</sup> Cf. ATHAN., *Apol. c. arian.*, 20 (PG 25, 281) : Λοιπὸν οὖν συνελθόντες ἐπίσκοποι πλέον πεντήκοντα, ἔνθα Βίτων ὁ πρεσβύτερος συνῆγεν, ἡμᾶς μὲν ἀπολογουμένους. Le second passage (*Hist. arian.*, 15) évoque l'assemblée mais ne mentionne pas le prêtre en question.

<sup>2821</sup> Cf. PIETRI C., 1977, p. 374, qui ne parle pas d'une fondation émanant de ce prêtre. FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 34 et 100 utilise ce passage pour soutenir le déroulement de célébration dans des *domus* privées. Notons toutefois que le *presbyter* Vitus put être attaché à un lieu de culte chrétien indépendant d'une résidence privée, telle une des basiliques déjà créées.

<sup>2822</sup> Cf. DE SPIRITO G., in *LTVR*, I, p. 181 et 188 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 113.

<sup>2823</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 221 et 249.

<sup>2824</sup> Sur ce *forum Tauri*, voir DE SPIRITO G., in *LTVR*, II, p. 347-348.

<sup>2825</sup> Cf. BRANDENBURG H., 2005, p. 215.

<sup>2826</sup> Cf. BELLELLI G. M. et MESSINEO G., 1994.

numéro 20 de l'actuelle via Passalacqua et installé dans un bâtiment d'époque impériale préexistant, peut être interprété comme tel en raison de sa typologie (pièce à voûte, vestibule, niches, banquette latérale en maçonnerie, etc.), d'une fresque sur l'espace absidal figurant Cautopatès, un des deux porteurs de torche typiques des représentations mithriaques, et de matériels à caractère cultuel.

La découverte dans les terres de remblai d'une lampe avec monogramme constantinien et d'une monnaie du même empereur a autorisé J. Calzini Gysens à conclure que ce lieu de célébration des mystères de Mithra a été abandonné à l'époque constantinienne<sup>2827</sup> et G. M. Bellelli qu'il fut encore en usage jusqu'à la moitié du IV<sup>e</sup> siècle<sup>2828</sup>. Et cette dernière d'ajouter :

(...) lo scarico nell'ambiente D [vestibule] può essere connesso all'abbandono del sacello, reso inaccessibile come tanti altri che, analogamente, non vennero sostituiti da chiese cristiane (il materiale di riporto in A [salle principale du *mithraeum*] sembra, invece, indice di spoliazione antica)<sup>2829</sup>.

Que veut-elle exactement signifier ? Que la salle cultuelle (A) a été dépouillée (et comblée immédiatement ou en même temps que la phase suivante ?) avant fermeture de l'espace avec le remblai du vestibule (D) ? Ou que la pièce A a subi une spoliation, certes ancienne, mais postérieure à la constitution du *scarico* de l'espace D ? En tout cas, elle suppose apparemment l'existence de deux actions (et deux moments ?), l'une en lien avec l'abandon du sanctuaire, l'autre avec une spoliation.

La chercheuse italienne doit certainement baser sa conclusion sur deux éléments de ce rapport de fouilles : le fait que « quasi tutti gli oggetti » listés et décrits ont été retrouvés dans le remblai de la pièce D<sup>2830</sup> et un passage, pas des plus limpides, où P. Montini décrit la salle A comme remplie de « materiale di riporto » et couverte à l'origine par une voûte effondrée sur le remblai, indice qu'elle aurait été visitée et spoliée de son contenu « in tempi lontani »<sup>2831</sup>. On constatera d'abord que ce n'est pas l'entière des artefacts qui se trouvait dans l'espace D et que donc, si certains se trouvaient en A, le remblai n'est peut-être pas si différent dans les deux pièces. L'absence d'informations précises et systématiques sur le lieu et la profondeur de leur position empêche une juste interprétation. On notera ensuite que, si les morceaux de voûte de la salle cultuelle (A) se trouvaient effectivement au-dessus du remblai et étant donné que le vestibule D en constitue l'unique entrée, son comblement a nécessairement dû avoir lieu avant que la décharge de D ne bouche le passage. On peut donc imaginer une grande phase, au moment de son abandon ou quelque temps après, durant laquelle la salle A a été vidée des éléments les plus importants de son

<sup>2827</sup> Cf. CALZINI GYSENS J., in *LTVR*, III, p. 259.

<sup>2828</sup> Cf. BELLELLI G. M. et MESSINEO G., 1994, p. 77.

<sup>2829</sup> BELLELLI G. M. et MESSINEO G., 1994, p. 78.

<sup>2830</sup> Cf. BELLELLI G. M. et MESSINEO G., 1994, p. 74.

<sup>2831</sup> Le texte exact est : « La costruzione di questo ambiente (A), rinvenuto pieno di materiale di riporto, e con volta interamente franata, segno evidente che esso fu in tempi lontani, esplorato e spogliato di ogni suo possibile contenuto, posa quasi interamente sopra lo scarico » (BELLELLI G. M. et MESSINEO G., 1994, p. 73-74). Étant donné que, dans ce contexte, la construction de cette salle sur le « scarico » n'aurait pas de sens, il faut supposer que le verbe « posa » se rapporte à la voûte. Il reste donc à conjecturer une faute dans la rédaction du rapport ou une erreur dans sa transcription. Par ailleurs, le « scarico » en question doit être synonyme du « materiale di riporto », puisque l'archéologue n'évoque aucune décharge dans les paragraphes précédents.



mobilier (bas-reliefs, statues, etc.) et comblée, avant que l'entrée ne soit condamnée par une décharge contenant (en partie ?) le reste des objets du sanctuaire.

En termes de datation, la pièce et la lampe susmentionnées fournissent uniquement un *terminus post quem* assez imprécis pour le comblement de l'espace. Le vase en argile émaillé décoré de scènes herculéennes, probablement à vocation cultuelle mithriaque, qui a été dégagé dans ces terres et identifié avec une pièce des collections du Musée National Romain (inv. n° 382830)<sup>2832</sup>, pourrait toutefois repousser cette borne. La mise en relation avec des productions similaires permet de l'insérer dans un cadre chronologique : « entro la metà o, al più tardi, glu ultimi decenni del IV secolo »<sup>2833</sup>. M. Ricci va même jusqu'à le placer « nell'ambito del V secolo »<sup>2834</sup>. Il n'est donc pas impossible que le sanctuaire ait connu une activité jusqu'au début du V<sup>e</sup> et qu'il ait été abandonné et comblé dans la première moitié de ce siècle.

Malheureusement, nous devons nous satisfaire de ces déductions réalisées à partir d'informations issues d'un rapport de fouilles exécutées en six jours en 1928 !

## 29 S. Salvator, basilica (Laterano)

*Sacros[ancta] Lateran[ensis] eccles[ia] / omnium urbis et orbis ecclesiarum mater et caput* : la primauté chronologique que revendique l'inscription appliquée sur la façade de la basilique du Latran semble correspondre à une réalité historique<sup>2835</sup>. Sa construction, dans la zone sud-est du mont Caelius, à proximité de la muraille aurélienne et le long de l'axe de la via Tuscolana, aurait pris place peu de temps après la victoire de Constantin sur Maxence au pont Milvius en 312 et même sans doute dans la foulée : en tant que fondation impériale, en quelque sorte *ex voto*, elle serait davantage associée à cette victoire qu'on ne l'exprime habituellement<sup>2836</sup>.

Cela étant, nous manquons cruellement de documents pour établir la chronologie précise de cette fondation<sup>2837</sup>. Le Livre des Papes en rapporte logiquement la création sous le pontificat de Sylvestre (314-335) : *Huius temporibus fecit Constantinus Augustus basilicas istas quas et ornavit : Basilicam*

---

<sup>2832</sup> Il est actuellement exposé dans le complexe muséal de la *crypta Balbi* avec comme datation sur le cartel « fine IV-inizi V secolo ».

<sup>2833</sup> Cf. BELLELLI G. M. et MESSINEO G., 1994, p. 82 ; SAGUI L. et COLETTI C. M., 2004, p. 256 (citation).

<sup>2834</sup> Cf. RICCI M., 1992, p. 347.

<sup>2835</sup> La bibliographie touchant à cette basilique majeure est naturellement vaste. On trouvera une partie des références dans la notice de CECHELLI M., in *LTVR*, IV, p. 232-233. On peut y ajouter les synthèses, non sans quelques réflexions neuves, de CURRAN J. R., 2000, p. 93-96 et BRANDENBURG H., 2005, p. 20-54, ainsi que la monographie rassemblant les données archéologiques du sous-sol basilical sous la direction de P. Liverani publiée en 1998. Sur la topographie de la zone du Latran, on verra les amples études de MARIA SANTA SCRINARI V., 1991 et 1995 et les développements récents de LIVERANI P., 2004.

Lancé en 2012, le « projet Latran », fruit d'une collaboration entre des services et universités italiennes et britanniques, vise à un (ré)examen minutieux et systématique des données issues des recherches archéologiques et des vestiges encore visibles sur le terrain, complété par la mise en œuvre de techniques d'investigation des sols non intrusives. Pour les premiers résultats, voir HAYNES I., LIVERANI P., PEVERETT I., e. a., 2013-2014.

<sup>2836</sup> Sur cette logique qui en aurait présidé la fondation, cf. deuxième partie, 5.1.1.1.

<sup>2837</sup> Dans sa notice du *LTVR*, M. Cecchelli indique une construction entre 311 et 314 mais nous ne savons sur quelle base documentaire.

*Constantinianam, ubi posuit ista dona (...)*<sup>2838</sup>. L'absence de propriétés orientales, parmi les donations extra-romaines faites par le Prince pour entretenir l'établissement, impliquerait un *terminus ante quem* en 324, année de la défaite de Licinius<sup>2839</sup>. Dans le cas de la *basilica Hierusalem* (notice 26), cette même observation n'est pas considérée comme pertinente pour la datation dans la mesure où, à l'instar de la basilique de S. Lorenzo ou de S. Agnese postérieures à 324, les donations semblent volontairement avoir été géographiquement limitées. Il faut donc rester prudent avec cet argument.

L'information transmise vers 365 par Optat de Milève, suivant laquelle les participants d'un concile traitant du problème donatiste se réunirent en 313 *in domum Faustae in Laterano*<sup>2840</sup>, se révèle difficile à utiliser dans cette optique. On ne peut, en tout cas, certainement pas affirmer que « questa *domus Faustae* devienne probablement la *domus ecclesiae* del più antico titolo di Roma dal quale ebbe origine la basilica eretta da Costantino », comme le fait C. Pietrangeli<sup>2841</sup>. Doit-on cependant en inférer une installation du siège épiscopal en ce lieu dès 313 ? Certes, P. Liverani qui s'est dernièrement penché sur l'évolution de la dénomination « Latran » conclut, étant donné que le terme *Lateranum* en tant que toponyme désignant la zone n'apparaît que bien plus tardivement, à une équivalence entre *in Laterano* et les *aedes Laterani* (ou *domus Laterani*) : « si tratterebbe, dunque, del nome storico della *domus*, che – al momento del sinodo – era di proprietà di una Fausta<sup>2842</sup> »<sup>2843</sup>. Pour autant, le premier témoignage qui paraît en assurer la fonction de centre épiscopal est transmis, à l'extrême fin du IV<sup>e</sup> siècle, par Prudence qui décrit une grande foule accourant *ad aedes Laterani* pour recevoir le *regali chrismate signum*<sup>2844</sup>. Quant à l'expression *basilica Lateranensis* ou *Laterani* que l'on retrouve dès le dernier tiers du IV<sup>e</sup> siècle, respectivement dans la préface du *Libellus Precum*<sup>2845</sup> et une missive de Jérôme<sup>2846</sup>, elle découlerait « della vicinanza e del legame topografico e

<sup>2838</sup> *Lib. Pont.*, I, p. 172.

<sup>2839</sup> Argument repris par CURRAN J. R., 2000, p. 94 ; FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 50 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 20 ; LIVERANI P., 2012b, p. 91..

<sup>2840</sup> OPTAT., 1, 23.

<sup>2841</sup> PIETRANGELI C., 1990, p. 11.

<sup>2842</sup> Une Fausta qui peut difficilement être identifiée avec l'épouse de Constantin ; cf. LIVERANI P., 2004, p. 23. BRANDENBURG H., 2005, p. 20 va dans le même sens. *Contra MARIA SANTA SCRINARI V.*, 1991, p. 45 et 1995, p. 332-333 (catalogue d'A. Marinucci).

<sup>2843</sup> Cf. LIVERANI P., 2004, p. 20-23 (23 pour la citation).

<sup>2844</sup> PRUD., *C. Symm.*, 1, 578-586 : *Posthinc ad populum conuerte oculos! Quota pars est, / quae Iouis infectam sanie non despuat aram? / Omnis qui celsa scandit cenacula vulgus, / quique terit silicem uariis discursibus atram, / et quem panis alit gradibus dispensus ab altis, / aut Vaticano tumultum sub monte frequentat, / quo cinis ille latet genitoris amabilis obses, / coetibus aut magnis Laterani adcurrit ad aedes, / unde sacrum referat regali chrismate signum.* LAVARENNE M., 1948, CUF traduit de la façon suivante : « Tourne ensuite les yeux vers le peuple. Combien sont-ils ceux qui ne crachent pas sur l'autel de Jupiter, souillé de sang corrompu ? Toute la populace qui loge sous les toits, qui, pour aller à ses affaires, foule le noir pavé, et que nourrit le pain distribué du haut des gradins, fréquente le tombeau qui se trouve au pied du mont Vatican et où se cache l'illustre cendre, gage d'affection du Père, ou accourt en grande foule à la basilique de Latran, pour en rapporter la marque sacrée faite avec l'huile royale ».

<sup>2845</sup> Cf. *Coll. Avell.*, 1, 6 : « Sept jours plus tard, avec tous les parjures et gladiateurs qu'il avait corrompus avec une énorme somme d'argent, il [Damase] se rendit maître de la basilique du Latran et s'y fit ordonner évêque (...) ». *Post dies septem cum omnibus periuris et arenariis, quos ingenti corrupit pretio, Lateranensem basilicam tenuit et ibi ordinatus episcopus (...)* (trad. personnelle).

<sup>2846</sup> Cf. HIER., *Epist.*, 77, 4 (400 p.C.) : « Sous les yeux de la ville de Rome tout entière, pendant les jours qui précèdent Pâques, dans la basilique qui fut jadis à Latéranus, décapité par le glaive d'un César, elle [Fabiola] se tenait dans les rangs des pénitents (...) ». (...) *et tota urbe spectante Romana, ante diem Paschae in Basilica quondam Laterani, qui Caesariano truncatus est gladio, staret in ordine paenitentium (...)* (trad. LABOURT J., 1964, CUF).

fonzionale con le *aedes Laterani*, cioè con la sede del vescovo romano »<sup>2847</sup>. Que le mot *Lateranus*, dans ce dernier cas, ne puisse traduire une substitution d'emplacement ou une réutilisation du complexe résidentiel historiquement lié aux Laterani<sup>2848</sup> est conforté par les investigations archéologiques effectuées à l'occasion de restructurations au XIX<sup>e</sup> siècle, ainsi que des sondages réalisés au XX<sup>e</sup> siècle, qui ont permis de localiser des structures de fondation, liées à l'abside et la nef paléochrétiennes, que l'on peut faire remonter à la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle : on constate que la basilique constantienne, immense édifice à cinq nefs, a en effet été élevée *ex novo* au centre de la zone occupée par les casernes des *Equites Singulares*, préalablement rasée et nivelée<sup>2849</sup>. Seule exception : l'abside, dont la corde est posée sur un « muro di terrazzamento che contenesse il terrapieno sui cui sorgeva la caserma » et la courbe empiète légèrement sur une maison de taille moyenne, à plan trapézoïdal, laquelle a pris place postérieurement à l'édification des *castra nova* par Septime Sévère<sup>2850</sup>. Il est raisonnable de penser que ce bâtiment était en lien avec les camps ou relevait, au moins au moment de la construction basilicale, du giron impérial. Dans ce dernier cas, on peut imaginer un statut similaire aux *aedes Laterani/domus Faustae*, c'est-à-dire soit une donation d'un particulier attaché au projet, soit une appartenance impériale antérieure qui pourrait avoir perduré depuis l'époque de Septime Sévère qui n'en avait pas alors cédé l'entière propriété à son ami<sup>2851</sup>.

Des déductions réalisées à partir de la fête médiévale de la dédicace de la cathédrale ont conduit à retenir les années 312 et 318, mais les incertitudes autour de ce raisonnement appellent à la circonspection<sup>2852</sup>.

---

<sup>2847</sup> LIVERANI P., 2004, p. 22. Celui-ci (p. 23-29) propose par ailleurs de positionner les *aedes Laterani* aux alentours immédiats du sanctuaire de la Scala Santa, c'est-à-dire au nord-est de la basilique constantinienne. Cette proposition ne cadre toutefois pas avec les découvertes épigraphiques faites dans la zone et dont il a connaissance puisqu'il les cite précédemment en note (p. 21, n. 14). En effet, deux fistules gravées au nom de Lateranus ont été retrouvées : l'une au XVI<sup>e</sup> siècle, dont l'origine précise demeure inconnue (*CIL*, 15, 7536) ; l'autre en 1972 au nord-ouest de la piazza S. Giovanni in Laterano, dans l'aire des *horti Domitiae*, c'est-à-dire à l'ouest de la basilique (cf. MARIA SANTA SCRINARI V., 1995, p. 158 et p. 322-323 [catalogue d'A Marinucci]). MARIA SANTA SCRINARI V., 1991 (repris en 1995, p. 322) place d'ailleurs la propriété en question au croisement entre la via Amba Aradam et la via dei Laterani.

<sup>2848</sup> LIVERANI P., 2004, p. 21 retient que le Lateranus qui a donné son nom au site est le général auquel Septime Sévère a fait don d'une luxueuse demeure ; voir PS. AUR. VICT., *Epit.*, 20, 6 : « Aussi passionné à l'égard de ses amis que contre ses ennemis, il enrichit Latéranus, Cilo, Anullinus, Bassus et bien d'autres en leur offrant des palais également dignes d'être cités ; nous en voyons aujourd'hui les plus importants, ceux qu'on appelle le palais des Parthes et le palais de Latéranus ». *In amicos inimicosque pariter rebemens, quippe qui Lateranum Cilonem Anullinum Bassum ceterosque alios ditaret, aedibus quoque memoratu dignis, quarum praecipuas videmus Partiborum quae dicuntur ac Laterani* (trad. FESTY M., 1999, CUF). Quant au Lateranus qui *Caesariano truncatus est gladio* qu'évoque Jérôme dans une de ses lettres (77, 4), faisant sans doute allusion au Plautius Lateranus impliqué dans la conjuration de Pison, « si tratti di una ricostruzione erudita di Girolamo basata sul brano di Giovenale, che era il poeta più letto nell'aristocrazia romana del IV secolo » (LIVERANI P., 2004, p. 21). JUV., 10, 15-18 mentionne en effet des *aedes Lateranorum* que fit cerner l'empereur Néron. Pour MARIA SANTA SCRINARI V., 1991, p. 45, le cadeau de l'empereur Septime marque un retour du palais dans les mains des Laterani.

<sup>2849</sup> Cf. LIVERANI P., 1998 et LIVERANI P., 2004, p. 17-20.

<sup>2850</sup> Cf. CECHELLI M., 1990, p. 39 ; LIVERANI P., 1998, p. 7 et 13. L'hypothèse d'une identification de cette structure avec les *aedes Laterani* est discutée et remise en question dans LIVERANI P., 1988, p. 902-905.

<sup>2851</sup> Pour MARIA SANTA SCRINARI V., 1991, p. 45 et 113, il semble faire peu doute que la *domus Faustae* abritait, au tout début du IV<sup>e</sup> siècle, une résidence impériale.

<sup>2852</sup> Voir deuxième partie, 5.1.1.1.

Simultanément ou peu de temps après son édification, la basilique est dotée d'un baptistère d'une belle ampleur, également mentionné dans la vie de Sylvestre. Il a été inséré dans un complexe thermal antérieur, apparemment abandonné, selon H. Brandenburg<sup>2853</sup>. M. Cecchelli parle plutôt d'une *domus* pourvue d'une installation thermale à propos de cette structure située au croisement entre la via Tuscolana et la voie qui longeait le flanc nord de l'édifice à plan trapézoïdale. O. Brandt et F. Guidobaldi, qui ont récemment procédé à une minutieuse analyse des précédentes études sur le baptistère et de nouveaux relevés archéologiques, confirment cette version et offre de nouveaux repères chronologiques :

Concluendo si può dunque ritenere probabile che, al momento della costruzione delle fondazioni del battistero, il complesso preesistente era una *domus* con annessi termali ristrutturata all'inizio del IV secolo, probabilmente all'inizio dell'età costantiniana e quindi in coincidenza con la cessata funzione dei *castra degli equites singulares* (312) di cui le preesistenti terme probabilmente erano una struttura accessoria<sup>2854</sup>.

En termes chronologiques, un tel constat invite à reporter l'édification du baptistère vers la fin du règne de Constantin<sup>2855</sup>. Le bâtiment sur lequel il sera érigé devait vraisemblablement, au moment de sa cession, être tombé dans l'escarcelle impériale. Le scénario envisagé conduit même à penser qu'il relevait antérieurement du domaine public. Quant aux modifications fonctionnelles du début du IV<sup>e</sup> siècle, en l'absence de date précise, elles pourraient, en réalité, tout aussi bien se rapporter aux dernières années de vie du camp qu'à sa disparition. Si la seconde option se révèle exacte, il est envisageable qu'elles traduisent une mise à disposition de l'Église dans le cadre du programme basilical, qui l'aurait exploité à une fin résidentielle ou administrative (représentative). Cela conforterait alors l'idée d'une non-intégration du baptistère dans les plans initiaux.

En bref, la cathédrale du Latran, première basilique chrétienne de Rome, a donc été construite grâce aux donations impériales de Constantin et en réponse à un désir d'expression d'une reconnaissance envers une divinité qui l'avait soutenu lors d'une bataille décisive. Le chantier, qui a peut-être débuté dès 312 et qui dut être terminé au plus tard en 324, prit place dans une zone opportune, en termes d'espace et de possessions, dont certains habitants étaient certainement chrétiens. Parmi ceux-ci se trouvait-il l'évêque, ce qui aurait influencé le choix d'une aire déjà épiscopale ? On ne peut affirmer son installation dans les *aedes Laterani*, associées à la fondation basilicale, que quelques dizaines d'années plus tard.

<sup>2853</sup> CECHELLI M., 1990, p. 39 parle d'une *domus* pourvue d'une installation thermale, tandis que BRANDENBURG H., 2005, p. 20 et 38 semble évoquer une structure thermale indépendante.

<sup>2854</sup> Cf. BRANDT O. et GUIDOBALDI F., 2008, en particulier p. 222-226 (225 pour la citation).

<sup>2855</sup> Cf. BRANDT O., 2012d, p. 42-43.

**Lieu de nature ou statut incertain****30 Isis Patricia**

Hormis une apparition dans les Régionnaires parmi les toponymes de la cinquième région et après la mention *Minervam Medicam*<sup>2856</sup>, aucune autre source n'a transmis de renseignement sur un culte à *Isis Patricia*. C'est dire la difficulté qu'il y a à cerner la réalité à laquelle renvoie cette expression : un temple, un autel, une statue ? Plusieurs chercheurs penchent plutôt pour la première option.

De même, diverses furent les conjectures émises à propos de sa situation topographique<sup>2857</sup>, d'autant plus que le temple à *Minerva Medica* (notice 25) est loin, lui aussi, d'avoir une localisation certaine. Sans entrer dans le détail, rappelons qu'une première hypothèse a naturellement postulé un lien avec le vicus Patricius, situé au niveau de l'actuelle via Urbana, une supposition que certains ont voulu préciser en attribuant à ce lieu de culte des *aegyptiaca* retrouvés dans la zone du largo Brancaccio, sur l'Oppius<sup>2858</sup>. Partant de la juxtaposition avec le toponyme *Minerva Medica* dans les Régionnaires et la découverte d'artefacts relatifs à la fois à Isis et à Minerve dans la zone limitrophe entre la troisième et cinquième région, juste au nord de la via Labicana, S. Ensoli suggère, d'une part, d'admettre un lien structurel entre la grande plateforme reconnue comme le complexe isiaque qui a donné son nom à la *regio* III (cf. notice 10) et les vestiges de la via P. Villari et, d'autre part, de considérer une assimilation entre ce sanctuaire-ci (*Isis et Serapis*), l'*Iseum Metellinum* et l'*Isis Patricia*, ces deux derniers faisant référence à des phases antérieures du lieu de culte. Comment alors expliquer la présence conjointe de la première et de la dernière dénomination dans les Régionnaires ? « È probabile, inoltre, che nel IV secolo il tempio fosse più nettamente separato dalla struttura del santuario poste a valle : una distinzione favorita in età tardoantica dall'espansione delle residenze patrizie », avance l'archéologue italienne<sup>2859</sup>. Toutefois, dans leur très récente étude topographique, C. Häuber et F. X. Schütz n'approuvent pas cette triple identification et identifient préférentiellement les fondations de la via P. Villari à une construction ayant accueilli le temple à Minerve Medica<sup>2860</sup>. Aucune thèse n'apporte néanmoins de démonstration suffisamment probante pour y adhérer définitivement.

---

<sup>2856</sup> Éd. NORDH A., p. 80.

<sup>2857</sup> Pour une note très synthétique en la matière, le lecteur se reportera à CALZINI GYSENS J., in *LTVR*, III, p. 113-114 ou VERSLUYS M. J., 2002, p. 341-344 et 346, tandis qu'il trouvera un résumé plus large chez MARRONI E., 2010, p. 105-113.

<sup>2858</sup> À l'instar de ROULLET A., 1972, p. 38, qui identifie certains objets comme étant certainement liés à « an altar to the Patrician Isis » sur l'Esquilin.

<sup>2859</sup> Cf. ENSOLI S., 2000, p. 268-269 (269 pour la citation).

<sup>2860</sup> Cf. HÄUBER C. et SCHÜTZ F. X., 2010, p. 87. GASPARINI V., 2008, p. 107 refuse également une assimilation avec l'*Iseum Metellinum* et conserve une localisation le long du vicus Patricius.

## REGIO VI (*Alta Semita*)

### *Lieux de culte publics*

#### 31 *Capitolium vetus*

Cité entre le *templum Florae* et une statue de Mamurius Veterius dans la *Notitia* ou les Thermes de Constantin dans le *Curiosum*, le *Capitolium vetus* (*Capitolium antiquum* dans les Régionnaires) semble encore constituer au IV<sup>e</sup> siècle un point de repère topographique connu<sup>2861</sup>. Varron affirme, ainsi que l'appellation le laisse logiquement deviner, que s'y dresse un sanctuaire à la triade divine Jupiter, Junon et Minerve plus ancien – à tout le moins dans l'imaginaire de l'époque<sup>2862</sup> – que le site capitolin « classique »<sup>2863</sup>. Pour autant, le citoyen de la Rome tardive y voyait-il encore un lieu religieux matérialisé par une structure cultuelle plus ou moins développée ou une expression toponymique plus neutre, relative à un lieu-dit, un quartier<sup>2864</sup> ? La question mérite d'être posée, mais l'évaluation critique des Régionnaires nous pousse à retenir la première option<sup>2865</sup>.

La proximité avec le temple de Flora, confirmée et quelque peu détaillée dans les propos de Varron et Martial<sup>2866</sup>, constituerait un élément essentiel dans une tentative de localisation rigoureuse du *Capitolium vetus*, pour peu que l'on soit capable de situer avec précision ce premier sanctuaire, ce qui n'est pas le cas actuellement (cf. notice 32). Intégrant les éléments disponibles dans les diverses sources, T. Hackens a cerné les possibilités topographiques les plus plausibles, sans pouvoir en dégager une en particulier<sup>2867</sup>. On s'en tiendra dès lors, pour le moment, à la localisation approximative proposée par F. Coarelli, à savoir au nord-ouest de la colline du Quirinal<sup>2868</sup>.

<sup>2861</sup> Éd. NORDH A., p. 81.

<sup>2862</sup> HACKENS T., 1961, p. 82-85 envisage cette question chronologique et, rappelant la distinction à maintenir entre le toponyme sans doute plus récent et le *sacellum*, considère l'affirmation de Varron sur l'antériorité du *Capitolium vetus* comme « pas inacceptable » (p. 85).

<sup>2863</sup> Cf. VARR., *De ling. lat.*, 5, 158.

<sup>2864</sup> Pour HACKENS T., 1961, p. 73, il semble que le *sacellum* existait encore au IV<sup>e</sup> siècle ; en revanche, certains auteurs, cités dans le même article (p. 70), se limitent à y voir juste un toponyme, et pas uniquement à cette époque d'ailleurs.

<sup>2865</sup> Voir *supra* 1.1.1.1.

<sup>2866</sup> Cf. MART., *Ep.*, 5, 22 ; VARR., *De ling. lat.* 5, 158.

<sup>2867</sup> Cf. HACKENS T., 1961, p. 75-82.

<sup>2868</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, I, p. 234. La localisation du temple de Flora que le savant italien propose dans sa notice (*LTVR*, II, p. 254 ; cf. *infra*) concorde évidemment assez bien avec l'orientation en question. On s'étonne du reste de ne pas voir figurer dans la bibliographie l'article de T. Hackens, une lacune qu'il ne reproduit toutefois pas dans sa monographie toute récente sur le Quirinal. COARELLI F., 2014, p. 130-132 y confirme le voisinage avec le sanctuaire de Flora, ajoutant que le temple de la déesse devait se trouver hors du pomerium à l'inverse du *Capitolium vetus* situé en position plus élevée et précisant que ce dernier « va collocato nei giardini del Quirinale, forse in coincidenza con la fontana della Pioggia ».

### 32 *Flora, templum (in Colle)*

Lorsque Varron, parmi « les autels qui sentent la langue des Sabins »<sup>2869</sup> fondés à Rome par l'antique roi Titus Tatius, tels ceux d'Ops ou de Quirinus, mentionne un lieu de culte dédié à Flora, il a certainement en tête le temple consacré à cette divinité qui trônait sur le Quirinal, colline réputée d'ailleurs pour ses cultes considérés comme d'origine sabine. C'est à ce même sanctuaire que renvoie, quelques siècles plus tard, le *templum Florae* que les Régionnaires placent dans la *regio VI*, encadré par les expressions *templum Salutis et Serapis* et *Capitolium antiquum*<sup>2870</sup>.

Les discussions sur la localisation du temple ont identifié plusieurs emplacements possibles et aucun témoignage archéologique ne permet d'accréditer l'une ou l'autre proposition. En son temps, T. Hackens, s'intéressant en particulier au *Capitolium vetus* (notice 31), avait tenté d'élucider le problème topographique du temple de Flora pour permettre une localisation relative et avait formulé deux hypothèses : « dans la vallée entre le Quirinal et le Viminal » ou « dans la *vallicula* ayant séparé deux hauteurs disparues au XVII<sup>e</sup> siècle et qui se trouvaient au nord-ouest des *Quattro Fontane* »<sup>2871</sup>. R. Paris, sans vraiment l'expliquer, ne le situe pas très loin de cette seconde option, à savoir près de l'actuelle piazza Barberini<sup>2872</sup>. Sans pouvoir non plus avancer d'emplacement très net, F. Coarelli cible la pente nord-ouest du Quirinal, en se basant entre autres sur la logique d'ordre dans les Régionnaires, et, au terme de son raisonnement, il ajoute la précision suivante : « sulle pendici del colle che scendono verso Via della Panetteria »<sup>2873</sup>.

Terminons en notant que la date du 3 mai pourrait être retenue comme *dies natalis* de ce sanctuaire, si on lui attribue le lemme *Florae* présent dans les *Fasti Venusini* (I<sup>er</sup> siècle a.C.)<sup>2874</sup>, une fête peut-être encore célébrée au IV<sup>e</sup> et intégrée alors dans les *Floralici* du calendrier filocalien<sup>2875</sup>. Ce temple fournissait alors, à côté de celui érigé près du Grand Cirque, un autre point d'ancrage du culte de Flora célébré à l'occasion de ces jeux.

### 33 *Gens Flavia, templum*

Une source contemporaine, en l'occurrence Suétone, le biographe des Césars, nous renseigne sur le projet réalisé par Domitien consistant en l'installation d'un *templum gentis Flaviae* au niveau de sa *domus natale*, située *regione urbis sexta ad Malum Punicum*<sup>2876</sup>. À ce lieu de culte dédié à la *gens*

<sup>2869</sup> VARR., *De ling. lat.*, 5, 74 : *Et arae Sabinum linguam olent (...)* (trad. COLLART J., 1954, CUF).

<sup>2870</sup> Éd. NORDH A., p. 81 (juste *Floram* dans le *Curiosum*).

<sup>2871</sup> Cf. HACKENS T., 1961, p. 75-82 (82 pour les citations).

<sup>2872</sup> Cf. PARIS R., 1994b, p. 35.

<sup>2873</sup> COARELLI F., in *LTVR*, II, p. 254. COARELLI F., 2014, p. 132 va même un peu plus loin en situant le temple « più o meno in corrispondenza della piazzetta Scanderberg ».

<sup>2874</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 56 et 454.

<sup>2875</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 246-247 : *Floralici. C(ircenses) m(issus) XXIII* ; cf. DONATI N. et STEFANETTI P., 2006, p. 58-59. Il existe d'autres indices d'une continuité tardive de ce culte : cf. notice 107.

<sup>2876</sup> Cf. SUET., *Dom.*, 1.

impériale, qui servira également de mausolée, aucun document iconographique, ni vestige archéologique ne peuvent être rapportés avec certitude.

Dans l'effort de localisation, plusieurs ont été tentés d'identifier cette maison natale avec la *domus* de Flavius Sabinus<sup>2877</sup>, le frère de Vespasien, que quelques indices permettent de localiser sur le Quirinal aux alentours du croisement entre la via XX Settembre et la via Firenze, une hypothèse dont les inférences sont en réalité trop lâches pour être exploitées sans une bonne dose de prudence, comme l'a rappelé à bon escient E. La Rocca dans une mise au point récente<sup>2878</sup>. Un peu plus assurés apparaissent les indices fournis par les Régionnaires qui placent l'édifice désigné par l'expression *gentem Flaviam*<sup>2879</sup> dans la sixième région, entre les *horti Sallustiani* (qui s'étendaient jusqu'à la via Vittorio Veneto et la via XX Settembre) et les Thermes de Dioclétien. C'est justement dans leur périmètre, plus précisément dans la zone comprise entre la salle du planétarium et l'église de S. Bernardo, qu'ont été mis au jour les vestiges d'un complexe monumental d'époque domitienne que D. Candilio – soutenue plus récemment par E. La Rocca – a proposé de considérer comme le *templum gentis Flaviae*<sup>2880</sup>. Si l'on privilégie cette option, une interrogation subsiste : comment expliquer la mention dans les Régionnaires et l'utilisation en tant que référence topographique contemporaine dans l'*Histoire Auguste*<sup>2881</sup>, que l'on peut interpréter comme des témoignages de l'existence de ce lieu au IV<sup>e</sup> siècle, alors même que l'emplacement en question est désormais occupé par des installations thermales ? E. La Rocca concède que devait perdurer quelque chose en lien avec ce *templum*, qui avait par ailleurs peut-être déjà été remanié, voire partiellement détruit. Ce qui avait survécu de ce culte (la statue de Titus par exemple), propose-t-il, a probablement été transféré dans ce qui restait de la fameuse *domus* natale de Domitien<sup>2882</sup>. Il est vrai, ajoutera-t-on, qu'aucune des deux sources du IV<sup>e</sup> siècle ne précise la nature du bâtiment concerné.

On pourrait également évacuer le problème en se tournant vers la suggestion de M. Torelli, appuyée par R. Paris, de voir dans les éléments archéologiques conservés sous la Caserna dei Corazzieri (sise via XX Settembre, n° 12) une riche demeure d'époque flavienne et le podium d'un temple, en l'occurrence celui de la *gens Flavia*<sup>2883</sup>. M. C. Capanna rejette cependant largement cette

<sup>2877</sup> C'est notamment le cas de TORELLI M., 1987, p. 567-568 ; PARIS R., 1994a, p. 17 ; COARELLI F., in *LTVR*, II, p. 368.

<sup>2878</sup> Cf. LA ROCCA E., 2009, p. 225 et 228. COARELLI F., 2014, p. 194-205 ne semble pas revenir sur cette hypothèse dans le dossier récapitulatif qu'il consacre à ce lieu.

<sup>2879</sup> Éd. NORDH A., p. 81 (*gentem Flaviam* dans le *Curiosum*). On signalera que, juste avant les *horti Sallustiani*, l'auteur du *Curiosum* a intégré le toponyme *malum punicum*, qui permet un recoupement avec l'extrait de Suétone.

<sup>2880</sup> Cf. en dernier lieu CANDILIO D., 2000-2001. À l'appui de cette thèse, LA ROCCA E., 2009, p. 224-225, 230, avance deux indices possibles : les découvertes d'une tête colossale de l'empereur Titus dans l'angle nord des thermes et des reliefs fragmentaires (dits « d'Hartwig ») durant les travaux réalisés au niveau de la très proche exèdre septentrionale de la piazza della Repubblica.

<sup>2881</sup> *Hist. Aug., Trig. tyr.*, 33, 6 (vie de Censorinus) : « Subsiste aussi une très belle maison, accolée aux "Familles Flaviennes", dont on dit qu'elles ont jadis appartenu à l'empereur Titus ». *Extat etiam domus pulcherrima adiuncta gentibus Flaviis, quae quondam Titi principis fuisse perhibetur* (trad. PASCHOUD F., 2011, CUF).

<sup>2882</sup> Cf. LA ROCCA E., 2009, p. 230.

<sup>2883</sup> Cf. TORELLI M., 1987, p. 568-569 ; PARIS R., 1994a, p. 24.



dernière possibilité<sup>2884</sup>. Malgré le maintien de la demeure de Flavius Sabinus comme lieu de naissance de Domitien sans justification critique, la chercheuse recense de manière plutôt convaincante les indices en faveur de la localisation avancée par D. Candilio. Quant au destin tardif du temple, elle écrit : « Il tempio rimase in vita anche con la costruzione delle Terme di Diocleziano, quando venne abolito solamente il portico. Infatti il tempio continua a essere menzionato dalle fonti letterarie di IV sec. d.C »<sup>2885</sup>.

Dernier en date à s'être penché sur le dossier, F. Coarelli reconstitue un édifice à plan central, quadrangulaire à l'extérieur et circulaire à l'intérieur, permettant de réunir en un seul bâtiment les fonctions de sépulture et de temple dynastique auparavant séparés, et se prononce en faveur de la localisation de D. Candilio. Sur la difficulté de la mention simultanée du temple et des thermes dans les Régionnaires, il rejette la solution d'E. La Rocca et reprend l'hypothèse déjà formulée par M. C. Capanna. Le portique du sanctuaire disparaît en effet, libérant un obélisque qui sera transféré au cirque de Maxence<sup>2886</sup>, mais il est nécessaire de conclure au maintien de la construction centrale, noyau essentiel du complexe, étant donné, argue-t-il, un détail apparu lors d'explorations récentes : « il fatto cioè che i resti dell'edificio spiccano a un livello più alto rispetto a quello delle successive terme »<sup>2887</sup>. Le raisonnement est suffisamment solide, nous semble-t-il, pour affirmer que la mémoire flavienne, qui continue effectivement à constituer une part active du culte impérial au IV<sup>e</sup> siècle, conserverait donc là un point d'ancrage monumental.

Celle-là continue effectivement à constituer une part active du culte impérial au IV<sup>e</sup> siècle, avec notamment les anniversaires de Titus (30 décembre), de Vespasien (16 novembre) ou plus étonnamment de Claude II le Gothique (10 mai) encore rapportés par les Fastes de 354, une mémoire privilégiée parce que les princes descendants de Constance Chlore sont issus de cette *gens Flavia*<sup>2888</sup>. Le *pontifex Flavianus*, attesté dans l'épigraphie sous le règne constantinien<sup>2889</sup>, en témoigne pour Rome et pourrait avoir officié dans le temple à l'étude, mais ce n'est qu'un indice indirect de l'existence du bâtiment<sup>2890</sup>.

### 34 Quirinus, aedes

Accueillant déjà un culte archaïque en l'honneur de Quirinus, la colline éponyme a vu s'installer à la charnière des IV<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles a.C. un temple dédié à cette divinité<sup>2891</sup>. Si des passages de la littérature ancienne nous renseignent sur quelques épisodes de son histoire et si certaines sources peuvent être exploitées pour en connaître la configuration, la situation géographique précise du

<sup>2884</sup> Cf. CAPANNA M. C., 2008 (p. 175, n. 1 pour la contre-argumentation).

<sup>2885</sup> Cf. CAPANNA M. C., 2008, p. 179.

<sup>2886</sup> Trônant aujourd'hui sur la piazza Navona, il est souvent assigné à l'Iseum du Champs de Mars. Sur le refus de cette hypothèse et l'attribution de l'obélisque au *templum gentis Flavia*, voir GRENIER J.-C., 2009.

<sup>2887</sup> COARELLI F., 2014, p. 205

<sup>2888</sup> Voir première partie, point 1.4.1.

<sup>2889</sup> Cf. *CIL*, 6, 1690 ; 6, 1961.

<sup>2890</sup> Contrairement à l'affirmation sans nuances de SALZMAN M. R., 1990, p. 143.

<sup>2891</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, IV, p. 185-187 ; COARELLI F., 2014, p. 83-85.

sanctuaire reste incertaine. Il faut dire que les destructions liées aux aménagements urbains réalisés sur le Quirinal ont grandement réduit les possibilités d'identification archéologique.

Optant pour une érection sur l'Alta Semita, au niveau de la zone occupée actuellement par le palais du Quirinal, l'hypothèse traditionnelle est aujourd'hui presque unanimement rejetée, ne serait-ce que parce que cette aire était située sur le *collis Salutaris* et non *Quirinalis*<sup>2892</sup>. Les experts tendent plutôt à localiser l'édifice au nord-est de la via delle Quattro Fontane, aux environs de l'église S. Susanna (notice 141) et du palais Barberini<sup>2893</sup>, leur raisonnement se basant tantôt sur les observations d'artistes des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle<sup>2894</sup>, tantôt sur les possibles indications topographiques décelables dans les récits sur la procession des *Argei*<sup>2895</sup>, et recourant dans tous les cas à la logique topographique repérable dans la description des édifices de la *regio* VI. C'est en effet dans la liste relative à la zone nommée *Alta Semita* que ce sanctuaire, sous les termes *templum dei Quirini*, est inséré au sein des Régionnaires<sup>2896</sup>, possible indice d'une présence dans le paysage urbain de la Ville au IV<sup>e</sup> siècle, tout comme le serait l'évocation au présent par Servius de l'existence de deux sites de culte à Mars, dont un situé *intra urbem* et dédié à Quirinus avec lequel l'auteur assimile le dieu de la guerre<sup>2897</sup>. Peut-être certains honneurs étaient-ils encore rendus dans ce temple au dieu lors des festivités des *quirinalia* renseignées par le Calendrier de 354 à la date du 17 février<sup>2898</sup>.

### 35 *Salus, aedes*

Fondé à la fin du IV<sup>e</sup> siècle a.C., cette *aedes Salutis* se signale dans les sources par une série de prodiges, avant de subir les ravages du feu sous Claude ainsi que nous l'apprend Pline l'Ancien<sup>2899</sup>. Ce temple à la *Salus publica* fut certainement restauré. Il apparaît en tout cas dans les *Catalogues* Régionnaires en tête de la liste des édifices de la sixième région, accolé dans l'expression avec le

<sup>2892</sup> CARANDINI A., 2007 retourne à la localisation traditionnelle suivant une argumentation que COARELLI F., 2014, p. 87-93 s'efforce de démonter dans son dernier état de la question.

<sup>2893</sup> COARELLI F., in *LTVR*, IV, p. 186 relève la découverte dans la zone du palais d'un immense podium dans lequel il faudrait reconnaître l'agrandissement césarien ou augustéen du temple de Quirinus, hypothèse qu'il reprend dans COARELLI F., 2014, p. 93-97 ; 106.

<sup>2894</sup> COARELLI F., in *LTVR*, IV, p. 186 ; COARELLI F., 2014, p. 93-96.

<sup>2895</sup> Argument développé par PARIS R., 1994c, p. 40-41 et repris brièvement par COARELLI F., 2014, p. 86.

<sup>2896</sup> Éd. NORDH A., p. 81.

<sup>2897</sup> Cf. SERV., *Aen.*, 1, 292 : « En effet Mars, lorsqu'il est en fureur, est appelé *Gradivus*, lorsqu'il est tranquille, Quirinus. Enfin il y a deux temples en son honneur dans la ville : un en l'honneur de Quirinus, pour ainsi dire du protecteur et tranquille, à l'intérieur de la ville, l'autre à l'extérieur de la ville, sur la via Appia dans le voisinage de la porte, en l'honneur du combattant, c'est-à-dire de *Gradivus* ». *Mars enim cum saevit Gradivus dicitur, cum tranquillus est Quirinus. Denique in urbe duo eius templa sunt: unum Quirini intra urbem, quasi custodis et tranquilli, aliud in Appia via extra urbem prope portam, quasi bellatoris, id est Gradivi* (trad. personnelle).

<sup>2898</sup> D'autant plus que la dédicace de ce *templum* avait dû prendre place lors d'une fête des *quirinalia* (ou y fut en tout cas rattachée), comme certains calendriers plus anciens en gardaient apparemment le souvenir ; cf. Inscr. It., 13, 2, p. 411-412. C'est l'opinion suivie par DONATI N. et STEFANETTI P., 2006, p. 28-29. Il n'est pas impossible que le lieu ait aussi été utilisé lors du *natalis dei Quirini*, noté au 3 avril dans le calendrier filocalien. On ne peut déterminer si cette fête était également associée à la dédicace d'un temple (cf. SALZMAN M. R., 1990, p. 155), mais, si ce fut le cas, il ne s'agit apparemment pas de celui traité ici.

<sup>2899</sup> Cf. PLIN., *Nat. hist.*, 35, 19. Sur l'histoire du temple, voir COARELLI F., in *LTVR*, IV, p. 229-230 ; CATTANEO C., 2011, p. 38-41

temple de Sarapis (notice 36)<sup>2900</sup>. Autre indice de sa présence et même de sa fréquentation au milieu du IV<sup>e</sup> siècle p.C. : son *dies natalis* encore fêté dans le Calendrier de 354 à la traditionnelle date du 5 août<sup>2901</sup>.

En ce qui concerne son emplacement, il ne semble pas utile de reprendre l'ensemble de la question et de détailler les différents raisonnements, dans la mesure où C. Cattaneo l'a réalisé dans son très récent ouvrage<sup>2902</sup> et que paraît se dessiner un consensus en faveur d'une localisation dans le secteur le plus occidental du Palais du Quirinal<sup>2903</sup>, bien qu'aucun vestige archéologique ne puisse être identifié.

### 36 *Serapis, aedes, templum*

Une seule source littéraire mentionne l'existence d'un édifice de culte dédié à Sarapis dans la sixième région : les Catalogues Régionnaires débutent en effet la liste topographique de ce district par l'expression *templum Salutis et Serapis*<sup>2904</sup>, qu'il n'est par ailleurs pas évident d'utiliser à des fins de localisation précise<sup>2905</sup>. L'épigraphie apporte une modeste contribution grâce à l'inscription *CIL*, VI, 570, mentionnant l'intervention (fondation ou réfection) de Caracalla par rapport à une *aedes Serapidis* et, semblerait-il, retrouvée à l'origine sur le site de l'église de S. Silvestro al Quirinale<sup>2906</sup>.

C'est précisément ce lieu que l'auteur de la notice du *LTVR* juge comme le plus probable pour situer exactement ce *Serapeum*, préférant identifier le grand temple du mont Quirinal, hypothèse traditionnelle de localisation, comme un lieu de culte en l'honneur d'Hercule et Liber<sup>2907</sup>. Reprenant cinq ans plus tard l'ensemble du dossier, R. Taylor se montre plutôt sceptique à l'égard de cette dernière proposition et revient vers une identification avec cette immense structure cultuelle qui devait se dresser dans l'actuelle zone de la piazza del Quirinale et de la Villa Colonna, comme en

<sup>2900</sup> Éd. NORDH A., p. 81 (*templum Salutis et Serapis*).

<sup>2901</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 254-255 : *N(atalis) Salutis. C(ircenses) m(issus) XXIII*.

<sup>2902</sup> Cf. CATTANEO C., 2011, p. 22-32 et 116-118.

<sup>2903</sup> L'auteur reprend et complète l'hypothèse développée par COARELLI F., in *LTVR*, IV, p. 230, suivant lui-même l'opinion d'un érudit plus ancien, Ch. Hülsen. Sans citer C. Cattaneo, COARELLI F., 2014, p. 164-166 confirme et précise cette localisation : l'angle sud-ouest du palais du Quirinal.

<sup>2904</sup> Éd. NORDH A., p. 81.

<sup>2905</sup> Cf. SANTANGELI VALENZIANI R., in *LTVR*, IV, p. 303 : « Come negli altri casi in cui un edificio è menzionato insieme ad un altro di uguale tipologia congiunto da *et*, non è possibile trarre alcuna indicazione di ordine topografico dalla sua posizione nell'elenco ». Ce n'est peut-être pas tant les édifices de fonction identique attachés par une conjonction de coordination *et* qui posent problème — au demeurant la conjonction *et* semble tout de même bien souvent impliquer une proximité géographique — que la question de la logique d'un itinéraire rigoureux organisant ces listes des Régionnaires.

<sup>2906</sup> Cf. SANTANGELI VALENZIANI R., in *LTVR*, IV, p. 303 ; TAYLOR R., 2004, p. 235 ; GASPARINI V., 2008, p. 106. ENSOLI S., 2000, p. 269-271 ne tranche pas entre les deux propositions et ajoute même une troisième hypothèse de travail : une datation domitienne et une « individuazione del tempio più a nord-est, non lontano dal Tempio di Salute e da quello di Quirino — almeno secondo la nuova collocazione proposta per i due templi —, nell'ampia zona occupata da alcune ricche *domus* (...) identificata nell'area della caserma dei Corazzieri, che divenne probabilmente con Domiziano il *templum* della dinastia [cf. notice 33] » (p. 270).

<sup>2907</sup> Cf. SANTANGELI VALENZIANI R., in *LTVR*, IV, p. 303. Voir aussi la note synthétique de VERSLUYS M. J., 2002, p. 348-349.

témoignent plusieurs indices systématiquement relevés par le chercheur<sup>2908</sup>. En revanche, moins traditionnelle est sa suggestion de faire remonter, sur la base notamment d'analogies stylistiques et d'une distinction chronologique des éléments de l'édifice, la création du temple à l'époque d'Hadrien ou d'Antonin<sup>2909</sup>, tandis que sous Caracalla prendrait place une nouvelle phase de construction. Enfin, s'attelant elle aussi à l'exercice de la relecture des données disponibles, M. C. Capanna propose une nouvelle solution, selon laquelle un temple se trouvait sur la *platea* du Quirinal, à identifier avec celui dédié à Hercule et Liber et un autre, celui de Sarapis, sur le soubassement voisin là où sont actuellement sis l'Université Grégorienne et les jardins de la Villa Colonna<sup>2910</sup>. Faisant l'état de la question dans son ouvrage sur le Quirinal, F. Coarelli repousse autant la solution de compromis avancée par cette dernière que l'argumentaire de R. Santangeli Valenziani<sup>2911</sup> : pour lui, les preuves sont assez claires pour identifier les ruines du grand édifice de la piazza del Quirinale comme appartenant au temple de Sarapis, un sanctuaire dédié par Caracalla, mais vraisemblablement mis en chantier plus tôt, sans doute par Septime Sévère.

Au regard du sujet traité ici, il est pertinent de s'attarder davantage sur les réflexions des savants concernant le devenir tardif de l'édifice, marqué par une spoliation. R. Taylor soutient à ce propos :

Ever since late antiquity the battered statues of the two Dioscuri of Montecavallo had stood on a makeshift base fashioned from marble slabs attached to the shell of a Roman building in *opus latericium*. When the statues were finally restored and repositioned in the 16th century, Flaminio Vacca observed that the dismantled slabs consisted of fragments of the Quirinal temple's acanthus frieze with the reliefs turned inward<sup>2912</sup>.

D'abord reliée à une réfection des Thermes de Constantin au milieu du V<sup>e</sup> siècle, cette spoliation pourrait être plus ancienne, comme le laisserait entendre l'absence du *Serapeum* de la « liste » des plus grandes composantes du patrimoine monumental romain dressée par Ammien dans son compte rendu de la visite impériale en 357<sup>2913</sup>. R. Taylor désigne deux moments particulièrement plausibles de spoliation au début du IV<sup>e</sup> siècle : quand Constantin érige ses thermes dans l'immédiate proximité ou, mieux, quelques années plus tôt, lorsque Maxence, mettant en œuvre son programme de rénovation urbaine dans la Ville, eut un besoin croissant de matériau de construction, en particulier de colonnes<sup>2914</sup>. Il propose d'ailleurs, à titre d'hypothèse, de considérer celle trônant aujourd'hui piazza Santa Maria Maggiore et appartenant à la Basilique de

<sup>2908</sup> Cf. TAYLOR R., 2004, p. 225-239 (237-238 pour les réticences à l'égard de la proposition de R. Santangeli Valenziani).

<sup>2909</sup> Nous laissons le lecteur se reporter directement aux écrits de l'auteur (cf. TAYLOR R., 2004, p. 239-254) pour saisir le raisonnement technique et stylistique ainsi que le scénario élaboré pour expliquer l'opportunité de cette fondation plus précoce.

<sup>2910</sup> Cf. CAPANNA M. C., 2012b, p. 464.

<sup>2911</sup> Cf. COARELLI F., 2014, p. 207-243. C'est l'hypothèse même de la localisation à Rome du temple à Hercule et Liber construit par Septime Sévère qui est contestée (p. 233-238).

<sup>2912</sup> TAYLOR R., 2004, p. 260. On se reportera à la n. 164 pour les observations du sculpteur italien citées d'après R. Lanciani.

<sup>2913</sup> Cf. AMM., 16, 10, 14 (voir préambule de la deuxième partie). L'argument reste faible dans la mesure où Ammien ne cherche pas à établir une liste qui se veut exhaustive.

<sup>2914</sup> BUCARELLI O., 2013, p. 209-210 n'ajoute rien sur ce point, si ce n'est ce constat : « Ciò evidentemente si rese possibile anche per l'oblio in cui i monumenti dei Severi furono lasciati dopo la morte di Caracalla ».

Maxence comme un transfert du temple de Sarapis. Reprenons les termes de l'auteur pour résumer cette « hypothetical columnar odyssey » comme il l'appelle lui-même :

In one of the fires that swept through Rome in the late third and early fourth centuries, the porch of the Temple of Serapis was damaged irreparably. Some of the salvageable statuary was preserved and re-erected within the temple's precinct; spolia from the entablature frieze were applied, smooth side out, to the base of the Dioscuri. Maxentius directed that eight surviving columns of the principal order be redeployed in his "basilica". (...) This is not to say that the damaged temple was abandoned to dereliction and impiety; doubtless the cella remained in use<sup>2915</sup>.

Pour autant donc, l'*aedes* ne disparaît pas, ni n'arrête définitivement de fonctionner comme temple, avance R. Taylor avec à l'appui son inclusion dans les Catalogues Régionnaires. On ajoutera que, jusqu'au milieu du IV<sup>e</sup> siècle au moins, des célébrations au moment des *serapia* ou des *isia*, notées dans le Calendrier de 354<sup>2916</sup>, ont pu y être accomplies. Des attestations postérieures de ces fêtes semblent transparaître des poèmes anonymes antipaïens<sup>2917</sup>.

On terminera par un témoignage issu de ceux-ci qui, peut-être en raison de sa relative faiblesse, n'a pas été mobilisé par les érudits précédemment cités. Dans le *Carmen contra paganos*, habituellement daté du IV<sup>e</sup> ou du tout début V<sup>e</sup> siècle, il est reproché au notable païen visé par le texte sa fréquentation nocturne d'un temple à la divinité en cause : *Dic mihi, Sarapidis templum cur nocte petebas ?*<sup>2918</sup> L'absence de précision géographique empêche toute certitude. Loin d'être décisif, un constat permet cependant de donner un peu plus de poids à une identification avec le sanctuaire en question. En sachant que les Régionnaires font allusion à trois temples à Sarapis (régions III, VI et IX ; cf. notices 10, 36 et 70) et que pour les sanctuaires des régions III et IX, les sources, surtout celles tardives, utilisent une expression mentionnant les deux divinités, du type *Iseum et Serapeum*, ou à défaut font référence à la seule Isis, contrairement au passage du *Carmen contra paganos*, il est tout à fait envisageable d'y voir une allusion à ce *templum Serapis* de la sixième région. À moins qu'il ne s'agisse malgré tout du *Serapeum* du Champ de Mars, de la troisième région (voire d'un autre inconnu) ou que l'auteur n'ait pas voulu cibler un édifice en particulier<sup>2919</sup>. On ajoutera à tout cela que les deux seules occurrences citant uniquement un temple à Sarapis et attribuables au sanctuaire de la neuvième région sont loin d'être sûres en termes d'identification<sup>2920</sup>.

Certaines des traces matérielles de transformation ou de destruction décelées pour la période tardive, O. Bucarelli tente de les imputer au sac d'Alaric, le temple se situant vraisemblablement sur le parcours de l'entrée dévastatrice du roi goth dans la cité<sup>2921</sup>. La rénovation des Thermes de Constantin, que l'on évoquait plus haut, attestée par une inscription<sup>2922</sup>, peut être interprétée

<sup>2915</sup> Sur ce problème de spoliation, cf. TAYLOR R., 2004, p. 260-263 (263 pour la citation).

<sup>2916</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 244-245 et 256-259. C.M. XXVIII

<sup>2917</sup> Cf. notice 70 et première partie, 1.4.1.

<sup>2918</sup> *Carm. c. pag.*, 91. Dans une phrase du commentaire de son édition, BARTALUCCI A., 1998, p. 150 écrit « il Serapeo » sans autre forme de précision.

<sup>2919</sup> C'est d'autant plus probable si on retient l'hypothèse que cette composition serait un exercice d'école (cf. *supra* 1.1.5.1.).

<sup>2920</sup> Cf. CATULLE, 10, 25 (*ad Serapim*) ; AE, 1977, 28 (*templi Serapei*).

<sup>2921</sup> Cf. BUCARELLI O., p. 210.

<sup>2922</sup> Cf. CIL, 6, 1750.

comme une conséquence directe des dégâts causés par la horde barbare et a pu être menée en puisant dans les matériaux du sanctuaire isiaque voisin. Ce n'est toutefois là qu'une hypothèse, certes plausible, mais sans appui documentaire explicite.

## **Lieux de culte privés**

### **37 Mithraeum (domus Nummii – via XX Settembre)**

Lors des fouilles effectuées au milieu des années 1880, au moment de la construction du Ministère de la Défense et en particulier de la prolongation de la via Firenze jusqu'à la via XX Settembre, A. Capannari n'eut pas de mal à reconnaître un *mithraeum* dans une des pièces du complexe souterrain mis au jour à cette occasion et que l'on peut raisonnablement relier à la très proche et vaste *domus* tardo-antique appartenant aux Nummii Albini<sup>2923</sup>. Située à l'est de cet ensemble composé de cinq espaces entourés d'un cryptoportique sur trois côtés, une salle a en effet été adaptée, probablement au IV<sup>e</sup> siècle<sup>2924</sup>, en lieu de culte pour les mystères mithriaques, comme en témoignent la peinture murale figurant un Mithra tauroctone, une scène également représentée sur le relief en stuc disposé à côté postérieurement, et les banquettes dont on peut déduire l'existence de l'absence du pavement en mosaïque sur une bande d'une largeur d'environ un mètre le long des murs latéraux<sup>2925</sup>. L'enduit gris appliqué sur la voûte en berceau peut éventuellement être considéré comme un indice dans la mesure où il imiterait le tuf de la mythique grotte du dieu vénéré en ce lieu<sup>2926</sup>. A. Capannari va même jusqu'à supputer une utilisation des autres pièces dans le cadre des rites et initiations de ces mystères, mais là les preuves manquent<sup>2927</sup>. Sans pouvoir aucunement les rapporter avec certitude au *spelaeum* en question, on peut, à la suite de A. Capannari et J. Calzini Gysens, mettre en avant des inscriptions révélant une activité mithriaque dans le secteur : à côté éventuellement d'une dédicace *Soli Invicto sacrum* de la part d'un centurion retrouvée au sud de l'église S. Susanna (cf. 141<sup>2928</sup>, il faut surtout signaler les deux textes épigraphiques en l'honneur d'Alfenius Caecilius Iulianus Kamenius<sup>2929</sup>, découverts lors des travaux de terrassement de la Saint Andrew's Church of Scotland (sise au 7 de la via XX Settembre) et dans lesquels est notamment indiquée sa fonction sacerdotale en lien avec cette divinité (*pater sacrorum*)<sup>2930</sup>. Il n'est pas impossible que ce notable romain du IV<sup>e</sup> siècle (né en 343 et mort en 385), installé dans une demeure située justement au niveau des jardins Barberini – puisque les deux

<sup>2923</sup> Cf. CAPANNARI A., 1886.

<sup>2924</sup> Cf. BJORNEBYE J., 2007, p. 28.

<sup>2925</sup> Cf. CIMRM, n<sup>os</sup>386-388.

<sup>2926</sup> Cf. CAPANNARI A., 1886, p. 22-23 ; CALZINI GYSENS J., in LTVR, III, p. 262.

<sup>2927</sup> Cf. CAPANNARI A., 1886, p. 24. Il propose également, de manière hypothétique, de voir dans le puits, localisé dans un coin à l'extérieur du mithraeum proprement dit et relié à un système de drainage, un élément utilisé pour le *tauro-* ou *criobolium* (p. 24-25).

<sup>2928</sup> Cf. CIL, 6, 728.

<sup>2929</sup> Cf. PLRE, I, « Iulianus 25 ».

<sup>2930</sup> Cf. CIL, 6, 1675 ; 6, 31940.

inscriptions en cause ont été placées *in domo sua* –, se soit initié aux mystères et ait exercé ce rôle cultuel dans le *mithraeum* voisin de la famille des Nummi Albini, dont un des membres fut consul en 345<sup>2931</sup>.

### 38 (S.) *Pudentiana, titulus*

À mi-chemin sur la portion du vicus Patricius qui partait de l'angle oriental des Thermes de Dioclétien pour descendre vers la *Subura* en passant entre les collines du Cispius et du Viminalis, enserré entre le flanc de cette dernière et la voie publique, se dressait l'antique *titulus Pudentianae*. De cette fondation il est certainement question dans l'épithaphe de Leopardus, *lector de Pudentiana*, décédé en 384<sup>2932</sup>. D'autres documents épigraphiques, provenant eux de la basilique, fournissent des renseignements supplémentaires sur la constitution de l'édifice paléochrétien. Fragmentaires, déplacées, rapportées par les érudits des siècles passés, ces inscriptions peuvent être exploitées moyennant un travail de reconstitution épigraphique poussé, à l'instar de ce qu'a dernièrement réalisé C. Angelelli dans sa très complète monographie sur la genèse et l'évolution du *titulus* en question<sup>2933</sup>. Une inscription en marbre, assez grande, produite en deux exemplaires<sup>2934</sup>, notait la participation, sous la papauté de Sirice (384-398), de trois clercs, Ilicius, Leopardus et Maximus, dans le développement de cet établissement<sup>2935</sup>. Une inscription musive, placée dans l'abside, rappelle l'implication, au moment de l'épiscopat d'Innocent (401-417), de ces trois mêmes prêtres dans la décoration de la basilique<sup>2936</sup>. Sur le livre tenu par Paul, figuré sur la mosaïque absidale, étaient représentées une série de lettres qui ont entretemps été remplacées et qui auraient notamment formé les mots *fundata*, *Leopardo* et *Eutyciano*, consul en 398, bien que cette interprétation doive rester au stade de la conjecture<sup>2937</sup>. La formule ornant le livre placé dans la main du Christ (*Dominus / conservator / / ecclesiae / Pudentianae*)<sup>2938</sup>, quant à elle, pourrait apporter une borne chronologique si l'on accepte l'hypothèse formulée par C. Angelelli : partant du constat que le terme *conservator* « si riscontrò esclusivamente in contesti legati in modo specifico all'autorità imperiale o divina e sempre in relazione a situazioni di scampato pericolo da minacce militari o da calamità naturali », elle suggère de mettre en relation l'expression de la mosaïque avec le sac d'Alaric

<sup>2931</sup> Cf. PLRE, I, « Albinus 13 ». Hypothèse déjà explicitement évoquée par CAPANNARI A., 1886, p. 25.

<sup>2932</sup> Cf. ICVR (de Rossi), 1, 347 : *Mirae innocentiae adq(ue) eximiae / bonitatis hic requiescit Leopardus / lector de pudentiana qui vixit / ann(os) XXIII def(unctus) VIII kal(endas) dec(embris) / Ricomede et Clearco cons(ulibus)*.

<sup>2933</sup> Cf. ANGELELLI C., 2010, résumé dans ANGELELLI C., 2012. GOODSON C., 2014 résume le dossier mais n'utilise pas les études fondamentales de C. Angelelli.

<sup>2934</sup> Sans pouvoir le prouver, ANGELELLI C., 2010, p. 298 suppose que ces inscriptions jumelles avaient leur place sur l'intérieur et l'extérieur de la façade, entre le *trifora* et les ouvertures le surmontant.

<sup>2935</sup> Cf. ANGELELLI C., 2010, p. 4-6 et 329, n° 1 : *Salvo Siricio episcopo ecclesiae sancte et Ilicio Leopardo et Maximo [p]resb(iteris)*.

<sup>2936</sup> Cf. ANGELELLI C., 2010, p. 6-7 et 329, n° 3a : *Sal[vo] Innocen[tio] episcopo Ili[cio] Maximo et [---] / pre[sby]teris Le[opardus] presb(iter) sumptu proprio [---] / [marm]oribus et p[er] [i]ct[uris] decoravi[t]*.

<sup>2937</sup> Cf. ANGELELLI C., 2010, p. 7-8 et 330, n° 3b : *Fund[ata a] / Le[o]pa[r] / do [---] / [---] / [---] // [---] Eut[y] / cia / no / [---]*.

<sup>2938</sup> Cf. ANGELELLI C., 2010, p. 8-9 et 330, n° 3c.

et une protection, une sauvegarde dont l'église aurait bénéficié<sup>2939</sup>. Elle prolonge le raisonnement et fait le lien avec un épisode raconté par Orose, au cours duquel une *domus ecclesiastica*, qui possédait un lien culturel particulier avec l'apôtre Pierre, aurait vu le matériel sacré pillé par les envahisseurs lui être rendu sur ordre du chef goth<sup>2940</sup>. La place de Pierre dans l'identité religieuse du lieu fait naturellement penser à l'oratoire en l'honneur de l'apôtre<sup>2941</sup> qui fait partie de la basilique S. Pudenziana et dont l'ancienneté est attestée par une inscription évoquant l'ornement commandité pour ce lieu par le susmentionné prêtre Maximus<sup>2942</sup>. Il n'est pas évident, sur la seule base épigraphique, de retracer la naissance du *titulus*, en particulier le problème de l'existence du lieu de culte avant l'édification d'une basilique *ex novo*, comme le laisse penser le terme *fundata*.

Tournons-nous vers l'éclairage différent que les données archéologiques peuvent utilement projeter sur l'évolution du site<sup>2943</sup>. À l'époque hadrienne, une partie de la planimétrie des deux *domus* républicaines qui occupaient le terrain fut profondément modifiée avec l'implantation d'un édifice de plusieurs étages, de trois pièces de largeur et dont la façade donnait sur le vicus Patricius. Un indicateur chronologique pour l'édification de ce bâtiment, qualifié d'*insula* dans les premières études, réside dans les timbres de brique au nom des *officinae Pudenzianae*, ateliers de Quintus Servilius Pudens, issu d'une famille de la haute société des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles<sup>2944</sup>. Il est tentant de voir dans cette homonymie avec le qualificatif du *titulus* autre chose qu'un simple hasard. Quant à la vocation de l'« *insula* », l'aménagement intérieur et le peu de points de passage pour l'air et la lumière discréditent l'idée du logement – si ce n'est dans les étages supérieurs moins bien connus – pour se tourner vers une fonction de type commercial ou utilitaire. Quelques dizaines d'années plus tard, à l'arrière de ce bloc, fut construite une vaste plateforme comportant des galeries voûtées de soubassement, sur laquelle est établi un édifice élevé sur deux étages et organisé autour d'une cour centrale ornée d'une fontaine et entourée d'un déambulatoire sur deux niveaux. Si l'absence d'équipement relatif à l'activité thermale autorise le rejet d'une telle possibilité proposée dans les premières études<sup>2945</sup>, aucun trait spécifique ne permet de trancher en faveur d'une fonction déterminée, si bien que C. Angelelli suit F. Guidobaldi dans l'appellation de « bâtiment polyfonctionnel », avec une partie sans doute dédiée à un usage commercial. La savante italienne avance toutefois une hypothèse inédite consistant, à partir de rapprochements typologiques avec les plans de complexes d'Ostie, en particulier celui qu'on nomme le « Siège des Augustales », à envisager l'implantation d'une *schola* de corporation, peut-être de commerçants. À l'exception de quelques réfectionss dans l'« *insula* » (III<sup>e</sup> siècle), notamment en termes décoratifs, qui pourraient traduire un changement de fonction, la phase de construction suivante consiste en la transformation du complexe en une basilique chrétienne : utilisation du premier niveau du

<sup>2939</sup> Cf. ANGELELLI C., 2010, p. 9-12, qui prolonge une hypothèse de F. W. Schlatter. Voir les réticences exprimées sur celle-ci par DULAËY M., 2008, p. 225-226.

<sup>2940</sup> Cf. OROS., *Hist.*, 7, 39, 1-7.

<sup>2941</sup> Un lieu où, selon la légende hagiographique, Pierre aurait célébré une messe.

<sup>2942</sup> Cf. ANGELELLI C., 2010, p. 329, n° 2 : *Maximus fecit cum suis*.

<sup>2943</sup> Pour ces considérations archéologiques, on consultera ANGELELLI C., 2010, p. 282-298 et 323-324, ainsi que le résumé par BRANDENBURG H., 2005, p. 138-139.

<sup>2944</sup> Cf. ANGELELLI C., 2010, p. 282 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 138.

<sup>2945</sup> Encore présente chez MILELLA A., in *LTVR*, IV, p. 166-167.



déambulatoire nord et sud comme nefs latérales ; couverture de la cour ; élimination de la vasque centrale ; démolition du mur de l'« *insula* » pour prolonger les colonnes de marbre remplaçant les pilastres vers la nouvelle façade à *trifora*, surmontée de trois ouvertures, elle-même précédée d'un *atrium* ; utilisation du mur intérieur occidental concave comme abside, moyennant le remplissage de sa partie supérieure ; etc.

Si la réutilisation des structures antérieures mène à des particularités architecturales, comme l'abside percée ouvrant sur une portion de déambulatoire, la configuration de la basilique rejoint d'autres modèles érigés à la fin du IV<sup>e</sup> et au début du V<sup>e</sup> siècle. Une fourchette chronologique que ne viennent pas contredire les techniques de maçonnerie mises en œuvre (*opus listatum* régulier alternant rangée de briques et de *cubilia* ; *opus latericium* de briques d'épaisseur et de couleur assez variées) et qui recourent globalement les informations épigraphiques partagées ci-dessus<sup>2946</sup>.

En dépit d'une documentation relativement bien fournie, des divergences semblent subsister dans les scénarios esquissés pour rendre compte de la genèse de cette fondation paléochrétienne<sup>2947</sup>. Ainsi, pour H. Brandenburg, le *titulus*, qui doit logiquement être antérieur à la mort du *lector de Pudentiana* en 384, a été fondé sous Damase, plus précisément au début des années 380, par les trois clercs impliqués dans les inscriptions postérieures. Celle du pontificat de Sirice témoignerait d'un premier aménagement mobilier autour de l'autel ; celle inscrite sur le livre tenu par Paul, datée de la fin des années 390, rappellerait les fondateurs et commémorerait la date d'achèvement de l'édifice ; enfin celle relative au pontificat d'Innocent sanctionnerait les ultimes interventions décoratives et mobilières de la phase de fondation<sup>2948</sup>. L'archéologue n'évoque pas l'oratoire de S. Pierre. De son côté, C. Angelelli part du même constat d'une antériorité du *titulus* à 384 mais envisage une construction basilicale postérieure, nécessitée par les besoins croissants de l'organisme ecclésial, et la possibilité d'une préexistence de l'oratoire. L'inscription mentionnant Sirice et celle portant une date consulaire se rapporteraient à une même première intervention, peut-être essentiellement à caractère structurel, financée par Maximus, Leopardus et Ilicius. Une seconde intervention, éventuellement postérieure à 410, de nature davantage décorative, serait attestée par les inscriptions musives de l'abside et l'oratoire de l'apôtre<sup>2949</sup>.

Le raisonnement de H. Brandenburg pourrait laisser sous-entendre que le Leopardus de l'épithaphe et celui des inscriptions postérieures pourraient correspondre à une même personne, que l'on continue d'honorer après sa mort pour son acte de fondation. Que l'on ait surinterprété les propos de l'archéologue ou pas, il convient tout de même de souligner la faible probabilité d'une telle éventualité et ce, pour plusieurs raisons : premièrement, à sa mort, Leopardus est commémoré

<sup>2946</sup> Concernant ces indications de datation, cf. ANGELELLI C., 2010, p. 298-299.

<sup>2947</sup> FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 96, note, sans l'argumenter, que le *titulus Pudentis* date de l'époque de Sirice.

<sup>2948</sup> Cf. BRANDENBURG H., 2005, p. 137-138.

<sup>2949</sup> Cf. ANGELELLI C., 2010, p. 13-14, 298-299 et 324.

Dans les deux scénarios, l'expression *domus ecclesiastica* de Paul Orose (cf. *supra*), si le rapprochement est exact, ne peut pas être pris au sens typologique du terme puisque le complexe a désormais pris la forme d'une véritable basilique en 410. Pourtant, dans le même passage, quand Orose désigne les deux grands lieux qui accueillent les reliques apostoliques, il utilise le terme *basilicas*.

sous la fonction de *lector*, alors que dans les inscriptions basilicales on s'en souvient comme d'un personnage plus élevé dans le hiérarchie ecclésiastique (*presbyter*) ; deuxièmement, l'inscription de l'abside semble noter une intervention séparée, qui a dû se décider dans un second temps, et l'expression *sumptu proprio*, pour peu que la restitution soit exacte, induit une volonté délibérée de financement ; enfin, le Leopardus certainement relié à l'édification basilicale semble être intervenu dans d'autres actes de fondation chrétienne à la charnière des deux siècles<sup>2950</sup>.

Une difficulté plus explicite du scénario de l'archéologue allemand, qu'il souligne lui-même, réside dans le délai de construction particulièrement long (une vingtaine d'années), qu'il explique par la magnificence des aménagements et décorations intérieurs de la basilique. Toutefois, même si une moins bonne conservation ne permet pas de le saisir aujourd'hui aussi sensiblement, le soin apporté à l'embellissement intérieur d'autres basiliques paléochrétiennes de cette période dut être similaire sans pour autant prolonger à ce point le temps d'exécution.

Étant donné ces réserves et la prise en compte de certains éléments supplémentaires par C. Angelelli, on se reportera plus volontiers à l'évolution esquissée par cette dernière, en lui ajoutant toutefois une hypothèse davantage acceptée par H. Brandeburg, à savoir la possible continuité d'appartenance des bâtiments depuis le Pudens attesté au II<sup>e</sup> siècle<sup>2951</sup>. Un héritier de cette famille aisée a légué ce bien, laissant son nom à la fondation, et Maximus, Ilicius et Leopardus ont eu la responsabilité, y compris financière, d'y élever une basilique. Avant ou après cette donation, mais antérieurement à la construction, les lieux accueillait déjà un espace de culte, qui a peut-être éclos sous l'impulsion de la prestigieuse présence de l'oratoire.

Cela semble aller de soi pour les deux chercheurs, mais on peut quand même se demander si dès l'origine l'implantation chrétienne assume un rôle de *titulus*. L'expression *de Pudentiana* dans l'épithaphe du *lector* ne permet aucune spéculation en la matière, mais la nécessité d'un clerc traduit l'existence d'un lieu de réunion, même minime. L'absence de modifications majeures avant la fin du IV<sup>e</sup> siècle rendait néanmoins délicat l'accueil d'un grand nombre d'ouailles et la prise en charge des responsabilités liturgiques et administratives que ce rôle impliquait. Il faudrait alors imaginer un espace de culte d'abord secondaire mais suffisamment fréquenté pour que du personnel liturgique soit nécessaire, avant que sa situation, son succès (et une donation ?) n'en changent son statut, l'obligeant à un agrandissement.

### 39 *Vestina, titulus (=Ss. Gervasius et Protasius, titulus)*

L'actuelle Basilica di Santi Vitale e Compagni Martiri in Fovea sur la via Nazionale a supplanté la fondation paléochrétienne due à la riche Vestina, apparemment dédiée aux Ss. Gervasius et Protasius, qui se dressait sur le même emplacement, c'est-à-dire jadis le long du vicus Longus

<sup>2950</sup> Notamment le *titulus Vestinae* (notice 39). Voir ANGELELLI C., 2010, p. 6.

<sup>2951</sup> Voir *supra*. ANGELELLI C., 2010, p. 24-25 doute d'une telle continuité et reprend l'idée du nom des Pudenti à une grande famille du IV<sup>e</sup> siècle, en particulier les Sicinii. Par ailleurs, les conséquences réciproques et importantes des édifications de l'« *insula* » et du « bâtiment polyfonctionnel » qui ont eu lieu en quelques dizaines d'années tendent à confirmer l'hypothèse d'un unique propriétaire ; cf. ANGELELLI C., 2010, p. 287.

descendant des Thermes de Dioclétien vers le centre, en passant entre le Quirinal et le Viminal. Les informations au sujet de sa création sont essentiellement tirées de la biographie du pape Innocent I<sup>er</sup> (401-417) transmise dans le *Liber Pontificalis* qui se montre, sur une fondation si ancienne, étonnamment prolixe en détails :

À la même époque, il dédia la basilique des Ss. Gervais et Protas grâce à la dévotion d'une certaine Vestina, femme illustre, avec le secours des prêtres Ursicinus et Leopardus et du diacre Livianus. La femme susdite ordonna dans son testament qu'on construise la basilique des saints martyrs avec ses ornements et ses perles, vendus selon de justes estimations. La basilique fut donc construite jusqu'à achèvement. Le très bienheureux Innocent, suivant le legs de Vestina, femme illustre, y créa un titre romain et offrit à ce sanctuaire (...) <sup>2952</sup>.

Le texte nous relate donc que, bénéficiant de fonds légués par cette « *inlustris* » Vestina, dame de l'aristocratie romaine, Ursicinus, Leopardus et Livianus, membres du clergé, auraient fait édifier une basilique que le pape dédia aux Ss. Gervasius et Protasius <sup>2953</sup>.

Une supposée construction au début du V<sup>e</sup> siècle trouve une confirmation dans la reconstitution de l'édifice paléochrétien permise grâce aux travaux de restauration des années 1950. Précédée d'un portique, la façade percée de cinq fenêtres donnait accès, au moyen d'une ouverture à cinq arcades (*pentafora*), à l'intérieur d'un bâtiment fait d'un *opus vittatum* alternant briques et blocs de tuf, divisé en trois nefs et terminé par une abside. Ses techniques de construction, ses caractéristiques et dimensions architecturales invitent à le rapprocher d'une série d'autres ouvrages ecclésiastiques censés appartenir à la même période, tels les *tituli Apostolorum* (notice 24), *Crescentianae* (notice 3) ou *Pammachii* (notice 9) <sup>2954</sup>.

Quant à la dédicace aux Ss. Gervais et Protas, elle peut paraître anachronique, dans la mesure où le phénomène de translation des reliques se développe surtout postérieurement, et pourrait dès lors résulter d'une projection du rédacteur du *Liber Pontificalis* <sup>2955</sup>. Elle peut toutefois être considérée comme envisageable dans la mesure où la découverte une quinzaine d'années auparavant de leurs reliques, en même temps que celles de leur père S. Vital par le très charismatique Ambroise <sup>2956</sup>, en avait fait un culte dans l'air du temps qui méritait une implantation dans la cité, même s'il s'agissait uniquement d'honorer la mémoire des saints et non de leur fournir un espace sacré pour abriter des restes de leurs saintes dépouilles, dans une perspective sans doute similaire à celle poursuivie par le *titulus Apostolorum*. Un autre facteur à relever est l'attention particulière d'Innocent I<sup>er</sup> à la situation religieuse dans le Nord de l'Italie où il passa un long séjour <sup>2957</sup>. Même si cette dédicace

<sup>2952</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 220 : *Eodem tempore dedicavit basilicam sanctorum Gervasi et Protasi ex deuotione cuiusdam inlustris feminae Vestinae, laborantibus presbiteris Ursicino et Leopardo et diacono Liuiano. Quae femina suprascripta testamenti paginam sic ordinavit ut basilica sanctorum martyrum ex ornamentis et margaritis construeretur, uenditis iustis estimationibus. Et constructam usque ad perfectum basilicam, in quo loco beatissimus Innocentius ex delegatione inlustris feminae Vestinae titulum Romanum constituit et in eodem dominico optulit (...)* (trad. CHASTAGNOL A., 1976, p. 97). Dans la liste des donations qui suit, la *domus iuxta basilicam, in uicium Longum* appuie la concordance géographique.

<sup>2953</sup> Cf. ZANOTTI M. G., in *LTVR*, II, p. 371 ; FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 96 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 153.

<sup>2954</sup> Cf. ZANOTTI M. G., in *LTVR*, II, p. 371 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 153-155.

<sup>2955</sup> Sans préciser son raisonnement, CAPANNA M. C., 2012b, p. 466 soutient que le *titulus Vestinae* surgit sur un oratoire du IV<sup>e</sup> siècle dédié à Gervais et Protas.

<sup>2956</sup> Cf. AMBR., *Epist.*, XX ; XII.

<sup>2957</sup> Cf. CECHELLI M., 1999, p. 236-237.

originelle se révèle exacte, il est intéressant de constater que, lors du synode de 499, ses responsables présents signèrent malgré tout en tant que représentants d'un *titulus Vestinae* et, en 595, d'un *titulus sancti Vitalis*<sup>2958</sup>.

## REGIO VII (*Via Lata*)

### *Lieux de culte publics*

#### **40 *Aedicula Capraria***

En cinquième position dans la liste des bâtiments de la *regio* VII des Catalogues Régionnaires, on trouve l'expression *aediculam Caprariam* qui fait sans doute référence à un petit temple<sup>2959</sup>. Cette occurrence constitue malheureusement la seule mention de ce lieu de culte. Il est envisageable, à la suite de F. Coarelli<sup>2960</sup>, de supposer un lien géographique avec le vicus Caprarius, qui n'apparaît que dans des sources beaucoup plus tardives<sup>2961</sup>, et culturel avec la déesse *Iuno Caprotina*, encore célébrée, semble-t-il, au IV<sup>e</sup> siècle<sup>2962</sup>, mais cela demeure purement hypothétique. On pourrait, à partir de la logique topographique repérable dans la liste de la *regio* VII des Régionnaires, pour peu qu'elle existe ou soit suffisamment fiable, déduire une localisation « nella parte meridionale della *regio*, forse non lontano dalla Piazza Ss. Apostoli »<sup>2963</sup>.

<sup>2958</sup> Éd. MGH AA, 12, p. 411-412 ; MGH Epist., 1, p. 366-367. Ce qui peut signifier que l'église n'a jamais accueilli de reliques relatives aux deux frères mais que, dans le courant du VI<sup>e</sup> siècle, un lien a pu être établi en y transportant des restes attribués à leur père.

<sup>2959</sup> Éd. NORDH A., p. 82 (*aedicula Capraria* dans le *Curiosum*).

<sup>2960</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, I, p. 17-18. Dans sa notice, l'archéologue remet en doute l'identification avec une pièce en *opus reticulatum* voûtée mise au jour sur la via delle Vergini, proposée « senza argomenti » par GATTI E., 1925, p. 272-273.

<sup>2961</sup> Plus précisément dans des documents du XII<sup>e</sup> siècle. La plupart des chercheurs tendent à situer ce vicus à hauteur de l'actuelle via dei Lucchesi ; cf. SERRA S., in *LTVR*, V, p. 156.

<sup>2962</sup> On peut se reporter à deux vers d'AUS., *Ecl.*, 23 (*De feriis Romanis*), 9-10 (voir *supra* 1.1.3). Mais également à un passage de MACR., *Sat.*, 1, 11, 36-40 qui en parle comme d'une fête bien connue : « Les nones de juillet sont un jour de fête consacré aux femmes esclaves, nul ne l'ignore, à tel point que l'origine et la raison de cette solennité sont parfaitement connues. Ce jour-là, en effet, femmes libres et esclaves offrent un sacrifice à Junon Caprotine sous un figuier sauvage en souvenir du courageux dévouement né dans le cœur des esclaves pour préserver la dignité de l'État. (...) » *Nonis Iuliis diem festum esse ancillarum tam vulgo notum est ut nec origo et causa celebritatis ignota sit. Iunoni enim Caprotinae die illo liberae pariter ancillaeque sacrificant sub arbore caprifico in memoriam benignae virtutis, quae in ancillarum animis pro conseruatione publicae dignitatis apparuit.* (...) (trad. GUITTARD C., 1997).

<sup>2963</sup> COARELLI F., in *LTVR*, I, p. 17.

#### 41 *Fortuna, templum novum*

L'existence de ce temple repose en fait sur une unique source : la *Notitia* fait en effet mention des *templa duo nova Spei et Fortunae* dans la liste de la septième région augustéenne<sup>2964</sup>. Les scientifiques n'ont donc pas manqué d'émettre une série de conjectures pour tenter de combler les lacunes dans notre connaissance de ce, et même de ces, lieu(x) de culte. Nous ne pouvons toutes les énumérer mais en résumerons les grandes lignes.

La question de la fondation de ces deux édifices culturels distincts<sup>2965</sup> constitue un premier point de désaccord. Dans sa dernière publication, V. Jolivet propose une construction dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle et spécifie, plus loin dans l'ouvrage, une datation à la fin de ce même siècle<sup>2966</sup>. Dans une contribution publiée deux années plus tôt, le chercheur indique une période encore plus large allant du début du III<sup>e</sup> au milieu du IV<sup>e</sup> siècle<sup>2967</sup>, bien qu'il penchât alors en faveur d'une édification tardive<sup>2968</sup>, une hypothèse qui pourrait, selon la valeur que l'on confère aux références uniques apparaissant dans la *Notitia*<sup>2969</sup>, être soutenue par l'absence de trace dans le *Curiosum*.

Dans la mesure où il peut faire office de repère chronologique indirect, un débat s'est développé autour du terme *nova*. Revenant sur l'opinion de J. Aronen<sup>2970</sup>, V. Jolivet assure que, contrairement aux expressions toponymiques contenant ce type d'adjectif et qui ont été figées par la tradition, ici, comme dans le cas de l'*arcus novus*, « la précision n'aurait aucun sens si elle ne se référait à l'époque de la rédaction de la liste, ou à celle de sa source »<sup>2971</sup>. Le rapprochement avec cet *arcus*, œuvre de Dioclétien, a poussé certains à voir en ce dernier le commanditaire de ces *templa Spei et Fortunae*<sup>2972</sup>. Cette attribution ne convainc en tout cas pas P. Liverani qui insiste sur la nature chronologique relative du vocable *novum*, qui n'existe que pour marquer une différence avec un ancien temple de ces divinités<sup>2973</sup>.

Il faut dire que cette vue cadre bien mieux avec l'hypothèse de localisation qu'il a dernièrement avancée, à savoir une identification avec le temple de *Fortuna Redux*, voulu par Domitien et encore cité par Claudien dans un panégyrique du IV<sup>e</sup> siècle<sup>2974</sup>, qu'il situe entre l'Arco di Portogallo et le

<sup>2964</sup> Éd. NORDH A., p. 83.

<sup>2965</sup> Comme l'a noté JOLIVET V., 2007, p. 109, n. 54, la forme très inhabituelle de l'expression, à savoir l'indication d'un chiffre et donc de *templum* au pluriel, peut se comprendre comme une volonté de l'auteur de préciser « qu'il ne s'agissait pas du même édifice consacré à deux divinités proches sur le plan culturel », surtout si les deux bâtiments ont été érigés durant la même tranche chronologique, ajouterions-nous.

<sup>2966</sup> Cf. BROISE H. et JOLIVET V., 2009a, p. 6 et la « Chronologie du site » publiée en fin d'ouvrage, p. 349.

<sup>2967</sup> Cf. JOLIVET V., 2007, p. 109.

<sup>2968</sup> « Ces deux temples sont donc probablement parmi les derniers construits à Rome avant l'édit de Théodose, témoignant ainsi du renouveau du paganisme ici au service de divinités « conceptuelles », et dont la restauration du portique des *dei consentes* au forum romain, en 367 ap. J.-C., marque le point d'orgue », trouve-t-on écrit en n. 55.

<sup>2969</sup> Cf. *supra* 1.1.1.3.

<sup>2970</sup> Cf. ARONEN J., in *LTVR*, II, p. 267.

<sup>2971</sup> Cf. JOLIVET V., 2007, p. 109, n. 55.

<sup>2972</sup> On pourrait d'ailleurs ajouter à l'argument le placement de la source présumée des Régionnaires à l'époque du même empereur.

<sup>2973</sup> Cf. LIVERANI P., 2006-2007, p. 307-308.

<sup>2974</sup> Sans pour autant fournir la preuve d'une existence contemporaine ; cf. CLAUD., *De sext. cons. Honor.*, 1.

probable emplacement du *templum Solis* d'Aurélien<sup>2975</sup>. Quant au nouveau temple en l'honneur de *Spes* qu'il convient par conséquent de retrouver dans les parages, P. Liverani suggère, suivant en cela une idée prudemment avancée par D. Palombi<sup>2976</sup>, de le mettre en rapport avec la description d'une construction octostyle le long de l'antique via Lata, entre les via dei Condotti et via delle Carrozze<sup>2977</sup>. Ce faisant, il se trouve en position de désaccord – qu'il explicite d'ailleurs – avec la proposition d'identification formulée par V. Jolivet et H. Broise : les opérations archéologiques exécutées dans le domaine de la villa Médicis, à la fin des années 1990 et au milieu des années 2000, ont en effet permis le repérage dans le secteur dit du « Parnasse », butte artificielle élevée au XVI<sup>e</sup> siècle, de deux édifices mitoyens – à l'ouest, une rotonde de 22 mètres de diamètre, en *opus vittatum mixtum* ; à l'est, un autre bâtiment à plan centré de dimensions comparables, probablement un hexaconque, en *opus latericium* – que les chercheurs français pensent pouvoir considérer comme les temples de *Fortuna* (ouest)<sup>2978</sup> et *Spes* (est) mentionnés par les Régionnaires<sup>2979</sup>. À P. Liverani qui balaye la thèse en se reposant sur le constat que les éléments topographiques listés dans la *regio* VI de la *Notitia* et que l'on a pu reconnaître se situent « nella pianura sottostante alle pendici del colle »<sup>2980</sup>, V. Jolivet et H. Broise répondent que, d'une part, la logique orographique ne constitue pas un principe organisateur systématique de ces Régionnaires et que, d'autre part, le *nymphaeum Iovis* renseigné par ces sources tend précisément à être placé sur la colline<sup>2981</sup>. Par ailleurs, leur scepticisme face à la suggestion de l'historien italien est renforcé par la distance entre les deux sites sélectionnés par ce dernier (200 mètres environ), considérée comme élevée pour ces deux réalités qu'ils préfèrent voir comme juxtaposées<sup>2982</sup>.

Aucun argument ne permet donc de faire pencher définitivement la balance dans un sens, bien que la thèse de V. Jolivet (et H. Broise), résumée ici en quelques lignes, nous paraisse un peu plus

<sup>2975</sup> Cf. LIVERANI P., 2006-2007, p. 303-308 : « A me pare invece che, una volta appurata la posizione della *Porta Triumphalis* e dell'adiacente tempio della *Fortuna Redux*, il *templum novum Fortunae* debba essere identificato con quest'ultima sia perciò necessario attribuirne la fondazione a Domiziano, che l'avrebbe edificato nella stessa occasione della *Porta Triumphalis*, mentre il *templum vetus Fortunae*, che va necessariamente ipotizzato, potrebbe essere quello testimoniato dall'iscrizione dell'*aedituus* ricordata poco fa » (p. 308).

<sup>2976</sup> Cf. PALOMBI D. in *LTVR*, IV, p. 338.

<sup>2977</sup> Cf. LIVERANI P., 2006-2007, p. 309-311.

<sup>2978</sup> Déjà nommé « tempio della Fortuna » par Ligorio avant son recouvrement par le « Parnasse » ; cf. JOLIVET V., 2007, p. 110 ; BROISE H. et JOLIVET V., 2009b, p. 37.

<sup>2979</sup> Cf. JOLIVET V., 2007, p. 110-111 ; BROISE H. et JOLIVET V., 2009a, p. 5-6 ; BROISE H. et JOLIVET V., 2009b, p. 36-39. Les techniques de construction et timbres de briques retrouvés plaideraient en faveur d'une construction prenant place, au plus tôt, avec le règne de Dioclétien ; cf. JOLIVET V., 2007, p. 110. « On pourrait donc penser qu'ils ont été édifiés à l'initiative d'un ou, plus vraisemblablement, de deux empereurs, Dioclétien et Maxence étant ceux qui ont le plus marqué le tissu urbain de la Rome au cours de cette période », écrit-il également, nuancant quelque peu l'hypothèse de datation tardive en faveur de laquelle il penchait plus tôt dans la même étude ; cf. *supra*, n. 2968.

<sup>2980</sup> Cf. LIVERANI P., 2006-2007, p. 308.

<sup>2981</sup> Cf. BROISE H. et JOLIVET V., 2009b, p. 37, n. 60. Concernant la difficulté de tirer des informations de localisation de ces Régionnaires, cf. 1.1.1.3.

<sup>2982</sup> Cf. BROISE H. et JOLIVET V., 2009b, p. 37, n. 60. JOLIVET V., 2007, p. 110, n. 56 (cf. *supra*, n. 2336) était déjà précédemment revenu sur l'argument de la proximité des toponymes reliés par une conjonction *et* dans les Régionnaires, en réponse à PALOMBI D., in *LTVR*, IV, p. 337 pour qui les deux temples en question ne devaient pas nécessairement être voisins.

séduisante<sup>2983</sup>. Finalement, ce que nous pouvons retenir avec une certaine certitude, c'est que la septième région de Rome accueillait, au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, deux bâtiments de type cultuel, sans doute liés chronologiquement et/ou topographiquement, dédiés l'un à la divinité *Fortuna*, l'autre à *Spes*.

#### 42 *Spes, templum novum*

Cf. notice 41.

#### 43 *Sol, templum*

Qu'Aurélien ait été à l'initiative de la fondation d'un temple en l'honneur de *Sol* à Rome, cela semble assez logique si l'on considère la place prééminente octroyée à cette divinité durant son règne<sup>2984</sup> et fait peu de doute au vu des allusions contenues dans la biographie donnée par l'*Histoire Auguste*<sup>2985</sup> et l'information transmise par plusieurs chroniques, dont certaines en placent la dédicace en 275<sup>2986</sup>. Assurément, moins d'un siècle après, ce sanctuaire constituait encore un lieu tangible dans le paysage romain du IV<sup>e</sup> siècle, ainsi qu'on peut le déduire des Régionnaires<sup>2987</sup> et sans doute d'au moins un passage de l'*Histoire Auguste* :

C'est alors que furent déposés ces vêtements garnis de pierres précieuses que nous voyons dans le temple du Soleil, alors les étendards perses en forme de dragon et les tiaras, alors cette sorte de pourpre qu'aucun autre peuple n'offrit par la suite et qu'on ne vit plus dans le monde romain<sup>2988</sup>.

La conservation jusqu'à cette époque des trésors issus des conquêtes orientales d'Aurélien, encore visibles au sein du *templum* si l'on en croit ce dernier extrait, témoigne d'un certain souci de préservation du lieu, voire d'une fréquentation. Les mentions des divers événements associés au

---

<sup>2983</sup> COARELLI F., in *LTVR*, II, p. 276 ne suit pas la même direction que P. Liverani sur la localisation du temple de *Fortuna Redux*, ce qui fragilise en partie l'hypothèse de ce dernier.

<sup>2984</sup> Sur le développement du culte de *Sol Invictus* sous Aurélien, cf. HALSBERGHE G. H., 1972, p. 131-162.

<sup>2985</sup> Cf. *Hist. Aug., Aur.*, 1, 3 ; 25, 6 ; 28, 5 ; 35, 3 ; 39, 2 et 6 ; 48, 4.

<sup>2986</sup> C'est le cas de. HIER., *Chron.*, a. Abr. 2291 ; CASSIOD., *Chron.*, 990, 148. Pour les autres sources, cf. CALZINI GYSENS J. et COARELLI F., in *LTVR*, IV, p. 331.

<sup>2987</sup> Éd. NORDH A., p. 83 (*templum Solis et castra*).

<sup>2988</sup> *Hist. Aug., Aur.*, 28, 5 : *Tunc illatae uestes quas in templo Solis uidemus, consertae gemmis, tunc Persici dracones et tiarae, tunc genus purpurae quod postea nec ulla gens detulit nec Romanus orbis uidit* (trad. PASCHOUD F., 1996, CUF). On pourrait également y ajouter *Hist. Aug., Aur.*, 1, 3 : la préface met en effet en scène le soi-disant biographe Vopiscus lors d'une rencontre avec le préfet de la Ville l'accueillant dans son carrosse et le conviant à une promenade passant justement aux abords du *templum Solis* d'Aurélien. L'auteur a, semble-t-il, voulu situer cette scène vers l'extrême fin du III<sup>e</sup> ou le tout début du IV<sup>e</sup> siècle, mais les anachronismes qui ne manquent pas laissent entrevoir sa tendance à projeter une situation contemporaine plus tardive (cf. le commentaire de cette même édition, p. 63-64). Enfin, en 48, 4, l'auteur prend à témoin ses lecteurs que « du vin appartenant au fisc est entreposé sous les portiques du temple du Soleil pour être distribué au peuple, non pas gratuitement sans doute, mais contre paiement » (*in porticibus templi Solis fiscalia uina ponuntur, non gratuita populo eroganda, sed prestio*).

culte du Soleil<sup>2989</sup> qui prenaient place à Rome, au moins durant les deux premiers tiers du IV<sup>e</sup> siècle, renforcent d'ailleurs cette idée d'une utilisation religieuse des lieux.

Le Chronographe de 354 peut également être sollicité pour localiser le bâtiment : intégré dans les Régionnaires (*regio* VII), juste après le *Campus Agrippae*, le temple y est indiqué avec les *castra Urbana*, ceux-ci étant en fait à l'intérieur du *Campus* précédemment cité comme le rapporte la chronique<sup>2990</sup>. Se basant sur des observations et dessins des siècles antérieurs, plusieurs savants ont élaboré des propositions d'identification, de localisation précises et de planimétrie que P. Liverani a résumées dans un récent article<sup>2991</sup>. Cet édifice d'une belle ampleur (*magnificentissimum*<sup>2992</sup>) est décrit comme un complexe composé de deux grands espaces bâtis – une cour à plan ovale et une autre rectangulaire plus étendue, les deux entourées de portiques dont une source littéraire a gardé le souvenir<sup>2993</sup> – placés, selon les dernières interprétations, suivant un axe est-ouest (et plus nord-sud), et que l'on tend à localiser dans une zone juste au nord de la piazza S. Silvestro (englobant celle-ci en partie).

## Lieux de culte privés

### 44 Iulii iuxta forum Traiani, basilica

La mention la plus détaillée de cette basilique nous est parvenue par le biais du *CL* qui, énumérant l'activité de construction du pape Jules I (337-351), dénombre deux implantations urbaines : *Hic multas fabricas fecit : (...) basilicam Iuliam, quae est regione VII iuxta forum divi Traiani; basilicam trans Tiberim regione XIII iuxta Callistum*<sup>2994</sup>. De la conjonction entre un voisinage immédiat avec le forum de Trajan et une inclusion dans la septième région augustéenne, on peut déduire une localisation au nord du Forum en question, pas loin de l'actuelle église des Ss. Apostoli, pense H. Brandenburg gardant toutefois une légitime réserve sur un lien direct entre ces deux

<sup>2989</sup> L'un d'entre eux devait sans doute coïncider avec l'anniversaire de la dédicace de temple de Sol par Aurélien. Le Calendrier filocalien rapporte le *natalis Invicti* en date du 25 décembre (comportant 30 courses ; éd. Inscr. It., 13, 2, p. 260-261) et les *ludi solis* du 19 au 22 octobre (se terminant par 36 courses ; éd. Inscr. It., 13, 2, p. 256-257). Outre deux allusions à la première célébration (*Or.*, 11, 2 avec une référence à Rome ; 11, 42), l'empereur Julien (*Or.*, 11, 41) rappelle la tenue de jeux quadriennaux en l'honneur du Soleil, le *Solis Agon*, institués par son prédécesseur Aurélien selon la *Chron. Vrb. Rom.* (éd. BURGESS R. W., 2014, p. 154) et HIER., *Chron.*, a. Abr. 2291.

On notera la réserve émise, à juste titre, par SALZMAN M. R., 1990, p. 126, n. 22 au sujet de la propension à vouloir automatiquement identifier les *natales* du calendrier avec des dédicaces de sanctuaire, à l'instar de ce qui s'est fait pour le temple de *Sol* et le *natalis Invicti* du 25 décembre « though without any evidence from the sources ». Pourtant, à la page suivante, elle verse cette dernière célébration dans un groupe de *natales* de temples.

<sup>2990</sup> Éd. MGH AA, 9, 1, p. 148 : *templum solis et castra in campo Agrippae dedicavit.*

<sup>2991</sup> Cf. LIVERANI P., 2006-2007, p. 302-303, mais également CALZINI GYSENS J. et COARELLI F., in *LTVR*, IV, p. 331-333.

<sup>2992</sup> *Hist. Aug., Aur.*, 39, 2.

<sup>2993</sup> Cf. *Hist. Aug., Aur.*, 35, 3 ; 48, 4. Pour le premier passage, cela dépend de la leçon adoptée ; PASCHOUD F., 1996, CUF, p. 46 préfère, nous semble-t-il à juste titre, la lecture *pontifices* plutôt que *porticibus*.

<sup>2994</sup> *Lib. Pont.*, I, p. 8.



implantations<sup>2995</sup>. Le *Liber Pontificalis* reprend la même information mais avec une formule moins précise : *in urbe Roma iuxta forum*<sup>2996</sup>. Une référence à cette basilique ne fait pas de doute, malgré l'oubli des mots *divi Traiani* qui s'explique par une distraction ou par l'utilisation au Haut Moyen-Âge du terme « *forum* » pour désigner, comme un tout, la zone couverte par les différents *fora*.

L'importance de cette église transparait à travers sa position d'enjeu au moment des troubles entourant l'élection de Damase, ce dernier allant jusqu'à l'endommager si l'on croit le récit de la préface du *Libellus Precum*<sup>2997</sup>. Il semble assez évident, comme il en ressort de la démonstration de H. Geertman, que les deux renvois à une *basilica Iulii* font allusion à celle placée *iuxta forum Traiani*<sup>2998</sup>. En effet, lorsque l'auteur de ce texte évoque l'autre établissement *intra muros* fondé par Jules, il utilise la formule *in Iuli trans Tiberim* (cf. notice 112), usant de la même habitude terminologique que celle constatée dans le *Liber Pontificalis* où la première est nommée *basilica Iulia* et suivie d'une phrase relative pour la situer et la seconde voit l'expression *trans Tiberim* lui être directement accolée, comme une extension du nom, avant d'être complétée par d'autres indications topographiques.

Un autre indice de son utilisation dans le contexte électif réside dans l'affirmation – sans doute fautive ici mais découlant d'une certaine habitude – du rédacteur du *Liber* suivant laquelle le pape Boniface fut ordonné dans la *basilica Iuliae*, alors que, de son côté, Symmaque rapporte à Honorius que cet événement prit place en 418 dans le tout proche *titulus Marcelli* de la via Lata. Ce changement dans le lieu de consécration peut se comprendre par des enjeux propres au conflit précédant l'arrivée de Boniface sur le trône de Pierre ou, comme le pense S. Episcopo, par l'état inconvenable de la basilique julienne (sur cette hypothèse, cf. notice 45). Des destructions consécutives au sac de 410 sont peut-être à retenir et auraient d'autant plus de crédit si l'on retient que la nouvelle dédicace d'une *basilica Iulii* par Célestin *post ignem Geticum* vise effectivement l'établissement en question<sup>2999</sup>.

<sup>2995</sup> Cf. BRANDENBURG H., 2005, p. 112. Sur les différentes hypothèses autour de cette basilique, cf. DE SPIRITO G., in *LTVR*, I, p. 180-181. GUIDOBALDI F., 2001, p. 42 ajoute même l'hypothèse d'une correspondance avec le *titulus Marcelli*.

<sup>2996</sup> Cf. *infra*, n. 3767.

<sup>2997</sup> Cf. *Coll. Avell.*, 1, 5 : « Ensuite les prêtres et les diacres Ursinus, Amantius et Lupus, avec la sainte plèbe, qui avait gardé intact sa foi pendant que Libère avait été envoyé en exil, commencent à s'avancer dans la basilique de Jules et réclament qu'Ursinus le diacre soit ordonné pontife à la place de Libère ; les parjures, réunis à Lucina, demandent instamment que Damase soit évêque à la place de Félix. Paul, évêque de Tibur, consacra Ursinus comme évêque. Mais, quand Damase, qui avait toujours ambitionné l'épiscopat, l'apprit, il souleva à l'aide d'argent tous les auriges et une foule ignorante, et, armé d'un bâton, il entra de force dans la basilique de Jules, et un grand massacre de fidèles fit rage pendant trois jours ». *Tunc presbyteri et diacones Ursinus Amantius et Lupus cum plebe sancta, quae Liberio fidem servauerat in exilio constituto, coeperunt in basilica Iuli procedere et sibi Ursinum diaconum pontificem in loco Liberii ordinari deposcunt; periuri vero in Lucinis Damasum sibi episcopum in loco Felicis expostulant. Ursinum Paulus Tiburtinus episcopus benedicit. Quod ubi Damasus, qui semper episcopatum ambierat, comperit, omnes quadrigarios et imperitam multitudinem pretio concitat et armatus fustibus ad basilicam Iuli perrumpit et magna fidelium caede per triduum debacchatus est* (trad. personnelle).

<sup>2998</sup> Cf. GEERTMAN H., 1986-1987, p. 77-78. COCCIA S., GUIDOBALDI F. et SCOPPOLA F., 2012, p. 54-55 suivent cette option.

<sup>2999</sup> Cf. *infra* 3770 et 3771. L'hypothèse concernant leur différenciation terminologique exposée précédemment fait plutôt pencher la balance en ce sens.

#### 45 *Marcellus, titulus*

À la charnière de ce millénaire, des fouilles sont venues utilement compléter les précédentes découvertes archéologiques réalisées sur le site de l'église S. Marcello al Corso et affiner les connaissances au sujet de sa genèse<sup>3000</sup>. Élevé le long du flanc oriental de la via Lata, antique voie que suit l'actuel Corso, à quelques centaines de mètres au nord du Capitole, l'édifice paléochrétien devait se situer à proximité de la *statio* de la *cobors I vigilum* et du *cursus publicus*, le siège du service de transport public et de la poste impériale, tandis que le quartier en face était enserré entre le *templum Hadriani* au nord (notice 68) et l'*Iseum et Serapeum* au sud (notice 70). Le stade le plus ancien que les fouilles ont pu renseigner correspond à la construction d'une structure dont il demeure un pan de mur curviligne en *opus listatum* (alternance entre rangées de briques et de *cubilia*) et une abside ayant la particularité d'être pourvue sur sa surface interne, à intervalles réguliers, de supports verticaux (pilastres ou colonnes). Une fourchette pour la datation peut être avancée grâce aux techniques de maçonnerie qui trouvent des parallèles dans des bâtiments civils dès le commencement du IV<sup>e</sup> siècle jusqu'à certaines fondations paléochrétiennes du début du V<sup>e</sup> siècle. Le revêtement pariétal en *opus sectile* constitue par ailleurs un trait typique des *domus* tardo-antiques, bien qu'il ne soit pas exclusif à ce contexte. Concernant précisément la destination de cet édifice, l'articulation de l'abside au sein de la structure, pour ce que l'on en devine, ainsi que les décorations architectoniques des bases qui devaient être disposées le long de la courbe absidale, laissent S. Episcopo perplexe, notamment sur une identification avec l'*aula* d'une *domus* tardive, mais elle ne propose pas de solution alternative<sup>3001</sup>. H. Brandenburg, lui, penche en faveur d'une réutilisation de bâtiments publics dans la construction d'une *domus* privée du IV<sup>e</sup> siècle<sup>3002</sup>. Il est vrai que S. Episcopo elle-même a démontré une évolution du tissu urbain de ce secteur, marquée par un remplacement à l'époque tardo-antique de nombreuses *insulae* par des villas urbaines, octroyant de fait un cachet plus élégant à la zone<sup>3003</sup>.

La phase suivante révèle une restructuration de l'espace mise en relation avec une fonctionnalité désormais liturgique des lieux. Ce que S. Episcopo reconstruit comme une basilique à trois nefs intègre quelques portions muraires antérieures, maintient surtout l'abside avec sa spécificité architectonique<sup>3004</sup> et conserve le décor en *opus sectile*. Les nouveaux murs en *opus latericium* repérés induisent des bornes chronologiques potentielles similaires aux pans muraires de la phase précédente. Les chapiteaux qui traduisent une pratique de remploi et une préférence stylistique commune à d'autres basiliques d'une part, l'analyse de la décoration picturale pariétale d'autre part,

<sup>3000</sup> Cf. EPISCOPO S., 2003 qui, dans une ample monographie sur l'histoire antique et médiévale de cet établissement, développe et complète, aussi bien sur le plan des documents écrits que des données archéologiques, les considérations déjà partagées dans EPISCOPO S., in *LTVR*, III, p. 211-212. Voir également la synthèse de BRANDENBURG H., 2005, p. 164-165.

<sup>3001</sup> Cf. EPISCOPO S., 2003, p. 81-85 et 153-155.

<sup>3002</sup> Cf. BRANDENBURG H., 2005, p. 165.

<sup>3003</sup> Cf. EPISCOPO S., 2003, p. 55-57.

<sup>3004</sup> Ce maintien conditionne l'orientation de la basilique et donc son entrée dans une rue secondaire adjacente. Voir les réflexions de MULRYAN M., 2014, p. 49 à ce sujet.

autorisent un resserrement chronologique vers la fin du IV<sup>e</sup> et le début du siècle suivant<sup>3005</sup>. La nature de l'espace est confirmée par la vasque baptismale installée semble-t-il à la même période, hors de la basilique, à quelques mètres de son angle nord-est<sup>3006</sup>.

Un *terminus ante quem* est dans tous les cas apporté par le rapport du préfet Symmaque qui relate à l'empereur Honorius les troubles relatifs à l'élection pontificale faisant suite au décès du pape Zosime en 418 et menant à l'ordination de Boniface *in ecclesia Marcelli*, avant qu'il ne soit emmené en procession vers la Basilique S. Pierre, laissant sur le carreau son rival Eulalius<sup>3007</sup>. À ce moment, le *titulus Marcelli*<sup>3008</sup> devait constituer un édifice suffisamment vaste et une composante bien intégrée et prestigieuse du réseau ecclésial romain pour devenir le lieu d'une consécration pontificale. Le choix de cette fondation comme lieu d'ordination pourrait s'expliquer par une impossibilité temporaire (consécutivement au sac de 410 ?) d'utiliser le lieu traditionnellement retenu à cette fin, à savoir la proche *basilica Iulii*<sup>3009</sup>, comme le pense S. Episcopo, à moins qu'il ne résulte d'enjeux liés aux factions à l'œuvre au cours du schisme de 418. Quant au Marcellus du titre originel, il est assimilé par les textes hagiographiques au pape homonyme qui aurait occupé le Siège de Pierre en 308-309. Au Moyen-Âge d'ailleurs, l'église abrite les reliques d'un Marcellus, pape et martyr<sup>3010</sup>. Toutefois, une création aussi précoce semble impossible et une dédicace au pape de la fondation paléochrétienne peu vraisemblable. Ce n'est d'ailleurs que dans les signatures des représentants au synode de 595 que le terme *sanctus* apparaît accolé à Marcellus. Il serait plus raisonnable d'y voir le nom du fondateur ou du donateur qui a permis l'édification de ce *titulus* une vingtaine d'années avant que ne s'y déroule la cérémonie sanctionnant l'élection de Boniface.

<sup>3005</sup> Cf. EPISCOPO S., 2003, p. 85-89 et 155-156.

<sup>3006</sup> Cf. EPISCOPO S., 2003, p. 50-51. Une telle datation de la première phase de l'équipement baptismal ne fait pas l'unanimité. Il faut reconnaître qu'elle en ferait un baptistère urbain des plus précoces.

<sup>3007</sup> Cf. *Coll. Avell.*, 14, 5-6 : « On en était là, quand tout à coup quelques prêtres, et parmi eux Boniface, se pressent vers l'église de Théodora, avec une fraction de la population qu'ils avaient recrutée ; là, après avoir discuté, ils décidèrent d'ordonner un évêque. Apprenant cela, j'ai exigé que comparaissent devant moi tous les prêtres et, assisté du tribun Serenianus, homme clarissime, je les ai avertis de ne rien laisser faire au mépris des règles de la loi sacrée ou de la coutume. Mais ils opposèrent une résistance si opiniâtre qu'ils n'hésitèrent pas à mettre à exécution leurs menaces. Ils conduisirent le prêtre Boniface à Saint Marcel [nous traduirions plus littéralement par "dans l'église de Marcellus"] pour y être ordonné, puis se rendirent en cortège avec lui à la basilique de Saint Pierre ». *Cum hic ita essent, subito aliquanti presbyteri cum Bonifacio eiusdem ordinis ad Theodorae ecclesiam, collecto populo, properarunt, ibique, habito tractatu, ipsum ordinare episcopum velle coeperunt. Quod ubi comperi, omnes qui pariter erant ad me ut venirent presbyteros depoposci : ac residens cum clarissimo viro tribuno Sereniano, eos admonui, ne quid temere fieri paterentur, aut contra sacrae legis ordinem venirent, aut contra consuetudinis rationem. Sed tanta pertinacia resisterunt, ut quidquid minatum fuerit, facere minime dubitarent. Nam etiam presbyterum Bonifacium in ecclesia Marcelli ordinandum esse duxerunt, atque cum eo ad S. Petri basilicam processerunt* (trad. GAUDEMET J., 1979, p. 33).

<sup>3008</sup> Sur la qualité de *titulus* revêtue par cette fondation dès cette époque, cf. EPISCOPO S., 2003, p. 13.

<sup>3009</sup> D'ailleurs le compilateur du *Liber Pontificalis* a noté, en contradiction avec Symmaque, précisément la *basilica Iulii* comme lieu de consécration de Boniface, poussé involontairement à l'erreur par une habitude bien établie (apparemment l'avis d'EPISCOPO S., 2003, p. 13) ou cherchant consciemment à « normaliser » la procédure électorale de Boniface.

<sup>3010</sup> Cf. EPISCOPO S., 2003, p. 15-20.

#### 46 *Mithraeum* (des *Olympii* /S. Silvestro in Capite)

Une activité cultuelle liée à Mithra prenant place à l'époque tardive, dans la zone où l'on situe communément le temple de *Sol*, transparait indéniablement de la série épigraphique découverte pour l'essentiel au XV<sup>e</sup> siècle (aujourd'hui disparue) au niveau de la piazza S. Silvestro<sup>3011</sup>, et gardant le souvenir de cérémonies initiatiques impliquant les membres d'une famille aristocratique du IV<sup>e</sup> siècle. En effet, ces inscriptions, qui évoquent les grades mithriaques obtenus par un certain Nonius Victor Olympius<sup>3012</sup> et son fils Aurelius Victor Augentius<sup>3013</sup>, peuvent grâce aux dates consulaires être situées entre 357 et 376 p.C.<sup>3014</sup> On peut donc raisonnablement supposer la présence, durant cette période et dans cette aire, d'un lieu de culte appartenant à cette famille ou, à tout le moins, accueillant ces rites mithriaques. Cette réalité prend davantage d'épaisseur et peut être prolongée dans le temps si on y rapporte le monument en marbre retrouvé en 1867 lors des travaux pour le Palazzo Marignoli. Érigé quinze siècles plus tôt par Tamenius Augentius Olympius<sup>3015</sup>, petit-fils de Victor Olympius précédemment cité, il porte une inscription qui rappelle l'inauguration d'une grotte par ses soins (*antra facit*), une nouvelle construction ou peut-être la restauration d'un lieu de culte dû à son grand-père qu'il tient à mentionner en début de texte (*Olim Victor avus, caelo devotus et astris / Regali sumptu Phoebeia templa locavit*)<sup>3016</sup>.

Certains chercheurs ont tenté d'aller plus loin dans les déductions, à l'image de D. Gallo qui suggère une identification avec un espace fouillé en 1886 sur la via del Moretto devant faire partie du *templum Solis* et évoque le scénario d'un *mithraeum* qui aurait été bâti quand ce dernier temple aurait officiellement été fermé au culte, c'est-à-dire sous Constantin (vers 323) selon l'auteur<sup>3017</sup>. Sans être aussi précis sur le moment de fermeture, F. Coarelli envisage cette dernière possibilité comme une hypothèse valable<sup>3018</sup>. Cependant, rien ne vient concrètement étayer l'identification archéologique, ni une localisation au sein du sanctuaire édifié par Aurélien. Et quand bien même ce serait le cas, la fermeture de ce temple ne doit pas nécessairement être supposée, encore moins avec une datation constantinienne, surtout si l'on tient compte des indices que nous avons relevés (cf. notice 43). Par conséquent, nous préférons épouser la position plus prudente adoptée par J. Bjernebye<sup>3019</sup> en concluant que, s'il existait certainement un *mithraeum* dans la seconde moitié du

<sup>3011</sup> Selon LANCIANI R., 1888, p. 166, repris par CUMONT F., 1896, p. 196 (n° 9) et CIMRM, n° 399, un *mithraeum* y aurait été découvert à cette époque sous l'actuel Palazzo Marignoli mais, à l'exception d'un relevé des inscriptions, aucun rapport archéologique détaillé n'aurait été dressé.

<sup>3012</sup> Cf. PLRE, I, « Olympius 18 ».

<sup>3013</sup> Cf. PLRE, I, « Augentius 2 ». Lui-même initia son tout jeune fils, Aemilianus Corfo Olympius (« Olympius 14 »), à ces rites ; cf. CIL, 6, 751b.

<sup>3014</sup> Cf. CIL, 6, 749 (357 p.C.) ; 6, 750 (358 p.C.) ; 6, 751a (358 p.C.) ; 6, 751b (376 p.C.) ; 6, 752 (358-359 p.C.) ; 6, 753 (362 p.C.).

<sup>3015</sup> Cf. PLRE, I, « Augentius 1 ».

<sup>3016</sup> CIL, 6, 754.

<sup>3017</sup> Cf. GALLO D., 1979a.

<sup>3018</sup> Cf. COARELLI F., 1979, p. 73. Sur ce point, CALZINI GYSENS J., in LTVR, III, p. 264-265 n'est pas des plus précises (« ai margini del *templum Solis* »), mais elle avance – peut-être bien en se basant sur les remarques de GALLO D., 1979a, p. 235 – que plusieurs des inscriptions étaient placées sur des bases de colonnes provenant « verosimilmente » du temple de Sol. La connexion ne semble cependant pas si évidente.

<sup>3019</sup> Cf. BJORNEBYE J., 2007, p. 41.

IV<sup>e</sup> siècle dans l'aire en question, on ne peut ni affirmer, ni infirmer sa présence dans l'enceinte du sanctuaire du Sol.

## REGIO VIII (*Forum Romanum*)

### *Lieux de culte publics*

#### **47 Casa Romuli**

Bien que les informations manquent pour en situer la fondation, il semble assuré que dans la zone de l'*area Capitolina* se dressait une *casa Romuli*, laquelle devait constituer un doublet de la cabane « originale » sise sur le Palatin (cf. notice 81)<sup>3020</sup>.

La « maison dite de Kyrinos » citée dans un passage de la *Vie d'Isidore* de Damascius<sup>3021</sup>, relatant un épisode du V<sup>e</sup> siècle p.C., a parfois été mise en relation avec cette *casa Romuli*, mais le lien d'identification se révèle trop ténu pour pouvoir l'utiliser en tant que source tardive attestant la présence de ce monument<sup>3022</sup>.

Plus explicite, Macrobe la mentionne dans un paragraphe où, exposant des cérémonies religieuses anciennes en lien avec l'établissement du calendrier, il évoque un pontife mineur convoquant le peuple *in Capitolium (...)* *iuxta curia Calabram, quae casae Romuli proxima est*<sup>3023</sup>. Le recours à cet édifice en tant que point de repère pour le lecteur, dans une proposition relative conjuguée au présent, peut être considéré comme un indice de sa visibilité dans le paysage de la seconde moitié du IV<sup>e</sup>, voire de la première moitié du V<sup>e</sup>, y formant peut-être encore un point d'intérêt lors des cérémonies des lupercales qui perdurent dans l'*Vrbs* (cf. notice 82)<sup>3024</sup>.

---

<sup>3020</sup> Outre la très brève notice de COARELLI F., in *LTVR*, I, p. 241, on verra en dernier lieu, au sujet de cette seconde *casa*, l'étude de SCARCIA R., 1992.

<sup>3021</sup> Cf. DAMASC., *Isid.*, 88 : « (Il dit) qu'Hiérius, fils de Plutarque, qui avait étudié la philosophie sous Proclus, avait vu dans la maison qu'on appelle de Quirinus, rien que la tête d'un homme, mais si petite, que par la grosseur et la forme elle ne différait pas d'un pois ; c'est pourquoi on l'appelait le "Pois" ». Ὅτι Ἱέριον τὸν Πλουτάρχου, ὑπὸ Πρόκλῳ φιλοσοφούντα, ἐς τὴν Κυρίνου λεγομένην οἰκίαν θεάσασθαί φησι μικρὰν οὕτω κεφαλὴν μόνην ἀνθρώπου, τὸ τε μέγεθος καὶ τὸ εἶδος οὐδὲν ἐρεβίνθου διαφέρουσιν· διὸ καὶ ἐρεβίνθον αὐτὴν καλεῖσθαι (trad. CHAIGNET A.-E., 1903).

<sup>3022</sup> On suit en cela l'opinion éclairée de BROUWERS A., 1960.

<sup>3023</sup> MACR., *Sat.*, 1, 15, 9-10.

<sup>3024</sup> Le lien avec les lupercales est développé dans SCARCIA R., 1992.

### 48 *Castor, aedes, templum*

Fondé selon la tradition à la suite d'une promesse faite par le dictateur Postumius lors de la bataille du lac de Regillus, et dédié par son fils lors des ides de juillet en 484 a.C.<sup>3025</sup>, le temple de Castor et Pollux est érigé dans la zone sud-orientale du Forum Romanum, juste sur le flanc ouest du *lacus Iuturnae* (notice 54), à l'endroit où les Dioscures, abreuvant leurs chevaux à l'eau de cette fontaine, seraient apparus pour annoncer la victoire, ainsi que l'évoque encore fièrement Symmaque<sup>3026</sup>. Les multiples opérations archéologiques, en particulier les plus récentes réalisées par les Norvégiens, et le recoupement des résultats avec les informations contenues dans les sources écrites ont permis d'isoler plusieurs grandes phases de l'édifice : après une possible restauration au milieu du II<sup>e</sup> a.C., l'*aedes* de la période archaïque est entièrement reconstruite et reconsacrée par Metellus Delmaticus en 117 a.C. et ne connaîtra ensuite aucune modification majeure jusqu'à sa restructuration augustéenne en 6 p.C., qu'il sera apparemment nécessaire de restaurer sous Domitien à la suite de l'incendie de 64 p.C.<sup>3027</sup>

C'est donc encore globalement sous cette configuration qu'il doit orner le Forum du IV<sup>e</sup> siècle. Seule une source écrite semble en fait témoigner de son existence à cette époque, à savoir le *templum Castorum* des Régionnaires placé, dans le texte comme dans la réalité, entre la *basilica Iulia* et le sanctuaire des Vestales (notice 62)<sup>3028</sup>. Les indices laissés par les vestiges du temple font toutefois dire à certains qu'il se trouvait alors dans un état de dégradation avancée, voire à l'abandon<sup>3029</sup>. Quelles sont les données archéologiques sur lesquelles ils se basent pour avancer de telles affirmations ? En premier lieu, les monnaies de la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle retrouvées par G. Boni, lors de ses investigations à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, dans certains des trous en forme de papillon creusés dans les blocs de tuf de la partie occidentale du *podium* et censés accueillir des attaches métalliques ou en bois<sup>3030</sup>. Ces pièces seraient un signe « che, a quel tempo almeno, il podio era scoperto »<sup>3031</sup> ou « that the clamps had disappeared and that the building was consequently in a state of abandonment already by the 4th century »<sup>3032</sup>. Deuxièmement, les fragments provenant du bâtiment, en tout cas au moins un venant à coup sûr des décorations garnissant les consoles, qui ont été réutilisés pour construire un mur lors de la restructuration du sanctuaire de *Iuturna* qui prend vraisemblablement place à la fin du III<sup>e</sup> ou au début du IV<sup>e</sup> siècle (cf. notice 54)<sup>3033</sup>. Troisièmement, les caractéristiques des composants restants du péristyle et de l'entablement laissent supposer qu'ils

<sup>3025</sup> Cf. LIV., 2, 20, 12 ; 2, 42, 5.

<sup>3026</sup> Cf. SYMM., *Epist.*, 1, 95, 3 : « Autrefois, la puissance romaine s'étant emparée de la gloire des armes, les deux Dioscures près du bassin de Juturne annoncèrent l'issue favorable de la rencontre ». *Olim cum res Romana adorea militaris potita est, Polluces gemini apud Iuturnae lacum proelii secunda vulgarunt* (trad. CALLU J.-P., 1972, CUF).

<sup>3027</sup> Cf. NIELSEN I. et POULSEN B., dir., 1992 ; NIELSEN I., in *LTVR*, I, p. 242-245 ; SANDE S. et ZAHLE J., dir., 2008 ; GULDAGER BILDE P. et POULSEN B., 2008, p. 9-11 ; SLEJ K. et CULLHED M., 2008, p. 318.

<sup>3028</sup> Éd. NORDH A., p. 85 (*Templum Castorum et Minervae* dans le *Curiosum*).

<sup>3029</sup> Cf. surtout SANDE S., 1992, p. 9 et plus accessoirement NIELSEN I., in *LTVR*, I, p. 245 ; NILSON K. A., PERSSON C. B. et ZAHLE J., 2008a, p. 9 ; NILSON K. A., PERSSON C. B. et ZAHLE J., 2008b, p. 73.

<sup>3030</sup> Cf. l'enquête de TEA E., 1953, p. 147.

<sup>3031</sup> TEA E., 1953, p. 147.

<sup>3032</sup> SANDE S., 1992, p. 9.

<sup>3033</sup> En l'absence de publication sur ce pan de mur, SANDE S., 1992, p. 9, n. 2 considèrerait comme probable une datation du IV<sup>e</sup> ou V<sup>e</sup> siècle.

étaient destinés à un recyclage dans des fours à chaux. Enfin, l'absence de documentation sur la découverte à l'époque moderne de pièces en marbre de grandes dimensions, dont devait pourtant être recouverte la *cella*, conduit à imaginer que celle-ci « had been systematically despoiled already in Late Antiquity to furnish material for a church or some other public building »<sup>3034</sup>. S. Sande explique ce démantèlement précoce par le feu, en pensant à l'incendie de 283 p.C., ou, vu l'absence de traces en ce sens, plus probablement par des soucis statiques et des restaurations mises au second plan face aux priorités créées par cet incendie<sup>3035</sup>.

Il apparaît cependant que le sanctuaire des Dioscures n'a pas été totalement délaissé durant les siècles suivant sa dernière restructuration. En effet, avait déjà été repérée lors des fouilles menées par O. L. Richter en 1896<sup>3036</sup> et a été circonscrite de manière plus précise dans la publication de 2008 une intervention tardive consistant au moins en la construction d'un escalier frontal et d'un nouveau pavement à sa base. Une datation s'avère difficile, mais pour les savants norvégiens, on peut conjecturer une transformation de la zone avant du podium au début du IV<sup>e</sup> siècle, dans la mesure où le Forum a connu de nombreuses modifications durant le règne de Dioclétien et, en particulier, où les nouveaux *rostra* ont rendu le tribunal accolé à la partie frontale du temple obsolète, en engendrant la démolition et la construction d'un nouvel accès plus monumental<sup>3037</sup>.

Par ailleurs, les preuves d'un processus de destruction précoce du temple des Dioscures citées précédemment sont en réalité assez faibles, à tout le moins pour le IV<sup>e</sup> siècle. Le découpage de certains composants pour la production de chaux et la prétendue spoliation durant l'Antiquité tardive ont pu se produire progressivement et à une époque bien postérieure. Le remploi d'au moins un élément dans un mur du complexe de *Iuturna* peut s'expliquer par des motifs pratiques (pièce fragmentaire plus facile à remplacer qu'à réparer par exemple) et des priorités et ne signifie absolument pas que l'on ait totalement renoncé à entretenir ou à restaurer le temple. Enfin, les monnaies découvertes dans les cavités d'attache de certains blocs de tuf peuvent au contraire être considérées comme les traces d'une phase de travaux (éventuellement en lien avec l'escalier tardif), au cours de laquelle les blocs n'auraient plus été solidarifiés systématiquement par des agrafes et auraient ensuite été recouverts par un parement, ou, si on admet que le *podium* était découvert, attesteraient plutôt d'une fréquentation de l'espace de culte que de son abandon<sup>3038</sup>.

Un scénario alternatif peut alors se dessiner : l'écroulement d'une partie du temple à la fin du III<sup>e</sup> siècle, consécutif à l'incendie déjà mentionné ou à des problèmes d'instabilité ; des priorités idéologiques, politiques ou pratiques qui auraient amené l'empereur à se concentrer en priorité sur certaines zones du Forum (l'aire occidentale avec les *Rostres*, la Curie, la basilique julienne ; la

<sup>3034</sup> SANDE S., 1992, p. 9.

<sup>3035</sup> Cf. SANDE S., 1992, p. 9 et aussi NILSON K. A., PERSSON C. B. et ZAHLE J., 2008b, p. 73.

<sup>3036</sup> Cf. TEA E., 1953, p. 147.

<sup>3037</sup> Cf. NILSON K. A., PERSSON C. B. et ZAHLE J., 2008b, p. 72-73. Se basant sur les monographies des fouilleurs norvégiens, KALAS G., 2015, p. 137 retient au moins deux rénovations au IV<sup>e</sup> siècle, une première consécutive à l'incendie de Carinus (escalier sur la façade septentrionale) et une deuxième, postérieure, visant à réparer le podium. À aucun moment, il n'évoque une situation de délabrement avancé.

<sup>3038</sup> Des lampes datables du IV<sup>e</sup> siècle ont été retrouvées durant les fouilles mais malheureusement dans des terres de remblai ; cf. SLEJ K. et CULLHED M., 2008, p. 280-281 (contribution de M. Prusac).

fontaine de Juturne ; etc.) ; enfin une ou plusieurs interventions au IV<sup>e</sup> siècle (dans la première moitié ?) attestant de l'attention portée à cet édifice qui constituait après tout une composante du Forum des plus visibles et non négligeable sur le plan patrimonial et mémoriel<sup>3039</sup>. En outre, le sanctuaire devait représenter un cadre suffisamment convenable pour continuer à accueillir le culte (pas très bien connu) de Castor et Pollux toujours pratiqué au IV<sup>e</sup> siècle selon B. Poulsen<sup>3040</sup> ; à tout le moins pour l'anniversaire du temple indiqué à la date du 8 avril dans le Calendrier de 354<sup>3041</sup> et, dans une moindre mesure, pour la cérémonie de la *transvectio equitum*, apparemment associée aux Dioscures et se déroulant le jour des ides de juillet, au cours de laquelle une parade s'arrêtait devant l'*aedes* de Castor et Pollux pour les honorer, une célébration réactualisée par Auguste et également reprise dans le Calendrier filocalien<sup>3042</sup>.

#### 49 *Concordia, aedes*

Bien que la tradition fasse remonter au IV<sup>e</sup> siècle a.C. le sanctuaire de *Concordia* en ce lieu, à savoir dans la zone nord-ouest du Forum, adossé au Tabularium et attenant au temple du divin Vespasien (notice 61), la première monumentalisation suffisamment attestée correspond à l'édification de 121 a.C., sous l'impulsion du magistrat L. Opimius, bâtiment qui sera reconstruit avec de plus larges dimensions au tournant des I<sup>ers</sup> siècles a. et p.C., à la suite d'une destruction par le feu<sup>3043</sup>.

Deux documents semblent en souligner la permanence en tant que point de repère dans le paysage du IV<sup>e</sup> siècle : les Régionnaires qui le mentionnent parmi les éléments de la huitième région (*templum Concordiae*)<sup>3044</sup> et Servius qui précise, pour ses lecteurs, la localisation du temple de Saturne (notice 58) *quod est ante clivum Capitolinum iuxta Concordiae templum*<sup>3045</sup>. En outre, l'inscription copiée dans un manuscrit médiéval et aujourd'hui disparue commémorant la restauration de l'*aedes* de

<sup>3039</sup> Dans un panégyrique à Constantin (cf. NAZ., *Pan. lat.*, 10, 14-15), l'auteur ne rappelle-t-il pas le prodige des jumeaux, salvateur pour la République, et ne les compare-t-il pas à l'aide divine que reçut l'empereur à la décisive bataille du Pont Milvius ? Cf. POULSEN B., 1992a, p. 52-53.

<sup>3040</sup> Cf. POULSEN B., 1992a ; POULSEN B., 1992b, p. 59-60. À Ostie, une pratique tardive du culte aux Dioscures est perceptible dans le passage d'AMM., 19, 10, 4 rapportant le sacrifice exécuté en 359 *apud Ostia in aede Castorum* par le préfet urbain Tertullus et peut-être dans les *ludi Castorum Ostiis* mentionnés dans le calendrier de Polemius Silvius (éd. Inscr. It., 13, 2, p. 264). DONATI N. et STEFANETTI P., 2006, p. 154 rappellent que, pour A. Degrassi, les jeux du 27 janvier en l'honneur de Castor et Pollux devaient toujours être présents dans le Calendrier filocalien mais que la mention a disparu par faute des copistes.

<sup>3041</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 244-245 : *N(atalis) Castor(is) et Pollu(cis). C(ircenses) m(issus) XXIII*. Selon DONATI N. et STEFANETTI P., 2006, p. 47, cette date correspondrait à une restauration de l'édifice, peut-être de Domitien.

<sup>3042</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 250-251 : *Equit(um) Ro(manorum) prob(atio)*. Voir IARA K., 2015b, p. 127-128.

<sup>3043</sup> Cf. FERRONI A., in *LTVR*, I, p. 316-320. L'ouvrage de synthèse annoncé dans la bibliographie ne semble pas encore être paru.

<sup>3044</sup> Éd. NORDH A., p. 84 (*templum Concordiae et Saturni et Vespasiani et Titi* dans le *Curiosum*).

<sup>3045</sup> SERV., *Aen.*, 2, 116.



*Concordia vetustate collapsam*<sup>3046</sup>, pourrait révéler une opération tardive<sup>3047</sup>, apparemment sur l'unique initiative du Sénat, à l'instar de la dédicace tardive du temple de Saturne.

## 50 *Dei Consentes, aedes*

Au vu de la forme architecturale immédiatement perceptible à partir des vestiges reconstitués à l'extrémité nord-ouest du forum, on peut comprendre pourquoi le substantif de « portique » prévaut dans la littérature moderne pour désigner ce site dédié à un groupe de dieux<sup>3048</sup>. Pourtant, la principale source antique sur ce monument, Varron, le qualifie d'*aedes*<sup>3049</sup>. Dans un autre de ses traités, il dénombre « douze *Dei Consentis* (...) dont les images dorées se dressent au forum, six divinités masculines et autant de féminines »<sup>3050</sup>.

Exhumé au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, le monument présente un soubassement trapézoïdal, occupant l'espace entre le temple de Saturne et celui de Vespasien, sur lequel a été aménagée une série de huit chambres en enfilade formant un angle obtus, cinq d'entre elles étant adossées au clivus Capitolinus, les trois autres au Tabularium<sup>3051</sup>. Ces pièces étaient reliées par une colonnade composée de douze colonnes. Deux interventions majeures, remontant aux règnes de Domitien et d'Hadrien, ont été déduites des données archéologiques. G. Nieddu croit avoir repéré l'*aedes* républicaine ; en revanche, l'identification de l'impériale demeure opaque. C'est que l'édifice religieux est pour le moins atypique<sup>3052</sup>. On ne sait d'ailleurs pas exactement où s'élevaient les statues : on a pensé qu'elles pouvaient être abritées deux par deux dans lesdites chambres, mais cela ne se peut que si celles-ci ne remplirent pas un rôle de boutiques ou de bureaux, en particulier en lien avec l'administration du Trésor localisé auprès du temple de Saturne (notice 58). Certains ont préféré une exposition sur la terrasse se situant en prolongation du portique<sup>3053</sup>.

L'attribution de ces vestiges au temple des *Dei Consentes* a été permise par une inscription apposée sur l'architrave du portique, laquelle se révèle particulièrement remarquable dans le

<sup>3046</sup> CIL, 6, 89 : *S(enatus) P(opulus) Q(ue) Romanus / aedem Concordiae vetustate collapsam / in meliorem faciem opere et cultu splendidiore restituit.*

<sup>3047</sup> Comme le pense également FERRONI A., in *LTVR*, I, p. 319, FILIPPI D., 2012, p. 181, qui retient la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, ou encore KALAS G., 2015, p. 137-138, lequel retient simplement le IV<sup>e</sup> siècle. En revanche, IARA K., 2015a, p. 146-147 écarte les éléments qui soutiennent une telle datation tardive.

<sup>3048</sup> Sur le monument et le culte des *Dei Consentes*, cf. NIEDDU G., 1986 ; NIEDDU G., in *LTVR*, II, p. 9-10 ; ainsi que IARA K., 2015a, p. 149-152 et KALAS G., 2015, p. 130-134 et

<sup>3049</sup> Cf. VARRO, *Ling. lat.*, 8, 71 : *Item quaerunt, sit sit analogia, cur apellant omnes aedem Deum Consentium et non Deorum Consentium ?*

<sup>3050</sup> VARRO, *De re rust.*, 1, 1, 4 : (...) *duodecim deos Consentis (...) quorum imagines ad forum auratae stant, sex mares et feminae totidem (...)* (trad. HEURGON J., 1978, CUF).

<sup>3051</sup> KALAS G., 2015, p. 130-131 rappelle que la disposition architecturale du site est hypothétique, étant donné la qualité des fouilles et des restitutions modernes.

<sup>3052</sup> ESTIENNE S., 1997, p. 88-89 formule une hypothèse à ce propos : « peut-on supposer que ces douze statues, commémorant peut-être le lectisterne de 217 av. J.-C. [cf. LIV., 22, 10, 8], n'ont reçu que progressivement un écrin architectural, fait d'aménagements successifs et qui pourrait expliquer l'aspect peu habituel des lieux ? ». On verra également la discussion sur le statut et la fonction du lieu dans IARA K., 2015a, p. 149-152.

<sup>3053</sup> KALAS G., 2015, p. 132 affirme même que c'est Prétextat qui, lors de sa rénovation, a fait placer les statues des dieux à l'extérieur.

contexte de cette étude étant donné qu'elle informe d'une réfection tardive. Elle est d'ordinaire restituée comme suit :

[Deorum C]onsentium sacrosancta simulacra cum omni lo[ci totius adornatio]ne cultu in f[ormam antiquam restituto] / [V]ettius Praetextatus v(ir) c[larissimus] pra[efectus u]rbi [re]posuit / curante Longeio<sup>3054</sup> [--v(iro) c[larissimo] c]onsul[ari--]<sup>3055</sup>.

Elle commémore donc la probable restauration des statues des *Dei Consentes* par Vettius Agorius Praetextatus, alors préfet de la Ville, charge qu'il occupe en 367-368. Si une intervention au niveau du bâtiment a accompagné cet événement, elle fut uniquement de nature décorative ou superficielle, vu que les reliquats structurels n'en portent aucune trace.

## 51 *Genius Publicus /populi Romani*

Un site en l'honneur de cette personnification protectrice du peuple romain est inséré dans les Régionnaires, au sein de la *regio* VIII (*forum Romanum Magnum*), sous deux formes légèrement différentes : *Genium p. R.* dans le *Curiosum* et *Genium populi Romani aureum (et equum Constantini)* dans la *Notitia*<sup>3056</sup>. Bien que cette entité divine apparaisse déjà sous la République, le premier et seul auteur à évoquer un temple lui étant dédié dans l'*Vrbs* est Dion Cassius, relatant des événements du I<sup>er</sup> siècle p.C<sup>3057</sup>. Ces passages laissent supposer, mais sans certitude absolue, qu'il se situait dans le voisinage du temple de Concordia, donc dans la zone nord-ouest du Forum<sup>3058</sup>, ce qui cadre en tout cas assez bien avec les informations des Régionnaires. Cette vue se révèle également compatible avec une proposition d'identification archéologique consistant à interpréter le noyau de ciment cylindrique reposant au nord des Rostres, habituellement considéré comme *Umbiculus Romae* (ou parfois *Mundus*), en tant que base de la statue ou fondation d'un petit temple du *Genius Publicus*, suivant les avis émis par plusieurs chercheurs et résumés par D. Palombi qui juge l'hypothèse crédible, la prudence restant malgré tout de mise<sup>3059</sup>.

L'expression contenue dans la *Notitia* fait référence à une statue dorée, qui ne doit pas être sans rapport avec le *Genium populi Romani aureum* qu'aurait fait ériger Aurélien selon la *Chronica Vrbs Romae*<sup>3060</sup>. Globalement, deux possibilités sont envisageables : soit les mentions légèrement différentes des deux Régionnaires traduisent une même réalité, à savoir une statue, probablement celle dressée ou remplacée par Aurélien ; soit le *Curiosum* rappelle l'existence du sanctuaire du *Genius* et la *Notitia*, de son côté, a subi un ajout (peut-être en même temps que l'*equus Constantini*) pour

<sup>3054</sup> Cf. PLRE, I, « Longeius ».

<sup>3055</sup> CIL, 6, 102. Sur la restauration de Praetextatus et son inscription, voir BRUGGISSER P., 2012b (en particulier la restauration d'*adornatio* et le sens de *cultus* et *sacrosanctus*) ; KALAS G., 2015, p. 130-134.

<sup>3056</sup> Éd. NORDH A., p. 84.

<sup>3057</sup> Cf. DIO CASS., 47, 2, 3 ; 50, 8, 2.

<sup>3058</sup> La mention, dans deux calendriers, d'un sacrifice *in Capitolio* à plusieurs divinités, parmi lesquels le *Genius Publicus*, a induit certains savants à spéculer sur l'existence d'un second temple sur le Capitole. L'idée est en partie partagée par SAN VICENTE J. I., 2009-2010, p. 84, lequel ne mentionne étonnamment pas, dans ses renvois bibliographiques, la notice de PALOMBI D., in LTVR, II, p. 365-368 qui se montre légitimement sceptique.

<sup>3059</sup> Cf. PALOMBI D., in LTVR, II, p. 367-368.

<sup>3060</sup> Éd. BURGESS R. W., 2014, p. 154: *Genium populi Romani aureum in rostra posuit*.

faire le lien avec les faits rapportés dans la *Chronica*, les deux textes étant probablement dès le départ rassemblés dans ce fameux Codex de 354 (ou connaissant peut-être un même contexte de rédaction antérieur)<sup>3061</sup>. Cette seconde hypothèse nous semble raisonnablement expliquer la distinction constatée et rejoint d'ailleurs la supposition de D. Palombi<sup>3062</sup>. Au demeurant, il serait logique qu'existe encore au IV<sup>e</sup> siècle un lieu sacré où, lors des cérémonies et jeux des *genialici* cités dans le Calendrier de 354<sup>3063</sup>, se pratiquent des rites en l'honneur de ce *Genius*, si seulement ils sont réellement liées, ce qui est loin d'être assuré<sup>3064</sup>. Cette dernière réalité continue par ailleurs, moyennant des manipulations sémantiques, à occuper une place dans l'imaginaire de cette époque, au point notamment d'être niée par le poète chrétien Prudence en réponse à l'aristocrate Symmaque, d'être évoquée sous la figure d'un Génie de l'empire dans un éloge adressé à Honorius par Claudien et d'être combattue par Augustin au travers du concept général de *genius*<sup>3065</sup>.

## 52 *Ianus Geminus, aedes*

Entité caractérisée par son double visage, parmi les plus anciennes divinités romaines, Janus avait, depuis la haute République au moins, un temple dans le cœur de la cité. Les sources concordent au sujet de la localisation au pied de la voie descendant de l'*Argiletum*, dans le secteur compris entre la *Curia Iulia* et l'angle nord-ouest de la *basilica Aemilia*, de cette structure quadrangulaire très modeste, d'une hauteur uniforme et munie, à ses deux extrémités, de portes en arc à double battant, lesquelles selon la coutume devaient être ouvertes au moment de la guerre et fermées en période de paix. En revanche, les documents sont moins limpides sur d'autres questions qui ont dès lors prêté le flanc à la discussion, tels les origines, les sphères d'activité, les rôles culturels du dieu, ou encore les premières formes et les évolutions de ses sanctuaires dans l'*Vrbs*.

Peu de temps après la notice conçue par E. Tortorici pour le *LTVR*, R. Taylor a consacré une large étude à plusieurs de ces points, parue en 2000 dans la revue de l'Académie américaine de Rome<sup>3066</sup>. On y trouvera les références bibliographiques utiles. L'auteur élabore une thèse qui met l'accent sur l'implication de Janus et de son sanctuaire du Forum Romanum dans les rites des auspices, en particulier dans le contexte militaire. En conséquence de quoi, il estime que, sous sa forme initiale, le temple de Janus devait revêtir les caractéristiques d'un lieu sacré augural, ce qui impliquerait une orientation suivant les points cardinaux. Malgré plusieurs réfections ou reconstructions qu'il a nécessairement dû subir et des modifications pour se transformer en l'*aedes* d'une divinité, ce petit temple, dont le chercheur américain estime les dimensions à maximum deux

<sup>3061</sup> Cf. *supra* 1.1.1.2 et 1.1.1.3.

<sup>3062</sup> Cf. PALOMBI D., in *LTVR*, II, p. 366-367.

<sup>3063</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 240-241 : *Genialici. C(ircenses) m(issus) XXIII ; Ludi genialici*.

<sup>3064</sup> Ces célébrations accompagnées de jeux demeurent malheureusement obscures. DONATI N. et STEFANETTI P., 2006, p. 133 suggèrent que cette fête puisse avoir été introduite avec une renaissance du culte du *Genius* dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle.

<sup>3065</sup> Sur l'histoire du *Genius Populi Romani* et en particulier de son évolution à l'époque tardive, on verra dernièrement SAN VICENTE J. I., 2009-2010.

<sup>3066</sup> Cf. TORTORICI E., in *LTVR*, III, p. 92-93 ; TAYLOR R., 2000.

mètres sur trois<sup>3067</sup> et qu'il suppose à ciel ouvert<sup>3068</sup>, aurait conservé son orientation et se serait retrouvé en décalage par rapport aux bâtiments environnants dont l'alignement suivait une autre logique. Il abandonne les hypothèses plus (trop ?) complexes comprenant plusieurs déplacements du temple dans cette zone du Forum au fil du temps et remet en cause l'identification par F. Coarelli avec une petite fondation rectangulaire accueillant les restes d'un édifice de brique<sup>3069</sup>, qui ne coïnciderait pas aussi parfaitement avec le bâtiment reconstitué que ne le rapporte E. Tortorici. Il s'oppose également à un autre rapprochement émis par le savant italien. Les sources évoquent en effet l'existence d'une zone mitoyenne à la *basilica Aemilia*, dévolue à des activités financières, en recourant, pour l'organisation du lieu, au terme de *ianus* et aux adjectifs *summus*, *medius* et *imus*. F. Coarelli suppose alors trois *iani* (arcades) distincts et avance une identité entre le *ianus imus* et le lieu de culte à *Ianus Geminus*. R. Taylor tente de démontrer que le terme *Ianus* désignait la zone financière dans son ensemble, comme le confirmerait une reconstitution à partir de fragments de la *Forma Urbis*, et qu'elle était subdivisée. L'appellation prendrait racine dans le toponyme de *Ianus Geminus* dont le sanctuaire était implanté dans le secteur depuis des lustres, lequel n'était toutefois pas directement contigu à la basilique.

Au V<sup>e</sup> siècle, Servius glose sur les portes de la guerre et leur écrin dédié à Janus :

LES PORTES DE LA GUERRE SONT DOUBLES Numa Pompilius a fait élever ce sanctuaire, c'est-à-dire les portes de la guerre, tout en bas de l'*Argiletum* près du théâtre de Marcellus<sup>3070</sup>. Parce qu'il consistait en deux très petits temples : deux à cause de Janus à la double face. Ensuite, Faléries, une ville étrusque, ayant été conquise, une statue de Janus avec quatre faces y a été trouvée. Érigée initialement par Numa, elle fut alors transférée au Forum Transitorium et un temple à quatre portes y fut établi<sup>3071</sup>.

Ce passage ainsi que d'autres qui évoquent un nouveau temple construit sous le principat de Domitien et une statue à quatre faces posent des difficultés d'interprétation. Certains savants en ont déduit un transfert du culte originel de *Ianus Geminus* vers une nouvelle implantation plus grande dans le Forum de Nerva<sup>3072</sup>. R. Taylor fait remarquer que la précocité de l'épithète *Geminus* traduit un besoin rapide de différenciation par rapport à un autre *Ianus*, logiquement *Quadrifrons*, et il estime que le témoignage de Martial<sup>3073</sup> n'implique pas nécessairement une nouvelle fondation mais laisse plutôt entendre une intervention pour « a more magnificent home (...) for the neglected *quadrifrontal* statue already in the vicinity ». L'historien américain ajoute :

<sup>3067</sup> Cf. TAYLOR R., 2000, p. 31.

<sup>3068</sup> Cf. TAYLOR R., 2000, p. 25-26 qui discute du passage de Procope mentionné *infra*.

<sup>3069</sup> Cf. COARELLI F., 1983, I, p. 89-97.

<sup>3070</sup> Il y a manifestement une erreur qui résulte d'une interpolation ou d'une confusion avec le temple de Janus du Forum Holitorium (voir COARELLI F., in *LTVR*, III, p. 90-91).

<sup>3071</sup> SERV., *Aen.*, 7, 607 : *SUNT GEMINAE BELLI PORTAE sacrarium hoc, id est belli portas Numa Pompilius fecerat circa imum Argiletum iuxta theatrum Marcelli. Quod fuit in duobus brevissimis templis: duobus autem propter Ianum bifrontem. Postea captis Faleriis, civitate Tusciae, inventum est simulacrum Iani cum frontibus quattuor. Unde quod Numa instituerat translatum est ad forum transitorium et quattuor portarum unum templum est institutum* (trad. personnelle). Pour la dernière phrase, on signalera que le *Codex Floriacensis* conserve une variante notable : *Propter quod in foro transitorio constitutum est illi sacrarium aliud quod novimus hodieque quattuor portas habere*.

<sup>3072</sup> Cf. TORTORICI E., in *LTVR*, III, p. 93.

<sup>3073</sup> Cf. MART., 10, 28, 3-8.

Domitian, who converted the middle sector of the Argiletum into the Forum Transitorium, no doubt replaced this open structure with a new freestanding four-gated shrine, its doors closed in peacetime in imitation of the Ianus Geminus. Its older prototype where it was, further downhill on the Forum Romanum, where it most certainly appeared in later centuries<sup>3074</sup>.

Et effectivement, bien qu'il n'ait pas été retenu dans la liste des Régionnaires, sa permanence à l'époque tardive, que n'atteste pas explicitement le commentaire servien, ne fait pas de doute grâce au témoignage de Procope de Césarée qui fournit par ailleurs des renseignements remarquables sur la configuration de l'édifice :

En ce temps-là, certains Romains tentèrent d'ouvrir en cachette les portes du temple de Janus. (...) Il a son temple dans le Forum en face de la Curie, quand on dépasse les *Tria Fata*<sup>3075</sup> ; c'est ainsi que les Romains ont l'habitude de nommer les Moires. Le temple est entièrement de bronze<sup>3076</sup>, a été érigé sous forme carrée et est juste assez grand pour abriter la statue de Janus. Cette statue, réalisée en bronze, ne fait pas plus de cinq coudées de haut et est semblable dans tous les autres aspects à un homme, si ce n'est qu'elle a deux visages, dont l'un est tourné dans la direction du soleil levant et l'autre du soleil couchant. Chacun de ces deux côtés est pourvu de portes d'airain que les Romains d'autrefois avaient coutume de fermer en temps de paix et de prospérité et qu'ils ouvraient quand il y avait la guerre. Mais quand les Romains vinrent à respecter, aussi sincèrement que tout autre, la doctrine des chrétiens, ils n'ouvrirent plus les portes, même quand ils étaient en guerre. Toutefois, durant le désordre causé par ce siège [par les Ostrogoths en 537 p.C.], quelques personnes dirigées par les vieilles croyances, je présume pour ma part, ont entrepris eux-mêmes de les ouvrir secrètement, ils n'étaient cependant pas assez forts pour y arriver entièrement (...) <sup>3077</sup>.

Assurément, au IV<sup>e</sup> siècle, la figure de Janus, qui ne possédait toutefois pas de sacerdoce propre, est encore convoquée dans le contexte des activités religieuses traditionnelles, ne serait-ce que parce qu'il était invoqué en premier lieu lors de procédures sacrificielles, ainsi que le rappellent ironiquement le pamphlétaire du *Poema Ultimium*<sup>3078</sup> et doctement Macrobe<sup>3079</sup>. L'apparition pour la première fois dans le Calendrier de 354, à la date du 7 janvier, d'une fête accompagnée de courses de chars en l'honneur de *Ianus Pater*<sup>3080</sup> traduit, en fonction du moment de sa création, soit un intérêt particulier pour cette divinité, soit une continuité de présence active dans le champ polythéiste de

<sup>3074</sup> TAYLOR R., 2000, p. 28. Sur ce temple, voir aussi BAUER H. et MORSELLI C., in *LTVR*, II, p. 310 (qui réfutent l'identification, antérieurement avancée par H. Bauer, avec les grandes fondations mises au jour sur le flanc méridional du Forum de Nerva) ; TORTORICI E., in *LTVR*, III, p. 93.

<sup>3075</sup> Référence au groupe statuaire des trois Sibylles posé près des Rostres.

<sup>3076</sup> Vu la taille réduite du monument, TAYLOR R., 2000, p. 31 estime qu'il a pu être entièrement réalisé en bronze et pas uniquement recouvert du métal.

<sup>3077</sup> PROC., *Bell. Goth.*, 1, 25 : τότε καὶ τοῦ Ἰάνου νεῶ τὰς θύρας τῶν τινες Ῥωμαίων βιασάμενοι ἀνακλῖναι λάθρα ἐπειράσαντο. (...) Ἔχει δὲ τὸν νεῶν ἐν τῇ ἀγορᾷ πρὸ τοῦ βουλευτηρίου ὀλίγον ὑπερβάντι τὰ Τρία Φᾶτα. Οὕτω γὰρ Ῥωμαῖοι τὰς Μοίρας νενομίκασι καλεῖν. Ὁ τε νεῶς ἅπας χαλκοῦς ἐν τῷ τετραγώνῳ σχήματι ἔστηκε, τοσοῦτος μέντοι, ὅσον τὸ ἄγαλμα τοῦ Ἰάνου σκέπειν. Ἔστι δὲ χαλκοῦν οὐχ ἦσσαν ἢ πηχῶν πέντε τὸ ἄγαλμα τοῦτο, τὰ μὲν ἄλλα πάντα ἐμφερὲς ἀνθρώπῳ, διπρόσωπον δὲ τὴν κεφαλὴν ἔχον, καὶ τοῖν προσώποιν θάτερον μὲν πρὸς ἀνίσχοντα, τὸ δὲ ἕτερον πρὸς δύοντα ἥλιον τέτραπται. Θύραι τε χαλκαῖ ἐφ' ἑκατέρῳ προσώπῳ εἰσὶν, ἃς δὴ ἐν μὲν εἰρήνῃ καὶ ἀγαθοῖς πράγμασιν ἐπιτίθεσθαι τὸ παλαιὸν Ῥωμαῖοι ἐνόμιζον, πολέμου δὲ σφίσις ὄντος ἀνέφωγον. Ἐπεὶ δὲ τὸ Χριστιανῶν δόγμα, εἴπερ τινὲς ἄλλοι, Ῥωμαῖοι ἐτίμησαν, ταύτας δὴ τὰς θύρας οὐκέτι οὐδὲ πολεμοῦντες ἀνέκλινον. Ἀλλ' ἐν ταύτῃ δὴ τῇ πολιορκίᾳ τινὲς τὴν παλαιάν, οἶμαι, δόξαν ἐν νῶ ἔχοντες ἐγκεχειρήκασι μὲν αὐτὰς ἀνοιγνύναι λάθρα, οὐ μέντοι παντάπασιν ἴσχυσαν (...) (trad. personnelle).

<sup>3078</sup> Cf. PS. PAUL. NOL., *Poem. ult.*, 65-79 (*infra* n. 3104).

<sup>3079</sup> Cf. MACR., *Sat.*, 1, 9, 9.

<sup>3080</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 238-239 : *Iano Patri c(ircenses) m(issus) XXVIII*.

l'*Vrbs*, que ne dément pas la mention d'un *Ianus Bifrons* parmi les divinités honorées en vain par le personnage cible du *Carmen contra paganos*<sup>3081</sup>. Enfin, en tant que dieu de la fin et du commencement, Janus était singulièrement associé aux célébrations des calendes de janvier, comme s'en plaint amèrement Prudence<sup>3082</sup>, et il le restera bien longtemps à en croire l'énième condamnation du Concile de Tours en 567<sup>3083</sup>. Pour autant, on ne peut en conclure à l'utilisation religieuse du temple en question. Le 1<sup>er</sup> janvier, la présence de Janus se matérialisait sous la forme de représentation figurant sur les objets échangés à l'occasion (monnaies, lampes, etc.), et, si sacrifice il y avait, il prenait traditionnellement place sur le Capitole. Quant à la fête du 7 janvier, elle a pu intégrer, au moins à ses débuts, une composante rituelle opérée au sein de son antique *aedes* au bas de l'*Argiletum* ou de son sanctuaire du Forum Transitorium pour peu qu'il subsiste encore<sup>3084</sup>, mais tout cela relève de l'ordre de la spéculation.

### 53 *Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus, aedes*

Sanctuaire central surplombant de toute son envergure le cœur de Rome, posé sur le mythique Capitole, siège d'un culte fondamental dans le système religieux romain, demeure de *Iuppiter Optimus Maximus*, le temple dédié à la triade capitoline (Jupiter, Junon, Minerve) ne pose naturellement aucun problème d'identification. Ayant attiré l'attention de nombreux observateurs antiques et modernes, son histoire est relativement bien connue, même si des insuffisances subsistent<sup>3085</sup>. Fondé à l'époque archaïque, consacré selon la tradition en 509 a.C., le sanctuaire fut endommagé ou détruit à plusieurs reprises par des incendies. La dernière substantielle reconstruction fut terminée à l'époque domitienne, bien que les sources nous renseignent sur quelques incidents et dégâts postérieurs apparemment moins graves.

<sup>3081</sup> Cf. *Carm. c. pag.*, 93 : *Quid prodest coluisse Lares Ianumque bifrontem ?*

<sup>3082</sup> Cf. PRUD., *C. Symm.*, I, 237-240 : sur ce passage et sur les fêtes des calendes de janvier, voir première partie, 1.3. Dans un passage de la passion de S. Laurent, PRUD., *Perist.*, 2, 445-446 fait dénoncer par celui-ci le sénat honorant *Ianus Bifrons*.

<sup>3083</sup> Cf. *Conc. Tur.*, 23 : « Nous avons appris, en vérité, qu'il se trouve certaines gens, adeptes de l'antique erreur, qui fêtent les calendes de janvier, alors que Janus fut un païen : c'était un roi, certes, mais il ne pouvait être Dieu ». *Enimvero quoniam cognouimus nonnullos inueniri sequipedas errores antiqui, qui kalendas Ianuarii colunt, cum Ianus homo gentilis fuerit, rex quidem, sed esse Deus non potuit (...)* (trad. GAUDEMET J. et BASDEVANT B., 1989, SC n° 354).

<sup>3084</sup> À propos de la représentation à quatre faces de Janus, Jean le Lydien, *De mens.* 4, 1, rapporte, dans les informations qu'il consigne au VI<sup>e</sup> siècle dans le contexte byzantin, qu'une statue d'une telle configuration peut encore être vue aujourd'hui dans le Forum de Nerva : (...) ἔθεν και τετράμορφον ἀπὸ τῶν τεσσάρων τροπῶν, και τοιοῦτον αὐτοῦ ἄγαλμα ἐν τῷ φόρῳ τοῦ Νερβᾶ ἔτι και νῦν λέγεται σεσωσμένον. Cependant, le « on dit » (λέγεται) renvoie à une information indirecte dont on ne sait le moyen d'obtention : grâce à un témoin direct ? Par le biais d'un des nombreux traités qu'il compulse ? De toute manière, il est impossible d'évaluer la fiabilité et l'actualité de cette source d'information. De surcroît, l'auteur mentionne la statue et non le temple. Par conséquent, il faut conclure que les renseignements au sujet de la survie de ce dernier sont trop faibles pour pouvoir le retenir au sein du présent répertoire.

<sup>3085</sup> Pour la bibliographie et une synthèse des sources et de l'histoire du temple, on consultera les deux notices du *Lexicon* (TAGLIAMONTE G., in *LTVR*, III, p. 144-148 (jusqu'à 83 a.C.) ; DE ANGELI S., in *LTVR*, III, p. 148-153), ainsi que dernièrement ARATA F. P., 2010, qui propose en outre une nouvelle lecture des données républicaines consécutive à des fouilles récentes.

C'est dès lors sous cette configuration que Constance II dut l'admirer lors de sa visite de l'*Vrbs*, comme le rapporte Ammien : *Ionis Tarpei delubra, quantum terrenis diuina praececellunt*<sup>3086</sup>. Le sanctuaire fait toujours, au IV<sup>e</sup> siècle p.C., l'orgueil de Rome, seul à pouvoir surpasser la splendeur du *Serapeum* d'Alexandrie, estime le même auteur<sup>3087</sup>. Conformément à son statut de temple majeur de la Cité, il ne manque en effet pas de retenir l'attention des auteurs tardifs<sup>3088</sup> : point de référence pour souligner la beauté du grand temple de Narbonne chez Ausone<sup>3089</sup> ou clou d'une visite impériale dans un panégyrique de 307 adressé à Maximien et Constantin<sup>3090</sup>. Quelques années plus tard, ce dernier montrera une attitude plus hésitante à l'égard du lieu et de son culte, pour peu que l'on se fie à ce que rapporte Zosime dans un passage qui présente quelques obscurités<sup>3091</sup>, mais qui traduit en tout cas l'importance pour l'historien de mobiliser cette réalité dans sa construction du personnage de Constantin, empereur chrétien tournant définitivement le dos à la religion traditionnelle et rompant la *pax deorum*.

De même, la monumentalité et le caractère emblématique du temple en font un élément symbolique auquel ont recours les auteurs chrétiens dans leur rhétorique visant à démontrer le déclin déjà bien consommé des lieux et des cultes du polythéisme à Rome. Alors que l'auteur anonyme du *Carmen contra paganos* s'adresse à ceux qui honorent encore les *Capitolia celsa Tonantis*<sup>3092</sup>, Prudence reproche à Symmaque de vouloir réanimer « tous les fantômes que peut contenir le Capitole »<sup>3093</sup>, usant d'une expression métonymique habituelle, sous la forme de laquelle d'ailleurs

<sup>3086</sup> AMM., 16, 10, 14 (voir préambule de la deuxième partie).

<sup>3087</sup> Cf. AMM., 22, 16, 12 : « À ces ouvrages s'ajoutent des temples, qui s'enorgueillissent de leur faitage élevé. Ils sont surplombés par le Serapeum : l'insuffisance des mots ne peut que l'amoindrir ; mais l'édifice est partout orné d'immenses cours à colonnes, de statues en ronde-bosse dont on dirait qu'elles respirent, et d'une telle quantité d'autres œuvres d'art que, mis à part le Capitole, qui porte éternellement aux nues la vénérable Rome, on ne peut voir au monde rien de plus grandiose ». *His accedunt altis sufflata fastigiis templa, inter quae eminet Serapeum, quod licet minuat exilitate uerborum, atriis tamen columnatis amplissimis, et spirantibus signorum figmentis, et reliqua operum multitudine ita est exornatum ut post Capitolium, quo se uenerabilis Roma in aeternum adtollet, nihil orbis terrarum ambitiosius cernat* (trad. FONTAINE J., 1996, CUF)

<sup>3088</sup> On peut peut-être ajouter SERV., *Aen.*, 4, 201 qui y fait référence au présent, avec celui de Minerve, pour expliquer certains principes : « Il en est ainsi dans le temple de Jupiter, qui est l'éther, et de Minerve, qui est au-dessus de l'éther : c'est pour cela que l'on dit qu'elle est née de la tête de son père ». *Est autem in templo Iouis, qui aether est, et Minervae, quae supra aetherem est: unde de patris capite procreata esse dicitur* (trad. personnelle).

<sup>3089</sup> Cf. AUS., *Vrb.*, 19, 14-17 : « Qui pourrait rappeler (...) et ce temple, le tien jadis, en marbre de Paros, que l'on fit si grand qu'en leur temps ne l'eussent méprisé Tarquin, ni Catulle après lui, ni ce César encor, qui du Capitole a dressé les couvertures d'or ? » *Qui memoret (...) Quodque tibi Pario quondam de marmore templum / tantae molis erat quantam non sperneret olim / Tarquinius Catulusque iterum postremus et ille / aurea qui statuit Capitolii culmina, Caesar ?* (trad. COMBEAUD B., 2010).

<sup>3090</sup> Cf. *Pan. Lat.*, 6, 8, 7 : « À ta première visite, le peuple romain t'a accueilli avec une telle joie et une telle affluence que, tout plein du désir de te porter, ne fût-ce que du regard, jusque sur les genoux de Jupiter Capitolin, il te permit à peine par son entassement aux portes de la ville de les franchir ». *Te primo ingressu tuo tanta laetitia, tanta frequentia populus Romanus excepit, ut, cum te ad Capitolini Iouis gremium uel oculis ferre gestiret, stipatione sui uix ad portas urbis admitteret.* (trad. GALLETIER E., 2003, CUF).

<sup>3091</sup> Cf. ZOS., 2, 29, 5 : « Lorsqu'arriva la fête traditionnelle au cours de laquelle il fallait que l'armée monte au Capitole et accomplisse les rites coutumiers, Constantin craignit les soldats et participa à la fête ; mais l'Égyptien lui ayant envoyé une apparition blâmant sans réserve cette montée au Capitole, il se tint éloigné de la sainte cérémonie et excita la haine du Sénat et du peuple ». Τῆς δὲ πατρίου καταλαβούσης ἑορτῆς, καθ' ἣν ἀνάγκη τὸ στρατόπεδον ἦν εἰς τὸ Καπιτώλιον ἀνέναι καὶ τὰ νενομισμένα πληροῦν, δεδιὼς τοὺς στρατιώτας ὁ Κωνσταντῖνος ἐκοινωνήσε τῆς ἑορτῆς· ἐπιπέμψαντος δὲ αὐτῷ φάσμα τοῦ Αἰγυπτίου τὴν εἰς τὸ Καπιτώλιον ἄνοδον ὀνειδίζον ἀνέδην, τῆς ἱερᾶς ἀγιστείας ἀποστατήσας, εἰς μῖσος τὴν γερουσίαν καὶ τὸν δῆμον ἀνέστησεν (trad. Paschoud F., 2010, CUF). Voir l'éd. de ce dernier p. 240, n. 39, pour un commentaire.

<sup>3092</sup> *Carm. c. pag.*, 2 (voir troisième partie, 7.2).

<sup>3093</sup> Cf. PRUD., *C. Symm.*, 1, 631 : (...) *et quascumque solent Capitolia claudere larnas* (trad. LAVARENNE M., 1948, CUF).

le temple est mentionné dans les Régionnaires (*Capitolium*)<sup>3094</sup>. Désormais, depuis l'arrivée de la vérité chrétienne, incarnée par Pierre et Paul venus soigner la Ville, « les temples du Capitole chancellent, frappés à la cime »<sup>3095</sup>, proclame Paulin de Nole dans une composition datée de 405 p.C. Dans la même veine et à peu près à la même époque, Jérôme écrit dans une lettre à Laeta, pour la convaincre d'éduquer sa fille en chrétienne, que « les ors du Capitole s'écaillent »<sup>3096</sup>. Pourtant, dans un panégyrique en l'honneur d'Honorius rédigé en 404 p.C., Claudien vante l'ornement des portes<sup>3097</sup>, encore suffisamment recouvertes d'or pour que Stilichon, quatre ans plus tard, ordonne de les gratter afin d'en récupérer le métal précieux<sup>3098</sup>. Similairement pour le toit en bronze, revêtu de ce même matériau, dont la moitié est enlevé en 455 sur ordre de Genséric, roi des Vandales, si l'on en croit Procope<sup>3099</sup>. Ces spoliations n'empêchent pourtant pas Cassiodore, au VI<sup>e</sup> siècle, d'en louer la grandeur et l'ingéniosité des constructeurs<sup>3100</sup>.

Au IV<sup>e</sup> siècle, le sanctuaire de la triade capitoline ne représente pas uniquement un objet d'admiration ; vraisemblablement, il devait constituer également le cadre de cérémonies à l'occasion de plusieurs fêtes encore attestées. Sont à verser dans ce dossier les *ludi votorum nuncupatio* notés dans le Calendrier de 354, vœux en l'honneur du salut de l'empereur qui sont censés être sanctionnés par des sacrifices sur le Capitole<sup>3101</sup> ; repris dans ce même document<sup>3102</sup>, les *ludi romani* et les *ludi plebei*, dédiés à *Iuppiter Optimus Maximus* en l'honneur duquel était entre autres organisé un grand banquet, respectivement le 13 septembre, pour l'anniversaire de la fondation du temple

<sup>3094</sup> Éd. NORDH A., p. 85.

<sup>3095</sup> Cf. PAUL. NOL., *Carm.*, 19, 54-56 et 65-68 : *Inde Petrum et Paulum Romana fixit in urbe, / principibus quoniam medicis caput orbis egebat / multis insanum uitius caecumque tenebris. (...) Cumque sacris pia turba refert pastoribus Amen / per numerosa dei regnantis ouilia laetum, / laudibus aeterni domini ferit aethera clamor / sanctus et incusso Capitolia culmine nutant* (trad. PIETRI C., 1964).

<sup>3096</sup> Cf. HIER., *Epist.*, 107, 1 (voir deuxième partie, 6.3).

<sup>3097</sup> Cf. CLAUD., *De sext. cons. Honor.*, 42-46 (cf. *infra* n. 4048).

<sup>3098</sup> Cf. ZOS., 5, 38, 5 : « On raconte que Stilicon lui aussi, à cause d'une autre impété, guère différente de celle-là, n'échappa pas au mystérieux châtement de la Justice : il avait en effet ordonné qu'on gratte les portes du Capitole à Rome, qui étaient recouvertes d'une couche d'or pesant un poids considérable (...) ». *Λέγεται δὲ καὶ Στελίχων[α] δι' ἐτέραν οὐ πόρρω ταύτης ἀσέβειαν τῆς Δίκης τὰ ἀπόρρητα μὴ διαφυγεῖν· καὶ οὗτος γὰρ θύρας ἐν τῷ τῆς Ῥώμης Καπιτωλίῳ χρυσίῳ πολὺν ἔλκοντι σταθμὸν ἡμιοισμένους ἀπολεπίσαι προστάξει (...)* (trad. PASCHOUD F., 1986, CUF). Cet éditeur estime, dans son commentaire (p. 266-268), cet événement tout à fait plausible. Il faut toutefois se rappeler que Zosime écrit avec un décalage chronologique et selon une visée démonstrative pouvant introduire des biais et distorsions (voir troisième partie, 7.2. et 8.2.).

<sup>3099</sup> Cf. PROC., *Bell. Vand.*, 1, 5, 1 : « Il [Gizéric] pillait de surcroît le temple de Jupiter Capitolin et en déroba la moitié du toit (ce toit était fait du meilleur bronze, et comme l'on avait coulé par-dessus une épaisseur considérable d'or, il étincelait magnifiquement : aussi l'admirait-on vivement) ». *Ἐσύλησε δὲ καὶ τὸν Διὸς τοῦ Καπιτωλίου νεῶν καὶ τοῦ τέγους τὴν ἡμίσειαν ὑφέιλετο μοῖραν. Τοῦτο δὲ τὸ τέγος χαλκοῦ μὲν τοῦ ἀρίστου ἐτύγγανεν ὄν, χρυσοῦ δὲ αὐτῷ ὑπερχυθέντος ἄδροῦ ὡς μάλιστα μεγαλοπρεπὲς τε καὶ θαύματος πολλοῦ ἄξιον διεφαίνετο* (trad. ROQUES D., 1990).

<sup>3100</sup> Cf. CASSIOD., *Var.*, 7, 6, 1 : « (...) gravir les hauteurs capitoline, c'est avoir vu les trouvailles humaines surpassées ». (...) *Capitolia celsa conscendere hoc est humana ingenia superata vidisse*. Voir FAUVINET-RANSON V., 2006, p. 158-159 pour la trad. et un commentaire.

DE ANGELI S., in *LTVR*, III, p. 152 se trompe manifestement quand il parle d'une « dedica d'oro al tempio » enregistrée par un édit du *Code Théodosien* de 425 (11.1.34), étant donné que le texte en question est adressé au proconsul d'Afrique et concerne un problème de taxe relatif à des *possessores africani*. Le *Capitolium* dans lequel on exige que soit déposé l'argent doit vraisemblablement être celui de Carthage.

<sup>3101</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 238-239.

<sup>3102</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 254-255 (*Ludi romanorum ; Romaniani. C[ircenses] m[issus] XXIII*) et 258-259 (*Ludi plebei ; Iovis epulum. C[ircenses] m[issus] XXX ; Plebei. C[ircenses] m[issus] XXIII*).



capitolin, et le 13 novembre, des festivités religieuses qu'Arnope se plaît à railler<sup>3103</sup>. Des rites devaient certainement prendre place dans le sanctuaire même du dieu dans le cadre de ces célébrations. Il est possible qu'avec le passage du *Carmen contra paganos* précité, un autre poème anonyme antipaïen se fasse encore l'écho de telles pratiques assez tardivement : après s'être scandalisé des comportements des dieux dits *Capitolia*, le compositeur du *Poema Ultimum* écrit en effet, dans une tentative de démontrer l'incohérence des païens :

Assurément Jupiter porte un nom que ne peut approuver la raison. On lui fait des sacrifices, on l'appelle Iuppiter très bon, on l'invoque, et au premier rang on place *Ianus pater*. (...) Qu'espère-t-on d'un Jupiter, qui vient en second après un roi et qui, lors des sacrifices, est mis après lui dans la bouche des suppliants ?<sup>3104</sup>

## 54 *Lacus Iuturnae*

L'évolution du sanctuaire qui accueillait la fontaine de la nymphe *Iuturna*, situé sur le côté oriental du temple de Castor et Pollux – proximité rappelée dans la légende des Dioscures comme en témoigne encore Symmaque dans une de ses lettres<sup>3105</sup> –, nous est connue de manière assez détaillée grâce aux fouilles (de 1982 à 1985) et aux études conduites par l'Institut finlandais de Rome<sup>3106</sup>, approfondissant et complétant les opérations, moins précises, menées par G. Boni à l'aube du XX<sup>e</sup> siècle<sup>3107</sup>.

Objet d'une première monumentalisation vers la moitié du II<sup>e</sup> siècle a.C., le *lacus Iuturnae* connaît de multiples phases de construction et de restauration<sup>3108</sup>. On retiendra, après les sérieuses interventions à l'époque augustéenne, la restructuration de l'espace entre Domitien et Hadrien au cours de laquelle est installé, au sud de la fontaine, le premier *sacellum* véritablement identifiable<sup>3109</sup> ; les aménagements qui ont lieu sous les Sévères pour rendre les structures plus fonctionnelles, conjointement à l'édification d'un nouveau lieu de culte à côté du *sacellum* (nommé le « Temple

<sup>3103</sup> Cf. ARN., *Adv. gent.*, VII, 32 : « "C'est demain le banquet de Jupiter." Jupiter dîne, bien sûr, et il faut le gaver de grands plats : il avait faim depuis si longtemps et cela faisait un an qu'il était à jeun ! » "*Iouis epulum cras est.*" - *Iuppiter enim cenat magnisque implendus est dapibus, iam dudum inedia gestiens et anniversaria interiectione ieiunus !* (trad. FRAGU B., 2010, CUF). Le présent passage laisse penser que l'*epulum Iovis* n'avait plus lieu qu'une fois par an. Dans le Calendrier de 354 (voir n. précédente), il n'est explicitement noté qu'avec les Jeux plébéiens.

<sup>3104</sup> PS. PAUL. NOL., *Poem. ult.*, 65-67 et 78-79 : *Nomen habet certe quod nec ratione probetur. / Sacra Iovi faciunt et 'Iuppiter Optime' dicunt / huncque rogant, et 'Iane pater' primo ordine ponunt. (...) De Ioue quid sperant, qui est a rege secundus / quique sacrificiis apponitur ore precantum ?* (trad. BOXUS A.-M. et POUCKET J., 2010b).

<sup>3105</sup> Cf. *supra*, n. 3026.

<sup>3106</sup> Cf. STEINBY E. M., dir., 2012.

<sup>3107</sup> Cf. BONI G., 1901 ; STEINBY E. M., dir., 1989.

<sup>3108</sup> Pour une reconstitution chronologique des structures, cf. STEINBY E. M., 2012.

<sup>3109</sup> Cf. STEINBY E. M., 2012, 1, p. 85. Plusieurs hypothèses ont été formulées au sujet de l'identification de cet espace de culte, à l'instar de F. Coarelli qui proposait *Volupia* comme première occupante des lieux, mais il semblerait plus logique d'envisager une dédicace à *Iuturna* dès le départ. La chercheuse finlandaise suggère d'ailleurs la possibilité que le *sacellum Volupiae* ait pris place dans ledit « Temple Démoli » (cf. *infra* n. 3110). Par ailleurs, il n'est pas impossible, mais peu probable, qu'un précédent *sacellum* à la nymphe soit à situer dans le complexe sud construit au début de l'Empire et détruit à l'époque domitienne (p. 77).

Démoli »)<sup>3110</sup> ; la construction postérieure, autour du *lacus*, d'une vaste salle sans doute couverte et, le long de sa face nord, d'une série de nouveaux espaces qui modifient fortement la configuration du sanctuaire<sup>3111</sup>.

Cette dernière phase, qui se réalise probablement en plusieurs étapes, est datée, sur la base de la maçonnerie et des mosaïques, de la fin du III<sup>e</sup>-début du IV<sup>e</sup> siècle. Étant donné la taille de cette restructuration, le remploi intensif de matériaux et, en particulier, d'au moins un élément provenant du temple des Dioscures, il a été supposé une reconstruction après un événement destructeur, qui pourrait être l'incendie de 283 p.C. Les transformations du temple de Castor et Pollux peu de temps après pourrait en être une conséquence et avoir fourni du matériel pour la restauration d'autres monuments (cf. notice 48). Un autre fait est également mis en lien avec ces interventions structurelles et embellissements et contribue à une datation, à savoir l'installation documentée par l'épigraphie, à l'époque constantinienne, d'une *statio aquarum*, siège principal ou succursale de la *cura aquarum*. Cette réalité et sa chronologie restent cependant fort discutées<sup>3112</sup>. La dédicace, en 328, d'une statue de Constantin par un haut fonctionnaire du nom de Flavius Maesius Egnatius Lollianus, *curator aquarum*, érigée près de la source de *Iuturna*, laisse en tout cas penser que cet espace constituait toujours un point d'attraction de la zone<sup>3113</sup>.

Quoi qu'il en soit, il est intéressant de noter qu'à la même époque, et faisant peut-être partie du même programme d'édification, le *sacellum Iuturnae* aurait connu lui aussi une reconstruction à partir de matériaux de remploi, terminée par la pose d'un nouvel épistyle<sup>3114</sup>.

Aucune autre intervention structurelle majeure, ni destruction d'ailleurs, n'a pu être constatée jusqu'à la transformation, au VI<sup>e</sup> siècle, en un lieu de culte chrétien (Oratorio dei XL Martiri) de l'*aula* édifiée quatre siècles plus tôt au sud du sanctuaire<sup>3115</sup>. Quant à la source, elle semble avoir continué pour une période non négligeable à être utilisée pour puiser de l'eau<sup>3116</sup>. Le bassin s'est progressivement rempli de détritiques en tout genre (dont des fragments de statues antiques, de vases, d'amphores, etc.) et de plusieurs époques. Pour G. A. Kalas, la conservation et la reconnaissance des structures (autels, statue des Dioscures ou inscription du *sacellum* de *Iuturna* encore visibles)

<sup>3110</sup> Cf. STEINBY E. M., 2012, p. 58 et 89-92. Ce temple, qui s'adosse au mur septentrional de l'*aula* qui accueillera plus tard l'Oratorio dei XL Martiri, sera partiellement démoli vers la fin du V<sup>e</sup>-début du VI<sup>e</sup> siècle (p. 99). Sur son identification, cf. *supra* n. 3109.

<sup>3111</sup> Cf. STEINBY E. M., 2012, p. 58 et 92-96.

<sup>3112</sup> Cf. STEINBY E. M., 2012, p. 96-98. Si l'hypothèse de BRUUN C., 1989 qui, sur la base d'une analyse philologique, suggérait de façon un peu extrême de ne voir dans la *statio* des inscriptions que la référence à un lieu de culte, n'a pas reçu les faveurs de ARONEN J., 1989b, p. 148, n. 3 et se voit fortement nuancée par STEINBY E. M., 2012, p. 97, elle a au moins le mérite de mettre en lumière les éléments religieux attachés à ces fonctions.

<sup>3113</sup> Cf. *CIL*, 6, 36951. Voir KALAS G., 2015, p. 57. Ce dernier retient également une inscription, datée de Constantin ou Constance II et découverte près du *lacus Iuturnae*, qui garde le souvenir d'une intervention ornementale, sans autre forme de précision (*CIL*, 6, 37134).

<sup>3114</sup> Cf. *CIL*, 6, 36806 : *Iuturnae s[acrum]* ; STEINBY E. M., 2012, p. 85-87.

<sup>3115</sup> Cf. STEINBY E. M., 2012, p. 98-100.

<sup>3116</sup> Cf. STEINBY E. M., 2012, p. 58-59 et 99. L'ancienne hypothèse d'une transformation du *lacus* en latrines (« la profanazione delle acque sacre di Giuturna », p. 59) y est invalidée.

étaient telles qu'elles auraient influencé la construction iconographique et idéologique visible sur les fresques de l'Oratorio dei XL Martiri peintes au VII<sup>e</sup> siècle<sup>3117</sup>.

Si la configuration du sanctuaire semble être restée stable durant tout le IV<sup>e</sup> et probablement le V<sup>e</sup> siècle, la fréquentation du site à l'époque tardive est quant à elle attestée par les artefacts retrouvés durant les fouilles : les lampes tardoromaines sont proportionnellement assez nombreuses (même si elles proviennent essentiellement d'une même strate)<sup>3118</sup> ; la monnaie « si presenta assai eterogenea, ma testimonia comunque della frequentazione dell'area soprattutto in epoca costantiniana, come le monete recuperate nel deposito dei materiali ritrovati da Boni durant gli scavi degli anni 1900-1901 »<sup>3119</sup> ; concernant la céramique tardo-antique, plus précisément la sigillée africaine majoritairement représentée, on peut rapporter la conclusion d'A. Ciotola :

Un buon numero di forme documenta invece il periodo tra III e IV sec. d.C. ; purtroppo per quest'epoca mancano contesti di consistenza numerica tale da permettere un'analisi puntuale delle presenze. L'attestazione di numerose forme databili in questa fase tra il materiale delle indagini di Boni testimonia importanti interventi nell'area del Lacus durante questo periodo. (...) Alla fine del IV-inizi V e prima metà V sec. d.C. appartengono un certo numero di esemplari che comunque non appaiono preponderanti come invece accade nei contesti del Tempio della Magna Mater. Questo fatto sembra suggerire che la zona non abbia subito interventi di interro in misura consistente come è avvenuto in altre zone di Roma in questo periodo (...). Numerosi esemplari attestano invece le forme databili tra la seconda metà del V e gli inizi del VI sec. che costituiscono un gruppo nutrito sia tra il materiale recuperato negli scavi del 1982-1985, sia tra quello scavato da Boni. Queste evidenze suggeriscono consistenti interventi di quest'epoca nella zona<sup>3120</sup>.

En termes d'usage culturel, les conjectures sont beaucoup plus ardues. Pour J. Aronen, le complexe de *Iuturna* n'aurait plus assumé, après la fin du IV<sup>e</sup> siècle, de finalité religieuse. La restructuration tardive de la zone, qui aurait vu le *lacus* perdre de sa monumentalité et les nouveaux espaces être dévolus à la *statio*, donc « prive di funzioni culturali », en constituerait une phase préliminaire<sup>3121</sup>. Cependant, le chercheur finlandais se base davantage sur sa vision de l'évolution des cultes et de la christianisation du Forum, et de la Ville plus généralement, que sur des sources relatives au site en question. J. Aronen considère qu'après les lois antipaïennes de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, qui pourtant n'ont pas été appliquées avec beaucoup de rigueur, comme le prouvent quelques cas « isolati » de permanences de ces pratiques sur plusieurs générations, le Forum Romanum du V<sup>e</sup> siècle avait perdu sa fonction religieuse (en témoigne l'affaire de l'Autel de la Victoire), ses monuments subsistaient mais plus leur signification religieuse, et plus globalement, l'*Vrbs* s'était radicalement transformée en une cité chrétienne, ainsi que l'attesterait par exemple la conversion totale du Sénat en 409.

Concernant cette fréquentation culturelle du lieu au IV<sup>e</sup> siècle, il ne nous semble pas tout à fait exact de parler, avec les aménagements de la fin du III<sup>e</sup>- début du IV<sup>e</sup> siècle, de perte de monumentalité pour le *lacus*. Peut-être peut-on évoquer une perte de visibilité, mais son inclusion

<sup>3117</sup> Cf. KALAS G. A., 2004. On verra la réserve affichée par STEINBY E. M., 2012, p. 59, n. 59.

<sup>3118</sup> Cf. ÖRMÄ S., 2012a.

<sup>3119</sup> Cf. ÖRMÄ S., 1989 ; ÖRMA S., 2012b (p. 305 pour la citation).

<sup>3120</sup> Cf. CIOTOLA A., 2012 (p. 117 pour la citation).

<sup>3121</sup> Cf. ARONEN J., 1989b, p. 148-149 (149 pour la citation).

au sein d'un édifice couvert, encore accessible au public, devait plutôt renvoyer une image de protection et de mise en valeur du lieu de culte. D'ailleurs, on l'a dit, le *sacellum* de la nymphe a lui aussi probablement été reconstruit dans la foulée et les traces de fréquentation de la zone ne sont pas négligeables pour ce siècle. Quant à la *statio*, son installation a au contraire pu donner une nouvelle impulsion au sanctuaire. Les fonctionnaires y assumaient peut-être des tâches logistiques. Par ailleurs, la religion ne devait pas y être totalement absente : il n'est pas déraisonnable de supposer la présence d'un autel impérial ou au génie du lieu, comme peut le laisser entrevoir l'épigraphie<sup>3122</sup>. Sans reprendre chacun des arguments, il nous semble possible qu'avec la fin des cultes financés par les caisses publiques, la fonction religieuse officielle assumée par nombre de bâtiments du Forum ait effectivement disparu, mais peut-être pas pour autant toute activité de cette nature. Rien n'empêche dès lors d'imaginer que pendant tout le IV<sup>e</sup> siècle de manière assidue et encore durant toute une partie du V<sup>e</sup> siècle, avec une décroissance du phénomène, la population romaine ait utilisé les lieux pour prier *Inturna*, lui faire des offrandes non sanglantes ou encore profiter des éventuels bienfaits divins de sa source<sup>3123</sup>. Malheureusement, les preuves archéologiques aptes à éclairer cette hypothèse manquent. Comme nous l'avons mentionné plus haut, de nombreuses pièces de monnaie ont été retrouvées dans la zone, dont une proportion importante du IV<sup>e</sup> siècle et certaines plus tardives, mais aucune dans la terre qui remplissait le bassin à en croire G. Boni<sup>3124</sup>. Celui-ci évoque par contre la découverte d'un trésor de plus de 2000 pièces un peu plus à l'est, dans les « terres di colmatura » de l'interstice qui sépare la maison des Vestales et le *sacellum* de *Inturna*<sup>3125</sup>, mais toutes n'ont pas pu être analysées. Il est complexe de définir si elles sont liées à un dépôt (religieux ?) ou même à une pratique de *stipis jactatio*, typique des *lacus*, comme cela se pratique encore au IV<sup>e</sup> siècle dans la fontaine romaine d'Anna Perenna (notice 117), mais l'hypothèse nous semble envisageable. Enfin, Servius laisse entrevoir la possibilité d'une persistance de la fête des *Inturnalia* et, même si dans le passage en question il est plutôt fait mention du temple du Champs de Mars, le site du Forum pouvait tout de même faire l'objet d'une attention particulière à cette occasion<sup>3126</sup>.

### 55 Mars Vltor, templum

Une fois maître de Rome, Octave lance un programme édilitaire exprimant et imposant sa vision politique : tout à la fois brandissant l'étiquette de la restauration et se revendiquant de l'héritage de César, il travaille à renforcer le pouvoir et la légitimité du prince et de la dynastie impériale. C'est pourquoi, non seulement il réordonne le forum républicain pour que celui-ci exalte parallèlement la famille du *Princeps* et les valeurs traditionnelles de l'État romain, mais en outre il fait élever un nouveau complexe, perpendiculaire au Forum de César. Bien que des particularités

<sup>3122</sup> Cf. STEINBY E. M., 2012, p. 97. Voir aussi FILIPPI D., 2012, qui parle d'un lieu de culte en lien avec la *statio aquarum*.

<sup>3123</sup> Sur la possibilité d'une pratique d'*incubatio*, cf. ARONEN J., 1989a, p. 61-62.

<sup>3124</sup> Cf. BONI G., 1901, p. 89-107.

<sup>3125</sup> Cf. BONI G., 1901, p. 65-66 (65 pour la citation).

<sup>3126</sup> Voir *infra* n. 3261.

architectoniques différencient ces deux fora, le principe de base reste identique, à savoir un espace rectangulaire isolé, composé de deux portiques latéraux, dont le point culminant est constitué par le temple péripptère *sine postico* posé sur un podium qui occupe un des petits côtés. Ce sanctuaire, Auguste l'a consacré à *Mars Ultor*, consécutivement à une promesse qu'il aurait faite lors de la bataille de Philippes qui l'opposait aux meurtriers de son père adoptif<sup>3127</sup>.

Les sources écrites de l'époque tardive attestent une permanence du forum et de son usage. Un collier d'esclave proclame l'appartenance de son détenteur à un certain *Maximianus antiquarius* installé en ce lieu<sup>3128</sup>. Une souscription dans un codex des *Métamorphoses* d'Apulée, remontant à l'extrême fin du IV<sup>e</sup> siècle, témoigne que s'y donnaient encore des cours de rhétorique<sup>3129</sup>. Ces documents ont tendance à désigner le forum d'Auguste par la divinité de son sanctuaire, *forum Martis*<sup>3130</sup>, ce qui ne peut toutefois être mobilisé que comme une preuve partielle de son existence contemporaine, car ce type d'appellation topographique représente une expression figée qui peut être en décalage avec la réalité.

Les fouilles archéologiques plus récentes et la relecture de certaines données matérielles invitent à corroborer un maintien du forum, y compris du temple, durant la période tardo-antique. Sont en effet attribuables à ce cadre chronologique les interventions de restauration du pavement détectées dans les portiques septentrional et méridional<sup>3131</sup>. L. Ungaro retient le IV<sup>e</sup> siècle pour la construction du mur devant l'entrée de la Salle du Colosse, située au fond du portique septentrional, généralement interprétée comme un espace cultuel dédié au *Genius Augusti*. Des indices d'un possible incendie semblent attester un événement ayant produit des dommages tels que la salle ne pouvait plus fonctionner comme à l'origine. En même temps, l'aspect architectonique de la nouvelle paroi, donnant l'illusion d'un prolongement de l'exèdre et du portique, conforte l'idée d'une continuité de fréquentation de ces lieux<sup>3132</sup>. Enfin, une inscription tardive<sup>3133</sup> sur un bloc appartenant à la *cella* du temple de *Mars Ultor* commémore la restauration des *mansiones* des Saliens du Palatin. Suétone évoquait, dans sa biographie de Claude, la présence des Saliens dans le temple en question<sup>3134</sup>. Il est donc fort probable qu'une de ces *mansiones* y était localisée.

Certes, les premières traces de spoliation concernent le temple de Mars, mais elles ne se seraient produites qu'à partir de la fin du V<sup>e</sup> ou du début du VI<sup>e</sup> siècle, comme l'ont déduit R. Meneghini et

<sup>3127</sup> Cf. OV., *Fast.*, 5, 573-580 ; SUET., *Aug.*, 29, 3. Sur le complexe, voir la notice et la bibliographie de KOCKEL V., in *LTVR*, II, p. 289-295 (*addenda* bibliographique dans *LTVR*, V, p. 257), ainsi que les mises à jour dans la dernière publication des fouilles éditée par MENEGHINI R. et SANTANGELI VALENZANI R., dir., 2010.

<sup>3128</sup> Cf. *CIL*, 15, 7190 (voir THURMOND D. L., 1994, p. 479).

<sup>3129</sup> Cf. GAISSER J. H., 2008, p. 45-46.

<sup>3130</sup> Aux deux précédents, on peut ajouter *Schol. ad Iuv.*, 14, 261.

<sup>3131</sup> Cf. BIANCHI F. et BRUNO M., 2010, en particulier p. 93-95.

<sup>3132</sup> Cf. UNGARO L., 2007, p. 235-236.

<sup>3133</sup> Cf. *CIL*, 6, 2158. ESTIENNE S., in *ThesCRA*, p. 87 indique les III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles. Ferri G., 2015 qui a rédigé un article autour de cette inscription, la date de 357.

<sup>3134</sup> Cf. SUET., *Claud.*, 33, 1.

R. Santangeli Valenzani, sur la base d'une inscription incise sur une des immenses colonnes du sanctuaire après son démontage<sup>3135</sup>.

Il semble donc assuré que le sanctuaire de *Mars Ultor* était encore en bonne condition durant le IV<sup>e</sup> siècle. Pouvait-il par ailleurs être le cadre d'une activité religieuse ? Le contexte d'introduction et le devenir des fêtes en l'honneur de Mars, dont les sources romaines portent témoignage, sont sujets à débats, mais R. Hannah argue d'une relation spéciale entre les *ludi Martiales* du 12 mai et le temple de Mars situé dans le Forum augustéen<sup>3136</sup>. Or, il faut noter que ces festivités sont toujours d'actualité dans les Fastes de 354, de même que les cérémonies de Mars associées traditionnellement aux Saliens<sup>3137</sup> qui possédaient apparemment une station dans le temple de *Mars Ultor*.

## 56 *Minerva, aedes*

Pour asseoir son pouvoir, pour s'approprier le centre de l'*Vrbs*, Domitien, à l'instar de certains de ses prédécesseurs, lance un projet édilitaire de grande ampleur dans la vallée du Forum, plus précisément dans l'espace cerné par les fora de César, d'Auguste et de la Paix et la basilica *Aemilia*<sup>3138</sup>, plusieurs motivations idéologiques étant sous-jacentes à ce choix topographique<sup>3139</sup>. Dans les faits, ce nouveau complexe viendra monumentaliser un axe de passage ancien et important entre la *Subura* et la zone des *fora* et c'est d'ailleurs essentiellement à cette fonction que sera dévolu le nouveau complexe (il n'abritera pas d'autres structures, si ce n'est le temple), une sorte de grandiose portique d'accès donc. Le chantier est achevé en 97 p.C., c'est pourquoi c'est son successeur, Nerva, qui inaugure le site et lui lègue son nom. Les sources postérieures lui donneront également l'appellation de « Forum Transitorium ». À l'imitation des précédents architecturaux, Domitien implante sur un des petits côtés du complexe rectangulaire un temple en hommage à sa divinité protectrice, Minerve. Les données archéologiques récoltées ont permis de déceler une modification du projet édilitaire en cours de chantier, impliquant la translation de l'*aedes*<sup>3140</sup>. Dans le premier plan, le temple devait être érigé à l'extrémité sud-occidentale du forum ; c'est d'ailleurs à cette fin qu'avaient été élevées les majestueuses fondations dont les traces ont été retrouvées dans ce secteur. L'enquête archéologique a conclu que les fondations n'avaient jamais accueilli d'éléments architectoniques et qu'elles avaient été en grande partie oblitérées par le pavement même du forum, repoussant ainsi l'hypothèse un temps avancée d'une identification avec un temple de Janus. Dans la configuration finale, le temple de Minerve a été installé sur le flanc nord-oriental, collé à l'exèdre du complexe augustéen.

<sup>3135</sup> Cf. MENEGHINI R. et SANTANGELI VALENZANI R., 1996, p. 78-80, repris par BIANCHI F. et BRUNO M., 2010, p. 95 ou encore COUSÌ V. et FELICI F., 2010, p. 143.

<sup>3136</sup> Cf. HANNAH R., 1997.

<sup>3137</sup> Voir première partie, 1.4.2.2.

<sup>3138</sup> Sur le forum et son histoire, voir la synthèse de BAUER H. et MORSELLI C., in *LTVR*, II, p. 307-311 et les mises à jour archéologiques, notamment chez RIZZO S., 1997-1998 et SANTANGELI VALENZANI R., 1999.

<sup>3139</sup> Une étude récente de SUSPLUGAS M., 2002 fait le point sur cet aspect.

<sup>3140</sup> Cf. RIZZO S., 1997-1998, p. 141 ; MENEGHINI R., 2008, p. 151.

Au cours des siècles suivants de l'Empire, le forum n'a pas connu de restructuration majeure, ni de travaux importants. En revanche, étant donné les dégradations naturelles et celles liées à la fréquentation, il a certainement dû subir des opérations régulières de maintenance pour demeurer fonctionnel. C'est ce même souci qui a dû pousser les autorités de la ville à poser dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> ou au début du V<sup>e</sup> siècle, un nouveau pavement qui s'étendait à tout ou une partie de la place<sup>3141</sup>. La position stratégique du complexe pour la circulation et donc son niveau de fréquentation expliquent très probablement le maintien de l'agencement et du niveau de sol antiques, bien plus tardivement que dans d'autres espaces environnants<sup>3142</sup>. Des changements majeurs se produisent à partir du VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles avec, d'une part, la stabilisation du tracé viaire de traversé du site par un cailloutage compact, pour supporter les chariots et le bétail<sup>3143</sup> qui y passaient désormais et, d'autre part, l'édification de demeures privées le long de cette route<sup>3144</sup>. Mais, avant cette phase, « l'assenza di strati di detriti o resti di crollo fa ritenere che il foro dovesse conservare ancora, almeno in parte, le sue strutture monumentali ad essere oggetto di un qualche tipo di manutenzione »<sup>3145</sup>, fait remarquer R. Santangeli Valenzani. Ce constat s'applique vraisemblablement au temple de Minerve. Il semble être resté assez bien conservé jusqu'à l'orée du XVII<sup>e</sup> siècle, quand le pape Paul V ordonna son démantèlement (ou l'accéléra) et en affecta certains éléments à la construction de la fontaine de l'Acqua Paula sur la Janicule et de la Chapelle de la Vierge, aussi appelée Borghese, dans l'église de Sainte-Marie-Majeure<sup>3146</sup>.

## 57 Minerva

Dans l'énumération de la huitième région du *Curiosum*, sont accolés au lemme *templum Castorum* (cf. notice 48) les deux mots *et Minervae*<sup>3147</sup>. Une formule identique revient dans la *Chronica Vrbs Romae* parmi les travaux publics opérés sous Domitien (*templum Castorum et Minervae*)<sup>3148</sup>. Or, des diplômes militaires, datés à partir de l'époque du même empereur et retrouvés dans la zone, indiquent un lieu dédié à Minerve, voisin du temple du divin Auguste (*in muro post aedem divi Augusti ad Minervam*), lui-même localisé directement derrière le temple des Dioscures et la basilique julienne. La proximité entre un sanctuaire de Minerve et le temple en l'honneur du défunt prince est

<sup>3141</sup> FILIPPI D., 2012, p. 181 parle du IV<sup>e</sup> siècle, tandis que BAUER H. et MORSELLI C., in *LTVR*, II, p. 310 désignent le V<sup>e</sup> siècle en pointant des monnaies dont la date d'émission va jusqu'en 354 et des matériaux céramiques de la fin du IV<sup>e</sup>-début du V<sup>e</sup> siècle. Curieusement, SANTANGELI VALENZANI R., 1999 ne mentionne pas ce nouveau pavement : à propos de la continuité du site au Haut Moyen-Âge, il affirme uniquement que les passants marchaient encore sur les dalles posées à l'époque flavienne (p. 163).

<sup>3142</sup> Cf. SANTANGELI VALENZANI R., 1999, p. 163 ; SANTANGELI VALENZANI R., 2000, p. 80 ; SANTANGELI VALENZANI R., 2012, p. 118.

<sup>3143</sup> Voir le témoignage de PROC., *Bell. Goth.*, 4, 21.

<sup>3144</sup> Cf. SANTANGELI VALENZANI R., 1999 ; SANTANGELI VALENZANI R., 2000, p. 80 ; MENEGHINI R., 2008, p. 159.

<sup>3145</sup> SANTANGELI VALENZANI R., 1999, p. 163.

<sup>3146</sup> Sur cet événement largement partagé, on verra HORSTER M., 1984 qui, sur la base de dessins, nuance l'implication de Paul V et anticipe la destruction au moins au règne de Clément VIII (1592-1605).

<sup>3147</sup> Éd. NORDH A., p. 85.

<sup>3148</sup> Éd. BURGESS R. W., 2014, p. 150.

confirmée par un passage de Martial<sup>3149</sup>. Deux fragments de statue découverts dans le *lacus Iuturnae* (cf. notice 54) pourraient également témoigner de la présence de cette déesse dans le secteur<sup>3150</sup>.

Aux hypothèses de localisation avancées par J. Aronen, à savoir un espace de culte au sein de la bibliothèque du temple d'Auguste ou dans l'*Athenaeum*, édifice originellement lié à la *domus Tiberiana*, on ajoutera le raisonnement de F. Coarelli pour qui la bibliothèque annexe au *templum divi Augusti* a été transformée en la *bibliotheca domus Tiberinae*, laquelle constituerait un bâtiment sacré (temple) dédié à Minerve, déesse « intellectuelle »<sup>3151</sup>.

Pour le IV<sup>e</sup> siècle, si l'on peut certes parler de deux mentions, sous la forme d'une expression similaire, apparaissant dans deux documents différents (*Curiosum* et *Chronica*), celles-ci peuvent soit résulter d'un contexte de composition antérieur commun<sup>3152</sup>, soit être considérées comme deux occurrences indépendantes<sup>3153</sup>. Dans ce dernier cas, la possibilité de la permanence de ce site à l'époque tardive est consolidée et un lien monumental, ou à tout le moins idéologique, présent au IV<sup>e</sup> siècle, entre le *templum* de Castor et celui de Minerve peut être imaginé. Un troisième document issu de la même tranche chronologique, le Calendrier de 354, intégré dans le Chronographe filocalien en même temps – peut-être – que la *Chronica*, mentionne un *dies natalis* de Minerve à la date du 21 mars. Malheureusement, les anniversaires des temples de Minerve, même en se limitant à ceux répertoriés au IV<sup>e</sup> siècle, ne peuvent être suffisamment définis pour attribuer raisonnablement celui-ci.

### 58 *Saturnus, aedes*

Construit et consacré, suivant les sources textuelles, dans les premiers temps de la République, cet important édifice de culte, situé dans l'angle sud-occidental du Forum, séparé du Portique des *dii consentes* (notice 50) et du temple de Vespasien (notice 61) par le clivus Capitolinus, a nécessairement dû connaître, durant sa longue durée de vie, plusieurs réfections et interventions, dont une reconstruction importante au I<sup>er</sup> siècle p.C<sup>3154</sup>.

Ce temple, que le spectateur contemporain doit imaginer à partir de la substruction et des colonnes soutenant l'entablement de la façade encore conservés, dressait toujours fièrement son faite durant le IV<sup>e</sup> siècle. Les Régionnaires le citent en effet avec le *templum Vespasiani et Titi* et avant le *Capitolium* dans la *regio VIII*<sup>3155</sup>. Au début du V<sup>e</sup> siècle, Servius désigne le temple de Saturne en le situant *quod est ante clivum Capitolium iuxta Concordiae templum*<sup>3156</sup>. Dans le paragraphe où il fournit des

<sup>3149</sup> Cf. MART., *Ep.*, 4, 53, 1-2.

<sup>3150</sup> Pour les références de ces documents et un résumé des connaissances autour de cet édifice, cf. ARONEN J., 1989b, p. 152 ; ARONEN J., in *LTVR*, III, p. 251-252.

<sup>3151</sup> Cf. COARELLI F., 2012, p. 472-474.

<sup>3152</sup> Cf. 1.1.1.2.

<sup>3153</sup> C'est plutôt dans ce sens-là que semble pencher ARONEN J., 1989b, p. 152 ; ARONEN J., in *LTVR*, III, p. 252.

<sup>3154</sup> Cf. PENSABENE P., 1984 qui reste l'analyse la plus fouillée de l'édifice et en particulier de sa phase tardive, et la courte synthèse de COARELLI F., in *LTVR*, IV, p. 234-236.

<sup>3155</sup> Éd. NORDH A., p. 84.

<sup>3156</sup> SERV., *Aen.*, 2, 116 (cf. notice 49). En 8, 319, glosant sur le personnage de Saturne, le commentateur écrit *sub clivo Capitolino, ubi nunc eius aedes videtur*, mais il s'agit d'un ajout du Servius Auctus (cf. *supra* 1.1.7.1.).



informations sur le temple de la divinité dont la fête a donné le titre de son ouvrage, Macrobe offre, après un bref historique, une description sommaire du lieu et des rites : « Un autel lui est consacré devant le Senaculum. Là, selon le rite grec, on accomplit les cérémonies la tête découverte, parce que c'est ainsi, pense-t-on, que procédèrent à l'origine d'abord les Pélasges, puis Hercule ». Il ajoute : « Les Romains ont voulu que le temple de Saturne abritât le Trésor Public, parce que, pendant le séjour du dieu en Italie, il ne se commit, selon la tradition, aucun vol sur son territoire (...) »<sup>3157</sup>. De ce dépôt du Trésor Public, dont fait également mention à l'époque tardive l'*Origo gentis Romanae*<sup>3158</sup>, que l'on prendra avec beaucoup de précaution comme trace d'existence tant pour l'*aedes* que pour l'*aerarium*, il existe des responsables au IV<sup>e</sup> siècle : le dernier *praefectus aerarii Saturni* connu remonte à l'année 360, mais il est possible que la gestion en ait ensuite été assumée par les questeurs (la dénomination *arca quaestoria* apparaît en 384) et soit ainsi restée dans les mains du Sénat, même si ce trésor ne constituait plus alors qu'une caisse municipale et que, nous concernant, on ne sait pas dans quel lieu physique précis ce dernier était entreposé et administré (temple lui-même, espaces environnants ?)<sup>3159</sup>.

L'enquête menée par P. Pensabene sur les vestiges du temple corrobore indubitablement l'idée de la permanence tardo-antique de ce lieu de culte, dans la mesure où, à côté des matériaux remployés, plusieurs composantes traduisent une reconstruction dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, survenant vraisemblablement après l'incendie dont fait état l'inscription de l'entablement<sup>3160</sup>, qui, en ne mentionnant pas l'empereur comme commanditaire mais uniquement le Sénat, semble renvoyer elle aussi à une initiative fort tardive : c'est le cas des structures du fronton<sup>3161</sup>, des chapiteaux ioniques que l'expert italien rapproche notamment des ornements de la basilique paléochrétienne de S. Paolo f. l. mura<sup>3162</sup>, ou encore de certaines bases de colonne<sup>3163</sup>. Sur la base de l'analyse stylistique des chapiteaux et de la supposition qu'une initiative sénatoriale de la sorte ait difficilement pu se réaliser après les décisions de Gratien, P. Pensabene réduit le cadre chronologique aux deux décennies s'étendant de 360 à 380, ce qui cadrerait par ailleurs avec la supposée reprise de fonction de l'*aerarium*<sup>3164</sup>. Et pourquoi ne pas, de surplus, comme le propose F. Coarelli, y voir un écho d'un « certo successo » que le culte de Saturne connaîtrait durant cette période<sup>3165</sup> ? Il cite bien entendu le traité de Macrobe (*Saturnalia*) qui cherche à situer les rencontres

<sup>3157</sup> MACR., *Sat.*, 1, 8, 2-3 : *Habet aram et ante Senaculum: illic Graeco ritu capite aperto res diuina fit, quia primum a Pelasgis, post ab Hercule ita eam a principio factitatum putant. Aedem vero Saturni aerarium Romani esse uoluerunt, quod tempore quo incoluit Italiam fertur nullum in eius finibus furtum esse commissum (...)* (trad. GUITTARD C., 1997).

<sup>3158</sup> Cf. *Origo gent. Rom.*, 3, 6 : *Aedes quoque sub clivo Capitolino, in qua pecuniam conditam habebat, aerarium Saturni hodieque dicitur.*

<sup>3159</sup> Cf. PENSABENE P., 1984, p. 62-63. Pour KALAS G., 2015, p. 136, il n'y a pas de preuve claire d'un stockage de finances publiques dans le temple de Saturne à l'époque tardive, ce qui n'empêche toutefois pas le lieu de conserver une dimension mémorielle en lien avec cette fonction.

<sup>3160</sup> Cf. *CIL*, 6, 937 : *Senatus Populusque Romanus / incendio consumptum restituit.*

<sup>3161</sup> Cf. PENSABENE P., 1984, p. 46.

<sup>3162</sup> Cf. PENSABENE P., 1984, p. 66-70.

<sup>3163</sup> Cf. PENSABENE P., 1984, p. 71-72.

<sup>3164</sup> Cf. PENSABENE P., 1984, p. 11, 62-63 et 179. COARELLI F., in *LTVR*, IV, p. 235 élargit un peu en parlant d'une « periodo compreso tra Giuliano ed Eugenio ». KALAS G., 2015, p. 135 n'est pas plus précis que la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>3165</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, IV, p. 235.

et dialogues qu'il relate dans les années 380<sup>3166</sup>, mais d'autres sources peuvent être convoquées et pour une période plus large.

La permanence de ce culte est perceptible au milieu du IV<sup>e</sup> siècle aussi bien avec sa mention dans le Calendrier de 354 à la traditionnelle date du 17 décembre<sup>3167</sup>, qui incluait aussi le *dies natalis* du temple<sup>3168</sup>, qu'avec Julien qui profite de la fête de Cronos à Antioche pour composer son pamphlet des *Césars*, recourant au banquet de cette même fête comme cadre littéraire – à l'instar de ce que fera Macrobe pour ses dialogues –, bien que l'empereur païen éclaire moins directement la situation romaine<sup>3169</sup>. Ce même problème peut se poser, dans le dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle, avec l'allusion du poète gaulois Ausone dans sa composition sur les *Feriae* romaines, qui ne serait toutefois aussi coupée des réalités de l'*Vrbs* que certains l'ont pensé.<sup>3170</sup> Lorsqu'ils cherchent à ironiser sur le comportement religieux du haut personnage qu'ils ciblent dans leur œuvre, l'auteur du *Contra paganos* à la même époque vraisemblablement<sup>3171</sup>, Prudence à peu près à l'aube du siècle suivant dans son poème *Contre Symmaque*, se réfèrent tous deux à ce dieu et à son culte<sup>3172</sup>. Quant à l'auteur des scholies de Juvénal, il pourrait lui aussi témoigner de la continuité dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> s des *saturnalia* en évoquant une pratique qui y était liée, à savoir les *sigillaria*, au cours desquelles étaient échangées des figurines dont la vente se faisait désormais sous les portiques des Thermes de Trajan<sup>3173</sup>.

<sup>3166</sup> Et non pas rédigé autour de 380 comme il l'indique. Macrobe y évoque les célébrations des saturnales comme une réalité contemporaine de ses personnages ; cf. par exemple MACR., *Sat.*, 1, 10, 18-19 et 23-24 ; 24, 22-23.

<sup>3167</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 260-261 : *Saturnalia*.

<sup>3168</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, IV, p. 234 ; DONATI N. et STEFANETTI P., 2006, p. 154.

<sup>3169</sup> Cf. JUL., *Or.*, 10, 1 : « Puisque le dieu me permet de plaisanter (c'est aujourd'hui les saturnales), mais que je ne sais rien de drôle ni d'amusant, je dois, ce me semble, mon bon ami, me mettre en peine d'éviter tout propos ridicule ». Ἐπειδὴ δίδωσιν ὁ θεὸς παίζειν (ἔστι γὰρ Κρόνια), γελοῖον δὲ οὐδὲν οὐδὲ τερπνὸν οἶδα ἐγώ, τὸ μὴ καταγέλαστα φράσαι φροντίδος ἔοικεν εἶναι ἄξιον, ὃ φιλότις. Toutefois, dans son discours sur Hélios-Roi en 362, où il fait également référence aux célébrations en l'honneur de Cronos, l'empereur (JUL., *Or.*, 11, 3) indique qu'il veut faire écho à ce qu'il se passe aussi dans l'*Vrbs* : « Essayons donc de célébrer de notre mieux la fête que la reine des cités solennise par des sacrifices annuels ». Φέρε οὖν, ὅπως <ἄν> οἰοί τε ὦμεν, ὑμνήσωμεν αὐτοῦ τὴν ἑορτήν, ἣν ἡ βασιλεύουσα πόλις ἐπετησίους ἀγάλλει θυσίας (trad. LACOMBRADÉ C., 2003, CUF).

<sup>3170</sup> Cf. AUS., *Ecl.*, 23 (*De feriis Romanis*), 15-16 (voir *supra* 1.1.3).

<sup>3171</sup> Cf. *Carm. c. pag.*, 87-88 : « Qu'ont pu t'apporter la déesse protectrice de Paphos, et Junon Pronuba, et le vieillard Saturne, à toi leur pieux zéléateur ? » *Quid tibi diva Paphi custos, quid pronuba Iuno / Saturnusque senex potuit praestare sacro?* (trad. BOXUS A.-M. et POUCEY J., 2010a). L'extrait est intégré dans un passage plus large où sont citées plusieurs divinités, le pamphlétaire ayant probablement en tête une série de célébrations collectives en leur honneur auxquelles participe ce notable.

<sup>3172</sup> Cf. PRUD., *C. Symm.*, 2, 851-864 (*infra* n. 2417). Sans doute aussi *C. Symm.*, 1, 627. Les deux passages sont mentionnés *supra* 1.1.4. Dans une autre œuvre (*Perist.*, 2, 449-453), en faisant décrire à Laurent la Rome païenne qu'il combat par son martyr, probable projection de son propre environnement, le même Prudence met dans la bouche du saint les paroles suivantes : « C'est Janus aux deux fronts, et Sterculus que le sénat honore d'un culte ; je frémis à l'idée de nommer tant de monstres des Pères et les fêtes du vieux Saturne. Efface, ô Christ, cette ignominie (...) ». *Ianum bifrontem et Sterculum / colit senatus; horreo / tot monstra patrum dicere / et festa Saturni senis. / Absterge, Christe, hoc dedecus (...)* (trad. FUX P.-Y., 2003).

<sup>3173</sup> Cf. *Schol. ad Inv.*, 6, 154 : « “Boutiques blanches” cela fait allusion au fait que se tiennent à Rome, sous le portique des Thermes de Trajan, au moment des saturnales, les *sigillaria*. À ce moment-là, les marchands montent des échoppes avec des toiles [qui cachent la peinture]. La raison pour laquelle il dit « Jason négociant », c'est parce que les *sigillaria* se tenaient auparavant dans le portique des thermes d'Agrippa : dans ce portique était peinte l'histoire des Argonautes, et les échoppes, lorsqu'elles étaient installées, se tenaient devant la peinture. “*Casam candidam*” illud significant, quod Romae in portico Traianarum t<h>ermarum tempore Saturnaliorum sigillaria sunt. Tunc mercatores casas de linteis faciunt [quibus picturam obstant]. Ideo autem dicit “mercator Iason” quoniam antea in porticu Agrippi<a>narum sigillaria proponebantur : in qua porticu historia

L'hypothèse de P. Pensabene concernant le moment de la reconstruction tardive demeure naturellement séduisante. Cependant, si on accepte que les édits impériaux ne représentent pas – loin s'en faut – des bornes infaillibles et que le culte de Saturne a pu se prolonger jusqu'au début du V<sup>e</sup> siècle, on pourrait imaginer une datation plus avancée encore (sac de Rome en 410 ?). Rien ne l'empêche en tout cas archéologiquement<sup>3174</sup> et l'argument de la fête choisie par Macrobe pour le cadre de son ouvrage, si on postule qu'il constitue davantage qu'une simple tradition déjà présente chez Julien par exemple, fonctionne toujours en tant que référence, pour ses contemporains, à l'un des derniers (si ce n'est le dernier) grands temples à bénéficier, au vu de l'attachement d'une certaine population au culte qui lui était associé et à la fonction financière qu'il abritait, d'une intervention aussi massive.

### 59 *Traianus divus, templum*

La localisation et la nature même du temple dédié à l'empereur Trajan divinisé au sein de son Forum font l'objet, depuis une quinzaine d'années, d'un intense débat scientifique, stimulé par les enquêtes archéologiques qui ont pu être opérées dans la zone durant les années 2000<sup>3175</sup>. L'expression *templum Traiani et columnam coelidem*<sup>3176</sup> contenue dans les Régionnaires laisse *a priori* supposer l'existence d'un édifice pourvu d'une telle finalité, à l'image de celui de *Mars Ultor*, et dressé à côté de la colonne glorifiant les exploits militaires du prince. Les fouilles ont cependant tout à la fois affaibli l'hypothèse traditionnelle, à savoir une *aedes* située au nord-ouest de la *basilica Ulpia*, dans l'alignement de la colonne, et la suggestion avancée par R. Meneghini, à la suite des premiers résultats archéologiques, d'une localisation sur l'autre extrémité du Forum, au centre du portique sud. En effet, les vestiges trouvés au niveau de ces deux points ne semblent pas, à première vue, correspondre à un bâtiment de la typologie et de l'ampleur estimées. R. Meneghini a dès lors proposé une nouvelle solution en considérant le vaste propylée dont on a retrouvé des traces archéologiques et qui devait trôner à l'emplacement supposé du *templum Traiani* (selon la première hypothèse) comme la façade de deux temples jumeaux dressés de part et d'autre de la colonne que l'on interprète habituellement comme des bibliothèques<sup>3177</sup>. En réaction directe, J. E. Packer publia un article dans lequel il contredit la reconstitution de cet immense porche et épouse, dans les grandes lignes, l'hypothèse traditionnelle concernant l'emplacement du temple<sup>3178</sup>. En l'absence d'une configuration satisfaisante, A. Claridge a repris le dossier et esquissé une troisième voie, s'écartant du principe respecté jusqu'à alors suivant lequel le temple devait obéir à une stricte

---

*Argonautarum depicta est, et casae, cum fierent, picturae obstabant* (trad.personnelle). [Il ajoute ensuite que la vente se faisait précédemment sous le portique des thermes d'Agrippa. CALLU J.-P., 1992 tente d'établir une influence de ce passage sur une formule de l'*Histoire Auguste*. Sur ce passage et la portée de ces scholies, cf. *supra* 1.1.7.2.

<sup>3174</sup> PENSABENE P., 1984, p. 46 estime que les briques présentes dans la structure du fronton « continuano ad essere usati almeno fino al 410 (...) ».

<sup>3175</sup> Cf. la synthèse fournie par CLARIDGE A., 2007, p. 55-58. Pour la bibliographie précédente, cf. PACKER J. E., in *LTVR*, II, p. 354-356.

<sup>3176</sup> Éd. NORDH A., p. 84.

<sup>3177</sup> Il transfère cette fonction dans les absides de la *basilica Ulpia*. Cf. MENEGHINI R., 2001.

<sup>3178</sup> Cf. PACKER J. E., 2003.

logique axiale : en étudiant les possibles conséquences de la topographie antique sur le développement urbain de l'aire nord-occidentale du Forum de Trajan durant les périodes successives ainsi que les découvertes faites dans les caves du Palazzo Valentini, elle estime qu'il peut y avoir coïncidence entre la cour principale du Palazzo et la *cella* de l'*aedes* et entre l'aile au sud de la cour et une partie de l'intérieur du porche de ce même temple<sup>3179</sup>.

Il convient également de signaler la réflexion d'E. La Rocca<sup>3180</sup>. Certes, il commence par reprendre les idées exposées par R. Meneghini mais il termine par une conjecture au sujet de la forme même de ce *templum*, à partir de deux expressions, à l'évidence similaires, des Régionnaires, *templum Traiani et columnam coelidem* et *templum Antonini et columnam coelidem*, qui témoignent apparemment d'une « unità topografica inscindibile tra *templum* e *columna* ». Il prend appui sur l'incertitude autour de l'identification du temple de Marc Aurèle à proximité de sa colonne (cf. notice 71), sur l'apparition, dans les maigres sources à notre disposition attestant ces lieux, du seul terme *templum* et sur l'absence de référence, dans les *Catalogues*, aux temples des autres *fora* impériaux pour conclure de la sorte :

I cataloghi si riferirebbero perciò alle due colonne con il loro spazio recintato, considerato a tutti gli effetti area consacrata sub divo. La corte della Colonna di Traiano, con la sua pianta quadrata – come il recinto dell'ara Pacis o i recinti degli altari di consecratio finora rinvenuti in Campo Marzio –, soddisfa bene ad uno dei possibili requisiti da un “*templum minus*”. Questa è la soluzione più semplice, che, pur cancellando dalla topografia del Campo Marzio un vero e proprio tempio dedicato al divo Marco Aurelio e alla sua sposa, ha il vantaggio di concordare con i cataloghi regionali e con l'integrazione proposta da François Chausson<sup>3181</sup> alle linee 5 e 6 di *CIL* VI 1585a<sup>3182</sup>.

Cette solution a en tout cas le mérite d'expliquer les difficultés à repérer, dans les deux cas, un temple sous la forme traditionnelle d'une *aedes*.

Quel que soit le support matériel qui abritait la mémoire et le culte du divin empereur, la mention des Régionnaires, qui devait y faire allusion en désignant un bâtiment précis ou une aire circonscrite, semble témoigner de sa permanence au IV<sup>e</sup> siècle. Le rappel du *dies natalis* de Trajan dans le Calendrier filocalien conforte cette supposition et permet d'envisager un usage à des fins cultuelles<sup>3183</sup>. Enfin, sans citer explicitement le *templum*, les passages relatant la forte impression qu'exerça le Forum de Trajan sur Constance II<sup>3184</sup>, ou bien plus tard sur Cassiodore<sup>3185</sup>, implique

<sup>3179</sup> Cf. CLARIDGE A., 2007.

<sup>3180</sup> Cf. LA ROCCA E., 2004.

<sup>3181</sup> Cf. notice 71.

<sup>3182</sup> Cf. LA ROCCA E., 2004, p. 225-234 (233 pour les citations).

<sup>3183</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 254-255 : *N(atalis) Traiani. Triumphales. C(ircenses) m(issus) XLVIII*. Le *natalis* tombe en même temps que les *ludi triumphales* de Constantin mais continue à être célébré au vu du nombre de *circenses missus*.

<sup>3184</sup> Cf. AMM., 16, 10, 15 : « Mais quand il arriva au Forum de Trajan, monument unique sous tous les cieus, et à mon avis admirable au sentiment même des dieux, il demeura confondu : il portait son attention autour de lui, à travers ces constructions gigantesques qui défient la description et que les hommes ne chercheront plus à reproduire ». *Verum cum ad Traiani forum venisset, singularem sub omni caelo structuram, ut opinamur, etiam numinum adsensione mirabilem, haerebat adtonitus per gigantes contextus circumferens mentem nec relatu effabilem nec rursus mortalibus adpetendos* (trad. GALLETIER E., 1968).

<sup>3185</sup> Cf. CASSIOD., *Var.*, 7, 6, 1 : « Voir le forum de Trajan, même avec régularité, est un émerveillement (...) ». *Traiani forum vel sub assiduitate videre miraculum est* (...). Voir FAUVINET-RANSON V., 2006, p. 158-159 pour la trad. et un commentaire.

un état de conservation général relativement bon. Le transfert du contenu de la bibliothèque ulpienne aux thermes de Dioclétien, même si elle a dû s'accompagner d'une délocalisation de certaines activités, ne semble avoir été ni le signe, ni le déclencheur d'un délaissement de la place, pas plus que la réutilisation de la frise pour l'arc de Constantin. R. Meneghini multiplie les indices sur une forme de continuité aussi bien monumentale que fonctionnelle du forum, en rappelant notamment les nombreuses lois qui y furent *datae* ou *propositae*<sup>3186</sup>. Ce constat d'un maintien peut trouver un élément d'explication dans la démonstration de R. Chenault au sujet du rôle du Forum de Trajan à l'époque tardo-antique : à en croire son analyse, basée en grande partie sur les traces épigraphiques, ce lieu devient, aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, un pôle majeur d'autoreprésentation de l'ordre sénatorial, indépendamment de l'appartenance religieuse de ses membres, tandis que le Forum Romanum est davantage réservé aux actes honorifiques en relation avec l'empereur ou de hauts personnages militaires<sup>3187</sup>. On peut donc comprendre que l'aristocratie romaine ait fourni une attention particulière au cadre matériel (et idéologique) que leur fournissait le complexe du Forum de Trajan, en l'entretenant et en continuant à le mettre en valeur à cette époque.

### **60 Venus Genetrix, aedes**

La médiation du nouveau système politique instauré par César et le discours de légitimation qui l'accompagne ont trouvé une expression spatiale, par le recours au langage de l'architecture. Pour marquer de son empreinte le cœur de Rome, le dictateur commence à faire édifier en 51 a.C., sur le flanc nord-ouest du forum républicain, entre la colline de l'*Arx* et la *basilica Aemilia*, ce qui se présentait au départ comme une simple extension du forum en question mais qui deviendra progressivement un complexe à part entière, initiant un modèle qui bénéficiera d'une grande postérité<sup>3188</sup>. De forme rectangulaire, composé de trois portiques, dont le sud-occidental flanqué par la Curie et des *tabernae*, l'espace a été pourvu sur sa largeur septentrionale d'un temple périptère *sine postico*, consacré à *Venus Genetrix* et, selon la tradition, voué par César peu avant d'engager la bataille de Pharsale en 48 a.C.<sup>3189</sup> La divinité n'est évidemment pas choisie au hasard et contribue à réaffirmer l'origine ancienne et divine de la *gens* dont est issu le dictateur.

L'ensemble monumental connut divers modifications et restaurations dont celles entreprises par Trajan. En 283 p.C., un incendie ravage de nombreux édifices de la vallée du forum, dont le

<sup>3186</sup> Cf. MENEGHINI R., 2008, p. 156-157. Dans son étude réalisée en collaboration avec R. Santangeli Valenzani et publiée en 1996 (p. 77), R. Meneghini n'excluait toutefois pas, étant donné les observations relatives au déménagement de la bibliothèque et à la spoliation, que le secteur septentrional (c'est-à-dire la bibliothèque, la cour de la colonne et le temple du divin Trajan) fût déjà hors service à partir du début du IV<sup>e</sup> siècle, une supposition qu'il ne réitère pas aussi explicitement dans cette étude postérieure.

<sup>3187</sup> Cf. CHENAULT R., 2012.

<sup>3188</sup> Pour l'histoire du site et de son temple et des références bibliographiques, voir les notices de MORSELLI C., in *LTVR*, II, p. 299-306 ; GROS P., in *LTVR*, II, p. 306 (notice consacrée exclusivement à l'*aedes* de Vénus, mais étonnamment l'auteur n'y évoque nullement les modifications tétrarchiques) ; *LTVR*, V, p. 257- 258 (*addenda*) ; et surtout les toutes dernières études de MAISTO P. et VITTI M., 2009, BIANCHI E., 2010 et MENEGHINI R., 2010.

<sup>3189</sup> Cf. AP., *Bell. civ.*, 2, 68, 281 ; 2, 69, 284.

complexe césarien, qui va subir non seulement une réfection mais une véritable restructuration<sup>3190</sup> : entre autres choses, les colonnes des portiques sont remplacées ; la colonnade extérieure du portique d'entrée est englobée dans un mur et la médiane est supprimée tandis que le sol est recouvert d'un nouveau pavement<sup>3191</sup>, de sorte que le portique en question est transformé en une grande salle de type basilical<sup>3192</sup> ; plus atypique, le remplissage du vide entre les colonnes frontales du temple (en éliminant certaines) par une paroi qui se prolonge jusqu'aux portiques, percée au centre de la façade de l'*aedes* pour aménager un accès au lieu sacré et dans la jonction avec les portiques pour la circulation. C'est vraisemblablement cette reconstruction consécutive à l'incendie que rapporte l'auteur de la *Chronica* dans la notice sur Dioclétien et Maximien<sup>3193</sup>. Pourtant, à partir de timbres de briques (conservées dans un dépôt), de comparaisons typologiques et techniques, E. Bianchi, soutenue par R. Meneghini, suggère que Maxence a été le protagoniste majeur de ce vaste chantier<sup>3194</sup>. La démonstration ne convainc pas P. Maisto et M. Vitti qui s'étonnent du laps de temps qui s'écoulerait alors entre l'incendie et les travaux de réhabilitation et soulignent le caractère non *in situ* des timbres de brique<sup>3195</sup>. Leurs objections sont à leur tour contestées par R. Meneghini<sup>3196</sup>. Quoi qu'il en soit, à la veille de la prise de pouvoir par Constantin, le forum de César et son sanctuaire étaient en parfait état.

Compte tenu du nom « ]NIUS BAS[SUS » gravé sur un segment d'architrave retrouvé, il se peut que les portiques du forum aient subi une réfection dans les années 350 ou 380 (en fonction de l'identification du personnage)<sup>3197</sup>, en revanche, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle et au début du siècle suivant, les preuves sont suffisantes pour conclure à des interventions monumentales, en partie associées à un programme honorifique promu par le préfet de la Ville<sup>3198</sup>. En effet, un détenteur de cette charge, sans doute Nicomaque Flavien le Jeune, semble en effet patronner, à la charnière de ces deux siècles, un projet statuaire visant à célébrer en premier lieu l'empereur Arcadius et l'élite aristocratique et ayant pour cadre le forum de César, lequel maintient donc sa fonction publique et officielle. Une inscription nous informe que, quelques années plus tard – entre 412 et 414 pour être précis –, le *Secretarium Senatus*, installé quelque temps auparavant par le même Nicomaque Flavien dans un des espaces aménagés le long du portique sud-occidental<sup>3199</sup> et endommagé par un *fatalis*

<sup>3190</sup> En dernier lieu, cf. MENEGHINI R., 2010.

<sup>3191</sup> Cette transformation au niveau du pavement est rapportée à une phase successive et datée plus tardivement (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles) par MORSELLI C., in *LTVR*, II, p. 306, mais VITTI M., 2005, p. 698-699 discute l'affirmation et la réfute. La transformation est, dans les études postérieures, toujours attribuée à la phase tétrarchique.

<sup>3192</sup> Cette modification est associée par certains au transfert en ce lieu de l'*atrium Libertatis*, précédemment situé dans le forum de Trajan ; cf. MENEGHINI R., 2008, p. 154 ; MAISTO P. et VITTI M., 2009, p. 36.

<sup>3193</sup> Cf. *Chron. Urb. Rom.*, éd. BURGESS R. W., 2014, p. 156.

<sup>3194</sup> Cf. BIANCHI E., p. 392-402 ; MENEGHINI R., 2010, p. 510-511.

<sup>3195</sup> Cf. MAISTO P. et VITTI M., 2009.

<sup>3196</sup> Cf. MENEGHINI R., p. 504, n. 7. Prudemment FILIPPI D., 2012, p. 180 place cette restauration entre Dioclétien et Maxence.

<sup>3197</sup> En dernier lieu, cf. LIPPS J., 2008, p. 398-399 ; MENEGHINI R., 2010, p. 508.

<sup>3198</sup> Sur l'histoire du site de la fin du IV<sup>e</sup> siècle au milieu du siècle suivant, on verra l'étude de CORSARO A., DELFINO A., DE LUCA I. et MENEGHINI R., 2013.

<sup>3199</sup> Cf. MENEGHINI R., 2008, p. 154.

*ignis*, sera restauré par un certain Flavius Annius Eucharius Epiphanius<sup>3200</sup>. À la même phase de réfection, mise en relation avec le sac d'Alaric, sont souvent rapportées deux autres inscriptions fragmentaires qui témoigneraient de travaux visant la Curie<sup>3201</sup>. Il n'est pas impossible que des interventions architectoniques sur les portiques aient été exécutées durant le même arc chronologique. C'est en tout cas en ce sens que plaide J. Lipps, à partir d'une plinthe sur laquelle était gravée le nom de l'empereur Maxence et qui a été réutilisée comme base d'une colonne que l'on soupçonne avoir appartenu au forum de César<sup>3202</sup>. R. Meneghini tient tout de même à rappeler que, même si le contexte matériel a bien été identifié, la plinthe peut avoir été volontairement retirée et remployée à la suite de la disparition de Maxence ou simplement réutilisée au moment d'une restauration plus tardive, celle du Bassus susmentionné ou une entreprise par Nicomaque Flavien le Jeune<sup>3203</sup>.

Un premier signe contradictoire, en apparence, du maintien fonctionnel et matériel du complexe a été détecté dans certaines des *tabernae* accolées au portique sud-occidental, où ont été repérées les traces d'implantation, au milieu du V<sup>e</sup> siècle, d'un atelier de travail du métal (présence d'un four) et de l'os<sup>3204</sup>. Il convient néanmoins de ne pas surinterpréter cette découverte : elle doit être, selon certains, strictement reliée aux événements destructeurs qu'atteste la réhabilitation nécessaire de la Curie et du *Secretarium* et qui ont touché cette zone précise, et, dès lors, elle « testimonia con una certa evidenza la defunzionalizzazione di questa parte del Foro più che l'inizio di una sua vera e propria destrutturazione »<sup>3205</sup>. D'ailleurs, aux alentours de cette tranche chronologique, une nouvelle statue est érigée dans l'*atrium Libertatis* en l'honneur de Flavius Aetius, un *magister militum*<sup>3206</sup>. Encore durant le règne de Théodoric, le préfet Valerius Florianus lance un chantier de rénovation du même *atrium Libertatis* et du *Secretarium Senatus*<sup>3207</sup>. Il semble que, par rapport aux autres *fora* impériaux, le complexe de César ait continué plus longtemps et dans une plus grande ampleur à être utilisé pour la vie publique, précisément en raison de son association avec l'institution du Sénat<sup>3208</sup>. Ce n'est qu'à partir du VI<sup>e</sup> siècle qu'un phénomène d'abandon de l'aire se produit, comme l'indiquent les déchets qui s'accumulent alors sur le niveau antique, et il s'accélère au IX<sup>e</sup> siècle avec la spoliation de dalles de pavement<sup>3209</sup>. Rien n'indique que le temple n'ait pas épousé le même destin que celui de la zone du forum en général.

---

<sup>3200</sup> Cf. *CIL*, 6, 1718.

<sup>3201</sup> Cf. *CIL*, 6, 41378 et 41386.

<sup>3202</sup> Cf. LIPPS J., 2008.

<sup>3203</sup> Cf. MENEGHINI R., 2010, p. 511, n. 28.

<sup>3204</sup> Cf. CORSARO A., DELFINO A., DE LUCA I. et MENEGHINI R., 2013, p. 127-131.

<sup>3205</sup> CORSARO A., DELFINO A., DE LUCA I. et MENEGHINI R., 2013, p. 131. Dans son étude de 2012, R. Santangeli Valenzani place tout de même ce constat parmi les témoignages d'abandon et de destructuration des monuments impériaux, le four étant destiné « a fondere e riciclare metallo proveniente dalla spoliazione della piazza » (p. 118). Encore que ce qu'il veut désigner par cette « piazza » n'est pas clair.

<sup>3206</sup> Cf. *CIL*, 6, 41389.

<sup>3207</sup> Cf. *CIL*, 6, 40807.

<sup>3208</sup> Cf. MENEGHINI R., 2008, p. 158.

<sup>3209</sup> Cf. MAISTO P. et VITTI M., 2009, p. 36 ; SANTANGELI VALENZANI R., 2012, p. 120 ; CORSARO A., DELFINO A., DE LUCA I. et MENEGHINI R., 2013, p. 131.

## 61 *Vespasianus divus, templum*

Érigé en contrebas du *Tabularium*, entouré du temple de Saturne (notice 58), du Portique des *dii consentes* (notice 50) et du sanctuaire de *Concordia* (notice 49), le *templum* en l'honneur de Vespasien divinisé est achevé durant le règne de Domitien et restauré à l'orée du III<sup>e</sup> siècle comme l'indiquait l'inscription placée sur l'entablement et dont il ne reste aujourd'hui que les huit dernières lettres<sup>3210</sup>.

Les traces sont plutôt maigres au sujet du destin postérieur du sanctuaire. Pour la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, on peut en dénombrer deux : la première, faisant référence directement à l'édifice, est présente dans les Régionnaires où un *templum Vespasiani et Titi*, avec le *templum Saturni* (et *Concordiae* dans la *Notitia*)<sup>3211</sup> est cité parmi les éléments de la liste de la *regio VIII* ; la seconde est puisée dans le Calendrier de 354 où, à la date du 17 novembre, est encore mentionné l'anniversaire de Vespasien dont une partie de la cérémonie pouvait prendre place dans l'enceinte du temple<sup>3212</sup>. Le processus de destruction du temple, difficile à saisir, a dû compter parmi ses étapes un incendie, ainsi qu'en atteste la croûte de matériau carbonisé découverte sur le plateau de la *cella* durant les fouilles du XIX<sup>e</sup> siècle, mais il est impossible de le placer dans un cadre chronologique plus restreint ou de le relier à un événement précis<sup>3213</sup>.

## 62 *Vesta, aedes*

L'histoire de ce sanctuaire, dont la particularité était sa vaste composante résidentielle à destination des prêtresses vierges de la déesse (*atrium Vestae*) qui côtoyait une *aedes* circulaire où se pratiquaient les rites et où était soigneusement entretenu le feu sacré de Vesta, a été davantage consolidée grâce aux opérations archéologiques réalisées par les Américains entre 1987 et 1996<sup>3214</sup>, ainsi que dans les années 2000<sup>3215</sup>.

Pour être synthétique<sup>3216</sup>, la dernière reconstruction du complexe dans son ensemble remonterait à la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle, toutefois des interventions d'ampleur plus restreinte vont se succéder durant les deux siècles suivants. Des travaux, en particulier au niveau des pavements, témoignent, conjointement avec des découvertes numismatiques, d'une continuité de l'occupation à l'époque tardive, même si une datation précise de ces actes demeure difficile.

<sup>3210</sup> Cf. *CIL*, 6, 938. La monographie de DE ANGELI S., 1992 demeure l'étude la plus complète sur ce temple et ses différentes problématiques dont celle de son destin post-antique ; cf. aussi le résumé dans DE ANGELI S., in *LTVR*, V, p. 124-125.

<sup>3211</sup> Éd. NORDH A., p. 74. La double dédicace doit être considérée comme une confusion, déjà commise durant l'Antiquité tardive ; cf. DE ANGELI S., 1992, p. 11 et 160-161 ; DE ANGELI S., in *LTVR*, V, p. 124.

<sup>3212</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 258-259 : *N(atalis) Vespasiani. C(ircenses) m(issus) XXIII* ; p. 260-261 : *N(atalis) divi Titi. C(ircenses) m(issus) XXIII*.

<sup>3213</sup> Cf. DE ANGELI S., 1992, p. 11-12.

<sup>3214</sup> Cf. SCOTT R. T., in *LTVR*, V, p. 125-128 ; SCOTT R. T., dir., 2009.

<sup>3215</sup> Cf. SCOTT R. T., 2007.

<sup>3216</sup> Le destin tardif du culte de Vesta, de ses acteurs et de son ancrage spatial fait en effet l'objet d'un plus large développement dans la suite du mémoire de thèse (chap. 7).



Certaines de ces interventions sont peut-être en lien avec un changement d'affectation des bâtiments. Une borne finale certaine réside en tout cas dans les tombes repérées sur le site datant des VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles. À l'autre extrémité, une base de statue gravée au milieu du IV<sup>e</sup> siècle<sup>3217</sup>, témoignant de l'activité d'autoreprésentation des responsables du culte de Vesta, constitue un *terminus post quem*. Entretemps (au V<sup>e</sup> siècle), l'*atrium* aurait connu une refunctionalisation domestique, sans doute à l'usage d'un fonctionnaire impérial, conjecturent certains<sup>3218</sup>.

Les sources écrites disponibles confortent ce que laissent deviner les indices matériels quant à l'existence du complexe sacré des Vestales tout au long du IV<sup>e</sup> siècle : il en est fait mention dans l'énumération des Régionnaires<sup>3219</sup>, dans les gloses de Servius Auctus<sup>3220</sup> ou encore parmi les reproches formulés par deux poèmes antipaïens<sup>3221</sup>.

En outre, ces trois derniers documents traduisent plus ou moins clairement la persistance d'une activité religieuse liée à Vesta<sup>3222</sup>. En fonction de la datation de ces compositions anonymes antipaïennes, son culte pourrait s'être prolongé au-delà non seulement des dernières traces en notre possession de prêtresses de Vesta (385-386)<sup>3223</sup> et de la fonction de *pontifex maior Vestalis* (390)<sup>3224</sup>, mais aussi de l'édit de Théodose (392). D'autant plus si l'on accepte que la place importante consacrée aux Vestales dans les écrits polémiques de Prudence<sup>3225</sup> reflète la dénonciation d'une situation contemporaine désormais inacceptable pour l'auteur, mais qui lui permet en même temps d'identifier dans la réalité les faiblesses et les incohérences de la religion traditionnelle qui s'estompe. Il faudrait dès lors envisager une occupation sacerdotale de l'*atrium* et un usage religieux de l'*aedes* au moins jusque dans les premières années du V<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>3217</sup> Cf. *CIL*, 6, 32422 (364 p.C.).

<sup>3218</sup> Le lecteur peut se reporter au développement du chap. 7 pour les références bibliographiques précises.

<sup>3219</sup> Éd. NORDH A., p. 85 (*Vestam*).

<sup>3220</sup> Cf. SERV., *Aen.*, 3, 12 ; 9, 406.

<sup>3221</sup> Cf. *Carm. c. pag.*, 1-3 ; PS. PAUL. NOL., *Poem. ult.*, 128-139.

<sup>3222</sup> On peut ajouter SERV., *Buc.*, 8, 82.

<sup>3223</sup> Statue érigée en l'honneur de Coelia Concordia. On pourrait y ajouter le texte de ZOS., 5, 38, 2-3 qui évoque une vieille Vestale, cependant son statut et la datation des événements qui y sont relatés restent trop flous. Voir le développement dans le chap. 7.

<sup>3224</sup> Cf. *CIL*, 6, 503.

<sup>3225</sup> Cf. PRUD., *Perist.*, 2, 509-512 ; *C. Symm.*, 2, notamment 910-916 ; 1001-1004 ; 1064-1069 ; 1086-1089 ; 1091-1094 ; 1102-1108 ; 1114-1115 ; 1126-1127.

## REGIO IX (*Circus Flaminius*)

### *Lieux de culte publics*

#### **63 Apollo, aedes in circo**

Érigé au V<sup>e</sup> siècle a.C. et plusieurs fois restauré, le temple d'*Apollo Medicus*, parfois dit *in circo* dans la mesure où il se situait à l'extrémité orientale du Circus Flaminius, est également surnommé *Apollo Sosianus* d'après Caius Sosius, homme politique romain sous l'impulsion duquel sera entreprise la dernière grande reconstruction du sanctuaire, terminée au début du règne d'Octave<sup>3226</sup>. Flanquant le temple de Bellone, consacré lui au III<sup>e</sup> siècle a.C. et rénové de même sous Auguste, son *pronaos* donne sur une place délimitée au sud par le déambulatoire du théâtre de Marcellus dont l'édification s'achève une dizaine d'années après la réfection augustéenne. Les deux *aedes* ont été identifiées et étudiées grâce aux fouilles opérées dans les années 1930 et aux investigations conduites dans les années 1990<sup>3227</sup>. A également été découvert, à quelques mètres au sud de la façade du temple d'Apollon Sosien, un monoptère détruit à une date inconnue durant la période impériale.

Si le lieu de divertissement est bien repris parmi les éléments notables des Régionnaires<sup>3228</sup>, ce n'est le cas d'aucun des deux temples. Cependant, ils devaient vraisemblablement encore constituer un impressionnant vis-à-vis de l'hémicycle, accrochant le regard des spectateurs sur le point de pénétrer, au IV<sup>e</sup> siècle, dans l'enceinte théâtrale. Témoignent en tout cas d'un désir d'entretien de cette zone les repavages tardifs repérés en 2 points : 1) sur la place entre le temple d'Apollon et le théâtre (couvrant le soubassement du monoptère), au même niveau que le dallage augustéen, pavement à trame irrégulière exécuté avec des matériaux de remploi, majoritairement des plaques de travertin de diverses dimensions, et, postérieurement à celui-ci, restauration du revêtement précédent à l'aide essentiellement d'éclats de travertin, uniquement visibles à l'est du monoptère ; 2) sur des tronçons de voies à l'arrière des deux temples, même type de pavement que celui décrit en premier lieu<sup>3229</sup>. L'attrait et la fréquentation du théâtre en constituent naturellement un facteur explicatif.

Le dallage de l'angle sud-ouest du temple apollinien fournit, de plus, une borne chronologique pour la première phase d'éboulement du sanctuaire, étant donné qu'y ont été mis au jour, directement posés dessus, des morceaux de colonnes du *pronaos* écroulées. De quand date alors le revêtement ? Outre l'argument typologique assez vague, M. Vitti propose le raisonnement suivant :

La cura nella manutenzione della piazza, la sua parziale obliterazione a seguito del crollo della fronte del tempio di Apollo, l'assenza di ceramica altomedievale nello strato di allettamento della pavimentazione, lasciano

<sup>3226</sup> Cf. VISCOGLIOSI A., in *LTVR*, I, p. 49-54 ; VISCOGLIOSI A., 1996.

<sup>3227</sup> Cf. VITTI M., 2010.

<sup>3228</sup> Éd. NORDH A., p. 86.

<sup>3229</sup> Cf. VITTI M., 2010, p. 562-565 et 569.

ipotizzare che il piano della piazza in lastre lapidee irregolari e in scaglie di travertino possa essere stato realizzato prima del V secolo d.C.<sup>3230</sup>

L'absence de céramique du haut Moyen-Âge ne permet pas de positionner le curseur chronologique de manière précise. Quant à l'écroulement, l'archéologue italien suppose son avènement « nell'ambito del V sec. d.C. »<sup>3231</sup>. Certes, comme il l'indique en outre, l'absence, dans les arches du déambulatoire touchées par l'éboulement, de trous d'attache pour le stationnement des animaux creusés bien plus tardivement et présents en revanche dans celles contiguës révèle une inaccessibilité précoce de cet espace<sup>3232</sup>, ainsi que l'avait minutieusement analysé S. Antonetti<sup>3233</sup>. Ce dernier, rappelant l'antériorité du délaissement de la structure théâtrale par rapport à la chute des éléments de la façade de l'*aedes*, envisage toutefois un scénario différent :

Un evento traumatico causò il crollo di elementi strutturali in precario equilibrio statico, quali colonne o cumuli di materiali abbandonati. (...) I crolli del Tempio, quindi, da cui deriva anche il cumulo che occlude i fornici prossimi all'asse mediano del Teatro, devono essere avvenuti dopo la spoliazione e l'abbandono del monumento (...). Il crollo, conseguente probabilmente al terremoto del 618 o al massimo a quello dell'801, non è riconducibile certamente al sisma del 443 d.C., come ipotizzato dal Fidenzoni, giacché il materiale recuperato risulta poggiare su un rifacimento del piano stradale autonomo rispetto al plateatico originale augusteo, ingombrando l'interno di un edificio pubblico che in quanto tale era ancora oggetto di tutela nella prima metà del VI secolo<sup>3234</sup>.

Par voie de conséquence, il n'est pas impossible que les réfections tardives de la voirie constatées soient survenues dans le courant du V<sup>e</sup> siècle.

Deux sources épigraphiques sont habituellement versées dans ce dossier, mais leur apport apparaît très relatif dans la mesure où elles ne citent explicitement aucun des deux bâtiments religieux. La première, une inscription émanant du préfet urbain Memmius Vitrasius Orfitus, commémore un acte édilitaire portant sur une *aedes Apollinis* et accompli entre 356 et 359<sup>3235</sup>. Largement controversée, elle ne pourrait se référer qu'à un simple édicule, inconnu par ailleurs<sup>3236</sup>. La seconde, une épigramme fragmentaire au contenu énigmatique, mise au jour dans une cave du Palazzo Mattei, donc à un peu plus d'une centaine de mètres au nord-ouest de l'emplacement des temples d'Apollon et de Bellone, évoque en grec un Faustus qui aurait rendu plus hospitalier un espace de la cité décrit grâce à deux repères, s'opposant symboliquement dans cette construction poétique : « un triste luogo di annunzio guerriero » et « un ambiente di letizia »<sup>3237</sup>. Pour M. Guarducci, qui a édité le document épigraphique et révisé son analyse dans des publications postérieures, le personnage est à identifier avec un membre des Anicii, vraisemblablement Anicius

<sup>3230</sup> VITTI M., 2010, p. 565.

<sup>3231</sup> VITTI M., 2010, p. 564.

<sup>3232</sup> VITTI M., 2010, p. 581-582.

<sup>3233</sup> Cf. ANTONETTI S., 2002, p. 209-212.

<sup>3234</sup> ANTONETTI S., 2002, p. 210-211.

<sup>3235</sup> Cf. CIL, 6, 45 : *Apollini sancto / Memmius Vitrasius / Orfitus v(ir) c(larissimus) / bis prae(ectus) urbi / aedem providit / curante Fl(avio) Claudio / Evangelo v(iro) c(larissimo) comite.*

<sup>3236</sup> Cf. LA ROCCA E., 1985, p. 17 ; VISCOGLIOSI A., in *LTVR*, I, p. 51 ; VISCOGLIOSI A., 1996, p. 52.

<sup>3237</sup> *IGVR*, 1, 69 : Εἰσοράας με, φίλος, Φαῦ[στον...] / Ῥώμης ξεινοδόκον θηρο[μαχ...] / εἰσέτι δ' ἀγγελίης τε θρασυπτολέμ[ου...] / χώρος τ' εὐφροσύνης ἐρχομένο[υ]ς δέχεται / ἔζομένους δ' ἵπποισιν ἰδὼν ἐκάτερθ[εν...] / Φαῦστον ἀνυμνήσεις καὶ πρὶν Ι[...]. Trad. par GUARDUCCI M., 1949-1950, p. 57.

Acilius Faustus Glabrio, consul en 438, lequel aurait reçu, de la part d'une communauté étrangère, en remerciement pour la fondation d'une auberge, un hommage statuaire orné par l'inscription en question<sup>3238</sup>. Le « lieu d'annonce guerrière » ne serait autre que le temple de Bellone, argumente valablement l'archéologue italienne. En ce qui concerne le « lieu de joie », une allusion au théâtre de Marcellus est logiquement avancée<sup>3239</sup>. À moins qu'il ne s'agisse du temple d'Apollon, suggère E. La Rocca sans véritablement développer cette hypothèse<sup>3240</sup>. Si ces identifications se vérifient, l'épigramme attesterait que cette zone était toujours en activité et que l'*aedes* de Bellone, peut-être aussi celle adjacente d'Apollon, était dans un état de conservation suffisamment élevé pour demeurer un point de repère prestigieux. Par ailleurs, n'est-il pas envisageable d'imaginer, à titre d'hypothèse, un lien entre les interventions tardo-antiques constatées au niveau de la voirie pour en améliorer (ou rétablir) la viabilité et l'inscription d'un monument remerciant un haut personnage pour ses actions en faveur de l'hospitalité d'un quartier, dont peut faire partie une réfection du cadre viaire ?

On retiendra que, si les reconstructions autour de l'épigramme de Faustus doivent être considérées avec prudence, les sources laissent penser que les deux temples faisant face au déambulatoire du théâtre de Marcellus, situés dans une aire suffisamment importante pour être correctement entretenue tardivement, tenaient encore debout jusqu'au moins le milieu du V<sup>e</sup> siècle. R. Meneghini pense même qu'une bonne partie des élévations de l'édifice apollonien subsistait encore dans la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> siècle au moment où s'implantent le long de la partie arrière du bâtiment les structures de la diaconie S. Angelo in Pescheria<sup>3241</sup>.

En ce qui concerne l'usage cultuel du temple d'Apollon, il peut être tentant de mobiliser les *ludi apollinares* de juillet repris dans le Calendrier filocalien<sup>3242</sup>. Ces jeux, qui comportaient des *ludi scaenici* pour lesquels fut élevé un théâtre en bois, pérennisé par après avec l'ouvrage dédié à Marcellus, auraient été placés le 13 juillet pour coïncider avec le *dies natalis* de l'*aedes in circo*. Il faut toutefois rester prudent parce que, d'une part, il semble que ce *dies natalis* ait été transféré au jour anniversaire d'Auguste<sup>3243</sup> et, d'autre part, Ausone, au IV<sup>e</sup> siècle, situe ces jeux à Ostie<sup>3244</sup>. Néanmoins, on peut penser que ces *ludi* demeuraient symboliquement liés à ce temple, surtout si des divertissements théâtraux se déroulaient encore dans l'hémicycle en regard, et que des célébrations à Ostie n'empêchaient pas l'exécution d'actes rituels dans l'*Vrbs* même.

## 64 Aire sacrée du Largo Argentina

En descendant le corso Vittorio Emanuele II en direction de la piazza Venezia, s'ouvre sur la droite, juste après l'église S. Andrea della Valle, une vaste place qui tranche avec les ruelles

<sup>3238</sup> Cf. GUARDUCCI M., 1969-1970, p. 227-232.

<sup>3239</sup> Cf. GUARDUCCI M., 1969-1970, p. 224-227.

<sup>3240</sup> Cf. LA ROCCA E., 1985, p. 18.

<sup>3241</sup> Cf. MENEGHINI R., 1997, p. 56.

<sup>3242</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 250-251 : *Ludi apollinares (...) Apollinares. C(ircenses) m(issus) XXIII*.

<sup>3243</sup> Cf. VISCOGLIOSI A., in *LTVR*, I, p. 51.

<sup>3244</sup> Cf. AUS., *Ecl.*, 23 (*De feriis Romanis*), 1-2 (voir *supra* 1.1.3).

perpendiculaires précédentes. C'est non seulement par sa dimension que le largo di Torre Argentina – du nom d'une tour médiévale érigée en ce lieu – attire le regard, mais également par les extrémités de colonnes antiques qui dépassent de son espace central, dans un mélange intrigant d'ancien et de moderne. À un niveau inférieur se présente en effet, aux yeux du passant, un site archéologique qui s'impose comme un témoin de l'épaisseur historique de la « Cité Éternelle ». Il est le fruit d'une découverte consécutive aux travaux urbanistiques entrepris au début du XX<sup>e</sup> siècle dans une Rome profitant depuis 1871 de son statut de capitale du Royaume d'Italie. Un projet de dégagement total et de mise en valeur de l'aire fut par la suite porté par le régime fasciste à des fins propagandistes ; renvoyant au passé républicain glorieux, il est inauguré en grande pompe par le Duce lui-même en 1929. Les normes de fouilles de l'époque, plus encore l'agenda et les visées politiques sous-jacents, ont eu un impact désastreux pour la connaissance du site : il a été décidé d'atteindre le plus vite possible le niveau républicain, détruisant au passage de nombreuses strates sans les décrire, et de le reconstituer au plus près, quitte à réaliser des ajouts. Par conséquent, la lecture archéologique diachronique du site est loin d'être aisée<sup>3245</sup>.

Dans la partie méridionale du Champ de Mars, dans un secteur déjà occupé à l'époque royale, peut-être même à des fins religieuses, quatre temples, conventionnellement désignés par les quatre premières lettres de l'alphabet, s'implantent entre la fin du IV<sup>e</sup> et la fin du II<sup>e</sup> siècle a.C., au sein d'un espace à peu près rectangulaire, apparemment structurellement isolé d'où son appellation moderne d'« aire sacrée »<sup>3246</sup>. Leur identification ne va pas de soi et a donné lieu à de vives discussions dans la communauté académique. Aujourd'hui, bien que le débat ne soit plus aussi animé – on partage généralement les interprétations suivantes, selon l'ordre chronologique d'implantation : temple C dédié à *Feronia*, temple A à *Inturna*, temple D aux *Lares Permarini* et temple B à *Fortuna huiusce diei* –, l'usage de les désigner par ces lettres demeure. Entrent aussi dans la problématique de l'identification des sanctuaires les structures (bassins, salles, etc.) qui vont régulièrement occuper les espaces entre et à l'arrière des temples. À ce propos, il convient de relever l'édifice rectangulaire implanté au I<sup>er</sup> siècle a.C. entre les temples A et B qui a été retenu, par F. Coarelli, comme étant le siège de la *statio aquarum*<sup>3247</sup>.

Nous n'allons pas ici détailler toutes les modifications qui auraient affecté le complexe et qui ont été repérées grâce aux enquêtes archéologiques. Signalons tout de même que le dernier grand chantier de l'époque impériale à avoir eu un impact à grande échelle remonte au lendemain de l'incendie de 80 p.C., lorsque Domitien lança un grand projet de rénovation et d'harmonisation, qui inclua entre autres choses le repavement de toute l'aire avec des dalles de travertin posées

<sup>3245</sup> Pour une synthèse sur le site et ses composantes et une orientation bibliographique, voir l'ouvrage collectif *L'area sacra di Largo Argentina* 1, 1981 ; les notices respectives des temples identifiés dans le *Lexicon*, c'est-à-dire COARELLI F., in *LTVR*, II, p. 247-248 (*Feronia*), GROS P., in *LTVR*, II, p. 269-270 (*Fortuna huiusce diei*), COARELLI F., in *LTVR*, III, p. 162-163 (*Inturna*) et COARELLI F., in *LTVR*, III, p. 174-175 (*Lares Permarini*) ; ainsi que le résumé de DE STEFANO F., 2012b. À titre indicatif, notons que le dossier que G. Lugli a constitué de son vivant sur l'aire en question vient d'être publié par M. E. Garcia Barraco (LUGLI G., 2014). Bien qu'elle se focalise sur la première phase du temple B, CAPRIOLI F., 2011 fournit des renseignements plus généraux et des indications bibliographiques précieux, notamment sur l'histoire des fouilles et le traitement historiographique du sujet.

<sup>3246</sup> Sur la remise en question de cette notion d'« aire », voir CAPRIOLI F., 2011, p. 92-93.

<sup>3247</sup> Cf COARELLI F., 1981, p. 43-45, 48-49 et ZIOLKOWSKI A., 1986, p. 625-627 pour une analyse critique.

presque un mètre au-dessus du niveau précédent. Des interventions et transformations ponctuelles surviendront par après, en particulier à l'époque de Septime Sévère durant laquelle des aménagements auront lieu dans les espaces intercalés, parmi ceux-là une nouvelle grande *aula* entre les temples A et B. L'intégrant à l'hypothèse susmentionnée, F. Coarelli fait coïncider ces constructions avec la centralisation des services de la *statio aquarum* et des *frumentationes* sous la responsabilité d'un *curator aquarum et Minuciae* qui aurait eu ses bureaux en ce lieu.

En ce qui concerne l'évolution tardive, F. De Stefano résume la période V du site, qu'il attribue au IV<sup>e</sup> siècle, comme suit :

Nel corso del IV secolo, nell'angolo nord-orientale dell'area fu costruita una nuova grande aula dotata di quattro ingressi e di un sedile che correva lungo le sue pareti interne. Inoltre, il fronte dei templi fu unificato tramite la costruzione di muri che andarono a occludere l'accesso agli spazi tra un edificio templare e l'altro<sup>3248</sup>.

Pour soutenir cette présentation, il renvoie à l'étude publiée en 1970-1971 par G. Marchetti Longhi. À bien y regarder, les interprétations avancées par le fouilleur ne paraissent pas aussi péremptoires. Concernant la salle rectangulaire édifée devant le temple A (angle nord-est de l'aire), il la date en fait d'une « epoca assai tarda », ajoutant prudemment, en leur gardant le statut d'indices et d'hypothèses, que la maçonnerie est d'un type connu à l'époque de Maxence et qu'une épistyle tardive gravée et réutilisée, dont on parlera plus bas, pourrait remonter à l'édifice original qui serait alors du IV<sup>e</sup> siècle<sup>3249</sup>. Par rapport aux structures intercalées entre les temples, il penche pour y voir un seul édifice, bien qu'il se soit développé graduellement, et non plusieurs édifices annexés à diverses époques<sup>3250</sup>. G. Marchetti-Longhi ne propose pas véritablement de datation absolue ; il se limite à supposer des relations chronologiques entre certaines étapes. Quant aux murs qui relient les façades plus précisément, certes, il en suppose effectivement la continuité, mais doit se contenter, sur le plan chronologique, de timbres de briques correspondant aux règnes des Flaviens et de Trajan<sup>3251</sup>. Enfin, il faut noter que, sous le titre « Le ultime variazioni dei templi », l'auteur range tout une série d'interventions, dont les différentes étapes ne peuvent être chronologiquement fixées, reconnaît-il, mais qui ont été mises en œuvre au plus tard à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Cette limite, il ne la fixe cependant pas sur une base matérielle, mais uniquement à partir du schéma historiographique qu'il a à l'esprit, selon lequel les temples perdent toute fonction religieuse dès ce moment et qu'ils ne sont donc plus susceptibles de subir les transformations répertoriées<sup>3252</sup>.

On aurait tout de même pu s'attendre à ce que F. De Stefano renvoie au moins aux pages que F. Coarelli consacre aux traces tardives du site, à défaut de mobiliser le travail de R. Valenzani Santangeli<sup>3253</sup>. Le premier évoque certes le IV<sup>e</sup> siècle dans son analyse évolutive des structures intercalées, mais uniquement pour le mur reliant les façades des temples A et B et encore insiste-t-

<sup>3248</sup> DE STEFANO F., 2012b, p. 546.

<sup>3249</sup> Cf. MARCHETTI LONGHI G., 1970-1971, p. 46-48 (46 pour la citation).

<sup>3250</sup> Cf. MARCHETTI LONGHI G., 1970-1971, p. 26-40 pour ce qu'il appelle l'« edificio laterizio interposto ai templi » (en particulier ici p. 31).

<sup>3251</sup> Cf. MARCHETTI LONGHI G., 1970-1971, p. 35, 38-39.

<sup>3252</sup> Cf. MARCHETTI LONGHI G., 1970-1971, p. 51.

<sup>3253</sup> Ce qui est bien le cas de SPERA L., 2014.

il sur la nature hypothétique de sa déduction. Il confirme la chronologie tardive de la salle rectangulaire faisant face au temple A, à partir des techniques de construction et des timbres d'époques variées estampillés sur les briques utilisées, en ciblant plus précisément les V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles. Il suggère de l'associer à une réfection généralisée de la zone, qu'il suppose consécutive au tremblement de terre de 408. Il évoque toutefois également des restaurations théodoriciennes qu'il relie à celles, contemporaines, du théâtre de Pompée<sup>3254</sup>.

Le second, qui se focalise sur les phases médiévales du site, soutient que l'agencement domitien de l'aire perdure au moins jusqu'au V<sup>e</sup> siècle « anche se in un contesto di progressiva fatiscenza delle strutture, carenti di manutenzione e prive ormai di una funzione compatibile con le mutate esigenze della società »<sup>3255</sup>. Malgré tout, une volonté de conserver la zone monumentale et son accès est perceptible dans les interventions au niveau des portiques qui en délimitent les flancs septentrional et oriental, dont un rehaussement de seuils d'accès certainement postérieur à une préfecture de Flavius Synesius Gennadius Paulus (438 ou 443) dont le nom se trouve incisé dans une architrave remployée à cet effet<sup>3256</sup>. Ces travaux sont mis en relation avec d'autres modifications qui affectent l'aire et, en particulier – même si le savant admet qu'il ne peut brandir un argument incontestable – avec la construction de la grande salle dans l'angle nord-oriental de l'aire, l'ensemble étant rapporté à un changement fonctionnel (hypothèse d'identification avec le *monasterium Boetianum*) survenu durant la période théodoricienne<sup>3257</sup>.

En définitive, rien n'indique que des transformations aient été entreprises sur le site durant le IV<sup>e</sup> siècle<sup>3258</sup>. À l'inverse, les informations récoltées ne laissent entrevoir aucun abandon, ni spoliation durant cette période ; elles vont dans le sens d'une continuité monumentale et de fréquentation de l'aire, qui a dû s'accompagner d'un entretien minimal des édifices.

Si le maintien de ces monuments est assuré, leur absence des Régionnaires, individuellement ou rassemblés sous une seule occurrence, peut poser question. Certes, ces relevés ne sont pas exempts d'oublis<sup>3259</sup> et ce constat peut être avancé comme une première réponse. Mais, tout de même, il s'agit d'un oubli de quatre temples, de toute une aire monumentale en fait, alors que les grandes structures environnantes sont mentionnées (le portique de Philippe, les portiques *Minucia*, les complexes théâtraux de Balbus et de Pompée). Cette observation plaide en faveur du caractère volontaire de l'omission. Dans ce cas, ne peut-on imaginer que celle-ci résulte d'une désaffectation totale ou partielle du site qui aurait créé une rupture avec la fonction originale de l'aire tout en lui conservant, dans les grandes lignes, sa configuration architecturale ? Une activité civile, administrative, localisée au départ au sein d'un espace attenant aux temples a pu, dans les faits (si ce n'est même formellement par une procédure de désacralisation) s'étendre à l'ensemble de l'aire.

<sup>3254</sup> Cf. COARELLI F., 1981, p. 25, 47-48.

<sup>3255</sup> SANTANGELI VALENZANI R., 1994, p. 94.

<sup>3256</sup> Sur l'inscription, voir KAJANTO I., NYBERG U. et STEINBY M., 1981, n° 29.

<sup>3257</sup> Cf. SANTANGELI VALENZANI R., 1994, en particulier p. 60, 62, 67-68, 70-73, 78-79, 94-95.

<sup>3258</sup> Voir la prudence affichée aussi par CAPRIOLI F., 2011, p. 96-97.

<sup>3259</sup> Cf. *supra* 1.1.1.3.

Naturellement, il est tentant de faire le lien avec l'hypothèse sur les services de la *statio aquarum* et des *frumentationes* évoquée précédemment.

Pour être complet, signalons que, dans la liste de la région du Circus Flaminius de la *Notitia*, on trouve en deuxième place, juste avant le portique de Philippe, le terme *aedes*, sans aucune autre forme de précision. On ne peut donc définir s'il s'agit d'un singulier ou d'un pluriel. Même si semble transparaître de la *Notitia* le désir d'actualiser et d'être plus complet<sup>3260</sup>, il est néanmoins impossible de déterminer sans contestation possible si on a affaire à un ajout et, dans l'affirmative, de le placer dans le temps. En supposant quand même que l'expression *aedes* constitue une référence à l'aire du Largo Argentina, consignée dans la liste à l'époque impériale, il serait révélateur de constater que, déjà à ce moment-là, un certain flou régnait autour de l'identité de ces bâtiments qui continuaient à épouser la configuration de temples.

Il faut également dire que les divinités attribuées à ces sanctuaires ne semblent plus faire l'objet d'une célébration à la fin de l'époque impériale, si l'on en croit les silences de la documentation. *Iuturna* pourrait faire figure d'exception : dans un commentaire relatif à la déesse en question, juste après avoir évoqué le premier temple construit en son honneur au Champ de Mars, Servius rappelle au présent les *Iuturnalia*, célébrés par ceux qui exercent un métier en rapport avec l'eau<sup>3261</sup>. Que cette fête n'apparaisse pas dans le Calendrier de 354, ni dans les autres sources habituellement convoquées n'a rien d'extraordinaire si l'on retient du texte du grammairien qu'elle ne concerne pas la cité dans son ensemble, les citoyens de manière indistincte, mais qu'elle fédère uniquement une collectivité professionnelle. Servius ne précise pas la localisation de cette célébration. Certes, il fait référence dans la proposition précédente au temple du Champ de Mars, mais ce n'est pas suffisant<sup>3262</sup>. Il spécifie d'ailleurs qu'il s'agit du « premier temple » de la divinité. Et, effectivement, à Rome, elle possède au moins un autre sanctuaire, celui qui abrite sa fontaine dans le Forum républicain (cf. notice 54).

Pour conclure, si la question de la conservation monumentale de l'aire sacrée du Largo Argentina dans son agencement domitien, bien que soumis à quelques transformations aussi bien au niveau des temples que dans les espaces intercalés, ne souffre pas réellement d'incertitude, des doutes peuvent survenir quant à une continuité dans la destination des lieux et leur exploitation à des fins festives.

<sup>3260</sup> Cf. *supra* 1.1.1.3.

<sup>3261</sup> SERV., *Aen.*, 12, 139 : « Il est habituel de sacrifier auprès de cette source en cas de pénurie d'eau : Lutatius Catulus lui [à *Iuturna*] a érigé un premier temple dans le Champ de Mars ; ainsi, ceux qui exercent une profession relative à l'eau célèbrent les fêtes de *Iuturna*, ce jour de fête que l'on appelle les *Iuturnalia* ». *Huic fonti propter aquarum inopiam sacrificari solet : cui Lutatius Catulus primus templum in campo Martis fecit ; nam et Iuturnas ferias celebrant qui artificium aqua exercent, quem diem festum Iuturnalia dicunt* (trad. personnelle). À noter qu'il s'agit d'un ajout du Servius Auctus (cf. *supra* 1.1.7.1.).

<sup>3262</sup> Ce que soutient aussi ZIOLKOWSKI A., 1986, p. 627. En revanche, on le suit moins lorsqu'il ajoute que, dans la proposition qui précède la mention au *templum*, Servius fait référence à la fontaine du Forum. Il nous semble que le *fons* en question se rapporte au *fons* mentionné à plusieurs reprises dans les phrases précédentes, à savoir la source qui prend naissance dans les parages de la rivière Numicus.



## 65 *Bellona, aedes in circo*

Cf. notice 63.

## 66 *Bonus Eventus, templum*

Rédigeant son œuvre historique dans le dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle, Ammien Marcellin rapporte au sujet de Claudius Hermogenianus Caesarius<sup>3263</sup>, *praefectus Vrbi* en 374, les faits suivants :

Ce même préfet exerça ses fonctions dans une tranquillité parfaite, il ne fut en butte à aucune sédition fondée sur un mécontentement justifié, et il restaura un très grand nombre de monuments anciens. Parmi eux, il releva l'immense portique, contigu aux thermes d'Agrippa, appelé de l'« Heureux Événement », parce qu'on voit dans les parages le temple de ce nom<sup>3264</sup>.

Cette information succincte, mais fiable, constitue la seule source attestant l'existence de ce *templum*. Si elle ne nous fournit aucun renseignement sur les circonstances de sa fondation<sup>3265</sup> ou la configuration de l'édifice, elle est néanmoins à même d'éclairer la question de la localisation. Nous savons en effet que les Thermes d'Agrippa se situaient au Champ de Mars, dans la neuvième région augustéenne, plus précisément au niveau de la via dell'Arco della Ciambella, entre le Panthéon et le largo Argentina<sup>3266</sup>. Quant au temple de *Bonus Eventus*, il occupait certainement un espace à proximité du portique homonyme, qui devait se dresser dans les *horti Agrippae*, sans nécessairement y être accolé.

Les fouilles réalisées à différents moments dans ce secteur ont naturellement donné lieu à des propositions d'identification. La mise en lien avec les vestiges en péperin détectés sous l'église S. Maria in Monterone, admise pendant tout un temps dans la littérature scientifique et désormais rejetée depuis le constat de F. Coarelli<sup>3267</sup>, a laissé la place à une hypothèse avancée prudemment par C. Buzzetti pour qui les dimensions de la fondation en *opus caementicium* de silice, mise au jour en 1953 lors des travaux via del Melone, conviennent à un grand édifice, peut-être un temple, et dans ce cas, le *templum* de *Bonus Eventus* fait un bon candidat<sup>3268</sup>. Dans cette zone du *stagnum Agrippae*, le lac artificiel, des éléments de maçonnerie et de décor peuvent vraisemblablement être mis en rapport avec le portique évoqué par Ammien<sup>3269</sup>.

---

<sup>3263</sup> Cf. PLRE, I, « Caesarius 7 ».

<sup>3264</sup> Cf. AMM., 29, 6, 19 : *Hic ipse praefectus egit admodum quiete, nullam seditionem super querela iusta perpessus, et instauravit uetera plurima. Inter quae porticum excitauit ingentem, lauacro Agrippae contiguam, Euentus Boni cognominatam, ea re quod huius numinis prope uisitur templum* (trad. SABBAGH G., 1999, CUF).

<sup>3265</sup> Que BUZZETTI C., in *LTVR*, I, p. 202-203 préfère faire remonter à l'époque augustéenne, tandis que COARELLI F., 1977, p. 828, n. 56 penche pour une création plus tardive.

<sup>3266</sup> Cf. GHINI G., in *LTVR*, V, p. 40-42. Au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, les thermes subiront encore une réfection. Ils figurent par ailleurs dans la liste des Régionnaires (éd. NORDH A., p. 88).

<sup>3267</sup> Pour COARELLI F., 1977, p. 826, n. 51, il ne s'agit pas de structures antiques. On s'étonne qu'encore à la fin des années 1990, dans le commentaire de l'édition d'Ammien au CUF (1999), ANGLIUIEL DE LA BEAUMELLE L., p. 209, n. 209 se contente pourtant de cette hypothèse.

<sup>3268</sup> Cf. BUZZETTI C., 1989-1990.

<sup>3269</sup> Cf. BUZZETTI C., in *LTVR*, I, p. 202-203.

### 67 *Divorum, porticus, templum*

Les Catalogues Régionnaires ont conservé, en avant-dernière place dans la liste des édifices de la *regio* IX, la mention *Divorum*<sup>3270</sup>. C'est l'unique source nous laissant deviner la présence de ce bâtiment dans la topographie romaine du IV<sup>e</sup> siècle. Les autres sources de ce siècle, à savoir des chroniques, nous révèlent une attribution à Domitien et le définissent comme un portique<sup>3271</sup>. Cette construction constituait cependant bien, au moins à l'origine, un espace de culte, plus précisément un complexe bâti par l'empereur en l'honneur de Vespasien et Titus divinisés, ainsi qu'en témoigne une inscription du milieu du III<sup>e</sup> y faisant référence avec l'expression *in templo Divorum in aede divi Titii*<sup>3272</sup>. Il pourrait être tentant d'utiliser l'absence du terme *templum* et le recours à *porticus* dans les sources tardives pour mener un raisonnement similaire à celui tenu dans le cas du sanctuaire et Forum de la Paix (notice 18) et en conclure à la disparition, abandon ou réutilisation des bâtiments cultuels à partir du milieu du IV<sup>e</sup> siècle, mais le trop faible échantillon de sources à disposition empêche toute affirmation crédible de ce type. Par ailleurs, la mémoire des deux empereurs était encore une composante du culte impérial au IV<sup>e</sup> siècle<sup>3273</sup>.

La *Forma Urbis Romae*, dont les fragments permettent de reconstituer le mot *Divorum* (fragment 35), confirme une proximité, déjà repérable dans les Régionnaires<sup>3274</sup>, avec l'*Iseum et Serapeum* du Champ de Mars. Situé juste au sud-est de celui-ci, le complexe se présente comme un portique à colonnes de plan rectangulaire, fermé sur trois côtés, avec une ouverture au nord encadrée de deux temples sur podium, probablement les *aedes* des divins Vespasien et Titus. Enfin, une série de découvertes archéologiques que l'on peut mettre en lien avec cet ensemble bâti, notamment celles faites via del Plebiscito, corroborent cette localisation<sup>3275</sup>.

### 68 *Hadrianus divus, templum ; Hadrianeum*

L'amateur de ruines qui déambule aujourd'hui dans ce qui était anciennement le Champ de Mars a le plaisir, en débouchant sur la piazza di Pietra, de contempler une magnifique colonnade corinthienne intégrée dans la façade d'un bâtiment abritant la Chambre du Commerce de Rome et identifiée seulement au début du XX<sup>e</sup> siècle comme un morceau de l'*Hadrianeum*, temple en l'honneur de l'empereur divinisé dédié en 145 par Antonin le Pieux<sup>3276</sup>. Ce dernier édifice, qui après son abandon accueillit moyennant certains aménagements un orphelinat puis le palais de la douane de terre pontificale à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, ne pouvait par conséquent pas avoir disparu du paysage

<sup>3270</sup> Éd. NORDH A., p. 88.

<sup>3271</sup> Cf. *Chron. Urb. Rom.*, éd. BURGESS R. W., 2014, p. 150 (*Divorum*) ; EUTR., VII, 23 (*Divorum porticus*) ; HIER., *Chron.*, a. Abr. 2105 (*Divorum porticus*).

<sup>3272</sup> *CIL*, 6, 10234.

<sup>3273</sup> Cf. notices 33 et 61.

<sup>3274</sup> Dans le *Curiosum*, l'expression *Minervam Caldicam* vient s'intercaler entre les deux (éd. NORDH A., p. 88).

<sup>3275</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, II, p. 20.

<sup>3276</sup> Cf. CIPOLLONE M., in *LTVR*, III, p. 7-8.

de l'*Vrbs* au IV<sup>e</sup> siècle. Il est difficile de savoir précisément dans quel état physique et d'occupation il se trouvait à cette époque, mais il constituait encore un élément de repère susceptible d'être intégré dans un *Catalogue Régional* (*regio IX*), surtout si l'on considère que sa mention dans la seule *Notitia* provient d'une mise à jour de la liste au IV<sup>e</sup> siècle<sup>3277</sup>. Et pourquoi ne pas y situer une partie de l'activité rituelle prenant place lors des célébrations du *dies natalis* de l'empereur, dont le calendrier de 354 garde encore une trace en date du 24 janvier<sup>3278</sup> ?

Dans sa notice du *LTVR*, M. Cipollone affirme que l'*Hadrianeum* était à l'état d'abandon au moins depuis le V<sup>e</sup> siècle, sans en dire davantage<sup>3279</sup>. Sans doute, la chercheuse a-t-elle en tête l'argument avancé plus prudemment dans sa monographie archéologique sur le temple en question : le constat, sur une colonne, de marques de creusement en vue du retrait des composants métalliques, peut-être déjà durant l'époque tardo-antique dans la mesure où se révèle correcte l'hypothèse de la réutilisation dans le baptistère du Latran de Sixte III (432-440) d'une série de pièces provenant de l'architrave et de la frise du portique entourant le temple<sup>3280</sup>. Tout juste peut-on donc en déduire un démantèlement, au moins partiel, de ce portique et supposer un probable délaissement ou désaffectation du site au milieu du V<sup>e</sup> siècle.

## 69 *Hercules Custos, aedes*

Après avoir évoqué le temple de Bellone (notice 65), qui se trouvait non loin du Circus Flaminius, Ovide porte son regard sur l'autre zone du Cirque et rappelle la divinité qui possède une *aedes* à proximité et la protège de son aura :

L'autre partie du Cirque est sous la sauvegarde d'Hercule Gardien : honneur que le dieu détient en vertu d'un oracle eubéen. La célébration en son honneur a lieu le jour qui précède les Nones [de juin]. T'enquiers-tu de l'inscription ? Sylla a entériné l'ouvrage<sup>3281</sup>.

À la même date du 4 juin, les *Fasti Venusini* mentionnent effectivement un *Hercules Custos*. En revanche, il faut se reporter au 12 août pour trouver une telle référence dans les *Fasti Vallenses*<sup>3282</sup>. Si l'on se tourne maintenant vers le Calendrier de 354, le 4 juin devait se dérouler des *ludi in minucia*<sup>3283</sup>. Or, on trouve, parmi les signes néfastes ayant eu lieu sous le règne de Commode rapportés par l'*Histoire Auguste*, rédigée à l'époque tardive, le fait suivant : « Au portique de Minucius, la statue en bronze d'Hercule transpira pendant plusieurs jours ».<sup>3284</sup> Il est donc tentant

<sup>3277</sup> Éd. NORDH A., p. 88 (*Hadrianium*).

<sup>3278</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 238-239 : *N(atalis) d(ivi) Hadriani. C(ircenses) m(issus) XXIII*.

<sup>3279</sup> Cf. CIPOLLONE M., in *LTVR*, III, p. 7.

<sup>3280</sup> Cf. COZZA L., 1982, p. 26, n. 33 et p. 40, n. 55. Sur le transfert de matériaux en cause, cf. STRONG D. E., 1953, p. 124.

<sup>3281</sup> OV., *Fast.*, 6, 209-213 : *Altera pars Circi Custode sub Hercule tuta est : / Quod deus Euboico carmine munus habet. / Muneris est tempus qui Nonas Lucifer ante est. / Si titulum quaeris, Sulla probavit opus* (trad. SCHILLING R., 1993, CUF).

<sup>3282</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 148-149.

<sup>3283</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 248-249.

<sup>3284</sup> *Hist. Aug., Comm.*, 16, 5 : *Herculis signum aeneum sudavit in Minucia per plures dies* (trad. CHASTAGNOL A., 1994). Sur la *porticus Minucia*, cf. COARELLI F., in *LTVR*, IV, p. 137-138.

de considérer ces *ludi* comme en rapport avec le *dies natalis* de l'*aedes*, qui devait se trouver de l'autre côté du temple de Bellone, lui-même identifié avec les structures sur le flanc oriental du temple d'Apollon (notice 63), dans l'aire sud-est du Cirque, et de relier topographiquement les deux éléments :

Non essendo conosciuto il limite meridionale della porticus Minucia, identificata con l'“area sacra” di Largo Argentina, non è escluso che questa potesse prolungarsi fino all'angolo N dell'area in circo, conciliando così le due indicazioni topografiche, e fornendo la localizzazione della aedes Herculis Custodis<sup>3285</sup>.

Toutefois, au terme d'un développement assez convaincant se basant sur des sources écrites et iconographiques, ainsi qu'une analogie avec l'*Ara maxima Herculis* (notice 94), résumé par A. Viscogliosi, F. Coarelli propose de situer ce lieu de culte à l'emplacement de l'église S. Maria in Monticelli<sup>3286</sup>, ce qui ne cadre pas parfaitement avec l'hypothèse précédente.

Pour dépasser ces apparentes difficultés et expliquer la confusion des Fastes, une grossière erreur peu vraisemblable dans des documents officiels aussi importants, B. Poulle a récemment avancé l'idée que le 12 août, moment où le culte herculéen à Rome est fort actif, se tenaient les cérémonies sacrificielles pour le *dies natalis* du temple, tandis que le 4 juin se déroulaient simplement des jeux en l'honneur de ce dieu qui, *in minucia*, possédait également une statue de culte<sup>3287</sup>.

La mention du Calendrier de 354 nous permet donc de conclure que certaines composantes du portique *Minucia* devaient, au milieu de IV<sup>e</sup> siècle, constituer un espace cultuel, vraisemblablement en rapport avec *Hercules Custos*, et peut-être, indirectement, pour peu qu'il ne s'agisse pas du même édifice, que l'*aedes* de ce dernier était encore en place dans l'aire septentrionale du Circus Flaminius. Sur cette dernière inférence, on gardera cependant plus de prudence : il est possible que, le temple ayant disparu, le culte du dieu se soit prolongé uniquement à travers ces jeux, le portique devenant dès lors son seul ancrage spatial. Toutefois, la volonté d'utiliser cette formule particulière (*ludi in minucia*), sans citer la divinité, aurait pu être une manière d'éviter une confusion de ces *ludi* avec une autre fête en son honneur, le *dies natalis* du temple encore debout, même si elle n'est pas reprise dans ce calendrier.

## **70 Iseum et Serapeum in campo Martio ; Isis Campensis**

Les premières interrogations au sujet du principal et plus vaste sanctuaire en l'honneur d'Isis à Rome concernent sa fondation<sup>3288</sup>. Dans les sources qui racontent les vicissitudes du culte égyptien dans l'*Vrbs* au I<sup>er</sup> siècle a.C. et au début du I<sup>er</sup> siècle p.C. sont évoqués des espaces de culte isiaques mais sans précision quant à leur implantation exacte. Dion Cassius rapporte qu'en 43 a.C.,

<sup>3285</sup> VISCOGLIOSI A., in *LTVR*, III, p. 13.

<sup>3286</sup> Cf. VISCOGLIOSI A., in *LTVR*, III, p. 13-14.

<sup>3287</sup> Cf. POULLE B., 2007. Notamment, il fait à juste titre remarquer (p. 381) que le texte d'Ovide ne parle pas explicitement d'anniversaire de fondation du temple, mais de *munera* qui doivent honorer Hercule.

<sup>3288</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, III, p. 107 ; LEMBKE K., 1994, p. 65-71 ; SIST L., 1997, p. 298-301 ; SCHEID J., 2004 ; GASPARINI V., 2008, p. 102-106.

les triumvirs décrétèrent un temple à Isis et Sarapis<sup>3289</sup>. Flavius Josèphe relate, lui, un scandale impliquant des adeptes d'Isis et menant à la destruction, sur ordre de Tibère, du temple de la déesse en 19 p.C.<sup>3290</sup> Pour certains chercheurs, ces deux éléments suffisent à supposer une première construction ou (parfois et) une première destruction de l'*Iseum* du Champ de Mars à ces deux dates<sup>3291</sup>. K. Lembke, qui a publié une monographie complète sur ce lieu de culte constituant toujours la référence en la matière<sup>3292</sup>, refuse de relier l'*Iseum Campense* à celui voté par les hommes du triumvirat et envisage une construction entre 43 a.C. et 19 p.C., plus précisément, sur base de la situation politique et des goûts de l'élite, entre 20 et 10 a.C. Le premier témoignage plus assuré réside dans le passage où Flavius Josèphe relate la nuit passée dans le temple par Vespasien et Titus, la veille de leur triomphe en 71 p.C.<sup>3293</sup> Considérant la faiblesse des sources, la maigre probabilité d'une concrétisation de la décision de 43 a.C., le scandale de 19 p.C. et la nature apparemment publique du sanctuaire en 71 p.C., J. Scheid soumet une nouvelle hypothèse : la victoire de Vespasien, avec l'aide d'Isis et Sarapis, « protecteurs du camp flavien », a consacré le rôle public de ces divinités, et impliqué la construction d'un temple saluant ce succès et cette assistance divine, dans le Champ de Mars où trônent plusieurs autres temples également liés à des épisodes militaires<sup>3294</sup>.

Quoi qu'il en soit, reconstruit ou restauré par plusieurs empereurs, dont Domitien, Hadrien ou Septime Sévère, le sanctuaire – complexe organisé en deux parties, la zone nord consistant en une structure rectangulaire abritant des jardins et le *naos* de la divinité, l'aire sud caractérisée par une exèdre semi-circulaire à portique accueillant un bassin – occupait une vaste superficie à hauteur des actuelles églises S. Maria sopra Minerva et S. Stefano del Cacco, comme en témoignent un fragment (n° 35) de la *Forma Urbis* et de nombreuses trouvailles archéologiques au style égyptien.

Plusieurs sources sont disponibles pour renseigner le destin tardo-antique de l'*Iseum et Serapeum* du Champ de Mars, bien qu'elles donnent parfois lieu à des interprétations discordantes. En 301, Porphyre écrit une biographie de Plotin et rapporte l'évocation d'un prêtre égyptien sous les yeux du philosophe dans l'*Iseion* de Rome<sup>3295</sup>, un bâtiment familier au lecteur et identifiable à son seul nom, qui subira, à peu près à la même époque, sous le règne de Dioclétien et Maximien, la dernière

<sup>3289</sup> Cf. DIO CASS., 47, 15, 4.

<sup>3290</sup> Cf. FLAV. JOS., *Ant. Ind.*, 18, 3, 4.

<sup>3291</sup> Voir par exemple COARELLI F., in *LTVR*, III, p. 107 ; SIST L., 1997, p. 298 ; VERSLUYS M. J., 2002, p. 354.

<sup>3292</sup> Cf. LEMBKE K., 1994. VERSLUYS M. J., 1997 en a fait un « review article ». Dans la bibliographie de sa notice, COARELLI F., in *LTVR*, III, p. 109 cite la monographie mais il n'a apparemment pas pu la consulter, à tout le moins l'intégrer dans son développement.

<sup>3293</sup> Cf. FLAV. JOS., *Bell. Ind.*, 7, 5, 4.

<sup>3294</sup> Cf. SCHEID J., 2004 (p. 310 pour la citation). GASPARINI V., 2008, s'oppose à cette thèse dans la mesure où « l'arrivo dell'imperatore stesso [Vespasien] a Roma risale a soli otto mesi prima, alla fine del settembre del 70 » (p. 106).

<sup>3295</sup> Cf. PORPH., *Plot.*, 10 : « Ainsi, un prêtre égyptien, qui, venu à Rome, lui avait été présenté par un ami et voulait donner une démonstration de son savoir, demanda à Plotin de venir voir l'évocation du démon familier, son compagnon. Plotin ayant accepté volontiers, l'évocation a lieu dans l'Iseion ; car c'était là le seul endroit pur que l'Égyptien disait avoir trouvé dans Rome ». Αἰγύπτιος γὰρ τις ἱερεὺς ἀνελθὼν εἰς τὴν Ῥώμην καὶ διὰ τινος φίλου αὐτῷ γνωρισθεὶς θέλων τε τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἀπόδειξιν δοῦναι ἠξίωσε τὸν Πλωτῖνον ἐπὶ θέαν ἀφικέσθαι τοῦ συνόντος αὐτῷ οἰκείου δαίμονος καλουμένου. Τοῦ δὲ ἐτοίμως ὑπακούσαντος γίνεται μὲν ἐν τῷ Ἰσίῳ ἢ κλήσις· μόνον γὰρ ἐκεῖνον τὸν τόπον καθαρὸν φῆσαι εὐρεῖν ἐν τῇ Ῥώμῃ τὸν Αἰγύπτιον (trad. BRISSON L., CHERLONNEIX J.-L., GOULET-CAZÉ M. O, e. a., 1992). Gardons toutefois à l'esprit qu'en l'absence de précision géographique, un doute doit subsister.

restauration enregistrée, si l'on se fie à la *Chronica Urbis Romae*<sup>3296</sup>. K. Lembke soutient que la démolition (« die Demolierung ») du sanctuaire commence cependant quelques années plus tard avec Maxence qui en fait retirer l'obélisque de Domitien pour le placer sur la *spina* du cirque qu'il fait construire sur la via Appia<sup>3297</sup>. S. Ensoli marque toutefois son désaccord à propos de la réalité de cette spoliation<sup>3298</sup>. Quand bien même serait-ce le cas, est-il pertinent de parler de « destruction » ? Après tout, il ne s'agirait que d'un transfert de monument à visée esthétique et idéologique et non d'une atteinte à la survie du bâtiment. En revanche, les deux chercheuses signalent bien l'indice que constitue la mention du lieu de culte dans les Régionnaires<sup>3299</sup>.

Les fêtes célébrant les divinités égyptiennes sont notées dans le Calendrier de 354<sup>3300</sup>, apparaissent dans une composition d'Ausone<sup>3301</sup> ; leur actualité transparait dans les critiques de Lactance<sup>3302</sup>, de l'Ambrosiaster<sup>3303</sup>, des auteurs des poèmes anonymes antipaïens<sup>3304</sup> ou de

<sup>3296</sup> Éd. MGH AA, 9, 1, p. 148. La liste des bâtiments (re)construits par les empereurs est libellée comme suit : *senatum, forum Caesaris, basilica Iulia, scaena Pompei, porticos II, nymphae III, templa II Iseum et Serapeum, arcum novum, thermas Diocletianas*. Pour LEMBKE K., 1994, p. 72 (suivie par SIST L., 1997, p. 301 et ENSOLI S., 2000, p. 278), l'expression soulignée ici par nos soins renverrait au double temple (Isis d'une part, Sarapis de l'autre) du complexe sis au Champ de Mars. Pourtant, d'autres possibilités existent. Le texte pourrait signaler une intervention sur les deux *Iseum et Serapeum* connus dans la Ville (cf. notice 10). Ne se pourrait-il pas toutefois que les *templa II* ne soient que la suite de l'énumération numérique et sans précision qui le précède : *porticos II, nymphae III* ? Le cas échéant, à quel *Iseum et Serapeum* ferait référence ce document ? Celui du *Campus Martius* ou celui qui a donné son nom à la troisième région augustéenne ?

<sup>3297</sup> Cf. LEMBKE K., 1994, p. 72.

<sup>3298</sup> Cf. ENSOLI S., 2000, p. 278 : « Grazie a quest'ultima fonte e alla menzione del santuario nei Cataloghi Regionari, ma anche all'impossibilità di una spoliazione da parte di Massenzio, a cui si è accennato in riferimento all'obelisco di Domiziano e al Serapeo del Quirinale, è possibile credere che l'Iseo-Serapeo non registrasse alcun declino durante il IV secolo d.C., né in età constantiniana, né successivamente ».

<sup>3299</sup> Éd. NORDH A., p. 88 (*Iseum et Serapeum*).

<sup>3300</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 242-243 (*Isidis navigium*), 244-245 (*serapia*), 252-253 (*hychnapsia*) et 256-259 (*isia* ; *ex se nato. C[ircenses] m[issus] ; ter novena ; hilaria*).

<sup>3301</sup> Cf. AUS., *Ecl.*, 23 (*De feriis Romanis*), 24 (voir *supra* 1.1.3).

<sup>3302</sup> Cf. LACT., *Div. inst.*, 1, 11, 21 : « Parce qu'il y a dans les fastes un jour fixé pour célébrer la "navigation d'Isis" : et cela prouve qu'elle a traversé non pas en nageant, mais en naviguant ». *Quod certus dies habetur in fastis quo Isidis nauigium celebratur: quae res docet non tranasse illam, sed nauigasse* (trad. MONAT P., 1986, SC n° 326).

<sup>3303</sup> AMBROSIAST., *Quaest. Test.*, 114, 11 : « Examinons ensuite les commandements. Notre Loi - nous qu'ils appellent fous -, prescrit que l'on ordonne des prêtres et des ministres purs de tout crime et irréprochables. Mais au contraire la tradition des païens ne peut avoir de prêtres et de ministres appropriés, si, d'hommes qu'ils sont, ils ne se transforment en femmes, afin de pouvoir librement et en public endosser un rôle féminin, et s'ils ne poussent des cris efféminés, agités et indignes, après avoir secoué leur chevelure dans l'eau de façon déshonorante. S'ils faisaient cela en public, ils seraient lapidés par la population toute entière. Et que dire du Cynocéphale, qui va à la ronde, incertain, cherchant en tout lieu les membres de l'adultère Osiris, l'époux d'Isis : voilà par l'entremise de quels prêtres ou de quels maîtres les païens s'attribuent le nom de sagesse, alors qu'il y a là non seulement ignorance, mais crime ! » *Dehinc considerentur praecepta. Lex nostra, quos stultos uocant, antestites et ministros sine crimine sanctos et inreprehensibiles praecipit ordinari ; e contra autem paganorum traditi antestites et ministros idoneos sibi esse non posse, nisi ex uiris transfigurentur in feminas, ut licenter et publice muliebria patiantur et discussis in aqua inhoneste crinibus mollem quassatamque uocem et turpem emittant. Quod si publice facerent, ab omni populo lapidarentur. Et Cynocephalus ille, qui nutabundus per omnia se circumfert loca quaerens membra adulteri Osiris, uiri Istdis : ecce quibus ministris siue magistris pagani prudentiae sibi nomen adsciscunt, cum non solum inprudenciae sit, sed et criminis !* (trad. BUSSIÈRES M.-P., 2007, SC n° 512).

<sup>3304</sup> Cf. PS. PAUL. NOL., *Poem. ult.*, 117-127 : « En tout cas, ils cherchent je ne sais quoi, se réjouissent de l'avoir trouvé, puis le perdent à nouveau, pour pouvoir à nouveau le chercher. Quel être sensé supporterait cela : que les uns en quelque sorte enferment le soleil, que d'autres portent au grand jour les attributs monstrueux de leurs dieux ? Qu'a fait Sarapis pour mériter d'être ainsi déchiré par ses dévots à travers tant de lieux infâmes ? Et puis celui-ci sans cesse devient bête sauvage, ou chien, ou cadavre d'âne en putréfaction, ou homme, au corps tantôt enveloppé d'étoffes, tantôt épuisé de maladie. Pendant qu'ils lui font tout cela, Sarapis ne sent rien, à ce qu'ils disent ». *Nescio quid certe quaerunt gaudentque reperimentum / rursus et amittunt quod rursus quaerere possint. / Quis ferat hoc sapiens : illos quasi claudere solem, /*

Prudence<sup>3305</sup>. L'une d'entre elles, la fête dénommée *Isidis navigium*, constitue même l'objet principal d'une courte composition poétique attribuée à Claudien<sup>3306</sup>. Tout cela traduit une préoccupation, égale bien que différente, de ces acteurs païens et chrétiens pour une activité culturelle toujours importante<sup>3307</sup> qui devait certainement comporter des cérémonies dans l'enceinte du sanctuaire isiaque de référence.

De quelle manière les savants imaginent-ils la fin de l'*Iseum Campense* ? K. Lembke, suivie par M. J. Versluys et L. Sist, conjecture que, au vu des traces d'incendie repérées sur les vestiges mis au jour sous l'église S. Stefano del Cacco, construite au-dessus de l'exèdre, le sanctuaire a été détruit par le feu lors des invasions barbares du V<sup>e</sup> siècle, peut-être déjà dès 410<sup>3308</sup>. Rappelant la destruction sous Théodose du *Serapeum* d'Alexandrie, elle suggère même qu'il puisse s'agir, dans les deux cas, d'une même volonté violente de christianisation. Sans revenir sur le problème de la christianisation du *Serapeum* alexandrin, on notera toutefois, d'une part, que cette destruction s'est produite dans un contexte local bien particulier, et que, d'autre part, les deux églises édifiées dans la zone du sanctuaire romain n'ont été installées que plusieurs siècles après cette supposée destruction du V<sup>e</sup> siècle.

Dans le scénario élaboré par S. Ensoli, derrière lequel nous nous rangeons globalement<sup>3309</sup>, le moment de la destruction est repoussé. Objet de l'attention soutenue de l'aristocratie romaine

---

*hos proferre palam propriorum monstra deorum ? / Quid Serapis mernit, qui sic laceratur ab ipsis / per varios turpesque locos ? Hic denique semper / fit fera fitque canis, fit putre cadaver aselli, / nunc homo, nunc pannis, nunc corpore languidus aegro. / Talia dum faciunt, nihil hunc sentire fatentur* (trad. BOXUS A.-M. et POUCKET J., 2010c). Ps. CYP., *Ad senat.*, 21-32 : « Je viens même d'apprendre que tu es devenu chauve, non à cause de ton âge mais à cause de ta religion et que, après avoir remis tes chaussures militaires, tu portes aux pieds de simples sandales, enveloppées de délicat papyrus. C'est assez étonnant, d'être ainsi retombé de si haut ! Si un ancien prêtre d'Isis s'avance dans la ville en consul, il sera la risée du monde entier ; qui alors ne se moquerait pas de toi, un ancien consul, en te voyant maintenant ministre d'Isis ? Ce qui est honteux dans le premier cas ne te fait pas honte dans le second ! Tu condamnes ton intelligence en chantant des hymnes scandaleux tandis que le commun te répond et que le sénat démembre [l'effigie du dieu]. Auparavant, dans ta propre maison tu étais peint avec les faisceaux, maintenant avec le sistre tu portes même un masque de chien ». *Nunc etiam didici quod te non fecerit aetas, / sed tua religio, calvum, caligaque remota / gallica sit pedibus molli redimita papyro. / Res miranda satis deiectaque culmine summo ! / Si quis ab Isiaico consul procedat in urbem / risus orbis erit ; quis te non rideat autem, / qui fueris consul, nunc Isidis esse ministrum ? / Quodque pudet primo te non pudet esse secundo, / ingeniumque tuum turpes damnare per hymnos, / respondente tibi vulgo et lacerante senatu, / teque domo propria pictum cum fascibus ante / nunc quoque cum sistro faciem portare caninam* (trad. BOXUS A.-M. et POUCKET J., 2010b). *Carm. c. pag.*, 98-102 : « Qui n'a pas ri de toi, quand, tête rasée, gémissant près des autels, suppliant, tu implorais à voix haute Faria la porteuse de sistre ? Et tandis qu'Anubis l'Aboyeur, pleurant le malheureux Osiris, cherchait celui qu'on pouvait perdre à nouveau, après l'avoir retrouvé, (qui n'a pas ri) lorsque, en pleurs, tu portais un rameau brisé d'olivier ? » *Quis te plangentem non risit, calvus ad aras / sistri feram Fariam supplex cum forte rogares, / cumque Osirim miserum lugens latrator Anubis / quaereret, inventum rursus quem perdere posset, / post lacrimas ramum fractum portares olivae ?* (trad. BOXUS A.-M. et POUCKET J., 2010a)

<sup>3305</sup> Ne peut-on en effet voir une critique de la situation contemporaine de la part de PRUD., *C. Symm.*, 1, 625-631 dans les reproches qu'il adresse à Symmaque : voir *supra* n. 2419.

<sup>3306</sup> Cf. CLAUD., *De Isid. nav.* : *Isi, o fruge noua quae nunc dignata videri / plena nec ad Cereris munera poscis opem / (nam tu nostra dea es nec te deus ipse tacendi / abnegat expertus quis tua uela ferat: / namque tibi Zephyrus fauet ac Cyllenius ales): / ne nostra referas de regione pedem*. Pour CAMERON A., 1970, p. 204-205, ce texte émanerait d'un témoin direct ayant assisté, à la toute fin du IV<sup>e</sup> siècle, à une telle cérémonie dans le contexte géographique italien.

<sup>3307</sup> On peut ajouter à ces sources les sacerdoxes isiaques et les contorniates : BRICAULT L., 2014 donne un excellent aperçu de tous ces témoignages mais apporte de la nuance quant à leur reflet d'une pratique culturelle.

<sup>3308</sup> Cf. LEMBKE K., 1994, p. 72-73 ; SIST L., 1997, p. 301 ; VERSLUYS M. J., 1997, p. 164 ; VERSLUYS M. J., 2002, p. 354.

<sup>3309</sup> SPERA L., 2014 suit également le développement de S. Ensoli.

traditionnelle, ce sanctuaire, qui selon l'auteure « visse più a lungo degli altri santuari isaci dell'Urbe ricordati nei Cataloghi Regionari »<sup>3310</sup>, paraît encore bien occupé tout au long du IV<sup>e</sup> siècle, et pas uniquement culturellement, puisqu'elle suppose une fonction économique logée dans une partie des édifices, en lien avec le grain et les produits importés d'Égypte, à l'image du temple d'Isis à Portus restauré par les empereurs en 376. Le temple romain aurait été « chiuso » en 415, mais « è possibile, pertanto, che durante il V secolo e forse anche in seguito l'Iseo Campense, o una sua parte, fosse ancora in uso con queste funzioni secolari ; è altrettanto probabile, inoltre, che nel luogo non si fossero spenti gli ultimi focolai della resistenza pagana, malgrado la dura legislazione imperiale »<sup>3311</sup>. Tenant compte d'une datation du remblai après le VI<sup>e</sup> siècle, proposée par les fouilleurs du XIX<sup>e</sup> siècle, et d'une spoliation des éléments de construction qui ne se produit pas avant le VII<sup>e</sup> ou VIII<sup>e</sup> siècle, l'experte italienne reporte la destruction par le feu bien au-delà du V<sup>e</sup> siècle et suggère même de l'attribuer à Grégoire le Grand.

Soltanto tra l'VIII e il IX secolo, infatti, con l'erezione delle chiese di S. Maria sopra Minerva e di S. Stefano del Cacco, l'*Iseum et Serapeum* del Campo Marzio cessò definitivamente di esistere come luogo della memoria del passato, benché la denominazione delle due chiese ne conservasse il ricordo<sup>3312</sup>.

## 71 *Marcus divus, templum*

« Finalement, le sénat et le peuple, qui décidaient séparément quand il s'agissait d'autres empereurs, pour lui décernèrent ensemble tous les honneurs, des temples, des colonnes, des prêtres »<sup>3313</sup> nous rappelle Aurelius Victor au sujet de la divination de Marc Aurèle. Les Régionnaires conservent en tout cas, dans la liste de la neuvième région, le souvenir d'un temple et d'une colonne en l'honneur de l'empereur divinisé : *templum Antonini et columnam coclidem*<sup>3314</sup>. On peut raisonnablement se demander, comme dans le cas de l'*Hadrianeum* (notice 68), si les cérémonies qui devaient se dérouler à l'occasion du *dies natalis* de l'« empereur philosophe », noté dans le calendrier de 354<sup>3315</sup>, n'avaient pas en partie lieu dans cet espace de culte.

Le *templum*, situé donc dans la partie occidentale du Champ de Mars, devait s'ériger à proximité de la colonne honorifique de l'empereur qui se dresse sur l'actuelle piazza Colonna. C'est pourquoi, C. Buzzetti, et à sa suite F. de Caprariis, suggère d'y rapporter les tuiles et fragments de plafond en marbre blanc retrouvés à 70-80 mètres de la colonne, lors de fouilles effectuées en 1960 Piazza di Montecitorio<sup>3316</sup>.

La liaison topographique entre la colonne et le temple, telle qu'elle est suggérée par les Régionnaires, a été utilisée récemment par F. Chausson pour éclaircir la lecture d'une inscription

<sup>3310</sup> ENSOLI S., 2000, p. 279.

<sup>3311</sup> Cf. ENSOLI S., 2000, p. 276, 279 et 281 (281 pour les citations).

<sup>3312</sup> Cf. ENSOLI S., 2000, p. 281-282 (282 pour la citation).

<sup>3313</sup> Cf. AUR. VICT., *De Caes.*, 16, 15 : *Denique, qui seuncti in aliis, patres ac vulgus soli omnia decrevere, templa, columnas, sacerdotes* (trad. DUFRAIGNE P., 1975, CUF). L'auteur de l'*Hist. Aug., Marc. Aur.*, XVIII, 8 évoque lui un seul *templum*.

<sup>3314</sup> Éd. NORDH A., p. 88 (*templum divi Antonini et columnam coclidem* dans la *Notitia*).

<sup>3315</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 254-255 : *N(atalis) M. Antonini. C(ircenses) m(issus) XXIII*.

<sup>3316</sup> Cf. BUZZETTI C., 1985, p. 380 ; DE CAPRARIIS F., in *LTVR*, III, p. 212.



de 193 p.C., découverte Piazza di Montecitorio et commémorant le droit, pour un affranchi impérial, de faire construire une demeure à proximité de la colonne aurélienne dont il avait la garde : *pos<t> colu[mnam centenariam et templum diuorum] / Marci et Faustina[e]*<sup>3317</sup>. Il se pourrait toutefois qu'il n'y ait jamais eu de *templum* au sens d'une *aedes* traditionnelle, suivant la thèse esquissée par E. La Rocca, lequel estime que l'expression des *Catalogues* pourrait renvoyer uniquement à la colonne et à son espace environnant protégé par un enclos, « *area consecrata sub divo* »<sup>3318</sup>. Au cours de sa démonstration, il indique le témoignage d'Aurelius Victor, mais se contente d'en souligner l'imprécision et la concision, et il remet en cause le rapprochement de certains éléments archéologiques retrouvés dans la zone. Le support du culte impérial résiderait alors dans un ou plusieurs autels<sup>3319</sup> installés dans l'espace sacré de la colonne. La restitution épigraphique de F. Chausson n'en serait pas pour autant invalidée, mais le *templum* doit se comprendre autrement que comme un temple au sens habituel où on l'entend ; l'archéologue italien propose même une lecture alternative : *pos<t> colu[mnam centenariam et aram (ou aras) diuorum] / Marci et Faustina[e]*.

## 72 *Minerva Chalcidica, templum*

Identifié selon toute vraisemblance sur la *Forma Urbis Romae* avec le bâtiment circulaire situé juste au nord de la construction interprétée comme le *Divorum* (notice 67), cet édifice cultuel dédié à Minerve, commandité par Domitien si l'on suit la *Chronica Urbis Romae*<sup>3320</sup>, se dressait donc au niveau de l'actuelle église S. Marta sur la piazza del Collegio Romano<sup>3321</sup>.

Sur sa survie au IV<sup>e</sup> siècle, il faut être prudent dans la mesure où il n'apparaît que dans le *Curiosum*, à l'antépénultième place de la liste de la neuvième région, entre l'*Iseum et Serapeum* (notice 70) et le *Divorum*<sup>3322</sup>. Cette absence est-elle le fruit d'un oubli de l'un ou d'une mise à jour de l'autre ? Il n'est pas aisé de trancher, mais sa présence dans la *Chronica* laisse penser qu'il existait toujours à l'époque constantinienne<sup>3323</sup>. Le temple est encore mentionné dans des sources du Haut Moyen-Âge<sup>3324</sup>, mais celles-ci témoignent surtout d'une conservation de l'édifice dans la mémoire et d'une projection de celle-ci sur le terrain et les vestiges contemporains.

<sup>3317</sup> *CIL*, 6, 1585a ; cf. CHAUSSON F., 2001, p. 369-377.

<sup>3318</sup> Cf. LA ROCCA E., 2004, p. 225-234 (233 pour la citation). L'hypothèse est résumée dans la notice 59.

<sup>3319</sup> Des autels de consécration ou liés au bûcher funéraire impérial (*ustrinum*).

<sup>3320</sup> Éd. BURGESS R. W., 2014, p. 150.

<sup>3321</sup> Cf. DE CAPRARIIS F., in *LTVR*, III, p. 255.

<sup>3322</sup> Éd. NORDH A., p. 88 (*Minervam Chalcidicam*). Et pas entre l'*Iseum* et le *Pantheon* comme l'affirme DE CAPRARIIS F., in *LTVR*, III, p. 255.

<sup>3323</sup> Cf. *supra* 1.1.1.2 et 1.1.1.3.

<sup>3324</sup> Cf. DE CAPRARIIS F., in *LTVR*, III, p. 255.

### 73 *Nixas*

Dans le calendrier de 354, à la date du 15 octobre, est inscrite la formule *Equus ad Nixas fit*<sup>3325</sup>. Le premier terme fait référence à l'*Equus october*, une fête (sans doute en l'honneur de Mars) assez ancienne qui consistait en une course de chars à deux chevaux et le sacrifice du cheval de droite de l'attelage vainqueur, avant qu'il ne soit décapité et que sa tête ne soit l'enjeu d'une dispute entre deux quartiers de Rome. Le vocable *Nixas* indique manifestement le lieu où se déroulait la célébration. Or, un toponyme similaire est inséré dans les Régionnaires<sup>3326</sup> entre le *Trigarium*, où selon toute vraisemblance devait se produire la course de chars, un lieu nommé *Ciconiae* qu'il faut apparemment tenir pour indépendant de *Nixas* et le Panthéon (notice 74)<sup>3327</sup>. Compte tenu de la situation connue du Panthéon et supposée et approximative du *Trigarium* (entre le *pons Neronianus* et le *pons Agrippae* ou au niveau de la piazza Nicosia)<sup>3328</sup> et des *Ciconiae* (dans un port localisé Lungotevere Tor di Nona, sur la rive gauche du Tibre en face du Mausolée d'Hadrien)<sup>3329</sup>, on peut supposer que les *Nixae* occupaient un emplacement quelque part dans la zone occidentale du *Campus Martius*. Plus précisément au nord de cette zone, près du secteur de l'*Ara Pacis*, si l'on suit la logique topographique que J.-M. Flambard semble décrypter dans cette séquence des Régionnaires<sup>3330</sup>.

À quoi correspondaient ces *Nixae* ? Une hypothèse qui a la faveur de nombreux chercheurs réside dans une identification avec les Ilithyes, déités présidant à l'enfantement, honorées *ad Tiberim* lors des jeux séculaires, eux-mêmes liés au *Tarentum* situé à l'extrémité ouest du Champ de Mars<sup>3331</sup>. Il s'agirait donc d'un autel en l'honneur de ces divinités et, sur la base d'une assimilation avec *Iuno Lucina*, J.-M. Flambard suggère une conjonction topographique avec l'église S. Lorenzo in Lucina<sup>3332</sup>, alors que E. La Rocca préfère placer ce lieu près du *Tarentum*<sup>3333</sup>. La correspondance établie par J.-M. Flambard se révèle toutefois douteuse étant donné que les ultimes analyses ont démontré, d'une part, que l'édifice rasé pour construire la basilique correspond à une *insula* assumant également une destination commerciale, contrairement à son argument affirmant la faible probabilité d'une telle occupation dans ce secteur et sur terrain public, et, d'autre part, qu'il convient de privilégier l'explication retenant le donateur de cette *insula* comme étant à l'origine du terme *Lucina* (cf. notice 75).

Même si aucune réponse définitive ne peut être apportée, il convient également de se demander si le toponyme *Nixae* est utilisé pour désigner une localité où se trouveraient une aire ou

<sup>3325</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 256-257.

<sup>3326</sup> Éd. NORDH A., p. 87.

<sup>3327</sup> L'essentiel des hypothèses concernant *ad Nixas* est résumé dans LEGA C., in *LTVR*, III, p. 344-345.

<sup>3328</sup> Cf. LEGA C., in *LTVR*, III, p. 344-345 ; COARELLI F., in *LTVR*, V, p. 89-90. Dernièrement, à partir de documents médiévaux, RINALDONI M. C., 2004 a isolé un *theatrum Antonini* qu'elle fait, avec prudence, correspondre au *Trigarium* et localise « verso il ponte di Agrippa, tra questo e vicolo delle Prigioni/Malpasso, a sud dell'asse viario antico che correva parallelo a via Giulia » (p. 393).

<sup>3329</sup> Cf. LEGA C., in *LTVR*, I, p. 267-268.

<sup>3330</sup> Cf. FLAMBARD J.-M., 1987, p. 199.

<sup>3331</sup> Cf. FLAMBARD J.-M., 1987, p. 195-198 ; LEGA C., in *LTVR*, III, p. 345.

<sup>3332</sup> Cf. FLAMBARD J.-M., 1987, p. 200-201.

<sup>3333</sup> Cf. LEGA C., in *LTVR*, III, p. 345.

un autel (à Mars ?) qui accueillait le rite de l'*Equus october* ou pour indiquer le monument des Ilithyes en tant qu'espace de cette cérémonie<sup>3334</sup>. Toute cette zone du *Campus Martius* était marquée effectivement par l'empreinte idéologique et monumentale du culte de Mars. En revanche, on ne perçoit pas très bien quel lien pertinent peut être établi avec la figure des Ilithyes. On devine que J.-M. Flambard privilégie la première option étant donné qu'il spéculait sur une substitution du monument des *Nixae* par l'église « antérieurement à 366 », à moins qu'elle ne se réalise juste après 354, une hypothèse que les fouilles récentes dans le sous-sol de l'église de Lucina semblent invalider.

On peut parallèlement s'interroger sur la raison qui a poussé l'auteur du Calendrier filocalien à noter cette précision topographique : est-ce une formule ancienne qui s'est figée ? Si oui, pourquoi ne la retrouve-t-on pas dans d'autres documents ? Si non, traduit-elle un changement dans la géographie de la célébration ? Par exemple dans l'usage du *Trigarium*, puisqu'une inscription tardive mentionnant un personnage *qui egit officinas plumbarias trastiberina et trigari*<sup>3335</sup> induit L. Spera à envisager une modification d'affectation du complexe au IV<sup>e</sup> siècle<sup>3336</sup>. Une hypothèse qui demeure toutefois faible dans la mesure où, d'une part, le terme *trigari* peut simplement, à l'instar du *trastiberina*, désigner un secteur, celui entourant cet espace connu<sup>3337</sup>, et, d'autre part, il continue à figurer dans les Catalogues Régionnaires.

Pour clore, on peut retenir qu'en un point de la portion occidentale du Champ de Mars, entre l'*Ara Pacis* et le *pons Agrippae*, nommé *Nixae* ou englobé dans un secteur plus large de ce nom, un lieu, vraisemblablement monumental, servait de cadre pour une partie ou l'ensemble des rites relatifs à la cérémonie de l'*Equus october*, au moins jusqu'au milieu du IV<sup>e</sup> siècle.

## 74 Pantheon

Si le Panthéon constitue le bâtiment de la Rome antique le mieux préservé, alors que les premières pierres en furent dressées par le consul Agrippa au I<sup>er</sup> siècle a.C. et que le monument que l'on peut admirer aujourd'hui entre la piazza della Rotonda et Via della Palombella correspond aux structures de la reconstruction hadrienne, c'est parce qu'il fut cédé à l'Église au début du VII<sup>e</sup> siècle pour être transformé en lieu de culte<sup>3338</sup>. Il va donc de soi que ce temple était toujours intégré

<sup>3334</sup> COARELLI F., 1983, I, p. 73-74 affirme que le sacrifice du cheval avait lieu sur l'*ara Martis* du *Campus Martius* et, par conséquent, le « *ad Nixas* » ne concernerait que la course et servirait à désigner le *Trigarium* (cette identification est également proposée dans sa notice du *LTVR*, V, p. 89). Outre qu'aucune source n'apporte un renseignement attestant ce lieu pour l'offrande, il faudrait expliquer pourquoi le rédacteur a choisi un toponyme certes géographiquement proche, mais différent, pour signifier une réalité qu'il pouvait clairement nommer. Se montre tout aussi sceptique LEGA C., in *LTVR*, III, p. 345.

<sup>3335</sup> *CIL*, 6, 8461.

<sup>3336</sup> Cf. SPERA L., 2013, p. 137, n. 110.

<sup>3337</sup> COARELLI F., in *LTVR*, V, p. 89 l'interprète de cette façon : « Sappiamo che nell'area del *Trigarium* si trovavano anche *officinae plumbariae* (...), ciò che conferma il carattere non residenziale dell'area »

<sup>3338</sup> La littérature scientifique concernant le Panthéon est abondante. On consultera la notice de ZIOLKOWSKI A., in *LTVR*, IV, p. 54-61, qui en fournit une sélection et offre un utile résumé au sujet de l'édifice, que l'on peut compléter par le très récent ouvrage de GRASSHOFF G., HEINZELMANN M. et WÄFLER M., 2009 pour une mise à jour bibliographique et le développement de plusieurs aspects. Sur la conversion de l'édifice, cf. DE BLAAUW S., 1994.

au tissu urbain de la partie occidentale du Champ de Mars au IV<sup>e</sup> siècle. Mais quels en sont, malgré tout, les témoignages qui nous sont parvenus et que peut-on en retirer comme information ?

Si l'expression *Pantheum* dans les Catalogues Régionnaires semble simplement indiquer que ce temple tient toujours lieu de repère visible dans la neuvième région<sup>3339</sup>, son inclusion au sein de la description monumentale de Rome par Ammien, dans le récit de la visite de Constance II au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, témoigne de l'impression grandiose qu'il continuait de produire sur les observateurs : *Pantheon uelut regionem teretem speciosa celsitudine fornicatam*<sup>3340</sup>. Le *Code Théodosien* a lui aussi conservé une mention de l'édifice en *subscriptio* d'une loi des années 360 émise par les empereurs Valentinien et Valens et *lecta in Pantheo non. nov*<sup>3341</sup>. Il est vrai que cette procédure de *lectio*, lorsqu'elle était activée, se déroulait le plus fréquemment dans des institutions publiques politiques : Sénat, Consistoire impérial, Conseil provincial ou municipal. Ce fait ne dit pourtant rien de la fonction religieuse du Panthéon. L'objectif du récepteur de cette loi, qui n'était pas le Sénat mais le *praefectus Vrbi*, était de « convocar una reunión en lugar público para que la instrucción del procedimiento pudiera ser consignada *apud acta* ». Pour des raisons d'ordre probablement pratique, il eut alors recours à l'espace du Panthéon. D'ailleurs, pour certaines décisions législatives touchant le clergé romain, la procédure prit place dans les églises de la Ville, des lieux dont on ne peut douter de la nature substantiellement religieuse<sup>3342</sup>. Tout ce que l'on peut déduire de cette *lecta in Pantheo*, c'est que ce dernier représentait, dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, un espace suffisamment vaste, entretenu et fréquenté, voire jouissant d'un certain prestige, pour accueillir ce type de procédure officielle.

## **Lieux de culte privés**

### **75 Lucina, titulus**

Les fouilles effectuées dans l'enceinte de la Basilique S. Lorenzo in Lucina dans les années 1980 et celles opérées dans le baptistère durant la décennie suivante ont permis d'affiner la connaissance archéologique du site. Les données archéologiques ainsi que leur interprétation ont été communiquées dans un ouvrage collectif de 2012 qui brasse, au sujet de cette église, un large éventail de problématiques, y compris un recoupement critique avec les sources écrites<sup>3343</sup>. Il nous dispense dès lors de réexaminer en profondeur toutes les pièces du dossier et nous autorise à nous limiter à une synthèse sélective.

Situé dans le secteur septentrional du Champ de Mars, à une dizaine de mètres au nord de l'*Ara Pacis*, le site révèle un développement archéologique qui traduit en réalité une évolution urbanistique à plus large échelle du quartier : pendant longtemps imaginé comme une zone qui

<sup>3339</sup> Éd. NORDH A., p. 87.

<sup>3340</sup> Cf. AMM., 16, 10, 14 (voir préambule de la deuxième partie).

<sup>3341</sup> Cf. *Cod. Theod.*, 14, 3, 10.

<sup>3342</sup> Sur ce procédé juridique de *lectio*, cf. MORENO RESANO E., 2011 (p. 204 pour la citation).

<sup>3343</sup> Cf. BRANDT O., dir., 2012. Des données sur la phase initiale de l'église sont également rassemblées dans BRANDT O., 2012c.

conserve sa configuration ouverte, parsemée de monuments et édifices à caractère public et sacré, il convient désormais de considérer ce quartier comme touché aux II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles par le processus d'optimisation des espaces matérialisé par la multiplication des bâtiments à destination commerciale et de logements<sup>3344</sup>. Cette transformation du tissu urbain se marque en particulier dans le sous-sol de S. Lorenzo in Lucina où un édifice du II<sup>e</sup> siècle, à la fonction inconnue, se transforme peut-être dès la fin de ce même siècle, en une *insula* dont les neufs espaces en enfilade, selon un axe nord-sud, ont été décelés. Les analyses ont permis de reconstruire un bâtiment s'étendant sur plusieurs étages, le rez-de-chaussée étant dévolu à des *tabernae*, équipé latéralement d'arcades et flanqué d'une cour ouverte sur son côté occidental, à laquelle il faut peut-être rattacher la fontaine antérieure au IV<sup>e</sup> siècle que les archéologues ont mis au jour sous le baptistère paléochrétien<sup>3345</sup>. Cette *insula* peut dans une certaine mesure être rapprochée des structures qui se trouvent sous l'église Ss. Giovanni e Paolo (notice 9) et surtout de celles dans lesquelles s'est installé le *titulus Anastasiae* (notice 88). Le système de drainage qui a été intégré au centre de chacune des pièces du rez-de-chaussée constitue néanmoins une spécificité du complexe à l'étude<sup>3346</sup>.

Les observations archéologiques ont pu déterminer un fait intéressant : le bâtiment va connaître une courte période de délaissement et une certaine dégradation, même si l'aire est encore fréquentée, avant que la basilique ne s'y installe (?)<sup>3347</sup>. Les constructeurs procèdent à cette dernière phase en rasant, nivelant les structures précédentes et en optimisant la réutilisation de quelques restes : la configuration du bâtiment antérieur, elle-même en partie liée au tracé viaire, a donc influencé la position de la basilique, sans pour autant en conditionner le plan. Celui-ci, que l'on peut désormais reconstituer avec plus d'assurance, respecte une partition en trois nefs séparées par des colonnes. Malheureusement, davantage d'incertitudes subsistent au sujet de la façade : s'agit-il d'un porche à trois portes, dont les deux latérales plus petites, à l'instar de la configuration médiévale ? Les découpes dans les murs de l'*insula*, réutilisés comme murs de fondation, pourraient le laisser penser, si elles remontent bien à l'Antiquité tardive. Ou faut-il plutôt envisager une ouverture à arcades (*polyfora*), l'absence de murs d'époque paléochrétienne entre les trois entrées pouvant en être un indice ? En revanche, les vestiges retrouvés devant la façade sont difficilement compatibles avec un *atrium* ; au mieux, l'église possédait un portique<sup>3348</sup>.

Passons au problème de la définition d'une borne chronologique pour cette phase. Le matériel céramique récolté dans la crypte indique que la basilique, dont le pavement est posé directement sur la terre de nivellement, a scellé une couche dont les composants les plus tardifs remontent au

<sup>3344</sup> Sur cette évolution, cf. BRANDENBURG H., 2005, p. 166 ; BOMAN H., 2012, p. 107-111 ; PASQUALI M. I., 2012, p. 40-46.

<sup>3345</sup> Cf. BOMAN H., 2012, p. 110 ; BRANDT O., 2012a, p. 59-63.

<sup>3346</sup> Sur les vestiges de l'*insula* et leur interprétation, cf. BOMAN H., 2012 ; PASQUALI M. I., 2012, p. 26-39.

<sup>3347</sup> Cf. BRANDT O., 2012b, p. 150 ; PASQUALI M. I., 2012, p. 40-46. L'espace a notamment été utilisé comme décharge de restes animaux, liés à de la boucherie ou à des activités artisanales.

<sup>3348</sup> Sur les constats archéologiques relatifs à la basilique et sa reconstitution, cf. BRANDT O., 2012b ; PASQUALI M. I., 2012, p. 39-40.

milieu du IV<sup>e</sup> siècle<sup>3349</sup>. Il s'agit naturellement d'un *terminus post quem*, qui plus est potentiel étant donné la possible soumission de cet espace de la crypte à des phénomènes de bousculement ou de destruction de strates en raison de son caractère funéraire<sup>3350</sup>. L'autre contexte apte à fournir une indication en la matière, à savoir l'édicule baptismal paléochrétien, pointe également vers cette période, à partir du constat de remploi d'une inscription datable grâce à une caractéristique formelle<sup>3351</sup>. Quant à la principale technique de construction, c'est-à-dire différentes configurations d'*opus vittatum* (briques et blocs de tufs), elle a plutôt poussé les archéologues à se tourner vers des parallèles de la fin du IV<sup>e</sup> ou du V<sup>e</sup> siècle, en particulier la Basilique S. Vitale (notice 39)<sup>3352</sup>. Ces deux indicateurs auraient tout à fait pu se compléter si un témoignage écrit, sur lequel nous reviendrons, ne venait pas s'intercaler.

Une question préalable doit nous retenir : comment peut-on déterminer la correspondance entre l'actuelle église S. Lorenzo in Lucina et l'antique *titulus Lucinae*, si ce n'est sur la base d'une homonymie ? Un texte produit aux environs de 600 p.C. et attribué à Grégoire le Grand relate une procession depuis le *titulus beati Laurentii martyris qui appellatur Lucinae*<sup>3353</sup>, une formule où n'est pas encore présente la préposition de localisation *in* et qui sera reprise dans le *Liber Pontificalis*<sup>3354</sup>. En revanche, l'hypothèse assimilant cette fondation à la grande *basilica sancto Laurentio* que ce document place parmi les réalisations du pape Sixte III (432-440)<sup>3355</sup> peut raisonnablement être écartée ; il doit s'agir ici d'un vaste complexe suburbain plutôt que d'une modeste église de type paroissial<sup>3356</sup>. La plus ancienne mention datée de l'expression *titulus Lucinae* provient des signatures des actes du synode de 499<sup>3357</sup>, tandis qu'une épitaphe provenant du cimetière de S. Valentino sur la via Flaminia, aujourd'hui disparue, commémore le décès, sans doute au V<sup>e</sup> siècle, d'un prêtre attaché à cet établissement<sup>3358</sup>. Toutefois, une probable allusion à ce lieu de culte chrétien pourrait nous ramener en plein IV<sup>e</sup> siècle : la préface du *Libellus Precum* rapporte en effet que Damase a été élu *in lucinis*<sup>3359</sup>. Pour évacuer la difficulté du toponyme antérieur à la datation de la fondation basilicale, certains chercheurs ont spéculé sur une référence à un lieu d'origine non chrétienne. Néanmoins, une rigoureuse analyse de l'entière du texte, menée par O. Brandt, invite à repousser ces hypothèses

<sup>3349</sup> Cf. BRANDT O., 2012b, p. 143 ; PASQUALI M. I., 2012, p. 45 ; VAAG L. E., GÖRANSSON K., HELANDER C., e. a., 2012.

<sup>3350</sup> Cf. BRANDT O., 2012b, p. 143.

<sup>3351</sup> Cf. BRANDT O., 2012a, p. 63-66 ; BRANDT O., 2012b, p. 143-144. La cuve baptismale, une des plus grandes de la Rome paléochrétienne (cf. BRANDT O., 2012b, p. 141), a pu être construite simultanément à l'église comme postérieurement. Si elle a été construite vers le milieu du IV<sup>e</sup> siècle, elle serait la plus précoce dans le contexte des églises urbaines, après le baptistère du Latran.

<sup>3352</sup> Cf. BRANDENBURG H., 2005, p. 167 ; BRANDT O., 2012b, p. 143-144.

<sup>3353</sup> Éd. MGH Epist., 1, p. 102.

<sup>3354</sup> Cf. BRANDT O., 2012b, p. 144 pour les références.

<sup>3355</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 234.

<sup>3356</sup> Cf. BRANDT O., 2012b, p. 145-146 ou précédemment GEERTMAN H., 2002, p. 1231, 1238-1245. *Contra* FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 98 ; HILLNER J., 2002 ; MULRYAN M., 2014, p. 55. BRANDENBURG H., 2005, p. 166 ne se prononce pas réellement.

<sup>3357</sup> Éd. MGH AA, 12, p. 414.

<sup>3358</sup> Cf. ICVR, 10, 27537 : ... *pre]sb. Tituli Lucin[ae ... / ...] coninx mih[i] ... / ... c]ulpa cesq[uet ... / ...]S V[... Voir BRANDT O., 2012b, p. 149 ; VON EHRENHEIM H., 2012, p. 156-157.*

<sup>3359</sup> Cf. *Coll. Avell.*, 1, 5 : voir *supra*, n. 2997.

et à lire *in [basilica] Lucinis* ou *Lucinae*<sup>3360</sup>. Par conséquent, la fondation paléochrétienne de Lucina a dû voir le jour entre le milieu du IV<sup>e</sup> siècle et 366<sup>3361</sup>. Quant à la réalité qui se cache derrière le vocable *Lucina*, H. Von Ehrenheim a passé en revue les différentes possibilités dont une qu'il convient de mettre en évidence, en l'occurrence le nom d'un donateur ou d'une donatrice qui a cédé la propriété de l'*insula* pour y faire ériger un lieu de réunion chrétien<sup>3362</sup>.

## 76 *Mithraeum (crypta Balbi)*

Découvert en 2000, ce *mithraeum* constitue sans doute, grâce aux méthodes de fouilles modernes et extensives appliquées à la zone de la *crypta Balbi* depuis le début des années 1980, l'espace de culte mithriaque dont on peut le plus certainement retracer les séquences de vie<sup>3363</sup>, y compris tardives, même si certains points d'interrogation subsistent.

Édifiée comme portique faisant face au théâtre construit en 13 a.C. par L. Cornelius Balbus dans la partie méridionale du Champ de Mars, la *crypta Balbi* fut reconstruite après l'incendie de 80 p.C., tout comme le complexe qui flanque la zone sud-est de l'exèdre, occupant elle le côté oriental du portique, complexe qui, étant donné les nombreux accès à la *crypta* aménagés, devait accueillir des espaces en lien avec la vie et la logistique du théâtre<sup>3364</sup>. À l'instar du *mithraeum* installé dans les structures souterraines liées au fonctionnement du Circus Maximus (notice 102), les pièces du rez-de-chaussée de ce bâtiment, qui se développait probablement sur quatre étages, ont progressivement été transformées en un sanctuaire de Mithra. Peut-être dès le départ destiné à un usage cultuel, c'est entre la fin du II<sup>e</sup> et le début du III<sup>e</sup> siècle que la grande *aula* méridionale est véritablement adaptée en un *mithraeum*<sup>3365</sup> : élévation de deux banquettes latérales ; construction le long de la paroi ouest d'un autel accessible via quelques marches et, sur son côté sud, d'une base (statue ou siège pour un prêtre) ; placement au centre du couloir d'un bassin peu profond en travertin avec un anneau central en fer, dépassant légèrement le niveau du sol en terre battue ; recouvrement des parois avec un enduit, peut-être peint ; restructuration de la pièce septentrionale communiquant avec l'exèdre et décoration avec des fresques. L'accès à la salle de culte s'effectue désormais en passant par les pièces au nord, peut-être en lien avec la *schola* mithriaque.

<sup>3360</sup> Cf. BRANDT O., 2012b, p. 148-149. Voir aussi BRANDENBURG H., 2005, p. 166 ; VON EHRENHEIM H., 2012, p. 158-162.

<sup>3361</sup> Pour DE SPIRITO G., in *LTVR*, III, p.192, reprenant une réflexion de F. Guidobaldi, l'antique *titulus Lucinae*, où a bien été élu Damase, ne correspondrait cependant pas, à l'origine, à l'église nommée *S. Laurentius qui appellatur Lucinae*. Un transfert aurait été effectué postérieurement quand le *titulus Lucinae* a disparu. L'idée est aussi rapportée par D'ALESSIO M. T., 2012, p. 524 qui suppose que le *titulus* a dû être accueilli, dans un premier temps, dans une *domus* de la zone. Sur ce rapport entre *domus* et *titulus*, qu'il ne faut pas trop systématiser, voir deuxième partie, 5.2.2.2.

Une autre solution, que nous évoquons dans le corps de la thèse (deuxième partie, 4.4.), pourrait résider dans la relocalisation d'une église déjà existante.

<sup>3362</sup> Cf. VON EHRENHEIM H., 2012, p. 160-162 qui étonnamment ne cite pas DE SPIRITO G., in *LTVR*, III, p. 192-193 qui avait déjà fait un travail de résumé. Avis similaire chez BRANDENBURG H., 2005, p. 166.

<sup>3363</sup> Cf. RICCI M., 2004. VENDITTELLI L., 2007, p. 160-161 en donne un très bref résumé et BJORNEBYE J., 2007, p. 32-34 lui consacre une notice.

<sup>3364</sup> Cf. RICCI M., 2004, p. 231-232.

<sup>3365</sup> Cf. RICCI M., 2004, p. 232-233 ; SAGUI L. et COLETTI C. M., 2004, p. 242.

Le destin tardif du lieu commence par une restructuration prenant place à la fin du III<sup>e</sup> ou au début du IV<sup>e</sup> siècle<sup>3366</sup> : amplification de la banquette nord ; édification de quatre bornes rectangulaires encadrant l'espace du bloc en travertin, dont les deux orientales pourvues d'une niche à la base destinée à recevoir respectivement une lampe (nord) et une *olla* (sud) ; borne nord-est prolongée sur le banc par une base en briques (pour une statue probablement) ; agrandissement et nouvelle ornementation de l'autel ; inclusion plus certaine au *mithraeum* des espaces septentrionaux qui sont dorénavant réunis en une grande salle, embellis par la pose de nouveaux pavements en marbre et la réalisation de fresques pariétales et qui sont dotés, dans un renforcement au nord, d'une niche triangulaire accessible par le biais de trois marches et dans laquelle est placée une vasque équipée d'un canal d'écoulement.

Ces travaux inaugurent logiquement une période d'occupation des lieux durant tout le IV<sup>e</sup> siècle, documentée par une série d'artefacts :

Non c'è dubbio che la frequentazione proseguì almeno fino al IV secolo avanzato. Lo testimoniano due battuti di terra formati sul più antico piano di calpestio che contengono, tra i materiali datanti, un AE3 del tipo *Securitas Republicas* (364-378), 2 frammenti di sigillata africana D, alcuni frammenti di vetro inquadabili in età tardoantica e, tra le anfore più tarde, qualche frammento di LR1 e LR4, attestate a Roma dalla fine del IV secolo<sup>3367</sup>.

On peut en outre convoquer certains éléments issus des enquêtes archéologiques pour supposer une fréquentation rituelle : en attestent en effet, d'une part, les restes fauniques de deux unités stratigraphiques, dépôts relatifs au IV<sup>e</sup> siècle, qui montrent une prédominance des os de volaille<sup>3368</sup>, typique des pratiques cultuelles, et, d'autre part, bien que « gli adepti non facessero grande uso, nelle pratica del rituale e dei banchetti, di oggetti particolare », certaines céramiques pour lesquelles un usage cultuel semble s'imposer. Parmi celles-ci, on citera le grand cratère en argile rougeâtre, recouvert d'un émail marron-jaunâtre et décoré d'une série de figures – la seule qui ait été conservée représente une femme nue, tournée vers un trophée d'armes, sans doute une Victoire – que L. Sagui et C. M. Coletti datent de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle grâce à un rapprochement avec d'autres récipients, dont le vase à scènes herculéennes du *mithraeum* de la via Passalacqua (cf. notice 28)<sup>3369</sup>.

Aucune modification majeure des lieux n'est enregistrée avant le milieu du V<sup>e</sup> siècle, alors que le portique de la *crypta Balbi* semble lui connaître un abandon dès le début du siècle<sup>3370</sup>. C'est en effet à cette époque que l'on fait remonter la fermeture de la strate de destruction du *mithraeum* qui, couvrant l'autel et une partie des *podia*, fournit un nouveau niveau de sol. Elle est composée de déchets domestiques et du mobilier sculpté démantelé dont certains éléments sont parallèlement

<sup>3366</sup> Cf. RICCI M., 2004, p. 233-235.

<sup>3367</sup> Cf. SAGUI L. et COLETTI C. M., 2004, p. 242.

<sup>3368</sup> Cf. SAGUI L. et COLETTI C. M., 2004, p. 242, et surtout De GROSSI MAZZORIN J., 2004. Ce dernier propose également l'analyse d'un troisième dépôt provenant d'une couche plus tardive, mais sa composition, à dominante porcine, laisse plutôt supposer qu'il « potrebbe essere invece “inquinato” dai resti di un vero e proprio mondezzaio relativo ai livelli di frequentazione dell'area della Crypta Balbin nel V secolo d.C. » (p. 179).

<sup>3369</sup> Cf. SAGUI L. et COLETTI C. M., 2004, p. 242-243 et 253-256 (253 pour la citation).

<sup>3370</sup> À mettre peut-être en lien avec le tremblement de terre de 408 ou les inondations de la fin du siècle précédent : cf. RICCI M., 2004, p. 235.



utilisés pour monter un mur (pourvu d'une ouverture) d'orientation nord-sud qui divise l'*aula* en deux. Celle-ci et les espaces adjacents connaissent donc une série d'interventions marquant un changement de destination (à l'instar de toute la zone), probablement une reconversion en étable<sup>3371</sup>.

Si on désire relier ces travaux à un événement extérieur qui en aurait fourni l'occasion, on peut relever les dégâts que pourrait avoir causés le tremblement de terre de 443<sup>3372</sup>, mais il est tout à fait possible aussi qu'ils ne découlent que d'une volonté de réadaptation d'un espace désormais à l'abandon. Ce fait constitue dans tous les cas la borne finale pour la tenue de réunions cultuelles mithriaques. On ne peut dès lors exclure que celles-ci se soient en réalité prolongées assez tardivement dans cette première moitié du V<sup>e</sup> siècle<sup>3373</sup>. Toutefois, au vu de l'absence d'acharnement dans la destruction (pas de traces d'incendies ni de signes chrétiens) et du remploi assez pragmatique des espaces et du mobilier, assez improbable nous apparaît en revanche une dévastation due à la violence religieuse.

### **77 S. Laurentius in Damaso**

La très récente publication des fouilles menées dans le Palazzo della Cancellaria entre 1988 et 1993 contient d'excellentes mises au point sur la phase paléochrétienne de l'église en question et toutes les problématiques afférentes, qu'il serait inutile d'intégralement répéter. Nous y renvoyons le lecteur<sup>3374</sup>.

Les sources écrites attribuent à Damase la fondation de cette basilique intégrée actuellement dans l'espace nord-oriental du Palazzo, à commencer par le *Liber Pontificalis* qui indique, dans la notice biographique relative à ce pontife : *Hic fecit basilicas duas : una beato Laurentio iuxta theatrum et alia via Ardeatina ubi requiescit*<sup>3375</sup>, le théâtre mentionné étant celui de Pompée situé à 150 mètres au sud-est. C'est logiquement de cette église dont il est question plus loin dans le même texte, lorsqu'est évoquée la basilique qu'il fit construire dans la Ville, à laquelle il octroya le statut de *titulus* et fit don, pour sa survie et son entretien, d'une série de biens mobiliers et immobiliers, dont une *domus in circuitu basilicae* et un *balneum iuxta titulum*<sup>3376</sup>. Deux inscriptions de l'époque, placées dans

<sup>3371</sup> Cf. RICCI M., 2004, p. 235-237 ; SAGUI L. et COLETTI C. M., 2004, p. 242-253. « Lo strato [di distruzione], dal quale provengono anche gli arredi scultorei del mitreo, databili al III secolo più o meno avanzato e quindi riferibili, se non tutti alla fase istitutiva dell'aula di culto, almeno a quelle più antiche, è ricchissimo di ceramiche (...) in gran parte ricostruibili. Solo in alcuni casi si tratta, come vedremo, di oggetti particolari, che possiamo ritenere utilizzati con funzione culturale. Per il resto il materiale ceramico doveva trovarsi soprattutto negli ambienti adiacenti che, a giudicare dalla grande quantità di anfore, almeno nella fase in cui il mitreo fu distrutto (...) erano probabilmente adibiti a magazzini. Nella ripartizione delle classi funzionali le anfore rappresentano infatti poco più dell' 85%. Il complesso ceramico consente di inquadrare la chiusura dello strato intorno alla metà del V secolo » (p. 242-243).

<sup>3372</sup> Comme le suggère RICCI M., 2004, p. 235.

<sup>3373</sup> Cf. SAGUI L. et COLETTI C. M., 2004, p. 252 qui émettent également cette hypothèse.

<sup>3374</sup> Cf. FROMMEL C. L. et PENTIRICCI M., dir., 2009.

<sup>3375</sup> *Lib. Pont.*, I, p. 212.

<sup>3376</sup> *Lib. Pont.*, I, p. 212 : *Hic [Damasus] constituit titulum in urbe Roma basilicam, quem ipse construxit, ubi et donavit : (...) domus in circuitu basilicae, praest. sol. CLV ; (...) balneum iuxta titulum, praest. sol. XXVII.*

l'église, aujourd'hui disparues mais notées dans les recueils médiévaux, enregistraient pour la postérité la paternité damasienne<sup>3377</sup>. Si la première se contentait de rappeler succinctement la consécration de ce nouveau bâtiment de culte à S. Laurentius<sup>3378</sup>, la deuxième fournissait davantage de détails sur l'identité du pape et la nature de son intervention :

*Hinc pater exceptor, lector, levita, sacerdos / Creverat hinc meritis quoniam meliorib. Actis / Hinc mihi provecto Christus cui summa potestas, / Sedis apostolicae voluit concedere honorem. / Archivis, fateor, volui nova condere tecta, / addere praeterea dextra laeva. columnas, / quae Damasi teneant proprium per saecula nomen*<sup>3379</sup>.

Damase y évoque ainsi la carrière ecclésiastique de son père, la présence familiale dans cette zone du Champ de Mars (*hinc*<sup>3380</sup>), sa propre position, la postérité à laquelle il lègue cet édifice nouvellement érigé et les archives qu'il compte y placer. Concernant ce dernier élément, étant donné la difficulté à comprendre une délocalisation des archives du Latran, surtout de la part d'un pape aussi attaché à l'organisation et à l'image d'une Église romaine forte et unie, les experts ont supposé une erreur des copistes et ont proposé des alternatives dont celle privilégiant une déclinaison du terme *arx* ou *arcus*, en lien alors avec l'aspect architectural de l'initiative damasienne. Dernière hypothèse en date, celle de M. Cecchelli souligne le lien du terme *archivis* avec *fateor*, expression qui traduirait le désir de Damase de voir sa mémoire et ses actions non seulement rester gravées dans la pierre mais également dans les archives, donc dans l'histoire, de l'Église<sup>3381</sup>.

Les résultats des enquêtes dans le sous-sol du Palazzo della Cancellaria tendent à confirmer les données issues des sources écrites. Un indice numismatique, les structures et surtout les restes de céramique contenus dans les strates de remblai constituées au moment de la construction du bâtiment identifié comme la basilique en autorisent la datation dans le dernier quart du IV<sup>e</sup> siècle<sup>3382</sup>. La construction de cet édifice à trois nefs, vraisemblablement pourvu d'une abside sur le petit côté ouest et d'un narthex (peut-être un avant-corps bilobé) au niveau de la façade principale (est)<sup>3383</sup>, a engendré une modification fondamentale de l'agencement planimétrique du complexe qui occupait jusque-là l'espace du Palazzo, un complexe qui avait encore connu d'importantes restaurations et constructions à l'époque constantinienne<sup>3384</sup> et que l'on considère comme étant les *stabula factionis Prasinæ*<sup>3385</sup> : plus précisément, l'insertion de la basilique a nécessité la destruction totale du bâtiment

<sup>3377</sup> Cf. CECHELLI M., in *LTVR*, III, p. 180 ; CECHELLI M., 2009, p. 281 qui mentionne également deux autres inscriptions (ICVR[de Rossi], 2, p. 332, 5 = FERRUA A., 1942, p. 256, n° 74 et ICVR [de Rossi], 2, p. 151, 24 = FERRUA A., 1942, p. 167, n° 33) dont l'origine damasienne est plus douteuse.

<sup>3378</sup> Cf. FERRUA A., 1942, p. 212, n° 58 : *Haec Damasus tibi, Christe deus, nova tecta dicavi, Laurenti saeptus martyris auxilio* (voir aussi l'analyse et la traduction anglaise dans l'édition de D. E. Trout en 2015) Cf. CECHELLI M., 2009, p. 279 sur le choix de ce saint.

<sup>3379</sup> Cf. FERRUA A., 1942, p. 210, n° 57 (voir aussi l'analyse et la traduction anglaise dans l'édition de D. E. Trout en 2015).

<sup>3380</sup> Le terme *hinc* ne devrait en effet pas être compris comme se référant à un édifice antérieur précis, mais de manière plus générale à cette région où était installée la famille ; cf. CECHELLI M., 2009, p. 279-280, n. 28.

<sup>3381</sup> Cf. CECHELLI M., in *LTVR*, III, p. 180 ; CECHELLI M., 2009, p. 280.

<sup>3382</sup> Cf. DE ROSSI G., FONTANA S., PACETTI F. et PENTIRICCI M., 2009, p. 233.

<sup>3383</sup> Sur la configuration de l'édifice, cf. KRAUTHEIMER R. et PENTIRICCI M., 2009, p. 270-276, ainsi que PENTIRICCI M., 2009d, pour les découvertes archéologiques sur lesquelles se base la reconstruction.

<sup>3384</sup> Cf. PENTIRICCI M., 2009a, p. 174-195 ; PENTIRICCI M., 2009b, p. 209-211.

<sup>3385</sup> Cf. PENTIRICCI M., 2009b, p. 138-139 ; PENTIRICCI M., 2009c, p. 205-224. D'ailleurs, cette occupation antérieure à la basilique était restée dans les mémoires au Moyen-Âge dans l'appellation « San Lorenzo in prasino » (cf. CECHELLI M., 2009, p. 279, n. 19).

rectangulaire central C3, le *stabulum* en tant que tel, et presque entière de l'édifice ouest C1, à la fonction plus difficilement définissable (vestibule avec fonction administrative et logistique, zone de représentation ou résidentielle ?<sup>3386</sup>), dont d'amples morceaux ont néanmoins été réutilisées dans les structures occidentales de la basilique<sup>3387</sup>.

L'insertion d'une basilique dans ce contexte pose naturellement de nombreuses questions. En premier lieu, pourquoi Damase a-t-il choisi ce terrain et comment a-t-il pu l'utiliser<sup>3388</sup> ? La constitution d'un *titulus* dans cette aire d'où il était originaire a-t-elle été permise par la simple acquisition de ces édifices ou par un lien existant entre le pontife (et sa famille) et la *factio Prasinæ* ? L'« emprise » territoriale dont témoigneraient la *domus* et le *balneum* transférés au *titulus*, s'ils sont issus des possessions familiales, et le soutien dont Damase a bénéficié de la part des *quadrigarii* lors des violences suivant son élection en 366 laissent pencher en faveur de la seconde option<sup>3389</sup>. On ne peut écarter non plus les critères pragmatiques dans le choix du lieu (espace assez grand et fort fréquenté, portiques réutilisables,...). Il n'est pas possible de définir avec certitude le statut privé ou public du complexe, même si dans le second cas, il s'agirait d'un exemple précoce de cession d'un bien public à la communauté chrétienne pour ce type d'implantation. Pour M. Pentiricci, une telle modification urbanistique et fonctionnelle n'aurait pas non plus pu se produire sans l'accord du *praefectus Vrbi*<sup>3390</sup>. Quoi qu'il en soit, à moins qu'il ne faille y voir l'ordre d'une autorité publique, la *factio* des Verts, peut-être acquise au christianisme, ou du moins soutenant Damase, lui a cédé ou fait don de l'ensemble ou d'une partie des édifices composant son *stabulum* et son siège, à moins que l'ensemble ne fit déjà partie du patrimoine familial de Damase. L'expression *nova tecta* utilisé par Damase ainsi que l'explication de l'ajout de colonnes à gauche et à droite (cf. *supra*) a fait supposer soit la transformation de l'*atrium* de la *domus* familiale qui se trouverait alors dans l'enceinte du complexe de la *factio*, soit la restructuration et l'agrandissement d'une ancienne église (*vetera tecta*). Si les vestiges archéologiques ont révélé une situation tout à fait conforme aux sources écrites en termes de réutilisation de structures antérieures<sup>3391</sup>, ils conduisent toutefois à écarter l'une et l'autre hypothèse<sup>3392</sup>, même s'il n'est pas tout à fait impossible qu'un espace de réunion chrétien ait existé dans les locaux de la *factio* et que le père de Damase, ou lui-même, y ait célébré des offices.

<sup>3386</sup> Cf. PENTIRICCI M., 2009c, p. 223-224 ; CECHELLI M., 2009, p. 281.

<sup>3387</sup> Cf. PENTIRICCI M., 2009b, p. 139 ; PENTIRICCI M., 2009d, p. 235 ; KRAUTHEIMER R. et PENTIRICCI M., 2009, p. 267.

<sup>3388</sup> Un ample point est consacré à cette question dans PENTIRICCI M., 2009e, p. 309-312.

<sup>3389</sup> Cf. *Coll. Avell.*, 1, 5 et 7 : voir *supra* n. 2997 et n. 2812. CECHELLI M., in *LTVR*, III, p. 180 ; PENTIRICCI M., 2009e, p. 291.

<sup>3390</sup> Cf. PENTIRICCI M., 2009e, p. 311.

<sup>3391</sup> Avec les restes de l'édifice C1, Damase possédait déjà des éléments du portique à gauche qu'il a complété avec d'autres colonnes similaires et il en a ajouté à droite. Ce n'est donc pas non plus une référence aux locaux des archives comme certains l'on interprété ; cf. CECHELLI M., 2009, p. 281, n. 39.

<sup>3392</sup> Cf. CECHELLI M., 2009, p. 281. La *domus* est écartée car il manquerait certains espaces autour de l'hypothétique *atrium* qui sont, au contraire, occupés par des bâtiments indépendants ; l'ancienne église car aucune modification relative à une telle restructuration n'a pu être mise en évidence au niveau de l'édifice C1 qu'il faut plutôt considérer comme une composante du complexe des *stabula* ayant fonctionné comme telle jusqu'à sa destruction.

MULRYAN M., 2014, p. 89 suggère tout de même qu'une structure chrétienne a pu exister avant le pontificat de Damase, éventuellement un simple hall ou une maison convertie.

## 78 S. Marcus, titulus

Le *titulus S. Marci*, une des plus anciennes fondations chrétiennes de Rome, aujourd'hui l'église S. Marco sur la piazza Venezia, a pris le nom de son fondateur, le pape Marcus (336), ainsi que nous en informe le *Liber Pontificalis*<sup>3393</sup>, qui nous indique également la localisation de cette implantation dans le quartier dit *Pallacinae*, un toponyme que l'on retrouve dans une épitaphe de 348 à propos d'un *lector*<sup>3394</sup>. Ce quartier occupait un secteur au pied du Capitole, sur la bordure méridionale du *Campus Martius*, en connexion avec la via Lata. L'édifice paléochrétien était érigé à une cinquantaine de mètres à l'ouest de celle-ci, suivant une orientation parallèle (nord-sud), avec une abside sur sa terminaison méridionale, comme l'ont démontré les opérations archéologiques débutées à la fin des années 1980, contredisant la supposition inverse que certains érudits avançaient jusqu'alors dans leur reconstruction<sup>3395</sup>.

D'autres indices intéressants ont émergé de ces fouilles. L'édifice primitif consistait vraisemblablement en un bâtiment composé d'une seule nef d'une quarantaine de mètres de longueur, édifié sur une construction antérieure dont au moins deux murs ont été réutilisés. Le remploi du pavement en *opus sectile* repéré comme niveau de sol pour l'église paléochrétienne est également envisageable et proviendrait d'une riche *domus* du II<sup>e</sup> ou III<sup>e</sup> siècle<sup>3396</sup>. Les petits sondages réalisés en 1993 devant la façade de l'établissement ont également permis de détecter des traces de pavements en marbre soignés qui confirmeraient la nature de l'occupation de ce secteur. Une autre particularité a pu être mise en évidence : un mur rectiligne en *opus listatum* a été posé à l'extérieur contre le sommet de la courbe de l'abside, oblitérant en partie une voie qui se dirigeait perpendiculairement vers la via Lata et qu'il peut être tentant d'identifier avec le vicus Pallacinus<sup>3397</sup>. Enfin, réadaptant partiellement les structures antérieures, ont été adjoints, de part et d'autre de

<sup>3393</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 202 : *Hic [Marcus] fecit duas basilicas, unam via Ardeatina ubi requiescit et aliam in urbe Roma iuxta Pallacinis*. Pour CECHELLI M., 2004a, p. 312, la fondation possède dès l'origine la qualité de *titulus* ; FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 60 parle de « funzioni probabili di parrocchia ».

<sup>3394</sup> Cf. ICVR (de Rossi), 1, 97 : *Hic [positus est Petrus VIII idus / Martias qui vixit annis XVIII / ...] dep(ositus) in pace Philippo et Salia / co(n)s(ulibu)s. Duo fratres[... / ...]antius lector de Pallacine qui vixit / ...]dep(ositus) XII Kal(endas) Sept(embres)*. CECHELLI M., in *LTVR*, III, p. 212 demeure toutefois prudente sur une identification.

<sup>3395</sup> Sur la configuration précédemment imaginée et les apports des dernières fouilles, cf. en dernier lieu CECHELLI M., 2001, p. 635-636 ; CECHELLI M., 2004a. Certaines de ces informations sont résumées par FIOCCHI NICOLAI H., 2001, p. 60 et BRANDENBURG H., 2005, p. 112.

<sup>3396</sup> La date est avancée par BRANDENBURG H., 2005, p. 112. Sur la base des deux bases inscrites retrouvées en face de l'église (*CIL*, 6, 1772 et 1773), certains supputent une appartenance de la *domus* à la famille des Turci Asterii ; cf. CECHELLI M., 2001, p. 635.

<sup>3397</sup> Cf. CECHELLI M., 2001, p. 635. À noter que les fouilles ont révélé une oblitération d'un petit canal d'évacuation de la voie vers la fin du IV<sup>e</sup>-début du V<sup>e</sup> siècle (sur une base céramologique) et un abandon de son usage viaire avec l'implantation de deux sépultures « non oltre la fine del V secolo » (à partir d'un timbre imprimé sur une composante de la tombe sous tuiles) ; voir CECHELLI M. 2001, p. 636 ; CECHELLI M., 2004a, p. 314 (citation). Ces constats amènent plusieurs questionnements : ces deux étapes relèvent-elles d'une même phase ? Dans quelle mesure le mur de soutien de l'abside a-t-il impacté la structure viaire ? Le mur de soutien de l'abside a-t-il empiété sur une voie déjà peu fréquentée ou ce fait a-t-il amorcé une progressive perte de viabilité de la voie ? Ce qui paraît clair, c'est que la construction de la basilique a entraîné l'oblitération d'une portion de voie publique, participant peut-être à son délaissement, et a mené à terme à une « appropriation » de cet espace matérialisée par ces sépultures.

l'abside, des espaces de service, dont celui de droite qui sera dans un second temps<sup>3398</sup> pourvu de l'équipement baptismal.

## REGIO X (*Palatium*)

### *Lieux de culte publics*

#### **79 Apollo Palatinus**

Désormais maître de Rome, Octavien a tout le loisir de faire bâtir et de dédier en 28 a.C. un grandiose sanctuaire en l'honneur de son protecteur personnel, Apollon, sur une de ses propriétés installée sur le mont Palatin. Localisé en un point marqué, selon la tradition, par la foudre divine, le *templum Apollinis* occupait le secteur septentrional de la grande terrasse artificielle (70 x 30 mètres), située au sud-ouest du Palatin sur la pente descendant vers le Circus Maximus, qui accueillait également les portiques et la bibliothèque du complexe<sup>3399</sup>.

Lorsque les auteurs des Catalogues Régionnaires ont noté *aedem Matris deum et Apollinis Rammusi* dans la liste de la *regio X*<sup>3400</sup>, ils voulaient très vraisemblablement faire allusion au temple d'Apollon en question. En effet, d'une part, ce dernier se dressait à proximité d'une *aedes* à la Mater Magna et, d'autre part, dans sa *cella* trônait, avec une représentation de Latone et Diane, une statue d'Apollon, œuvre du sculpteur grec Scopas réalisée à l'origine pour le sanctuaire de Rhammonte en Attique et peut-être transportée dans le sanctuaire du Palatin<sup>3401</sup>.

La preuve la plus explicite de la survie de l'édifice jusque dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle constitue en même temps le témoignage de sa potentielle disparition : Ammien relate en effet la coïncidence entre les songes funestes de l'empereur Julien et le destin de même nature du temple qui fut détruit par le feu dans la nuit du 18 au 19 mars 363<sup>3402</sup>. Aucun indice postérieur de reconstruction n'a été retrouvé, même s'il peut paraître étonnant qu'un lieu d'une telle importance,

---

<sup>3398</sup> Au V<sup>e</sup> ou VI<sup>e</sup> siècle selon BRANDENBURG H., 2005, p. 112.

<sup>3399</sup> Cf. GROS P., in *LTVR*, I, p. 54-57.

<sup>3400</sup> Éd. NORDH A., p. 89.

<sup>3401</sup> Cf. GROS P., in *LTVR*, I, p. 54 ; PAPI E., in *LTVR*, V, p. 225.

<sup>3402</sup> Cf. AMM., 23, 3, 3 : « C'est en ce lieu que Julien, au cours de son sommeil, eut l'esprit troublé par des songes, et commença de présager quelque funeste issue. C'est pourquoi tant lui-même que les interprètes des visions, en considération de ces événements, déclaraient qu'il fallait observer soigneusement le jour suivant, qui était le 19 mars. En réalité, comme on l'apprit par la suite, ce fut, cette même nuit, le temple d'Apollon Palatin qui, sous la préfecture d'Apronius, brûla dans la Ville éternelle, et si des secours de toute sorte n'y avaient porté remède, l'ampleur du brasier consumait totalement jusqu'aux prophéties cuméennes ». *Hic Iuliani quiescentis animus, agitatedus insomniis, euenturum triste aliquid praesagebat. Quocirca et ipse et uisorum interpretes, praesentia contemplantes, diem secutum, qui erat quartum decimum kalendas Aprilis, obseruari debere pronuntiabant. Verum, ut conpertum est postea, hac eadem nocte Palatini Apollinis templum, praefecturam regente Aproniano, in urbe conflagrauit aeterna, ubi ni multiplex iuuisset auxilium, etiam Cumana carmina consumpserat magnitudo flammaram* (trad. FONTAINE J., 1977, CUF).

dans une région si symbolique, ait été laissé en état de destruction. En fonction de la nature et de la date des Régionnaires, ceux-ci pourraient au contraire en indiquer une reconstruction<sup>3403</sup>.

## 80 *Auguratorium*

Les deux seules sources antiques dans lesquelles apparaît le vocable *Auguratorium* sont, d'une part, les Régionnaires, au sein de la zone du Palatin, entre la *domus Augustiniana et Tiberiana* et l'*aedes Iovis Victoris*<sup>3404</sup>, et, d'autre part, une inscription réemployée dans le pavement de la basilique du Latran et rappelant la restauration d'un bâtiment de cette dénomination sous Hadrien<sup>3405</sup>. La tentation est naturellement grande de relier les deux témoignages, mais sans aucune certitude<sup>3406</sup>. Comme son nom le laisse supposer, il s'agit d'un lieu lié à la prise d'auspices. Plus précisément, on l'interprète, en relation avec la *Roma Quadrata*, comme le *templum augurale* romuléen de la légende fondatrice<sup>3407</sup>.

La mention épigraphique a par ailleurs servi d'appui à la reconnaissance, admise pendant longtemps, de cet *Auguratorium* dans le petit podium en briques situé dans la zone sud-ouest du Palatin, plus exactement sur le côté oriental du temple de la Mater Magna, pour lequel a justement été suggérée une datation hadrienne. Néanmoins, depuis plusieurs années, de nombreux chercheurs ont remis en cause cette thèse, bien qu'ils ne soient pas nécessairement en accord sur l'identification qu'il faille finalement attribuer à cette structure. P. Pensabene résume largement ces différentes conjectures dans son article sur les acquis des recherches archéologiques réalisées dans cette zone durant le dernier quart du XX<sup>e</sup> siècle<sup>3408</sup>. Il y rappelle qu'il a lui-même proposé, il y a quelques dizaines d'années, d'y voir le petit temple à *Victoria Virgo*, qui devait être en connexion avec le temple de la Victoire (notice 87) que l'on reconnaît habituellement dans les grandes fondations situées de l'autre côté de ce petit podium. Il ajoute cependant que cette hypothèse, qui pourrait à la limite être valable pour la construction quadrangulaire retrouvée sous la *cella* du petit temple d'époque hadrienne, est fortement affaiblie par l'orientation particulière de ce dernier, en dissonance avec les deux temples plus anciens l'entourant, comme s'il avait dû suivre l'édifice antérieur dont la localisation avait une importance significative. Cette perspective laisse une petite porte ouverte à l'identification avec l'*Auguratorium*, argumente l'auteur.<sup>3409</sup> Il envisage toutefois, dans cette même étude, une autre possibilité qu'il avait déjà évoquée, au début des années 1990, au sujet de l'édicule situé au sud du temple de la Victoire et qu'il considère comme le lieu probable de la *Casa Romuli* (notice 81), en tout cas dans sa partie septentrionale :

<sup>3403</sup> Cf. *supra* 1.1.1.2.

<sup>3404</sup> Éd. NORDH A., p. 89.

<sup>3405</sup> Cf. *CIL*, 6, 976.

<sup>3406</sup> Pour COARELLI F., 2012, p. 151, l'assimilation des deux réalités fait peu de doutes.

<sup>3407</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, I, p. 143.

<sup>3408</sup> Cf. PENSABENE P., 2002, p. 89-93.

<sup>3409</sup> Cf. PENSABENE P., 2002, p. 93.

(...) il secondo [settore], a sud, la « tomba a fossa » sovrastata da una struttura architettonica non identificabile, presumibilmente fondazione di un altare o di una colonna e nel quale si potrebbe ipotizzare sia da identificare l'*Auguratorium*, ugualmente noto dalle fonti in questo settore ed anzi spesso accostato, se non identificato, proprio con la *Casa Romuli*, ed anche con la *Curia Saliorum*<sup>3410</sup> dove era conservato il lituo di Romolo<sup>3411</sup>.

Pour F. Coarelli, cet édicule constitue seulement un « lieu de mémoire », aucune prise d'auspices n'y étant vraiment réalisée<sup>3412</sup>.

Pour le IV<sup>e</sup> siècle, l'unique attestation d'existence dudit édifice réside donc dans les Régionnaires.

## 81 Casa Romuli (Cermalus)

Le premier à mentionner cette habitation mythique du fondateur de l'*Vrbs* est probablement Varron qui place une *aedes Romuli* sur le *Germalus*<sup>3413</sup>. L'identification n'est pas totalement sûre mais il est vrai que, en même temps qu'un lieu de la mémoire historique, l'espace devait effectivement accueillir des célébrations religieuses, ainsi qu'en témoigne Dion Cassius qui rapporte que l'incendie qui consuma la σκηνήde Romulus en 38 a.C. fut causé par un sacrifice des pontifes<sup>3414</sup>. C'est que la construction, se voulant la reproduction d'une cabane archaïque, était fragile comme le laisse comprendre la description qu'en donne, également au I<sup>er</sup> siècle a.C., Denys d'Halicarnasse qui assure l'avoir vue et la localise sur la pente du Palatin qui fait face au Circus Maximus<sup>3415</sup>. La *casa Romuli* est reprise en tête de liste dans les Régionnaires (*regio X*)<sup>3416</sup>, juste avant une expression faisant référence au sanctuaire de la *Mater deum* (notice 86) et vraisemblablement à celui d'*Apollon Palatinus* (notice 79), ce qui pourrait indiquer une certaine proximité. P. Pensabene, qui a fourni une analyse des structures de cette zone sud-occidentale du Palatin, a repéré, en accord avec les indications géographiques disponibles dans la littérature, un édifice rectangulaire particulier, séparé des constructions adjacentes par des élévations à un moment donné de son évolution, scindé en

<sup>3410</sup> Le quartier général des *Salii Palatini* a fait l'objet d'une rénovation au milieu du IV<sup>e</sup> siècle (*CIL*, 6, 2158 ; Cf. FERRI G., 2015), preuve que la zone continue d'être une préoccupation monumentale.

<sup>3411</sup> PENSABENE P., 1990-1991, p. 156. Cf. aussi PENSABENE P., 2002, p. 81.

<sup>3412</sup> Cf. COARELLI F., 2012, p. 151.

<sup>3413</sup> Cf. VARR., *Ling. lat.*, 5, 54.

<sup>3414</sup> Cf. DIO CASS., 48, 43, 4. Pour autant qu'il s'agisse bien de la cabane du Palatin et pas de celle de l'aire capitoline (cf. notice 47). Bien que l'on se doute que, dans ces deux structures en un certain sens « jumelles » (sur cette présence double, cf. BALLARD A., 1984), devaient se dérouler le même genre d'activités.

<sup>3415</sup> Cf. DION. HAL., 1, 79, 11 : « Mais leur existence était celle de bouviers et ils vivaient de leur propre travail sur les collines, le plus souvent en construisant avec du bois et des roseaux des cabanes dont le toit était fait des mêmes matériaux. De mon temps il en restait une sur le flanc du Palatin qui regarde vers le Grand Cirque ; on l'appelle la maison de Romulus et elle est gardée comme une chose sacrée par ceux dont c'est le rôle, lesquels ne font d'ailleurs rien pour la rendre plus imposante et, si elle est endommagée par les intempéries ou par le temps, ils arrangent avec soin ce qui en reste, en tâchant de lui redonner autant que possible le même aspect qu'auparavant ». Βίος δ' αὐτοῖς ἦν βουκολικὸς καὶ διαίτα αὐτοῦργος ἐν ὄρεσι τὰ πολλὰ πηξαμένοις διὰ ξύλων καὶ καλάμων σκηνάς αὐτορόφους· ὧν ἔτι καὶ εἰς ἐμὲ ἦν τις τοῦ Παλλαντίου ἐπὶ τῆς πρὸς τὸν ἱππόδρομον στρεφούσης λαγόνος Ῥωμύλου λεγομένη, ἣν φυλάττουσιν ἱερὰν οἷς τούτων ἐπιμελὲς οὐδὲν ἐπὶ τὸ σεμνότερον ἐξάγοντες, εἰ δέ τι πονήσειεν ὑπὸ χειμῶνος ἢ χρόνου τὸ λείπον ἐξακούμενοι καὶ τῷ πρόσθεν ἐξομοιοῦντες εἰς δύναμιν (trad. FROMENTIN V., 1998, CUF).

<sup>3416</sup> Éd. NORDH A., p. 89.

deux secteurs dont le septentrional, « in corrispondenza del banco roccioso con fori per pali »<sup>3417</sup>, pourrait convenir comme lieu d'accueil de cette cabane.

In conclusione, si può affermare l'esistenza di un *heroon* nell'area sud-ovest del Palatino, costruito per il fondatore di Roma e perciò mantenuto agibile almeno fino al IV sec. d.C. per la sua importanza ideologica e religiosa di legame con la storia della città : questo deve essere stato edificato intorno agli inizi del III sec. a.C. e posto in relazione con il *Lupercal* in basso e con il Tempio della Vittoria in alto. Successivamente fu trasformato a causa delle profonde ristrutturazioni topografiche e architettoniche suscitate dal grande santuario, con l'annessa platea antistante, della Mater Magna (...). Fu in occasione di quest'ultima ristrutturazione legata al santuario di Cibele che il monumento assunse la pianta attuale caratterizzata forse da due spazi distinti, uno contenente la ricostruzione della capanna straminea di Romolo e l'altro una colonna o un altare connesso strettamente con la presenza sottostante della tomba a fossa e forse da indentificare con l'Auguratorium palatino, dato la connessione tra il *lituus* e Romolo<sup>3418</sup>.

F. Coarelli ne se montre toutefois pas très convaincu : l'absence d'allusion à une structure en pierre dans les témoignages anciens et une contradiction qui apparaîtrait avec la position des *scalae Caci* ne joueraient pas en faveur de cette hypothèse<sup>3419</sup>.

Le maintien de l'édifice au IV<sup>e</sup> siècle, dont parle P. Pensabene, est attesté non seulement par la mention explicite des Régionnaires précédemment citée, mais également par un passage du prologue de Jérôme pour sa traduction latine du *Traité du Saint-Esprit* de Didyme l'Aveugle entreprise après 385<sup>3420</sup>, dans lequel il opère une comparaison « topographico-religieuse » : « Du coup, moi, comme revenant d'exil, je retournai à Jérusalem : après la chaumière de Romulus et le gai Lupercal, c'est l'hôtellerie de Marie et la grotte du Sauveur que j'eus sous les yeux »<sup>3421</sup>. Si l'allusion nous paraît suffisante pour en affirmer la présence sur le Palatin de la fin du IV<sup>e</sup> siècle<sup>3422</sup>, rien n'est en revanche explicitement dit des activités cultuelles qui pourraient y avoir encore pris place même si on peut supposer une fréquentation du lieu au moment des *lupercalia*.

## 82 Lupercal

Quelque part au pied du Palatin, en contrebas de plusieurs sanctuaires dont le faîte se dressait fièrement sur la pente de la butte, devait résider le *Lupercal*, mythique grotte où furent recueillis et nourris par la louve Romulus et Remus, les jumeaux au cœur de la légende fondatrice de l'*Vrbs*. Une légende tellement ancrée dans l'imaginaire et l'identité romains que la supposée découverte de cette grotte en janvier 2007 – une pièce voûtée richement ornée de mosaïques et d'un aigle blanc

<sup>3417</sup> PENSABENE P., 1990-1991, p. 156.

<sup>3418</sup> PENSABENE P., 1990-1991, p. 160. Cf. aussi PENSABENE P., 2002, p. 80-81 : il conserve la même hypothèse d'identification de ce bâtiment qui, à l'époque républicaine, a été élevé autour d'une fosse sacrée, avant d'être divisé en deux parties qui auraient assumé les fonctions supposées « almeno per il periodo medio-repubblicano », précise-t-il prudemment.

<sup>3419</sup> Cf. COARELLI F., 2012, p. 131-132.

<sup>3420</sup> Cf. éd. DOUTRELEAU L., 1992, SC n° 386, p. 41.

<sup>3421</sup> HIER., *Didym. de Spir. Sanct.*, prol., 8-11 : *Illico ego uelut postliminio Hierosolymam sum reuersus et, post Romuli casam et ludicrum Lupercal, diuersorium Mariae et speluncam Saluatoris aspexi* (trad. DOUTRELEAU L., 1992, SC n° 386).

<sup>3422</sup> Du même avis, BALLARD A., 1984, p. 60 ; COARELLI F., in *LTVR*, I, p. 241.



en son centre, explorée lors d'un sondage réalisé dans le cadre des fouilles du Palais d'Auguste – n'a pas manqué d'être relayée dans la presse nationale italienne et internationale, avant d'être officiellement communiquée, le 20 novembre 2007, par le Ministro per i Beni e le Attività culturali, F. Rutelli, entouré de la directrice des fouilles, I. Iacopi, et de l'archéologue A. Carandini, bien connu du grand public et des médias. Quelques jours plus tard, plusieurs savants renommés, dont A. La Regina et F. Zevi, réagissaient à cette annonce en exprimant leur scepticisme<sup>3423</sup>. En février 2008 encore, F. Coarelli et A. Carandini se sont vigoureusement opposés sur cette question dans les colonnes de *La Repubblica*<sup>3424</sup>, avec des arguments qui ne relevaient pas que du scientifique. Ceux qui le sont et qui tendent à remettre en cause cette identification sont globalement de trois ordres : cette hypothèse, sur la base d'une première découverte de cette cavité au XVI<sup>e</sup> siècle et de sa description, avait été discutée par certains savants et mise entre parenthèse déjà un siècle plus tôt ; un souci de localisation, avec un décalage de presque 100 mètres par rapport à la localisation déduite des sources écrites qui mettent la grotte en rapport avec les temples de la Victoire (notice 87) et de la Mater Magna (notice 86), ainsi qu'avec le théâtre tout proche où devaient se dérouler les spectacles des *ludi megalenses*<sup>3425</sup>, alors que le prétendu espace du *Lupercal* serait plutôt dans ce cas-ci en lien avec le temple d'Apollon (notice 79) ; enfin, un problème dans l'aspect intérieur de la pièce

---

<sup>3423</sup> À titre d'exercice critique, il est amusant de voir la manière dont la presse (une partie d'entre elle en tout cas) s'en est fait l'écho. Le *National Geographic* (Valsecchi M. C., « Sacred cave of Rome's founders found, scientists say », in *National Geographic News*, 26 janvier 2007) informe, dès janvier 2007, de la découverte de manière assez prudente (« That's why we think it could be the ancient sanctuary, but we can't be sure until we find the entrance to the chamber » : paroles de I. Iacopi). Quelques mois plus tard, le *New York Times* nuance déjà moins (« This year, Italian archaeologists reported discovering the long-lost cave under the Palatine Hill [...] » : Noble Wilford J., « More clues in the legend (or is it fact ?) of Romulus ? », in *The New York Times*, 12 juin 2007) et consacre la moitié de l'article à une interview donnée par A. Carandini dans un magazine au sujet de ses recherches sur l'existence de Romulus et Remus (« There is archeological evidence of the existence of Romulus and Remus » : « Andrea Carandini on the evidence for Romulus » [entretien mené par Merola M.], in *Archaeology*, n° 60, juillet/août 2007, p. 24-26). Reconnaissons toutefois qu'un petit paragraphe est également consacré à une autre interview dans la même revue qui tempère le propos. Le sommet est atteint avec le compte rendu de la conférence donnée au Ministère : alors que le quotidien américain s'avance encore avec quelques précautions, notamment visibles dans le choix des propos du Ministre Rutelli (« This could reasonably be the place bearing witness to the myth of Rome » : Kiefer P., « Cave may hold secrets to legend of Ancient Rome », in *The New York Times*, 21 novembre 2007), mais rapportant malgré tout les paroles sensationnalistes du professeur Carandini (« This is one of the most important discoveries of all time »), *La Repubblica* perd tout sens du recul comme on le constate ne serait-ce qu'à travers le titre (« Roma, la leggenda diventa realtà : trovata la grotta di Romolo e Remo », in *La Repubblica*, 20 novembre 2007) ou les paroles du Ministre sélectionnées (« Per secoli era stato cercato ed ora finalmente è sotto gli occhi di tutti »). Admettons cependant un certain souci d'honnêteté car l'article publié trois jours après par le journal, qui modère grandement cet enthousiasme, est presque aussi long et aussi développé que le précédent (R. M., « È uno splendido ninfeo ma il Lupercal non era lì », in *La Repubblica*, 23 novembre 2007). Outre-Atlantique, la feuille new-yorkaise se contente, de son côté, de reprendre une sommaire dépêche de l'agence Reuters (« Italy : Archaeologists casts doubt on cavern », in *The New York Times*, 24 novembre 2007). Nous terminons ce point critique par une remarque d'ordre plus méthodologique, en relevant la fâcheuse tendance, perceptible dans quelques articles et chez A. Carandini, de penser que la mise au jour du *Lupercal* tendrait, de façon séduisante, à donner une épaisseur historique à la légende romulienne, alors qu'elle alimente plutôt l'étude du phénomène postérieur de vénération d'un lieu considéré comme mythique.

<sup>3424</sup> À la date « anniversaire » des *lupercalia* apparemment : cf. Coarelli F., « Ma questo non è il Lupercal », in *La Repubblica*, 15 février 2008, et la réponse Carandini A., « Polemiche/risposta a Filippo Coarelli », in *La Repubblica*, 16 février 2008.

<sup>3425</sup> Cf. Cic., *De har. resp.*, XXIV ; Dion. Hal., I, 32, 5 ; Vell. Pat., I, 15, 3. Voir Coarelli F., in *LTVR*, III, p. 198-199. La démonstration est développée dans Coarelli F., 2012, p. 132-139.

qui ferait résolument pencher en faveur d'un nymphée<sup>3426</sup>. Si la réponse d'A. Carandini n'est pas sans pertinence sur certains points, on rappellera qu'aucune preuve ne vient concrètement étayer cette « sensationnelle découverte » et qu'il convient donc de rester prudent. Avant que n'éclate cette polémique, P. Pensabene, qui a fouillé dans le secteur sud-ouest du Palatin, était plutôt d'avis de le situer à la base des *Scalae Caci*, dont le sommet se situe à quelques dizaines de mètres au sud des temples de la Mère des dieux et de la Victoire<sup>3427</sup>.

Creusé dans le flanc méridional inférieur du Palatin, cet antre, que l'on situera entre le *titulus Anastasiae* (notice 88), le temple d'Apollon Palatin et le Forum Boarium pour rester large, continuait pour les habitants du IV<sup>e</sup> siècle son rôle d'espace de mémoire et de culte, en particulier lors des festivités des *lupercalia* qui sont toujours inscrites à la traditionnelle date du 15 février dans le Calendrier de 354<sup>3428</sup> et à l'égard desquelles le pape Gélase I<sup>er</sup>, en 494, formulera encore des griefs<sup>3429</sup>. Entre les deux, Prudence<sup>3430</sup>, Augustin<sup>3431</sup> ou sans doute Servius<sup>3432</sup>, par exemple, laissent pareillement transparaître l'actualité de cette célébration.

<sup>3426</sup> Cependant, dans sa notice du *LTVR*, III, p. 199, F. Coarelli affirmait que le type de décoration n'excluait pas du tout l'identification en question. De son côté, F. Zevi (cf. R. M., « È uno splendido ninfeo ma il Lupercale non era lì », in *La Repubblica*, 23 novembre 2007) trouve que les caractéristiques de la pièce font davantage penser à une structure palatiale (nymphée ou *triclinium*) qu'à un lieu de nature religieuse.

<sup>3427</sup> Cf. PENSABENE P., 2002, p. 65.

<sup>3428</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 240-241.

<sup>3429</sup> Cf. *Coll. Avell.*, 100. Sur cette lettre et la survivance des festivités lupercales, voir en dernier lieu MCLYNN N., 2008 ; GRAF F., 2015, p. 168-175.

<sup>3430</sup> Quand il s'agit de mettre en avant quelques célébrations emblématiques de la Rome païenne qu'il combat, le poète chrétien cible notamment la procession des Lupercques : voir PRUD., *C. Symm.*, 2, 862-863 (*infra* n. 2417) ; *Perist.*, 2, 518 ; 10, 161-165 (cf. *supra*, n. 2416).

<sup>3431</sup> Cf. AUG., *De civ. Dei*, 18, 12 : « En cette période, c'est-à-dire de la sortie d'Égypte à la mort de Jésus Navé [Josué] qui donna au peuple la terre promise, les rois de la Grèce instituèrent en l'honneur des faux dieux des cérémonies sacrées ; leur célébration devait rappeler tous les ans le souvenir du déluge, la préservation de certains hommes et la vie misérable qu'ils menèrent alors, quand tout à tour ils passaient des montagnes à la plaine. Car les Lupercques, explique-t-on, qui montent et descendent la voie sacrée, représentent les hommes que la crue des eaux poussa vers le sommet des montagnes, et qui revinrent dans la plaine quand elles se retirèrent ». *Per haec tempora, id est ab exitu Israel ex Aegypto usque ad mortem Iesu Nave, per quem populus idem terram promissionis accepit, sacra sunt instituta diis falsis a regibus Graeciae, quae memoriam diluvii et ab eo liberationis hominum vitaeque tunc aerumnosae modo ad alta, modo ad plana migrantium sollemni celebritate revocarunt. Nam et Lupercorum per sacram viam ascensum atque descensum sic interpretantur, ut ab eis significari dicant homines, qui propter aquae inundationem summa montium petiverunt et rursus eadem residente ad ima redierunt* (trad. Combès G., 1960).

<sup>3432</sup> Dans la version du Servius Auctus (cf. *supra* 1.1.7.1.), en *Aen.*, 8, 343, on trouve à propos des *lupercalia* l'affirmation suivante : (...) *hodieque nudi currant*. Par contre, Servius écrit au passé en 8, 663 lorsqu'il relate l'origine de la nudité des participants : « (...) en raison de l'entreprise accomplie avec succès par des hommes nus, la coutume resta qu'ils célébraient les *lupercalia* nus ». (...) *propter rem a nudis prospere gestam consuetudo permansit ut nudi lupercalia celebrarent* (trad. personnelle). MURGIA C. E., 2003, p. 53 signale cet apparent contraste parmi d'autres qui témoigneraient d'une attention de l'auteur à l'évolution des réalités, ce qui conduirait à conclure à la disparition de cette procession à son époque. Étant donné son attestation postérieure, il faut envisager deux options : soit la course des *lupercalia* a subi une extinction temporaire (GRAF F., 2015, p. 174 pense à un état de « dormancy » avant leur réactivation à l'époque de Gélase), soit le parfait utilisé ici par Servius l'est uniquement pour désigner le résultat passé d'une action elle-même antérieure, sans lien avec l'actualité de ce résultat (GRAF F., 2015, p. 166, n. 16 parle de parfait « resultative »). PELLIZZARI A., 2003, p. 129, qui recourt à ces deux passages pour certifier l'« actualité rituelle » de la procession, suit probablement cette dernière voie.

Enfin, on complètera avec un passage de Servius Auctus que ni F. Graf, ni A. Pellizzari ne mentionne : dans son commentaire des *Bucoliques* (8, 82), il revient sur l'implication des Vestales dans la préparation d'une farine à destination rituelle, qui s'effectue notamment au moment des *lupercalia* (voir troisième partie, 7.2.)

Si l'on souhaite consolider cette déduction sur l'existence du lieu à l'époque tardive, on peut convoquer trois documents : les Régionnaires en rappellent la présence au milieu du IV<sup>e</sup> siècle par la mention *Lupercam* en fin de liste, après *Victoriam Germanicianam*, sans doute une référence au temple voisin de la Victoire<sup>3433</sup> (notice 87) ; à la fin de ce siècle, Jérôme y fait allusion dans un passage déjà cité à propos de la *Casa Romuli* (notice 81) où il joue sur un parallèle entre deux grottes, celle qui a accueilli le fondateur de Rome et celle qui a vu naître le Sauveur des hommes<sup>3434</sup> ; à peu près à la même époque, le grammairien Servius l'utilise, dans son commentaire de l'*Énéide*, comme un point de repère pour ses contemporains *ubi nunc est lupercal in circo*<sup>3435</sup>.

### 83 *Fortuna Respiciens*

Les Régionnaires indiquent l'existence d'un site en l'honneur de *Fortuna Respiciens* dans la liste de la région du Palatin, coincé entre les *Curiae veteres*, qui se situent dans l'angle nord-est de la colline, et le *Septizonium*, posé dans l'angle sud-est<sup>3436</sup>. Il est tentant de supposer alors la localisation du site entre ces deux points, sur le flanc oriental du Palatin. Tout en restant prudent avec cette logique de parcours, on fera remarquer qu'elle est confortée par la *Base capitoline* qui fait suivre le *vicus Curiarum* par le *vicus Fortunae Respicientis*<sup>3437</sup>. Or, c'est précisément dans cette zone qu'ont été retrouvées des morceaux d'un fronton en terre cuite datant de l'époque républicaine, un temps mis en lien avec un hypothétique bâtiment cultuel dédié à Mars, mais, depuis leur réexamen par A. Anselmino et M. J. Strazzulla, attribué de manière convaincante à un temple de *Fortuna Respiciens*<sup>3438</sup>. F. Coarelli, qui synthétise utilement le dossier, suit volontiers cette voie<sup>3439</sup>.

Le style du fronton traduit une érection ou une réédification du temple sur lequel il figurait au milieu du II<sup>e</sup> siècle a.C., ce dernier pouvant remonter à des temps plus anciens si se vérifie son identification avec celui en l'honneur d'une *Τύχη Ἐπιστρεφομένη* évoqué par Plutarque parmi les réalisations de Servius Tullius<sup>3440</sup>. L'édifice que les Régionnaires renseignent devait probablement constituer une reconstruction imposée par l'incendie néronien<sup>3441</sup>.

Matériellement, la terrasse soutenue par des arches repérables à proximité du lieu de découverte du fronton, que l'on fait remonter pour des raisons typologiques et de matériau aux décennies centrales du II<sup>e</sup> siècle a.C., pourrait représenter ce qui subsiste de cet édifice de culte<sup>3442</sup>.

<sup>3433</sup> Éd. NORDH A., p. 90.

<sup>3434</sup> HIER., *Didym. de Spir. Sanct.*, prol., 8-11 (voir *supra* n. 3421).

<sup>3435</sup> SERV., *Aen.*, 8, 90. Voir PELLIZZARI A., 2003, p. 128-129.

<sup>3436</sup> Éd. NORDH A., p. 90.

<sup>3437</sup> Cf. *CIL*, 6, 975.

<sup>3438</sup> Cf. en dernier lieu ANSELMINO L., 2006 ; STRAZZULLA M. J., 2006.

<sup>3439</sup> Cf. COARELLI F., 2012, p. 200-219.

<sup>3440</sup> Cf. PLUT., *Qu. Rom.*, 74 ; *de Fort. Rom.*, 10.

<sup>3441</sup> Cf. ANSELMINO L. et STRAZZULLA M. J., in *LTVR*, II, p. 277.

<sup>3442</sup> Cf. ANSELMINO L., 2006, p. 237 ; COARELLI F., 2012, p. 218-219.

### 84 *Iuppiter Invictus, aedes (in Palatio) (= Iuppiter Victor)*

Le *Curiosum* fait mention dans la liste de la dixième région (*Palatium*) d'une *aedes Iobis* [sic] que la *Notitia* reprend tout en précisant *aedes Iovis Victoris*<sup>3443</sup>. Tenter de raccrocher cette allusion tardive à un édifice connu par ailleurs se révèle délicat. Tite-Live évoque une *aedes Iovi Victori* promise par le consul Fabius Rullianus au tout début du III<sup>e</sup> siècle a.C., mais sans en fournir de localisation<sup>3444</sup>. De son côté, Ovide semble rapporter un *dies natalis* le 13 avril pour un temple en l'honneur de *Iuppiter Victor*<sup>3445</sup>, et un autre le 13 juin pour *Iuppiter Invictus*<sup>3446</sup>. Partant de ces éléments limités et de quelques autres sources indirectes, les conjectures des érudits ont naturellement été bon train. C. Cecamore en 2002, F. Villedieu et F. Coarelli plus récemment ont suffisamment résumé ces différentes positions pour que nous ne les reprenions pas ici *in extenso*<sup>3447</sup>. Nous nous contenterons d'en donner les grandes lignes, actualisées par les activités archéologiques récentes.

F. Coarelli, qui en a rédigé la notice pour le *LTVR*, arrive, au terme de son intéressant raisonnement, à la conclusion suivante<sup>3448</sup> : il existait un temple en l'honneur de *Iuppiter Victor*, établi par le consul susmentionné, qu'il localise sur le Quirinal<sup>3449</sup> et dont on fêtait la consécration le 13 avril, et un autre à *Iuppiter Invictus*, dressé sur le Palatin, dont il suppose la fondation dans le courant du même siècle et que l'on célébrait le 13 juin. Cette hypothèse, en apparence contradictoire avec les sources en termes de dénomination, est rendue possible par une perte de différenciation entre les deux épicleses à l'époque impériale. Il exprime par ailleurs son scepticisme quant à une identification avec le temple à *Iuppiter Vltor* proposée et suivie par des érudits plus anciens et contemporains<sup>3450</sup>. Pour ceux-ci, le temple de Jupiter *Victor* situé sur le Palatin aurait été transformé en sanctuaire d'Élagabal par l'empereur éponyme et dédié à nouveau par son successeur, Alexandre Sévère, à *Iuppiter* mais cette fois-ci *Vltor*.

F. Coarelli ne dément cependant pas l'existence de ce temple à Jupiter *Vltor*<sup>3451</sup>. Connu uniquement d'après une monnaie de Sévère Alexandre de 224 p.C., il peut être mis en relation avec les célébrations rendues par l'expression *Iovi Cultori c(ircenses) m(issus) XXIII* dans le Calendrier de 354<sup>3452</sup>, si l'on accepte une correction en *Vltori*<sup>3453</sup>, et, sur la base d'un rapprochement numismatique, peut effectivement être considéré comme une remise à l'honneur par Alexandre Sévère d'un lieu de culte à Jupiter, sous une forme particulière, après la parenthèse de l'*Heliogabalium*. L'archéologue italien est, en revanche, moins enclin à suivre l'idée d'une substitution par ce temple

<sup>3443</sup> Éd. NORDH A., p. 90.

<sup>3444</sup> Cf. LIV., 10, 29, 14.

<sup>3445</sup> Cf. OV., *Fast.*, 4, 621.

<sup>3446</sup> Cf. OV., *Fast.*, 6, 650.

<sup>3447</sup> Cf. CECAMORE C., 2002, p. 99-114 ; VILLEDIEU F., 2007, p. 382-389 ; COARELLI F., 2012, p. 234-248 et 508-515.

<sup>3448</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, III, p. 143. Démonstration développée dans COARELLI F., 2012, p. 235-241.

<sup>3449</sup> Sur cette proposition de localisation, CECAMORE C., 2002, p. 103-105 se montre assez réticente.

<sup>3450</sup> Cf. entre autres CASTAGNOLI F., 1979, p. 335-339 ; GRANDAZZI A., 1992, p. 33-34.

<sup>3451</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, III, p. 160-161 ; COARELLI F., 2012, p. 510-515.

<sup>3452</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 242-243.

<sup>3453</sup> Suivi par DONATI N. et STEFANETTI P., 2006, p. 35-36.

de l'édifice de culte à *Iuppiter Victor* existant sur le Palatin depuis l'époque républicaine, arguant en particulier la difficulté posée par l'usage de l'épiclèse *Victor* dans les Catalogues Régionnaires.

En ce qui concerne l'identification sur le terrain, elle est bien sûr conditionnée par la thèse en faveur de laquelle penche le chercheur. Les adeptes de la séquence *Iuppiter Victor* – temple d'Élagabal – *Iuppiter Vltor* se tournent généralement vers les restes du complexe monumental d'époque impériale situé sur le site dit « de la Vigna Barberini ». A. Grandazzi, par exemple, séduit par cette hypothèse datant déjà du début du XX<sup>e</sup> siècle, la renforce par le rappel d'anciennes découvertes qui pourraient correspondre à une porte et statue du temple en question et la justifie en reprenant à un prédécesseur l'argument de la logique topographique décelable dans l'ordre de la liste *regio X*<sup>3454</sup>. Si les éléments matériels constituent effectivement des indices en faveur d'un lieu de culte à ce dieu, sans nous renseigner pour autant sur la nature du Jupiter vénéré, le deuxième argument demeure pour le moins discutabile<sup>3455</sup>.

De son côté, F. Coarelli doit fatalement sélectionner deux emplacements distincts : pour le temple à *Iuppiter Vltor*, il est tout à fait prêt à suivre l'identification avec les vestiges de la Vigna Barberini<sup>3456</sup> ; pour l'*aedes Iovis Victoris* du Palatin, il indique le grand podium (24 x 47 mètres) de datation impériale, visible près de l'arc de Domitien, sur le lieu dit du *clivus Palatinus*<sup>3457</sup>, comme d'autres l'ont déjà fait avant lui<sup>3458</sup>, alors que le premier fouilleur du site, P. Rosa, préférerait y voir un temple à *Iuppiter Stator* (notice 17).

Faisant, au début des années 2000, le point sur les possibilités de localisation de l'*aedes* en question, C. Cecamore rejette les deux propositions<sup>3459</sup>. Selon elle, l'emplacement de ce temple au niveau de la Vigna Barberini entre en conflit avec les résultats des fouilles qui démontrent que, jusqu'à Marc Aurèle, la zone était occupée par la *domus* de l'empereur et qu'avant Domitien, rien n'atteste une ancienne structure cultuelle de la sorte dans cette aire plutôt dévolue alors à des habitations. Quant au podium du *clivus Palatinus*, c'est sa datation, au plus tôt hadrienne, qui pose problème. Pour l'experte italienne, une solution serait de revenir à l'hypothèse de T. P. Wiseman qui reconnaissait le temple de Jupiter Vainqueur dans le bâtiment traditionnellement identifié comme l'*Auguratorium* (cf. notice 80) dans la zone sud-ouest du Palatin<sup>3460</sup> ou, selon une proposition alternative, de voir dans ce dernier bâtiment le temple de *Victoria* (notice 87) et d'attribuer le vaste podium de celui-ci à l'*aedes Iuppiter Victor*<sup>3461</sup>. Le problème que soulève la thèse de C. Cecamore est qu'elle présuppose, comme d'autres d'ailleurs, une origine nécessairement

<sup>3454</sup> Cf. GRANDAZZI A., 1992, p. 33-34.

<sup>3455</sup> Cf. CECAMORE C., 2002, p. 100-101.

<sup>3456</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, III, p. 161.

<sup>3457</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, III, p. 143. Ce n'est plus exactement le cas dans COARELLI F., 2012, où il réajuste certaines de ses hypothèses (cf. *infra*)

<sup>3458</sup> Par exemple, TORELLI M., 1987, p. 578-579.

<sup>3459</sup> Cf. CECAMORE C., 2002, p. 110-114.

<sup>3460</sup> Cf. WISEMAN T.P., 1981, p. 46.

<sup>3461</sup> Cf. CECAMORE C., 2002, p. 127.

républicaine au temple de *Iuppiter Victor* cité par les Régionnaires<sup>3462</sup>, mais surtout, pour la première hypothèse, qu'elle ne coïncide pas parfaitement avec l'analyse qu'ont formulée les archéologues ayant fouillé le soi-disant *Auguratorium*, pour la seconde, qu'elle remet en cause une attribution à *Victoria* assez bien assurée<sup>3463</sup>, et enfin qu'elle exclut les deux autres sites, sur des bases archéologiques, de manière un peu rapide.

À cet égard, il serait intéressant d'examiner ce que disent les experts concernés par ces chantiers. Des interventions, réalisées par La Sapienza sous la direction de P. Pensabene, ont en effet eu lieu depuis 2009 sur le site du *clivus Palatinus*, mais celles-ci n'ont pas encore permis ni d'affirmer ni d'infirmer une construction cultuelle plus ancienne<sup>3464</sup>. Quant à la Vigna Barberini, F. Villedieu, qui dernièrement en a fouillé certains secteurs avec l'École française de Rome, élabore le scénario suivant : dans la foulée d'un incendie (celui de 191 ?) et du démantèlement consécutif du corps septentrional de la *domus* impériale, a été lancée l'édification d'un vaste complexe avec temple qui s'étalera sur deux campagnes de travaux, dont la seconde sous Élagabal, avant qu'Alexandre Sévère ne dédie à son tour l'édifice de culte à Jupiter *Vltor*. Les données des fouilles suggèrent en effet une première phase de construction avant 218<sup>3465</sup>. À quelle divinité devait être dédié ce premier temple ? Parmi les quelques possibilités avancées, l'archéologue française attribue, en confrontant données de terrain, sources textuelles et surtout représentations numismatiques, un poids important à l'hypothèse d'un temple consacré à Jupiter *Victor*, peut-être déjà dès l'époque flavienne. Par contre, ce qui est certain – et C. Cecamore pouvait légitimement l'avancer –, c'est qu'aucun temple républicain ne peut s'être trouvé dans la zone excavée. Pour autant, F. Villedieu n'abandonne pas totalement cette localisation. Au contraire, elle rappelle que des indices au niveau des soutènements et dans les restes du décor des édifices pourraient faire penser à la présence d'un temple dans la partie septentrionale de la terrasse qui n'a pas encore été fouillée<sup>3466</sup>.

Que devons-nous donc retenir de tous ces développements en ce qui nous concerne ? D'une part, que selon les Régionnaires devait se dresser au IV<sup>e</sup> siècle sur le Palatin une *aedes* à *Iuppiter Victor*, probablement quelque part dans la zone nord-est du mont. D'autre part, que le sanctuaire en l'honneur de Jupiter *Vltor* devait lui aussi continuer à marquer ce paysage tardif, puisqu'il serait à mettre en lien avec des fêtes du Calendrier filocalien et à identifier avec le complexe de la Vigna Barberini. Avec moins de certitude, que ces deux temples ne feraient qu'un, une vision à laquelle en effet n'invite pas le recours à des épiclèses différentes dans deux sources d'une même époque<sup>3467</sup>.

<sup>3462</sup> Pour C. Cecamore, il s'agirait en fait de celui fondé par le consul Fabius Rullianus, contrairement à ce que pense F. Coarelli.

<sup>3463</sup> Cf. PENSABENE P., 2002, p. 90-93.

<sup>3464</sup> En attendant d'éventuelles publications, on peut se reporter aux résumés des fouilles disponibles sur le site *Fasti Online* (<[http://www.fastionline.org/micro\\_view.php?fst\\_cd=AIAC\\_2508&curcol=main\\_column](http://www.fastionline.org/micro_view.php?fst_cd=AIAC_2508&curcol=main_column)> ; consulté le 23/08/2013). Reconnaissons par ailleurs que C. CECAMORE, 2002, p. 111 n'avait pas complètement fermé la porte à cette possibilité : « [...] la presenza di una struttura templare più antica è tutta da dimostrare ».

<sup>3465</sup> Cf. VILLEDIEU F., 2007.

<sup>3466</sup> Cf. VILLEDIEU F., 2007, p. 382-388 (discussion sur le temple de Jupiter *Victor*), p. 388-389 (sur les perspectives pour la zone nord). Perspective rejetée par COARELLI F., 2012, p. 509.

<sup>3467</sup> L'argument est cependant loin d'être suffisant pour écarter cette théorie, dans la mesure où l'existence, dans une tranche chronologique de plusieurs décennies, de deux appellations différentes pour une même réalité topographique

À moins que « il passaggio da *Vltor* a *Victor* sarebbe in tel caso il risultato di una corruzione, facilmente comprensibile, del testo tradito », et, dès lors, que l'existence même d'un temple à Jupiter Victor sur le Palatin doit sérieusement être remise en doute, soutient F. Coarelli dans sa toute dernière monographie sur le Palatin<sup>3468</sup>.

## 85 *Iuppiter Vltor*

Cf. notice 84.

## 86 *Mater Magna, aedes*

Fondé à la fin du III<sup>e</sup> siècle a.C. dans un contexte de crise pour abriter la représentation minérale de la Mater Magna (*lapis niger*), le sanctuaire métrouaque occupe une parcelle de l'aire sud-occidentale du Palatin. Régulièrement évoqué dans la documentation écrite et minutieusement fouillé depuis une quarantaine d'années<sup>3469</sup>, ce complexe est un des mieux connus de la mégapole romaine et il a révélé, pour la période tardo-antique, de riches enseignements. Ceux-ci sont largement exposés dans le chapitre 8 de la thèse.

En résumé, sur le plan des documents écrits, quatre témoignages peuvent être convoqués pour soutenir l'existence tardive de ce temple. Deux le font de manière indirecte en rappelant la présence du *lapis* : Arnobe, dans les premières années du IV<sup>e</sup> siècle, se moque de cette « figure » que tout le monde peut encore observer sur la statue divine<sup>3470</sup>, tandis que Prudence, à l'orée du siècle suivant, l'évoque dans le cadre de la procession de la *lavatio* qu'il dénonce dans sa passion de S. Romain<sup>3471</sup>. Les deux autres font explicitement référence à l'*aedes* : il s'agit des Régionnaires qui la citent avec l'*aedes* d'Apollon<sup>3472</sup> (cf. notice 79) et d'un passage de l'*Histoire* de Zosime, lequel relate un sacrilège qui y serait survenu par la main impie de Séréna, fille adoptive de Théodose<sup>3473</sup>.

Les résultats des enquêtes archéologiques confirment ce constat. Non seulement le complexe perdure mais il fait encore l'objet, au début du IV<sup>e</sup> siècle, d'une série d'interventions de restauration et de consolidation. Quant à la phase d'écroulement du bâtiment, elle est fixée entre le dernier quart du V<sup>e</sup> siècle et le début du VI<sup>e</sup>.

---

n'est pas du tout impossible, et où le calendrier de 354 fait davantage référence à des fêtes en l'honneur d'une forme particulière de la divinité qu'au *dies natalis* d'un temple précis. On notera que SALZMAN M. R., 1990, p. 127 conserve la lecture *Iove Cultor* et le verse parmi les *natales* de temple, sans toutefois argumenter cette position.

<sup>3468</sup> Cf. COARELLI F., 2012, p. 247 et 514-151 (515 pour la citation). Il poursuit là un raisonnement largement amorcé par F. CHAUSSON, 1995, p. 738-739.

<sup>3469</sup> Les publications consécutives à ces opérations archéologiques ont été nombreuses ; on se contentera de citer les synthèses assez substantielles et récentes fournies par PENSABENE P., 1998 ; PENSABENE P., 2002 ; D'ALESSIO A., 2006 ; COARELLI F., 2012, p. 249-282, ainsi que les résumés donnés dans PENSABENE P., in *LTVR*, III, p. 206-208 ; PENSABENE P. et COLETTI F., 1998.

<sup>3470</sup> Cf. ARN., *Adv. gent.*, 7, 49.

<sup>3471</sup> Cf. PRUD., *Perist.*, 10, 154-160.

<sup>3472</sup> Éd. NORDH A., p. 89 (*aedem Matris deum et Apollinis Rammusii*).

<sup>3473</sup> Cf. ZOS., 5, 38, 2-3.

Les fouilles fournissent en outre des éléments de réponse à la question de l'occupation du site, puisqu'elles permettent apparemment d'en déduire un abandon généralisé prenant place dans la fourchette chronologique 420-450 p.C., faisant suite à une première étape de contraction de la fréquentation. Cette occupation tardive s'est-elle accompagnée d'une activité rituelle ? Sans pouvoir l'affirmer, l'étude céramologique menée par F. Coletti sur des débris issus de dépôts datant de la fin du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle apporte une première piste en ce sens, dans la mesure où il propose une fonction rituelle pour la production tardive qu'il a isolée. Autre indice d'une certaine occupation tardive, le contorniate trouvé dans la zone, daté de la fin du IV<sup>e</sup>- début du V<sup>e</sup> siècle, présentant sur le revers une course de quadriges autour de la *spina* du Circus Maximus où l'on peut distinguer la statue de la Mater Magna, pourrait hypothétiquement être mis en relation avec des célébrations en l'honneur de celle-ci.

Les sources écrites en tout cas semblent témoigner de la place importante du culte métroaque au IV<sup>e</sup> siècle et d'une permanence, au moins jusqu'à la charnière avec le siècle suivant, des festivités qui devaient en partie avoir lieu dans le complexe du Palatin : Ambroise de Milan en 384<sup>3474</sup>, Symmaque en 390<sup>3475</sup>, les poèmes antipaïens<sup>3476</sup>, Prudence<sup>3477</sup> se font en effet l'écho des jeux et processions qui se déroulent en l'honneur de la Mère des dieux. Peut-être même Servius pouvait-il encore y assister au moment de la composition de son *Commentaire*<sup>3478</sup>.

### 87 *Victoria, aedes*

Pendant tout un temps, les vestiges de l'édifice situé dans la zone sud-ouest du Palatin à une dizaine de mètres à l'est du temple de la Mater Magna, presque parallèlement, ont entre autres été mis en rapport avec la *Casa Romuli* (notice 81) ou un temple à Jupiter, avant que l'extension des fouilles dans le dernier quart du XX<sup>e</sup> siècle ne permette une étude plus approfondie de ce vaste podium (19,35 x 33,40 mètres) en *opus quadratum* réalisé à partir de bloc de tuf jaune, que l'on identifie actuellement avec plus de certitude comme la base qui aurait accueilli le temple de la Victoire, construit sur fonds publics à l'orée du III<sup>e</sup> siècle a.C. Les dimensions importantes du bâtiment, le fait que le *lapis niger* figurant la Mater Magna ait été, lors de son arrivée à Rome en 205 a.C. et dans l'attente de l'érection du temple à cette divinité, déposé *in aedem Victoriae quae est in Palatio*<sup>3479</sup>, ainsi que d'autres indices fournis par l'épigraphie, font en effet pencher en faveur de cette hypothèse<sup>3480</sup>.

<sup>3474</sup> Cf. AMBR., *Epist.*, 73, 30.

<sup>3475</sup> Cf. SYMM., *Epist.*, 34, 1.

<sup>3476</sup> Cf. PS. CYP., *Carm. ad quend. senat.*, 6-19 ; *Carm. c. pag.*, 57-77 ; PS. PAUL. NOL., *Poem. ult.*, 88-94.

<sup>3477</sup> Cf. PRUD., *C. Symm.*, 1, 625-628 ; *Perist.*, 10, 154-160.

<sup>3478</sup> Cf. SERV., *Aen.*, 8, 636.

<sup>3479</sup> Cf. LIV., 29, 14, 13.

<sup>3480</sup> Cf. PENSABENE P., in *LTVR*, V, p. 149-150 ; PENSABENE P., 2002, p. 77-80, ainsi que le résumé plus récent de COARELLI F., 2012, p. 226-228. Cf. aussi, déjà avant les fouilles, WISEMAN T. P., 1981, p. 35-52.



Concernant cette *aedes*, les sources de l'époque impériale sont relativement silencieuses, si ce n'est les Catalogues Régionnaires qui, juste avant le dernier élément de la liste de la région du Palatin, *Lupercal*, rapportent un lieu dédié à *Victoria Germaniciana*<sup>3481</sup>. Il est naturellement tentant – et nous suivons cet avis – d'y voir une allusion à ce grand temple de la Victoire qui devait se dresser à proximité du *Lupercal*, même si en réalité n'est pas aussi évident l'argument de P. Pensabene, pour qui les deux lieux précédemment cités sont mentionnés « separatamente dalla *casa Romuli* e dall'*aedes Matris deum*, che compaiono invece agli inizi dell'elenco, come a suggerire un percorso circolare che inizi e finisca nella stessa zone »<sup>3482</sup>. La logique topographique dans l'ordre des éléments de cette liste ne se laisse pas aussi facilement appréhender, surtout si l'on tient compte de l'absence d'identification ou de localisation solide pour certains d'entre eux. Il nous paraît toutefois raisonnable de penser que, au vu de sa taille et de la mention des autres grands temples environnants (temple de la Mater Magna, temple d'Apollon), les Régionnaires aient pris soin de reprendre aussi l'*aedes* de la Victoire. Quant à l'épithète *Germaniciana*, deux explications, qui se recoupent en partie, en ont déjà été données : l'édification du temple en question probablement dans un secteur qui fut plus tard occupé par le palais de Tibère<sup>3483</sup>, vainqueur des Germains, ou une

allusione ad un membro della casa imperiale, collegato alle guerre contro i Germani, come i figli adottivi di Augusto, Tiberio e Druso, il nipote Germanico, o il figlio di questi Caligola, che avrebbe eseguito un restauro o altro intervento sul tempio, di tale misura da determinare l'associazione della Vittoria palatina ai suoi successi militari<sup>3484</sup>.

## **Lieux de culte privés**

### **88 S. Anastasia, titulus**

Synthétiser le dossier du *titulus Anastasiae*, au centre d'une nouvelle polémique historiographique lancée par A. Carandini<sup>3485</sup>, ne se révèle point une affaire aisée. Au demeurant, A. Cerrito a proposé très récemment un résumé des différentes problématiques relatives à ce monument paléochrétien qui vient utilement compléter la notice du *LTVR* réalisée par M. Cecchelli<sup>3486</sup>. Nous nous contenterons donc de partager les éléments les plus pertinents pour notre propos.

---

<sup>3481</sup> Éd. NORDH A., p. 90 (*Victoriam Germanianam* dans le *Curiosum*).

<sup>3482</sup> Cf. PENSABENE P., 1991, p. 16. Pour COARELLI F., 2012, p. 228, 234 et 443, ce nom pourrait effectivement correspondre à une intervention de Caligula.

<sup>3483</sup> Cf. COARELLI F., 1982, p. 37.

<sup>3484</sup> Cf. PENSABENE P., 1991, p. 16.

<sup>3485</sup> Cf. CARANDINI A., 2008.

<sup>3486</sup> Cf. CECHELLI M., in *LTVR*, I, p. 37-38 ; CERRITO A., 2011. Plusieurs problématiques sont également envisagées dans CECHELLI M., 2006-2009.

En termes archéologiques, les fouilles menées sous la basilique, située sur le flanc sud-ouest du Palatin et enserrée entre les résidences impériales du nord, le Vélabre et le Forum Boarium à l'ouest et le Circus Maximus au sud, ont permis de circonscrire l'édifice paléochrétien qui se présente sous la forme d'un bâtiment à trois nefs muni d'une abside semicirculaire sur le mur sud-oriental, peut-être réalisé en deux temps (édifice cruciforme comme première étape)<sup>3487</sup>. Il s'est développé sur l'étage supérieur de bâtisses antérieures, produits de plusieurs restructurations – la dernière étant à dater entre les Sévères et l'époque constantinienne –, et qui consistaient alors en deux corps d'édifice, le premier plus au nord, à plan quadrangulaire, partagé en espaces identiques et ouverts sur la rue antique à l'étage inférieur, flanqué d'un escalier élevé durant la dernière phase, donnant accès au premier étage, et le séparant de la seconde construction à plan irrégulier (le mur nord-est n'étant pas perpendiculaire), composé de structures beaucoup plus épaisses. L'ensemble a été diversement interprété mais on tend traditionnellement à le considérer comme un complexe de boutiques et de logements<sup>3488</sup>. Dans une tentative audacieuse, pour ne pas dire fantaisiste, A. Carandini a toutefois suggéré une lecture alternative : l'édifice sud-est (dans la zone du transept et de l'abside) serait un avant-corps (*maenianum*) du palais d'Auguste formant un lien monumental entre ce dernier et la cavité des lupercales restaurée par l'empereur et prétendument localisée au pied du Palatin (cf. notice 82), créant ainsi un axe (palais-grotte-cirque) symbolique fort que l'on aurait cherché à briser en installant une église de la nouvelle foi, dénommée Anastasia, du nom de la sœur de Constantin qui habitait alors la *domus Augusti*, lieux où aurait été célébré le premier Noël, fête de l'avènement au monde dans une autre grotte, celle de Bethléem, du nouveau Sauveur<sup>3489</sup>. Outre l'identification douteuse de la grotte de Romulus sur laquelle repose une part importante de sa lecture et l'obscurité que les sources font naître autour de la question de l'origine de la célébration de la Nativité<sup>3490</sup>, plusieurs erreurs dans l'interprétation des données et l'absence de preuves pour soutenir nombre d'idées, comme l'ont déjà fait remarquer plusieurs savants<sup>3491</sup>, en font une thèse accrocheuse mais trop légère, à laquelle on peut éventuellement reconnaître le mérite de stimuler la réflexion.

Comme pour de nombreux *tituli*, aucune source littéraire ne peut être convoquée pour le IV<sup>e</sup> siècle : la plus ancienne est la mention des trois prêtres représentant le *titulus Anastasiae* au synode de 499, signe qu'il possède à cette époque une importance non négligeable<sup>3492</sup>. Les sources écrites aptes à fournir quelques indications sont de nature épigraphique, malheureusement toutes les deux disparues et connues grâce à des manuscrits médiévaux. La première fait allusion à la construction d'un baptistère, de la part d'un préfet urbain dont la charge se situerait entre 400 et 402, mais le lien

<sup>3487</sup> Sur cette possible double phase, cf. CECHELLI M., 2006-2009, p. 47 (où le ton est plus hypothétique que dans CECHELLI M., in *LTVR*, I, p. 38) ; CERRITO A., 2011, p. 347-348. BRANDENBURG H., 2005, p. 135 penche d'ailleurs en faveur de cette évolution avec une transformation en forme basilicale « canonique » à l'époque carolingienne.

<sup>3488</sup> Cf. CECHELLI M., 2006-2009, p. 33-34, n. 2 ; CERRITO A., 2011, p. 346-347.

<sup>3489</sup> Cf. CARANDINI A., 2008 ; CERRITO A., 2011, p. 346 et 349-350.

<sup>3490</sup> Cf. première partie, 2.2.2.1.

<sup>3491</sup> Cf., par exemple, les réserves émises par WISEMAN T. P., 2009 ou COARELLI F., 2012, p. 345-395. Au demeurant l'intéressante idée d'un contrebalancement symbolique avec les lupercales n'est pas tout à fait neuve ; cf. CECHELLI M., in *LTVR*, I, p. 37 ; CERRITO A., 2011, p. 350 pour les références.

<sup>3492</sup> Éd. MGH AA, 12, p. 413-414 ; cf. CECHELLI M., in *LTVR*, I, p. 37 ; CERRITO A., 2011, p. 352.

avec l'église S. Anastasia n'est pas explicite et il constituerait un cas précoce dans la cadre des *tituli* ; l'inscription est d'ailleurs parfois rapportée à Saint-Pierre mais sans plus de certitude<sup>3493</sup>. Un cas précoce certes, mais peut-être pas unique puisque l'implantation baptismale de S. Caecilia pourrait remonter à la même époque.

La seconde consiste en un texte gravé dans l'abside par le pape Hilaire (462-468) pour commémorer les ornements dont il dote l'église après celles qu'avait fait réaliser en son temps son prédécesseur Damase à qui il rend hommage<sup>3494</sup>. Pour peu qu'on lui donne foi, elle laisse *a priori* supposer que la basilique existait déjà à l'époque de ce dernier<sup>3495</sup>, à moins que l'information d'une fondation par ses soins n'y soit pas précisée parce que l'inscription n'aborderait que le point de vue décoratif. Discutant longuement des deux possibilités, M. Cecchelli s'est dernièrement interrogée sur la logique qui serait à l'œuvre dans l'implication du pontife et qui pourrait en fin de compte s'appliquer aussi bien dans le cas d'une édification *ex nihilo* que dans celui d'une intervention ornementale suffisamment marquante pour être notée<sup>3496</sup>, peut-être même accompagnée d'une consécration à Anastasia : le choix de cette dénomination par Damase, attaché à la construction de la primauté épiscopale romaine, revêt un sens particulièrement aigu dans le cadre de la « question de l'Illyrie », région en proie à l'hérésie arienne et susceptible de tomber dans la zone d'influence de Constantinople, aussi bien dans la signification première du terme « Anastasia », c'est-à-dire la Résurrection – en l'occurrence ici la Résurrection de la foi orthodoxe<sup>3497</sup> – que dans la référence à la martyre de Sirmium. La volonté de constitution d'un lien privilégié avec la communauté illyrienne se traduit d'ailleurs par un phénomène plus large de promotion des martyrs de cette zone, dans lequel s'insérerait ce dernier fait<sup>3498</sup>.

Une telle réflexion pousse en tout cas à se demander à quelle réalité renvoie la dénomination de l'église titulaire : un concept théologique, comme on vient de le voir ? Une sainte, bien que l'adjectif *sancta* ne soit pas noté dans les signatures du synode de 499 ? Il s'agirait alors d'un exemple pour le moins précoce de dédicace à un martyr d'un édifice chrétien *intra muros*. Faut-il se tourner vers l'hypothèse d'une propriétaire et donatrice, un cas de figure fréquent pour les *tituli* ? Dans ce dernier cas, serait-ce alors la sœur de Constantin<sup>3499</sup> ? Arrêtons-nous un instant sur cette éventualité.

<sup>3493</sup> ICVR (de Rossi), 2, p. 150, 19 ; cf. PIETRI C., 1976, p. 490 ; CECHELLI M., in *LTVR*, I, p. 38 ; CERRITO A., 2011, p. 351-352. Voir deuxième partie, 4.2.3.

<sup>3494</sup> ICVR (de Rossi), 2, p. 24, 25 et p. 150, 18 : *Antistes Damasus picturae ornarat honore / tecta, quibus nunc dant / pulchra metalla decus. / divite testatur pretiosior aula nitore, / quos rerum effectus possit habere fides. / papae Hilari meritis olim devota Severi / nec non Cassiae mens dedit ista deo.* Cf. CECHELLI M., in *LTVR*, I, p. 37 ; CECHELLI M., 2006-2009, p. 34-35 ; CERRITO A., 2011, p. 351.

<sup>3495</sup> Sans vraiment le justifier, GUIDOBALDI F., 2001, p. 42 soutient que Damase a doté le *titulus* d'un baptistère, ce qui d'emblée écarterait l'attribution de l'inscription précédente.

<sup>3496</sup> On peut alors penser que Damase ne s'est pas limité à la décoration, au sens large du terme (cf. CERRITO A., 2011, p. 371), et serait intervenu structurellement, opération que l'on pourrait rapprocher de l'éventuelle seconde phase de construction de l'édifice paléochrétien.

<sup>3497</sup> Comme dans le cas de l'église homonyme constantinopolitaine consacrée par Grégoire de Naziance où le lien avec la sainte ne s'est imposé que dans un second temps. Un processus identique se serait produit avec le *titulus Anastasiae* romain.

<sup>3498</sup> Cf. CECHELLI M., 2006-2009.

<sup>3499</sup> Pour une identification de cette sœur peu connue, cf. CHAUSSON F., 2002.

On ne connaît que très peu de choses sur cette Anastasia, si ce n'est son affiliation chrétienne, comme semble l'indiquer ce qui constitue probablement un nom d'emprunt après la conversion de la famille, et la condamnation à mort en 316 par Constantin de son mari, Bassianus, qui pourtant, quelques temps auparavant, avait été pressenti pour recevoir la charge de l'Italie en étant élevé au rang de César. Suivant ce scénario, Anastasia serait la seule du clan familial de l'empereur, excepté celui-ci, à avoir mis en œuvre une fondation chrétienne en son nom dans la Ville<sup>3500</sup>. Elle aurait utilisé un bloc d'appartements et de boutiques, qu'elle avait acquis ou qui devait appartenir au domaine impérial, pour faire ériger un lieu de culte palatial, qui sera néanmoins, quelques dizaines d'années plus tard, réinvesti par l'autorité épiscopale. Il y a lieu d'envisager parallèlement la possibilité qu'il ne s'agisse pas d'un *titulus* au départ, à plus forte raison si on veut le relier à une initiative impériale. La possible perte de cette fonction titulaire, dont témoignerait peut-être l'absence de représentation au synode de 595<sup>3501</sup>, au profit d'un rôle de basilique palatiale, avant de redevenir *titulus*, pourrait traduire ce destin partagé entre possession impériale et composante de l'organisation ecclésiastique de la Ville. Demeurent toutefois plusieurs autres constats et interrogations qui freinent résolument une attribution à cette Anastasia. En premier lieu, pourquoi a-t-elle fait édifier une basilique à la typologie<sup>3502</sup> et surtout aux dimensions comparables à d'autres *tituli*, destinée donc à accueillir une large communauté de fidèles, si son objectif était d'établir un lieu de culte dans la cadre palatial ? Deuxièmement, on peut se demander si, pour un monument de ce type, il n'était pas plus pertinent et prestigieux d'exploiter un espace dans l'ample résidence plutôt que d'utiliser un bâtiment commercial et de logements situés au pied de la butte. En troisième lieu, pourquoi le pape Hilaire ne fait-il aucune allusion dans son inscription à une fondatrice au statut exceptionnel et membre de l'illustre famille de Constantin ? Enfin, il peut surtout paraître étonnant que le *Liber Pontificalis*, qui enregistre minutieusement les initiatives impériales en la matière, ne fasse nullement part de cette fondation.

Il convient en outre de garder à l'esprit une dernière possibilité, qui rendrait vaines les supputations autour du nom Anastasia, à savoir que l'on n'ait pas affaire au titre originel de la fondation, surtout s'il s'agit d'une création précoce, dans la mesure où les premiers *tituli* romains furent associés au nom des évêques qui les instituèrent<sup>3503</sup>.

Pour conclure, il semble assez certain que l'on puisse retenir la fin du pontificat de Damase comme un *terminus ante quem* pour son édification<sup>3504</sup> : au milieu du IV<sup>e</sup> siècle devait vraisemblablement déjà être visible, à la base du Palatin, ce lieu de culte chrétien monumentalisé sous une forme cruciforme ou déjà basilicale. Si cette fondation ne relève pas d'un acte impérial (avec l'attribution postérieure d'une fonction titulaire), il reste deux possibilités : la cession, à la

<sup>3500</sup> On attribue souvent la *basilica Hierusalem* à la volonté d'Hélène. Même si ce fait se révèle exact, ce qui est remis en cause, elle ne lui a, en tout cas, pas légué son nom (cf. notice 26). Une interrogation subsiste aussi autour du cas de l'*ecclesia Theodorae* (notice 113).

<sup>3501</sup> Cf. CECHELLI M., 2006-2009, p. 34, n. 3 ; CERRITO A., 2011, p. 353.

<sup>3502</sup> L'argument a moins de valeur si l'église est d'abord édifiée avec un plan cruciforme. Au contraire, une telle particularité pourrait être mobilisée pour soutenir le caractère exceptionnel de la fondation.

<sup>3503</sup> *Marci* (notice 78) ; *Iulii et Callisti* (notice 112) ; *Silvestri et Equitii* (notice 15). Cf. CECHELLI M., 2006-2009, p. 46-47.

<sup>3504</sup> Pour FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 95, elle existait déjà certainement à l'époque de Damase.

communauté chrétienne, d'un bien public, ce qui constituerait aussi précocement un cas exceptionnel, ou d'une propriété en possession d'un particulier dont on peut supposer, au vu de l'emplacement, l'appartenance à une élite, voire un lien avec l'entourage impérial. Dans tous les cas, on peut imaginer qu'une intervention urbanistique de la sorte dans une zone aussi stratégique nécessita l'accord, sinon le soutien, des occupants de la résidence impériale.

## REGIO XI (*Circus Maximus*)

### *Lieux de culte publics*

#### **89 Ceres, Liber, Liberaque, aedes ; aedes Cereris**

« Entretemps, Cassius, l'autre consul, ayant été laissé à Rome, consacra le temple de Cérés, Liber et Libera, qui se trouve après les bornes du plus grand des hippodromes, s'élevant au-delà des loges de départ elles-mêmes »<sup>3505</sup>. Ce court extrait de Denys d'Halicarnasse, confirmé et précisé par d'autres sources, nous informe que la fondation du temple consacré à ce qu'on a appelé la « triade plébéienne »<sup>3506</sup> remonterait au début du V<sup>e</sup> siècle a.C. et qu'il fut érigé sur le versant septentrional de l'Aventin, à l'ouest de la *meta* occidentale du Circus Maximus et juste au sud des *carceres*, non loin des *aedes* de Flora et de Luna<sup>3507</sup>. Il fut reconstruit après l'incendie de 31 a.C qui lui causa de graves dommages, même si cela prit du temps, sa dédicace ne se faisant qu'en 17 p.C.<sup>3508</sup> Il faut dire qu'au-delà de sa dimension strictement cultuelle, le temple semble avoir accueilli des archives et constitué le cadre de distributions frumentaires à la plèbe, en particulier depuis la structure nommée *asylum Cereris* qui lui était liée<sup>3509</sup>.

<sup>3505</sup> DION. HAL., 6, 94, 3 : Κάσσιος δ' ὁ ἕτερος τῶν ὑπάτων ὁ καταλειφθεὶς ἐν τῇ Ῥώμῃ τὸν νεῶν τῆς τε Δήμητρος καὶ Διονύσου καὶ Κόρης ἐν τῷ μεταξύ χρόνῳ καθιέρωσεν, ὃς ἐστὶν ἐπὶ τοῖς τέρμασι τοῦ μεγίστου τῶν ἵπποδρόμων ὑπὲρ αὐτὰς ἰδρυμένους τὰς ἀφέσεις (trad. personnelle).

<sup>3506</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, I, p. 260. Sur ce rapport entre la divinité, son temple et la plèbe, cf. SPAETH B. S., 1996, p. 81-102.

<sup>3507</sup> Sur le temple en général et sa localisation, cf. COARELLI F., in *LTVR*, I, p. 260-261 ; SPAETH B. S., 1996, p. 82-86. Certains ont voulu l'identifier avec le podium en tuf retrouvé sous l'église S. Maria in Cosmedin, dans l'antique *forum Boarium*, toutefois la position ne concorde pas parfaitement avec les sources et il semblerait qu'il faille plutôt le rapprocher de l'*ara Maxima Herculis* (notice 94) ; cf. COARELLI F., in *LTVR*, I, p. 261 ; SPAETH B. S., 1996, p. 7. BRUNO D., 2006, p. 117 propose de regrouper les trois temples (Flora, Luna et Cérés) dans la partie inférieure du clivus Publicius (pentes nord-orientales de l'Aventin) et suggère même des positions précises, mais elle reconnaît toutefois que « nessun dato di natura prettamente archeologica sostiene tale localizzazione (...) ».

<sup>3508</sup> Cf. DIO CASS., 50, 10, 3 (incendie) ; TAC., *Ann.*, 2, 49 (nouvelle dédicace). Il ne faut pas exclure que la reconstruction ait été plus rapide et que cette dernière dédicace soit due à une restauration liée aux vicissitudes postérieures de l'édifice, comme le propose COARELLI F., in *LTVR*, IV, p. 337, pour un autre bâtiment qui a connu un destin similaire, le temple de *Spes*.

<sup>3509</sup> Cf. SPAETH B. S., 1996, p. 84-86.

Le terme *Cererem*, placé avant les *XII portas* dans le *Curiosum* mais après celles-ci et le *templum Mercurii* dans la *Notitia*, constitue la seule mention directe de ce temple dans les sources du IV<sup>e</sup> siècle<sup>3510</sup>, à laquelle on peut ajouter l'indice que fournit son inclusion dans la mosaïque du Grand Cirque de Piazza Armerina<sup>3511</sup>. La persistance des *Cerialia*, citées dans une inscription de 319 p.C.<sup>3512</sup>, dans le calendrier de 354<sup>3513</sup> et auxquelles fait peut-être allusion l'auteur du *Contra paganos*<sup>3514</sup>, s'étendant sur 8 jours et se terminant toujours le 19 avril, jour anniversaire de la dédicace de l'édifice sacré, laisse supposer, parallèlement aux *ludi* donnés en l'honneur de celle qui représente l'une des principales divinités agraires, une fréquentation de cet espace et un usage à des fins cultuelles. C'est peut-être aussi le cas le 13 décembre si continuait à se pratiquer le lectisterne de Cérès qu'Arnobé mentionne encore à l'orée du IV<sup>e</sup> siècle<sup>3515</sup>. Quant à Liber et Libera, ils semblent encore être honorés lors des festivités dédiées à Liber qui se confondent à Rome avec les bacchanales ainsi que le constate Ausone : « Les jeux dionysiaques se tiennent à Rome sous une appellation latine et Liber se les consacre »<sup>3516</sup> écrit-il dans son *opus* sur les fêtes romaines. Les *liberalici* sont mentionnés à la date du 17 mars dans le Calendrier filocalien<sup>3517</sup>, tandis que Prudence, dans deux passages, se plaint des célébrations en l'honneur de Bacchus en même temps que des démonstrations des Luperques (cf. notice 82) et des fidèles de la Mère des dieux (cf. notice 86)<sup>3518</sup>. Une courte composition dite « *De Liberalibus* » est en outre attribuée à Claudien. Le sanctuaire principal de l'Aventin devait constituer un cadre propice pour les rites constitutifs de ces célébrations.

## 90 *Consus, ara*

Qu'il ait été fondé par les Arcadiens qui auraient délimité un lieu de culte et institué les *consualia* ou qu'il remonte à Romulus qui aurait créé ces célébrations, au cours desquelles aurait été ensuite

<sup>3510</sup> Éd. NORDH A., p. 91.

<sup>3511</sup> On tend en effet à le reconnaître dans l'édifice du milieu parmi les trois temples presque alignés figurant au-delà des *carceres* ; cf. CARANDINI A., RICCI A. et DE VOS M., 1982, p. 342 (A. Ricci) ; TORELLI M., 2006, p. 597.

<sup>3512</sup> Cf. *CIL*, 6, 508 qui conserve la mémoire d'un taurobole et d'un criobole offerts à la date du *die XIII kal(endas) / Maias Cerealibus*.

<sup>3513</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 244-245 : *Ludi cerealici. C(ircenses) m(issus) XXIII* ; *cerealici. C(ircenses) m(issus) XXIII*.

<sup>3514</sup> Lorsqu'il reproche à la cible de son pamphlet : *Quid miseranda Ceres, subter Proserpina mater (...)* ? (v. 96-97). Sur la possibilité d'une procession en l'honneur de Proserpine dans le culte romain de Cérès et son existence à l'époque tardo-antique, voir première partie, 1.4.2.2.2.

<sup>3515</sup> Cf. ARN., *Adv. gent.*, 7, 32 : « Le lectisterne de Cérès aura lieu aux ides du mois prochain. » Les dieux possèdent en effet des divans, et afin de leur permettre de s'étendre sur des couches plus moelleuses, on sort les coussins aplatis pour les secouer ! » « *Lectisternium Cereris erit Idibus proximis.* » - *Habent enim dii lectos atque ut stratis possint mollioribus incubare, pulvinorum tollitur atque excitatur impressio!* (trad. FRAGU B., 2010, CUF). Dans son commentaire, cet éditeur (p. 211) relie plutôt cette cérémonie aux célébrations d'avril, mais il se trompe en écrivant : « La fête des *cerialia* se célébrait le 7 des ides d'avril, soit le 7 avril », puisqu'elle débute le *pridie* des ides d'avril. Le calendrier de Préneeste évoque un lectisterne, probablement en l'honneur de Cérès et Tellus, à la date du 13 décembre consacrée justement dans d'autres fastes à cette dernière divinité (voir Inscr. It., 13, 2, p. 137 et 537). Est-ce d'ailleurs un hasard si la phrase suivante du texte d'Arnobé est « *Telluris natalis est.* », même si la réflexion partagée juste après par l'auteur (*Diï enim ex uteris prodeunt et habent dies laetos quibus eis adscriptum est auram usurpare vitalem!*) peut également être rapprochée des *Fordicidia* du 15 avril, comme le suggère B. Fragu ?

<sup>3516</sup> AUS., *Ecl.*, 23 (*De feriis Romanis*), 29-30 (voir *supra* 1.1.3). Cf. MASSA F., 2016.

<sup>3517</sup> Cf. éd. Inscr. It., 13, 2, p. 242-243 : *Liberalici. C(ircenses) m(issus) XXIII*.

<sup>3518</sup> Cf. PRUD., *C. Symm.*, 1, 628 ; 2, 858 (cf. *supra* 1.1.4).

découvert l'autel souterrain – les deux versions que rapporte Denys d'Halicarnasse<sup>3519</sup> –, le culte de Consus, souvent assimilé à Neptune équestre, est dans tous les cas considéré comme un des plus ancestraux. Une *ara Consi*, en lien avec les rites et jeux prenant place lors des *consualia*<sup>3520</sup>, est décrite par les sources anciennes comme un espace de culte hypogée dans le Circus Maximus, rappelant les premières limites de l'*Vrbs* et uniquement découvert au moment des célébrations religieuses<sup>3521</sup>. Confrontant les données textuelles, archéologiques et iconographiques disponibles sur ce lieu de culte et nourrissant la réflexion avec des modèles parallèles, F. Marcattili a très récemment suggérer d'identifier, avec un certain degré de certitude, la *tholos* érigée au niveau de la *meta* dite « Murcia » (extrémité sud-orientale de la *spina*) et visible sur plusieurs représentations du Cirque, comme la *pars superior* de l'*ara Consi* et, plus prudemment, l'édifice quadrangulaire voisin, vraisemblablement un *templum*, comme la structure matérielle qui donnait accès direct à l'espace souterrain sacré<sup>3522</sup>. On notera toutefois que d'autres chercheurs ont précédemment exploité des sources figuratives similaires en suggérant des localisations différentes<sup>3523</sup>.

Sur le plan de son existence tardive, la trace la plus évidente nous a été transmise par Servius qui, dans son commentaire de l'*Énéide*, écrit : *Consus autem deus est consiliorum, qui ideo templum sub circo habet, ut ostendatur tectum esse debere consilium*<sup>3524</sup>. Le grammairien semble se référer à ce *templum sub circo* comme à une réalité encore observable par ses contemporains. À ce témoignage, on peut ajouter, pour peu que l'on accepte l'hypothèse iconographique défendue par F. Marcattili<sup>3525</sup>, toute une série d'artefacts offrant une représentation des édicules en question et datant de la fin de l'Empire<sup>3526</sup> : relief d'un sarcophage romain conservé aux Uffizi à Florence (parfois daté du IV<sup>e</sup> siècle) ; relief d'un sarcophage exposé aux Musées du Vatican (fin de l'époque tétrarchique) ; mosaïque de la Villa del Casale à Piazza Armerina (premier quart du IV<sup>e</sup> siècle) ; mosaïque du Musée archéologique de Barcelone (première moitié du IV<sup>e</sup> siècle) ; peut-être une mosaïque provenant de la Maison de la Course aux Chars de Carthage (moitié du IV<sup>e</sup> siècle) ; fragment de bouteille en verre conservé au Museo Oliveriano de Pesaro (seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle) ; contorniate en bronze (III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècle).

Un autre indice secondaire pourrait peut-être résider dans la *Notitia*, si l'on tient pour vraie la proposition suivant laquelle l'*aedes Ditis Patris* insérée dans la *regio* XI de cette source et le *templum* de Consus évoqué par Servius désignerait en fait le même lieu de culte (cf. notice 91)<sup>3527</sup>.

<sup>3519</sup> Cf. DION. HAL., 1, 33, 2 ; 2, 31, 2-3.

<sup>3520</sup> Mais pas uniquement : au III<sup>e</sup> siècle p.C., il semble que des prêtres publics y célébraient des sacrifices à d'autres occasions, si l'on en croit les précisions fournies par TERT., *De spect.*, 5, 7.

<sup>3521</sup> Cf. CIANCIO ROSSETTO P., in *LTVR*, I, p. 322.

<sup>3522</sup> Cf. MARCATTILI F., 2009, p. 18-37.

<sup>3523</sup> Cf. MARCATTILI F., 2009, p. 18.

<sup>3524</sup> SERV., *Aen.*, 8, 636.

<sup>3525</sup> Ou toute autre hypothèse d'identification du moment que la structure visée apparaît effectivement sur les supports de cette époque. Dans ce cas, la liste proposée ne sera naturellement pas identique.

<sup>3526</sup> Le lecteur se reportera au catalogue établi par MARCATTILI F., 2009. Il s'agit respectivement des n<sup>os</sup> 71 (p. 261-262) ; 76 (p. 263) ; 79 (p. 264-265) ; 81 (p. 265-266) ; 82 (p. 266) ; 93 (p. 272) ; 102 (p. 275). Les datations indiquées sont celles communiquées par l'auteur.

<sup>3527</sup> BRUNO D., 2006, p. 117 parle d'une duplication du culte de Consus et propose d'identifier le second temple dans une structure culturelle apparaissant sur le fragment 21 de la *Forma Urbis*, reposant sur les hauteurs orientales de l'Aventin et enserrée entre le clivus Publicius et le clivus Loreti minoris, mais sans avancer de réel argument.

Par ailleurs, si l'on observe le calendrier de 354, on ne trouvera aucune mention des *consualia*, principal moment d'occupation de cet espace culturel. Doit-on y voir une contradiction ou conclure à l'abandon du lieu qui ne serait plus là que comme un élément de décor ? Ce serait oublier le témoignage de Servius qui, dans le même passage, souligne que des jeux du cirque sont encore (*etiam*) célébrés en l'honneur de *Neptunus equestris*, autre dénomination de Consus<sup>3528</sup>. En mettant en lien cette information avec un passage d'Ausone, où sont mentionnés dans la même phrase les *neptunalia*, les *consualia* et l'expression *duplicem cultum*<sup>3529</sup>, avec les *ludi neptunalici* apparaissant encore dans le calendrier filocalien<sup>3530</sup> et en y ajoutant quelques éléments de réflexion issus d'autres sources, A. Bajard a démontré de manière plutôt convaincante qu'au IV<sup>e</sup> siècle, les *consualia* ont été en quelque sorte absorbées par les *neptunalia*, au cours desquelles les deux divinités étaient alors honorées, ce qui implique très vraisemblablement une utilisation de l'autel de Consus<sup>3531</sup>.

### 91 *Dis Pater, aedes*

L'existence d'une *aedes* à Dis Pater dans la zone du Circus Maximus (région augustéenne XI) est exclusivement attestée par la *Notitia*<sup>3532</sup>. Outre la supposition d'un temple à la divinité en question érigé dans cette aire et dont nous n'aurions aucune trace par ailleurs, deux possibilités d'identification avec d'autres lieux de culte peuvent être relevées, toutes deux en rapport avec des divinités de nature chthonienne. J. H. Humphrey se fait l'écho de la première hypothèse consistant à voir dans cette *aedes* un remplacement du temple de *Summanus*, datant du III<sup>e</sup> siècle a.C., que l'on localise sur le côté du Circus donnant sur l'Aventin, mais sur lequel nous n'avons pas beaucoup plus d'informations<sup>3533</sup>. Sceptique sur cette hypothèse, F. Coarelli rappelle les proximités matérielles et conceptuelles entre l'*ara Ditis Patris et Proserpinae* souterrain du *Tarentum* et l'autel *sub circo* de Consus, qui feraient davantage pencher pour une assimilation entre ce dernier et l'*aedes Ditis Patris* des Régionnaires<sup>3534</sup>.

Il est vrai qu'au IV<sup>e</sup> siècle, d'une part, ce temple dédié à Consus n'avait probablement pas disparu et, d'autre part, cette divinité sous cette forme ancienne avait perdu de son attraction, au profit en particulier de *Neptunus equestris* dont il était rapproché depuis longtemps (cf. notice 90). On peut tout à fait imaginer que, parallèlement, certains aient eu tendance à y projeter un temple hypogée en l'honneur du Roi des Enfers, Dis Pater.

Le recours à la *Notitia*, dans ce cadre, est à double tranchant. Le texte rappelle, d'un côté, le voisinage du temple de Cérès qui constitue le lemme précédent – c'est peut-être significatif –,

<sup>3528</sup> SERV., *Aen.*, 8, 636 : *Iste Consus et eques Neptunus dicitur, unde etiam in eius honorem circenses celebrantur.*

<sup>3529</sup> Cf. AUS., *Ecl.*, 23 (*De feriis Romanis*), 19-20 (voir *supra* 1.1.3).

<sup>3530</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 250-251. DONATI N. et STEFANETTI P., 2006, p. 85 envisagent qu'à l'origine, ces jeux aient été liés à la dédicace de l'*ara* de Neptune dans le Circus Flaminius.

<sup>3531</sup> Cf. BAJARD A., 2009. Sur l'analyse globale de Bajard, cf. *supra* 1.1.3.

<sup>3532</sup> Éd. NORDH A., p. 91 (*aedem Ditis Patris*). Sur les items n'apparaissant que dans une des deux listes des Régionnaires, voir *supra* 1.1.1.3.

<sup>3533</sup> Cf. HUMPHREY J. H., 1986, p. 63.

<sup>3534</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, II, p. 18. Sur ce rapprochement, cf. aussi MARCATTILI F., 2009, p. 19.



divinité avec laquelle *Dis Pater* possède un lien mythologique évident et dont la présence a pu participer à l'appropriation du lieu de culte (ou même à la création d'un nouveau) en faveur ce dernier. Ce phénomène a pu être facilité par le fait que les rites en l'honneur de Consus comptaient eux aussi parmi l'ensemble des célébrations agraires dont la vallée de la Murcia constituait un cadre privilégié et qui laissaient une large place à Cérès et à la commémoration de sa tradition mythologique<sup>3535</sup>. D'un autre côté, le parcours tracé par les éléments de la *Notitia*, qui n'accuse cependant pas une rigueur suffisante pour être considéré comme une preuve<sup>3536</sup>, n'invite pas à placer l'*aedes Ditis Patris* à l'endroit où l'on situe communément l'autel de Consus. Rien ne permet donc, pour l'instant, de donner assez solidement corps à l'une ou l'autre hypothèse.

## 92 *Fortuna et Mater Matuta, aedes*

Quoi qu'il en soit de la réalité culturelle et matérielle exacte des cultes de *Fortuna* et *Mater Matuta* à l'époque archaïque<sup>3537</sup>, l'identification des temples jumeaux A (occidental, attribué à *Fortuna*) et B (oriental, attribué à *Mater Matuta*) fouillés dans la zone de l'église S. Omobono, entre le Vico Jugario et la via L. Petroselli, ne fait que peu de doutes. Construits au début du V<sup>e</sup> siècle a.C. sur un même vaste podium et suivant une orientation identique, ces deux espaces de culte, qui fêtaient également l'anniversaire de leur dédicace un même jour, à savoir le 11 juin à l'occasion des *Matralia*<sup>3538</sup>, se dressaient donc légèrement au nord du Forum Boarium, le long du *Vicus Jugarius* qui reliait le Forum Romanum aux environs du Forum Holitorium et du port du Tibre. Au moment de la dernière restructuration d'époque impériale, sous Hadrien, les deux *aedes* « non sono più isolati sul podio, ma sono collegati alla stessa quota con il tessuto urbano circostante, formato da insulae a carattere commerciale »<sup>3539</sup>.

Des sondages réalisés en 1985 dans la *cella* du temple B ont permis de repérer le dallage de la réfection de l'époque hadrienne mais aussi de découvrir, entre celui-ci et un revêtement du XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle attestant pour la première fois avec certitude un caractère chrétien, un pavement tardo-

<sup>3535</sup> Cf. MARCATTILI F., 2009, p. 135-141. Il est intéressant de noter que DION. HAL., I, 33, 1-2 cite d'ailleurs principalement ces deux cultes et temples l'un à la suite de l'autre pour illustrer les apports religieux des Arcadiens.

<sup>3536</sup> D'une manière générale, il est délicat d'utiliser les Régionnaires pour assurer une localisation. Dans le cas présent, outre un item supplémentaire, l'ordre de la première moitié du relevé n'est pas identique entre la *Notitia* et le *Curiosum*. On peut tout de même prudemment tenter de cerner une éventuelle logique : dans le *Curiosum*, on a l'impression que les mentions suivent une orientation sud-est vers nord-ouest (temples de *Sol* et *Luna* et de Mercure – temple de *Mater deum* – temple de Cérès – douze portes du cirque), alors que, dans la *Notitia*, certes une orientation similaire est respectée, mais sont d'abord inscrits les monuments relatifs au cirque puis ceux de l'Aventin (temple de *Sol* et *Luna* – temple de *Mater deum* – douze portes – temple de Mercure - temple de Cérès). Si une telle logique se vérifie, l'*aedes* de *Dis Pater* se trouverait en dehors du cirque, sur les pentes de l'Aventin, entre les temples de Mercure et de Cérès (c'est là d'ailleurs qu'HUMPHREY J. H., 1986, p. 61, fig. 34 place son temple de *Summanus* possiblement assimilé à *Dis*).

<sup>3537</sup> Des fouilles, menées par les universités de la Calabre et du Michigan, ont lieu actuellement pour éclaircir ces questionnements. On consultera, en attendant une publication des résultats, les rapports sur *Fasti Online* (<[http://www.fastionline.org/micro\\_view.php?fst\\_cd=AIAC\\_2586&curcol=sea\\_cd-AIAC\\_5324](http://www.fastionline.org/micro_view.php?fst_cd=AIAC_2586&curcol=sea_cd-AIAC_5324)> ; consulté le 07/02/2014), ainsi qu'un exposé des résultats préliminaires par TERRENATO N., BROCATO P., CARUSO G., e. a., 2012.

<sup>3538</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 248-249 ; cf. DONATI N. et STEFANETTI P., 2006, p. 71.

<sup>3539</sup> Pour un résumé de l'histoire du sanctuaire, on verra la notice de PISANI SARTORIO G., in *LTVR*, II, p. 281-285 (284 pour la citation).

antique fait de grandes plaques en marbre de remploi, auquel on peut ajouter la peinture de couleur rose appliquée directement sur les parois en blocs de travertin<sup>3540</sup>. La question qui se pose est la suivante : s'agit-il d'une restauration effectuée dans l'édifice en tant que temple de *Mater Matuta* ou d'une intervention liée à la réaffectation plus tardive du bâtiment ? En l'état actuel, aucun élément ne permet d'y répondre définitivement, mais, dans un intéressant raisonnement, A. M. Ramieri relie cette strate à une utilisation chrétienne de la *cella* à la fin du V<sup>e</sup> ou du début du VI<sup>e</sup> siècle<sup>3541</sup>. Nous sommes en revanche plus réticent lorsqu'elle affirme comme difficilement admissible une restauration tardive (IV<sup>e</sup>-début V<sup>e</sup> siècle) de l'*aedes* à *Mater Matuta* en brandissant quelques décisions législatives. Il faut dire qu'elle ne cite en appui bibliographique<sup>3542</sup> que l'ouvrage de R. Krautheimer, publié en langue originale en 1980, qui, s'il reste fondamental, n'en a pas moins vieilli sur certains points dont celui-ci<sup>3543</sup>.

Dans tous les cas, ces observations laissent supposer que le temple de *Mater Matuta* et probablement celui de *Fortuna* adjacent continuaient, au IV<sup>e</sup> siècle, de marquer de leur présence les abords du *Vicus Iugarius*. Ils ne semblent pas avoir été intégrés aux Régionnaires, à moins qu'on les identifie avec le *Fortunium* de la onzième *regio*, souvent corrigé en *Portunium* alors qu'il apparaît sous la première tournure dans trois codex (cf. notice 99), mais ce serait là une forme bien étrange<sup>3544</sup> et une région qui n'est peut-être pas la bonne<sup>3545</sup>. Plus assuré comme indice nous semble constituer la mention des *Matralia* dans le Calendrier de 354<sup>3546</sup>, qui laisse présager d'une occupation du lieu à des fins religieuses encore au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, à tout le moins à l'occasion de l'anniversaire du temple.

### **93 Hercule Invictus, aedes (forum Boarium) (= Hercules, aedes Aemiliana)**

En proposant un point de repère pour situer le *sacellum* de *Pudicitia Patricia*, Tite-Live nous apprend l'existence, dans le Forum Boarium, d'un temple rond dédié à Hercule<sup>3547</sup>. En cherchant de son côté à préciser l'emplacement du *signum* de *Pudicitia in foro Boario*, Festus fait probablement allusion au même édifice de culte mais avec l'expression *aedes Aemiliana Herculis*, si l'on prend en compte la correction largement acceptée de ce passage<sup>3548</sup>. Ce temple est supposé avoir été fondé

<sup>3540</sup> Cf. RAMIERI A. M., 2004-2005, p. 26-28 et 41.

<sup>3541</sup> Cf. RAMIERI A. M., 2004-2005, p. 41-44.

<sup>3542</sup> Cf. RAMIERI A. M., 2004-2005, p. 42, n. 108.

<sup>3543</sup> Sur les restaurations tardives de temples, voir deuxième partie, 4.3.2.1.3. et 6.2.

<sup>3544</sup> Le vocable *Fortunium* n'apparaît, selon le *TLL* (VI, 1, col. 1195), que dans un texte, certes tardif (cf. HOLLIS A. S., 1996, p. 159), le résumé des *Métamorphoses* d'Ovide par le Pseudo-Lactance Placide, où le terme n'y constituerait qu'une forme corrompue.

<sup>3545</sup> Le sanctuaire semble en fait se situer aux confins des *regiones* VIII (forum Romanum), IX (Circus Flaminius) et XI (Circus Maximus).

<sup>3546</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 248-249.

<sup>3547</sup> Cf. LIV., 10, 23, 3 : « La dispute qui éclata entre dames de l'aristocratie dans la chapelle de la Pureté patricienne près du temple rond d'Hercule sur le marché aux bœufs marqua ces jours de prière ». *Insignem supplicationem fecit certamen in sacello Pudicitiae Patriciae, quae in foro Boario est ad aedem rotundam Herculis, inter matronas ortum* (trad. FLOBERT A., 1996).

<sup>3548</sup> *Pudicitiae signum in foro Bovario est, ubi Aemiliana aedis est [à la place de familiana aedisest] Herculis* (éd. LINDSAY W. M., 1965, p. 282).

par Scipio Aemilianus au milieu du II<sup>e</sup> siècle a.C. On ne peut raisonnablement, pour des raisons terminologiques ou typologiques, identifier ledit sanctuaire ni avec le complexe de l'*Ara maxima* ni avec son *aedes* (*aedes Pompeiana* ; notice 94)<sup>3549</sup>. Il existe bien un temple circulaire dans le secteur, celui faisant encore face aujourd'hui à l'église S. Maria in Cosmedin, mais qui serait vraisemblablement à considérer comme un autre lieu de culte dédié à *Hercules Victor* et dit *ad portam Trigemnam*, à identifier lui-même avec l'*Hercules Olivarius* des Régionnaires (cf. notice 95). Du reste, ce dernier temple est clairement différencié d'une autre *aedes* à Hercule Vainqueur défini précisément comme *in foro Boario* ou *ad forum Boarium* dans deux passages parallèles de Macrobe et Servius, qu'il est par ailleurs tentant d'envisager comme comme des témoignages de leur conservation au moins jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle<sup>3550</sup>.

S'il ne fait pas référence à l'*aedes Pompeiana*, il serait logique de relier ce dernier temple à l'édifice de culte rond, légèrement au nord de S. Maria in Cosmedin, que le pape Sixte IV fit détruire à la fin du XV<sup>e</sup> siècle et dont nous possédons encore quelques descriptions et croquis renaissants<sup>3551</sup>. Deux vers de Prudence, qui commencent par un *nunc*, semblent aussi confirmer que cet édifice de culte était en lien topographique et cultuel avec le sanctuaire de l'*Ara maxima* et qu'il était encore sur pied à l'extrême fin du IV<sup>e</sup> siècle : « Maintenant la famille Pinaria<sup>3552</sup> remplit son temple de Saliens qui chantent, sur l'emplacement convexe de la colline Aventine »<sup>3553</sup>. Restons toutefois prudent : dans cette phrase, dont il a pu tirer les renseignements chez Virgile<sup>3554</sup>, le poète espagnol a pu utiliser le *nunc* uniquement pour contraster avec la légende ancienne d'Hercule relatée précédemment. Une référence à un bâtiment encore existant rend néanmoins sa rhétorique plus efficace. Il est encore plus délicat de déduire de cet adverbe de temps une actualité dans la pratique du culte.

### 94 *Hercules Invictus, Ara maxima*

L'*Ara maxima* d'Hercule constitue un lieu de culte ancestral, ancré dans le passé mythique de l'*Vrbs*, dont la fondation, dans le tout aussi ancien Forum Boarium, est attribuée au héros lui-même, à la suite du meurtre du berger Cacus, comme le rappelle encore la *Chronica Vrbs Romae* intégrée dans le Codex de 354<sup>3555</sup>. Les indications topographiques, que l'on peut réunir par le biais de

<sup>3549</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, III, p. 11-12 et 15.

<sup>3550</sup> Cf. MACR., *Sat.*, 3, 6, 10 ; SERV., *Aen.*, 8, 363 (voir *infra* n. 3583).

<sup>3551</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, III, p. 11-12.

<sup>3552</sup> L'implication de la *gens* Pinaria dans le destin de l'*Ara maxima* et de ses célébrations est inscrite dans l'histoire légendaire du culte herculéen ; cf. VIRG., *Aen.*, 8, 268-272 : « Depuis on célèbre une fête, les générations nouvelles ont conservé ce jour d'allégresse que Potitius fut le premier à instituer ; la maison de Pinarius, gardienne du culte d'Hercule, a dressé dans le bois cet autel que nous nommerons toujours le plus grand et qui restera toujours le plus grand ». *Ex illo celebratus honos, laetique minores / servauere diem, primisque Potitius auctor / et domus Herculei custos Pinaria sacri. / Hanc aram luco statuit, quae maxima semper / dicetur nobis et erit quae maxima semper* (trad. PERRET J., 1978, CUF).

<sup>3553</sup> PRUD., *C. Symm.*, 1, 120-121 : *Nunc Salis, cantuque domus Pinaria templum / Collis Aventini convexa in sede frequentat* (trad. LAVARENNE M., 1948, CUF).

<sup>3554</sup> Cf. LAVARENNE M., 1948, CUF, p. 203.

<sup>3555</sup> Éd. BURGESS R. W., 2014, p. 144.

différentes sources textuelles, conduisent à poser une hypothèse de localisation de l'autel dans les environs de S. Maria in Cosmedin, confirmée par des explorations archéologiques réalisées sous et autour de l'église qui ont permis de mettre au jour des structures pertinentes. À commencer par le vaste podium (31 x 21 mètres) constitué de blocs de tuf de l'Aniene, délimité sur ses quatre côtés de blocs de travertin et remontant à l'époque tardorépublicaine, que l'on identifie avec un certain degré de certitude comme la construction ayant abrité l'autel<sup>3556</sup>.

Dans le courant du II<sup>e</sup> siècle a.C., l'aire de culte dédiée à Hercules Invictus sur le Forum Boarium s'enrichit d'une véritable *aedes*, abritant la statue du dieu, qui entretient avec l'autel un lien culturel étroit. Rapporté comme *ad circum Maximum* dans les sources écrites, placé entre les *carceres* et le Tibre, au pied de l'Aventin, ce temple est également dénommé *aedes Pompeiana Herculis* en souvenir d'une restauration opérée par le consul<sup>3557</sup>. C'est à cet ensemble culturel que Servius devait faire allusion dans le commentaire suivant : « de fait le temple d'Hercule n'existait pas encore, mais uniquement l'autel, que l'on dit très grand en raison de la grandeur de la construction »<sup>3558</sup>.

Il existe d'ailleurs d'autres sources, entre autres du même Servius, qui portent témoignage du devenir tardif du lieu de culte. Le commentateur virgilien propose en effet des informations supplémentaires par rapport à l'affirmation précédente :

DANS LE BOIS en effet Hercule n'y possédait pas encore de temple, mais uniquement un autel, comme nous l'avons précédemment dit. TRÈS GRAND de fait l'autel d'Hercule est énorme, comme nous le voyons encore aujourd'hui derrière les portes d'entrée du Grand Cirque<sup>3559</sup>.

L'auteur invite donc ses lecteurs contemporains à faire par eux-mêmes le constat de l'étendue de cet autel en l'honneur d'Hercule, situé près de l'entrée du Grand Cirque (les *carceres*), qui existe en parallèle d'un temple consacré à la même divinité. Vont dans le même sens, même s'il s'agit de preuves moins solides : l'expression au présent (*aram quae est Romae ad forum boarium*) conservée dans la *Chronica* précédemment évoquée, chronique qui certes s'étend jusqu'à Licinius mais fait partie d'un genre dont on connaît la tendance à allégrement puiser, voire recopier, dans des sources antérieures ; la mosaïque du Grand Cirque retrouvée à Piazza Armerina qui figure, dans l'axe du Cirque, trois temples dont celui de droite à l'intérieur duquel on peut reconnaître la statue d'Hercule portant la massue<sup>3560</sup> et qui serait donc à identifier avec l'*aedes Pompeiana Herculis*.

Plus que sur l'existence des bâtiments, certains passages de Macrobe et Servius pourraient fournir un éclairage sur leur usage culturel à l'époque tardo-antique. L'explication de l'auteur des *Saturnalia* au sujet de la coutume consistant à sacrifier à Hercule sur l'*Ara maxima* la tête découverte,

<sup>3556</sup> Pour une synthèse sur le site et son identification archéologique, cf. COARELLI F., in *LTVR*, III, p. 15-17 ; TORELLI M., 2006, p. 586-598.

<sup>3557</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, III, p. 16 et p. 20-21 ; TORELLI M., 2006, p. 586-587.

<sup>3558</sup> SERV., *Aen.*, 8, 179 : *nondum enim templum Herculis fuerat, sed ara tantummodo, quam maximam dicit ex magnitudine fabricae* (trad. personnelle).

<sup>3559</sup> SERV., *Aen.*, 8, 271 : *LUCO templum enim nondum habuerat Hercules, sed aram tantummodo, ut diximus supra. MAXIMA ingens enim est ara Herculis, sicut videmus hodieque post ianuas circi maximi* (la partie non-italique est de Servius Auctus, cf. *supra* 1.1.7.1. ; trad. personnelle).

<sup>3560</sup> Cf. TORELLI M., 2006, p. 590 et 597.

contrairement au traditionnel *capite velato*, laisse sous-entendre, notamment par l'emploi du présent, que le *signum* du dieu formait un élément encore observable dans l'*aedes*, tout comme le rite lui-même :

(...) car c'est une règle suivie en propre dans le culte d'Hercule que d'être assis au cours du banquet. Ainsi, Cornélius Balbus, au livre XVIII de ses *Exégétiques*, déclare qu'au Grand Autel l'interdiction des lectisternes est de règle. Au même endroit, on veille à ce que tous ceux qui accomplissent les sacrifices opèrent la tête découverte. On procède ainsi pour que personne, dans le sanctuaire du dieu, n'imité sa tenue, car lui-même y est représenté la tête couverte<sup>3561</sup>.

Macrobe fait également référence à l'acte rituel en question, à savoir l'immolation d'une génisse par le préteur urbain, le 12 août, jour du *dies natalis* du sanctuaire, dans un passage ultérieur où son actualité transparaît davantage<sup>3562</sup> :

(...) et il [Virgile dans un passage sur le culte d'Hercule]<sup>3563</sup> mentionne des couronnes de peuplier, alors que, autour du Grand Autel, seul le laurier est utilisé pour se ceindre la tête, à l'exclusion d'un autre feuillage. Nous voyons aussi sur la tête du préteur urbain une couronne de laurier lorsqu'il sacrifie à Hercule. (...) – Est-ce donc là, dit Vettius Pretextatus, la double erreur en question ? Eh bien, moi, j'affirme que Virgile ne s'est trompé sur aucun des deux points. Commençons en effet par la nature du feuillage : aujourd'hui certes, c'est un fait établi, ceux qui sacrifient au Grand Autel portent des couronnes de laurier ; mais cet usage ne s'est instauré que bien après la fondation de Rome, quand un bois de laurier eut pris son essor sur l'Aventin, comme l'enseigne Varron au livre II de ses *Antiquités humaines*<sup>3564</sup>.

Il est tentant de formuler des observations assez similaires à propos des mentions du temple, de la statue et des rites herculéens dans les gloses serviennes suivantes :

« Siège » est correct : car, dans le temple d'Hercule, il n'était pas permis qu'un lectisterne ait lieu<sup>3565</sup>.

On se demande raisonnablement pourquoi on accomplit les rites en l'honneur de ce dieu-ci la tête découverte.

On lit, en effet, dans des livres plus anciens un avertissement de sa part en ces termes : « Que tous sacrifient pour

---

<sup>3561</sup> MACR., *Sat.*, 3, 6, 16-17 : *Nam propria observatio est in Herculis sacris epulari sedentes; et Cornelius Balbus Εξηγητικῶν libro octavo decimo ait apud aram maximam observatum ne lectisternium fiat. Custoditur in eodem loco ut omnes aperto capite sacra faciant. Hoc fit ne quis in aede dei habitum eius imitetur, nam ipse ibi operto capite est* (trad. GUITTARD C., 1997). BELAYCHE N., 2005, p. 346 l'utilise pour témoigner d'une réalité de la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Gardons tout de même à l'esprit qu'il se se peut que ce soit simplement la citation qui soit au présent.

<sup>3562</sup> MCDONOUGH C. M., 2004 adhère à cette idée et utilise les connaissances effectives de Macrobe pour réfuter l'idée selon laquelle un paragraphe de l'*Origo Gentis Romanae* du Pseudo-Aurelius Victor (8, 5), œuvre de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, pourrait contenir une allusion à un changement rituel ayant permis l'admission des femmes au sein de l'*Ara* pour les célébrations.

<sup>3563</sup> Cf. VIRG., *Aen.*, 8, 285-286.

<sup>3564</sup> MACR., *Sat.*, 3, 12, 1-3 : (...) *et populeas coronas nominat, cum ad aram maximam sola lauro capita et alia fronde non vinciant. Videmus et in capite praetoris urbani lauream coronam, cum rem divinam Herculi facit.* (...) 'Hicine est', Vettius ait, 'error geminus? at ego in neutro dico errasse Virgilium. nam ut primum de frondis genere dicamus, constat quidem nunc lauro sacrificantes apud aram Maximam coronari, sed multo post Romam conditam haec consuetudo sumpsit exordium, postquam in Aventino Lauretum coepit virere, quam rem docet Varro humanarum libro secundo' (trad. GUITTARD C., 1997).

<sup>3565</sup> SERV., *Aen.*, 8, 176 : *bene "sedili": nam in templo Herculis lectisternium esse non licebat* (trad. personnelle). Pour répondre à MURGIA C. E., 2003, p. 60 qui voyait dans l'utilisation de l'expression *in templo Herculis* à la place de *apud aram Maximam* une potentielle erreur, il suffit de se reporter au passage 8, 271 (voir *infra*) pour constater que Servius connaît la différence entre un autel et un temple et que, sans doute, il utilise ici le vocable *templum* pour désigner l'ensemble de la structure culturelle.

moi la tête découverte ». La coutume était ainsi pour que personne n'imitât l'apparence d'Hercule dans son temple : sa statue s'y trouve en effet la tête couverte<sup>3566</sup>.

On remarquera toutefois que, dans les deux cas, le temps des verbes a été modifié (*fuit* et *imitaretur* à la place de *fit* et *imitetur* ; *licebat* à la place de *fiat*). Le second passage constituant un supplément de Servius Auctus, on peut raisonnablement le verser dans la catégorie de ces passages mis au passé par le compilateur du Haut Moyen Âge ou par un intermédiaire entre celui-ci et, sans doute, le commentaire de Donat<sup>3567</sup>. Au mieux, sa présence, au présent, dans l'œuvre de Donat conforte l'idée d'une continuité culturelle pour la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle. Le premier en revanche peut être vu comme une adaptation temporelle de la part de Servius<sup>3568</sup>. Pourtant, F. Pellizzari, dans son ouvrage sur cet auteur et son temps, conclut ainsi le point qu'il consacre à l'*Ara maxima Herculis* :

La precisa descrizione del rito offerta dai *Commentarii* non si giustifica soltanto in ragione del gusto contemporaneo – più volte ricordato – per l'erudizione antiquaria, ma rappresenta un corollario indispensabile della sua attualità. Quest'ultima è infatti confermata dalla breve notizia relativa alla sopravvivenza della costruzione presso la quale il rito era officiato fin dall'epoca preurbana (...) <sup>3569</sup>.

Étant donné que, d'une part, Servius soit ne trouve pas pertinent de reprendre à son compte une remarque présente à ce sujet dans la source qu'il a en commun avec Macrobe, soit la conjugue au passé, et que, d'autre part, l'auteur des *Saturnalia* cherche avant tout à reconstruire nostalgiquement la situation qu'auraient vécue ses intervenants à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, nous serions néanmoins plus prudent quant à l'affirmation d'une persistance aussi tardive de l'activité rituelle en question.

Un pan du dossier archéologique mérite d'être plus longuement évoqué dans la mesure où il pourrait se révéler utile pour reconstruire le destin tardo-antique du site. Sur le flanc nord-est de la *platea* de tuf a en effet été mise au jour une structure dite « loggia », légèrement trapézoïdale, presque de grandes dimensions (31 x 17 mètres), composée de colonnes sur au moins trois de ses côtés et pendant longtemps interprétée comme la *statio annonae*<sup>3570</sup>. Plusieurs éléments intrinsèques à l'édifice peuvent fournir des repères chronologiques : le pavement de la structure localisé, par des sondages, à une profondeur égale à celle du dallage routier du IV<sup>e</sup> siècle p.C. ; des techniques de construction que certains datent de la seconde moitié de ce même siècle mais qui pourraient aussi bien être antérieures ; des colonnes, pour l'essentiel chapeautées d'un chapiteau composite, que l'on peut faire remonter au II<sup>e</sup> siècle p.C. ; une typologie d'édifice – à savoir un portique aux côtés courts dotés de quatre arcs posés sur trois colonnes et au(x) côté(s) longs garni(s) de huit arcs reposant sur sept colonnes – typique de la période tardo-antique ; des décors en stuc que certains

<sup>3566</sup> SERV., *Aen.*, 8, 288 : *Sane quaeritur cur huic deo aperto capite sacrum fiat. Legitur enim in libris antiquioribus ipsius admonitio his verbis 'mibi detecto vertice cuncti sacrificant'. Et fuit observatio ne quis in aede Herculis eius habitum imitaretur: signum enim eius aperto capite est* (trad. personnelle).

<sup>3567</sup> Cf. MURGIA C. E., 2003, p. 58.

<sup>3568</sup> Cf. MURGIA C. E., 2003, p. 60.

<sup>3569</sup> Cf. PELLIZZARI A., 2003, p. 118-129 (119-120 pour la citation).

<sup>3570</sup> Sur ce portique, cf. en dernier lieu TORELLI M., 2006, p. 598-616 qui en envisage largement la question de la fonction et de la datation. Pour ce dernier point, il a pu bénéficier des apports de l'enquête menée par FUSCIELLO G., 2001.

rapprochent d'ornements présents dans la « Platonía » de l'église paléochrétienne de S. Sebastiano f. l. mura.

Les témoignages épigraphiques peuvent venir compléter et affiner le point de vue. D'une part, il faut rappeler l'existence de deux inscriptions, retrouvées dans les environs de S. Maria in Cosmedin, commémorant les interventions de deux préfets de la Ville sur des édifices inconnus, que F. Coarelli et V. Vincenti<sup>3571</sup>, penchant pour une datation tardive de la construction du portique, considèrent toutefois comme des probables restaurations successives de la structure en question : 1) un certain Caecina Decius Acinatius Albinus, relié par V. Vincenti, à la suite de A. Cameron, au Decius cité dans les *Saturnalia* de Macrobie, et quoi qu'il en soit membre de l'aristocratie sénatoriale, qui à ses propres frais *adiexit ornatui* en 414<sup>3572</sup> ; 2) une réfection en 425 due au futur consul de 438, Anicius Acilius Glabrio Faustus<sup>3573</sup>. D'autre part, le dossier rassemblant les inscriptions en souvenir des rites accomplis à l'*Ara* par le même préfet est utilisé par M. Torelli pour préciser la chronologie : la concentration de dédicaces au moment de la tétrarchie serait à mettre en lien avec la construction, à cette époque, du portique dont nous avons encore la trace aujourd'hui ; les premières attestations de ces inscriptions qui remontent à la période de Commode, tout comme les fragments sculpturaux retrouvés dans le secteur, donneraient corps à l'hypothèse d'une structure antérieure, assez similaire, remplacée à la fin du III<sup>e</sup>-début IV<sup>e</sup> siècle. Au passage, on soulignera que ces inscriptions, dont on a des exemples jusqu'au début des années 320, constituent également des preuves d'un usage cultuel de l'*Ara maxima* dans le premier quart du IV<sup>e</sup> siècle<sup>3574</sup>.

En ce qui concerne la fonction du portique, des comparaisons à partir des mêmes morceaux de statue et des concordances avec d'autres bâtiments à la situation et typologie proches autorisent

<sup>3571</sup> Cf. COARELLI F., 1988, p. 74-77 ; VINCENTI V., 2002, p. 366-373. BARIVIERA C., 2012, p. 437 ne semble pas s'y opposer.

<sup>3572</sup> CIL, 6, 1659 : *Dedicata pridiae Nona[s] / Novembre[s] / Rustico II et Aquilino co(n)s(ulibus) // Salvis dd(ominis) nn(ostris) / Honorio et Theodosio / PP(iis) FF(elicibus) semp(er) Augg(ustis) / Caecina Decius / Acinatius Albinus / v(ir) c(larissimus) praefectus urbi / facto a se adiecit / ornatui*. VINCENTI V., 2002, p. 373 et TORELLI M., 2006, p. 602 préfèrent le nom « Alcinatus » à la place d'« Acinatius ». Sur le personnage, voir aussi PLRE, II, « Albinus 7 », où il est proposé une relation avec « Albinus 10 », qui deviendra consul en 444.

<sup>3573</sup> CIL, 6, 1677 : *D(omino) N(ostro) Valentiniano Florentissimo Caesari Anicio Acilio [G]la[brio] Faustus v(ir) c(larissimus) iterum praefectus urbi repara[uit]*. Sur le personnage, cf. PLRE, II, « Faustus 8 ».

<sup>3574</sup> CIL, 6, 315 (20 septembre 321) : *Deo / Herculi Inv(icto) // D(eo) O(ptimo) M(aximo) // M(arcus) Iun(ius) Caesoni / Nicomachus Anicius / Faustus Paulinus / c(larissimus) v(ir) p(raetor) u(rbanus) d(onum) d(edit) // d(e)d(icata) XII Kal(endas) Octob(res) / Crispo et Constanti/no Caess(aribus) cons(ulibus) ; CIL, 6, 316 : *Alcide sacri generis / decus hoc tibi / praetor / et Iovis antistes / dedico perpetuus* (ce Perpetuus est défini comme *praetor urbanus* de la fin du III<sup>e</sup> siècle dans la PLRE, I, « Perpetuus 1 ») ; en revanche le PIR, VI/2, p. 242 propose de l'identifier avec « Perpetuus 2 », *corrector Siciliae* entre 312 et 324).*

Les Fastes filocaliens (éd. Inscr. It., 13, 2, p. 240-241) et AUS., *Ecl.*, 23 (*De feriis Romanis*), 24 (voir *supra* 1.1.3) nous renseignent sur l'existence d'un *natalis* d'Hercule célébré le 1<sup>er</sup> février, un événement cultuel qui n'apparaît pas dans les documents antérieurs. SALZMAN M. R., 1990, p. 127 le verse dans un groupe de *natales* de temples sans en dire plus. *A priori*, il ne peut s'agir de l'anniversaire de la dédicace de l'*Ara maxima* qui tombait le 12 août (COARELLI F., in *LTVR*, III, p. 16) mais, étant donné que cette célébration n'est plus reprise à cette date en 354, que la mention du 1<sup>er</sup> février est la seule du Calendrier se rapportant explicitement au demi-dieu et que l'*Ara* constitue son sanctuaire principal, on peut se demander si un changement de date, peut-être associé à une nouvelle dédicace, ne s'est pas entretemps opéré. Quand bien même il s'agit d'une fête indépendante d'un *natalis* de temple, il serait logique que se réalisent à cette occasion des actes rituels dans son temple majeur. Il faut néanmoins admettre que, vu le manque de preuves et le nombre important de lieux de culte dédié à Hercule, nous demeurons ici dans le domaine de la spéculation.

M. Torelli, dans la lignée de F. Coarelli et V. Vincenti<sup>3575</sup>, à l'interpréter comme partie intégrante du sanctuaire herculéen, servant en particulier à accueillir les participants au banquet qui suivait les immolations et de lieu à partir duquel les portions destinées au peuple étaient distribuées. D'ailleurs, c'est à cette « *funzione annonaria* » que le chercheur attribue les soins dont font preuve les préfets urbains en 414<sup>3576</sup> et 425 à l'égard du bâtiment, une fonction dont il n'est pas impensable de supposer la continuité dans l'activité de charité de la diaconie qui s'y installe au VII<sup>e</sup> siècle<sup>3577</sup>. Faut-il pour autant, comme le fait l'auteur, affirmer une perte du caractère religieux de l'édifice en ce premier quart du V<sup>e</sup> siècle ? Au contraire, on pourrait y voir une manière, pour des préfets de la Ville traditionnalistes, qui ne pouvaient plus publiquement sacrifier lors de rites auxquels ils étaient traditionnellement associés et parfois viscéralement attachés, d'honorer un lieu de la mémoire religieuse et indirectement le culte qu'il abritait peut-être encore.

Pour résumer, le sanctuaire de l'*Ara maxima*, plongeant ses racines dans l'histoire mythique de Rome, est loin de disparaître au IV<sup>e</sup> siècle. Non seulement, il continue à constituer, avec le temple rénové par Pompée qui lui est intimement lié, un point de repère religieux important au sein du Forum Boarium, mais il se voit en outre doté d'un (nouveau) portique au cours (probablement à l'aube) de ce même siècle, apte à recevoir une partie des activités cultuelles qui perdurent elles aussi et dont semblent garder traces des témoignages littéraires et épigraphiques. Et, même si ces pratiques semblent s'être éteintes en partie ou en tout à l'époque de Servius, le sanctuaire n'en est pas pour autant abandonné, subissant peut-être même, en lien avec son rôle annonaire ou pour des raisons mémorielles ou d'attachement religieux, quelques restaurations, avant d'être transformé en église au cours du VI<sup>e</sup> ou VII<sup>e</sup> siècle<sup>3578</sup>.

### **95 Hercules Olivarius (=Hercules Victor, aedes [ad portam Trigeminam])**

Placée dans les Régionnaires entre la *Porta Trigemina* et un *Apollo Caelispex* (sans doute une statue ; cf. notice 146) d'un côté et le *Velabrum* de l'autre, l'occurrence *Herculem Olivarium*<sup>3579</sup> ne trouve pas de correspondant dans les autres sources du IV<sup>e</sup> siècle.

Quant à son identification, même si on élargit le champ chronologique, il n'existe aucune indication parfaitement claire et explicite de la réalité à laquelle renvoie cette expression. De plus, plusieurs espaces de culte dédiés à Hercule occupent cette zone<sup>3580</sup>. Toutefois, il semblerait que l'on puisse raisonnablement l'assimiler au temple d'Hercule Vainqueur *ad portam Trigeminam*, une *aedes* fondée dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle a.C. et consacrée aux ides d'août (le 13), que l'on tend

<sup>3575</sup> Cf. COARELLI F., 1988, p. 76 ; VINCENTI V., 2002, p. 369.

<sup>3576</sup> Un décret daté du 17 septembre 414, qui concrétise une demande d'intervention au niveau de l'approvisionnement en nourriture de la Ville adressée par le *praefectus Vrbi* à l'empereur (cf. *Cod. Theod.*, XIII, 5, 38pr.), traduit d'ailleurs l'attention du magistrat en charge à ce moment-là pour le problème annonaire.

<sup>3577</sup> Cf. TORELLI M., 2006, p. 616.

<sup>3578</sup> VINCENTI V., 2002 suppose une installation chrétienne précoce (VI<sup>e</sup> siècle) dans le portique.

<sup>3579</sup> Éd. NORDH A., p. 91.

<sup>3580</sup> Cf. PALMER R. E. A., 1990, p. 234-240.



à reconnaître dans le temple rond toujours dressé en regard de l'église S. Maria in Cosmedin<sup>3581</sup>. Le raisonnement repose essentiellement sur deux arguments : 1) le fragment d'une inscription retrouvée à proximité de ce dernier édifice et portant les mots [...]o *Olivarius opus Scopae minoris*, complétés par F. Coarelli avec [*Hercules Victor cognominatus vulg*]o, plaque qui devait être placée au pied d'une œuvre sculpturale de Scopas minor, artiste actif dans les dernières décennies du II<sup>e</sup> siècle, en correspondance chronologique donc avec la fondation du temple *ad portam Trigeminam* ; 2) la mise en parallèle entre la séquence de la *Notitia*<sup>3582</sup> (*Apollo Caelispex* ; *Hercules Olivarius* ; *Fortunium* corrigé en *Portunium*, cf. notice 99) et les images d'Apollon, Hercules et *Portunus* figurant sur un bas-relief (représentant l'arrivée de l'empereur dans le *portus Tiberinus*) de l'arc de Trajan à Bénévent, qui autoriserait à localiser l'*Hercules Olivarius* entre les *carceres* du Grand Cirque (emplacement supposé de l'Apollon *Caelispex*) et le temple rectangulaire du Forum Boarium identifié comme l'*aedes* de *Portunus*, c'est-à-dire précisément au niveau du temple circulaire. On peut en conclure, en gardant une certaine prudence, que ce bâtiment, qui occupait encore la rive du Tibre au IV<sup>e</sup> siècle, devait être le temple d'*Hercules Victor*, celui *ad portam Trigeminam*, dont on possède également une trace pour l'époque tardive si l'on accepte l'actualité d'une remarque du Servius Auctus et de Macrobe<sup>3583</sup>, et qui fut donc consigné dans les Régionnaires sous une autre dénomination de la même divinité<sup>3584</sup>.

## 96 *Iuppiter Arborator*

Cf. notice 97.

## 97 *Mater deum, aedes*

L'*aedes Matris deum* que les Régionnaires signalent dans la région augustéenne du Circus Maximus, accolée dans l'expression avec un lieu dédié à Jupiter (*Arborator* selon la *Notitia* ; notice 96)<sup>3585</sup>, a habituellement été mis en relation avec la statue de la *Mater Magna*, assise sur un lion en

<sup>3581</sup> Sur ces deux réalités et leur rapprochement, cf. COARELLI F., in *LTVR*, III, p. 19-20 et 22-23.

<sup>3582</sup> COARELLI F., in *LTVR*, III, p. 20 élargit erronément aux « Cataloghi Regionari » alors que l'expression *Portunium* n'est pas intégrée dans le *Curiosum*.

<sup>3583</sup> MACR., *Sat.*, 3, 6, 10 : « Varron, au livre IV de ses Antiquités divines, explique le nom d'Hercule Vainqueur par le fait qu'aucune espèce d'êtres vivants n'a pu lui résister. D'autre part, il existe deux temples d'Hercule Vainqueur à Rome, l'un près de la Porte Trigémine, l'autre au Forum Boarium ». *Varro Divinarum libro IV victorem Herculem putat dictum quod omne genus animalium vicerit. Romae autem Victoris Herculis aedes duae sunt, una ad portam Trigeminam, altera in foro Boario* (trad. GUITTARD C., 1997). SERV., *Aen.*, 8, 363 : *Varro enim divinarum libro IV Victorem Herculem putat dictum, quod omne genus animalium deinceps vicerit. Sed Romae Victoris Herculis aedes duae sunt, una ad portam trigeminam, alia ad forum boarium: cuius commentis causa haec exponitur*. Au vu de la proximité des deux passages, une inspiration commune semble s'imposer, qui remonterait alors à la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle. On peut également supposer que l'utilisation de cette affirmation topographique par Macrobe indique l'existence d'une réalité toujours observable pour les personnages de son dialogue et sans doute pour lui-même et ses lecteurs contemporains.

<sup>3584</sup> Pour PALMER R. E. A., 1976-1977, p. 150-151, cette épithète pourrait être celle d'un vicus Olivarius localisé à proximité du temple et en lien lui-même avec le commerce d'huile d'olive qui se pratiquait dans la zone.

<sup>3585</sup> Éd. NORDH A., p. 91 (*aedem Matris deum et Iouis Arboratoris* dans la *Notitia* ; *aedem Matris deum et Iobis* [sic] dans le *Curiosum*). Une expression de ce type renvoie bien à deux lieux de culte distincts mais laisse présager une certaine proximité ; cf. *supra* 1.1.1.

mouvement, installée sur la *spina* du cirque juste au sud-est de l'obélisque d'Auguste. Une identification soutenue par l'existence, attestée par quelques sources iconographiques, d'arbres sur l'arête centrale dans les parages de la sculpture, qu'il est tentant de mettre en rapport avec le *Iuppiter Arborator*<sup>3586</sup>.

Toutefois, la seule présence d'une statue semble un peu légère pour correspondre à la structure à laquelle renvoie l'idée d'une *aedes*. F. Marcattili, dans sa très récente et vaste analyse du complexe du Grand Cirque, argumente en faveur d'une autre solution, prolongeant une hypothèse déjà en partie avancée<sup>3587</sup> : à côté du groupe statuaire de la *spina*, un véritable espace de culte était dédié à la Mater Magna dans le cirque et il conviendrait de le situer dans l'édicule qui se dressait au-dessus des *carceres*, souvent considéré comme partie intégrante de la loge à partir de laquelle un magistrat donnait le départ de la course. Une analyse iconographique plus fine conduit en effet plutôt à l'envisager comme un petit temple, érigé en léger recul de cette tribune, qui a tout à fait pu abriter un culte de la *Mater deum*. Nous ne reprendrons pas ici l'ensemble de la démonstration de l'auteur<sup>3588</sup>, qui convoque plusieurs représentations anciennes et développe la logique d'une telle implantation<sup>3589</sup>, mais il est vrai que l'édifice tétrastyle à fronton triangulaire, apparaissant, sur la mosaïque de la Villa del Casale (Piazza Armerina)<sup>3590</sup>, surmonté de la statue d'une divinité féminine couronnée disposée sur un quadriges de lions<sup>3591</sup>, ou sur une mosaïque aujourd'hui perdue d'Italica<sup>3592</sup>, orné en son sein d'une sculpture féminine assise le bras droit soulevé<sup>3593</sup>, semble assez bien convenir à une *aedes* de la Mater Magna. En plus de renforcer cette identification, ces deux supports iconographiques confortent quelque peu, au vu de leur datation, l'existence tardive de ce lieu de culte<sup>3594</sup>. On peut y joindre un contorniate en bronze de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle<sup>3595</sup>.

Toutefois, la démonstration ne serait pas complète si n'en étaient envisagées les conséquences sur la question du *Iuppiter Arborator*. Pour F. Marcattili, ce culte d'un Jupiter à l'épithète singulière,

<sup>3586</sup> Cf. HUMPHREY J. H., 1986, p. 273-275 ; CIANCIO ROSSETTO P., in *LTVR*, III, p. 131.

<sup>3587</sup> Cf. CIANCIO ROSSETTO P., in *LTVR*, III, p. 131 et 232-233.

<sup>3588</sup> Cf. MARCATTILI F., 2009, p. 170-180. Nous nuancerons néanmoins l'argument de la localisation de l'*aedes Matris deum et Iouis Arboratoris* « senza alcun dubbio » (p. 173) dans la zone nord-ouest du Cirque grâce à l'ordre d'apparition dans les Régionnaires. Rien n'oblige en effet à préférer un rapprochement avec l'élément qui suit, à savoir le temple de Cérès et les *XII Portae*, effectivement situés dans cette zone, qu'avec l'expression précédente mentionnant le *templum Solis et Lunae* (et le *templum Mercurii* dans le *Curiosum*) qui serait plutôt à localiser dans le secteur sud-est de la région. De surcroît, la première partie de cette liste de la *regio XI* n'est pas identique dans le *Curiosum* et dans la *Notitia* : on trouve, dans celle-ci, le déplacement du *templum Mercurii* et l'ajout d'une *aedes Ditis Patris* difficilement localisable, entre les *XII Portae* et le temple de Cérès. Sur la différence de logique qui pourrait expliquer cette variation, cf. n. 3536.

<sup>3589</sup> Qui s'intègre bien au caractère agricole commun à de nombreuses manifestations religieuses dans cette vallée – le lien privilégié que l'on peut supposer, autant sur le plan idéologique que matériel, avec la déesse Cérès en est une illustration – mais qui tire aussi tout un sens cosmique de son érection au centre des *carceres* ; cf. MARCATTILI F., 2009, p. 174-180.

<sup>3590</sup> Cf. MARCATTILI F., 2009, p. 264-265, n° 79 (datée du premier quart du IV<sup>e</sup> siècle).

<sup>3591</sup> HUMPHREY J. H., 1986, p. 226 avait déjà évoqué une interprétation de cette statue-acrotère en tant que Mater Magna, mais sans en tirer de conséquences supplémentaires.

<sup>3592</sup> Cf. MARCATTILI F., 2009, p. 265, n° 80 (datée des premières décennies du IV<sup>e</sup> siècle).

<sup>3593</sup> Une posture qui n'est pas sans rappeler celle de la statue exposée sur la *spina* ; cf. MARCATTILI F., 2009, p. 175.

<sup>3594</sup> Quand bien même l'*aedes Matris deum* des Régionnaires renverrait à la sculpture de l'arête centrale, on pourrait tout autant en trouver des attestations iconographiques pour le IV<sup>e</sup> siècle. cf. MARCATTILI F., 2009, p. 175.

<sup>3595</sup> Cf. MARCATTILI F., 2009, p. 276, n° 105.

rappelant une fois de plus la sphère agricole, qui pourrait avoir été installé avant l'introduction de la Mater Magna dans la vallée et mis en relation avec celle-ci (et avec Attis) postérieurement, doit également être déplacé dans le secteur des *carceres* :

Seppure in un settore del pavimento musivo piuttosto danneggiato, infatti, il mosaico circense di Piazza Armerina mostra sopra la zona occidentale (aventina) degli stalli, un albero di una specie non riconoscibile con certezza, ma che, in una posizione tanto peculiare, credo non possa esser spiegato altrimenti se non come un riferimento al culto ed alle facoltà di Iuppiter Arborator. La presenza dell'albero, come è chiaro, costituisce una nuova conferma per il riconoscimento del tempio dei *carceres* come consacrato alla Madre degli dei<sup>3596</sup>.

L'auteur s'interroge aussi sur ce qui ressemble à un petit portique à colonnes ouvert, prolongeant le côté gauche du temple interprété comme l'*aedes Matris deum*, qui a été sculpté sur un bas-relief conservé au Museo Chiaramonti<sup>3597</sup> et qui pourrait avoir abrité l'*arbor* sacré de Jupiter. On restera cependant prudent face à ces éléments, dont l'interprétation donne certes cohérence à une thèse dans son ensemble séduisante, mais qui demeurent fragmentaires.

## 98 Mercurius, aedes

De ce temple à Mercure, que la tradition fait remonter au début du V<sup>e</sup> siècle a.C. et dont aucun vestige n'a pu être identifié, Ovide nous apprend qu'il avait été dédié aux ides de mai et qu'il faisait face au Cirque<sup>3598</sup>. Apulée nous apporte une indication précieuse en spécifiant que la demeure du dieu est à trouver *retro metas Murtias*<sup>3599</sup>, tandis que les Régionnaires en gardent la trace dans la *regio* XI, celle du Circus Maximus<sup>3600</sup>. On peut par conséquent situer l'édifice de culte sur les pentes nord-orientales de l'Aventin, assez proche de l'extrémité sud-est de l'hippodrome<sup>3601</sup>.

Le principal témoignage, qui laisserait supposer que cet édifice se dressait encore en ce lieu au IV<sup>e</sup> siècle, réside dans cette mention du *templum Mercurii* dans les Régionnaires, que le *Curiosum* place en tête de liste avec le *templum Solis et Lunae* (notice 100) alors que la *Notitia* l'insère plus loin, entre les *XII portae* et une *aedes Ditis Patris* (notice 91)<sup>3602</sup>. En outre, ne pourrait-on voir dans le *dies natalis Mercuri*, dont le calendrier filocalien<sup>3603</sup> de même que le poète Ausone<sup>3604</sup> gardent trace à la date du 15 mai, un indice supplémentaire de l'existence de ce temple qui devait certainement encore accueillir des rites au jour de l'anniversaire de sa fondation ?

<sup>3596</sup> Cf. MARCATILI F., 2009, p. 178-180 (179 pour la citation).

<sup>3597</sup> Cf. MARCATILI F., 2009, p. 247, n° 16.

<sup>3598</sup> Cf. OV., *Fast.*, 5, 569-570.

<sup>3599</sup> Cf. AP., *Met.*, 6, 8, 3.

<sup>3600</sup> Éd. NORDH A., p. 91.

<sup>3601</sup> Cf. ANDREUSSI M., in *LTVR*, III, p. 246.

<sup>3602</sup> Sur la logique qui pourrait expliquer cette variation dans l'ordre de ce passage, cf. *supra* 1.1.1.3.

<sup>3603</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 246-247.

<sup>3604</sup> Cf. AUS., *Ecl.*, 23 (*De Feriis Romanis*), 5-6 (voir *supra* 1.1.3).

## 99 *Portunus, aedes*

Le temple rectangulaire aux colonnes ioniques, dont l'ossature se dresse encore sur le Forum Boarium, pendant longtemps associé à la Fortune Virile, est, depuis le début du siècle précédent, résolument identifié comme l'*aedes* de *Portunus* renseignée par plusieurs calendriers à la date du 17 août<sup>3605</sup>, située *ad pontem Aemilium* ou, comme l'indique Varron, *in portu Tiberino*<sup>3606</sup>.

Probablement fondé à la fin de l'ère républicaine, ce temple continuait, au IV<sup>e</sup> siècle, à occuper la rive gauche du Tibre et devait se trouver dans un état relativement bien conservé. Il n'existe pas de témoignage direct pour cette époque, mais il se pourrait qu'il fasse partie des monuments répertoriés dans la *Notitia*, si l'on accepte la leçon *Portunium*, proposée par C. Hülsen, en correction du *Fortunium* apparaissant pourtant dans trois codex<sup>3607</sup>. Il doit sa survie à sa conversion en église aux environs du IX<sup>e</sup> siècle et à son usage antérieur, à finalité inconnue, décelé dans l'enquête archéologique<sup>3608</sup>. Il est néanmoins impossible de dater la première réaffectation de l'édifice. J.-P. Adam parle de « déchéance »<sup>3609</sup> au IV<sup>e</sup> siècle, mais il n'avance aucune preuve et le déduit probablement d'un schéma préconçu qu'il a à l'esprit.

Pour trouver un indice en termes de fréquentation cultuelle, le Calendrier filocalien pourrait se révéler d'une aide précieuse. À la date du 17 août, il n'indique cependant pas les traditionnelles *Portunalia* mais la fête des *Tiberinalia*<sup>3610</sup>, liées au culte de *Tiberinus Pater*, « in whose honor a public festival appears for the first time in the Calendar of 354 »<sup>3611</sup>, ainsi que le souligne M. R. Salzman. Il est vrai que c'est la première fois que les sources citent l'expression sous cette forme, mais on ne peut s'empêcher de la mettre en relation avec les célébrations désignées dans deux calendriers antérieurs, à la date du 8 décembre, par l'expression *Tiberino (in Insula)*<sup>3612</sup>, qui se déroulaient peut-être autour d'un temple en son honneur, sis sur l'île tibérine, à quelques centaines de mètres à peine de celui de *Portunus*. Nous abondons dans le sens de M. R. Salzman lorsqu'elle argue, à la suite d'autres chercheurs, que ne peuvent être considérés comme identiques *Portunus* et *Tiberinus*, les *Portunalia* et les *Tiberinalia*<sup>3613</sup>. Toutefois, elle ne nous semble pas réellement aborder la question d'une possible transformation tardive<sup>3614</sup>. J. Le Gall, qu'elle cite en appui, note effectivement qu'il convient de rejeter l'identification entre *Portunus*, dont on ne connaît pas suffisamment les fonctions

<sup>3605</sup> Cf. Inscr. It., 13, 2, p. 496-497. De manière générale sur ce temple, cf. BUZZETTI C., in *LTVR*, IV, p. 153-154.

<sup>3606</sup> Cf. VARR., *De ling. lat.*, 6, 19 : « Les *Portunalia* ont tiré leur nom de *Portunus*, pour qui, ce jour-là, un temple a été fait au port du Tibre et une fête instituée ». *Portunalia dicta a Portuno, cui eo die aedes in portu Tiberino facta et feriae institutae* (trad. FLOBERT P., 1985, CUF).

<sup>3607</sup> Éd. NORDH A., p. 91 qui conserve la leçon *Fortunium* tout en rappelant en notre critique la correction de C. Hülsen.

<sup>3608</sup> Cf. ADAM J.-P., 1994, p. 35-39.

<sup>3609</sup> ADAM J.-P., 1994, p. 36.

<sup>3610</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 252-253.

<sup>3611</sup> Cf. SALZMAN M. R., 1990, p. 156 et n. 148 ; 164 (citation) et n. 186 ; 180-181.

<sup>3612</sup> Cf. Inscr. It., 13, 2, p. 534-535.

<sup>3613</sup> En revanche, STERN H., 1953, p. 96, reprenant une idée de G. Wissowa, évoque un simple changement de nom.

<sup>3614</sup> On ne peut la suivre lorsqu'elle soutient (p. 156, répété p. 180-181), sans autre appui, que l'inscription (*CIL*, 6, 773) que Dioclétien et Maximien dédicace à *Tiberinus patri aquarum* et à un *curator aquae*, à la suite de travaux effectués sur les infrastructures de distribution de l'eau, « probably accounts for a renewed interest in that cult », à mettre lui-même en lien avec la présence de cette « nouvelle » fête dans le calendrier de 354.

originelles, et *Tiberinus*, mais il termine sa démonstration en concédant une « assimilation » qui « date seulement de la fin du paganisme »<sup>3615</sup>. Sans nécessairement aller aussi loin, il est fort tentant, en raison de la proximité géographique et symbolique entre un *Portunus*, considéré à l'époque tardo-antique comme un *deus marinus qui portubus praeest*<sup>3616</sup> et dont le temple se trouvait *in portu Tiberino*<sup>3617</sup>, et la divinité incarnant précisément ce cours d'eau, de penser qu'il ne s'agit pas là d'un pur hasard et de supposer que le terme de *Tiberinalia* recouvrait alors une série d'activités cultuelles visant à renforcer la bienfaisance d'un ou plusieurs dieux à l'égard de tout ce qui se rapportait au fleuve, en particulier les services portuaires, et qui devaient avoir pour cadre, au moins partiellement, l'incontournable *aedes Portuni*.

## 100 *Sol (et Luna), aedes, templum*

La liste consacrée à la région du Circus Maximus dans les Régionnaires du IV<sup>e</sup> siècle commence par l'expression *templum Solis et Lunae*<sup>3618</sup>. Cette mention ne permet pas de déduire si nous avons affaire à un ou deux édifices de cultes distincts<sup>3619</sup>. À quels édifices connus par ailleurs cette mention pourrait-elle correspondre ?

Une première option qui s'impose est celle du temple de *Sol* fondé, probablement à l'époque républicaine, sur les pentes de l'Aventin, et englobé durant la période impériale au sein des structures de la *cavea* du Grand Cirque<sup>3620</sup>. Une analyse assez fine de F. Marcattili conduit à le localiser plus précisément dans la zone sud-est du stade<sup>3621</sup>. Son existence tardive, dont pourrait témoigner deux sources iconographiques<sup>3622</sup>, semblerait évidente au vu de l'impulsion favorable dont bénéficia le culte de *Sol* sous Aurélien, encore perceptible au IV<sup>e</sup> siècle<sup>3623</sup>.

En ce qui concerne Luna, nous savons qu'une *aedes* se dressait en son honneur sur l'Aventin, sans doute dans le secteur septentrional, pas très éloignée du temple de Cérès, mais elle se trouve parmi les bâtiments détruits par l'incendie néronien, selon Tacite<sup>3624</sup>, et aucune source postérieure ne témoigne d'une reconstruction<sup>3625</sup>.

Pour expliquer ce dernier constat, J. H. Humphrey suggère que la reconstruction supposée du temple de *Sol* à l'époque de Trajan a fourni l'occasion d'en faire désormais un lieu de culte dédié

<sup>3615</sup> Cf. LE GALL J., 1953, p. 50-52 (52 pour la citation).

<sup>3616</sup> SERV., *Aen.*, 5, 241.

<sup>3617</sup> VARR., *De ling. lat.*, 5, 7, 29-30.

<sup>3618</sup> Éd. NORDH A., p. 91 (accompagnée de *templum Mercurii* dans le *Curiosum*).

<sup>3619</sup> Contrairement à ce que laisse sous-entendre HUMPHREY J. H., 1986, p. 93.

<sup>3620</sup> Cf. HUMPHREY J. H., 1986, p. 92-93 ; CIANCIO ROSSETTO P., in *LTVR*, IV, p. 333-334 ; MARCATTILI F., 2009, p. 59-60.

<sup>3621</sup> Cf. MARCATTILI F., 2009, p. 74.

<sup>3622</sup> Bas-relief Maffei (aujourd'hui perdu) et contorniate de bronze ; cf. MARCATTILI F., 2009, p. 247-248, n. 17 (possiblement daté du IV<sup>e</sup> siècle) et p. 276, n. 105 (daté de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle).

<sup>3623</sup> Cf. SALZMAN M. R., 1990, p. 149-153.

<sup>3624</sup> Cf. TAC., *Ann.*, 15, 41.

<sup>3625</sup> Cf. ANDREUSSI M., in *LTVR*, III, p. 198.

également aux deux divinités<sup>3626</sup>. Ce serait cependant faire fi, un peu rapidement, de la lecture *Solis et Lunae*<sup>3627</sup> proposée par A. Degrassi pour le 28 août dans sa reconstruction des *Fasti Praenestini*, datant de la première décadence du I<sup>er</sup> siècle p.C., que l'on ne peut s'empêcher de comparer avec la fête évoquée à la même date, dans le Calendrier de 354, par les termes *Solis et Lunae C(ircenses) m(issus) XXIII*<sup>3628</sup>, et considérée par M. R. Salzman comme un *natalis*<sup>3629</sup>. Il est vrai que la correspondance avec l'expression figurant dans les Régionnaires est pour le moins troublante. Si on en accepte la validité et étant donné que les mêmes *Fasti Praenestini* indiquent au 31 mars l'anniversaire du temple de Luna sur l'Aventin<sup>3630</sup>, il ne reste réellement que deux solutions : soit il s'agit d'une référence à un temple à double divinité non identifié par ailleurs et dont on ne retrouverait trace que dans les sources du IV<sup>e</sup> siècle ; soit le temple de *Sol* situé dans le Cirque accueillait déjà une célébration en l'honneur de ces deux dieux, probablement son *natalis*, dans la mesure où aucune autre date n'a pu être proposée pour l'anniversaire de l'*aedes* d'une déité aussi importante dans la logique symbolique et cultuelle du Circus Maximus<sup>3631</sup>. Dans ce dernier cas, il faut supposer que, dès son origine ou peu après, le bâtiment ait été consacré à ces deux personnifications divines complémentaires et souvent associées<sup>3632</sup>, ce qu'aucune source ne peut résolument infirmer. L'occurrence des Régionnaires ferait par conséquent référence à un seul espace de culte.

À moins que la solution puisse être trouvée dans l'étude réalisée par F. Marcattili, bien qu'il semble envisager l'*aedes Solis et Lunae* comme une apparition tardive manifestant l'intégration accomplie de deux cultes spéculaires<sup>3633</sup>. Nous intéressent plutôt le raisonnement dans lequel prend place cette considération et qui vise à démontrer l'existence et à identifier, sur la *spina*, deux *arae* disposées selon un principe symétrique, consacrées respectivement à l'une et à l'autre de ces deux entités divines, et formant, avec les autres structures qui leur étaient dédiées, un ensemble cultuel cohérent et signifiant<sup>3634</sup>. Il est évidemment tentant d'utiliser cette thèse pour aller dans une direction légèrement différente et soutenir que le *templum Solis et Lunae* constituait une expression, probablement en usage depuis un temps certain, désignant ces structures interconnectées. Celles-

<sup>3626</sup> Cf. HUMPHREY J. H., 1986, p. 93.

<sup>3627</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 134-135.

<sup>3628</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 252-253.

<sup>3629</sup> Cf. SALZMAN M. R., 1990, p. 150. Elle semble par ailleurs plutôt favorable à la reconstitution d'A. Degrassi et considère la mention en cause comme une référence au traditionnel temple de Sol dans le Cirque (p. 151 et n. 110). On notera, en passant, qu'elle s'avance un peu rapidement en écrivant au sujet de Sol, « in the fourth-century Catalogue of the Region of Rome (section XIV of the Codex-Calendar) the deity's temple is noted in the middle part of the Circus Maximus », puisque ce document ne nous fournit aucune indication allant explicitement dans ce sens. Voir aussi DONATI N. et STEFANETTI P., 2006, p. 112-113.

<sup>3630</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 124-125 : *Lunae in Ave[ntino]*.

<sup>3631</sup> Ce dont témoigne distinctement un paragraphe de Tert., *De spect.*, 8, 1 : « (...) le cirque est consacré principalement au Soleil dont brillent, au milieu de la carrière, le monument et l'effigie au sommet de ce monument ; car ils n'ont pas cru devoir consacrer sous un toit celui dont ils jouissent à l'air libre ». [...] *circus Soli principaliter consecratur. Cuius aedes in medio spatio et effigies de fastigio aedis emicat, quod non putauerunt sub tecto consecrandum quem in aperto habent* (trad. TURCAN M., 1986, SC n° 332). Cf. MARCATTILI F., 2009, p. 37-59.

<sup>3632</sup> Cf. MARCATTILI F., 2009, p. 75-77.

<sup>3633</sup> Cf. MARCATTILI F., 2009, p. 83.

<sup>3634</sup> Cf. MARCATTILI F., 2009, p. 60-83.

ci devaient, de surcroît, encore être fréquentées à des fins cultuelles au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, en particulier lors de la fête ou du *natalis* dont porte témoignage le Calendrier filocalien.

### 101 *Venus Verticordia, aedes (=Venus Murcia)*

Les derniers chercheurs à s'être penchés sur la question sont unanimes en ce qui concerne l'identification entre (Vénus) *Murcia*, Vénus *Verticordia* et *Fortuna Virilis*, célébrées en un même lieu<sup>3635</sup>. Dans les grandes lignes, la divinité archaïque dénommée *Murcia*, qui était vénérée sur les pentes septentrionales de l'Aventin, a progressivement été assimilée à une déité plus commune, Vénus, et, sous l'influence d'un processus d'anthropomorphisation, un *signum* a certainement dû investir l'espace de culte, probablement la statue de Vénus *Verticordia* que l'on sait avoir été consacrée en 174 a.C. Soixante ans plus tard, à la suite de la défaillance et du châtement de trois Vestales, est érigée une *aedes Veneri Verticordiae*<sup>3636</sup>, une divinité dont le culte s'est superposé à celui de la *Fortuna Virilis*, les deux déités finissant par « rappresentare solamente i due aspetti diversi di una medesima entità divina »<sup>3637</sup>.

Un passage essentiel à ce raisonnement se situe dans les commentaires de Servius :

D'autre part, la vallée elle-même, où furent établis les jeux du cirque, a été appelée « Murcia », parce que certains prétendent que le mont voisin s'appelait « Murcus » ; d'autres que s'y trouva le *fanum* de Vénus *Verticordia*, qu'avait entouré un bois de myrtes (*murtetis*), et qu'elle a été appelée « Murcia » en changeant une lettre (...)<sup>3638</sup>.

Il permet de confirmer le lien entre *Murcia* et *Venus Verticordia*, tout en situant le lieu de culte dans la vallée du Circus Maximus, un temple qui devait plus précisément se dresser dans la partie sud-est du Cirque, non pas sur la *spina* mais bien au niveau de l'arène, « nella zona direttamente contigua alla cavea per gli spettatori in cui si imposta la curva dell'emiciclo »<sup>3639</sup>.

La formulation de l'extrait en question ne permet pas de le considérer comme un témoignage suffisamment explicite de la persistance de lieu de culte à l'époque tardive, d'autant plus que ce passage provient de Servius Auctus. Afin de renforcer le dossier, on peut convoquer quelques documents iconographiques où sont figurés l'édifice de culte ou la statue, identifiables grâce à leur localisation ou à la présence de branches de myrte : ainsi en est-il des mosaïques de la Villa del Casale de Piazza Armerina, de la Casa dei Mosaici de Luni et de Gafsa (conservée au Musée du

<sup>3635</sup> Cf. PAGNOTTA M. A., 1978-1980 ; COARELLI F., in *LTVR*, III, p. 289-290 ; COARELLI F., in *LTVR*, V, p. 119 ; DONATI N. et STEFANETTI P., 2006, p. 43-44 ; MARCATTILI F., 2009, p. 110-123.

<sup>3636</sup> Cf. JUL. OBS., 37.

<sup>3637</sup> MARCATTILI F., 2009, p. 116.

<sup>3638</sup> SERV., *Aen.*, 8, 636 : *Vallis autem ipsa ubi circenses editi sunt, ideo Murcia dicta est, quia quidam vicinum montem Murcum appellatum voluit; alii, quod fanum Veneris Verticordiae ibi fuerit, circa quod nemus e murtetis fuisset, inmutata littera Murciam appellatam (...)* (trad. personnelle).

<sup>3639</sup> Cf. HUMPHREY J. H., 1986, p. 95-96 ; COARELLI F., in *LTVR*, III, p. 289-290 ; COARELLI F., in *LTVR*, V, p. 19 ; MARCATTILI F., 2009, p. 112 (citation).

Bardo)<sup>3640</sup>, et peut-être aussi de l'illustration du mois d'avril du Calendrier de 354<sup>3641</sup>, faisant référence aux cérémonies des *veneralia* indiquées comme traditionnellement au 1<sup>er</sup> avril, où seule apparaît, à l'arrière-plan, la statue de Vénus encadrée des deux rameaux de myrte. À moins que n'y soient représentés un adorateur de la Mater Magna (*gallus*) et une statue d'Attis, commémorant les *megalesia* qui se déroulaient durant ce même mois<sup>3642</sup>.

Quoi qu'il en soit, l'existence même des *veneralia*, qui notamment impliquaient un culte à *Fortuna Virilis*, des ablutions – celles-ci se faisant sans doute anciennement dans la toute proche *piscina publica* qui a donné son nom à la douzième région<sup>3643</sup> – et des jeux (*ludi*), plaide en faveur d'une utilisation encore cultuelle de l'*aedes Veneri* au milieu du IV<sup>e</sup> siècle. Ces festivités apparaissent, comme on vient de l'évoquer, dans le Calendrier filocalien<sup>3644</sup> et l'anonyme du *Carmen contra paganos* y fait peut-être également allusion<sup>3645</sup>.

Le recours à l'expression « vallée de Murcia » pour désigner le Circus Maximus, que l'on rencontre exclusivement dans les sources tardo-antiques<sup>3646</sup>, laisse également penser que cette divinité possédait encore un ancrage matériel, visible et connu, suffisant pour devenir un élément synecdotique. Se pourraient-ils même que ce constat témoigne d'une reconstruction du temple durant l'époque tardive ? C'est en tout cas l'hypothèse formulée par J. H. Humphrey qui s'appuie sur des divergences dans la représentation du *fanum* de Murcia sur une mosaïque datée du IV<sup>e</sup> siècle (Piazza Armerina) et un bas-relief (dit « Foligno ») remontant au milieu du siècle précédent<sup>3647</sup>. Ce serait oublier que les œuvres respectent une logique iconographique propre et que les deux artistes ont pu adopter une optique différente, qui peut notamment se marquer dans la profondeur du détail. D'ailleurs – sans parler de la mosaïque de Luni où le dessin n'est pas aisément discernable –, sur la mosaïque tunisienne du début du VI<sup>e</sup> siècle (Gafsa), dont l'auteur connaît l'existence et sur laquelle il repère le *fanum* en cause<sup>3648</sup>, ce lieu de culte est représenté d'une manière schématique qui se rapproche davantage de celle du bas-relief. Sans totalement exclure la suggestion de J. H. Humphrey, on se gardera de surinterpréter les occurrences iconographiques et on se contentera de conclure à la présence, dans le Cirque du IV<sup>e</sup> siècle, d'un lieu de culte dédié à Murcia/Vénus *Verticordia* et utilisé dans le cadre de certaines activités religieuses.

<sup>3640</sup> Cf. le catalogue de MARCATTILI F., 2009, p. 264-265, n° 79 (premier quart du IV<sup>e</sup> siècle) ; p. 267, n° 85 (début du V<sup>e</sup> siècle) ; p. 267-268, n° 86 (début du VI<sup>e</sup> siècle).

<sup>3641</sup> Cf. SALZMAN M. R., 1990, fig. 34.

<sup>3642</sup> C'est l'hypothèse soutenue par SALZMAN M. R., 1990, p. 84-91, *contra* STERN H., 1953, p. 268-279. Les deux thèses ont leurs points forts et leurs faiblesses et il est difficile d'en écarter définitivement une. On notera seulement que le problème de la définition du sexe de la statue, que M. R. Salzman utilise comme un argument dans sa proposition d'y voir la divinité métroaque, représentée alors sous une forme atypique, pourrait s'expliquer par le rapport et l'ambiguïté de genres que le culte de *Fortuna Virilis/Venus Verticordia* manifeste, comme l'avait déjà remarqué H. Stern, sans toutefois pousser le raisonnement jusqu'à cette conclusion, et sur lesquels insiste à son tour MARCATTILI F., 2009, p. 116-120.

<sup>3643</sup> Cf. PAGNOTTA M. A., 1978-1980, p. 155 ; COARELLI F., in *LTVR*, V, p. 19 ; MARCATTILI F., 2009, p. 122.

<sup>3644</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 254-255.

<sup>3645</sup> Cf. *Carm. c. pag.*, 87 (*supra* n. 3171).

<sup>3646</sup> Cf. par exemple CLAUD., *De cons. Stilich.*, 2, 404 ; SERV., *Aen.*, 8, 636 ; SYMM., *Rel.*, 9, 6.

<sup>3647</sup> Cf. HUMPHREY J. H., 1986, p. 96-97.

<sup>3648</sup> Cf. HUMPHREY J. H., 1986, p. 245.



**Lieu de culte privé****102 Mithraeum (Circus Maximus/forum Boarium)**

Lors d'aménagements réalisés dans les bâtiments situés le long de l'actuelle via dell'Ara Massima di Ercole, en face de la zone où se dressaient les *carveres* du Circus Maximus, a été découvert et fouillé, durant les années 1930, un vaste complexe souterrain. Un sondage, réalisé pour des travaux en 1931, avait déjà révélé « una realtà pluristratificata materiale e culturale che comprendeva, gli uni sopra gli altri, culti fra loro assai diversi e cronologicamente lontani, anche se entrambi provenienti da Oriente come appunto, Ercole e Mithra »<sup>3649</sup>. Toutefois, en l'absence d'un réexamen détaillé de ce matériel, il faut se contenter des observations structurelles pour tracer l'histoire de ce site<sup>3650</sup>. L'analyse des données disponibles a permis d'en situer la création au milieu du I<sup>er</sup> siècle p.C., pour servir d'*horrea* ou de *stabula* selon les dernières hypothèses<sup>3651</sup>. À la fin de ce même siècle ou peut-être au suivant, le bâtiment connaît une seconde phase avec une série d'opérations de construction, dont l'insertion d'un perron débouchant du côté de la voie *ad duodecim portas*, ce qui, entre autres choses, fait penser à une réorientation fonctionnelle des lieux en lien avec le Cirque<sup>3652</sup>. L'insertion du *mithraeum* semble se faire environ un siècle plus tard :

È solo tra la fine del III e gli inizi del IV sec. d.C., datazione ancorata all'utilizzo di alcuni bolli laterizi presenti sui bipedali adoperati per la pavimentazione, consistenti in 18 mattoni triangolari (...), che il mitreo si installò nell'edificio, occupandone la zona ovest, che probabilmente non era più stata utilizzata, con interventi strutturali del resto assai limitati. Caratterizzarono invece il riadattamento ad edificio di culto numerosi e preziosi rivestimenti marmorei, tutti di reimpiego, che mascherarono le strutture murarie con un materiale nobile e decorativo; essi sono ancora in parte visibili nella nicchia dell'edicola, nei podi e in ampie zone del pavimento<sup>3653</sup>.

L'identification est confortée par deux bas-reliefs représentant un Mithra tauroctone et quelques inscriptions, qui ne fournissent en revanche que peu d'informations en termes de datation<sup>3654</sup>.

Les riches décorations en marbre de remploi caractéristiques du IV<sup>e</sup> siècle<sup>3655</sup>, la modification de l'emplacement de la grande plaque de marbre sculptée<sup>3656</sup>, des éventuelles interventions en

<sup>3649</sup> TAVOLIERI C. et CIAFARDONI P., 2010, p. 50.

<sup>3650</sup> Cf. RAMIERI A. M., in *LTVR*, III, p. 266-267 ; BJORNEBYE J., 2007, p. 34-36 ; TAVOLIERI C. et CIAFARDONI P., 2010.

<sup>3651</sup> TAVOLIERI C. et CIAFARDONI P., 2010, p. 52 appuient cette dernière idée par une comparaison avec le *mithraeum* de S. Lorenzo in Damaso qui aurait été installé dans les *stabula* de la *factio Prasinæ* (cf. notice 144). On notera toutefois que le parallèle est limité dans la mesure où l'édifice connaît, comme les auteurs le font eux-mêmes remarquer, des modifications structurelles et probablement fonctionnelles avant d'accueillir l'espace de culte de Mithra.

<sup>3652</sup> « Una funzione di immagazzinamento per attrezzi di scena », supputent TAVOLIERI C. et CIAFARDONI P., 2010, p. 53. Quant à COARELLI F., 1979, p. 74, il pense au siège d'une corporation liée aux *ludi circenses*.

<sup>3653</sup> TAVOLIERI C. et CIAFARDONI P., 2010, p. 53.

<sup>3654</sup> Cf. *CIMRM*, n<sup>os</sup>434-455.

<sup>3655</sup> Cf. TAVOLIERI C. et CIAFARDONI P., 2010, p. 58.

<sup>3656</sup> Cf. RAMIERI A. M., in *LTVR*, III, p. 267 : « Le vicende di questa pregevole scultura, identificata con la primitiva immagine di culto situata sulla parete di fondo, insieme ad altri indizi hanno lasciato individuare due distinti fasi del mitreo ».

maçonnerie<sup>3657</sup> attestent, semble-t-il, du dynamisme et de l'attention portée à ce lieu de culte durant les décennies qui suivent sa fondation.

En ce qui concerne l'arrêt de son activité, on en est réduit à des conjectures similaires à celles émises pour le *mithraeum* des Thermes de Caracalla (notice 105) : sans études stratigraphiques et en l'absence, dans les rapports publiés, de traces de destruction ou de condamnation de l'espace, il faut supposer un abandon ou un changement de destination à la fin du IV<sup>e</sup> siècle ou dans le courant du V<sup>e</sup> siècle.

## REGIO XII (*Piscina Publica*)

### *Lieu de culte public*

#### 103 *Bona Dea Subsaxana*

En cinquième position dans l'énumération de la *regio Piscina Publica* (XII), entre, d'une part, *Fortuna Mammosa* (notice 147) et *Isis Athenodoria* (notice 148), que l'on interprète souvent comme des statues, et, d'autre part, le clivus Delfini et les *thermae Antoninianae*, les Régionnaires citent un lieu de culte dédié à *Bona Dea* dont l'appellation est précisée avec le terme « *Subsaxana* »<sup>3658</sup>. Plusieurs sources écrites sont mises en relation avec ce sanctuaire, mais en réalité seul Ovide, dans un passage des *Fastes* où il rapporte la fondation d'un temple à *Bona Dea* un 1<sup>er</sup> mai, évoque et fait le lien avec un important rocher (*saxum*) – celui sur lequel Remus aurait pris les auspices face à son frère, placé lui sur le Palatin – qui expliquerait l'expression des Régionnaires<sup>3659</sup>. Cet espace de culte devait donc se situer sur la pente orientale de l'*Aventinus Minor*, surplombant les bains de Caracalla.

Le passage de l'*Histoire Auguste* qui note la réalisation d'une *aedes* à cette divinité par Hadrien fait-il référence à ce même lieu de culte<sup>3660</sup> ? Rien n'est moins sûr. La première interrogation

<sup>3657</sup> Cf. BJORNEBYE J., 2007, p. 34 : « The mithraeum is usually dated to the late third, or possibly early fourth century, and was extensively remodeled, at least on two occasions, evidenced by the structural changes and the brickwork, which includes a fourth century wall of yellow and red brick » ; l'auteur s'appuie sur l'analyse de GRIFFITH A. B., 2010, p. 126.

<sup>3658</sup> Éd. NORDH A., p. 92 (*Aedem Bonae Deae Subsaxanae*).

<sup>3659</sup> Cf. OV., *Fast.*, 5, 148-154 : « Cependant je dois célébrer la Bonne Déesse. Il existe un massif naturel qui a reçu son nom de sa structure : il s'appelle Rocher (Saxum) ; il englobe une bonne partie de la colline. C'est là que s'était installé sans succès Rémus, au temps où vous, oiseaux du Palatin, vous avez donné les premiers signes à son frère. Là, nos pères ont élevé au sommet d'une pente légère un temple interdit aux yeux des hommes ». *Interea Diva canenda Bona est. / Est moles nativa, loco res nomina fecit: / appellat Saxum ; pars bona montis ea est. / Huic Remus institerat frustra, quo tempore fratri / prima Palatinae signa dedistis aues. / Templa patres illic oculos exosa viriles / leniter acclini constituere iugo* (trad. SCHILLING R., 1993, CUF).

<sup>3660</sup> Cf. *Hist. Aug., Had.*, 19, 11 : *Fecit et sui nominis pontem et sepulchrum iuxta Tiberim et aedem Bonae Deae*. CALLU J.-P., 1992, CUF traduit de la façon suivante : « Il construisit aussi un pont qui porte son nom, et un tombeau près du Tibre et du temple à la Bonne Déesse ».

concerne le rôle du groupe nominal *aedem Bonae Deae* dans la phrase : doit-il être envisagé comme complément direct du verbe *fecit* ou est-il coordonné par le *et* avec le groupe précédent introduit par *inxta*, voire même se rapporterait-il au verbe initial de la phrase suivante (*transtulit*)<sup>3661</sup> ? Vient ensuite le problème de l'identification : de quel temple de la *Bona Dea* s'agit-il ? En tout cas, le choix de la deuxième option – un point de repère pour le pont et le mausolée d'Hadrien – écarterait en toute logique un rapprochement avec l'*aedes Subsaxana* trop éloignée de cette zone. De son côté, L. Chioffi penche pour la première solution, même si elle sous-entend plutôt une restauration ou une reconstruction<sup>3662</sup>, et propose une mise en relation avec les structures du II<sup>e</sup> siècle p.C. positionnées dans l'aire de l'église S. Balbina (notice 149) et liées, sans une totale certitude, à la demeure privée d'Hadrien (que l'on retrouve encore dans les Régionnaires, à la fin de la liste<sup>3663</sup>), mais cela reste trop hypothétique<sup>3664</sup>. R. Turcan se montre d'ailleurs fort sceptique sur le passage en cause et argumente même autour de l'idée d'« une confusion du biographe sur telle glose mal interprétée ou indûment simplifiée »<sup>3665</sup>.

Le raisonnement de L. Chioffi s'accompagne d'une réflexion sur l'hypothèse d'une coïncidence topographique entre l'église et l'espace sacré de *Bona Dea*, imaginant pour ce dernier une configuration appropriée :

Tuttavia la difficoltà per una continuità tra i due edifici sacri diminuirebbe ipotizzando sul punti più alto solamente l'aedes – anche inglobata in vasti complessi abitativi – tenuta distinta dagli altri elementi componenti il sacrum originario, che doveva invece trovarsi in basso, presso la grotta ed articolarsi in un altare con edicola e padiglione, di cui al succitato passo di Cicerone<sup>3666</sup>.

Le cippe de la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle consacré à *Diana, Silvanus* et « *Bonadia* »<sup>3667</sup>, trois divinités réputées posséder un temple sur l'Aventin, qui vient confirmer la localisation globale du sanctuaire de *Bona Dea* en question, est repris par L. Chioffi qui semble l'utiliser comme indice en faveur de cette dernière hypothèse, en insistant sur le lieu exact de sa découverte :

(...) tra la terra di riempimento di un ambiente che sembra non essere mai stato adibito ad alcun uso, nell'angolo SO del complesso [les Thermes de Caracalla], proprio di fronte alla parete rocciosa su cui ancora oggi s'inerpica la facciata di S Balbina (...)<sup>3668</sup>.

Étant donné que la chercheuse italienne envisage une stricte continuité géographique, son hypothèse se heurte à deux difficultés. Premièrement, elle signifie que l'*aedes* de *Bona Dea* a été installée dans, ou fut postérieurement intégrée à, une villa urbaine, en l'occurrence au début du III<sup>e</sup>

<sup>3661</sup> Sur ces différentes possibilités et leurs partisans, cf. TURCAN R., 1995, p. 290-294.

<sup>3662</sup> Tout comme d'autres savants, dont BROUWER H. H. J., 1989, p. 303. TURCAN R., 1995, p. 290-291 rejette cette vue étant donné, principalement, que le biographe passe juste avant en revue toutes les interventions de restauration de l'empereur.

<sup>3663</sup> Éd. NORDH A., p. 92 (*Privata Adriani*).

<sup>3664</sup> Cf. CHIOFFI L., in *LTVR*, I, p. 200-201.

<sup>3665</sup> Cf. TURCAN R., 1995, p. 295-297 (295 pour la citation).

<sup>3666</sup> CHIOFFI L., in *LTVR*, I, p. 201.

<sup>3667</sup> Cf. BROUWER H. H. J., 1989, p. 20-22.

<sup>3668</sup> CHIOFFI L., in *LTVR*, I, p. 201.

siècle à celle de L. Fabius Cilo<sup>3669</sup>, puisque c'est apparemment au sein de ses structures qu'a été édifiée l'*aula* absidale du milieu du IV<sup>e</sup> siècle dans laquelle s'implantera par la suite le *titulus* S. Balbina. En second lieu, sa proposition implique que le lieu de culte de *Bona Dea* a été supprimé pour laisser place à cette *aula* ou y a été transféré. Or, la documentation archéologique ne renseigne aucun bâtiment antérieur compatible et la typologie de la salle tardive convient fort peu pour un lieu de cette nature.

En revanche, si l'on se contente de supposer une proximité, les dernières données, bien que moyennement précises, issues des sondages opérés en 2000 au niveau du complexe de S. Balbina pourraient donner lieu à une nouvelle conjecture<sup>3670</sup>. À cette occasion, au pied du plateau qui accueillait la *domus Cilonis*, ont été repérées des traces d'une activité de construction du II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle qui pourraient être identifiées comme potentiel emplacement, en particulier sur l'étagement de la pente menant au flanc sud-oriental où des indices suggèrent l'existence d'un édifice, peut-être antérieur et unique, d'un certain lustre à en croire la quantité de marbre constatée dans les strates de comblement<sup>3671</sup>. Celui-ci est d'ailleurs caractérisé par un « *spesso strato di colmate* » remontant à l'Antiquité tardive. Aucune indication ne permet toutefois de définir la destination de ces structures et d'assurer cette proposition de localisation, mais elle a le mérite toutefois de représenter une option plus plausible que la précédente.

Concernant l'époque tardive, le témoignage des Régionnaires constitue la pièce principale mais on peut se demander si deux autres sources ne pourraient venir la compléter. Pour le début du siècle, on signalera un passage des *Institutiones divines* de Lactance dans lequel il évoque, au présent, le sanctuaire de *Bona Dea* parmi les exemples de temples interdits aux hommes<sup>3672</sup>. Le propos est cependant général et émane d'un témoin indirect. Quant à Macrobe, dans une explication sur la déesse *Maia* qui aurait donné son nom au mois de mai et qu'il assimile à *Bona Dea*, il précise à son sujet *cui mense Maio res diuina celebratur*<sup>3673</sup> et rappelle la fondation du temple : *Auctor est Cornelius Labeo huic Maiae, id est terrae, aedem Kalendis Maiis dedicatam sub nomine Bonae Deae*<sup>3674</sup>. On pourra objecter que ces deux occurrences, outre le fait que la seconde ne montre pas un rapport évident au présent, sont quelque peu affaiblies puisqu'elles sont issues de phrases inspirées à Macrobe par un autre auteur cité explicitement (Cornelius Labeo). Ce n'est pas le cas du passage quelques lignes plus loin où l'auteur des *Saturnales* consolide son explication mythographique par des observations au sujet

<sup>3669</sup> La possibilité d'assimiler les *privata Hadriani* et la *domus Cilonis* comme semble le faire L. Chioffi nous semble peu envisageable, ne serait-ce que parce que les deux réalités sont distinctement citées dans les Régionnaires.

<sup>3670</sup> Les carotages ont également permis de circonscrire la limite septentrionale de la *domus* et l'absence d'un autre bâtiment en prolongation étant donné que les niveaux contemporains se superposent au sol naturel. En revanche, sans pouvoir donner d'autres indications, des structures devaient exister à l'ouest.

<sup>3671</sup> Cf. TAVIANI M., FILIPPI D., ARMELLIN P., e. a., 2002, p. 201-202. Notons également au nord les restes de fondations en mortier de pouzzolane et fragments de marbre.

<sup>3672</sup> Cf. LACT., *Div. inst.*, 3, 20, 4 : *Nimirum multo sceleratiores qui arcana mundi et hoc caeleste templum profanare impiis disputationibus quaerunt quam qui aedem Vestae aut Bonae Deae aut Cereris intraverint. Quae penetralia quamvis viris adire non liceat, tamen a viris fabricata sunt.*

<sup>3673</sup> MACR., *Sat.*, 3, 12, 20.

<sup>3674</sup> MACR., *Sat.*, 3, 12, 21.

des rites et du temple de *Bona Dea*<sup>3675</sup>, qui certes sont ici aussi au présent, mais demeurent malgré tout difficiles à interpréter : a-t-on affaire uniquement à des caractéristiques puisées dans la littérature ou davantage à des constats qui se veulent une description contemporaine ?

Quoi qu'il en soit, on peut conclure que l'*aedes* que *Bona Dea* possédait depuis plusieurs siècles sur le petit Aventin, à proximité du lieu dit *Remuria*, se dressait au moins jusqu'au milieu du IV<sup>e</sup> siècle dans le paysage romain. Peut-être même était-elle encore en usage, mais les sources ne sont pas assez probantes sur ce point.

## Lieux de culte privés

### 104 *Fasciola, titulus (=Nereus et Achilleus, titulus ?)*

La trace la plus ancienne de cette fondation, en même temps que du terme *titulus* en ce sens, réside dans l'épithaphe de Cinnamius Opas, *lector tituli Fasciole*, décédé en 377 selon la date consulaire gravée<sup>3676</sup>. L'église devait par conséquent être installée depuis au minimum quelques années<sup>3677</sup>. Les prêtres du synode de 499 signent encore avec cette même dénomination<sup>3678</sup>. On ne la repère plus dans les actes de 595 alors qu'y apparaît un *titulus sanctorum Nerei et Achillei*<sup>3679</sup>. Le lieu de découverte d'une autre inscription portant mention d'un *lector de Fasciole*<sup>3680</sup>, à savoir la basilique cimétériale des Ss. Nereus et Achilleus sur la via Ardeatina, et une référence associée au contexte géographique de la via Appia et de la via Nova dans un texte hagiographique, incitent à assimiler les deux réalités<sup>3681</sup>. Une correspondance que tous les experts semblent accepter, si ce n'est G. De Spirito. Selon ce dernier, le *titulus Fasciole*, qui serait à situer plus près de la *porta Appia*<sup>3682</sup>, a été transféré à

<sup>3675</sup> Cf. MACR., *Sat.*, 1, 12, 25-26 : « Toutes ces données reposent sur les preuves suivantes : la présence d'une baguette de myrte est sacrilège en son temple ; sur sa tête se déploie le rameau de la vigne, suprême instrument de la séduction paternelle ; dans son temple, il n'est pas d'usage d'introduire le vin sous son propre nom, mais le vase qui le contient est appelé vase à miel et le vin prend le nom de lait ; quant aux serpents, ils apparaissent dans l'indifférence dans son temple, n'inspirant ni ne ressentant d'effroi. Certains voient en elle Médée parce que, disent-ils, on trouve en son temple toutes sortes d'herbes, dont ses prêtres composent ordinairement des médicaments, et parce que l'entrée de son temple est interdite aux hommes, à cause de l'outrage qu'elle a reçu de son ingrat mari, Jason ». *Horum omnium haec proferuntur indicia: quod uirgam myrteam in templo haberi nefas sit; quod super caput eius extendatur vitis qua maxime eam pater decipere temptavi; quod vinum in templum eius non suo nomine soleat inferri sed vas in quo vinum inditum est mellarium nominetur et vinum lac nuncupetur; serpentesque in templo eius nec terrentes nec timentes indifferenter appareant. Quidam Medeam putant, quod in aedem eius omne genus herbarum sit ex quibus antistites dant plerumque medicinas, et quod templum eius virum introire non liceat propter iniuriam quam ab ingrato viro Iasone perpessa est* (trad. GUITTARD C., 1997).

<sup>3676</sup> Cf. ICVR, 2, 4815 (retrouvée dans un cimetière de S. Paolo f. l. mura) : *Cinnamius Opas lector tituli Fasciole amicus pauperum / qui vixit ann(is) XLVI mens(ibus) VII d(iebus) VIII deposit(us) in pace Kal(endas) Mart(ias) / Gratiano III et Merobande cons(ulibu)s.*

<sup>3677</sup> Cf. FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 95-96. Pour BRANDENBURG H., 2005, p. 136, elle fut probablement érigée sous Damase.

<sup>3678</sup> Éd. MGH AA, 12, p. 413-414.

<sup>3679</sup> Éd. MGH Epist., 1, p. 367.

<sup>3680</sup> Cf. ICVR, 3, 8165 (398 ou 404 p.C.) : *Hic quiescit Pascentius lector de Fasc[i]ola / qui vixit an]nus XXI depositus in pace / illo die] cons(ule) d(omino) n(ostro) [H]onorio I[III].*

<sup>3681</sup> Cf. CECHELLI M., in LTVR, II, p. 241-242 ; DE SPIRITO G., in LTVR, III, p. 342-344.

<sup>3682</sup> Il fait cette hypothèse en partant de l'explication du nom Fasciola par la légende ancienne de la perte des bandelettes (*fasciole*) qui pansaient les blessures de l'apôtre Pierre sur le chemin de sa fuite hors de Rome et d'une association

celui des Ss. Nereus et Achilleus au VI<sup>e</sup> siècle, au moment de, ou après, sa fondation<sup>3683</sup>. On aurait donc deux fondations géographiquement bien distinctes et indépendantes à l'origine.

Même si l'on retient la première option, communément admise, il est de toute façon illusoire de vouloir chercher les traces de l'antique fondation, comme certains l'ont fait, sous le sol et dans les maigres pans muraires d'époque de l'actuelle bâtisse. Celle-ci correspond en effet à la reconstruction de la période carolingienne qui s'est faite, ainsi que le renseigne le *Liber Pontificalis*, en un point plus élevé et sur de nouvelles fondations<sup>3684</sup>. Du reste, C. Pavolini, qui a réalisé une utile synthèse des fouilles opérées ponctuellement jusque dans les années 1990, a démontré l'absence totale de prise en compte de la planimétrie des structures antérieures lors de l'édification du IX<sup>e</sup> siècle et l'impossibilité d'identifier, dans celles-ci, un espace potentiellement interprétable comme *aula* d'église. D'autant plus qu'est imaginable, notamment sur la base du répertoire céramique étudié, malgré une stratigraphie difficilement exploitable, une phase d'abandon au V<sup>e</sup> siècle. Au mieux, certaines pièces situées sous le presbytère, dont les vestiges suggèrent une construction au I<sup>er</sup> ou II<sup>e</sup> siècle et portent la trace d'interventions tardives, pourraient être envisagées comme annexes d'un *titulus* plus ancien en léger décalage géographique, mais tout cela reste trop hypothétique<sup>3685</sup>.

Compte tenu que nous avons, d'un côté, un *titulus Fasciolae* attesté à partir du troisième quart du IV<sup>e</sup> siècle uniquement dans de courtes mentions écrites, de l'autre, un *titulus Nerei et Achillei* documenté à partir du VI<sup>e</sup> siècle et dont seule la seconde implantation d'époque carolingienne est connue, et qu'aucune source n'implique une identification irréfutable des deux établissements, la

---

originelle de cet événement avec la *porta Appia* comme il ressortirait d'une confrontation des deux traditions hagiographiques les plus anciennes relatant l'événement (il la détaille davantage dans DE SPIRITO G., in *LTVR*, IV, p. 193). L'épisode *Quo vadis ?* est placé près d'une porte, tantôt identifiée dans les sources et travaux postérieurs comme la Capena, tantôt comme l'Appia (malgré l'anachronisme ; voir STAROWIEYSKI M., 2004, p. 596-598). La passion des Ss. Processus et Martinus (VI<sup>e</sup> siècle) place le *Quo vadis ?* au niveau de la porte appienne et l'épisode des bandelettes sur le trajet pour y arriver, au niveau de la via Nova plus précisément. Un autre récit hagiographique (*Martyrium beati Petri apostoli a Lino conscriptum*), antérieur semble-t-il, raconte que l'apôtre a laissé tomber les bandages de sa jambe blessée par les entraves alors qu'il était en route (*Et dum pergeret, ceciderunt illi fasciamenta ex crure demolita a compede* ; éd. EASTMAN D. L., 2015. Certes, ce texte ne précise pas la localisation de l'épisode comme le précédent, mais l'association avec la porte n'est pas aussi évidente que ne le laisse croire G. De Spirito. La phrase suivante la mentionne effectivement mais pour signaler que Pierre rencontre le Christ alors qu'il allait la passer (*ut autem portam civitatis uoluit egredi, uidit sibi Christum occurrere*). Le « *dum pergeret* » suggère plutôt que la perte des bandages est survenue sur le parcours pour y accéder, ce qui ne veut pas nécessairement dire près de la porte. Il se peut que les deux épisodes fussent topographiquement joints au départ (et l'église de Fasciola située près de la porte Appia) et qu'il ait fallu aménager l'histoire au moment d'un éventuel transfert. Il est toutefois tout aussi, voire plus (la première passion n'utilise pas le terme « *fasciola* »), tentant d'y voir une construction légendaire tardive cherchant à expliquer un nom dont on ne comprenait plus le sens initial et à le raccrocher à une légende hagiographique déjà existante. Il resterait précisément à expliquer alors d'où venait cette dénomination. Il demeure pour nous aussi obscur qu'il ne devait l'être à l'époque. On a pensé au nom d'un fondateur, mais Fasciola n'apparaît pas dans la prosopographie. Pour résoudre cette difficulté, certains ont proposé une corruption du nom Fabiola, mais cette hypothèse ne tient pas avec l'épithète de 377. Aucune solution pleinement satisfaisante n'a pour le moment été trouvée. Cf. DE SPIRITO G., in *LTVR*, IV, p. 193-194.

<sup>3683</sup> Cf. DE SPIRITO G., in *LTVR*, III, p. 344. GUIDOBALDI F., 2000b, note que des doutes existent effectivement à l'égard de cette identification.

<sup>3684</sup> Cf. *Lib. Pont.*, II, p. 33 : « *Hic [le pape Léon III] conspiciens ecclesiam beatorum martyrum Nerei et Achillei prae nimia vetustate deficere atque aquarum inundantiam repleti, inxta eandem ecclesiam noviter a fundamentis in loco superiore ecclesiam (construxit) mire magnitudinis et pulchritudinis decoratam.*

<sup>3685</sup> Cf. PAVOLINI C., 1999 qui constitue la dernière étude d'envergure sur ce site. BRANDENBURG H., 2005, p. 137 affirme que « the [Carolingian] church probably replaces its early Christian predecessor on the same spot ».

prudence oblige à ne retenir, pour le IV<sup>e</sup> et le début du V<sup>e</sup> siècle, que l'existence du premier, quelque part entre les abords des Thermes de Caracalla et la porta Appia. Pour peu que son importance ne soit pas surévaluée, l'association entre le proche cimetière de Domitilla, au sein duquel était aménagée la basilique des martyrs Nereus et Achilleus, et les clercs attachés au *titulus* en question, perceptible dans le choix de plusieurs d'entre eux d'y être inhumé<sup>3686</sup>, ne peut être considérée comme anodine pour la suite des événements. Dans le courant du VI<sup>e</sup> siècle, ils ont sans doute été impliqués dans la translation des reliques des deux saints vers leur ancien *titulus* ou vers un nouvel édifice, dans la gestion duquel il détenait peut-être une responsabilité, avant que ces dernières ne soient finalement transportées dans le bâtiment de Léon III.

### 105 *Mithraeum* (Thermes de Caracalla)

Des fouilles conduites en 1912 dans les souterrains de la zone nord-orientale des Thermes de Caracalla ont permis la mise au jour d'un réseau de galeries et de pièces dont l'une a pu être identifiée comme un *mithraeum*, le plus grand jamais trouvé à Rome<sup>3687</sup>, en tout cas jusqu'à la découverte de celui de la *Crypta Balbi* (notice 76). La salle voûtée, longue de 23 m et large de 9,70m environ, est pourvue de banquettes latérales et d'une fosse circulaire en son centre dont la fonction est discutée<sup>3688</sup>. L'identification est en outre confirmée par la présence, sur la paroi occidentale, d'une fresque avec Mithra, et par la découverte de divers artefacts liés à ce culte (fragments de statue et d'autel, inscriptions)<sup>3689</sup>. Construit dans le courant du III<sup>e</sup> siècle, ce *mithraeum* « seems to have been still in use throughout the fourth century »<sup>3690</sup> selon J. Bjornbye. Certes, les indications fournies par E. Ghislanzoni en 1912 ne signalent pas de traces de modifications structurelles, de destructions ou d'une condamnation de l'espace<sup>3691</sup> et, en supposant que le remplissage soit bien postérieur, on peut effectivement supputer que la pièce était encore accessible au sein de cet important complexe thermal en activité jusqu'au début du VI<sup>e</sup> siècle. En revanche, si le chercheur norvégien veut dire « encore en usage durant tout le IV<sup>e</sup> siècle » en tant que lieu de culte à Mithra, l'affirmation est plus problématique. Certainement, durant une partie de ce siècle, les adeptes de cette divinité ont continué à utiliser cette grande salle, mais sûrement pas jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle. Cette dernière a dû connaître entretemps un abandon ou un changement de fonction, que seules des fouilles archéologiques plus précises et des études stratigraphiques auraient éventuellement pu permettre de dater, mais que rien n'empêche de placer déjà au IV<sup>e</sup> siècle.

Au vu des informations disponibles, il nous semble donc légitime, mais avec une certaine prudence, de placer ce *mithraeum* dans les lieux de culte existants au IV<sup>e</sup> siècle, en gardant à l'esprit que l'activité cultuelle a très bien pu y prendre fin dans le courant de ce même siècle.

<sup>3686</sup> Cf. ICVR, 3, 8207, 7930, 8336. Voir par exemple PAVOLINI C., 1999, p. 436, n. 80 qui considère, à la suite d'autres, que le personnel de cette église était en charge d'administrer ce complexe cimetériel.

<sup>3687</sup> Cf. COARELLI F., 1979, p. 74 ; PIRANOMONTE M., in *LTVR*, III, p. 267-268 ; BJORNEBYE J., 2007, p. 47-49.

<sup>3688</sup> Cf. PIRANOMONTE M., in *LTVR*, III, p. 268.

<sup>3689</sup> Cf. *CIMRM*, n<sup>os</sup>457-463.

<sup>3690</sup> BJORNEBYE J., 2007, p. 47-48.

<sup>3691</sup> Cf. GHISLANZONI E., 1912, p. 318-325.

REGIO XIII (*Aventinus*)*Lieux de culte publics*106 *Diana Aventina, aedes*

Dans son *Contre Symmaque* rédigé aux environs de l'an 400 p.C., Prudence fait une allusion, au sein d'un développement visant à prouver l'influence des écrits et des représentations artistiques sur les rites païens, à un *templum* de Diane qu'il propose en exemple :

Pourquoi aussi les chevaux aux sabots de corne sont-ils écartés du temple de Trivia et de ses bois sacrés, alors que la Muse a chanté le chaste jeune homme traîné sur le rivage par son char rapide, et qu'une fresque aux couleurs variées vous représente la même scène ?<sup>3692</sup>

Le poète chrétien ne précise pas de quel temple il s'agit, mais il est assez certain qu'il a au moins en tête l'ancestral sanctuaire de l'Aventin, vraisemblablement érigé à l'origine en connexion avec un *lucus*. Fondé selon la tradition par Servius Tullius, ce bâtiment de culte est reconstruit par L. Cornificius, consul en 35 a.C.<sup>3693</sup>. Peut-on considérer ce passage de Prudence comme le témoignage d'une réalité matérielle contemporaine ? Qu'il ait simplement puisé dans ses connaissances livresques cette interdiction décrite par Virgile avec, à l'évidence, un vocable similaire<sup>3694</sup>, c'est possible ; toutefois une illustration ne reposant sur rien de directement observable n'aurait que peu de poids dans son raisonnement. En outre, l'autre exemple avancé est celui des Galles, dévôts émasculés de la *Mater deum* et d'Attis, dont on sait la présence active dans la ville de Rome à l'époque tardo-antique et les polémiques qui en ont résulté<sup>3695</sup>.

Le site cultuel est en tout cas repris dans les Régionnaires, au sein de l'énumération de la région de l'Aventin<sup>3696</sup>, couplé avec le temple de Minerve<sup>3697</sup> devant lui être accolé, tandis que son *dies natalis*

<sup>3692</sup> Cf. PRUD., *C. Symm.*, 2, 53-56 : *Cur etiam templo Triviae lucis que sacratis / Cornipedes arcentur equi, cum Musa pudicum / Raptarit iuuenem uolucris per litora curru, / Idque etiam paries tibi uersicoloris adumbret ?* (trad. LAVARENNE M., 1948, CUF)

<sup>3693</sup> Pour une synthèse des sources éclairant l'histoire de ce bâtiment, cf. ARMELLIN P. et QUARANTA P., 2004, p. 281-283 ; VENDITTELLI L., in *LTVR*, II, p. 11-13.

<sup>3694</sup> Cf. VIRG., *Aen.*, 7, 778-780 : « C'est aussi pourquoi, aux abords du temple de Trivia et aux abords de son bois sacré, on chasse les chevaux chaussés de corne : c'est parce qu'ils ont, terrifiés par le monstre marin, brisé sur le rivage le char et le jeune héros ». *Unde etiam templo Triviae lucisque sacratis / cornipedes arcentur equi, quod litore currum / et iuuenem monstris pavidum effudere marinis* (trad. PERRET J., 1978, CUF).

<sup>3695</sup> Cf. par exemple VAN HAEPEREN F., 2011, p. 476-477 ; D'ALESSIO V., 2013, p. 457-461 ; troisième partie, 8.1. Sur les informations tirées de Prudence, voir *supra* 1.1.4.

<sup>3696</sup> Éd. NORDH A., p. 94 (*templum Dianae et Minervae*).

<sup>3697</sup> Sur ce temple, voir le résumé de VENDITTELLI L., in *LTVR*, III, p. 254. Son usage à des fins cultuelles à l'époque tardive peut encore être survenu au moment des *quinquatria* du 19 mars, dont on trouvera des références sûres dans le Calendrier de 354 (Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 242-243), chez SYMM., *Epist.*, 5, 85, 3 et AUS., *Ecl.*, 23 (*De Feriis Romanis*), 4 (voir *supra* 1.1.3), ainsi que des témoignages plus hypothétiques dans le *Carm. c. pag.*, 90 et une glose du grammairien CHAR., *Ars gramm.*, 1, p. 102, 16-19 (éd. BARWICK C.). Une autre occasion pourrait résider dans le *natalis Minervae* du document filocalien (21 mars) mais son attribution à ce temple-ci est trop incertaine (cf. SALZMAN M. R., 1990, p. 161-162). Pour DONATI N. et STEFANETTI P., 2006, p. 37, le *dies natalis* du temple de l'Aventin serait tombé le 19 juin ; rien ne figure à cette date dans ce calendrier tardif.



est cité dans le Calendrier de 354 à la date du 13 août<sup>3698</sup>, attestant sans doute d'une activité culturelle qui semble se prolonger au moins jusqu'à l'époque d'Ausone : « (...) et ces jeux qu'au retour des Ides, mi mai ou mi août à se faire adorer Mercure et Diane vouent »<sup>3699</sup>, écrit-il dans les premiers vers de sa composition sur les fêtes romaines.

Serait-il même possible que ce sanctuaire de l'Aventin ait tardivement bénéficié de l'acte évergétique commémoré par une inscription tardive émanant d'un certain Auxentius<sup>3700</sup> ? Le manque d'informations solides sur son lieu d'origine et l'absence de précision dans le contenu de l'inscription empêchent un tel rapprochement. Faut-il plutôt envisager une localisation de ce *sedes* en dehors de la Ville ? C'est apparemment le parti pris par les éditeurs du *LTVRS*<sup>3701</sup>. Pour l'auteur de la notice inséré dans cet ouvrage, S. Crea, le *sedes* ne fait pas nécessairement référence à un sanctuaire public, mais pourrait constituer une allusion à « un sacello privato all'interno di una proprietà del *vir clarissimus* »<sup>3702</sup>. Une autre difficulté réside dans l'identification du personnage. S. Crea envisage la possibilité de l'Auxentius, haut personnage en charge de la construction d'une basilique et d'un pont, mentionné par Symmaque dans une de ses *relationes*<sup>3703</sup>. On ne manquera pas non plus de signaler le rapprochement hypothétique avec Fonteius Litorius Auxentius<sup>3704</sup>, préfet urbain entre 425 et 450, suggéré par G. L. Gregori, bien qu'il soit plus enclin à faire remonter l'inscription au IV<sup>e</sup> siècle<sup>3705</sup>.

En ce qui concerne la localisation du temple, elle n'a pu à ce jour être précisément déterminée. Avec certitude, le sanctuaire se situait sur l'*Aventinus Maior*. Mais où exactement ? Depuis bien longtemps, encouragés entretemps par la découverte d'un fragment (n° 22) de la *Forma Urbis* figurant le temple de Minerve et une partie de celui de Diane identifié par le nom de son restaurateur (*Cornificia*), les érudits s'évertuent à en trouver l'emplacement le plus logique. Sans succès, si l'on en croit les trois récentes mises au point et nouvelles hypothèses qui ont vu le jour concurremment entre 2004 et 2006<sup>3706</sup>. Les divergences parmi celles-ci reflètent l'absence de solution définitive. Se basant sur la viabilité et les tracés antiques et modernes, l'alignement urbanistique reconstitué de la zone et la coïncidence avec des vestiges muraires, P. Armellin et P. Quaranta suggèrent de localiser la pièce de la *Forma*, et donc les deux édifices religieux, dans la courbe de la via di S. Sabina, juste après l'intersection entre le Clivio dei Publicii, la via di Valle Murcia et la via di S. Prisca, le temple de Minerve dirigé vers le sud. Tentant elle aussi de dessiner la configuration de l'ensemble de cette aire de l'Aventin, à partir des relevés topographiques et archéologiques, L. Vendittelli souligne la

<sup>3698</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 252-253 : *N(atalis) Dianes*.

<sup>3699</sup> AUS., *Ecl.*, 23 (*De Feriis Romanis*), 5-6 (voir *supra* 1.1.3).

<sup>3700</sup> Cf. CIL, 6, 124 (30700) : *[Um]brarum ac nemo/rum incolam, / ferarum domitricem, / Dianam deam virginem. / Auxentius v(ir) c(larissimus) ubique / p(inc) suo numini sedi/que restituit.*

<sup>3701</sup> Bien que ce ne soit pas précisé dans la notice, on peut penser que l'insistance sur le caractère sauvage de la déesse et sa maîtrise de ce monde aille dans le sens d'un complexe en pleine nature.

<sup>3702</sup> CREA S., in *LTVRS*, II, p. 199.

<sup>3703</sup> Cf. CREA S., in *LTVRS*, II, p. 199 ; *PLRE*, I, « Auxentius 5 ». Voir SYMM., *Rel.*, 25-26.

<sup>3704</sup> Cf. *PLRE*, II, « Auxentius 9 ». Une date aussi tardive est moins vraisemblable, en particulier s'il ne s'agit pas d'un contexte privé, domestique.

<sup>3705</sup> Cf. GREGORI G. L., 1997, p. 167-168.

<sup>3706</sup> Cf. ARMELLIN P. et QUARANTA P., 2004 ; VENDITTELLI L., 2005 ; BRUNO D., 2006.

sommité de la colline au niveau de son angle sud-ouest. C'est dans cette zone d'ailleurs qu'ont été retrouvés des artefacts susceptibles d'être reliés au culte de la déesse. Deux possibilités s'imposent pour elle : de préférence, le temple de Diane est disposé à la place de l'église S. Alessio, suivant, dans sa longueur, l'alignement de la route actuelle (via di S. Sabina), avec sur son flanc septentrional, en léger contrebas, l'*aedes* de Minerve<sup>3707</sup> ; éventuellement, épousant une même orientation mais déplacé vers le sud-ouest, le temple de Diane occuperait l'emplacement actuel du Grand Prieuré de l'Ordre de Malte. D. Bruno, enfin, avance une localisation identique à cette dernière, mais selon une orientation différente (rotation de presque 90° dans le sens horaire).

## 107 *Flora, aedes*

Au III<sup>e</sup> siècle a.C., sans doute simultanément à l'instauration des *ludi florales*, est installée une *aedes Florae* non loin de la zone où était érigé le temple de Cérès (notice 89), sur le versant septentrional de l'Aventin, dans le voisinage donc du Circus Maximus, comme il ressort d'un passage de Tacite<sup>3708</sup>. Ce dernier précise aussi que le temple en question a été rebâti par Auguste à la suite de l'incendie de 31 a.C. et à nouveau dédié par Tibère, son *dies natalis* passant apparemment du 28 avril au 13 août<sup>3709</sup>.

Ce que l'on en sait pour le IV<sup>e</sup> siècle est ainsi exposé par E. Papi dans un développement affirmatif et, nous semble-t-il, insuffisamment argumenté :

È certamente da attribuire all'*aedes Florae* (*Flora turpis genetrix ludorum*) la *restitutio* (*templum composuit*) promossa nel IV sec. d.C. da Q. Fabius Memmius Symmachus, ricordata dal *Carmen contra paganos*. L'attestazione dell'edificio nel IV sec. è ricordata anche da un'iscrizione su una placca di collare di schiavo : *ad Flora(m)*, che nomina nelle vicinanze il toponimo *ad To(n)sores* e probabilmente anche la *statio Annonae*, connessa quindi a Cerere e Flora ; dell'*aedes Florae* non si hanno attestazioni nei Cataloghi Regionari<sup>3710</sup>.

En premier lieu, le constat que l'on peut dresser à partir du texte du *Carmen contra paganos* n'apparaît pas aussi évident. L'atteste amplement la longue exégèse que M. Mulryan impose à ce passage où le poète anonyme ironise sur le consulat obtenu par le sénateur païen, personnage-cible de l'œuvre : *Sola, tamen gaudet meretrix te consule Flora, / ludorum turpis genetrix Venerisque magistra, / composuit templum nuper cui Symmachus heres*<sup>3711</sup>. Une première interrogation peut survenir au sujet de la divinité concernée par l'acte édilitaire. Autrement dit, à qui fait référence le *cui* ? Flora ou Vénus ? M. Mulryan ne tranche pas définitivement, mais indique tout de même que « Venus' temple seems the most likely recipient of the repair »<sup>3712</sup>. Dans leur édition et commentaire respectifs, A. Bartalucci évoque les deux éventualités, tandis que C. Martínez Maza n'envisage qu'un *templum*

<sup>3707</sup> Intégrant la question de la localisation de ce temple dans son étude sur la localisation des thermes de Sura, DOMINGO J. Á., 2015 reconstitue le puzzle en le situant aussi dans cette zone de S. Alessio.

<sup>3708</sup> Cf. *supra* n. 3508. BRUNO D., 2006, p. 116-118 place le temple en un point précis mais, de son propre aveu, sur des bases très hypothétiques (cf. n. 3507).

<sup>3709</sup> Cf. PAPI E. in *LTVR*, II, p. 253-254.

<sup>3710</sup> Cf. PAPI E. in *LTVR*, II, p. 254. DONATI N. et STEFANETTI P., 2006, p. 55 se montrent tout aussi peu nuancées.

<sup>3711</sup> *Carm. c. pag.*, 112-114.

<sup>3712</sup> MULRYAN M., 2001, p. 212.

*Florae*<sup>3713</sup>. Nous serions davantage enclin à pencher en faveur de cette dernière possibilité. Il nous semble en effet que *ludorum turpis genetrix Venerisque magistra* fonctionne comme une apposition à Flora<sup>3714</sup> et que celle-ci constitue le seul sujet (*sola*), le personnage central de l'extrait, à propos duquel l'auteur souhaite apporter une information piquante par le biais de cette proposition relative : un haut personnage, si ce n'est une fréquentation du sénateur visé, répondant au nom de Symmaque, a personnellement favorisé l'assise matérielle d'une déesse qui n'est rien d'autre qu'une prostituée ! Dans leur traduction publiée sur le site des *Folia Electronica*, A.-M. Boxus et J. Poucet évacuent, de leur côté, la difficulté en tenant *veneris* pour un nom commun : « Seule, il est vrai, à se réjouir de ton consulat, il y a Flora, la prostituée, mère infâme et maîtresse des jeux d'amour<sup>3715</sup>, à qui récemment ton successeur Symmaque a construit un temple »<sup>3716</sup>. Un deuxième embarras survient dans l'identification de ce *Symmachus*. Plusieurs hypothèses sont admissibles et tout dépend de la datation de la composition, elle-même incertaine<sup>3717</sup>. Troisièmement, on connaît deux temples dédiés à Flora dans l'*Vrbs*, l'un près du Cirque, l'autre sur le Quirinal (cf. notice 32). Auquel des deux se rapporterait l'intervention notifiée dans le poème ? Rien n'est certain, mais, à la suite de M. Mulryan<sup>3718</sup>, on notera que l'accent mis sur les *ludi* invite à regarder du côté des temples associés au Circus Maximus. Sans être explicite, il est donc vraisemblable que le passage du *Carmen contra paganos* fait référence à la reconstruction d'un édifice de culte en l'honneur de Flora, sans doute celui situé près du Cirque, commanditée par un notable de la fin du IV<sup>e</sup>- début du V<sup>e</sup> siècle.

En second lieu, les informations tirées du collier d'esclave<sup>3719</sup> doivent elles aussi être nuancées. L'expression *ad Floram* n'implique pas obligatoirement que le temple de la déesse ait encore été une réalité bien en place ; il peut constituer un toponyme désormais figé, élaboré à partir d'un monument entretemps disparu et dont il ne conserve que la mémoire. Ce n'est probablement pas le cas ici, mais il faut conserver à l'esprit que ce témoignage ne constitue qu'un élément participant à un faisceau de présomptions.

Le faisceau se renforce si l'on tient compte de l'activité religieuse qui devait se déployer dans ce temple associé au Cirque lors des *ludi florales*, encore documentés pour IV<sup>e</sup> siècle. Une déesse aux

<sup>3713</sup> Éd. BARTALUCCI A., 1998, p. 163 ; MARTINEZ MAZA C., 2000, p. 54.

<sup>3714</sup> A. Bartalucci et C. Martinez Maza épousent une vue identique dans leur traduction respective. Dans son étude sur la topographie tardive du Circus Maximus, MULRYAN M., 2011b, p. 212 en fait, de manière étonnante, un second sujet séparé : « Yet only the harlot Flora delights you Consul, and the games of Venus, her ugly old mistress, to which (...) » ou « Yet only the games of the harlot Flora, and her ugly old mistress Venus delight you Consul, to which (...) ». Sans oublier non plus un problème d'inversion sujet-objet et d'inadéquation de cas entre sujet et verbe. Considérant qu'il est fait à la fois allusion au temple de Vénus *Verticordia* et à celui de Flora, « both situated on the southern edge of the Circus Maximus », le chercheur envisage par ailleurs une troisième possibilité, celle que « the two *aedes* were part of the same *templum* or temple precinct » et auraient toutes les deux été restaurées. Outre les réserves précédentes liées à l'interprétation du texte, il faut signaler une difficulté géographique dans la mesure où les dernières études tendent à placer le *fanum* de Venus *Verticordia* en un point intérieur du Cirque, contigu à la *cavea* sud-est (cf. notice 101), et l'*aedes Florae* à l'extérieur, davantage vers les *carceres*.

<sup>3715</sup> Cette référence pourrait être une allusion aux célébrations licencieuses qui accompagnaient le culte de Flora.

<sup>3716</sup> BOXUS A.-M. et POU CET J., 2010a.

<sup>3717</sup> La question est pertinemment résumée par MULRYAN M., 2011b, p. 213-214.

<sup>3718</sup> Cf. MULRYAN M., 2011b, p. 212.

<sup>3719</sup> CIL, 15, 7172 : *Asellus se/rvus Praeieci / officialis praefec/ti annonis foras mu/ru(m) exivi tene me / quia fugi reduc me ad Flora(m) / ad to(n)sor/es.*

mœurs dissolues et les spectacles grivois, pour ne pas dire plus, célébrés en son honneur formèrent naturellement un objet de prédilection pour les railleries des apologistes chrétiens qui, partant, laissent souvent transparaître la permanence de ces festivités, même s'ils ne visent pas nécessairement et uniquement la ville de Rome : on peut renvoyer à Arnobe<sup>3720</sup>, à son disciple Lactance<sup>3721</sup> ou encore à Augustin<sup>3722</sup>. Mais ce ne sont pas les seuls : Ausone semble confirmer la persistance de ces *floralia* notées par le Calendrier de 354<sup>3723</sup>. Enfin, pour autant qu'elles soient datables de l'époque qui nous intéresse, des scholies de Juvénal semblent en parler comme d'une réalité toujours d'actualité<sup>3724</sup>.

## 108 *Minerva, aedes (Aventinus)*

Cf. notice 106.

### *Lieu de culte privé*

## 109 *Mithraeum (S. Prisca)*

Cf. troisième partie, 9.2.2.2.

<sup>3720</sup> Cf. ARN., *Adv. gent.*, 7, 33, 1 et 8 : « Et ces jeux que vous organisez, que vous appelez Floraux ou Mégalésiens, et tous les autres dont vous avez voulu qu'on les regarde comme sacrés en les mettant au nombre des obligations religieuses? Quelle raison, quelle cause y a-t-il pour devoir les établir et les fonder en les marquant du nom d'une divinité? Et Flore, s'estimera-t-elle traitée avec honneur, si, pendant ses jeux, elle constate que l'on joue des scènes honteuses, passant des lupanars au théâtre? » *Ludi uero, quos facitis, quibus Floralibus et Megalensiis nomen est ceterique omnes alii quos esse sacros uoluitis et religionum inter officia deputari quam rationem habent, quam causam, ut institui condique debuerint et ex numinum appellatione signari? (...) Existimate tractari se honorifice Flora, si suis in ludis flagitiosas conspexerit res agi et migratum ab lupanaribus in theatra?* (trad. FRAGU B., 2010, CUF).

<sup>3721</sup> Cf. LACT., *Div. inst.*, 1, 20, 5-6 : « Celle-ci [Larentina] n'est pas la seule prostituée honorée par les Romains (...) Flora, qui avait amassé de grandes richesses en pratiquant le métier de prostituée, désigna le peuple comme son héritier et légua un capital dont l'intérêt annuel servirait à donner, en l'honneur de son anniversaire, des jeux que l'on appelle *Floralies*. » *Nec hanc solam Romani meretricem colunt (...) Flora cum magnas opes ex arte meretricia quaesiuisset, populum scripsit heredem certamque pecuniam reliquit, cuius ex annuo faenore suis natalis dies celebraretur editione ludorum, quos appellant Floralia* (trad. MONAT P., 1986, SC n° 326).

<sup>3722</sup> Cf. AUG., *Epist.*, 91, 5 : « Ces fleurs n'ont pas pour mère une terre fertile ni quelque riche vertu, mais une mère digne d'elles ; c'est la déesse Flore dont les jeux se célèbrent par les dernières turpitudes ; chacun doit comprendre quel démon est cette déesse qu'on n'apaise ni par des sacrifices d'oiseaux et de quadrupèdes, ni par le sang humain, mais ce qui est un crime beaucoup plus énorme, par le sacrifice de la pudeur humaine. » *Horum plane florum non terra fertilis, non aliqua opulens virtus, sed illa dea Flora digna mater inventa est, cuius ludi scenici tam effusio et licentiore turpitudine celebrantur, ut quivis intellegat quale daemonium sit, quod placari aliter non potest, nisi illic non aves, non quadrupedes, non denique sanguis humanus, sed multo scelestius pudor humanus tamquam immolatus intereat* (trad. POUJOLAT M., 1864).

<sup>3723</sup> Cf. AUS., *Ecl.*, 23 (*De Feriis Romanis*), 25-26 (voir *supra* 1.1.3). Calendrier de 354 : éd. Inscr. It., 13, 2, p. 244-247.

<sup>3724</sup> Cf. *Schol. ad Iuv.*, 6, 250 : « Les fanfares, que l'on accomplit lors des jeux de Flora, au cours desquels des prostituées courent ça et là pour s'amuser grâce à leurs divers talents : ils ont en effet été institués en faveur de Flora la prostituée. En l'honneur de la déesse Flora, qui préside aux fleurs, ont été établis des jeux débauchés. » *Tuba, qua committuntur ludi Florales, in quibus meretrices nudatis corporibus per varias artes ludendi discurrunt : nam a Flora meretrice instituti sunt. In honorem Florae deae, quae floribus praest, ludi conditi sunt in pudici* (trad. personnelle).

**Lieu de culte de statut incertain****110 Iuppiter Dolichenus, templum**

Les structures découvertes en 1935 lors de travaux entrepris via di S. Domenico, entre la via di S. Alessio et la via di R. Da Capua, et fouillées par A. M. Colini, ont pu être mises en lien, sur la base d'inscriptions et d'une statue, avec le *Dolocenum* de l'Aventin dans les Régionnaires<sup>3725</sup>, sanctuaire du dieu syrien Baal, originaire de la cité de Doliché et doté à Rome des mêmes épiclèses qu'*Iuppiter Optimus Maximus*. Du matériel épigraphique relatif à ce culte avait déjà resurgi dans la zone depuis plusieurs siècles<sup>3726</sup>.

Le site n'a malheureusement jamais fait l'objet d'une publication archéologique intégrale ; il faut se contenter des informations parues dans quelques articles préliminaires et de celles extraites des maigres archives exhumées, pour décrire et interpréter cette construction<sup>3727</sup>. Elle est composée de trois pièces disposées selon un axe est-ouest et adossées au flanc méridional d'un édifice considéré comme une villa d'époque augustéenne, laquelle, en tout cas en ce qui concerne les espaces contigus, semble connaître une perte de viabilité du fait de cette nouvelle installation<sup>3728</sup>. Interprétée comme le *cenatorium* (ou *triclinium*) renseigné par les inscriptions, la salle centrale (A), la plus grande, au sol recouvert dans sa partie médiane d'une mosaïque noire et blanche et aux murs peints, comporte une longue banquette appuyée contre la paroi nord et, reposant sur le mur oriental, une construction constituée de trois plaques de marbre et de colonnettes aux angles, considérée comme un autel. Un autre parallépipède, plus petit, est placé à ses pieds, tandis qu'à sa gauche est posé au sol, prenant appui sur la paroi, une plaque inscrite dédiée à *Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus*<sup>3729</sup>, elle-même faisant face à une petite *ara* ronde anépigraphie. Un large passage aménagé dans la paroi occidentale donne accès à une pièce rectangulaire (B), pourvue au nord d'une ample niche décorée de marbre et de mosaïque, dans laquelle sont creusées d'autres plus petites niches. Dans cet espace, contre la paroi orientale, se situait une structure en maçonnerie surmontée d'une plaque de marbre, sans doute un autre autel. Cette pièce a été diversement interprétée comme un vestibule, une *schola* ou une salle de culte (un *sacrarium*), ce qui pourrait expliquer les nombreux objets en marbre et terre cuite qui y ont été retrouvés. À l'est de l'espace central, la troisième pièce (C), de forme carrée, présentait un sol en bipédales, une colonne de cipolin avec chapiteau corinthien placée en son centre et, au nord, une dépression dans laquelle certains ont vu, probablement à tort, une vasque d'eau pour les rites<sup>3730</sup>. Moins prestigieuse, cette salle peut être

<sup>3725</sup> Éd. NORDH A., p. 94.

<sup>3726</sup> Cf. BELLELLI G. M., 1996, p. 307.

<sup>3727</sup> Outre la notice de CHINI P., in *LTVR*, III, p. 133-134, on peut se reporter à la synthèse un peu plus développée donnée par la même experte (CHINI P., 2000) et celle fournie quelques années plus tôt par BELLELLI G. M., 1996, p. 306-312. On consultera également CHINI P., 1996 qui propose, sur la base des articles parus et des archives disponibles, en particulier photographiques, une lecture archéologique plus fine des structures.

<sup>3728</sup> Les soupiraux qui devaient en éclairer les pièces du rez-de-chaussée ont en effet été obturés et un lambeau de fragment, appartenant vraisemblablement au pavement du second étage, a été englobé dans un mur ; cf. CHINI P., 1996, p. 331 ; CHINI P., 2000, p. 289.

<sup>3729</sup> Cf. *AE*, 1940, 76.

<sup>3730</sup> Cf. CHINI P., 2000, p. 291.

envisagée comme lieu de rangement pour les objets du culte. Les salles des extrémités communiquaient, au sud, avec d'autres espaces qui n'ont pas été fouillés.

Le sanctuaire a connu plusieurs phases d'interventions et de restauration : érection à l'époque d'Antonin le Pieux, comme on peut le déduire des timbres des briques ; couverture de l'édifice (indications sur les tuiles) dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle, voire au début du III<sup>e</sup>, à une époque de mise en valeur des divinités d'origine orientale, en particulier au moment de la dynastie des Sévères; aménagements (banquettes, autels, abside, etc.), voire agrandissement (pièces au sud ?), à plusieurs reprises durant le III<sup>e</sup> siècle<sup>3731</sup>.

Si la nature civile du sanctuaire ne fait que peu de doutes, alors qu'est habituellement mis en évidence le rôle des militaires dans la diffusion de ce culte, le statut du temple n'est pas sans poser question. Pour P. Chini, il semble assez clair que ce dernier s'est vraisemblablement d'abord installé à l'intérieur d'un édifice privé (une cour à ciel ouvert ?) pour se développer ensuite en un « santuario pubblico »<sup>3732</sup>. Certes, il ne s'agissait apparemment pas, sur l'Aventin, d'une dévotion entièrement réservée à la communauté syrienne : les caractéristiques de ce culte, en particulier la prosopographie de ses acteurs et l'ouverture à d'autres divinités (de nombreuses représentations ont été découvertes : Apollon, Isis, Sarapis, les Dioscures, Mithra, Vénus, etc.), montrent tout à la fois la persistance de traits syriens et une adaptation à la vie religieuse de l'*Vrbs* ; des « non-Syriens » (et notamment des hauts personnages romains) y sont impliqués, assumant aussi bien un simple rôle de patron qu'une charge sacerdotale ou faisant simplement partie de la communauté des initiés<sup>3733</sup>. On connaît en réalité assez mal le culte de Jupiter *Dolichenus* mais il est caractérisé par une hiérarchie assez élaborée<sup>3734</sup>, des grades qui peuvent, par certains côtés, faire penser à l'organisation mithriaque. Les intervenants, personnes ou groupes de personnes, semblent y agir en tant que particuliers. Au vu de ces remarques et du contexte archéologique d'insertion du sanctuaire, un statut privé à l'origine semble s'imposer, mais le passage dans le domaine public peut être mis en doute. *A contrario*, son inclusion dans les Régionnaires pourrait avoir tendance à faire privilégier un tel scénario, mais le statut public ne semble pas constituer pas un critère *sine qua non* dans la sélection des sites à connotation religieuse, ni *a fortiori* dans celle de l'ensemble des monuments et édifices des *Catalogues*<sup>3735</sup>.

L'unique source écrite attestant d'une permanence de l'édifice à l'époque tardive réside dans les Régionnaires. Elle est solidement confortée par l'apport archéologique. Aucun mobilier relatif à cette période n'a été mis au jour, mais des tuiles postérieures à Dioclétien ont été utilisées pour entretenir la toiture<sup>3736</sup> et la petite colonne de la pièce orientale a été installée au début du IV<sup>e</sup> siècle,

<sup>3731</sup> Sur la chronologie des étapes de construction, cf. BELLELLI G. M., 1996, p. 311 ; CHINI P., 1996 ; CHINI P., 2000, p. 288-289.

<sup>3732</sup> Cf. CHINI P., in *LTVR*, III, p. 134. BRUNO D., 2012a, p. 408-409 parle aussi d'une ouverture au public, sur la foi de travaux effectués à l'époque sévérienne.

<sup>3733</sup> Sur ces considérations relatives au culte de Jupiter *Dolichenus* à Rome en général et sur l'Aventin en particulier, cf. en dernier lieu FOWLKES-CHILDS B., 2012.

<sup>3734</sup> On peut en trouver un témoignage dans la plaque inscrite évoquée précédemment ; cf. *supra*, n. 3729.

<sup>3735</sup> Cf. *supra* 1.1.1.1.

<sup>3736</sup> Cf. BELLELLI G. M., 1996, p. 311 ; CHINI P., 2000, p. 292.

comme en atteste le style du chapiteau<sup>3737</sup>. Surtout, des structures (le mur oblique à l'ouest de la pièce C et des murs méridionaux) traduisent une technique de construction fort tardive, « sans doute entre la seconde moitié du IV<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle » : « un *opus vittatum* grossier, peu homogène, avec une alternance irrégulière de moellons et de briques, incluant du matériel de remploi ». Parmi les matériaux réutilisés, on s'est servi de deux autels (dédiés à *Sol* et *Luna*)<sup>3738</sup>, appartenant au sanctuaire, pour les montants de la porte séparant la pièce A et B et de celle entre C et la zone sud non explorée<sup>3739</sup>. Ces éléments témoignent d'un souci de conservation et d'un usage de l'édifice qui paraît garder la même finalité religieuse jusqu'à sa destruction. On suit en cela le constat de P. Chini :

Si può notare, inoltre, osservando le fotografie e leggendo le relazioni del Colini, che l'area apparve al momento dello scavo ingombra di materiali (murature, statue e altro), tanto da far pensare che il santuario fosse stato abbandonato a seguito del crollo delle strutture, forse da riferirsi ad un terremoto, e non ad una demolizione intenzionale con relativa spoliazione della suppellettile di culto come spesso è riscontrabile nei santuari di culti orientali, ad esempio in quelli mitraici<sup>3740</sup>. Inoltre l'abbondanza di materiale decorativo e cultuale rinvenuto potrebbe avvalorare tale ipotesi<sup>3741</sup>.

Or, dans ces strates ont été répertoriées des monnaies post-constantiniennes et même de l'époque ostrogothe qui indiqueraient une fréquentation du bâtiment<sup>3742</sup>. Le fonctionnement d'un sanctuaire jusqu'à cette période cause un étonnement bien légitime ; une telle situation s'impose comme impensable si l'on ne postule pas que l'édifice relève, au moins à ce moment-là, du domaine privé.

---

<sup>3737</sup> Cf. BELLELLI G. M., 1996, p. 311.

<sup>3738</sup> Cf. *AE*, 1940, 71.

<sup>3739</sup> Cf. CHINI P., 1996, p. 335 (citations) ; CHINI P., 2000, p. 292.

<sup>3740</sup> Sur cette idée de destruction volontaire des mithrées, cf 3.3.2.2. *Violences chrétiennes dans les mithraea : mythe ou réalité ?*

<sup>3741</sup> CHINI P., 2000, p. 292.

<sup>3742</sup> Cf. BELLELLI G. M., 1996, p. 311 ; CHINI P., 1996, p. 335, n. 23 ; CHINI P., 2000, p. 292. BRUNO D., 2012a, p. 411 soutient tout de même qu'au IV<sup>e</sup> siècle le culte abrité dans ce complexe s'éteint même si ce dernier ne fut pas fermé. Les statues et reliefs auraient été mis de côté (« accantonati »), jusqu'à l'écroulement.

## REGIO XIV (*Transtiberim*)

### *Lieux de culte privés*

#### 111 *Caecilia, titulus*

Sur la base des seules sources écrites suffisamment assurées, on doit se limiter à supposer une fondation du *titulus* dans le courant du V<sup>e</sup> siècle, étant donné les signatures dans les actes du synode de 499 de deux prêtres attachés respectivement à un *titulus Caeciliae* et à un *titulus Sanctae Caeciliae*<sup>3743</sup>, un fait qui semble corroborer le *MH*<sup>3744</sup>, ainsi que l'inscription assez ancienne, insérée dans le pavement de l'église et datée de 379 à 464 p.C., qui fait mention de S. Caecilia<sup>3745</sup>.

Heureusement, les campagnes de fouilles successives ont conduit à une connaissance relativement détaillée du sous-sol de S. Cecilia in Trastevere, apportant un éclairage nouveau sur l'évolution d'un site devenu chrétien, bien que de nombreuses interrogations subsistent<sup>3746</sup>. Ce site est situé à peu de distance du *pons Probi*, à l'embranchement entre deux grandes artères, l'une qui descend vers la porta Portuense, l'autre qui se mène à l'ouest vers la Porta Aurelia. Les structures les plus anciennes détectées appartiennent à une *domus* républicaine<sup>3747</sup>. Objet d'une restructuration radicale au II<sup>e</sup> siècle p.C., elles prennent désormais la forme d'une *insula* étagée sur plusieurs niveaux et organisée autour d'une cour centrale, une construction qui permet de répondre aux besoins démographiques croissants du Trastevere. Au nord de ce bloc à appartements, dans l'espace qui correspondait à l'*atrium* de l'ancienne résidence, est édifiée une *aula* absidale à destination thermique (*frigidarium*), qui semble témoigner de l'occupation d'une partie du bâtiment par une famille de rang social plus élevé, éventuellement les propriétaires de la précédente *domus*<sup>3748</sup>. La phase suivante se caractérise par quelques interventions au III<sup>e</sup> siècle et surtout une série de travaux dans la première moitié du IV<sup>e</sup> qui surviennent, pour l'essentiel, dans deux secteurs<sup>3749</sup>. D'une part, l'*aula* est touchée par diverses modifications qui paraissent impliquer un changement de fonction : élévation d'un pilastre et d'un mur dans la partie sud de la salle ; comblement de la piscine et pose d'un nouveau revêtement de sol ; creusement d'une vasque circulaire au centre ; ouverture du pan muraire oriental sous la forme d'un *trifora*. N. Parmegiani et A. Pronti se risquent à déjà y voir une présence chrétienne<sup>3750</sup>, une hypothèse dont la plausibilité croît avec une interprétation possible de l'autre

<sup>3743</sup> Éd. MGH AA, 12, p. 411 et 414.

<sup>3744</sup> Éd. AASS Nov., 2, p. 612-613. C'est en mobilisant ce critère que FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 97 considère comme probable l'existence du *titulus* dans le premier tiers du V<sup>e</sup> siècle.

<sup>3745</sup> Cf. ICVR (de Rossi), 1, 816.

<sup>3746</sup> Complétant les informations déjà communiquées dans PARMEGIANI N. et PRONTI A., in *LTVR*, I, p. 206-207, l'ouvrage de référence sur l'histoire du *titulus*, qui rassemble notamment les données archéologiques, a été publié dans la collection vaticane des *Monumenti di antichità cristiana* (PARMEGIANI N. et PRONTI A., 2004). PARMEGIANI N. et PRONTI A., 2007a et b constituent des reprises de considérations déjà consignées dans ce dernier. GOODSON C., 2014 n'ajoute pas de nouvel élément.

<sup>3747</sup> Cf. PARMEGIANI N. et PRONTI A., 2004, p. 27-34.

<sup>3748</sup> Cf. PARMEGIANI N. et PRONTI A., 2004, p. 35-59. GUERRINI P., 2010, p. 51 parle de l'insertion d'une *domus*.

<sup>3749</sup> Cf. PARMEGIANI N. et PRONTI A., 2004, p. 61-79.

<sup>3750</sup> Cf. PARMEGIANI N. et PRONTI A., 2004, par exemple p. 67, 73.



espace transformé. En effet, on tend à mettre en relation le *balneum* édifié dans une pièce à une dizaine de mètres à l'est, qui ne pourrait être qu'une restructuration d'une installation préexistante (*tepidarium* et *caldarium* complétant les bains de la salle absidale ?), avec la pièce du même type dans laquelle la tradition hagiographique place le martyr de Caecilia et à supposer sa préservation comme *martyrium* jusqu'à son comblement au XII<sup>e</sup> siècle, au moment de la surélévation du baptistère. En atteste la situation de conservation exceptionnelle du *samovar* (récipient métallique pour le réchauffement de l'eau) d'une des vasques de la salle, qui dut être protégé par son statut de relique. La question est naturellement de savoir si la reconstruction de l'espace du *balneum*, au début du IV<sup>e</sup> siècle, est à associer à une monumentalisation de la mémoire de la sainte ou si cette interprétation ne s'est développée que dans un second temps. Aucun signe distinctif ne permet d'y donner une réponse satisfaisante.

Les transformations ultérieures, détectées tant dans la zone méridionale que septentrionale du site et qui se produisent à cheval des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, ne comportent pas non plus de preuves irréfutables d'une destination chrétienne de l'édifice. Aucun plan basilical ne peut y être décelé. Toutefois, les deux experts italiens conjecturent des réaménagements nécessités par une utilisation chrétienne des lieux<sup>3751</sup>. Celle-ci se matérialise en tout cas, indubitablement, avec l'implantation d'un bel espace baptismal dans l'*aula* à la vasque centrale. L'analyse des structures et de la stratigraphie amène à en placer l'édification aux alentours du début du V<sup>e</sup> siècle. L'inscription retrouvée en trois fragments lors de la fouille du baptistère, que des critères paléographiques et de contenu autorisent à dater de la fin du IV<sup>e</sup>-début du V<sup>e</sup> siècle, devait vraisemblablement l'orner à l'origine<sup>3752</sup>.

Pour autant, les archéologues n'ont pas été capables d'isoler les structures de l'église qui devait être associée à un pareil équipement et dont parle l'auteur du *Liber Pontificalis* lorsqu'il situe l'arrestation du pape Vigile (537-555) *in ecclesia Sanctae Caeciliae*, alors qu'il y célébrait le *dies natalis* de la sainte<sup>3753</sup>. S'attaquant à cette délicate question, N. Parmegiani et A. Pronti ont formulé une hypothèse stimulante. Tenant compte du fait, premièrement, que la basilique paléochrétienne doit se trouver dans l'aire de l'église actuelle puisque Pascal I<sup>er</sup> (817-824) a réalisé une reconstruction *in loco eodem*<sup>3754</sup>, deuxièmement, que les transformations repérées pour le IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle ne créent pas d'espace compatible avec les responsabilités de *titulus* et, troisièmement, qu'il faut expliquer la nécessité de surélever de trois mètres l'ouvrage du pape Pascal I<sup>er</sup> par rapport au supposé niveau de la basilique paléochrétienne et l'étrange *statu quo* du baptistère, ils suggèrent de rechercher cette dernière en lieu et place de celle de Pascal, autrement dit de la placer au premier étage de l'*insula*. Dans cette optique, les pans muraux et pilastres élevés à cette époque au rez-de-chaussée auraient pu servir de fondations à l'édifice basilical qui s'insère. Le niveau des voies de circulation environnantes, plusieurs siècles après la construction de l'*insula*, pourrait expliquer par un besoin d'accès direct cette solution, tandis que l'on aurait conservé une pièce déjà bien adaptée pour

<sup>3751</sup> Cf. PARMEGIANI N. et PRONTI A., 2004, p. 81-84.

<sup>3752</sup> Cf. PARMEGIANI N. et PRONTI A., 2004, p. 87-96. Sur l'inscription, voir aussi LUCIANI V., 2006, p. 255-256 : *Fons sacer est fiedi qui culpas abluit omnes / tingitur hoc quisquis incipit esse novus.*

<sup>3753</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 297.

<sup>3754</sup> Cf. *Lib. Pont.*, II, p. 56.

recevoir un équipement baptismale, qui plus est se trouvant en face et à la même hauteur que l'espace de souvenir du *balneum*<sup>3755</sup>.

N. Parmegiani et A. Pronti nous invitent donc à imaginer un scénario suivant lequel l'*insula* aurait été, dès le début du IV<sup>e</sup> siècle, en partie ou en tout, aux mains des chrétiens qui l'utilisaient soit comme simple lieu de réunion, soit comme espace à vocation liturgique mais créé alors par de très mineurs aménagements (salle de culte dans l'*aula* qui deviendra le baptistère ?). Ensuite, grâce aux bienfaits d'un donateur, qui s'efface pour laisser la sainte dénommer le *titulus*, ou à une collecte parmi la communauté, une basilique est édifée à la fin du IV<sup>e</sup> ou au début du V<sup>e</sup> siècle, à un niveau plus élevé que le baptistère dont elle est dotée<sup>3756</sup>. Notons que la première phase de christianisation du site ne signifie pas nécessairement que l'édifice est en possession « des chrétiens » ; elle peut parfaitement être imputée à un particulier, certes chrétien, qui développe un culte autour de S. Caecilia et qui cède par la suite sa propriété pour que puisse y être édifié le *titulus*.

La critique impose toutefois de considérer une autre évolution possible : les travaux dans la salle absidale et le *balneum* relèveraient simplement d'une adaptation d'une résidence aisée dans la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle, une situation qui trouve aisément des parallèles, et l'implantation chrétienne ne surviendrait qu'avec la donation du bien immobilier. Dans ce cas, il faudrait supposer l'action d'une donatrice du nom de Caecilia<sup>3757</sup>, au sujet de laquelle se crée très rapidement, au vu des sources mentionnées en début de notice, une légende hagiographique incluant le *balneum* jusque là conservé par hasard. Ou alors envisager la dédicace d'un espace, jusqu'à présent neutre, à S. Caecilia et l'oubli du nom du fondateur, une pratique assez rare dans la constitution des *tituli* quand il n'y a pas de mémoire préalable attaché au lieu<sup>3758</sup>. Du reste, la question du *balneum* continue de se poser, à moins que l'on considère que l'édifice ait été choisi pour correspondre à une *passio* déjà en cours d'élaboration, une hypothèse à la probabilité toutefois des plus faibles. Bref, il est assez difficile de concevoir un développement chrétien du site sans une présence initiale, sûrement monumentalisée, de la mémoire de la sainte, d'autant plus qu'elle est soutenue par des indices matériels. Une adaptation de l'espace environnant permettrait d'accueillir les fidèles. Une situation en partie analogue ne peut-elle d'ailleurs être identifiée dans l'implantation de la chapelle martyriale sous le *titulus Pammachi*, bien que la mémoire des saints vénérés n'ait pas perduré (cf. notice 9) ?

Si l'on ne veut cependant retenir qu'une preuve explicite de christianisation, à savoir le baptistère, il faut dès lors retenir une implantation chrétienne au début du V<sup>e</sup> siècle<sup>3759</sup>. En

<sup>3755</sup> Pour cette hypothèse, cf. PARMEGIANI N. et PRONTI A., 2004, p. 100-101.

<sup>3756</sup> Cf. PARMEGIANI N. et PRONTI A., 2004, p. 99-100.

<sup>3757</sup> PARMEGIANI N. et PRONTI A., 2004, p. 99 conjecturent l'existence d'une telle fondatrice, membre de l'aristocratie romaine, mais placent alors la cession de propriété au tout début du IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>3758</sup> Ainsi le *titulus* dédié aux Ss. Gervais et Protas se retrouve encore sous l'appellation de leur fondatrice (*titulus Vestinae*) dans les actes de 499 (cf. notice 39). Quant au *titulus Apostolorum*, il semble résulter d'une association, sans doute antérieure, avec la mémoire de l'apôtre Pierre (cf. notice 24).

<sup>3759</sup> BRANDENBURG H., 2005, p. 193 est plus prudent et renvoie « at the end of the fourth or rather in the fifth century ». Il ne se prononce pas non plus sur le moment de la mise en place de la vénération martyriale mais reconnaît une protection du *balneum* pour des raisons culturelles dès le V<sup>e</sup> siècle.

considérant les datations de l'inscription baptismale et des possibles fondations d'une basilique au premier étage, on peut élargir la fourchette chronologique à la fin du IV<sup>e</sup> siècle<sup>3760</sup>.

## 112 *Julius et Callistus, titulus (S. Maria in Trastevere)*

L'histoire de cette implantation monumentale chrétienne, une des premières à Rome, commence par un acte d'édification décidé par le pape Jules, peut-on déduire de la liste, contenue dans le *CL*, des édifices érigés par celui-ci, parmi lesquels une *basilica trans Tiberim regione XIII iuxta Callistum*<sup>3761</sup>. Ce passage, qui traduit une permanence du système régional augustéen comme référant topographique, apporte une précision, *iuxta Callistum*, sur laquelle il convient de s'arrêter. Malheureusement, nous n'en connaissons pas la localisation exacte. Suivant une certaine logique, les chercheurs l'envisagent comme une référence à une propriété du défunt pape Callixte qu'il aurait cédée à l'Église<sup>3762</sup> ou à un lieu de mémoire monumentalisé en son honneur<sup>3763</sup>. Un seul autre document pourrait faire allusion à ce point de référence toponymique : un collier d'esclave, au contexte de découverte inconnu et dont on conjecture la production durant la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, exige en effet que le fugitif soit ramené à son maître, un certain Viventius, localisé *in ar(e)a Callisti*<sup>3764</sup>. Cet objet inspire une réflexion sur le statut de ce toponyme : au vu de sa fonction, qui implique une définition rapide et accessible à tous du lieu visé, il signifierait que la topographie chrétienne de l'*Vrbs* est suffisamment intégrée par tout un chacun pour y avoir recours dans ce contexte. Ou alors, il faut envisager la préexistence d'une zone qui tiendrait son nom d'une réalité non-chrétienne et qui se verra, postérieurement, investir d'un nouveau sens, en rapport avec la figure chronologiquement éloignée du pape Callixte<sup>3765</sup>. Le raisonnement n'est pas très différent, mais doit s'appliquer à un autre lieu, si l'on préfère rapporter l'aire en question à l'espace de mémoire funéraire du pontife situé sur la via Appia<sup>3766</sup>.

Dans la notice du *Liber Pontificalis*, témoignant de l'action de bâtisseur de Jules, figure également cette fondation, notée suivant une formule plus ramassée qui évacue le « *iuxta Callistum* »<sup>3767</sup>. Apparemment, ce denier ne constituait sans doute plus un point de repère pertinent. Une disparition ou une substitution (par le *titulus*) du supposé monument en l'honneur de Callixte pourrait l'expliquer, son souvenir subsistant peut-être dans la *basilica trans Tiberim* signalée parmi ses

<sup>3760</sup> Une période que pourrait soutenir une inscription avancée par LUCIANI V., 2006, p. 256-257, dans son analyse rapide du dossier. Il s'agit d'une inscription fragmentaire (cinq lettres : « ...iae sa... »), précédemment insérée dans le pavement de l'église et aujourd'hui murée dans une pièce hypogée du complexe, dont les caractéristiques paléographiques pourraient permettre une attribution au pape Sirice. Le caractère trop fragmentaire de la pierre et trop hypothétique de la restitution limitent malheureusement les implications.

<sup>3761</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 8.

<sup>3762</sup> Cf. BRANDENBURG H., 2005, p. 112.

<sup>3763</sup> Cf. LUCIANI V., 2006, p. 252. PRONTI A., in *LTVR*, III, p. 119 est plus vague.

<sup>3764</sup> Cf. *CIL*, 15, 7193. Concernant la datation de l'inscription et les divers conjectures autour de cette *area*, cf. LEGA C., in *LTVR*, I, p. 113-114.

<sup>3765</sup> M. Cecchelli (références dans LEGA C., in *LTVR*, I, p. 113-114) montrait déjà une certaine réticence au sujet d'une relation directe entre la mémoire du pape et cette *area Callisti*.

<sup>3766</sup> Par exemple DE SPIRITO G., in *LTVR*, V, p. 233.

<sup>3767</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 205 : *Fecit basilicas II, una in urbe Roma iuxta forum et altera trans Tiberim (...)*.

entreprises, par le rédacteur du *Liber*<sup>3768</sup>. Autrement, cet anachronisme pourrait révéler une reconstruction accompagnant un phénomène de projection sur un toponyme d'une mémoire papale qui, en l'absence de support matériel, s'est tournée vers le *titulus* existant. Effectivement, à cette époque, celui-ci est indiqué comme *titulus sancti Iulii et Callisti* dans les signatures du synode de 595<sup>3769</sup>.

L'ancienneté de cette basilique julienne est confortée par une autre information consignée dans cette même compilation, à savoir une nouvelle dédicace, que l'on doit à Célestin (422-432), accompagnant des donations mobilières rendues nécessaire par un incendie causé par les Goths<sup>3770</sup>, pour autant que l'on accepte que la *basilica Iulii* en question ne concerne pas celle fondée près du Forum (cf. notice 44)<sup>3771</sup>. Surtout, elle trouve appui au sein d'un autre texte antique, la préface du *Libellus Precum*, qui dans sa relation du conflit entre Libère et Félix II en 358 rapporte que ce dernier tenait une *statio in Iuli trans Tiberim*<sup>3772</sup>.

Une observation attentive des sources postérieures laisse peu de doute quant au remplacement du *titulus Iulii et Callisti* par une église désormais dévolue au culte marial, qui correspond à l'actuelle S. Maria in Trastevere<sup>3773</sup>. Dans l'Antiquité, le *titulus* devait donc se dresser le long d'une des principales artères du *Transtiberim*, joignant le *pons Aemilius* à la *porta Aurelia*, environ à hauteur du croisement avec une autre route qui menait vers le nord à la *porta Septimiana*.

<sup>3768</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 141 : *Hic fecit basilicam trans Tiberim (...)*. Pour un aperçu des différentes hypothèses autour d'un lien entre Calliste et cette région, cf. DE SPIRITO G., in *LTVR*, I, p. 215.

<sup>3769</sup> Éd. MGH Epist., 1, p. 367. Dans sa courte mise au point, DE SPIRITO G., in *LTVR*, V, p. 233 est persuadé que le *titulus Callisti* et le *titulus Iulii* sont deux implantations distinctes et que le premier a abandonné ses fonctions au second à partir du VI<sup>e</sup> siècle. Si l'existence de deux réalités chrétiennes et le caractère secondaire de la double dénomination s'avèrent tout à fait plausibles, on nuancera toutefois la création d'un antique *titulus Callisti*. D'abord, si les premières attestations ne mentionnent pas de *titulus Callisti et Iulii*, comme il l'avance avec raison, elles ne contiennent pas non plus la formule *titulus Callixti*. Ensuite, l'argument du caractère trop éloigné entre les *castra Ravennatium* et S. Maria in Trastevere, points de repère respectivement pour les *tituli Callisti et Iulii*, repose sur le *Liber* qui fait venir Callixte du district romain *Urbe Ravennatium* et les textes hagiographiques qui informent de la position de sa *domus* dans cette zone. Or, si le lien avec les *castra* résulte d'une déduction logique, on ne connaît absolument pas l'extension exacte du district en tant que tel. Enfin, si le *titulus Callisti*, qui se développe sur la demeure du pape, était si lointain du *titulus Iulii*, pourquoi l'expression *inxta Callistum* est-elle mobilisée comme référant topographique ?

Dans une contribution récente (COCCIA S., GUIDOBALDI F. et SCOPPOLA F., 2012, p. 54-55), F. Guidobaldi soutient qu'il y eut une *basilica Iulii* et une installation liée au nom de Callixte très proches, mais non identiques et qu'elles ont formé, à un moment donné, un unique centre culturel chrétien. Toutefois, il note plus loin que l'on ne peut exclure « che la tradizione di un vero e proprio luogo di culto percostantiniano sia una semplice estrapolazione della notizia secondo cui Callisto era "trasteverino" ».

<sup>3770</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 230 : *Hic dedicavit basilicam Iuli in qua optulit post ignem Geticum : (...)*.

<sup>3771</sup> GEERTMAN H., 1986-1987, p. 73-75 et COCCIA S., GUIDOBALDI F. et SCOPPOLA F., 2012, p. 54-55 tendent à suivre la voie opposée, contrairement à PRONTI A., in *LTVR*, III, p. 120 ou LUCIANI V., 2006, p. 252-253. À l'appui de ses dires, LUCIANI V., 2006, p. 253 avance une inscription méconnue relative à la basilique, que la forme autorise à faire remonter à une phase paléochrétienne et dont le contenu ne serait pas sans faire écho aux bousculements et sentiments d'insécurité provoqués par ses invasions : *Haec domus est Chr(isti) semp(er) mansura pudori / iustitiae cultrix plebi servavit honorem* (ICVR [de Rossi], 2, p. 151, 22). Cf. notice 44 pour une réflexion terminologique qui va plutôt dans le sens de H. Geertman.

<sup>3772</sup> Cf. *Coll. Avell.*, 1, 3 : « Félix, blâmé par le sénat et par le peuple, est chassé de la ville. Et, après un court laps de temps, à l'instigation du clergé qui s'était parjuré, il fait irruption dans la ville et ose s'établir dans la basilique de Jules, dans la région du *trans Tiberim* ». *Felix notatus a senatu uel populo de urbe propellitur. Et post parum temporis impulsu clericorum, qui peiurauerant, inrumpit in urbem et stationem in Iuli trans Tiberim dare praesumit* (trad. personnelle).

<sup>3773</sup> Cf. PRONTI A., in *LTVR*, III, p. 120 et 219.

Des explorations sous le sol de S. Maria in Trastevere survenues au XIX<sup>e</sup> siècle ont permis d'isoler un édifice plus ancien avec abside, mais il semblait difficile de définir avec certitude à quelle phase il fallait le raccrocher. Les sondages réalisés en 1994 ont confirmé que, dans le sous-sol de ce site, il s'agit du plus ancien bâtiment à caractère basilical, le niveau immédiatement inférieur étant à relier à des structures d'« epoca classica »<sup>3774</sup>. Cependant, les observations réalisées à l'occasion des fouilles effectuées en 1998-1999, associées aux données archéologiques et écrites existantes, dont l'analyse a été partagée dans une contribution collective publiée en 2012<sup>3775</sup>, paraissent autoriser un pas en avant. F. Guidobaldi conclut ainsi :

Si può dunque affermare che gli scavi recenti, pur se limitatissimi nell'estensione hanno permesso di stabilire che la basilica di S. Maria in Trastevere conserva tuttora, nel sottosuolo dell'attuale, le strutture della chiesa paleocristiana attribuibile a papa Giulio I<sup>3776</sup> e che quest'ultima era una grandissima basilica a tre navate e abside unica, costruita *ex novo* in un'area urbana precedentemente occupata da altre costruzioni<sup>3777</sup>, forse di tipo abitativo. Si tratta di conclusioni almeno in parte innovative, soprattutto se si considera che, nonostante l'importante rinvenimento, negli anni '70, della pianta del Vespignani, non si erano forniti elementi oggettivi per una datazione della grande abside allora individuata<sup>3778</sup>.

---

<sup>3774</sup> Cf. PRONTI A., in *LTVR*, III, p. 120 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 112-113.

<sup>3775</sup> Cf. COCCIA S., GUIDOBALDI F. et SCOPPOLA F., 2012. COCCIA S., 2000 ; GUERRINI P., 2010, p. 54 ; CARAFA P. et PACCHIAROTTI P., 2012, p. 561 mentionnent déjà des résultats préliminaires.

<sup>3776</sup> À partir de l'analyse des textures muraires d'une portion de l'abside et du mur latéral de la nef méridionale, F. Guidobaldi a établi des repères chronologiques compatibles avec une construction sous le pontificat de Jules (COCCIA S., GUIDOBALDI F. et SCOPPOLA F., 2012, p. 58-59).

<sup>3777</sup> Les structures de ce qui est, à première vue, interprété comme une *domus* remonteraient à l'époque tétrarchique (COCCIA S., GUIDOBALDI F. et SCOPPOLA F., 2012, p. 51 et 57).

<sup>3778</sup> COCCIA S., GUIDOBALDI F. et SCOPPOLA F., 2012, p. 61.

## LOCALISATION INCERTAINE

*Lieu de culte privé***113      *Basilica Theodoraë***

Le souvenir d'une église de cette dénomination ne nous est parvenu que grâce à la relation par le préfet de la Ville, Symmaque, de l'élection mouvementée de l'évêque romain Boniface en 418 (*Theodoraë ecclesia*)<sup>3779</sup>. Elle devait alors déjà exister depuis un certain temps, ce qui permet de supputer une existence avant 410.

L'identité de celle qui dût être sa fondatrice et sa localisation demeurent cependant inconnues. Certains, à l'instar de M. Cecchelli<sup>3780</sup>, conjecturent une fondation par la seconde épouse de Constance Chlore, considérée souvent alors comme reflétant une adhésion chrétienne précoce<sup>3781</sup>, mais l'attribution du titre de l'église à cette personnalité est jugée impossible par G. De Spirito<sup>3782</sup>. Les deux, en revanche, situent la fondation dans le secteur du Latran : l'un sur la base d'un rapprochement avec une construction liée au pape Théodore dans le *Liber Pontificalis* ; l'autre par le biais d'une identification avec une *domus Theodoraë*, appartenant à une riche romaine figurant dans une passion du VII<sup>e</sup> siècle. Les deux localisations demeurent toutefois trop incertaines.

---

<sup>3779</sup> Cf. *supra* n. 3007.

<sup>3780</sup> Cf. CECHELLI M., in *LTVR*, V, p. 39-40.

<sup>3781</sup> L'influence de Theodora est dès lors convoquée comme élément explicatif dans la politique prétendument modérée de Constance Chlore lors de la Grande persécution (cf. LANÇON B. et MOREAU T., 2012, p. 42-43). Un indice régulièrement convoqué pour prouver cette adhésion est le nom donné à une de ses filles : Anastasia. Néanmoins, il n'est pas assuré que Theodora soit sa mère, et non Hélène, et, en outre, « Anastasia » serait sans doute un *signum* qu'elle prit lors de la conversion de la majeure partie de la famille constantinienne (voir notice 88).

<sup>3782</sup> Cf. DE SPIRITO G., in *LTVR*, I, p. 188-189.

### 3. CATALOGUE *SUBURBIUM*

#### VIA APPIA

##### *Lieux de culte publics*

##### 114 *Mars, aedes, templum, lucus*

Nous pouvons, grâce aux indications des sources textuelles consolidées par des traces épigraphiques et archéologiques, localiser sans trop de doutes ce temple suburbain dédié à Mars et construit à l'époque républicaine sur la via Appia, au-delà de la Porta Capena, entre le premier et le deuxième mille, autrement dit peu après la Porta San Sebastiano (ou Porta Appia), près de laquelle a été retrouvée la borne miliaire I<sup>3783</sup>.

Cette localisation cadre tout à fait avec les informations consignées dans les documents du IV<sup>e</sup> siècle qui semblent encore en attester la présence dans la périphérie immédiate de Rome : les Régionnaires mentionnent l'*aedes Martis* dans les derniers éléments de la liste de la *regio* I<sup>3784</sup>, juste avant l'Almo qui croisait effectivement la via Appia à peu de distance après le temple, et Servius qui indique à ses lecteurs qu'ils peuvent trouver à Rome deux édifices de culte à Mars, dont l'un est *extra urbem* (sur l'Appia)<sup>3785</sup>. Enfin, pour peu que l'on accepte qu'elle soit un reflet de la situation romaine au IV<sup>e</sup> siècle, on peut y ajouter la scholie de Juvénal nous informant que se situait dans les environs ou juste à côté de l'*aedes* un *lucus* en l'honneur du dieu guerrier<sup>3786</sup>.

En ce qui concerne sa fréquentation et son usage, son *dies natalis* du 1<sup>er</sup> juin<sup>3787</sup>, le même jour que le temple voisin de *Tempestatas* (notice 116), n'apparaît plus dans les sources tardives. On peut imaginer une implication du lieu dans la célébration processionnelle de la *transvectio equitum*, encore attestée en 354 (cf. notice 48), qui prenait précisément pour point de départ ce temple de Mars, mais la preuve demeure trop indirecte.

---

<sup>3783</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVRS*, IV, p. 44-45.

<sup>3784</sup> Ed. NORDH A., p. 74 (*Aedem Martis et Minervae et Tempestatas* dans la *Notitia*).

<sup>3785</sup> Cf. *supra* n. 2897.

<sup>3786</sup> Cf. *Schol. ad Iuv.*, I, 7-8 : *lucum Martis dicit, qui Romae est in Appia, in quo solebant recitare poetae*. Sur la valeur de cette information, voir *supra* 1.1.7.2. Concernant le cas particulier du *lucus Martis*, STARA-TEDDE G., 1907, p. 181 considère également ce commentaire comme un témoignage de sa réalité tardive.

<sup>3787</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVRS*, IV, p. 44.

## VIA LATINA

**Lieu de culte public****115 Minerva, aedes**

Une seule source littéraire évoque cette *aedes* à Minerve : la *Notitia* qui la place entre un temple à Mars et un édifice à *Tempestatas*<sup>3788</sup>. Étant donné l'absence de l'occurrence *Minervae et Tempestatas* dans le *Curiosum*, on peut légitimement penser à un ajout, la difficulté étant de le dater et l'évaluer. Sceptique, D. Palombi le considère fort probablement comme erroné<sup>3789</sup>. Pourtant l'existence de ce temple ne peut être aussi promptement écartée. Plus nuancée est à cet égard l'opinion de G. Colonna dans une autre notice du *LTVR*.<sup>3790</sup>

Dans une étude du début des années 1990 traitant des sanctuaires du I<sup>er</sup> mille formant comme une ceinture, à l'image de celle délimitant le périmètre extérieur de l'*ager Romanus*, le savant rappelle la découverte deux siècles plus tôt, près de la Porta Latina, d'un puits contenant des statues en argile, qu'il identifie pour l'une d'entre elles à Minerve et pour d'autres aux Muses, et datables au plus tard du début de l'époque impériale. Au vu, d'une part, du lien qui peut être établi entre ces Muses et les Camènes vénérées près de la porte Capène d'où part l'Appia (cf. notice 1) et, d'autre part, de l'information extraite de la *Notitia*, G. Colonna propose d'identifier ce puits à la *favissa* de ce sanctuaire dédié à Minerve<sup>3791</sup>.

Outre cette hypothétique connexion archéologique, le fait que les *aedes* de Mars (notice 114) et surtout de *Tempestatas* (notice 116) sont des réalités attestées par ailleurs et notre analyse de la valeur informative de la *Notitia*<sup>3792</sup> nous pousse à conclure à l'existence de ce temple et à sa persistance à l'époque tardive.

**116 Tempestatas, aedes**

Certifiée par quelques sources épigraphiques et littéraires, l'*aedes* de *Tempestatas*, fondée en 259 a.C. et probablement dédiée à nouveau à l'époque augustéenne, était érigée à en croire Ovide dans le voisinage du temple de Mars (notice 114), lui-même « proche de la rue Couverte, (...) située hors les murs, dans la perspective de la porte Capène »<sup>3793</sup>, c'est-à-dire que le bâtiment de *Tempestatas* devait

<sup>3788</sup> Ed. NORDH A., p. 74.

<sup>3789</sup> Cf. PALOMBI D., in *LTVR*, III, p. 252.

<sup>3790</sup> Cf. COLONNA G., in *LTVR*, III, p. 252-253.

<sup>3791</sup> Cf. COLONNA G., 1991, p. 224-231.

<sup>3792</sup> Cf. *supra* 1.1.1.3.

<sup>3793</sup> OV., *Fast.*, VI, 191-192 : *Lux eadem Marti festa est, quem prospicit extra / appositum tectae porta Capena viae. / Te quoque, Tempestatas, meritam delubra fatemur, / cum paene est Corsis obruta classis aquis.* (trad. SCHILLING R., 1993, CUF).



se dresser près de la Porta San Sebastiano, l'antique Porta Appia aurélienne, pas trop éloigné de la sépulture familiale des Cornelli Scipiones, comme le suppose A. Ziolkowski<sup>3794</sup>.

Seul élément à témoigner de sa survie dans le paysage romain du IV<sup>e</sup> siècle, l'expression, dans la *Notitia, et Minervae et Tempestatis*<sup>3795</sup> qui est accolée à *aedem Martis*. Au vu, d'une part, de son existence avérée et de sa localisation en adéquation avec les sources antérieures et, d'autre part, de la tendance de la *Notitia* à l'actualisation<sup>3796</sup>, on peut supposer qu'il s'agit d'un ajout, résultant de la volonté d'un rédacteur ou copiste du IV<sup>e</sup> siècle de compléter le tableau par des éléments visibles qui lui paraissaient pertinents.

## VIA FLAMINIA

### *Lieu de culte public*

#### **117**      ***Anna Perenna, nemus***

Les sources écrites avaient déjà porté à notre connaissance l'existence d'une divinité du nom d'Anna Perenna, à laquelle étaient consacrés un *nemus* visible depuis le Monte Mario et une fête à la date du 15 mars sur un site cultuel situé, par les *Fasti Vaticani, via Flam(inia) ad lapidem prim(um)*<sup>3797</sup>. Ovide nous offre même une description de ces célébrations licencieuses qui se déroulaient le long des rives du Tibre<sup>3798</sup>. Il a fallu attendre 1999 pour que le sous-sol romain révèle les premières traces archéologiques et épigraphiques relatives à cette réalité, lors de fouilles entreprises, sous la conduite de M. Piranomonte, durant la construction d'un parking souterrain piazza Euclide<sup>3799</sup>. Au croisement de cette dernière place et de la via G. Dal Monte, ont en effet été mis au jour les vestiges d'une fontaine organisée en deux parties : une grande citerne, dans laquelle ont été retrouvés de nombreux artefacts protégés par les couches argileuses et sablonneuses, captant l'eau de la source et communiquant, par le biais d'une ouverture à son sommet et de *fistulae*, avec le bassin rectangulaire posé en léger contrebas, élevé selon la technique tardive de l'*opus vittatum* (alternance de briques et de blocs de tuf)<sup>3800</sup>. Dans les parois de ce bassin, reconstruit « almeno alla metà del

---

<sup>3794</sup> Cf. ZIOLKOWSKI A., in *LTVR*, V, p. 27.

<sup>3795</sup> Ed. NORDH A., p. 74.

<sup>3796</sup> Cf. *supra* 1.1.1.3.

<sup>3797</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 172-173. Cf. PIRANOMONTE M., in *LTVRS*, I, p. 59 ; PIRANOMONTE M., 2002c.

<sup>3798</sup> Cf. OV., *Fast.*, 3, 523-696. Cf. PIRANOMONTE M., 2010, p. 193-194.

<sup>3799</sup> Une publication, préliminaire de l'aveu même de l'auteure, des résultats de fouilles est disponible : PIRANOMONTE M., 2002, dir. Plusieurs contributions ont eu lieu depuis lors à ce sujet, dont on trouvera les références dans PIRANOMONTE M., 2010, mais une communication *in extenso* des excavations doit encore paraître.

<sup>3800</sup> Cf. PIRANOMONTE M., 2002a ; PIRANOMONTE M., 2010, p. 191-192.

IV secolo d.C. »<sup>3801</sup>, ont été insérés trois objets inscrits (un autel et deux bases) plus anciens, deux d'entre eux portant la mention d'Anna Perenna et un portant une date consulaire correspondant à l'année 156 p.C.<sup>3802</sup>

On peut parler de reconstruction dans la mesure où étaient visibles les traces d'un bassin antérieur en *opus reticulatum* et de matériel céramique très ancien en contact avec la source<sup>3803</sup>, en contradiction dès lors avec l'hypothèse de P. Wiseman pour qui, au début de l'époque impériale, le site cultuel de la déesse au I<sup>er</sup> mille avait été transféré à l'emplacement de la fontaine<sup>3804</sup>. Il est vrai que celle-ci se situe plutôt entre le II<sup>e</sup> et le III<sup>e</sup> mille de la via Flaminia. Pour expliquer cette apparente anomalie, A. La Regina a suggéré que le calcul des *Fasti* aurait été fait à partir du *pomerium* étendu par Claude, dont un cippe aurait été retrouvé à hauteur du n° 53 de la via Flaminia<sup>3805</sup>. M. C. Capanna a toutefois démontré que cette théorie est peu crédible, étant donné que l'enceinte servienne semble encore majoritairement constituer le point de repère pour le décompte des milles à l'époque tardive<sup>3806</sup>.

Ce constat affaiblit une autre hypothèse, qui consiste à voir le sanctuaire d'Anna Perenna, là où se pratiquaient les rites officiels et peut-être aussi les festivités décrites par Ovide, dans un autre site archéologique récemment excavé, la villa de l'Auditorium sise à quelques centaines de mètres à l'ouest de la fontaine<sup>3807</sup>. Certes, des canalisations partant de celle-ci semblent se diriger vers la villa et une grotte, située à mi-chemin, paraît dessiner comme un parcours entre ces deux points<sup>3808</sup>. Cependant, outre des problèmes géographiques (non-concordance avec les *Fastes* et situation à la limite mais malgré tout en dehors du *nemus*), plusieurs arguments sont avancés par les spécialistes en charge des opérations archéologiques de la villa de l'Auditorium pour réfuter cette identification : la quasi absence de terres cuites architectoniques, le petit nombre de figurines humaines (trois), l'absence de statuettes animales ou en bronze et la très faible quantité de monnaies en rendraient difficile l'interprétation en tant que sanctuaire public, d'autant plus que la part du sacré a apparemment tendance à se réduire au sein de ces structures<sup>3809</sup>. Si l'hypothèse de M. Piranomonte venait tout de même à se vérifier, il faudrait encore expliquer la réduction de la fonction sacrée du complexe (et l'abandon de la villa au III<sup>e</sup> siècle p.C.) : pour l'archéologue italienne, la perte d'importance du culte archaïque – elle conjecture en tout une évolution vers des

<sup>3801</sup> Cf. PIRANOMONTE M., 2002d, p. 72.

<sup>3802</sup> Cf. FRIGGERI R., 2002 ; PIRANOMONTE M., 2010, p. 199-201.

<sup>3803</sup> Cf. PIRANOMONTE M., 2002a, p. 18 ; PIRANOMONTE M., 2010, p. 192-193.

<sup>3804</sup> Cf. WISEMAN P., 2006.

<sup>3805</sup> Cf. LA REGINA A., 2002 ; PIRANOMONTE M., 2010, p. 193.

<sup>3806</sup> Cf. CAPANNA M. C., 2006.

<sup>3807</sup> Cf. PIRANOMONTE M., 2002e.

<sup>3808</sup> Cf. PIRANOMONTE M., 2002d, p. 73-75. Découverte en 2000 lors de la construction d'un box auto à hauteur de la viale Pilsudski, la cavité, creusée en partie par l'homme et pourvue de trois niches artificielles, n'a à vrai dire révélé aucun signe probant d'une implication dans le culte antique des Monti Parioli.

<sup>3809</sup> Les arguments sont condensés dans D'ALESSIO M. T. et DI GIUSEPPE H., 2005. L'hypothèse est discutée à plusieurs endroits dans la publication des fouilles CARANDINI A., dir., 2006.

célébrations moins populaires, plus organisées et formelles – pourrait avoir causé le transfert de la fête de l'édifice de l'Auditorium à la seule fontaine<sup>3810</sup>.

Quels éléments archéologiques sont en notre possession pour estimer la fin de vie de cette fontaine sacrée ? Commençons par les trouvailles numismatiques récupérées au fond de la citerne qui, au nombre de 549, s'échelonnent du règne d'Auguste à celui de Théodose, le dernier type de monnaie étant plus précisément datable de l'intervalle 388-393 p.C.<sup>3811</sup> Il n'en faut pas plus à F. Catalli pour suggérer une synchronie et donc un rapport avec les édits de Théodose<sup>3812</sup>. Ce faisant, il paraît oublier l'écart potentiel (de plusieurs années, voire dizaines d'années) entre date d'émission monétaire et moment du dépôt et la borne chronologique plus tardive que laissent supposer d'autres objets (cf. *infra*). Plus prudente, M. Piranomonte nuance l'effet de ces lois et envisage une autre possibilité : une désaffectation en lien avec les invasions des Goths<sup>3813</sup>. Des indices sont aussi perceptibles au niveau du bassin qui a été comblé avec de larges fragments d'amphores de vin que l'on peut typologiquement dater de la fin du IV<sup>e</sup>-début du V<sup>e</sup> siècle. La fermeture, à l'aide d'un bloc de tuf, du trou de la citerne permettant à l'eau de s'écouler vers le bassin ne doit certainement pas être étrangère à cette opération<sup>3814</sup>. On peut donc conclure que ces structures ont cessé de figurer comme un lieu dédié à Anna Perenna au plus tôt à l'extrême fin du IV<sup>e</sup> siècle, plus probablement dans le courant du V<sup>e</sup> siècle, sans que l'on ne puisse établir l'ordre du processus : fermeture du bassin puis abandon progressif ? Ou déclin irrémédiable de la fréquentation sanctionné par la condamnation du bassin devenu inutile ? Sans véritablement l'argumenter, M. Piranomonte évoque en tout cas un délaissement ou une fermeture du sanctuaire à la fin du IV<sup>e</sup> ou au début du V<sup>e</sup> siècle, un abandon du site au V<sup>e</sup> ou même VI<sup>e</sup> siècle<sup>3815</sup>.

Les fouilles ont, en outre, apporté une série de preuves attestant une fréquentation, qui plus est culturelle, pour le IV<sup>e</sup> siècle. Elles résident dans les artefacts et résidus retrouvés au fond de la citerne<sup>3816</sup> : 1) la distribution des multiples monnaies qui constituent autant de dépôts votifs ou d'actes de dévotion envers la déité, comme cela se pratiquait dans d'autres sanctuaires ou, plus spécifiquement, dans des points d'eau, se concentre, pour le IV<sup>e</sup> siècle, autour des règnes de Constance II, Julien, Valens, Valentinien II ou encore Théodose, autrement dit dans la seconde moitié du siècle ; 2) parmi les 74 lampes à huile suffisamment préservées, 48 correspondent à une typologie datée de la fin du IV<sup>e</sup>-début du V<sup>e</sup> siècle et 4 du V<sup>e</sup> siècle, 54 n'ont jamais été allumées, témoignant d'une pratique d'offrandes dont on trouve des parallèles dans d'autres sites ; 3) sachant que le pin n'est pas répertorié parmi les composantes végétales du *nemus* des Monti Parioli, les

<sup>3810</sup> Cf. PIRANOMONTE M., 2010, p. 200-201.

<sup>3811</sup> Sur la monnaie retrouvée, cf. CATALI F., 2002 ; PIRANOMONTE M., 2010, p. 201.

<sup>3812</sup> Cf. CATALI F., 2002, p. 37.

<sup>3813</sup> Cf. PIRANOMONTE M., 2010, p. 201.

<sup>3814</sup> Cf. PIRANOMONTE M., 2002a, p. 20 ; PIRANOMONTE M., 2010, p. 191-192.

<sup>3815</sup> Cf. PIRANOMONTE M., 2002a, p. 20 ; PIRANOMONTE M., 2010, p. 195-196. Pour BLÄNSDORF J., 2010, p. 215, la source continue à être fréquentée jusqu'au V<sup>e</sup> siècle, tandis que le culte d'Anna Perenna cesse à la fin du IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>3816</sup> Sur les lampes et leur usage rituel, cf. PIRANOMONTE M., 2002b, p. 22 ; POLAKOVA J. et RAPINESI I. A., 2002 ; PIRANOMONTE M., 2010, p. 202. Au sujet des résidus d'œufs et des pommes de pin, cf. PIRANOMONTE M., 2002b, p. 22 ; POLAKOVA J. et RAPINESI I. A., 2002 ; PIRANOMONTE M., 2010, p. 203.

pommes de pin découvertes<sup>3817</sup> y ont sans doute également été amenées comme offrande, de même que les coquilles d'œufs, symboles de fertilité, que l'on ne peut s'empêcher de rapprocher de celles retrouvées près de la statue de culte (Osiris) du « sanctuaire syrien » du Janicule (notice 123)<sup>3818</sup>, mais leur dépôt au IV<sup>e</sup> siècle n'est pas assuré. À côté de ce matériel, d'autres objets, telles des *defixiones*<sup>3819</sup> (quelques-unes cachées dans les lampes) et des figurines scellées dans des petites boîtes en terre cuite ou en plomb<sup>3820</sup>, dont certaines ont été réalisées au IV<sup>e</sup> siècle, indiquent la tenue d'opérations que certains versent dans le domaine de la magie. Tout au long du IV<sup>e</sup> siècle, et avant déjà, des particuliers se rendaient donc à la fontaine de la déesse ou nymphe qui habitait le bois pour y déposer des objets renfermant leur souhait, leur malédiction, tandis que d'autres personnes venaient entretenir le culte d'Anna Perenna, rendre hommage à l'ancestrale divinité romaine.

Ces dernières agissaient-elles aussi en tant que particuliers ou opéraient-elles au nom du culte officiel ? La modestie du site, l'absence d'autels, de dédicaces (excepté les épigraphes réutilisées pour le mur du bassin) ou d'effigies invitent à pencher en faveur de la première option et à imaginer un désinvestissement de l'État, laissant le choix et le soin aux citoyens de prier individuellement la divinité pour obtenir une nouvelle année sereine et féconde. Resterait à expliquer ce désengagement public : faut-il y voir une conséquence du caractère grivois des célébrations si elles continuaient à être organisées sous la forme décrite par Ovide ? En tout cas, ce processus n'est pas sans faire penser à un autre bois sacré du I<sup>er</sup> mille où semblent se développer des pratiques privées, compensant ou remplaçant l'action publique, à savoir le *lucus* de *Furrina* et le « sanctuaire syrien » du Janicule (notice 123).

La mention *Annae sacrum* parmi les fêtes répertoriées dans le Calendrier filocalien vient néanmoins perturber cette interprétation<sup>3821</sup>. Elle ne la contredit pas totalement dans la mesure où ce témoignage ne provient pas d'un document émanant d'une institution officielle mais d'un calendrier offert à un particulier. Notons par ailleurs que la célébration est indiquée à la date du 18 juin, ce qui signifie que soit il s'agit d'une fête différente de celle du 15 mars, celle-ci ayant disparu ou n'ayant pas été notée<sup>3822</sup> (sorte de « dédoublement »), soit cette dernière a été déplacée au mois de juin. Dans ce second cas, la perte d'intérêt pour le culte officiel de la divinité d'une part, d'autre part l'importance croissante du cycle festif de la Mater Magna et d'Attis perceptible dans l'officialisation des fêtes de mars sous Claude, dont fait partie la célébration nommée *Canna Intrat* à la date du 15 mars, pourraient être des facteurs explicatifs.

<sup>3817</sup> Cinq dans PIRANOMONTE M., 2002b, p. 21 ; sept dans PIRANOMONTE M., 2010, p. 203.

<sup>3818</sup> A également été exhumé un petit chaudron (*cucubus*) métallique portant des traces de cuisson, vraisemblablement en lien avec la cuisine du sacrifice, mais aucune datation n'a été établie ; cf. PIRANOMONTE M., 2002b, p. 21 ; PIRANOMONTE M., 2010, p. 203.

<sup>3819</sup> Cf. PIRANOMONTE M., 2002b, p. 22-24 ; POLAKOVA J. et RAPINESI I. A., 2002 ; PIRANOMONTE M., 2010, p. 204 ; BLÄNSDORF J., 2010.

<sup>3820</sup> Cf. POLAKOVA J. et RAPINESI I. A., 2002 ; GUIDA G. et TALARICO F., 2002 ; PIRANOMONTE M., 2010, p. 204-207.

<sup>3821</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 248-249.

<sup>3822</sup> Le fait qu'une fête occupait déjà la date n'implique pas nécessairement que l'auteur du Calendrier se soit abstenu d'en noter une autre. En effet, à plusieurs reprises, on retrouve deux fêtes indiquées pour une même date.

Dans ses *Saturnales*, parmi les actes réalisés au mois de mars, Macrobe évoque le culte de la déesse en précisant que ce dernier possède et une dimension publique et une dimension privée (*et publice et privatim*)<sup>3823</sup>. Il le fait en utilisant une forme verbale impersonnelle au présent (*sacrificatum itur*), alors que les verbes environnants sont au passé. Il est néanmoins difficile d'en déduire une réalité contemporaine des personnages ou de l'auteur de l'œuvre, d'autant plus si l'on considère – option la plus logique – les festivités de juin comme résultant d'un transfert de celles de mars<sup>3824</sup>. Le passage permet plus assurément de tracer une continuité de la composante privée du culte d'*Anna Perenna*, matérialisée au IV<sup>e</sup> siècle (et sans doute avant) dans le site de la fontaine, tandis que la partie publique ou bien avait disparu, ou bien perdurait au sein d'un sanctuaire dont nous n'avons pas de traces, aux alentours du I<sup>er</sup> mille de la Flaminia, à l'extrémité méridionale du *nemus*, c'est-à-dire à l'opposé de la source sacrée.

Quoi qu'il en soit, on peut affirmer que le bois d'*Anna Perenna* a continué, durant le IV<sup>e</sup> siècle et sans doute jusqu'au début du V<sup>e</sup> siècle, à connaître, au minimum sur le site de la fontaine, une activité liée au monde du sacré, qu'il s'agisse de rites culturels (au moins le 18 juin) ou magiques.

## Lieu de culte privé

### 118 S. Valentinus, basilica

À l'intersection entre les actuelles viale Pilsudski et viale Tiziano, sur le flanc des Monti Parioli, sont encore observables certains vestiges relatifs au sanctuaire chrétien dédié à S. Valentino, l'un des plus importants du *suburbium* romain, et première aire funéraire chrétienne, qui plus est dotée d'une basilique, que les Romains de l'Antiquité tardive rencontraient en empruntant la via Flaminia.

Un témoignage littéraire ancien, extrait du Catalogue libérien, porte à notre connaissance, parmi les *multae fabricae* commanditées par le pape Jules I<sup>er</sup>, une *basilica in via Flaminia mil. II quae appellatur Valentini*<sup>3825</sup>. Le *Liber Pontificalis* répète l'information mais en usant du mot *cymiterium*, traduisant la nature cimétériale de la basilique, et sans en préciser la dénomination<sup>3826</sup>. L'indication topographique du premier document réduit toute difficulté d'identification.

Toujours dans ce même passage, l'absence du terme *sanctus* ou *beatus* a parfois été utilisée comme argument, parmi d'autres, dans le problème hagiographique posé par le dédoublement de la figure sainte de Valentino vénérée à la même époque dans l'agglomération de Terni, au sein d'un sanctuaire également placé le long de la Flaminia, pour soutenir le caractère non martyrial de la première phase basilicale du site romain. Au contraire, analysant et confrontant les sources relatives

<sup>3823</sup> Cf. MACR., *Sat.*, 1, 12, 6 : « C'est également le mois où l'on offre des sacrifices publics et privés à Anna Perenna, afin de pouvoir franchir sans heurts le cap des années (*annare perannareque*) ». *Eodem quoque mense et publice et privatim ad Annam Perennam sacrificatum itur, ut annare perannareque commode liceat* (trad. GUITTARD C., 1997).

<sup>3824</sup> C'est le cas de PIRANOMONTE M., 2010, p. 194, n. 10 pour qui ce passage « is truly antiquarian ».

<sup>3825</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 8.

<sup>3826</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 205 : *Fecit (...) cymiteria III, unum uia Flamminea, alium uia Aurelia et alium uia Portuense*. Cf. PALOMBI C., in *LTVRS*, V, p. 217.

à cette question, C. Palombi dans la dernière étude d'ampleur du site<sup>3827</sup> conclut, à la suite d'autres, à l'identité de la figure martyriale adorée dès le IV<sup>e</sup> siècle sur les deux sites, même s'il demeure complexe d'établir la nature et la chronologie des emprunts<sup>3828</sup>.

Les données de terrain peuvent procurer un éclairage complémentaire sur cette question et sur les phases de vie du sanctuaire. À la charnière entre les III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, supplantant un noyau funéraire écloso au début de l'époque impériale, s'impose un cimetière à caractère majoritairement chrétien, dont l'intense occupation, attestée sur plus de deux siècles (on possède des épigraphes pourvues de dates consulaires allant de 318 à 523), se développe en galeries souterraines, puis en surface<sup>3829</sup>. Un des facteurs de croissance du site doit résider dans l'aura dont bénéficie le terrain grâce à la sainte présence de Valentin ainsi que le confirme l'épithaphe d'un *Pastor medicus*, datée du V<sup>e</sup> siècle<sup>3830</sup>. La même logique est perceptible dans une autre inscription funéraire où l'on peut lire *ad domnu Va[...]*, logiquement reconstitué en *ad domnu(m) Valentinum*<sup>3831</sup>. Si on en accepte la datation de la fin du III<sup>e</sup>-début du IV<sup>e</sup> siècle, elle constitue un indice précoce d'une inhumation *ad sanctos* au pied des Monti Parioli.

Le relevé des structures les plus évidentes conduit à reconstruire une basilique à trois nefs. Toutefois, on tend aujourd'hui à y reconnaître une réédification postérieure, celle initiée par le pontife Honorius (625-638). Une observation attentive autorise en effet à isoler des éléments de construction relatifs à une première phase basilicale, un bâtiment plus modeste et à une seule nef, plus en accord avec les édifices contemporains de ce genre : en élévation, on peut distinguer un trait du mur du fond édifié contre la colline et séparant l'église d'un mausolée antérieur ainsi qu'une sorte de pilier intégré à la même limite murale méridionale ; aujourd'hui recouverte par le terrain de la colline, une plus petite abside a été reconnue et, en son centre, des indices de ce qui devait être un autel. Le reste des structures de cette basilique que l'on peut raisonnablement attribuer à Jules I<sup>er</sup>, a été rasé au moment de la reconstruction<sup>3832</sup>.

C'est dans ce cadre matériel qu'est intervenu Damase en faisant graver et placer une grande stèle dont trois fragments ont été retrouvés, sur lesquels on pense deviner le terme *[mart]yr*<sup>3833</sup>. Il est tout à fait possible que le fragment de plaque de marbre portant une décoration en relief en forme d'écaillés et gravé des lettres MAR<sup>3834</sup>, sans doute pour *mar[tyr]*, relève du même projet de

<sup>3827</sup> Cf. PALOMBI C., 2009 et le résumé fourni dans PALOMBI C., 2012.

<sup>3828</sup> Cf. PALOMBI C., in *LTVRS*, V, p. 217 ; PALOMBI C., 2009, p. 474-477 qui communiquent les principales références.

<sup>3829</sup> Cf. PALOMBI C., in *LTVRS*, V, p. 220-221.

<sup>3830</sup> Cf. ICVR, 10, 27276 : *Hic Pastor medicus monumen[ta in martyris aula / Felix dum superest condidit i[lla sibi / perfecit cumcta excoluit qui [vult violare / cernit quo iaceat poena [manebit eum / addetur et tibi Valentini gloria s[ancti / vivere post ovitum dat [...]] digna [...]]*

<sup>3831</sup> Cf. ICVR, 10, 27277 : *[depo]situs in pa[ce ... q]ui bissit annos [...]]sa qui mu[...]]r quo[...]]e[...]] // [...]]asen Petru qui[...]]qui recess. dul[...]]cd ad domnu Va[...]]recessit d. Kalendas a[ugus]tas Brucia refrigeri[...]] tibi V [...]]. On peut vraisemblablement en déduire une formulaire similaire dans ICVR, 10, 27278 : *[... deposi]tus est ad d[ominum ... n]onas iunia[s]*.*

<sup>3832</sup> Cf. FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 62 ; PALOMBI C., in *LTVRS*, V, p. 222 ; PALOMBI C., 2009, p. 495-501 (première implantation basilicale) et 505-521 (basilique du VII<sup>e</sup> siècle).

<sup>3833</sup> Cf. ICVR, 10, 27270 (FERRUA A., 1942, n° 49) : *...]ca[... / ad]q[ue]m[... / absen[... ..]yr / ut salu[... ..]o / ...]do.*

<sup>3834</sup> Cf. ICVR, 10, 27274 ; datée de la fin du IV<sup>e</sup>-début du V<sup>e</sup> siècle.

valorisation du sanctuaire, auquel participe peut-être aussi le *presbyter* dont il est question dans une inscription en caractères « semifilocaliens », à moins qu'elle ne témoigne d'un programme postérieur qui soulignerait à nouveau le prestige du site<sup>3835</sup>.

Les opérations archéologiques n'ont pas mené à la localisation exacte de la tombe du martyr mais, selon les indices récoltés, C. Palombi pense que la zone de l'autel du premier bâtiment est venue s'y superposer<sup>3836</sup>. On aurait dès lors un édifice *ad corpus*. En tout cas, la configuration de la monumentalisation des lieux ainsi que les inscriptions appuient le fait que le sanctuaire s'est développé autour de la mémoire d'un personnage renommé, auréolé de sainteté, matérialisée par ses restes corporels inhumés en ces lieux, sans doute déjà au III<sup>e</sup> siècle.

## **Lieu de statut incertain**

### **119      *Silvanus, sacellum***

À quelques centaines de mètres à l'ouest de la via Flaminia, au nord de la zone enserrée entre la via di Grottarossa et la via di Valle Vescovo a été retrouvé et fouillé, à la fin du siècle passé, un complexe identifié comme une villa. Le noyau résidentiel a été exhumé et se présente sous la forme d'un *atrium* distribuant une série de pièces, dont certaines seront destinées, dans un second temps, à une fonction de production ; sur le flanc oriental, un portique composé de pilastres en tuf entoure une cour. À une cinquantaine de mètres à l'est, ont été découvertes des structures, disposées selon une orientation différente (NS-EO), qui ordonnaient quatre pièces situées autour d'une cour centrale. À deux mètres, au nord du coin nord-ouest a été creusée une citerne hypogée avec un *impluvium*. Les restes des soubassements d'une réserve d'eau se trouvent adossés à deux parois : le mur septentrional de la cour et un autre qui lui est perpendiculaire. La pièce nord-est est en effet prolongée par deux murs formant un trapèze au centre duquel se dressait un petit édifice rectangulaire d'à peu près 6 mètres sur 3.5, pourvu de deux entrées symétriques aménagées dans la longueur. Les experts ont proposé d'y voir un petit *sacellum*, probablement à ciel ouvert<sup>3837</sup>. La découverte d'une statue de *Silvanus* (fin du I<sup>er</sup>-première moitié du II<sup>e</sup> siècle) dans le remblai de la citerne hypogée pousse à l'identifier comme un temple en l'honneur de ce dieu champêtre. Ce qui nous amène à intégrer cet édifice dans le présent catalogue, c'est que dans la strate antérieure à celle renfermant la statue ont été ramassés de nombreux débris céramiques dont l'étude a conclu à des typologies de production s'étalant du V<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle p.C. Autrement dit, la statue a été déposée dans la citerne au terme d'une fréquentation (cultielle ?) fort tardive des lieux<sup>3838</sup>.

<sup>3835</sup> Cf. ICVR, 10, 27273 : [...]is ut esse[nt] / [...]q. sepulcr[um] / [...]pr]esb. inst[ans]. Sur ces documents attestant une mise en valeur, cf. PALOMBI C., in *LTVRS*, V, p. 217-218 ; PALOMBI C., 2009, p. 478-479 et 501-502.

<sup>3836</sup> Cf. PALOMBI C., in *LTVRS*, V, p. 223 ; PALOMBI C., 2009, p. 487, 499-500, 537.

<sup>3837</sup> Les informations présentées dans cette notice sont synthétisées à partir de PARDI R., 2007 et PARDI R., in *LTVRS*, V, p. 83-85.

<sup>3838</sup> PARDI R., in *LTVRS*, V, p. 84 écrit : « I frammenti di anfore rinvenuti nel riempimento (...) attestano la lunga frequentazione del sito e fanno ritenere, considerando la resistenza del paganesimo nelle campagne, che il culto sia

À quel type de lieu de culte avons-nous affaire ? Les bouleversements stratigraphiques, dont témoignent les traces de destruction à l'aide d'une pelle mécanique et l'absence de matériel archéologique dans les strates supérieures au niveau de fondation des murs, compliquent considérablement notre connaissance du site. R. Pardi compare l'édicule aux *sacella* placés aux limites entre plusieurs propriétés ou aux importants croisements de routes. Mais s'agit-il d'un petit sanctuaire public édifié en un point symbolique, autour duquel se sont installées une ou plusieurs propriétés – ce qui justifierait une différence d'orientation – ou faut-il plutôt y voir l'initiative d'un particulier ? Dans ce dernier cas, le *sacellum* constituait-il un lieu de culte domestique, réservé aux membres de la villa, ou une construction financée par un privé mais accueillant tout fidèle désireux de rendre un culte à Sylvain ? Le temple semble se situer en dehors de la clôture de la villa et, en termes de visibilité, depuis l'axe routier antique situé à une trentaine de mètres (en correspondance avec l'actuelle via di Grottarossa), le site devait probablement être distinguable, excepté le *sacellum* en tant que tel « caché » par un mur. La typologie de l'implantation, ses aménagements et ses techniques de construction (« calcestruzzo di malta grigio poco tenace e tufo locale in grosso scaglie »<sup>3839</sup> pour les murs ; pavement en *opus spicatum* encore repérable à certains endroits) amènent toutefois R. Pardi à la mettre en rapport avec une *pars rustica* de la villa ou une première phase de construction de celle-ci. Le temple, édifié dans la continuité de cette implantation, doit donc logiquement y être relié.

Évoquons néanmoins une hypothèse qui n'a pas été explicitement envisagée par R. Pardi. Étant donné que nous nous situons aux alentours du V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> mille, ne serait-il pas possible que nous soyons face à un sanctuaire de confins, à proximité duquel serait venue s'établir une villa ? Après tout, pour abriter Sylvain, la construction d'un édifice simple, assez petit, voire rustique en lien avec la nature du dieu, trouve de nombreux parallèles<sup>3840</sup>. En outre, ce site n'est pas moins ample que la fontaine d'Anna Perenna (cf. notice 117), espace de culte inséré dans un autre circuit symbolique, celui du I<sup>er</sup> mille, même si dans ce dernier cas on peut raisonnablement supposer l'existence d'un véritable temple pas encore repéré. On se serait néanmoins attendu à ce qu'un tel sanctuaire, qui plus est dédié à *Silvanus*, se dresse au sein d'un bois sacré, ce que ne laisse pas entrevoir à première vue le terrain, bien qu'une étude palynologique pourrait indiquer le contraire. Une difficulté résiderait également dans un constat d'implantation d'une villa au cœur d'un espace sacré pour finir par en intégrer le temple à ses structures, quoiqu'une telle occupation ne soit pas impossible<sup>3841</sup>. Il

---

rimasto vivo fino in epoca molto tarda ». Un texte du Pseudo-Ambroise (*Epist.*, 2, 12), rédigé à la fin du IV<sup>e</sup>-début du V<sup>e</sup> siècle (cf. DORCEY P. F., 1992, p. 127 et 145), rappelle un incident entre des hommes sacrifiant à Sylvain en pleine campagne italienne et Valeria, mère des saints Gervais et Protas, causant la mort de celle-ci. Ce passage qui renvoie aux constructions légendaires autour des martyrs et qui est censé évoquer un fait se déroulant un peu plus d'un siècle auparavant, doit tout autant faire écho à une situation contemporaine de sa composition, une réalité qui parle aux lecteurs.

<sup>3839</sup> PARDI R., 2007, p. 37.

<sup>3840</sup> Cf. DORCEY P. F., 1992, p. 92-93.

<sup>3841</sup> Par exemple, AG. VRB., *De contro. agr.*, 266-276 (parfois considéré à l'origine comme un second livre *De controversiis* de Frontin, le texte est attribué à un certain Agennius Urbicus que certains placent au IV<sup>e</sup> siècle : voir l'éd. de BEHRENDIS O., CLAVEL-LÉVÊQUE M., CONSO D. e. a., 2005, p. XXI) fait écho de précédents italiens en la matière. À moins que ce ne soit l'espace sacré qui ait été installé aux marges de la propriété, changeant le statut de cette frange de terrain, éventualité qu'évoque un commentateur tardif des écrits de Frontin (*De contro.*, 24 ; éd. GUILLAUMIN J.-Y.,



convient de reconnaître que les arguments en défaveur de l'option publique pèsent manifestement plus lourd dans la balance<sup>3842</sup>. On y ajoutera le rapprochement avec l'*ara* en marbre qui repose toujours dans les jardins de la villa Molinario (via Flaminia Vecchia, 1007), datée de la même tranche chronologique que la statue susmentionnée<sup>3843</sup>. Son inscription, qui en commémore le don à *Iuppiter Optimus Maximus Silvanus* par un certain L. Gargilius L. f. Priscus, semble en effet appartenir à la catégorie des dédicaces de nature privée<sup>3844</sup>. Pour autant, la seconde partie de la question demeure sans réponse et il est difficile d'y répondre dans l'état actuel du dossier : le cas échéant, ce Gargilius est-il le propriétaire de la villa ornant son *sacellum* domestique ou un particulier voulant rentrer dans les bonnes grâces du dieu en lui déposant une offrande au sein d'un de ses gîtes sacrés ?

## VIA CORNELIA

### *Lieu de culte public*

#### **120**      *Phrygianum*

Cf. troisième partie, 8.1.3.

### *Lieu de culte privé*

#### **121**      *S. Petrus, basilica*

Rédiger une notice sur la basilique vaticane comporte une double difficulté, l'une quantitative, l'autre interprétative. Consulter toutes les publications qui paraissent au sujet de ce grandiose lieu de mémoire en l'honneur du premier « chef de l'Église » constitue une tâche d'envergure qui ne peut prendre place dans le cadre de cette étude. C'est pourquoi nous nous contenterons de faire référence aux principaux experts en la matière qui ont, ces dernières années, soumis la

---

2014, CUF). Pour illustrer la première option avec un cas romain, on pourrait citer l'exemple du « sanctuaire syrien » du Janicule (notice 123), implanté dans le *lucus Furrinae*, qui, en tout cas dans sa phase tardive, aurait pris la forme d'une villa.

<sup>3842</sup> De manière générale, les sources relatives au culte de *Silvanus* montrent qu'il se déploie (plus) volontiers dans des contextes privés ; cf. DORCEY P. F., 1992, notamment la conclusion (p. 135-144).

<sup>3843</sup> Cf. *AE*, 1995, 184.

<sup>3844</sup> Cf. NONNIS D., in *LTVRS*, V, p. 83. Même si l'on pouvait parfaitement réaliser une offrande à titre privé dans un sanctuaire public.

documentation à un examen rigoureux et parfois novateur<sup>3845</sup>. Si les sources disponibles pour scruter les origines et premiers développements de ce lieu de culte ne sont pas toujours évidentes à manipuler, la problématique elle-même se révèle délicate à analyser dans la mesure où elle est empreinte d'enjeux idéologiques et théologiques forts.

Un premier débat concerne le martyr de Pierre. Si la grande majorité des savants admet que l'apôtre a trouvé la mort à Rome dans le troisième quart du I<sup>er</sup> siècle, le moment exact et les circonstances de son décès demeurent flous. A-t-il subi, dans le cirque de Néron (*circus Vaticanus*), un destin similaire à celui tragique enduré en 64 p.C. par un certain nombre de ses coreligionnaires, sur ordre de Néron, et rapporté par Tacite<sup>3846</sup> ? Ou a-t-il été supplicié quelques années plus tard en même temps que Paul ainsi que le pense Jérôme qui se base entre autres sur la *Chronique* perdue d'Eusèbe<sup>3847</sup> ? À moins qu'aucune des deux dates ne corresponde à la réalité. Ensuite, les restes de sa dépouille ont-ils pu réellement être recueillis après son supplice et, le cas échéant, ont-ils été inhumés directement dans la nécropole voisine du prétendu lieu de sa passion ?

Quoi qu'il en soit de cette question, la première attestation textuelle explicite d'une mémoire apostolique ancrée en un lieu (sans doute celui considéré comme la sépulture) apparaît chez Eusèbe qui cite la lettre d'un prêtre du nom de Gaius, vivant à l'époque du pape Zéphyrin (198-217) et affirmant : « Pour moi, je peux montrer les trophées des apôtres. Si tu veux aller au Vatican ou sur la voie d'Ostie, tu trouveras les trophées de ceux qui ont fondé cette Église »<sup>3848</sup>. Ce passage témoigne vraisemblablement aussi d'une première monumentalisation, comme le recours au terme « trophée » semble l'indiquer, même si une interprétation purement symbolique ne peut être écartée<sup>3849</sup>. Bien moins assurée, la récente proposition de S. Heid est tout de même digne d'être partagée : il suggère de voir, dans un paragraphe de la lettre que l'évêque Ignace d'Antioche adresse aux Romains en attente de son martyr, une allusion à la vénération dont ces derniers entouraient déjà les sépultures de Pierre et de Paul vers 110<sup>3850</sup>.

<sup>3845</sup> Des synthèses du dossier récentes et denses peuvent être trouvées chez CURRAN J. R., 2000, p. 109-115 ; BOWERSOCK G. W., 2005 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 91-102 ; BRANDENBURG H., in *LTVRS*, IV, p. 185-195 ; DE STEFANO F., 2012a ; GEM R., 2013.

<sup>3846</sup> Cf. TAC. *Ann.*, XV, 44.

<sup>3847</sup> Cf. HIER., *Chron.*, a. Abr. 2084 ; *De vir. ill.*, 5.

<sup>3848</sup> EUS., *Hist. eccl.*, II, 25, 7 : Ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι. εἰς τὴν γὰρ θελήσῃς ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βασικανὸν ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὠστίαν, εὐρήσεις τὰ τρόπαια τῶν ταύτην ἰδρυσάμενων τὴν ἐκκλησίαν (trad. BARDY G., 2001, SC n° 31). Voir SAINT-ROCH P., in *LTVRS*, I, p. 80-82.

<sup>3849</sup> Le souvenir de ces trophées, dans leur sens symbolique et matériel (*contra* LAVARENNE M., 1951, CUF, p. 229, qui n'y voit que le premier sens) nous semble également perceptible dans un passage de la passion de Pierre et Paul composée par Prudence (*Perist.*, 12, 3-8) où il écrit : *Festus apostolici nobis redit hic dies triumphi, / Pauli atque Petri nobilis cruore. / Vnus utrumque dies, pleno tamen innouatus anno / uidit superba morte laureatum. / Scit Tiberina palus, quae flumine lambitur propinquo, / binis dicatum caespitem tropaeis (...)*. FUX P.-Y., 2003, p. 418 va dans le même sens en traduisant : « Voici le jour de la fête du triomphe apostolique qui nous revient, jour ennoblé par le sang de Paul et de Pierre. Un seul jour, pourtant renouvelé par une année pleine, a vu chacun des deux ornés des lauriers d'une mort magnifique. Le marais du Tibre, qui est léché par le fleuve proche, sait que le tertre gazonneux a été consacré par un double trophée (...) » (voir aussi son commentaire). L'aspect matériel du terme fait encore moins de doute dans les *tropae apostolorum et martyrum* de la Babylone romaine qu'évoque une lettre des années 390 recensant les lieux saints du christianisme et attribuée à Jérôme (*Epist.*, 46, 12).

<sup>3850</sup> Cf. HEID S., 2010. LIVERANI P. et SPINOLA G., 2010, p. 54-55 accueillent plutôt positivement cette hypothèse.

Les deux campagnes de fouilles entreprises sous Pie XII dans le sous-sol de la basilique vaticane se sont révélées fructueuses sur cette question, sans pour autant combler avec certitude les espérances pontificales. Au sein de la vaste nécropole exhumée, qui contenait des tombes aux motifs tout aussi bien traditionnels que chrétiens, plus précisément en dessous de la zone absidale, a été mis à jour un espace ouvert (« champ P ») dont le mur occidental (« mur rouge ») était pourvu d'un monument composé de deux niches séparées par une console horizontale soutenue par deux colonnettes, et d'une troisième niche souterraine. Cet édicule n'a naturellement pas manqué d'être rapproché du « trophée de Gaius », d'autant plus qu'est compatible la datation qui peut en être proposée, à savoir peu après 161 p.C., date d'estampilles frappées sur des briques recouvrant un égout du chemin à l'arrière du champ P aménagé simultanément<sup>3851</sup>. Cette identification est actuellement acceptée par une large part de la communauté scientifique<sup>3852</sup>. Voilà qui réduirait l'écart entre la supposée déposition des corps et la première attestation du souvenir de leur emplacement sépulcral, un écart qui, si l'on ne retient pas le témoignage d'Ignace d'Antioche, peut être présenté comme gênant par certains, tandis que d'autres en relativisent l'impact. Après tout, cela signifierait que l'information a pu être transmise oralement sur un siècle, autrement dit sur trois générations, d'un grand-père à son petit-fils pour être plus concret, soutiennent P. Liverani et G. Spinola<sup>3853</sup>.

L'étude archéologique du monument a par ailleurs révélé qu'un mur (« g ») a été inséré dans un second temps, jouxtant la colonnette septentrionale et partant du mur rouge suivant une orthogonalité imparfaite. Dans cette paroi, sur laquelle de nombreux graffiti de dévotion ont été dessinés, a été creusé un *loculus*. Déclaré comme vide dans le premier rapport de fouille, il aurait contenu en réalité des ossements qu'un prélat aurait enlevés à l'insu des archéologues et que M. Guarducci aurait identifiés au cours de son enquête postérieure. D'après elle, ces restes, enveloppés à l'origine dans un tissu pourpre tissé d'or dont quelques traces ont pu être décelées, appartiennent à l'apôtre. Sur ce dossier des reliques de Pierre, de leur découverte et de leur authenticité, nous laissons le lecteur se reporter à l'intelligente mise au point qu'a fournie A. Faivre en annexe de sa monographie de 2011, lequel conserve une certaine circonspection<sup>3854</sup>.

Ce qui semble avéré, c'est, d'une part, qu'entre le moment de l'aménagement du champ P et de l'édicule et l'édification constantinienne, des ossements ont été transférés dans le *loculus* (sans doute en provenance de la fosse souterraine) et, d'autre part, que l'importance dudit « trophée » pour les chrétiens était telle qu'il est devenu le point central de l'abside d'une formidable basilique, qui a exigé d'énormes travaux de terrassement et de comblement, et qu'il a à cette occasion été

<sup>3851</sup> Cf. LIVERANI P. et SPINOLA G., 2010, p. 48-53.

<sup>3852</sup> Cf. par exemple FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 13 ; BOWERSOCK G. W., 2005, p. 6 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 93 ; LIVERANI P. et SPINOLA G., 2010, p. 55 ; FILIPPI G., 2011, p. 103 ; LIVERANI P., 2012b, p. 92.

<sup>3853</sup> Cf. LIVERANI P. et SPINOLA G., 2010, p. 54. BRANDENBURG H., 2005, p. 94 ne juge pas non plus cet écart chronologique comme une difficulté majeure. En revanche, BAUER F. A., 2012, p. 155-156, qui ne fait aucune allusion à l'hypothèse de HEID S., 2010 (l'avancement du processus de publication de l'ouvrage collectif peut l'expliquer), juge la présence de la tombe originale de l'apôtre improbable. La sanctuarisation de cette place résulterait avant tout du souhait de commémorer le lieu du martyre de l'apôtre et peut-être qu'une tombe plus ancienne a été, à un moment donné, prise par erreur pour celle de Pierre.

<sup>3854</sup> Cf. FAIVRE A., 2011, p. 551-571.

scellé dans une sorte de coffret de maçonnerie (*memoria*)<sup>3855</sup>. Le mur doté du *loculus* semble avoir retenu l'attention particulière des architectes dans le choix de l'orientation de l'église, puisque celle-ci n'est pas parfaitement alignée sur l'orientation de la nécropole ou du cirque, mais correspond en revanche à celle suivie par cette paroi, avait noté M. Guarducci<sup>3856</sup>.

À en croire le *Liber Pontificalis*, l'initiative de ce projet colossal émanerait de l'empereur Constantin, sous le pontificat de Sylvestre : « À la même époque, Constantin fit édifier la basilique Saint-Pierre apôtre, dans le temple d'Apollon, avec un endroit dédié à la châsse devant recueillir le corps de Saint-Pierre »<sup>3857</sup>. Le document ajoute que, parmi ses apports mobiliers, l'empereur

« au-dessus de la châsse de saint Pierre, (...) fit construire une croix d'or pur pesant 150 livres, de même dimension que le lieu décrit ci-dessus, et sur laquelle on pouvait lire, en lettres niellées : "Constantin Auguste et Hélène Augusta ont entouré d'un sanctuaire éclatant cette châsse sacrée"<sup>3858</sup>.

L'aura mythique de la figure de Constantin ainsi que quelques autres indices ont conduit les savants à suivre cette affirmation, bien qu'aucun témoignage contemporain établissant solidement un lien entre l'empereur et la fondation basilicale ne peut être convoqué. Partant de ce constat, G. W. Bowersock a remis en cause, il y a une dizaine d'années, le consensus incarné par la thèse de R. Krautheimer qui estimait une fondation impériale dans les années 320<sup>3859</sup>. Il s'étonne du fait qu'Eusèbe, premier historien de l'Église et biographe de Constantin, n'ait aucunement évoqué cette fondation<sup>3860</sup>. Il avance, à raison, que rien dans l'enquête archéologique qui a été menée dans le sous-sol du Vatican ne permet de certifier cette relation. Il rappelle la *DM* intégrée dans le Codex de 354 qui indique que, le 29 juin, Paul est fêté sur son lieu de sépulture, sur la via Ostiense, contrairement au culte de Pierre qui n'est pas localisé au Vatican (mais *ad catacumbas*)<sup>3861</sup>. Cela

<sup>3855</sup> Cf. FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 55 ; LIVERANI P. et SPINOLA G., 2010, p. 55 ; LIVERANI P., 2012b, p. 92.

<sup>3856</sup> Références chez LIVERANI P. et SPINOLA G., 2010, p. 52 et 333.

<sup>3857</sup> *Lib. Pont.*, I, p. 181 : *Eodem tempore Augustus Constantinus fecit basilicam beato Petro apostolo in templum Apollinis, cuius loculum cum corpus sancti Petri ita recondit (...)* (trad. DESGRUGILLERS N., 2012).

<sup>3858</sup> *Lib. Pont.*, I, p. 181 : (...) *super corpus beati Petri, supra aera quod conclusit, fecit crucem ex auro purissimo, pens. lib. CL., in mensurae locus, ubi scriptum est hoc : CONSTANTINVS AVGVSTVS ET HELENA AVGVSTA HANC DOMVM REGALEM SIMILI FVLGORE CORVSCANS AVLA CIRCVM DAT, scriptum ex litteris nigellis in cruce ipsa* (trad. DESGRUGILLERS N., 2012).

<sup>3859</sup> Cf. en dernier lieu BOWERSOCK G. W., 2005.

<sup>3860</sup> Il refuse de voir (p. 12), dans un passage des *Theophonia* (4, 7) daté de 325, une allusion à une basilique en l'honneur de Pierre.

<sup>3861</sup> Éd. MGH AA, 9, 1, p. 71 : *III kal. Iul. Petri in Catacumbas. Et Pauli Ostense, Tusco et Basso cons.* (= 258 p.C.) Les érudits en ont déduit une translation des reliques des apôtres *ad catacumbas* (catacombes S. Sebastiano), sur l'Appia, au moment de la persécution de Valérien. Les fouilles de ce site de la *basilica apostolorum* ont révélé de très nombreux graffitis attestant effectivement d'une ancienne vénération des apôtres en ce lieu, mais aucune structure susceptible d'accueillir des restes saints. Certains considèrent dès lors que seul le culte a été momentanément transféré sur la via Appia et que le site est, par la suite, resté un lieu de mémoire apostolique. Voir par exemple KJAERGAARD J., 1984, BRANDEBURG H., 2005, p. 67-68 ou encore LIVERANI P. et SPINOLA G., 2010, p. 333, n. 24 qui résumant la discussion et ne semblent pas s'opposer à cette position. Ces derniers considèrent en outre qu'« à partir de 258, la fête de saint Paul aurait eu lieu à l'endroit de sa sépulture sur la via Ostiense, tandis que celle de saint Pierre se déroulait encore dans les catacombes dites de Saint-Sébastien, sur la via Appia » (p. 139). FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 34-35 décrit ce « luogo di culto legato alla memoria funeraria dei due fondatori della Chiesa di Roma », mais n'évoque pas explicitement la question des reliques. Par contre, dans sa monographie synthétique sur la *basilica apostolorum* et les catacombes adjacentes, NIEDDU A.-M., 2009, p. 7-12 persévère dans le scénario d'une installation des restes apostoliques au sein de cette structure, au moins sur plusieurs générations.

signifierait qu'à cette date, la basilique vaticane n'était pas achevée ou pas officiellement disponible pour le culte<sup>3862</sup>. Il s'emploie également à démonter les informations communiquées par le *Liber Pontificalis*, ce document dont les deux siècles qui séparent sa rédaction des faits en question entacheraient sérieusement la crédibilité. Une volonté papale de relier la basilique de Pierre au premier empereur chrétien pour des raisons de légitimation peut expliquer une telle déformation. Les données issues des fouilles ne coïncident en effet pas parfaitement avec les descriptions du *Liber* : ainsi, l'église n'a pas été édifiée sur un temple d'Apollon mais sur une nécropole et l'on n'a pas retrouvé la châsse métallique protégeant le corps de l'apôtre. Concernant la croix d'or qui soutient une fondation constantinienne, G. W. Bowersock reconnaît que l'inscription a l'air authentique, notamment le titre d'*Augusta* qu'Hélène reçoit en 324/325. Étant donné qu'elle décède durant l'hiver 327/328, l'offrande de cet objet a dû prendre place entre ces deux bornes. La visite de Constantin et de sa mère à Rome en 326 constitue une solution heureuse. Toutefois, le savant ne peut consentir à considérer l'expression *domus regali* comme une désignation de l'édicule apostolique<sup>3863</sup>. Il préfère une interprétation plus littérale et suppose dès lors que cette croix fut destinée, dans un premier temps, à orner une pièce d'un palais impérial, peut-être même une chapelle. Or, note G. W. Bowersock, Hélène avait justement une église pour son utilisation personnelle dans le palais Sessorien, l'*Heleniana* (la basilique S. Croce in Gerusalemme ; notice 26).

Sur la base de ces considérations critiques, le chercheur américain trouve légitime d'envisager un autre candidat potentiel pour la création de la basilique. Il songe au fils de Constantin, Constant, qui dirige la partie occidentale de l'empire à partir de 340. Outre de possibles motifs idéologiques qui ont pu le pousser à entreprendre un tel projet, deux indices plus concrets viendraient étayer cette hypothèse : une interprétation de l'inscription anciennement visible dans l'abside et rapportée par le recueil d'Einsiedeln qui évoque un fils atteignant la gloire de son père grâce à sa générosité<sup>3864</sup> ; un timbre de briques provenant d'un mur de l'abside paléochrétienne détruit au XVII<sup>e</sup> siècle, qui comporte l'abréviation d'un nom impérial habituellement associé à Constantin mais que G. W. Bowersock attribue à Constant.

À l'objection que l'on pourrait lui faire sur la situation orientale des donations impériales renseignées dans le *Liber*, alors que ces territoires devaient être sous la juridiction de Constance II, il répond en remettant en cause la crédibilité de cette liste, qui mentionne des tremisses, monnaie frappée à partir de 383, et en imaginant la possibilité que S. Pierre ait reçu, au départ, des revenus provenant uniquement d'Italie et de Sicile, à l'instar du Latran.

Enfin, G. W. Bowersock expose un dernier indice : sur la voûte de la tombe M de la nécropole, qui aurait abrité des défunts chrétiens, figure un Christ Hélios conduisant son char, une iconographie solaire qui serait, à suivre le savant américain, une manifestation de la dévotion

---

Quoi qu'il en soit de ce point, il faut par ailleurs rappeler que la *DM* est datée de 336 (voire plus tôt) et envisager la possibilité d'un défaut d'actualisation lors de son insertion dans le Chronographe de 354 (cf. *supra* 1.1.2).

<sup>3862</sup> Il suit en cela PIETRI C., 1976, p. 378.

<sup>3863</sup> À ce propos, on notera que N. Desgrugillers se permet quelque liberté en traduisant cette expression par « châsse sacrée » (cf. *supra*).

<sup>3864</sup> Cf. ICVR, 2, 4094 : *Iustitiae sedis fidei domus aula pudoris/haec est quam cernis pietas quam possidet omnis/quae patris et filii virtutibus inlyta gaudet/auctoremque suum genitoris laudibus aequat.*

constantinienne au Sol Invictus. Une chronologie post-constantinienne pour le remblai de la nécropole laisserait alors une marge plus réaliste pour la création de cette mosaïque.

En mars 2010 s'est tenu à la British School at Rome un colloque intitulé « Old St. Peter's, Rome », réunissant de grands spécialistes en la matière et dont les actes sont parus en 2013. Dans sa communication, P. Liverani avance un argument qui impliquerait une construction constantinienne, sur lequel nous reviendrons plus tard, et exprime brièvement sa réticence à l'égard de la thèse de G. W. Bowersock<sup>3865</sup>. Il renvoie pour ce point à la contribution de R. Gem qui, même s'il souligne que son objectif n'est pas de produire un contre-examen systématique de l'argumentation de celui-là, s'attache tout de même à nuancer ou remettre en cause plusieurs points de son argumentation<sup>3866</sup>.

R. Gem reconnaît que l'on ne peut inférer du passage des *Theophania* d'Eusèbe l'existence d'un édifice basilical glorifiant la mémoire apostolique et, de manière générale, une lacune à ce sujet dans les écrits de l'évêque, toutefois il explique que cet état de fait peut simplement refléter le manque d'informations de l'auteur au sujet des constructions survenues dans la portion occidentale de l'empire. Il s'oppose à la vision hypercritique du *Liber Pontificalis* développée par son collègue américain, soulevant la question des sources antérieures utilisées par les compilateurs du document<sup>3867</sup>. On ajoutera qu'il ne faut pas considérer les notices du *Liber* comme des blocs homogènes à rejeter ou conserver, mais bien comme le résultat de la réunion de renseignements et de retouches postérieures qui n'invalident pas pour autant le fond de l'information. P. Liverani a démontré, dès 1999, que le temple d'Apollon susmentionné est un ajout postérieur à la source du IV<sup>e</sup> siècle, qui pourrait se rapporter au *Phrygianum* (notice 120).

En ce qui concerne la croix d'or, R. Gem argue en faveur d'une gravure vers 324 et soutient que le texte peut tout à fait convenir à la basilique du Vatican<sup>3868</sup>. Pour l'inscription du père et du fils, il ne se prononce pas catégoriquement car l'identification peut facilement varier en fonction de la thèse défendue. Il s'arrête naturellement sur le problème de l'estampille des briques issues de l'abside paléochrétienne portant le nom de Constant et admet tout à fait cette reconstitution de G. W. Bowersock. En revanche, il tempère fortement la valeur de l'argument en notant que l'on ne sait absolument pas de quelle portion de mur provenaient les briques et surtout en établissant, à partir d'une relecture globale des données archéologiques, les différentes étapes qu'a connues la conception de la basilique, notamment la reconstruction de son abside déjà à l'époque paléochrétienne.

Quant à l'image du Christ Sol, on peut par exemple se tourner vers P. Liverani et G. Spinola qui, dans leur belle monographie sur les nécropoles vaticanes, font remonter ce motif du répertoire

<sup>3865</sup> Cf. LIVERANI P., 2013, p. 22.

<sup>3866</sup> Cf. GEM R., 2013.

<sup>3867</sup> On se reporta à notre évaluation critique de cette source en introduction.

<sup>3868</sup> Il faut également nuancer ce qu'affirme G. W. Bowersock au sujet de l'implication d'Hélène dans la fondation de la *basilica Hierusalem* et de la fonction de chapelle personnelle de cet édifice (cf. notice 26).

iconographique chrétien à la deuxième moitié du III<sup>e</sup> siècle<sup>3869</sup>, pour autant que cette mosaïque de la tombe M n'ait pas fait l'objet d'une interprétation chrétienne erronée comme le pense D. Romagnan dans sa thèse doctorale<sup>3870</sup>. Sur la datation du mausolée M, on peut aussi se reporter au traitement, plus large, de la question par S. Hijmans qui retient le premier quart du III<sup>e</sup> siècle p.C<sup>3871</sup>.

D'autres indicateurs peuvent être mobilisés pour circonscrire le moment de la fondation et la période d'édification nécessairement ample, au vu des défis techniques imposés par cette église érigée sur une nécropole<sup>3872</sup> et un terrain en relief, aux dimensions trois fois plus vastes que celles de sa consœur du Latran. Mettons d'emblée de côté l'inscription taurobolique reliée au *Phrygianum* voisin et évoquant une interruption de culte de 28 années (cf. notice 120). Un *terminus post quem* sur lequel tout le monde s'accorde est fourni par l'archéologie avec cette monnaie de 317/318 trouvée dans une urne de la nécropole<sup>3873</sup>. Ce *terminus* pourrait être avancé de quelques années si l'on accepte que la situation orientale des revenus cédés par l'empereur pour la gestion de la basilique et consignés dans le *Liber* implique une postériorité à l'année 324<sup>3874</sup>, encore que la construction peut très bien avoir pris place antérieurement à ces donations. Pour répondre aux objections de G. W. Bowersock qui estimait que S. Pierre pouvait avoir connu, dans un premier temps, une situation similaire au Latran en la matière, il faut alors qu'il justifie pourquoi la basilique de l'apôtre a vu ses revenus italiens supprimés de la liste et pourquoi la basilique du Sauveur n'a pas, elle aussi, reçu des donations orientales par la suite.

Le sanctuaire du Vatican devait certainement être achevé lorsque le pape Libère (352-366) l'occupa durant six années, en même temps que la basilique de S. Paul et celle du Latran, comme le relate le *Liber Pontificalis*<sup>3875</sup>. Mieux, elle devait être en fonction pour l'activité liturgique : Ambroise de Milan laisse en effet entendre que le même pontife y a célébré une fête de Noël, que l'on situe entre 352 et 354<sup>3876</sup>. P. Liverani souhaite reculer cette borne d'une dizaine d'années en convoquant un passage d'Ammien Marcellin sur la préture de Lampadius entre 335 et 340 où il relate l'épisode

<sup>3869</sup> Cf. LIVERANI P. et SPINOLA G., 2010, p. 114.

<sup>3870</sup> Cf. ROMAGNAN D., 2014, p. 72-75.

<sup>3871</sup> Cf. HIJMANS S., 2009, p. 568.

<sup>3872</sup> Cette caractéristique – à savoir l'oblitération d'une aire sépulcrale tombant sous le statut juridique de *locus religiosus* – implique au moins une intervention, si ce n'est une initiative, de l'empereur en sa qualité de Grand Pontife. Il est intéressant de noter que ces monuments funéraires n'ont pas connu de destruction ou de démantèlement mais on s'est limité à les combler. On peut établir le parallèle avec la situation pour l'érection de S. Paul (cf. notice 127) qui laisse penser que l'opération ne découle pas d'une simple considération pratique.

<sup>3873</sup> Cf. BOWERSOCK G. W., 2005, p. 12 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 94 ; LIVERANI P. et SPINOLA G., 2010, p. 124 ; GEM R., 2013, p. 48. CURRAN J. R., 2000, p. 110 indique une date entre 317 et 320.

<sup>3874</sup> Cf. CURRAN J. R., 2000, p. 110-111 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 94.

<sup>3875</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 208 : *Non tamen rebaptizatus est Liberius, sed consensus praebuit, et tenuit basilicas beati Petri et beati Pauli et basilicam Constantinianam annos VI (...)*. Sur ces mentions littéraires de la basilique et leur implication, voir THACKER A., 2013, p.

<sup>3876</sup> Cf. AMBR., *De virginib.*, 3, 1, 1 : (...) *tempus est, soror sancta, ea quae tecum conferre soles beatae memoriae Liberii praecepta renouluere, ut quo uir sanctior eo sermo accedat gratior. Namque is, cum Saluatoris natali ad apostolum Petrum uirginitatis professionem uestis quoque mutatione signares (quo enim melius die quam quo uirgo posteritatem adquisiuit?) adstantibus etiam puellis dei compluribus, quae certarent inuicem de tua societate (...)*. Dans son commentaire GORI F., 1989, p. 205, n. 1 discute de la date possible pour la Noël évoquée.

On peut ajouter à ces mentions de la basilique sous Libère, un passage d'Athanase relatant le dépôt de présents par un envoyé de l'empereur auprès du *martyrium* de l'apôtre Pierre (ATHAN., *Hist. Ar.*, 37).

des miséreux du Vatican que le préteur a comblé de largesses pour répondre ironiquement aux demandes de la foule<sup>3877</sup>. D'après son analyse, ce texte évoque déjà l'activité d'assistance et de distributions aux pauvres prenant place au sein de la structure basilicale du Vatican<sup>3878</sup>, telle qu'elle apparaît explicitement chez Jérôme et Paulin de Nole à la fin du siècle<sup>3879</sup>.

Tous ces éléments se révèlent en tout cas compatibles avec le scénario élaboré par R. Gem<sup>3880</sup> : dicté par la nécessité d'aménager un site fragilisé par la pression des pèlerins qu'évoque Eusèbe et par une volonté impériale d'honorer les lieux saints du christianisme, le chantier est vraisemblablement lancé dans les années 320. Il faut sérieusement envisager la possibilité que la fondation fasse suite à la bataille de 324 et réponde à un désir plus précis de remerciement pour l'aide divine octroyée à cette occasion<sup>3881</sup>, de manière analogue à la reconnaissance pour la victoire sur Maxence qui aurait motivé l'érection de la basilique du Sauveur<sup>3882</sup>. La croix en or, peut-être officiellement offerte en 326 par Constantin et sa mère présents alors à Rome pour les *vicennalia*, et la dédicace musive qui ornait apparemment l'arc ouvrant sur le transept de l'ancienne église peuvent être interprétées dans ce sens<sup>3883</sup>. Des problèmes de stabilité ou des changements dans la conception de l'édifice (possible conséquence de la succession des papes) ont engendré des interventions sur la structure déjà bâtie, en particulier la reconstruction en partie ou en tout de l'abside sous Constant. L'inscription extrêmement fragmentaire de la mosaïque de l'abside paléochrétienne pourrait être contemporaine et rappeler le combat en 340 entre Constant et Constantin II, au terme duquel ce dernier a trouvé la mort<sup>3884</sup>. La construction du bâtiment se serait donc prolongée jusque dans les années 330<sup>3885</sup>, voire au début de la décennie suivante et c'est probablement durant cette ultime phase qu'il faut placer l'érection de l'*atrium*.

Au terme de la discussion, il convient de trancher, pour la fondation de la basilique de l'apôtre Pierre, en faveur d'une chronologie constantinienne qui, dans l'immédiat, continue de constituer la

<sup>3877</sup> Cf. AMM., 27, 3, 6 : « Alors que, durant sa préture, il donnait des jeux splendides et procédait aux distributions les plus larges, incapable de supporter les manifestations bruyantes de la populace qui insistait souvent pour que l'on comblât de cadeaux des gens indignes de les recevoir, afin de montrer à la fois sa générosité et son mépris de la multitude, il avait fait venir du Vatican quelques miséreux et les avait enrichis de sommes importantes ». *Hic cum magnificos praetor ederet ludos et uberrime largiretur, plebis nequiens tolerare tumultum, indignis multa donari saepe urgentis, ut liberalem se sed multitudinis ostenderet contemptorem, accitos a Vaticano quosdam egentes opibus ditauerat magnis* (trad. M.-A. MARIÉ, 1984, CUF). BRANDENBURG H., 2005, p. 94 s'exprime dans un sens similaire sur la portée de ce passage, ce qui n'est pas le cas de BROWN P., 1998 [1992], p. 130.

<sup>3878</sup> Cf. LIVERANI P., 2013, p. 21-22.

<sup>3879</sup> Cf. JER., *Epist.*, 22, 32 ; PAUL. NOL., *Epist.*, 13, 11-14.

<sup>3880</sup> Cf. GEM R., 2013, p. 61-64. FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 55 penche pour une fondation autour de 319 et une construction terminée sous le règne d'un des fils de Constantin.

<sup>3881</sup> LIVERANI P., 2012b, p. 93 fait part d'un scénario assez analogue : des inscriptions transmises par la tradition manuscrite « traspare un carattere votivo attribuito da Costantino alla costruzione e un'allusione alla riunificazione delle due parti dell'Impero dopo la vittoria su Licinio. Si può circoscrivere la costruzione della basilica agli anni venti del IV secolo, anche se è probabile che alcune parti – come l'atrio d'ingresso – potessero essere terminate dopo Costantino ».

<sup>3882</sup> Voir notice 29 et deuxième partie, 5.1.1.1.

<sup>3883</sup> Cf. ICVR, 2, 4092 : *Quod duce te mundus surrexit in astra triumphans/hanc Constantinus Victor tibi condidit aulam.*

<sup>3884</sup> Cf. ICVR, 2, 4095 : [...] *Constantini [...] expiata hostile incursion [...]*.

<sup>3885</sup> Partant de la date anniversaire de consécration de la basilique, le 18 novembre, et de la supposition d'une cérémonie un dimanche, BRANDENBURG H., 2005, p. 94 arrive à la conclusion que la seule année qui convienne est 333. Seulement, il convient de signaler que le plus ancien document renseignant cette date remonte au XI<sup>e</sup> siècle. On a déjà exprimé des réticences au sujet d'un même raisonnement appliqué au cas du Latran (cf. notice 29).



solution la plus satisfaisante, même si un réflexe critique se doit de rappeler l'absence de certitude. Par ailleurs, la durée du chantier et les interventions successives dues à d'autres empereurs et papes peuvent expliquer certains témoignages. Beaucoup moins sûre et finalement accessoire dans l'optique qui nous retient apparaît la question de l'authenticité des reliques et de la sépulture de Pierre. Ce qu'il faut retenir, c'est ce que les chrétiens dans la Rome du IV<sup>e</sup> siècle attribuaient une telle qualité à ce monument érigé dans le troisième quart du II<sup>e</sup> siècle p.C., au sein de la nécropole jouxtant le cirque de Néron. La sacralité projetée sur ce lieu a influencé de façon décisive les choix du site d'implantation – pas le plus aisé –, de l'orientation et de la localisation du bâtiment. Elle résultait d'une tradition qui avait eu l'occasion de se consolider depuis au moins un siècle et demi, quand on venait prier au trophée dont parle Gaius, peut-être même avant, quelques décennies seulement après la passion de l'apôtre, mais on entre là dans une zone d'incertitudes pour la science historique que la foi a parfois dangereusement tendance à combler.

### ***Lieu de nature incertaine***

#### **122      *Gaianum***

Cf. notice 120.

## **ENTRE LA VIA CORNELIA ET LA VIA CAMPANA**

### ***Lieu de culte public/privé***

#### **123      *Furrina, lucus / « Sanctuaire syrien » (Serapeum)***

Les fouilles conduites par P. Gauckler dans la première décennie du XX<sup>e</sup> siècle, à la suite de travaux entrepris dans les jardins de la villa Sciarra sise sur le mont Janicule, ont révélé du côté occidental de l'actuelle via Dandolo des structures, rapidement baptisées « sanctuaire syrien » en raison du mobilier et d'inscriptions portant apparemment traces de divinités issues de cette origine. En même temps, la zone du Janicule dans laquelle fut installé cet édifice de culte est identifiée, grâce à un nymphée déjà découvert et à un profond puits creusé dans la roche, comme le *lucus* de *Furrina*, divinité très ancienne et assez mal connue, qui possédait une fête et un *flamen*, dont la définition même constitue déjà un mystère pour les érudits de l'empire<sup>3886</sup>. Les superpositions matérielles et cultuelles du site n'ont pas manqué de faire couler beaucoup d'encre parmi les savants et, malgré des excavations réalisées en 1981-1982 sous la direction notamment de J. Calzini Gysens

<sup>3886</sup> Cf. CALZINI GYSENS J., in *LTVR*, III, p. 141-142 ; NISTA L., 2000, p. 298 ; GODDARD C. J., in *LTVRS*, II, p. 278-279 ; GEE R., 2010, p. 43.

et R. Meneghini, ainsi que des sondages opérés en 2006 sous la supervision de C. J. Goddard et F. Filippi entre autres, de nombreuses questions demeurent non résolues. L'existence de deux notices à la teneur en partie divergente dans le *Lexicon*, l'une sous l'entrée « *santuário siríaco* » signée par J. Calzini Gysens, l'autre dédiée au *Furrinae lucus* sous la plume de C. J. Goddard (dans le *LTVRS*), traduit cet état de fait<sup>3887</sup>.

Tentons d'esquisser les étapes successives d'occupation religieuse du site<sup>3888</sup>, en nous attardant naturellement davantage sur la phase tardive qui est par ailleurs, structurellement parlant, la mieux documentée. Dans le bois sacré de *Furrina*, au culte de laquelle il faut sans doute attacher la grotte et le puits remontant aux premiers temps de la République, s'installent, peut-être dès la seconde moitié du I<sup>er</sup> siècle p.C., une ou plusieurs autres divinités. L'occupation, qui ne relève pas d'un processus de remplacement mais bien d'association, se fait plus tangible avec la construction d'un édifice à la fin du II<sup>e</sup> ou au début du III<sup>e</sup> siècle, dont, étant donné les contraintes des fouilles et les vicissitudes du terrain, seuls une pièce d'eau (salle M) et un réseau de conduite d'eau ont pu être dégagés. À ce stade de développement du site peuvent également être attribuées plusieurs trouvailles épigraphiques, évoquant pour nombre d'entre elles des divinités syriennes dont Jupiter Héliopolitain, qui témoignent d'une activité régulière dans le sanctuaire.

L'insertion d'un lieu de culte à des déités étrangères, non intégrées au panthéon des cultes publics donc, au sein d'un espace sacré dédié à une divinité romaine ancestrale n'est pas sans soulever quelques interrogations. R. Gee, qui s'est dernièrement penché sur cette problématique, refuse l'idée d'une communauté syrienne, qui au demeurant n'avait pas encore une présence politique suffisante à Rome au I<sup>er</sup> siècle p.C., s'arrogeant le droit de s'établir dans une zone peu occupée relevant du domaine public sacré, peut-être encouragée par un abandon manifeste du site. Une telle situation suggérerait plutôt une décision officielle prise en haut-lieu. Et pourquoi pas même une intervention unilatérale d'un empereur, tel Néron qui aurait pu vouloir dresser un temple pour abriter *Atargatis*, déesse syrienne dont il s'était momentanément entiché ? C'est en tout cas l'hypothèse avancée par R. Gee<sup>3889</sup>. C. J. Goddard, quant à lui, insiste sur le caractère privé du « sanctuaire syrien »<sup>3890</sup>, malgré la nature publique de la zone et l'implication d'un personnage remplissant par ailleurs un sacerdoce officiel, ne voyant en fin de compte dans cette installation rien de très étonnant<sup>3891</sup>. De manière plus générale, on peut ajouter que des situations de cession (location) d'un bien public à une communauté (religieuse) privée sont attestées par ailleurs.

<sup>3887</sup> Cf. CALZINI GYSENS J., in *LTVR*, III, p. 139-143 ; GODDARD C. J., in *LTVRS*, II, p. 278-284.

<sup>3888</sup> Cf. NISTA L., 2000, p. 298 ; CALZINI GYSENS J., in *LTVR*, III, p. 139-142 ; CALZINI GYSENS J., 1996, p. 280-285 ; GODDARD C. J., in *LTVRS*, II, p. 278-280 ; GEE R., 2010, p. 43-45. Pour la période tardive, on peut également voir le résumé de CARAFA P. et PACCHIAROTTI P., 2012, p. 562 qui semblent toutefois ne pas avoir connaissance des publications de C. J. Goddard.

<sup>3889</sup> Cf. GEE R., 2010, p. 46-47.

<sup>3890</sup> Apparemment *contra* CALZINI GYSENS J., 1996, p. 279.

<sup>3891</sup> Cf. GODDARD C. J., in *LTVRS*, II, p. 279. Ce n'est d'ailleurs pas la première fois, argue-t-il, qu'un lieu de culte privé vient s'établir dans un sanctuaire public, qui plus est un bois sacré, comme le relate JUV., 3, 13-15 au sujet d'une communauté judaïque dans le *lucus* des Camènes.

Quoi qu'il en soit, l'édifice en question sera détruit et remplacé par un complexe qui n'en épouse plus du tout la même orientation, ni la morphologie. Suivant un axe est-ouest est érigé, probablement en deux temps, un bâtiment à la configuration inhabituelle, organisé en trois sections<sup>3892</sup> : à l'extrémité ouest, une salle absidiale, munie de deux ailes latérales et d'un avant-corps divisé en trois parties, l'ensemble étant doté de plusieurs niches dont une centrale dans l'abside sous la base de laquelle avait été scellée une boîte crânienne humaine<sup>3893</sup> ; à l'extrémité orientale, deux pièces moyennes pentagonales donnant accès à un espace central, plus grand, de forme polygonale, dont le cœur est occupé par une structure triangulaire<sup>3894</sup> ; entre les deux, une cour entourée de murs percés d'ouvertures en plusieurs points.

Quelle borne chronologique peut-on fournir pour l'implantation de cet étonnant complexe ? Il faut savoir qu'il a été érigé sur une grande terrasse, elle-même édifiée en partie sur des rangées d'amphores, destinées à drainer et assécher le terrain humide, en partie sur des murs arasés de la construction précédente, parmi lesquels ceux de la pièce M. Or, posée sur la mosaïque de cette dernière salle, recouverte d'une couche d'écroulement de la toiture, a été retrouvée une monnaie en bronze frappée sous Constance II<sup>3895</sup> (postérieurement à 348 ou même 357, avance C. J. Goddard, sur une base typologique<sup>3896</sup>). En conséquence de quoi, l'érection du bâtiment est habituellement placée dans le courant de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, à la suite vraisemblablement d'un incendie puisque des traces de destruction par le feu ont été constatées<sup>3897</sup>. Toutefois, l'examen préliminaire du matériel céramologique issu d'une unité stratigraphique (US34) explorée en 2006, US qui « corrisponde all'edificazione della terrazza tardo-antica », a révélé des fragments qu'il conviendrait apparemment de dater postérieurement à la première moitié du V<sup>e</sup> siècle p.C.<sup>3898</sup> !

<sup>3892</sup> Sur la configuration du bâtiment, voir CALZINI GYSENS J., in *LTVRS*, III, p. 139-140 ; GODDARD C. J., in *LTVRS*, II, p. 280.

<sup>3893</sup> Cf. DUTHOY F. et FREL J., 1996, p. 299-300 ; GODDARD C. J., in *LTVRS*, II, p. 282.

<sup>3894</sup> Contrairement à l'élévation que les responsables de la restauration du site ont donnée à cette petite construction triangulaire, il semblerait que celle-ci, en réalité, dépassait à peine le niveau du pavement tardo-antique ; cf. GODDARD C., 2008, p. 169.

<sup>3895</sup> Cf. CALZINI GYSENS J., in *LTVRS*, III, p. 139 ; CALZINI GYSENS J., 1996, p. 284 ; GODDARD C. J., in *LTVRS*, II, p. 279.

<sup>3896</sup> Cf. GODDARD C. J., in *LTVRS*, III, p. 279.

<sup>3897</sup> Cf. CALZINI GYSENS J., 1996, p. 284 ; GODDARD C. J., in *LTVRS*, II, p. 279.

<sup>3898</sup> Cf. GODDARD C. J., 2008, p. 169 : « Se questa ipotesi si conferma, farebbe della terrazza, del santuario e della sua struttura triangolare dove venne trovata la statua nascosta di Osiride, l'esempio archeologico più tardo di un rituale pagano a Roma ».

Pour être honnête, il faut signaler l'évolution proposée par DUTHOY F. et FREL J., 1996, qui s'écarte résolument de la chronologie présentée sur plusieurs points. Pour eux, ce sanctuaire qui abrite des cultes syriens et égyptiens se développe dès le début du II<sup>e</sup> siècle, mais est détruit par un incendie qui surviendrait aux alentours du III<sup>e</sup> siècle. Reconstitué peu après sous la forme qu'on lui connaît en dernier lieu, le destin de l'édifice est soumis au scénario violent et conflictuel élaboré par les auteurs : tombant sous le coup du décret de 341, le sanctuaire est vidé de ses fidèles, qui ont juste eu le temps d'ensevelir la statue de Dionysos, son mobilier, en tant que signe de l'idolâtrie, est volontairement détruit ou réemployé (comme la *mensa* du seuil), et sa structure est modifiée en termes d'accès pour réduire l'aspect secret des lieux. Ensuite, « l'édifice continua une existence obscure, on ignore son utilisation » (p. 300). On peut s'étonner d'un tel canevas qui suppose une phase de destruction chrétienne à Rome assez précoce et une interprétation déroutante des résultats archéologiques, notamment de la monnaie de Constance II qu'ils ne mentionnent pas (explicitement en tout cas, puisqu'on suppose qu'elle conditionne l'événement « destructeur » daté du milieu du IV<sup>e</sup>

Un autre questionnement important découlant de cette nouvelle implantation porte sur la nature du culte pratiqué en son sein : sommes-nous face à une situation de continuité, dans laquelle le culte syrien est élargi à d'autres divinités ou de rupture marquée par l'installation d'une nouvelle dévotion remplaçant la précédente ? Le fait que les artefacts relatifs au culte syrien ne puissent être rapportés au contexte tardo-antique et que certains d'entre eux aient été réutilisés dans la construction successive fait plutôt pencher en faveur de la seconde option<sup>3899</sup>, ainsi que l'argumente de manière convaincante C. J. Goddard pour qui le bâtiment peut être identifié comme un *Serapeum*<sup>3900</sup>. Découverte dans la structure triangulaire de l'espace polygonal, la statuette d'un homme portant une coiffe de type pharaonique, enroulé dans un linceul et enlacé par un serpent, dont l'identité osirienne semble désormais bien établie<sup>3901</sup>, représente un élément de preuve indéniable. Trouvées respectivement dans le même espace polygonal et dans l'antichambre méridionale adjacente, la petite statue de basalte noire, dite du « pharaon », qui ne serait autre qu'un Osiris, et la représentation sculptée de Dionysos, associé (et non assimilé) à Osiris-Sarapis en d'autres lieux aussi, forment des indices supplémentaires. D'autres arguments formulés par C. J. Goddard résident dans des parallèles architecturaux et des descriptions symboliques empruntées à la littérature. La boîte crânienne enfouie sous la niche trouve également un parallèle dans les crânes trouvés sous de la statue de culte de l'*Iseum* de Pompéi<sup>3902</sup>. Enfin, le contexte immédiat de la découverte de la statuette de la structure triangulaire, à savoir au sein d'un petit caveau entourée de graines et d'œufs de poule, conforte l'identification de la figurine et celle de l'édifice, tout en témoignant d'un usage rituel (vraisemblablement non sanglant) des lieux au minimum durant la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle. Ces éléments peuvent en effet être rapprochés des rites de *inventio Osiridis*, détaillés par Plutarque dans son *Isis et Osiris*, une fête dont fait écho la dénonciation de

---

siècle). Par ailleurs, F. Duthoy partage un développement incompatible avec la chronologie (similaire à celle développée ci-dessus) établie par CALZINI GYSENS J., 1996 dans sa contribution au même ouvrage, alors que les deux chercheuses se connaissent bien et ont précédemment collaboré pour un article. On regrettera qu'aucun renvoi interne ou espace de débat, de confrontation ne permette de clarifier cette contradiction et de solidement argumenter autour (révélateur d'un ouvrage collectif de médiocre facture : voir le compte rendu de BELAYCHE N., 2001b). Dans leur ouvrage, BEARD M., NORTH J. et PRICE S., 2006, p. 362 avancent une alternative empruntant aux deux schémas : « Le culte au sanctuaire syrien sur le Janicule semble également avoir évolué, à cette époque – perdant une grande part de sa spécificité syrienne. Le sanctuaire, détruit au milieu du III<sup>e</sup> siècle, fut reconstruit au IV<sup>e</sup>. Sous la statue de culte principale de Jupiter Heliopolitanus, un crâne humain avait été enterré, indice, probablement, d'un sacrifice humain (illégal) à la divinité ». Ils insèrent en note (56) « C'est exactement ce que des chrétiens avaient soupçonné » y ajoutant des renvois à des textes polémiques antiques. Concernant cette question du crâne, une solution moins extrême est préférable ; cf. *infra*.

<sup>3899</sup> Dans le même sens, CALZINI GYSENS J., 1996, p. 282-283. *Contra* DUTHOY F. et FREL J., 1996, p. 293 et BEARD M., NORTH J. et PRICE S., 2006, p. 362.

<sup>3900</sup> Cf. GODDARD C. J., in *LTVRS*, II, p. 280-283 ; GODDARD C. J., 2008, p. 167-168. Certes, le matériel lié au culte égyptien semble lui aussi dater du Haut-Empire, mais ce n'est pas pour autant qu'il provient du sanctuaire précédent (comme le laisse penser DUTHOY F. et FREL J., 1996, p. 291). Il participe plus vraisemblablement du phénomène de la circulation statuaire, particulièrement vive dans la Rome tardive, comme le souligne GODDARD C. J., 2008, p. 166-167.

<sup>3901</sup> C. Goddard ne le mentionne pas, mais le *pannus* dont est enveloppé Sarapis dans le Ps. PAUL. NOL., *Poem. ult.*, 126 ne pourrait-il tenir lieu d'indice supplémentaire ?

<sup>3902</sup> Sur la fonction du crâne situé en-dessous de la niche, cf. TURCAN R., 1992, p. 185 : « Cette calotte a dû être sectionnée et serrée rituellement sous l'idole pour la sacrifier ». ENSOLI S., 2000, p. 300 ne fournit pas d'explication, mais elle note que la présence du crâne pourrait être un indicateur d'une divinité n'appartenant pas au panthéon gréco-romain.

Firmicus Maternus<sup>3903</sup> dans les années 340, qui devait être partie intégrante du cycle festif isiaque encore signalé dans le Calendrier de 354<sup>3904</sup>, qui transparait dans les railleries des poètes anonymes plus tardifs<sup>3905</sup> et qui est enregistrée au présent dans une glose servienne<sup>3906</sup>.

Pour expliquer l'installation et l'usage religieux de bâtiments à cette époque tardive (d'autant plus si se vérifie l'hypothèse du V<sup>e</sup> siècle), ainsi que la morphologie particulière des lieux et l'absence des traits habituels aux édifices religieux, C. J. Goddard a suggéré de rapporter la construction du IV<sup>e</sup> siècle à « una villa suburbana, dove fu messo in opera un santuario privato dedicato a Osiride dal suo proprietario »<sup>3907</sup>.

## VIA CAMPANA

### *Lieux de culte publics*

#### **124      *Dea Dia, lucus***

Au V<sup>e</sup> mille de la via Campana, la colline qui se dresse à hauteur de la bourgade de La Magliana était occupée par le bois sacré de Dea Dia et un complexe relatif à son culte, administré par les frères arvaux, des prêtres de rang sénatorial. Ceux-ci présidaient, à date mobile, le *sacrificium Deae Diae*, cérémonie centrale du culte de la déesse, au cours de laquelle plusieurs sacrifices étaient exécutés, un banquet était consommé et des jeux étaient donnés<sup>3908</sup>. Habituellement placée vers la fin mai, la fête durait plusieurs jours (17, 19, 20 mai ou 27, 29, 30 mai) et se tenait en partie dans la ville, en partie au bois sacré. Les informations tirées des documents épigraphiques, en particulier de l'exceptionnelle collection de protocoles de la confrérie en question<sup>3909</sup>, et les données fournies par les opérations archéologiques, d'abord ponctuelles, puis plus systématiques lors de deux campagnes effectuées depuis les années 1960 jusqu'aux années 1980, permettent d'esquisser la configuration et les étapes de vie du sanctuaire suburbain et du culte.

Certainement attesté comme lieu de culte de la Dea Dia sous Auguste (peut-être précédemment), le complexe de La Magliana, dans son état restauré et agrandi de l'époque

---

<sup>3903</sup> Cf. FIRM. MAT., *Err. prof. rel.*, 2, 2-3 ; 27, 1.

<sup>3904</sup> *Ex se nato* trouvons-nous même à la date du 1<sup>er</sup> novembre (éd. Inscr. It., 13, 2, p. 258-259 ; voir analyse dans première partie, 1.3.). Des célébrations au moment des *Serapia* ne sont pas à écarter.

<sup>3905</sup> Voir notice 70 et première partie, 1.4.1.

<sup>3906</sup> Cf. SERV., *Aen.*, 4, 609 : (...) *sicut in Isidis sacris, ubi est imitatio inventi Osiridis* (...).

<sup>3907</sup> Cf. GODDARD C. J., in *LTVRS*, II, p. 283 ; GODDARD C. J., 2008, p. 168 (citation). Possibilité déjà envisagée par CALZINI GYSENS J., 1996, p. 284.

<sup>3908</sup> On consultera en premier lieu SCHEID J., 1990 qui envisage tout à la fois les aspects culturels, collégiaux et archéologiques. Voir aussi les utiles synthèses dans SCHEID J., in *LTVRS*, II, p. 189-191 ; SCHEID J., 2011.

<sup>3909</sup> Ce corpus a été publié par SCHEID J., 1998a.

sévérienne, s'articulait en quatre secteurs : 1) dans le bois en tant que tel, sur une terrasse aménagée à mi-hauteur de la colline (à une centaine de mètres au nord-est de l'actuelle gare), l'*aedes* et l'*ara* de la divinité, la première ayant été identifiée avec la rotonde dont on a trouvé des vestiges du soubassement ; 2) dans la zone méridionale dite *ante lucum* (autour de la via della Magliana), un *Caesareum* et une salle tétrastyle où se réunissaient les frères et était partagé le banquet sacrificiel ; 3) un peu plus au sud, contigu à ces édifices, un portique (avec *papiliones*) précédant le *balneum* ; 4) sans doute à l'ouest de cet ensemble, un cirque permettant le déroulement des *ludi*.

Le destin du site ne nous est connu, par l'archéologie, que grâce aux fouilles correctement documentées qui ont pu être menées dans les structures du *balneum*<sup>3910</sup>. Le matériel céramique et numismatique répertorié en certains points de l'excavation conduit à admettre une occupation entre le milieu du III<sup>e</sup> siècle (il est édifié vers 222/225) et le premier tiers du IV<sup>e</sup> siècle. Un petit dépôt monétaire découvert dans le canal d'évacuation de la piscine permet de supposer que la chaudière de la baignoire et, partant, le *balneum* cessent de fonctionner après 334/335. L'accumulation de cendres et de détritiques dans un couloir suggère un abandon de la structure jusqu'au milieu du V<sup>e</sup> siècle<sup>3911</sup>, au moment où une nouvelle couche de remblai et des modifications indiquent un changement de destination du site<sup>3912</sup>.

Le délaissement d'un bâtiment affecté aux arvaux et vraisemblablement intégré au cérémoniel de leurs célébrations implique très certainement une modification dans la nature et même l'existence du culte en l'honneur de Dea Dia<sup>3913</sup>. Les données épigraphiques ne contredisent pas ce constat puisque la dernière inscription émanant de la confrérie arvale date de 304 p.C<sup>3914</sup>. J. Scheid propose de mettre en lien cette fermeture des bâtiments fonctionnels du culte avec les édits des années 340<sup>3915</sup>. Pour autant, le site ne fut pas déserté du jour au lendemain :

Conformément à ces instructions, les courses habituelles de la fin mai, qui n'étaient pas interdites, pouvaient encore être données dans le cirque de La Magliana. On peut toutefois se demander si les sénateurs traditionnalistes ont cessé aussi tôt de fréquenter le bois sacré et de célébrer son culte public, surtout si les jeux continuaient à se dérouler au mois de mai,

ajoute-t-il très justement<sup>3916</sup>.

En résumé, il faut donc admettre que le complexe suburbain de la Dea Dia a connu durant la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle une sévère contraction de son usage cultuel, sans doute même un arrêt qui se produit simultanément (et consécutivement ?) à des décisions législatives<sup>3917</sup>. Toutefois,

<sup>3910</sup> Cf. BROISE H. et SCHEID J., 1987.

<sup>3911</sup> Selon BROISE H. et SCHEID J., 1987, p. 275, le *balneum* aurait même alors été « muré ».

<sup>3912</sup> Cf. BROISE H. et SCHEID J., 1987, en particulier les conclusions p. 275-277 et les considérations sur le premier abandon p. 172-173 ; SCHEID J., 1990, p. 145-147 ; SCHEID J., in *LTVRS*, II, p. 190-191 ; SCHEID J., 2011, p. 79 et 85.

<sup>3913</sup> Réflexion similaire dans BROISE H. et SCHEID J., 1987, p. 275 ; SCHEID J., 1990, p. 739-742 ; SCHEID J., 2011, p. 85.

<sup>3914</sup> Cf. SCHEID J., 1998a, n° 116, p. 343.

<sup>3915</sup> Cf. SCHEID J., 2011, p. 85. Déjà dans BROISE H. et SCHEID J., 1987, p. 275-276 ; SCHEID J., 1990, p. 739-740.

<sup>3916</sup> SCHEID J., 2011, p. 85.

<sup>3917</sup> Il faut noter que les sources disponibles semblent montrer un premier étiolement du culte durant la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle, avant une reprise à la fin de ce même siècle (cf. SCHEID J., 1990, p. 738-738 ; SCHEID J., 2011, p. 85). On

le site a continué à être fréquenté, comme l'indique l'archéologie. Par une population toujours avide de jeux et par des notables perpétuant, grâce à leurs propres fonds, une dévotion qui leur tenait à cœur ou, à tout le moins, assumant une munificence traditionnelle qui contribue à la construction de leur statut et de leur image ? C'est tout à fait possible. Jusqu'à quand ? Là se pose une autre question à laquelle il est difficile de répondre. La réaffectation du site prenant place à partir du milieu du V<sup>e</sup> siècle et sa probable occupation par les Goths constitue en tout cas une borne terminale raisonnable.

## 125 *Fors Fortuna, fanum, templum*

Plusieurs calendriers indiquent à la date du 24 juin le *dies natalis* de deux temples dédiés à *Fors Fortuna*, l'un au I<sup>er</sup> mille, l'autre au VI<sup>e</sup>, à l'évidence de la via Campana peut-on déduire des autres sources disponibles. Toutefois, la relative concision et les apparentes contradictions ou difficultés qui caractérisent ces dernières ont donné lieu à diverses hypothèses sur leur nombre et leur localisation relative et absolue<sup>3918</sup>.

Si l'on ne peut considérer la question comme définitivement résolue, l'efficace synthèse de l'état de la question et des témoignages existants proposée récemment par F. Biddau, lequel consolide le dossier grâce à un document jusqu'à présent ignoré<sup>3919</sup>, à savoir un passage du *De orthographia* du grammairien Scaurus<sup>3920</sup>, fait résolument pencher la balance en faveur de deux temples, le premier de fondation royale (attribué légendairement à Servius Tullius) et reconstruit par Tibère, situé au I<sup>er</sup> mille dans les *horti Caesaris*, le second érigé par le consul Spurius Carvilius au III<sup>e</sup> siècle a.C. à hauteur du VI<sup>e</sup> mille<sup>3921</sup>. Si dans le second cas peuvent être rapportés des éléments archéologiques datant de cette époque, en ce qui concerne l'*aedes* du I<sup>er</sup> mille, deux possibilités d'identification subsistent<sup>3922</sup> : d'une part, la traditionnelle hypothèse qui tend à l'associer aux ruines d'un *podium* placé près de la via Chiapini, découvert au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle et à proximité duquel a été retrouvée une inscription à Fortuna, un rapprochement qui demeure le « meilleur des candidats » suivant S. Estienne<sup>3923</sup> ; d'autre part, la suggestion de F. Coarelli, basée sur l'analyse d'un fragment de la *Forma Urbis* (et des trouvailles archéologiques qui n'ont pas été enregistrées avec

---

pourrait dès lors se demander si l'affaiblissement précédent avait été parfaitement soigné et si des caractéristiques intrinsèques ou des causes externes du même ordre, manifestement indépendantes de l'influence chrétienne, ne sont pas à relever comme facteurs explicatifs. En est peut-être révélateur la simplicité de la dernière inscription en comparaison avec les protocoles élaborés des époques précédentes...

<sup>3918</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVRS*, II, p. 270-272 ; DONATI N. et STEFANETTI P., 2006, p. 73-75 ; BIDDAU F., 2005.

<sup>3919</sup> D'ailleurs, dans sa notice censée rassembler les sources, COARELLI F., in *LTVRS*, II, p. 270-271 ne le cite effectivement pas.

<sup>3920</sup> Cf. SCAUR., *De ortho.*, p. 15, 7-16 (éd. KEIL H., 1961, *Grammatici latini* 7).

<sup>3921</sup> Cf. BIDDAU F., 2005. L'auteur rejette, par conséquent, le témoignage de Plutarque signalant la fondation du premier temple à Fors Fortuna par le roi Ancus Marcius. *Contra* COARELLI F., in *LTVRS*, II, p. 271 : « La soluzione più semplice sarebbe di riconoscere in quello del I miglio (apparentemente il più noto) quello di Servio Tullio/Spurio Carvilio e in quello del VI la fondazione di Anco Marcio (anche se la soluzione inversa resta possibile) ».

<sup>3922</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVRS*, II, p. 271 ; ESTIENNE S., 2003, p. 59.

<sup>3923</sup> ESTIENNE S., 2003, p. 59. Cette possibilité est, en revanche, critiquée par COARELLI F., in *LTVRS*, II, p. 271 parce que le site se trouverait alors trop loin du I<sup>er</sup> mille.

précision), de la reconnaître dans un édifice plus proche de la Porta Portuense, à l'emplacement de l'actuel Hôtel Ripa, via degli Orti di Trastevere<sup>3924</sup>.

Deux traces peuvent être mobilisées pour soutenir la permanence à l'époque tardo-antique du temple de *Fors Fortuna* sis dans la périphérie immédiate : l'inclusion du lemme *Fortis Fortuna* au sein du relevé de la région *Transtiberim* des Régionnaires en est une première<sup>3925</sup> ; la seconde, moins connue, réside dans une glose d'Aelius Donatus, grammairien du IV<sup>e</sup> siècle, qui fut sans doute précepteur de Jérôme, au sujet d'un passage du *Phormion* de Térence : *aliud Fortuna est, aliud Fors Fortuna ; nam Fors Fortuna est, cuius diem festum colunt, qui <sine> arte aliqua uiuunt. Huius aedes trans Tiberim est*<sup>3926</sup>. Son usage du présent laisse penser qu'il veut donner ici une indication topographique tangible à son lecteur contemporain. Le même temps est utilisé pour évoquer la fête de ladite déesse le 24 juin et la particularité sociologique de ses adeptes qui est déjà renseignée dans les sources antérieures. Cette information concorde avec la mention *Fortis Fortunae* à la même date dans le Calendrier filocalien<sup>3927</sup>. On peut dès lors supposer qu'au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, ce sanctuaire (et peut-être l'autre du VI<sup>e</sup> mille pour autant qu'il existait encore) devait être le siège d'une cérémonie le jour de son *dies natalis*

## Lieu de culte privé

### 126 *Ad sextum Philippi, coemeterium (catacombe de Generosa)*

Lorsqu'il fouille, durant le derniers tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, le site paléochrétien situé dans la localité de La Magliana, sur la rive droite du Tibre, où s'étendait également un antique bois sacré de Dea Dia (cf. notice 124), G. B. De Rossi tombe sur deux fragments d'inscription, aux traits filocaliens, qui indiquent : *[---]VSTINO VIATRICI*<sup>3928</sup>. Il a tôt fait de les rapprocher des martyrs Simplicius, Faustinus et Viatrix mentionnés dans le *MH* comme étant célébrés le 29 juillet au VI<sup>e</sup> mille de la via Portuense<sup>3929</sup>. Deux d'entre eux, Simplicius et Faustinus, apparaissent aussi dans une inscription (fin du VII<sup>e</sup> siècle) provenant d'un sarcophage et aujourd'hui intégrée dans un mur de la sacristie de S. Marie-Majeure<sup>3930</sup>. Elle rappelle qu'ils ont été déposés *in coemeterium Generosae super Filippi*. Ces informations doivent être croisées avec les textes hagiographiques qui racontent que, le 29 juillet 303, lors de la grande persécution de Dioclétien, les deux frères Faustinus et Simplicius

<sup>3924</sup> ESTIENNE S., 2003, p. 59 se montre, non sans raison, prudente au sujet de cette conjecture, en rappelant l'incertitude autour du point de départ utilisé pour calculer ce mille et l'absence de vestiges archéologiques.

<sup>3925</sup> Ed. NORDH A., p. 96.

<sup>3926</sup> DONAT., *Phorm.*, 841. Référence indiquée par ESTIENNE S., 2003, p. 59. Sur la restitution du passage (sans le « *sine* ») et son interprétation par rapport aux singularités du culte de Fors Fortuna, voir CHAMPEAUX J., 1982, p. 237-238.

<sup>3927</sup> Éd. Inscr. It., 13, 2, p. 248-249 : *Fortis Fortunae*.

<sup>3928</sup> ICVR, 2, 4747 : *[beatis martyribus Simplicio Fa]ustino Viatrici [et Rufiniano Damasus episcopus fecit]*. La reconstitution demeure hypothétique, en particulier pour le quatrième personnage (cf. *infra*).

On trouvera les synthèses les plus récentes sur cette catacombe dans LORETI E. M. et MARTORELLI R., 2003, p. 381-388 ; LORETI E. M. et MARTORELLI R., in *LTVRS*, V, p. 72-81 ; SCHEID J., 2011.

<sup>3929</sup> Éd. AASS Nov., 2, p. 402-404.

<sup>3930</sup> Cf. ICVR, 2, p. 122.



ont été suppliciés et leur corps jetés dans le Tibre, lequel les a charriés jusqu'au lieu dit *sextum Filippi*, c'est-à-dire au niveau du « sixième (miliaire) de Philippe », *via Portuensi*<sup>3931</sup>. Leur sœur, Viatrix, les aurait rejoints peu après<sup>3932</sup>. Ce n'est que plus tard que les sources feront état d'un quatrième protagoniste inséré au groupe martyrial, Rufinianus.

Tournons-nous à présent vers les données matérielles, issues des campagnes de fouilles entreprises au XIX<sup>e</sup> siècle et de celles des années 1980 menées par l'École française de Rome (sous la direction de P. Pergola)<sup>3933</sup>, et ce qu'elles peuvent nous dire quant à la chronologie de l'occupation du cimetière et son usage par les chrétiens en particulier. Plusieurs inscriptions ont été dégagées mais toutes ne sont pas pertinentes pour la datation, étant donné que leur présence dans la catacombe de Generosa découle probablement d'une pratique de réutilisation<sup>3934</sup>. Une épitaphe de 372 fournit tout de même un *terminus ante quem* plus précis sur la destination funéraire du site<sup>3935</sup>. Les caractéristiques de la catacombe – faibles dimensions, majorité de galeries avec présence exclusive de *loculi*, peu de *cubiculi* et d'espaces destinés à des groupes de défunts – incitent à la considérer comme le cimetière d'une modeste communauté rurale<sup>3936</sup>. D'aucuns suggèrent qu'elle a été creusée pour l'extraction de pouzzolane, en vue notamment de fournir le chantier du sanctuaire voisin des frères arvaies, et qu'elle a été, dans un second temps réaffectée, à une fonction funéraire<sup>3937</sup>. Si l'on se fie à la tradition hagiographique, c'était déjà le cas à l'aube du IV<sup>e</sup> siècle, quand les deux frères et la sœur y sont enterrés ; qui-plus-est, elle témoignerait d'une présence chrétienne dès cette époque<sup>3938</sup>. Selon J. Scheid, le doute est de rigueur quant à l'installation d'un cimetière chrétien autour de ces martyrs dès 303. Il soutient qu'« après tout, la première déposition indubitablement chrétienne dans la catacombe n'est attestée qu'en 372<sup>3939</sup> ». Par conséquent, il plaide plutôt en faveur d'une hypothèse « considérant qu'il existait un cimetière à cet endroit vers 372, qui contenait des tombes chrétiennes, et que c'est le pape Damase qui a créé le lieu de culte avec ses martyrs officiels. Le pape aurait pris formellement possession de ce site et aurait aussi été à l'origine de la tradition hagiographique »<sup>3940</sup>. En effet, la première trace culturelle chrétienne réside

<sup>3931</sup> Sur ces termes topographiques, voir MARTORELLI R., in *LTVRS*, V, p. 74.

<sup>3932</sup> Éd. AASS Jul., 7, p. 34-37.

<sup>3933</sup> Une publication de l'ensemble des données de fouilles des campagnes de 1979 à 1986 sur le site de la basilique de Generosa est toujours prévue.

<sup>3934</sup> Cf. SCHEID S., 2011, p. 83-84.

<sup>3935</sup> Cf. ICVR, 2, 4778. MARTORELLI R., in *LTVRS*, V, p. 77 mentionne deux autres inscriptions funéraires, à savoir ICVR, 2, 4759 et 4760, « probabilmente risalente alla metà del IV secolo » selon elle, mais sans les utiliser comme *termini*. A. E. Felle sur l'*Epigraphic Database Bari* leur attribue respectivement l'arc chronologique de 351-399 et de 390-425 (<http://www.edb.uniba.it/epigraph/16914> ; <http://www.edb.uniba.it/epigraph/16915> : pages consultées le 2 novembre 2015).

<sup>3936</sup> Cf. LORETI E. M. et MARTORELLI R., 2003, p. 381 ; MARTORELLI R., in *LTVRS*, V, p. 78.

<sup>3937</sup> Cf. LORETI E. M. et MARTORELLI R., 2003, p. 381 ; MARTORELLI R., in *LTVRS*, V, p. 78 ; SCHEID S., 2011, p. 84.

<sup>3938</sup> Pour LORETI E. M. et MARTORELLI R., 2003, p. 381 (et MARTORELLI R., *LTVRS*, V, p. 78), reprenant une réflexion de P. PERGOLA, il est difficile de savoir si le cimetière était déjà en activité au III<sup>e</sup> siècle ou s'il a écloso consécutivement à la déposition des martyrs au commencement du IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>3939</sup> On suppose que J. Scheid établit ce constat à partir des chrismes accompagnés des lettres alpha et oméga, incisés sur la plaque entre deux lignes de texte (cf. ICVR, 2, 4748).

<sup>3940</sup> SCHEID J., 2011, p. 86-87.

dans l'inscription filocalienne et le *martyrium* érigé près de l'entrée de la catacombe de Generosa, très vraisemblablement par Damase, pour monumentaliser la mémoire de cette fratrie de martyrs.

Quels sont les éléments qui permettent d'attribuer à Damase la basilique semi-hypogée, qui matérialise cette mémoire et remplit une fonction funéraire, comme l'indique les nombreuses sépultures découvertes sur l'aire ? Les techniques de construction sont typiques du IV<sup>e</sup> siècle. Les quelques trouvailles faites dans les sépultures, notamment numismatiques, permettent de conclure qu'aucune inhumation n'a eu lieu antérieurement au milieu du IV<sup>e</sup> siècle. Parmi les caissons en maçonnerie fermés par une plaque en marbre inscrite à destination de défunts privilégiés, qui tapissaient le sol de l'espace absidal, prenait place la dernière demeure d'un certain Elius Olympius déposé en 382<sup>3941</sup>, date qui « autorizza a collocare almeno l'inizio della costruzione in epoca damasiana e a pensare alla committenza del pontefice »<sup>3942</sup>. Deux autres indices portent dans cette direction : l'épistyle dédicatoire aux martyrs, de style filocalien,<sup>3943</sup> et un parallèle planimétrique avec la basilique des Ss. Nereus et Achilleus dans la catacombe de Domitilla<sup>3944</sup>.

Pour résumer, les renseignements à disposition ne permettent pas d'établir une trame chronologique plus précise qu'un développement funéraire du cimetière de Generosa, situé *ad sextum Filippi*, aux alentours du VI<sup>e</sup> mille de la Portuense, au plus tard dans le courant du troisième quart du IV<sup>e</sup> siècle (certainement avant ou à partir de 372) et une création, ou du moins une monumentalisation, du lieu de culte martyrial en l'honneur de Simplicius, Faustinus et Viatrix par Damase, lequel intervient avant 382.

## VIA OSTIENSE

### *Lieu de culte privé*

#### **127 S. Paulus, basilica**

Dans la nuit du 15 juillet 1823, un incendie ravage irrémédiablement la basilique de l'apôtre Paul, qui correspondait substantiellement à l'édifice reconstruit à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, bien que des restaurations et interventions diverses aient scandé les siècles postérieurs. On a alors profité de la nouvelle édification pour opérer des fouilles en quelques points et commencer à étudier un sous-sol jusque-là inconnu. Des inspections archéologiques se sont ensuite succédé de manière

<sup>3941</sup> Cf. ICVR, 2, 4749.

<sup>3942</sup> LORETI E. M. et MARTORELLI R., 2003, p. 386.

<sup>3943</sup> SCHEID. J., 2011, p. 82 écrit que « le martyrium lui-même a été sans doute construit, ou du moins aménagé, par le pape Damase en 382, à en juger par les caractéristiques filocaliennes de l'inscription mentionnant [Fau]stinus et Viatrix, c'est-à-dire Béatrice ». Si la date de 382 correspond bien à l'épithaphe que nous avons mentionnée et que l'auteur cite lui-même juste après, il serait plus logique de la considérer comme un *terminus ante quem*.

<sup>3944</sup> Cf. PERGOLA P., 1986, p. 218-224 ; LORETI E. M., in *LTVRS*, V, p. 80.

ponctuelle, en particulier au niveau du transept, les dernières étant survenues en 2003, puis en 2006. La bibliographie d'un monument d'une telle importance se révèle vaste. Il faut signaler, à peu près simultanément à la publication du tome IV du *LTVRS*<sup>3945</sup>, l'ample monographie de 2006 composée par M. Docci qui consacre de nombreuses pages à synthétiser les informations disponibles sur la genèse du site, en prenant soin d'intégrer les résultats des fouilles à peine terminées<sup>3946</sup>. On y ajoutera deux études de G. Filippi, parues peu de temps après, qui proposent des mises à jour en la matière<sup>3947</sup>.

Suivant une tradition, Paul de Tarse est condamné sous Néron, décapité au-delà de la Porta Ostiense, près du Tibre, et ensuite inhumé le long de la voie homonyme. Comme dans le cas de l'apôtre Pierre, il faut souligner que plus d'un siècle s'écoule entre cet événement du martyre, dont la portée historique est difficile à cerner, et la première attestation d'une sépulture en l'honneur de Paul, à savoir l'affirmation du prêtre Gaius qui avance, à la charnière des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, l'existence d'un *tropaion* sur l'Ostiense. Ce dernier témoignage, faut-il le rappeler, est connu par l'intermédiaire d'Eusèbe approximativement cent ans plus tard<sup>3948</sup>. Ce terme de « trophée » n'était pas simplement symbolique, mais il devait également désigner une réalité matérielle<sup>3949</sup>, une *memoria*, à l'instar du monument identifié comme tel sous la basilique vaticane et daté du troisième quart du II<sup>e</sup> siècle (cf. notice 121). Le lieu considéré comme accueillant la sépulture de Paul sur la via Ostiense constituait en tout cas, au moins depuis la fin du II<sup>e</sup> siècle, un pôle d'attraction chrétien<sup>3950</sup>. Que les restes du corps de l'apôtre aient entretemps été déplacés *ad catacumbas*, avec ceux de Pierre, ou que seul le culte apostolique ait été concerné par ce transfert<sup>3951</sup>, les reliques semblent avoir été intégrées dans l'édifice constantinien, si l'on croit les renseignements communiqués à ce sujet par le *Liber Pontificalis* :

À la même époque, Constantin fit bâtir la basilique de l'apôtre saint Paul, sur une proposition de l'évêque Sylvestre. Saint Paul, dont le corps serait [fut] déposé dans une châsse d'airain, comme l'apôtre saint Pierre<sup>3952</sup>.

<sup>3945</sup> Notice de BRANDENBURG H., in *LTVRS*, IV, p. 169-179. On verra également sa synthèse dans BRANDENBURG H., 2005, p. 103.

<sup>3946</sup> Cf. DOCCI M., 2006, p. 11-55, qui intègre les acquis de FILIPPI G., 2004.

<sup>3947</sup> Cf. FILIPPI G., 2007-2008 ; FILIPPI G., 2011. Ainsi que l'étude de LIVERANI P., 2012a qui revient sur la chronologie de la reconstruction des années 380.

<sup>3948</sup> Cet écart entre le martyre et la première attestation d'un intérêt pour les sépultures de Pierre et Paul peut être réduit si l'on accepte l'interprétation d'un passage de la lettre d'Ignace d'Antioche aux Romains formulée par HEID S., 2010 (cf. notice 121).

<sup>3949</sup> Cf. FILIPPI G., 2011, p. 103-104.

<sup>3950</sup> Les fouilles entreprises en 2008-2009 au niveau des jardins du monastère de S. Paolo ont révélé l'existence d'une grande villa tardorépublicaine (attribuée aux Calpurnii Pisones), qui s'est transformée, au cours du III<sup>e</sup> siècle, en une aire sépulcrale. Celle-ci s'est ensuite amplifiée jusqu'à l'époque de la construction constantinienne, semble-t-il. FILIPPI G., 2011, p. 105 établit un rapport entre ces phénomènes et le développement du pôle d'attraction paulinien.

<sup>3951</sup> L'hypothèse de la translation des reliques *ad catacumbas* au milieu du III<sup>e</sup> siècle est actuellement remise en cause, mais le développement d'un culte apostolique à cette époque sur ce site est en revanche attesté (cf. notice 121).

<sup>3952</sup> *Lib. Pont.*, I, p. 178 : *Eodem tempore fecit Augustus Constantinus basilicam beato Paulo apostolo ex suggestione Siluestri episcopi, cuius corpus ita recondit in aere et conclusit sicut beati Petri (...)* (trad. DESGRUGILLERS N., 2012). Une traduction plus proche du texte pourrait être « dont le corps fut mis en lieu sûr dans une châsse d'airain et enfermé comme pour S. Pierre ». On peut discuter sur la différence de temps entre le *recondit* et le *conclusit*, mais il est difficile d'en déduire un conditionnel comme le fait la traductrice.

Le rescrit spécifiant la décision d'une nouvelle édification dans les années 380, sur lequel nous reviendrons, laisse en tout cas entendre la présence d'une structure antérieure. On a de surcroît trouvé pour celle-ci une assise matérielle dans une portion d'abside mise au jour au centre du côté occidental de l'actuel transept, la courbe tournée vers l'ouest, autrement dit dans le sens opposé par rapport à la phase suivante. Il est ardu, sur cette unique base, de reconstituer la configuration du bâtiment, tout juste peut-on dire qu'il était de taille modeste<sup>3953</sup>, en comparaison avec la basilique de S. Pierre, et qu'il devait être enserré par deux voies : à l'avant, l'Ostiense et, passant dans son dos, une route oblique à celle-ci, la rejoignant peu plus au sud<sup>3954</sup>.

Les données archéologiques ne sont pas d'un grand secours pour déterminer avec plus de précision les bornes chronologiques de cette première phase basilicale. Étant donné la localisation dans les provinces orientales de dotations foncières cédées à cette fondation, comme l'indique le *Liber*, il faudrait supposer que l'édifice n'était pas été entièrement achevé ou officiellement mis en service avant 324. En revanche, il a dû l'être avant 336<sup>3955</sup> vu que la *Depositio martyrum* note *Pauli Ostense* pour la fête apostolique du 29 juin, contrairement à Pierre qui demeure assigné *ad catacumbas*. Autrement dit, on considère que le complexe devait alors être suffisamment avancé ou terminé pour accueillir cette importante liturgie et la foule que brasse cette célébration, venue se recueillir auprès de la dépouille de Paul. G. Filippi propose les bornes chronologiques de 321-386 pour la vie du bâtiment constantinien à partir du relevé des plaques sépulcrales et sarcophages inscrits que l'on estime provenir du contexte de cette première basilique et qui ont été réemployés dans le pavement de la suivante<sup>3956</sup>.

Un constat semble aller dans le sens d'une implication impériale dans la mise en œuvre du projet : se situant dans une aire funéraire, ce dernier a entraîné – fait logique, attesté par l'archéologie<sup>3957</sup> et survenu également dans le cas de S. Pierre – l'oblitération des édicules sépulcraux du périmètre de la basilique. Une opération similaire est également entreprise lors de l'agrandissement de l'église à la fin du IV<sup>e</sup> siècle<sup>3958</sup>. Ce ne sont donc ni ces monuments désormais disparus, ni l'abside rasée attribuée à l'édifice constantinien qui peuvent expliquer la surélévation du transept de la deuxième phase basilicale, mais davantage la volonté d'intégrer, de marquer et sans doute de protéger<sup>3959</sup>, dans un souci de continuité, l'épicentre de l'ancien lieu de culte,

<sup>3953</sup> BRANDENBURG H., 2005, p. 103 pense à un édifice à une seule nef. Cf. DOCCI M., 2006, p. 23-28 qui revient sur les différentes hypothèses de reconstitution et également le scepticisme exprimé par plusieurs chercheurs à l'égard d'une intervention constantinienne. Parmi ceux-ci, il faut ajouter CURRAN J. R., 2000, p. 105-109.

<sup>3954</sup> Sur cette problématique viaire, alimentée par les relevés archéologiques et le fameux *iter vetus* du rescrit des années 380, cf. DOCCI M., 2006, p. 16-20.

<sup>3955</sup> À moins que l'information ne résulte d'une mise à jour lors de l'inclusion de la liste dans le Chronographe de 354 (cf. *supra* 1.1.2).

<sup>3956</sup> FILIPPI G., 2011, p. 107. Sur la fonction funéraire marquée de la basilique, voir FIOCCHI NICOLAI V., 2009.

<sup>3957</sup> Cf. DOCCI M., 2006, p. 21-22 ; FILIPPI G., 2007-2008, p. 336-344 ; FILIPPI G., 2011, p. 106.

<sup>3958</sup> Suivant FILIPPI G., 2011, p. 106, l'opération a été mise en œuvre de manière à respecter le caractère de *locus religiosus* d'un site sépulcral, en enterrant les monuments d'une hauteur inférieure au niveau souhaité pour le sol de la nouvelle construction et en décapitant ceux dépassant cette limite.

<sup>3959</sup> La présence du Tibre avait pour conséquence des infiltrations d'eau dont il aurait fallu d'urgence protéger la tombe de Pierre ; cf. FIOCCHI NICOLAI V., 2009, p. 320.

correspondant naturellement à l'emplacement de la sépulture de l'apôtre<sup>3960</sup>. Un sarcophage, posé sur le pavement du transept, vient d'ailleurs précisément la matérialiser. Si l'on suit l'analyse des données archéologiques anciennes et nouvelles établie par G. Filippi, il semble que ce sarcophage ait simplement subi une translation verticale, autrement dit qu'il se trouvait au même point sur le sol de la basilique constantinienne, ce qui correspond pour celle-ci au centre de l'abside<sup>3961</sup>. Il en ressort que le respect du souvenir de l'emplacement précis de la tombe apostolique a dû constituer un facteur décisif dans la localisation de la première basilique. Il est en revanche difficile d'établir dans quelle mesure le monument du *tropaion* a été conservé dans la première basilique ou si des restes en ont été préservés lors de la seconde phase et ont éventuellement été visibles un certain temps<sup>3962</sup>.

Un rescrit impérial envoyé en 386<sup>3963</sup> au nom des trois empereurs régnants (Valentinien II, Théodose et Arcadius) au préfet de la Ville, Sallustius, témoigne des préparatifs pour le lancement du nouveau chantier :

Nous désirons, en raison de la vénération dont elle est l'objet depuis longtemps déjà, embellir la basilique de l'apôtre Paul en proportion de la sainteté de la religion, l'agrandir en proportion de l'affluence des fidèles qui s'y rendent et en rehausser l'éclat en proportion de l'ardeur de la dévotion qui s'y manifeste. Aussi avons-nous été reconnaissant de l'obligeance dont a fait preuve Ta Sublimité en se chargeant de tout examiner en détail, comme l'exigeait l'affaire, et en faisant connaître diligemment la situation entière et l'aspect des lieux, par un exposé adéquat, aux oreilles de Notre Sérénité. Car il convenait que nous fussions mieux informés pour pouvoir donner les ordres nécessaires. C'est pourquoi, l'enquête une fois menée par tes soins en collaboration avec le prêtre vénérable et toutes nos présentes décisions portées à la connaissance de l'ordre très magnifique et du peuple chrétien, il appartient à Ta Sublimité de résoudre le problème en agissant avec une particulière diligence et en examinant à fond les détails.<sup>3964</sup>

<sup>3960</sup> Cf. FILIPPI G., 2004, p. 212-214.

<sup>3961</sup> Cf. FILIPPI G., 2004, p. 214-220 ; DOCCI M., 2006, p. 23-25 ; FILIPPI G., 2007-2008, p. 324-327 et 348-352 ; FILIPPI G., 2011, p. 107-108 et 110. Il semblerait que le trou sur le couvercle du sarcophage, sans doute réalisé pour permettre le contact d'objets avec les saintes reliques, date au moins de la première basilique, tandis que les plaques de marbre retrouvées avec l'inscription *Paulo / apostolo mart[er]* retrouvées auraient été ajoutées lors de la reconstruction théodosienne, pour servir de revêtement vertical et sans doute en faciliter l'usage comme autel.

Dans son homélie à l'occasion de la clôture de l'année paulinienne prononcée le dimanche 28 juin 2009 (disponible en ligne : [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2009/index\\_fr.htm](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2009/index_fr.htm)), Benoît XVI a annoncé qu'une sonde a été introduite par une toute petite ouverture dans le sarcophage et que celui-ci renfermait des fragments d'os et de tissus, dont un « en lin de couleur pourpre, mêlé de fils d'or pur », que l'on serait tenté de mettre en parallèle avec celui trouvé dans le *loculus* de S. Pierre (cf. notice 121). Le pontife laisse entendre que les scientifiques ne se sont apparemment pas limités à cette sonde puisqu'ils auraient soumis des tout petits morceaux d'ossement à une analyse au carbone 14 « par des experts ignorant leur provenance ». Ces restes appartiendraient « à une personne ayant vécu entre le I<sup>er</sup> et le II<sup>e</sup> siècle ». Pour le chef de l'Église, « cela semble confirmer la tradition unanime et incontestée qu'il s'agit de la dépouille mortelle de l'apôtre Paul ».

<sup>3962</sup> En particulier au travers d'une grille en fer renseignée dans les documents d'archives consignants les découvertes antérieures mais plus observable aujourd'hui ; cf. DOCCI M., 2006, p. 24 ; FILIPPI G., 2007-2008, p. 352.

<sup>3963</sup> Sur la date, cf. LIVERANI P., 2012a, p. 108.

<sup>3964</sup> *Coll. Avel.*, 3 : *Desiderantibus nobis contemplatione venerationis antiquitus iam sacratae basilicam Pauli apostoli pro sanctimonio religionis ornare, pro quantitate conventus amplificare, pro studio devotionis attollere gratum fuit tuae sublimitatis officium, quod ad inspicienda universa, ut res exigebat, detulisti et omnem situm locorumque faciem sermonis congrui diligentia nostrae serenitatis auribus intimasti. Instructiores enim nos iudere decuit, quae iubenda sunt. Quare participato examine cum venerabili sacerdote intimatisque omnibus et magnificentissimo ordini et Christiano populo, quae iubemus, sublimitas tua rem diligentiore tractatu et plena rerum inspectione discutiat*

Ce vaste édifice à cinq nefs est donc érigé sous la supervision du *praefectus Vrbi*, qui sert d'intermédiaire avec les commanditaires impériaux, et en collaboration avec le pape<sup>3965</sup>. Sirice, en 390, rappelle son intervention dans une inscription, sans doute au même moment que la consécration partielle dont témoignerait la mention gravée sur la même colonne<sup>3966</sup>. L'empereur Honorius revendique, lui, l'achèvement de l'ouvrage comme nous le rapporte le distique surmontant la mosaïque de l'arc triomphal qui a survécu à l'incendie : *Theodosius coepit, perfecit Onorius aulam / doctoris mundi sacratam corpore Pauli*<sup>3967</sup>.

Désormais, la basilique de S. Paul devient un pôle d'attraction et peut tenir la comparaison avec le complexe du Vatican pour former l'autre point majeur de la mémoire apostolique de l'*Vrbs*<sup>3968</sup>. L'attractivité de ces deux sites transparait dans les écrits de Prudence, en particulier dans sa passion de Pierre et Paul où il tente de faire sentir la forte impression qu'exerçait la splendide « basilique des trois empereurs »<sup>3969</sup> :

Sur l'autre rive, la voie Ostienne conserve le siège de Paul, à travers l'étendue gazonnée qu'effleure le fleuve, sur sa gauche. Royal est l'apparat de ce lieu, un bon prince a fait l'offrande de ces demeures et en a orné le pourtour à grands frais. Il a plaqué des feuilles d'or sur les poutres, afin qu'à l'intérieur, toute la lumière fût dorée, comme celle de l'astre au moment de l'aurore. Sous les caissons fauves du plafond, il a également placé des colonnes en pierre de Paros, qu'il y a disposées sur quatre rangées. Puis il a fait courir sur les arcs cintrés une diaprure de verre magnifique : ainsi les prairies sont-elles émaillées de fleurs printanières<sup>3970</sup>.

---

(trad. CHASTAGNOL A., 1991, p. 272-273). Sur la date du rescrit, cf. les références dans BRANDENBURG H., in *LTVRS*, IV, p. 170.

<sup>3965</sup> LIVERANI P., 2003 démontre que la *basilica nova* mentionnée par Symmaque, édifiée sous la responsabilité de son successeur Auxentius et de l'architecte Cyriades, ne doit pas être identifiée avec S. Paul, contrairement à une opinion largement répandue.

<sup>3966</sup> Cf. ICVR, 2, 4778a-c ; voir DOCCI M., 2006, p. 31. FILIPPI G., 2011, p. 108, suivi par LIVERANI P., 2012a, p. 109, retient la date de 390 p.C. pour l'inscription. Sur la consécration partielle, voir LIVERANI P., 2012a, p. 109.

<sup>3967</sup> ICVR, 2, 4780. FIOCCHI NICOLAI V., 2009, p. 338-353 met en évidence un édifice monumental grandiose, au plan interne cruciforme, construit en même temps ou peu après l'église et accolé au côté sud de son transept. Il propose de l'interpréter comme un mausolée à destination de personnages très importants, peut-être même issus du cercle impérial, qui seraient liés au processus édilitaire du sanctuaire.

<sup>3968</sup> Une particularité de la basilique suburbaine de S. Paul réside dans sa vocation funéraire plus marquée ; cf. FIOCCHI NICOLAI V., 2009.

<sup>3969</sup> Sur une plaquette (ICVR, II, 4779), destinée à identifier un animal appartenant à un berger du nom de Felicissimus, est gravée la formule suivante : *Ad basilica(m) apos/ toli Pauli / et ddd(ominorum) nnn(ostrum) (...)*.

<sup>3970</sup> PRUD., *Perist.*, 12, 45-54 : *Parte alia titulum Pauli nia seruat Ostiensis, / qua stringit amnis caespitem sinistrum. / Regia pompa loci est, princeps bonus has sacrauit arces / lusitque magnis ambitum talentis. / Bratteolas trabibus subleuit, ut omnis aurulenta / lux esset intus, cen inbar sub ortu. / Subdidit et Parias fuluis laquearibus columnas, / distinguit illic quas quaternus ordo. / Tum camiros hyalo insigni uarie cucurrit arcus : / sic prata uernis floribus renident* (trad. FUX P.-Y., 2003). Pour LIVERANI P., 2012a, qui discute du rôle respectif de chacun des « trois empereurs » dans ce chantier, ce prince auquel fait allusion Prudence n'est autre qu'Honorius et il conjecture, sur base de la description plus détaillée et vivante de la basilique de Paul (par rapport à la vaticane) et d'une *regia pompa* prise plus littéralement, que le poète a été témoin d'une inauguration par les soins de l'empereur en question. Il souligne toutefois : « Ciò non significa necessariamente che i lavori si fossero protratti fino al 403 : si potrebbe invece pensare più prudentemente che Onorio avesse colto l'occasione del suo *adventus* per inaugurare il prestigioso edificio che poteva essere stato completato anche qualche anno prima ».



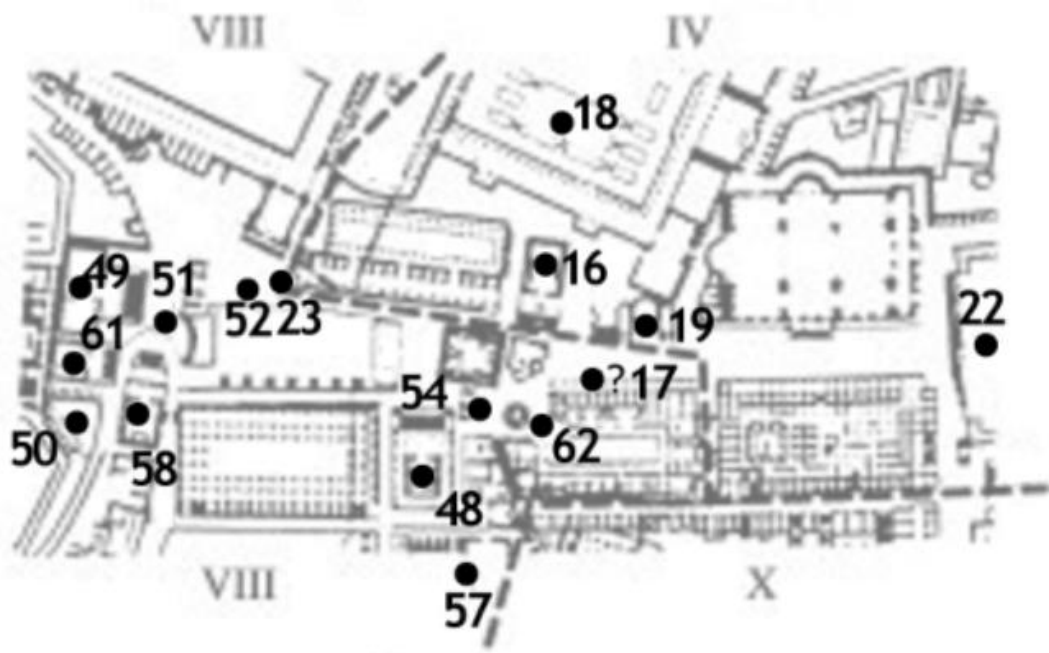


Figure 39 : Détail - Forum Romanum



## 4. CONSIDÉRATIONS SUR CERTAINS MONUMENTS ÉCARTÉS DU CATALOGUE

### REGIO II

#### 128 *Antrum Cyclopis*

La seule allusion à ce lieu dédié au Cyclope apparaît dans les Régionnaires, sous la forme d'un *antrum* pour la *Notitia*, d'un *atrium* pour le *Curiosum*<sup>3971</sup>, bien que la première solution paraisse plus satisfaisante au vu du caractère du personnage mythologique, comme l'a souligné D. Palombi. Du reste, celui-ci a parfaitement résumé les quelques éléments que l'on peut supposer au sujet de ce qui devait être une sorte de nymphée décoré d'une sculpture intégrant Polyphème et probablement situé sur la pente méridionale du *Caelius*<sup>3972</sup>. Des indices fort maigres, certes, mais si le rapprochement avec le vicus ab Cyclopis de la première région rapporté par une inscription<sup>3973</sup> se révèle correct, cet *antrum* est d'autant plus susceptible d'avoir constitué un point de référence topographique d'une certaine importance, sans doute encore visible pour un observateur du IV<sup>e</sup> siècle. Cependant, aucun élément ne permet de supposer une fonction cultuelle du lieu.

#### 129 *Ss. Quattuor Coronatorum, titulus (=Aemiliana, titulus ?)*

Un *titulus* sous cette dénomination précise apparaît pour la première fois en 595 dans les signatures des actes du synode<sup>3974</sup>. Toutefois, la mention en date du 8 novembre, dans un des manuscrits transmettant le *MH*, de quatre saints fêtés *Romae ad Caelio Monte* suggère une existence antérieure de cette fondation<sup>3975</sup>. En effet, la Basilica dei Ss. Quattro Coronati, qui a supplanté l'implantation primitive, se dresse sur la pente septentrionale du mont Celio, le long de la via dei Ss. Quattro Coronati qui suit l'antique tracé de la via Tusculana.

La lecture des maigres données archéologiques disponibles n'est pas des plus aisées et a donné lieu à diverses interprétations et datations<sup>3976</sup>. Les derniers chercheurs à s'être penchés sur le dossier tendent à reconnaître, s'étendant précisément sous l'espace actuel de l'église, une vaste et cossue *aula* à l'abside tournée vers le nord, intégrée à une *domus* du IV<sup>e</sup> siècle qui occupait cette zone résidentielle aisée comme en témoignent aussi les vestiges d'un cryptoportique datant du I<sup>er</sup> ou II<sup>e</sup> siècle et d'espaces chauffés, remontant peut-être au IV<sup>e</sup> siècle, retrouvés sous la première cour de

---

<sup>3971</sup> Éd. NORDH A., p. 75.

<sup>3972</sup> Cf. PALOMBI D., in *LTVR*, I, p. 48. PAVOLINI C., 2006, p. 24 se montre plus sceptique sur ce dernier point et souligne l'absence de réels indices pour une localisation.

<sup>3973</sup> Cf. *CIL*, 6, 2226.

<sup>3974</sup> Éd. MGH *Epist.*, 1, p. 367.

<sup>3975</sup> Éd. AASS *Nov.*, 2, p. 590-591. Aux environs du premier tiers du V<sup>e</sup> siècle suivant FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 97.

<sup>3976</sup> Cf. SPERA L. M., in *LTVR*, IV, p. 177-178.

l'actuel complexe basilical<sup>3977</sup>. Cependant, l'on n'a détecté aucune trace de transformation des structures avant leur remplacement par l'édifice médiéval, celui du IX<sup>e</sup> siècle, qui lui-même s'appuiera en partie sur les murs et l'abside tarde-antiques. Ce qui signifie que le *titulus* a dû, dans le courant du V<sup>e</sup> siècle pour H. Brandenburg<sup>3978</sup>, dans la première moitié de ce siècle pour L. Barelli<sup>3979</sup>, s'insérer dans la grande salle absidale sans y apporter de modifications substantielles, et que celles nécessairement effectuées pour l'adaptation liturgique ont été effacées avec les constructions postérieures ou n'ont pu être repérées. L'intervention du pape Honorius I (625-638), renseignée par le *Liber Pontificalis*<sup>3980</sup>, ne trouve pas non plus d'appui dans l'analyse archéologique des structures.

Néanmoins, grâce aux explorations opérées dans le cloître au début des années 2000 qui ont débouché sur la mise au jour d'un grand baptistère construit aux environs du milieu du V<sup>e</sup> siècle, un *terminus ante quem* plus assuré peut désormais être avancé<sup>3981</sup>.

Étant donné que le *titulus* n'apparaît pas dans les actes de l'assemblée de 499, alors que les indices laissent penser qu'il existait déjà depuis plusieurs décennies, voire qu'il possédait une certaine importance au vu des dimensions de son baptistère, il convient de supposer sa mention sous une autre appellation qui disparaîtra dans les signatures de 595, à la suite du rôle croissant des reliques martyriales entretemps transférées. C'est pourquoi on identifie généralement l'établissement paléochrétien des Quatre Saints Couronnés avec le *titulus Aemiliana*, du nom de celle qui fut sans doute une donatrice<sup>3982</sup>. On rappellera toutefois qu'aucun témoignage explicite ne traduit un tel rapprochement.

Quoi qu'il en soit, les preuves en notre possession conduisent certes à placer le *titulus Ss. Quattuor Coronati* parmi les fondations du V<sup>e</sup> siècle, et même de la première moitié de celui-ci, mais point à en garantir l'existence durant la première décennie.

<sup>3977</sup> Cf. BRANDENBURG H., 2005, p. 195 et surtout les analyses de BARELLI L., en dernier lieu 2009, p. 11-14.

<sup>3978</sup> Cf. BRANDENBURG H., 2005, p. 195.

<sup>3979</sup> Cf. BARELLI L., 2009, p. 14.

<sup>3980</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 324.

<sup>3981</sup> Cf. BARELLI L., 2009, p. 14. De leur côté, GUIGLIA GUIDOBALDI A. et FLAMINIO R., 2012, p. 124-126 discutent de deux éléments en marbre (une transenne et un *pluteus* à l'état fragmentaire) découverts dans le contexte de l'église et qui pourraient remonter aux premières transformations dues à l'installation du *titulus* au V<sup>e</sup> siècle.

<sup>3982</sup> Cf. SPERA L. M., in *LTVR*, IV, p. 177 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 195 ; BARELLI L., 2009, p. 14. FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 97 garde un point d'interrogation.

## REGIO III

### 130 *Mithraeum* (Thermes de Titus)

La découverte, en 1668, d'une fresque murale comprenant un Mithra tauroctone<sup>3983</sup>, reproduite dans plusieurs manuscrits, et la description du lieu de découverte, à savoir une salle souterraine voûtée (cryptoportique) des Thermes de Titus, laissent supposer l'existence d'un *mithraeum* dans cet espace, comme le fait J. Bjornebeye à la suite d'autres érudits<sup>3984</sup>. En revanche, nous le suivrons moins dans ses affirmations en termes de datation :

The mithraeum itself has not to my knowledge been dated, though it is worth bearing in mind that it survived relatively unscathed up until recently, and was not violently destroyed, nor filled up, in late antiquity, suggesting that in the end, it was simply abandoned. When this abandonment may have taken place is an open question, though one may suppose that it happened in the early fifth century rather than sooner, since real estate in Rome would have been at a premium before the sack of the city by the Goths in 410, making it highly unlikely that the premises would have remained unused<sup>3985</sup>.

La réflexion n'est pas dénuée d'intérêt mais elle se base sur des constats trop fragiles – absence de traces de destruction ou de remplissage – et pour cause, on ne possède naturellement aucune description détaillée et scientifique des lieux au moment de leur découverte, ni d'études stratigraphiques. Il n'est pas impossible que des curieux ou des pilleurs aient pénétré (en creusant ?) précédemment dans les lieux et en aient, d'une quelconque manière, modifié la configuration, tout comme ont peut-être dû le faire les explorateurs du XVII<sup>e</sup> siècle pour avoir accès à la peinture en question. D'ailleurs, si le bas-relief fragmentaire retrouvé à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle dans le sous-sol de la Facoltà di Ingegneria<sup>3986</sup>, près de S. Pietro in Vincoli (cf. notice 24), appartenait initialement à ce contexte mithriaque, ainsi que certains l'évoquent<sup>3987</sup>, il pourrait constituer un indice d'une modification du contexte déjà à l'époque antique, peut-être même un changement de fonction ou un abandon accompagné d'un transfert.

Dans tous les cas, nous ne possédons pas suffisamment d'informations sur l'histoire du site et les conditions de sa découverte pour intégrer ce *mithraeum* parmi les lieux de culte actifs au IV<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>3983</sup> Cf. *CIMRM*, n° 337.

<sup>3984</sup> Cf. entre autres COARELLI F., 1979, p. 70-71 ; CALZINI GYSENS J., in *LTVR*, III, p. 260 ; BJORNEBYE J., 2007, p. 49-50.

<sup>3985</sup> BJORNEBYE J., 2007, p. 50.

<sup>3986</sup> Cf. *CIMRM*, n°s 364-365.

<sup>3987</sup> Cf. COARELLI F., 1979, p. 71 ; CALZINI GYSENS J., in *LTVR*, III, p. 260.

## REGIO IV

131 *Apollo Sandalarius*

De l'expression *Apollinem Sandaliarum*, insérée dans la section consacrée à la quatrième région augustéenne dans les Régionnaires, fait également mention Suétone parmi les exemples de statues offertes par l'empereur Auguste avec les étrennes des calendes de janvier<sup>3988</sup>. Érigée dans le vicus sandalarius, lui-même positionné entre la partie de l'Oppius appelée Carinae et l'Esquilin, cette statue du dieu Apollon représentait probablement encore un repère visible au IV<sup>e</sup> siècle<sup>3989</sup>, mais rien ne nous dit qu'elle était une composante d'un lieu de culte.

## REGIO V

132 *Hercules Sullanus*

Les éléments à notre disposition pour appréhender cet éventuel lieu de culte sont pour le moins ténus. Ils se résument à la présence, dans les Régionnaires, de l'expression *Herculem Sullanum* (*Syllanum* dans le *Curiosum*) parmi les composantes de la *regio V Esquiliae*<sup>3990</sup>. Si l'on veut déduire un emplacement géographique du placement dans la liste, bien qu'il y ait des nuances entre les deux Régionnaires, cet élément topographique pourrait globalement être localisé dans les environs de la Porta Maggiore, zone dans laquelle a été trouvée une inscription à *Hercul(i) Victor(i)*<sup>3991</sup>.

Plusieurs hypothèses ont été formulées, dont celle d'un petit sanctuaire ou une statue commanditée par Sylla après sa victoire sur Marius en 88 a.C. près du Forum Esquilinum<sup>3992</sup>. E. Schwarzenberg proposait avec prudence de reconnaître dans une tête d'Hercule – un original du I<sup>er</sup> siècle a.C. conservé dans une collection privée – l'*Hercules Sullanus* de l'Esquilin<sup>3993</sup>. En l'absence d'indices réellement probants, il est toutefois difficile de compter avec suffisamment de certitude cet élément parmi les lieux de culte du IV<sup>e</sup> siècle.

133 *Mithraeum des horti Lamiani*

La supposition de la transformation d'une pièce en *mithraeum* dans les *horti Lamiani* (au sud de l'actuelle piazza Dante) repose sur la découverte, en 1874, d'éléments décoratifs relatifs au culte de

<sup>3988</sup> Cf. Suet., *Aug.*, 57. Sur les *strenae*, voir première partie, 1.3.

<sup>3989</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, I, p. 57.

<sup>3990</sup> Éd. NORDH A., p. 80.

<sup>3991</sup> Cf. *CIL*, 6, 330.

<sup>3992</sup> Cf. AP., *Bell. civ.*, 1, 58. Sur les différentes hypothèses, cf. PALOMBI D., in *LTVR*, III, p. 21-22 ; MARRONI E., 2010, p. 99.

<sup>3993</sup> Cf. SCHWARZENBERG E., 1969, p. 8.

Mithra au sein d'un espace thermal situé dans la zone occupée à l'époque impériale par ces jardins. Le caractère trop hypothétique et partiel de la datation de ces artefacts ne permet pas de retenir avec assez d'assurance ce *mithraeum* parmi les lieux de culte du IV<sup>e</sup> siècle<sup>3994</sup>. Malgré cela, afin de clarifier cette conclusion, il convient de réaliser une brève mise au point des informations à notre disposition et de mettre, ce faisant, le doigt sur ce qui nous semble être une anomalie dans la littérature scientifique.

Se rapportant notamment au rapport de fouilles du XIX<sup>e</sup> siècle, M. J. Vermaseren, dans son répertoire (*CIMRM*), présente quatre représentations mithriaques qui auraient été retrouvées dans la pièce désignée précédemment<sup>3995</sup> : un bas-relief en roche calcaire figurant Mithra sacrifiant le taureau (n° 350) et incisé d'une inscription (n° 351 : *C(auto)p(ati) / Primus pater fecit*)<sup>3996</sup> ; une statue de Mithra tauroctone en marbre blanc (n° 352) ; un bas-relief en marbre avec un Mithra pétrogène (n° 353) ; un autre montrant *Sol* auréolé portant à la main gauche un globe et un fouet (n° 354), ces deux dernières œuvres étant munies au revers de la même inscription (n° 355) que la première<sup>3997</sup>. Dans sa notice pour le *LTVR*, J. Calzini Gysens n'évoque plus que trois ouvrages sculptés, à savoir le n° 352, le n° 353 (auquel elle rapporte l'inscription *CIL*, VI, 3730 qui est en fait liée au n° 350) et le n° 354 (avec la référence *CIL*, VI, 31048 c'est-à-dire 3730)<sup>3998</sup>. Quant à E. Marroni, si, dans son répertoire des sources, elle donne la description correcte de l'inscription *CIL*, VI, 31048<sup>3999</sup>, son texte explicatif sur le *mithraeum* en question reprend les mêmes informations erronées que J. Calzini Gysens<sup>4000</sup>. De même, en ce qui concerne la question chronologique, celle-ci résume de la manière suivante : « I rilievi culturali sono databili alla seconda metà del II sec. (Lavagne), o al IV sec. (Vermaseren) (...) »<sup>4001</sup>. En réalité, M. J. Vermaseren ne donne une telle indication que pour le n° 353<sup>4002</sup>. Pour le II<sup>e</sup> siècle, nous n'avons retrouvé l'information ni à la page du livre de H. Lavagne<sup>4003</sup> renseignée par J. Calzini Gysens (p. 489), ni à celle fournie par E. Marroni (p. 498), ni d'ailleurs, comme cette dernière le suggère en complément, dans le catalogue de F. Coarelli<sup>4004</sup> qui ne fait que renvoyer au corpus de M. J. Vermaseren.

Si sur le fond l'information fournie n'est pas nécessairement fausse, elle pêche à tout le moins sur la forme et les moyens de vérification. Quoi qu'il en soit, il n'apparaît pas raisonnable, sur la

<sup>3994</sup> Nous supposons qu'il faut rapporter à cette même faiblesse des preuves le choix de BJORNEBYE J., 2007 de ne pas non plus retenir ce *mithraeum* dans le cadre de sa thèse.

<sup>3995</sup> Cf. *CIMRM*, n<sup>os</sup> 349-355.

<sup>3996</sup> *CIL*, 6, 3730 = 31048.

<sup>3997</sup> Cette information, donnée par M. J. Vermaseren n'est pourtant pas reprise par CUMONT F., 1896, p. 203 (n° 18).

<sup>3998</sup> Cf. CALZINI GYSENS J., in *LTVR*, III, p. 261.

<sup>3999</sup> Cf. MARRONI E., 2010, p. 169-170, qui propose hypothétiquement, sans référence ni argumentation, une datation au IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>4000</sup> Cf. MARRONI E., 2010, p. 172.

<sup>4001</sup> Cf. CALZINI GYSENS J., in *LTVR*, III, p. 261.

<sup>4002</sup> Il est vrai que CUMONT F., 1896, p. 203 avait regroupé les n<sup>os</sup> 353 et 354 sous le n° 18 et noté à sa suite « Travail tardif, probablement du IV<sup>e</sup> siècle ».

<sup>4003</sup> LAVAGNE H., 1988.

<sup>4004</sup> COARELLI F., 1979.

base de ces éléments, de donner une crédibilité suffisante à une phase tardo-antique de ce lieu de culte.

### 134 *S. Bibiana*

H. Brandenburg et V. Flocchi Nicolai ne voient pas d'objection à une attribution de la basilique S. Bibiana au pape Simplicius (463-483)<sup>4005</sup>, comme l'indique le *Liber Pontificalis*<sup>4006</sup>, même s'il faut noter l'hypothèse de G. De Spirito qui relie l'appellation *Bibiana* à *Libiana* et la *basilica Bibiana* à la *basilica Liberii* (cf. notice 27).

### 135 *S. Eusebius, titulus*

Les études menées sur le site du *titulus Eusebii*, posé sur les hauteurs de l'Esquilin, dans une zone accueillant à l'époque impériale le *macellum Liviae*, n'ont pas permis d'isoler une phase d'implantation basilicale paléochrétienne<sup>4007</sup>. Partant des constats dressés par R. Krautheimer au sujet d'interventions tardives (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles) dans deux pièces de la demeure du II<sup>e</sup> siècle enfouie sous le sol de l'église médiévale et supposant, à partir d'une épitaphe mentionnant un *lector* probablement attaché à ce lieu<sup>4008</sup> et d'un passage du *Liber Pontificalis* (et accessoirement de la *Gesta Eusebii*), une existence du *titulus* dès le IV<sup>e</sup> siècle, G. Fusciello en affirme l'implantation dès cette époque au sein de la *domus* romaine en question, moyennant de mineurs aménagements<sup>4009</sup>. Plusieurs réserves peuvent être émises. En premier lieu, les maigres transformations repérées archéologiquement ne comportent aucune indication claire d'une refunctionalisation chrétienne de l'espace avant l'église médiévale<sup>4010</sup>. Deuxièmement, la chercheuse assimile un peu rapidement le *titulus Eusebii* à la *basilica nomini suo iuxta macellum Libiae* notée dans le *Liber Pontificalis* parmi les actes du pape Libère (352-366). Certes, la question de l'identification de la *Basilica Liberii* n'est pas résolue (cf. notice 27), mais aucun document ne permet de proposer un lien avec le *titulus Eusebii*. Surtout, le récit hagiographique que G. Fusciello utilise – avec prudence il faut le reconnaître – pour éclairer le motif de la vénération du saint par ce pontife explique en réalité qu'Eusèbe aurait subi le martyre dans sa demeure, future *titulus*, victime de la persécution lancée par l'empereur arien Constance II et le pape Libère précisément<sup>4011</sup>. Ce même texte entraîne G. De Spirito, dans sa notice du *LTVR*, à noter le « caractère antilibériano » de la fondation *Eusebii* et à conclure, conforté

<sup>4005</sup> Cf. FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 111 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 215.

<sup>4006</sup> Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 249.

<sup>4007</sup> Cf. DE SPIRITO G., in *LTVR*, II, p. 239.

<sup>4008</sup> Cf. MARUCCHI O., 1903, p. 250 : *Olympi / lectoris de / D(ominico) Eusebi / locus est.*

<sup>4009</sup> Cf. FUSCIELLO G., 1993. Les traces de ces interventions tardives résident essentiellement dans une section de mur en *opus testaceum* et dans le percement d'une embrasure de porte (voir en particulier p. 17-18).

<sup>4010</sup> Toutefois, au sujet des vestiges paléochrétiens du site, BRANDENBURG H., 2005, p. 214 écrit : « Only scarce remains of the walls of this church building on an inner-city branch of Via Tiburtina are preserved under the Medieval church renovated by Carlo Fontana in 1711 ».

<sup>4011</sup> Une transformation de la *domus Eusebii* en *titulus* par Libère avait déjà été conjecturée par d'autres érudits ; les références sont chez DE SPIRITO G., in *LTVR*, II, p. 240 qui la rejette.

par la position voisine de la *basilica Liberiana*, à une création de Damase, adversaire d'Ursinus, diacre de Libère<sup>4012</sup>. Le savant italien souligne également – et ceci constitue notre troisième réserve – que la preuve épigraphique avancée par G. Fusciello est incertaine en termes de datation et pourrait tout aussi bien remonter au V<sup>e</sup> siècle.

Dans leurs synthèses respectives, V. Fiocchi Nicolai pense que l'inclusion de ce culte dans le *MH*<sup>4013</sup> impliquerait une existence du *titulus* dans le premier tiers du V<sup>e</sup> siècle, tandis que H. Brandenburg semble la verser parmi les édifications de la seconde moitié de ce même siècle<sup>4014</sup>. Il serait raisonnable de les suivre et de se garder de retenir cette église parmi les lieux de culte chrétiens certainement érigés avant 410.

### **136      *S. Praxedes, titulus***

Malgré certaines informations à destination du grand public qui placent la fondation du *titulus* en question au IV<sup>e</sup> siècle, les experts sont actuellement à peu près unanimes pour la dater de la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle<sup>4015</sup> ou, à tout le moins, pour reconnaître la difficulté de documenter une implantation plus précoce<sup>4016</sup>.

### **137      *Ss. Marcellinus et Petrus in Lateranis, titulus***

Aucune donnée archéologique n'est disponible pour ce *titulus* qui apparaît pour la première fois dans des témoignages écrits de l'extrême fin du VI<sup>e</sup> siècle<sup>4017</sup>. L'existence d'inscriptions relatives au pape Sirice, découvertes au cours de travaux dans l'église, a été rapportée par des érudits du XVIII<sup>e</sup> siècle. Toutefois, malgré la tentative de C. Angelelli pour solidifier la valeur de ces inscriptions en les documentant de façon plus complète<sup>4018</sup>, plusieurs facteurs – leur état fragmentaire, l'impossibilité d'en définir le site d'origine et leur contenu, des écarts par rapport à d'autres formulaires épigraphiques émanant du même pontife – ne peuvent mener qu'à une certaine réticence. On notera d'ailleurs que ni V. Fiocchi Nicolai, ni H. Brandenburg ne citent ce *titulus* parmi les ouvrages paléochrétiens.

---

<sup>4012</sup> Cf. DE SPIRITO G., in *LTVR*, II, p. 239-240 (240 pour la citation). L'auteur ne cite pas l'étude de FUSCIELLO G., 1993 parmi les références bibliographiques de la notice.

<sup>4013</sup> Éd. AASS Nov., 2, p. 442-444.

<sup>4014</sup> Cf. FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 97 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 214-215.

<sup>4015</sup> Cf. par ex. FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 98 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 198.

<sup>4016</sup> Cf. SERRA S., in *LTVR*, IV, p. 161-162.

<sup>4017</sup> Cf. DE SPIRITO G., in *LTVR*, III, p. 210-211.

<sup>4018</sup> Cf. ANGELELLI C., 2000.

## REGIO VI

138 *Mithraeum* (Castra Praetoria)

Nous ne retiendrons pas ce *mithraeum* parmi les lieux de culte présents dans la Rome du IV<sup>e</sup> siècle pour deux raisons. D'une part, même s'il est tout à fait raisonnable d'envisager l'existence d'un tel espace dédié à cette divinité dans un camp militaire, à l'instar du *mithraeum* des *Castra Peregrinorum* (notice 7), sa réalité n'en est que trop peu assurée : seuls un relief et une statue de dadophore ont été trouvés « in prossimità o all'interno del *Castra Praetoria*, in un punto non precisato »<sup>4019</sup>. D'autre part, même si l'on accepte son existence et la mise en lien avec deux inscriptions qui suggéreraient une datation à la fin du II<sup>e</sup> ou au début du III<sup>e</sup> siècle comme le propose J. Bjornebeye – ce qui reste fort discutable –, ce *mithraeum* n'aurait vraisemblablement pas survécu au démantèlement du camp par Constantin, ainsi que le rappelle à bon escient le même auteur, bien qu'il se trompe sur le devenir de la zone<sup>4020</sup>.

139 *Mithraeum* (Palazzo Barberini)

Au milieu des années 1930, des opérations archéologiques conduites dans les jardins à l'arrière du Palazzo Barberini ont permis l'exploration d'un ensemble de pièces souterraines, peut-être un nymphée, dont une des salles a été postérieurement – vers la moitié du II<sup>e</sup> siècle p.C. – adaptée en *mithraeum*<sup>4021</sup>. L'architecture de l'espace (banquettes, niche, éléments pariétaux pour donner l'aspect d'une grotte) et la grande fresque qui orne le mur du fond attestent la finalité mithriaque du lieu<sup>4022</sup>. La documentation disponible témoignerait d'une occupation, au plus tard, à l'époque sévérienne<sup>4023</sup>. Quant aux quelques artefacts retrouvés dans la terre de remplissage, ils n'aident en rien à une datation<sup>4024</sup>. Certes ont été découvertes, dans la zone, les inscriptions en l'honneur d'un notable du IV<sup>e</sup> siècle, adepte de ces mystères, un certain Alfenius Caeonius Iulianus Kamenius, mais il semblerait plus raisonnable de les relier au *mithraeum* de la *domus* des Nummii Albini, vu la proximité et des liens entre les deux familles (cf. notice 37)<sup>4025</sup>.

<sup>4019</sup> COARELLI F., 1979, p. 73. Cf. M. J. Vermaseren dans *CIMRM*, nos 397-398 qui, contrairement à ses travaux précédents, ne parle plus pour ces éléments de *mithraeum*, comme le fait remarquer BJORNEBYE J., 2007, p. 31.

<sup>4020</sup> Cf. BJORNEBYE J., 2007, p. 31. Il affirme en effet : « the mithraeum must have been comparatively short lived since it was presumably destroyed when Constantine converted the barracks of the Praetorian Guard into the church of *San Giovanni in Laterano* ». Probablement confond-il (et peut-être avant lui GRIFFITH A. B., 2010, p. 85-88 à laquelle il renvoie) avec les casernes des *Equites Singulares* situées à l'emplacement de la basilique du Latran et effectivement rasées par Constantin (cf. notice 29).

<sup>4021</sup> Cf. COARELLI F., 1979, p. 72 ; CALZINI GYSENS J., in *LTVR*, III, p. 263-264 ; BJORNEBYE J., 2007, p. 38-39.

<sup>4022</sup> Cf. *CIMRM*, nos 389-390 ; CALZINI GYSENS J., in *LTVR*, III, p. 263.

<sup>4023</sup> Cf. BJORNEBYE J., 2007, p. 38.

<sup>4024</sup> Cf. CALZINI GYSENS J., in *LTVR*, III, p. 264.

<sup>4025</sup> Cf. BJORNEBYE J., 2007, p. 38-39.



Au vu des informations à notre disposition, il ne serait pas prudent de verser ce *mithraeum* parmi les lieux de culte encore en activité au IV<sup>e</sup> siècle : son abandon peut en effet, pour une raison ou une autre, déjà avoir pris place au III<sup>e</sup> siècle.

#### 140 *Mithraeum (via Mazzarino)*

Un fragment de plaque en marbre découvert via Nazionale où l'on trouve incisé le terme reconstitué *[M]ethrae*<sup>4026</sup> et une petite base provenant de la via Mazzarino gardant le souvenir d'une dédicace à Mithra<sup>4027</sup> : voilà qui permet certes d'imaginer une activité mithriaque dans la zone sud du Quirinal, mais de là à affirmer, avec F. Coarelli<sup>4028</sup>, que les deux inscriptions « appartengono probabilmente allo stesso mitreo », il y a un pas qui nous paraît un peu prématurément franchi. Tout aussi hâtivement conclu apparaît le position de ce *mithraeum* « che va quindi localizzato all'interno o ai margini delle Terme di Costantino », une affirmation – l'existence d'un lieu de culte de Mithra, divinité du polythéisme romain, dans une construction constantinienne – à la portée non négligeable. Plus prudent dans sa formulation, J. Calzini Gysens cite également le bas-relief représentant Mithra sacrifiant le taureau<sup>4029</sup> et pourvu d'une inscription dédicatoire<sup>4030</sup>, qui fut retrouvé via di S. Agata dei Goti<sup>4031</sup>. Confirmant une présence mithriaque, cet élément ne permet pourtant pas de situer précisément un *mithraeum*, ni de l'attester pour le IV<sup>e</sup> siècle<sup>4032</sup>. Il semble d'ailleurs significatif que J. Bjernebye ne l'ait pas repris dans sa thèse sur le culte de Mithra dans la Rome de cette époque<sup>4033</sup>.

#### 141 *S. Susanna, titulus (=Gaius, titulus ?)*

De l'église S. Susanna qui s'élève le long de la via XX Settembre, nous disposons d'un témoignage écrit initial remontant aux signatures des participants du concile de 595, parmi lesquels les représentants d'un *titulus Sanctae Susannae*<sup>4034</sup> qui se dressait alors sur la voie principale du Quirinal, l'*Alta Semita*, à deux pas des Thermes de Dioclétien. La formule *ad duas domos iuxta duo cleclinas natale Sanctae Susannae* contenue dans le *MH* incite à considérer l'existence d'un culte à Susanna dans la ville de Rome déjà au V<sup>e</sup> siècle<sup>4035</sup>. L'expression *duo cleclinas* étant corrigée en

<sup>4026</sup> Cf. *CIL*, 6, 32433.

<sup>4027</sup> Cf. *CIL*, 6, 31039.

<sup>4028</sup> Cf. COARELLI F., 1979, p. 72.

<sup>4029</sup> Cf. CUMONT F., 1896, p. 199 (n° 14) ; *CIMRM*, n° 366.

<sup>4030</sup> Cf. *CIL*, 6, 737 ; CUMONT F., 1896, p. 101 (n° 45) ; *CIMRM*, n° 367.

<sup>4031</sup> Et selon CALZINI GYSENS J., in *LTVR*, III, p. 263, « riadoperato come soglia d'ingresso di non ben definite strutture antiche ».

<sup>4032</sup> Pour le bas-relief, CUMONT F., 1896, p. 199 (n° 14) évoque, sur la base stylistique, une datation au III<sup>e</sup> siècle (et pas à la fin du III<sup>e</sup> siècle comme l'indique CALZINI GYSENS J., in *LTVR*, III, p. 263) mais de manière fort succincte : « Travail médiocre qui paraît dater du troisième siècle ».

<sup>4033</sup> Cf. BJORNEBYE J., 2007.

<sup>4034</sup> Éd. MGH Epist., 1, p. 367.

<sup>4035</sup> Éd. AASS Nov., 2, p. 434-435.

*diocletianas*, la correspondance avec le *titulus* en question se précise. Quant aux « deux maisons », elles se retrouvent expliquées dans les passions anciennes de la sainte comme étant, pour l'une, la demeure paternelle de Susanna, lieu où elle subit le martyre, et, pour l'autre, l'habitation voisine de son oncle, le pape Gaius. Ce lien, basé sur un récit hagiographique, pourrait traduire une équivalence entre le *titulus S. Susannae* et celui de Gaius qui disparaît après sa mention dans les actes du synode de 499<sup>4036</sup>, comme le pensent de nombreux chercheurs<sup>4037</sup>. Toutefois, des avis discordants préférant placer cette dernière fondation sous la très proche et désormais disparue église S. Caio, rappellent que cette identification est trop sujette à caution pour être retenue en l'état des connaissances<sup>4038</sup>.

Ces « deux *domus* » n'ont pas manqué d'être projetées sur les premiers résultats archéologiques au sein d'un raisonnement postulant une édification au IV<sup>e</sup> siècle de la basilique à trois nefs qui constitue en réalité un chantier du pape Léon III (795-816)<sup>4039</sup>. Les opérations archéologiques menées au début des années 1990 dans ce qui était la nef gauche du bâtiment confirment cette attribution, de même qu'elles autorisent une reconstitution plus poussée des phases de construction du site<sup>4040</sup>. La *domus* du II<sup>e</sup> siècle qui occupait cet espace, remplaçant elle-même des structures antérieures, a été contrainte de subir, à la suite de dégâts par le feu, une importante réfection et restructuration qu'A. Bonanni, à partir des caractéristiques du pavement et du matériel céramique récolté, considère comme « posteriore al IV-V secolo ». L'archéologue ajoute :

In particolare le ampie tracce di combustione trovate nel sottofondo e l'entità dei lavori, riconducibili a questa fase, permettono di ipotizzare una posteriorità al saccheggio gotico del 410 che interessò sino alla domus dei Ceionii tutto l'angolo Nord-orientale del Quirinale<sup>4041</sup>.

À cette occasion est implantée dans le complexe une *aula*. Elle ne sera cependant soumise que dans un second temps, et suivant une chronologie difficile à établir, à une série de modifications qui caractérisent sa christianisation, telle l'abside au pavement surélevé<sup>4042</sup>. A. Bonanno estime préférable de placer ces transformations qui marquent certainement une nouvelle affectation de l'espace « all'indomani degli sconvolgimenti e del riordino che la regio subì in seguito alle guerre gotiche »<sup>4043</sup>.

En vertu de ces observations, il nous semble légitime d'exclure ce lieu de culte dont la fondation survient, selon toute vraisemblance, hors du champ chronologique traité.

<sup>4036</sup> Éd. MGH AA, 12, p. 413.

<sup>4037</sup> Elle ne semble pas soulever de doute pour FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 97.

<sup>4038</sup> Sur ces différentes considérations, cf. MILELLA A., in *LTVR*, IV, p. 387 ; CECHELLI M., 2001, p. 641-642 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 196.

<sup>4039</sup> Cf. MILELLA A., in *LTVR*, IV, p. 387 ; CECHELLI M., 2001, p. 642 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 196. Cette interprétation est encore rapportée par CAPANNA M. C., 2012b, p. 466.

<sup>4040</sup> Cf. BONANNI A., 2003.

<sup>4041</sup> BONANNI A., 2003, p. 366.

<sup>4042</sup> Certains ont envisagé une première phase consistant à l'adjonction à une *domus* d'un oratoire à la sainte (voir MULRYAN M., 2014, p. 60).

<sup>4043</sup> BONANNI A., 2003, p. 372.

## REGIO VIII

### 142 *Iuppiter Tonans, aedes*

De cette *aedes*, les sources ne nous transmettent que peu d'informations. On sait qu'elle a été édifée sur le Capitole et consacrée par Auguste le 1<sup>er</sup> septembre 22 a.C., en conséquence d'un vœu réalisé après avoir échappé à la foudre durant la guerre contre les Cantabres, mais aucun vestige n'en a été retrouvé et aucune localisation plus précise ne peut être communiquée. Par ailleurs, il semblerait que les *sacerdotes dei Brontontis* en constituent les prêtres<sup>4044</sup>. Dans une inscription de consécration d'un *spelaeum* mithriaque datée du III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècle, le dédicant se revendique encore *sacerdos (sic) dei Brontontis et Aecate*<sup>4045</sup>, mais sa datation très large en fait une preuve trop incertaine pour la permanence du culte à l'époque qui nous intéresse.

Par rapport précisément à sa présence dans le paysage du IV<sup>e</sup> siècle, on pourrait être tenté d'avancer comme premier texte un passage du *Contra Paganos* dans lequel l'auteur anonyme décrit ces notables qui prient les « sommets capitolins du Tonnant »<sup>4046</sup>, mais la teneur trop générale du propos, qui rendrait étrange la fixation sur ce temple particulier, la similarité avec une expression virgilienne (*Capitolia celsa*)<sup>4047</sup> et la possibilité que la dénomination *Tonans* puisse désigner *Iuppiter Optimus Maximus* conduisent raisonnablement à y voir une référence à ce dernier et à son grand sanctuaire (cf. notice 53).

La seconde pièce que l'on pourrait convoquer, à l'instar de ce que suggère P. Gros, réside dans le passage suivant du panégyrique de Claudien composé en 404 en l'honneur d'Honorius :

*Attollens apicem subiectis regia rostris / tot circum delubra uidet tantisque deorum / cingitur excubiis. iuuat infra tecta  
Tonantis / Cernere Tarpeia pendentes rupe Gigantas / caelatasque fores mediisque uolantia signa / nubibus et densum stipantibus  
aethera templis / aeraque nestitis numerosa puppe columnis / consita subnixasque iugis immanibus aedes, / naturam cumulante  
manu, spoliisque micantes / Innumeros arcus*<sup>4048</sup>.

Dans ce passage, Claudien décrit l'éblouissante et orgueilleuse vue que l'empereur peut admirer depuis le Palatin : il commence par rappeler que le palais domine les Rostres du Forum et se voit dignement entouré des nombreux temples qui composent ce dernier, puis pose son regard vers le Capitole y apercevant la demeure (ou le toit) du Tonnant, la roche tarpéienne, les portes ciselées, ornées du temple de *Iuppiter Maximus*, dont Stilichon fera retirer les plaques d'or quelques années

<sup>4044</sup> Cf. GROS P., in *LTVR*, III, p.159-160. Sur l'implantation de ce temple dans la perspective des « structures théologiques » du réseau de sanctuaires du Capitole, voir SCHEID J., 2005a.

<sup>4045</sup> Cf. *supra* n. 2685.

<sup>4046</sup> Cf. *Carm. c. pag.*, 1-2 (voir troisième partie, 7.2.).

<sup>4047</sup> Cf. VIRG., *Aen.*, 8, 653.

<sup>4048</sup> CLAUD., *De sext. cons. Honor.*, 42-51. Dans son édition chez Garnier, CRÉPIN V., 1933 traduit de la manière suivante : « Du faite du palais on domine les Rostres, et son entourage de temples est comme un cercle de dieux en faction pour veiller sur lui. Au-dessous du sanctuaire du Jupiter Tonnant, l'oeil ravi voit les Géants suspendus à la Roche Tarpéienne, les portes ciselées du Capitole, les étendards qui flottent jusqu'aux nues, les temples pressés qui remplissent l'espace, le sol planté de colonnes qu'ornent en grand nombre des poupes de navires, les édifices étagés sur les collines où la main de l'homme a encore ajouté à la nature, une quantité enfin d'arcs de triomphe fastueux et ornés de dépouilles ! »

plus tard<sup>4049</sup>, avant de, semble-t-il, revenir vers le Forum pour y décrire la saisissante impression que provoquait la vue des colonnes aux éperons de navire, de toutes ces statues posées sur le faite des temples et de cette masse d'amples édifices religieux parsemant le paysage. Si l'on considère que l'expression *tecta Tonantis* se réfère à l'*aedes* consacrée en 22 a.C. par Auguste, on peut effectivement y placer « en dessous » (*infra*) la roche tarpéienne<sup>4050</sup>, en revanche, ce n'est pas le cas des portes du temple capitolin, puisque celui-là devait nécessairement être situé en contrebas de ce dernier. On pourrait rétorquer qu'il faut envisager le *infra* comme un adverbe et traduire par « il est plaisant d'apercevoir, à nos pieds, la demeure du Tonant, les géants suspendus à la roche tarpéienne et les portes ciselées et (...) ». Toutefois, deux observations affaiblissent cette proposition : d'une part, les termes *tecta Tonantis* sont positionnés juste après le *infra* et clairement séparés des autres compléments directs (à moins que ce ne soit uniquement dû aux exigences poétiques), et, d'autre part, on devrait dans ce cas s'attendre à voir un *et* avant ou un *que* accolé à *Tarpeia*. Si l'on retient plutôt l'hypothèse d'une référence au temple de *Iuppiter Maximus*, les choses deviennent plus claires. On pourrait même conserver la signification première de « toiture du Tonnant » parce que, après avoir été accroché par ce point imposant et culminant (et brillant de dorures), les yeux descendaient et s'émerveillaient devant ses portes clinquantes, puis sur les Géants de la roche (ici on peut supputer une inversion pour des raisons poétiques), avant de balayer l'ensemble des *fora* et des collines environnantes. En outre, même si l'on se doute que les portes du grand sanctuaire capitolin de Jupiter devaient être plus éclatantes que les autres, cette conjecture pourrait expliquer, par la volonté d'éviter la répétition, l'absence de précision quant à l'appartenance de ces *fores*.

En définitive, on retiendra qu'aucune source n'émerge de manière suffisamment solide pour retenir cet édifice dans la liste des lieux de culte du IV<sup>e</sup> siècle.

## REGIO IX

### 143 *Mars, ara*

À notre connaissance, aucune source du IV<sup>e</sup> siècle ne mentionne explicitement l'autel de Mars du Champ de Mars comme un bâtiment contemporain. Les Régionnaires citent bien le *Campus Martius* mais on ne peut déterminer quelle(s) réalité(s) matérielle(s) se cache(nt) derrière cette expression toponymique.

<sup>4049</sup> Cf. ZOS., 5, 38, 5. Pour peu que le fait soit avéré (cf. *supra*, n. 3098 pour le texte et le commentaire).

<sup>4050</sup> On a suggéré, sans doute avec vraisemblance, de localiser le temple de *Iuppiter Tonans* sur une des limites orientales du plateau capitolin, comme le rappelle GROS P., in *LTVR*, III, p. 160 qui ajoute que cette conjecture cadrerait bien avec la proximité supposée entre l'*aedes Tonantis* et la roche tarpéienne. Cependant, le texte de Martial qu'il utilise pour appuyer son propos (*Ep.*, 7, 60, 1) nous semble plutôt représenter un hommage envers *Iuppiter Maximus* ; cf. le commentaire de ISAAC H. J., 1930, CUF, p. 269 qui partage la même opinion.

Le *natalis Martis* du 1<sup>er</sup> mars, qui figure dans le Calendrier de 354, pourrait correspondre à l'anniversaire de dédicace du temple<sup>4051</sup>, mais la preuve est trop indirecte pour attester une situation matérielle.

#### 144 *Mithraeum* (S. Lorenzo in Damaso)

À la fin des années 1930, l'exploration du sous-sol du Palazzo della Cancelleria a donné lieu à la probable découverte, dans une pièce à droite de l'entrée (côté Piazza della Cancelleria), d'un lieu de culte mithriaque dont il ne restait que deux portions de parois, en partie encore décorées de motifs d'étoiles et de demi-lunes sur fond rougeâtre, et peut-être un pavement à tesselles blanches et noires situé le long de ce même local, à l'intérieur et en dehors du palais<sup>4052</sup>. Il semble que cet espace cultuel ait pris place au sein d'une pièce d'un édifice préexistant plus vaste, vraisemblablement les *stabula* de la *factio Prasiniae*, et en ait adapté les structures<sup>4053</sup>.

L'identification en tant que *mithraeum* est surtout déduite du matériel retrouvé<sup>4054</sup> : d'une part, grâce aux artefacts décoratifs que sont les deux statuettes en marbre représentant Mithra pétrogène et Cautopates et le bas-relief fragmentaire figurant un Mithra tauroctone ; d'autre part, par le biais d'inscriptions (autel cylindrique gravé et inscriptions commémoratives) commémorant la fondation d'un *spelaeum* par un inconnu du nom de Aebutius Restituianus Proficientius. Ces éléments épigraphiques contiennent en outre une date consulaire qui, restituée<sup>4055</sup>, permettrait de proposer une datation de ce lieu de culte au milieu du III<sup>e</sup> siècle<sup>4056</sup>.

Que peut-on dire de sa fréquentation ultérieure ? À vrai dire, pas grand-chose. L'absence d'artefacts et d'inscriptions postérieurs dans les fouilles de ce *mithraeum* à la taille modeste a fait dire à certains qu'il ne fut en activité que pour une très courte durée<sup>4057</sup>. En réalité, cet espace de culte

---

<sup>4051</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, III, p. 224. DONATI N. et STEFANETTI P., 2006, p. 32 reprennent l'hypothèse d'A Degrassi qui liait lui aussi le *natalis* du 1<sup>er</sup> mars à une dédicace de l'autel de Mars sur le Champ de Mars, mais elles ne prennent pas explicitement position. MULRYAN M., 2014, p. 93 utilise cette mention du Calendrier de 354 pour arguer d'une utilisation cultuelle de l'autel au IV<sup>e</sup> siècle et propose une identification avec des découvertes archéologiques.

<sup>4052</sup> Cf. en dernier lieu ROYO M., 1984, p. 883-886 ; CALZINI GYSENS J., in *LTVR*, III, p. 266 ; BJORNEBYE J., 2007, p. 42-43 et enfin la synthèse proposée par PENTIRICCI M., 2009a, p. 85-88 ; PENTIRICCI M., 2009b, p. 171-174 dans le volume de publication des fouilles du Palazzo della Cancelleria. Malheureusement, ces vestiges, qui ont été rapportées par une documentation trop peu détaillée, ne sont plus visibles aujourd'hui et une reconstitution planimétrique s'avère très difficile.

<sup>4053</sup> Cf. COARELLI F., 1979, p. 74 ; CALZINI GYSENS J., in *LTVR*, III, p. 266 ; COARELLI F., in *LTVR*, IV, p. 339-340. L'hypothèse des *stabula* est également soutenue par PENTIRICCI M., 2009b, p. 138-139 ; PENTIRICCI M., 2009c, p. 205-224. Peut-être est-ce cette considération, bien qu'il ne la mentionne pas, qui fait conclure à BJORNEBYE J., 2007, p. 43 que le *mithraeum* ne semble pas avoir été fréquenté par l'aristocratie sénatoriale. À moins que ce ne soit la taille relativement petite du lieu qu'il évoque juste avant.

<sup>4054</sup> Cf. *CIMRM*, n<sup>os</sup> 421-428.

<sup>4055</sup> Cf. NOGARA B. et MAGI F., 1949, p. 240-241.

<sup>4056</sup> « (...) hypothèse confortée par les indications de niveau dans cette zone », écrit ROYO M., 1984, p. 886. Datation également suggérée par PENTIRICCI M., 2009b, p. 171 et 174.

<sup>4057</sup> Notamment NOGARA B. et MAGI F., 1949, p. 244. Ce sont des arguments similaires qui sont encore avancés par PENTIRICCI M., 2009b, p. 186 : « Lo studio e l'analisi dei reperti riferiti al Mitreo induce a circoscrivere il periodo di vita del piccolo santuario entro e non oltre la seconda metà del III secolo. Il suo abbandono potrebbe mettersi in relazione con l'attività edilizia del Periodo 7-Fase A [c'est-à-dire de l'époque c'constantinienne, cf. *infra*] ».

souterrain a très bien pu continuer à fonctionner jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle, sans produire de nouveaux mobiliers ou sans qu'ils ne nous soient parvenus. La basilique de S. Lorenzo in Damaso, dont certaines structures de l'édifice initial ont pu être localisées et qui a, selon toute vraisemblance, été édifée dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, a été installée dans son immédiate proximité mais sans s'y superposer (cf. notice 77)<sup>4058</sup>. Quant aux bâtiments relatifs à la restructuration antérieure, celle de l'époque constantinienne, ils ne semblent pas non plus l'avoir oblitéré<sup>4059</sup>. Il n'est donc pas impossible que les deux lieux de culte aient temporairement cohabité ou, au contraire, que le *mithraeum* ne faisait déjà plus partie des structures existantes au moment de l'implantation chrétienne. Il est en tout cas intéressant de noter qu'aucune trace de destruction n'a été signalée et que l'autel cylindrique semble avoir été retrouvé dans une fosse creusée devant la niche, opération qui pourrait avoir eu lieu au moment de l'abandon ou du remblai du *spelaeum*<sup>4060</sup>.

Toutefois, le caractère trop lacunaire des sources disponibles ne peut nous conduire à retenir ce *mithraeum* parmi les lieux de culte du IV<sup>e</sup> siècle.

## 145 *Pax Augusta, ara*

On ne retrouve pas d'allusion suffisamment explicite à la permanence du monument dans les témoignages tardifs. Certains estiment même que le mur de briques construit au II<sup>e</sup> siècle pour le protéger des débordements du Tibre n'a pas été suffisant et que, entre ce siècle et le IV<sup>e</sup>, l'édifice a progressivement été recouvert de la vase apportée par les inondations<sup>4061</sup>. C'est pourquoi il n'est pas repris dans le catalogue.

Toutefois, il existe deux indices indirects qui peuvent laisser penser que l'autel formait toujours un point d'intérêt du Champ de Mars au IV<sup>e</sup> siècle. Le premier a été mis en évidence par C. J. Simpson au sein d'un passage du *Contre Symmaque*, dans lequel Prudence évoque l'offrande d'un agneau et d'un veau dans le cadre du culte d'Auguste<sup>4062</sup>. Cette affirmation découlerait d'un amalgame né de l'observation des panneaux de l'*Ara Pacis* considérés, par le poète chrétien, comme illustratifs des rites associés à l'empereur. En second lieu, le monument sur lequel Prudence est censé avoir porté son regard aurait fait l'objet d'une attention matérielle postérieure à sa fondation,

---

<sup>4058</sup> Suivant une reconstruction prudemment proposée (cf. KRAUTHEIMER R. et PENTIRICCI M., 2009, p. 274), l'avant-corps de la basilique se situerait tout de même à la limite voire de peu au-dessus de l'espace du mithrée. Il est donc tout à fait possible que, pour des raisons de stabilité, cet espace souterrain ait été comblé à cette occasion, s'il ne l'était pas avant. En revanche, l'édifice longitudinale C2 (construit lors de la phase constantinienne), situé au nord du *mithraeum* et de la basilique, qui appartenait sans doute au complexe des *stabula*, a été conservé même après la construction paléochrétienne et a subi des restructurations qui font penser qu'il a pu être divisé entre divers propriétaires, pas nécessairement en relation avec l'église (p. 267). L'un d'entre eux entretenait-il encore un rapport avec le *spelaeum* ?

<sup>4059</sup> Cf. PENTIRICCI M., 2009b, p. 174-194.

<sup>4060</sup> Cf. PENTIRICCI M., 2009b, p. 173.

<sup>4061</sup> Cf. ROSSINI O., 2006.

<sup>4062</sup> Cf. SIMPSON C. J., 1994.

perceptible dans les interventions que N. Hannestad pensent avoir repérées sur les reliefs et qu'il date, pour les dernières (et les plus importantes), d'environ 300 p.C.<sup>4063</sup>

## REGIO XI

### 146 *Apollo Caelispex*

Cette divinité affublée de l'épithète en question apparaît uniquement dans les *Catalogues Régionnaires*, au sein de la *regio* XI, entre la *Porta Trigemina* et l'*Hercules Olivarius* (notice 95)<sup>4064</sup>.

F. Coarelli, dans sa notice du *LTVR*, profite justement de cette séquence pour en inférer une localisation dans le voisinage de l'église S. Maria in Cosmedin (près des *carceres* du Grand Cirque)<sup>4065</sup>, qui nous paraît possible bien qu'il faille rester prudent<sup>4066</sup>. Il effectue ensuite un rapprochement avec une figuration du dieu sur un relief de l'arc de Trajan de Bénévent représentant l'empereur entrant dans le *portus Tiberinus*. Toutefois, dans la même notice, avec toujours en fil rouge l'idée que le surnom en cause dériverait de la posture de la sculpture du type *Apollo Lykeios* (de Praxitèle), l'archéologue identifie, sur la base d'analogies avec d'autres sources, l'*Apollo Caelispex* avec la statue (peut-être protégée par un « baldacchino ») que Plutarque situe à côté de celle de Flaminius, elle-même érigée en face du Circus Maximus, et fait provenir de Carthage. R. E. A. Palmer avait déjà, dans un article revenant sur un précédent ouvrage de F. Coarelli, relevé les faiblesses du raisonnement de ce dernier et la difficulté de clarifier la situation, évoquant au passage la possibilité de deux, voire trois, statues de ce type dans la zone<sup>4067</sup>.

---

<sup>4063</sup> Cf. HANNESTAD N., 2000.

<sup>4064</sup> Éd. NORDH A., p. 91.

<sup>4065</sup> Cf. COARELLI F., in *LTVR*, I, p. 49.

<sup>4066</sup> Dans le texte, F. Coarelli complète la série par *Portunium* juste après *Herculem Olivarium*. Outre le fait que certains préfèrent la lecture *Fortunium* à *Portunium*, qui n'apparaît d'ailleurs que dans la *Notitia* (cf. notice 99), on fera remarquer que l'auteur ne reprend pas le *Velabrum*, intercalé entre ces deux derniers éléments, qui fait quelque peu perdre de la cohérence à la logique topographique dans la succession des éléments.

<sup>4067</sup> Cf. PALMER R. E. A., 1990, p. 240-242.

## REGIO XII

147 *Fortuna Mammosa*

La *Fortuna Mammosa*, citée dans les Régionnaires (*regio XII*)<sup>4068</sup>, devait constituer un élément du paysage (encore au IV<sup>e</sup> siècle) suffisamment visible pour donner son nom à un vicus<sup>4069</sup>. Toutefois, il n'existe aucune autre trace d'une telle *Fortuna*, dont l'épithète laisse supposer une poitrine caractéristique. Cette réalité, que l'on aurait tendance, au vu des expressions qui l'entourent dans les Régionnaires (*via nova* ; *aedes Bonae Deae Subsaxanae* [notice 103] ; *thermae Antoninianae*), à localiser autour des Thermes de Caracalla, en particulier dans la zone de la douzième région située au nord de ceux-ci<sup>4070</sup>, a naturellement été envisagée comme l'effigie d'une Artémis d'Éphèse mais pourrait aussi bien correspondre à la statue d'une *Fortuna* dont la nudité et les attributs sexuels ne seraient pas sans lien avec certains aspects de son culte comme l'a montré J. Champeaux<sup>4071</sup>. On ne peut totalement exclure que la divinité avait également un autel ou une *aedes* en ce lieu, mais aucun indice ne permet d'aller présentement dans ce sens.

148 *Isis Athenodoria*

On ne rencontre l'expression *Isis Athenodoria* que dans les Régionnaires, au début de la liste de la région *Piscina Publica* (XII), entre *Fortuna Mammosa* (notice 147) et l'*aedes Bonae Deae Subsaxanae* (notice 103)<sup>4072</sup>. Cette épithète, inconnue par ailleurs, a fait l'objet de spéculations. Pour certains, elle pourrait faire référence au fondateur du temple, mais l'idée est écartée par F. Coarelli, « dal momento che sono rarissimi in Roma gli edifici costruiti da privati non appartenenti all'aristocrazia senatoria (in questo cas si tratterebbe addirittura di uno straniero) »<sup>4073</sup>. D'autres pensent qu'une statue se cache derrière cette expression dont l'épithète se rapporterait alors à son créateur, et on songe naturellement à Athénodore de Rhodes, artiste du I<sup>er</sup> siècle p.C., l'un des trois sculpteurs du groupe du Laocoon. Il pourrait dès lors s'agir d'une statue « isolée » située quelque part dans la douzième région, dans les environs (larges) des Thermes de Caracalla. C'est en tout cas une hypothèse qui reste plausible aux yeux de S. Estienne dans son étude sur ce type de statues<sup>4074</sup>.

Il a évidemment été tentant de mettre en relation cette occurrence littéraire avec d'autres sources isiaques ou supposées comme telles de la zone, à commencer par l'énorme pied de statue en marbre, décoré de motifs marins, retrouvé au début de la *via Appia*, près de l'église S. Cesareo,

<sup>4068</sup> Éd. NORDH A., p. 92.

<sup>4069</sup> Cf. *CIL*, 6, 975.

<sup>4070</sup> Cf. LEGA C., in *LTVR*, II, p. 272. Mais l'on restera prudent dans la mesure où la localisation de certains éléments, comme l'*Isis Athenodoria* placée juste à côté, est inconnue.

<sup>4071</sup> Cf. CHAMPEAUX J., 1982, p. 353, n. 96 et 367-368, n. 161. Voir en dernier lieu LEGA C., in *LTVR*, II, p. 272 ; ESTIENNE S., 1997, p. 82-83.

<sup>4072</sup> Éd. NORDH A., p. 92.

<sup>4073</sup> COARELLI F., 1982, p. 64-65.

<sup>4074</sup> Cf. ESTIENNE S., 1997, p. 82-83.



qui pourrait éventuellement convenir à une *Isis Pelagia*. Le contexte archéologique de la découverte laisse penser qu'il appartiendrait à la statue de culte d'un *sacellum*<sup>4075</sup>. L'expression des Régionnaires serait alors à mettre en parallèle, dans son usage, avec l'*Apollo Ramnensis* de la dixième région, *signum* du temple apollonien du Palatin (cf. notice 79). M. Malaise considère ce pied comme « fort probablement celui de l'Isis Athenodoria »<sup>4076</sup>, en se basant sur l'iconographie du fragment, la supposition d'une taille remarquable expliquant sa présence dans les Régionnaires et la mention, par un manuscrit du XVI<sup>e</sup> siècle, d'un *templum Isidis* entre les Thermes de Caracalla et la via Appia, près de l'église S. Nereo. Se montrent, à bon droit, sceptiques envers cette attribution M. J. Versluys et F. Coarelli<sup>4077</sup>, ce dernier mettant en évidence la distance entre le lieu de découverte du pied et l'indication du manuscrit et préférant cette dernière localisation. Pourtant, on ne voit pas sur quelle base il peut affirmer que « probabilmente il tempio era più vicino alle terme di Caracalla »<sup>4078</sup>. Les Régionnaires ne sont en effet pas assez probants pour désigner une zone aussi précise. Quant à l'inscription sur la face antérieure d'un cippe du I<sup>er</sup> ou II<sup>e</sup> siècle p.C. évoquant un *aedituus ab Isem Pelagiam*, il est difficilement utilisable et pourrait se rapporter à n'importe quelle région<sup>4079</sup>.

On notera donc, avec S. Estienne, que « l'ensemble du dossier reste cependant très hypothétique »<sup>4080</sup> et on conclura à la présence dans la douzième région, au IV<sup>e</sup> siècle, probablement d'une statue connue d'Isis, peut-être d'un véritable espace de culte en l'honneur de la déesse.

## 149 *S. Balbina, titulus*

Un *titulus* est ainsi dénommé pour la première fois dans les signatures du synode de 595. L'église ayant cependant été insérée dans une *aula* du IV<sup>e</sup> siècle, il convient de s'interroger sur le moment de son implantation<sup>4081</sup>. L'édification de cette grande salle absidale prend en réalité place dans une phase plus ample de restaurations et modifications entreprises au sein du complexe qui occupait les pentes orientales de l'*Aventinus minor* et identifié, grâce à un fragment de la *Forma Urbis* et une fistule retrouvée sur place, avec la *domus* de L. Fabius Cilo, consul et préfet urbain sous le règne de Septime Sévère, un édifice encore cité dans les Régionnaires<sup>4082</sup>. Le propriétaire de cette villa urbaine au milieu du IV<sup>e</sup> siècle a fait ériger l'*aula* d'une seule travée, constituée d'un *opus listatum* pour la partie inférieure des structures et de briques pour la supérieure, et pourvue d'une abside sur le petit côté occidental ainsi que de six niches, de forme alternativement rectangulaire et semi-

<sup>4075</sup> Cf. MALAISE M., 1972a, p. 223 ; VERSLUYS M. J., 2002, p. 364.

<sup>4076</sup> Cf. MALAISE M., 1972a, p. 222-224 (224 pour la citation).

<sup>4077</sup> Cf. COARELLI F., 1982, p. 65 ; VERSLUYS M. J., 2002, p. 364, ainsi que CALZINI GYSENS J., in *LTVR*, III, p. 112. ENSOLI S., 2000, p. 272 et GASPARINI V., 2008, p. 107 rapportent les hypothèses sans vraiment se prononcer.

<sup>4078</sup> COARELLI F., 1982, p. 65.

<sup>4079</sup> Cf. *CIL*, 6, 8707 ; voir VERSLUYS M. J., 2002, p. 364.

<sup>4080</sup> ESTIENNE S., 1997, p. 83, n. 10.

<sup>4081</sup> Cf. EPISCOPO S., in *LTVR*, I, p. 155 ; FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 98-99 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 216-217. Les sondages effectués en 2000 dans le sous-sol du complexe de S. Balbina n'ont rien apporté de neuf concernant l'installation chrétienne, mais ont néanmoins permis de préciser les limites de la *domus Cilonis* ; cf. TAVIANI M., FILIPPI D., ARMELLIN P., e. a., 2002, p. 197-202.

<sup>4082</sup> Éd. NORDH A., p. 92 (*domum Cilonis*).

circulaire, divisant chacun des murs latéraux. Il semblerait toutefois que cet espace à l'apparence basilicale, richement décoré, respecta dans un premier temps une vocation civile. C'est sans doute dans le courant du V<sup>e</sup> siècle qu'il fut adapté, essentiellement par le biais des décorations, en un lieu de réunion chrétien, peut-être à la suite d'une donation émanant d'un certain Balbina. Nous ne pouvons dès lors compter cet établissement parmi les lieux de culte chrétien du IV<sup>e</sup> siècle.

## REGIO XIII

### 150 *Sabina, basilica, titulus*

Le moment de la fondation de basilique de Sabina ne fait pas vraiment débat : une inscription permet de la dater après 410, plus précisément sous Célestin I<sup>er</sup> (422-432)<sup>4083</sup>.

Si, comme le suggère D. Bruno<sup>4084</sup>, la basilique a été érigée en partie (*cella* au niveau de l'angle nord-ouest de l'église) sur le temple de *Iuno Regina*, dont certains matériaux ont été réutilisés pour l'édifice chrétien, il faut supposer la cession d'un bien public, qui plus est antérieurement sacré, à l'Église et son remplacement (non sa réutilisation). Ce serait, chronologiquement, le premier exemple en ce sens. Toutefois, le résumé des renseignements archéologiques disponibles sur ce site dédié à Junon donné par M. Andreussi contredit cette hypothèse (on peut d'ailleurs s'étonner que D. Bruno ne s'y soit pas référée) : même si la structure en question se rapporte au temple de *Iuno Regina* – ce que ses dimensions trop réduites rendent improbables –, celle-ci avait déjà été oblitérée par une demeure de la fin du I<sup>e</sup> siècle<sup>4085</sup>.

## REGIO XIV

### 151 *Hercules Cubans*

Les Régionnaires constituent l'unique témoignage informant d'un site en l'honneur d'un *Hercules Cubans*. Ils le placent tous les deux dans la *regio* XIV, mais selon des séquences légèrement divergentes et avec des ajouts dans la version du *Curiosum* : *Herculem [sub terram medium] cubantem [sub quem plurimum aurum positus est]*<sup>4086</sup>.

Ce toponyme a trouvé une assise matérielle avec la découverte en 1889, à hauteur de l'actuelle via F. Benaglia, sur le versant est de la colline Monteverde, dans ce qui formait durant l'Antiquité

<sup>4083</sup> EPISCOPO S., in *LTVR*, IV, p. 221-2213 ; FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 98 ; BRANDENBURG H., 2005, p. 167. Sur ce point et sur la question d'une implantation pré-basilicale, voir deuxième partie, 5.2.1.

<sup>4084</sup> Cf. BRUNO D., 2006, p. 115-117.

<sup>4085</sup> Cf. ANDREUSSI M., in *LTVR*, III, p. 126.

<sup>4086</sup> Éd. NORDH A., p. 96.

des carrières de tuf, d'une niche quadrangulaire creusée dans la roche, contenant notamment une statuette d'Hercule couché en tuf, et surmontée d'un fronton figurant une massue entourée de deux *skyphoi*, en dessous duquel étaient gravés le nom du commanditaire : *L(ucius) Domitius Permissus fecit*<sup>4087</sup>. Au pied de cette chapelle, qui se situait en fait sur la paroi à gauche de l'ouverture d'une salle taillée dans la pierre, reposaient une table d'offrande ainsi que deux petits autels jumeaux (l'un en tuf, l'autre en travertin) sur lesquels était ciselée une inscription identique émanant du même personnage et faisant référence à Hercule<sup>4088</sup>. Le contexte de la chapelle était riche d'autres artefacts : plusieurs statuettes en tuf, dont une d'Hercule assis ; des bustes d'Hercule, de Minerve, de Bacchus et de Jupiter ; des petites figurines calcinées, etc, tandis que la pièce en elle-même, richement aménagée, recelait une série de bustes en marbre, interprétés comme des portraits d'aurige<sup>4089</sup>. Après les fouilles, le site a été entièrement détruit et seuls certains objets sont encore correctement répertoriés dans les collections de musées. Sur la base d'un rapprochement topographique et iconographique, l'édicule a été rapidement interprété comme le *sacellum* à *Hercules Cubans* renseigné par les *Catalogues* tardo-antiques<sup>4090</sup>.

Il y a maintenant une dizaine d'années, S. Estienne s'est judicieusement attaqué à ce dossier<sup>4091</sup>. Le lecteur y trouvera des arguments bien fourbis qu'il n'est pas utile de reprendre *in extenso*. En somme, l'historienne commence par souligner la faiblesse du raisonnement topographique basé sur les Régionnaires, même si une large zone de localisation de cet *Hercules Cubans* semble se dessiner entre la via Campana et le I<sup>er</sup> mille, où devait se situer le temple de *Fors Fortuna*. Ensuite, elle nuance fortement l'argument iconographique permettant de lier le lemme des Régionnaires à cette statuette, après tout relativement petite et grossièrement sculptée, mêlée à un matériel hétéroclite et épousant un type de représentation assez diffusé. Enfin, elle propose un développement autour du statut de cet espace, dont la vocation première ne serait pas culturelle<sup>4092</sup> – elle l'envisage davantage comme un « lieu de réunion de collège, voire d'une faction du cirque » –, et de son contexte chronologique et archéologique d'implantation. Terminons ce résumé en citant un extrait de sa conclusion :

La continuité du culte d'Hercule dans le quartier suburbain de la *porta Portuensis* s'expliquerait donc à l'origine par une dévotion liée à la présence de carrières (...); si nous la saisissons au début du principat à travers l'édicule, fort modeste, dédié par L. Domitius Permissus, elle a dû se traduire par une multiplication des chapelles privées où le culte du dieu s'inscrivait dans des pratiques familiales (...), pratiques sans cesse revivifiées au gré de l'évolution du quartier. Que l'une de ces chapelles ou qu'une simple statue de fontaine associée au souvenir de ces nombreuses chapelles, ait pu survivre assez longtemps pour inspirer le toponyme d'Hercules Cubans n'aurait

<sup>4087</sup> *CIL*, 6, 30892.

<sup>4088</sup> Cf. *CIL*, 6, 30891a et b : *Imperio Herculi sacrum L(ucius) Domitius Permissus*.

<sup>4089</sup> Cf. MARCHETTI D., 1889 ; NISTA L., in *LTVR*, III, p. 12-13 ; ESTIENNE S., 2003, p. 55-58.

<sup>4090</sup> Déjà MARCHETTI D., 1889, p. 244. NISTA L., in *LTVR*, III, p. 12-13 semble toujours suivre cette voie.

<sup>4091</sup> Cf. ESTIENNE S., 2003.

<sup>4092</sup> Elle fait d'ailleurs remarquer à juste titre que la chapelle n'est pas en position axiale ou principale par rapport à la pièce, que celle-ci « ne s'organisait pas autour de l'édicule » (p. 58).

rien de surprenant, mais il faut sans doute abandonner l'idée que ce soit la chapelle de Permissus dont les vestiges étaient depuis longtemps scellés sous terre lorsque furent rédigés les Régionnaires<sup>4093</sup>.

Il nous apparaît aussi difficilement compréhensible qu'une telle salle, de nature si modeste, puisse être intégrée dans les Régionnaires, lesquels mentionnent habituellement des monuments ou des sites d'une certaine importance, qui bénéficient d'une visibilité extérieure ou dont l'existence est connue d'un observateur urbain, ce qui semble problématique si l'on considère que les fouilles ont révélé une inaccessibilité de cet espace en raison d'un effondrement de la voûte de tuf advenu vraisemblablement dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle p.C.<sup>4094</sup>

Quant à l'interpolation du *Curiosum*, si elle remonte bien au IV<sup>e</sup> siècle, il est vrai qu'elle semble traduire une volonté d'expliquer un aspect obscur du monument (sa localisation, sa raison d'être, ...) ou une particularité qui permet de le verser parmi les « curiosidades »<sup>4095</sup> (plutôt que parmi les lieux de culte officiels). Il est difficile de savoir avec certitude si cet *Hercules Cubans* encore visible au IV<sup>e</sup> siècle se réfère à un *sacellum* accueillant une statue du dieu respectant cette iconographie ou à une sculpture, fonctionnant éventuellement comme ornementation principale d'une fontaine (voire un simple lieu-dit), même si la seconde option semble préférable conformément à l'argumentation de S. Estienne<sup>4096</sup>.

## 152 *S. Chrysogonus, titulus*

À l'exception d'A. Pronti qui reprend l'ancien schéma d'une *aula* de culte installée au IV<sup>e</sup> siècle dans une *domus* moyennant quelques modifications<sup>4097</sup> – une hypothèse qui a encore perdu du crédit avec les sondages archéologiques des années 1990 menant à un rejet chronologique de certaines structures au-delà du IV<sup>e</sup> siècle et une attribution des structures de ce siècle à une phase de travaux de l'édifice résidentiel sans changement de fonction<sup>4098</sup> –, les études plus récentes font état d'avis plus que sceptiques sur une fondation aussi précoce : pour V. Luciani, les témoignages monumentaux et épigraphiques relatifs au *titulus* ne permettent pas d'être plus précis qu'une fourchette chronologique s'étendant du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle<sup>4099</sup> ; à partir d'une trace cultuelle dans le *MH*, V. Fiocchi Nicolai en suppose l'existence dans le premiers tiers du V<sup>e</sup> siècle<sup>4100</sup> ; notamment sur la base de la maçonnerie, H. Brandenburg suggère une construction dans le cours de ce même siècle<sup>4101</sup> ; M. Cecchelli désigne également cette période, avec un faible pour le pontificat d'Innocent I<sup>er</sup> ou les années successives en raison de rapports étroits entre le siège papal et l'Illyrie,

<sup>4093</sup> ESTIENNE S., 2003, p. 67.

<sup>4094</sup> Sur les Régionnaires en tant que sources documentaires, voir *supra* 1.1.1.

<sup>4095</sup> ARCE J., 1999, p. 18 ; ESTIENNE S., 2013, p. 58.

<sup>4096</sup> Cf. ESTIENNE S., 2003, p. 64.

<sup>4097</sup> Cf. PRONTI A., in *LTVR*, I, p. 266-267.

<sup>4098</sup> Cf. CECHELLI M., 1999, p. 232-236.

<sup>4099</sup> Cf. LUCIANI V., 2006, p. 257-261. Elle décrit une dénomination de l'église en l'honneur d'un donateur, avant une translation de reliques du martyr homonyme au VI<sup>e</sup> siècle.

<sup>4100</sup> Cf. FIOCCHI NICOLAI V., 2001, p. 97.

<sup>4101</sup> Cf. BRANDENBURG H., 2005, p. 164.

région d'origine supposée de S. Chrysogonus<sup>4102</sup> ; P. Carafa et P. Pacchiarotti préfèrent eux retenir la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle<sup>4103</sup>.

---

<sup>4102</sup> Cf. CECHELLI M., 1999, p. 236-237.

<sup>4103</sup> Cf. CARAFA P. et PACCHIAROTTI P., 2012, p. 261.

**SUBURBIUM : VIA LATINA****153      *Liber Pater, locus***

Si l'inscription retrouvée dans des catacombes de la via Latina au XVIII<sup>e</sup> siècle et posée par la suite dans le portique de S. Maria in Trastevere commémore bien la remise en état d'un lieu de culte dédié à *Liber Pater* (*Bromius* dans l'épigraphie) par un certain Asterius<sup>4104</sup>, le document pose deux difficultés, l'une géographique, l'autre chronologique, qui nous empêchent de l'exploiter. La première semble assez évidente : l'inscription n'a pas été retrouvée *in situ* et aucune indication topographique dans le contenu du texte ne peut fournir un indice de localisation. Concernant la datation, certes certains auteurs ont proposé des identifications plausibles avec des personnages connus au IV<sup>e</sup> siècle, mais sans toutefois amener d'argument suffisamment solide. Qui plus est, le dernier expert à en avoir proposé une analyse paléographique et métrique suggère comme période d'élaboration les II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles<sup>4105</sup>.

---

<sup>4104</sup> Cf. CIL, VI, 462 : *Hic fuit horridus / ante locus / Asteri consilio coe/ptus libenter Bromio / Silvigeri dei auxilium / renovatum in urbe*. La présente transcription suit la nouvelle lecture proposée par SCHMIDT M. G., 1999-2000, p. 325-329. Pour un résumé des différentes interprétations de l'inscription, cf. GRANINO CECERE M. G., in *LTVRS*, III, p. 232.

<sup>4105</sup> Cf. SCHMIDT M. G., 1999-2000, p. 325-329.

# **BIBLIOGRAPHIE**





- ACCORSI M. L., 2002, « Il complesso dei Ss. Silvestro e Martino ai Monti dal III al IX secolo. Appunti di studio », in GUIDOBALDI F. et GUIGLIA GUIDOBALDI A., dir., 2002, p. 533-563.
- ARCIPRETE G., 2005, « Santa Felicità alla Domus Aurea », in *Il Rione Monti (4ª parte)*, Rome (Roma Sacra : guida alle chiese della città eterna. Itinerario 32-33), p. 27-31.
- ADAM B., 2004, *Time*, Cambridge (Key concepts).
- ADAM J.-P., 1994, *Le temple Portunus au Forum Boarium*, Rome (Collection de l'École française de Rome, 199).
- ADAMO MUSCETTOLA S., 1994, « I Flavi tra Iside e Cibele », *La parola del passato*, 49, p. 83-118.
- ADANKPO O., DRIDI A., COTIC BELLOUBE C. e. a., 2015, « Écrire l'histoire des relations entre lieux de culte et territoires. Jalons terminologiques et historiographiques », *Hypothèses*, 18, p. 191-200.
- ALFÖLDI A. et E., 1976, *Die Kontorniat-Medaillons*, Berlin (Antike Münzen und geschnittene Steine, 6).
- ALONSO FERNÁNDEZ Z., 2016, « Choreography of *Lupercalia*. Corporeality in Roman public religion », *Greek and Roman music studies*, 4, 311-332.
- ALONSO FERNÁNDEZ Z., 2017, « Re-thinking *Lupercalia*. From corporality to corporation », *Greek and Roman music studies*, 5, p. 43-62.
- APOLLONJ GHETTI B. M., 1978, « Problemi relativi alle origini dell'architettura paleocristiana », in *Atti del IX congresso internazionale di archeologia cristiana. Roma 21 - 27 settembre 1975*, t. I : *I monumenti cristiani preconstantiniani*, Cité du Vatican (Studi di antichità cristiana, 32), p. 491-511.
- AMHERDT D., 2006, « Ausone : rhétorique et christianisme », in AMATA E., dir., *Approches de la Troisième Sophistique. Hommages à Jacques Schamp*, Bruxelles (Collection Latomus, 296), p. 378-388.
- AMOROSO A., 2007, « Il tempio di *Tellus* e il quartiere della *praefectura urbana* », in *Workshop di archeologia classica*, t. 4, 2007, p. 53-84.
- ANDREAU J., 2000, « Les marchés hebdomadaires du Latium et de Campanie au I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C. », in LO CASCIO E., dir., *Mercati permanenti e mercati periodici nel mondo romano. Atti degli Incontri capresi di storia dell'economia antica (Capri 13-15 ottobre 1997)*, Bari ( Pragmateiai. Collana di studi e testi per la storia economica, sociale e amministrativa del mondo antico, 2).
- ANGELELLI C., 2000, « La chiesa titolare dei Ss. Marcellino e Pietro. Una revisione sulla base di nuovi documenti », *Rivista di archeologia cristiana*, 76, p. 287-350.
- ANGELELLI C., 2010, *La basilica titolare di S. Pudenziana : nuove ricerche*, Cité du Vatican (Monumenti di antichità cristiana. II serie, 21).
- ANGELELLI C., 2012, « *Titulus Pudentis* : nuove acquisizioni », in BRANDENBURG H. et GUIDOBALDI F., dir., 2012, p. 63-76.
- ANSELMINO L., 2006, « Il versante orientale del Palatino dalla chiesa di San Bonaventura alla via di San Gregorio », *Scienze dell'Antichità*, 13, p. 219-247.
- ANTONETTI S., 2002, « Lo stazionamento degli animali : le "attacchie" », in REA R., dir., *Rota Colisei. La valle del Colosseo attraverso i secoli*, Milan, p. 186-217.
- ARATA F. P., 2010, « Nuove considerazioni a proposito del Tempio di Giove Capitolino », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 122, p. 585-624.
- ARCE J., 1994, « *Iuppiter Stator* en Roma », in *La ciutat en el món romà. La ciudad en el mundo romano. Actes XIV Congrès Internacional d'Arqueologia Clàssica. Actas XIV Congreso Internacional de Arqueología clásica, Tarragona, 5-11/9/1993*, t. I, Tarragona, p. 79-90.
- ARCE J., 1999, « El inventario de Roma : *Curiosum* y *Notitia* », in HARRIS W.V., dir., *The transformations of Vrbs Roma in Late Antiquity*, Portsmouth (Journal of Roman archaeology. Supplementary series, 33), p. 15-22.
- ARENA M. S., DELOGU P., PAROLI L. e. a., dir., 2001, *Roma dall'antichità al medioevo*, t. I : *Archeologia e storia nel Museo nazionale romano, Crypta Balbi*, Milan.
- ARGENTINI S. et RICCIARDI M., 1996-1997, « Il complesso di S. Croce in Gerusalemme in Roma : nuove acquisizioni ed ipotesi », *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di archeologia*, 69, p. 253-288.
- ARMELLIN P. et QUARANTA P., 2004, « Il Tempio di Diana sull'Aventino. Nuove acquisizioni », *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*, 105, 2004, p. 279-298.
- ARONEN J., 1989a, « Giuturna e il suo culto », in STEINBY E. M., dir., 1989, p. 57-75.

- ARONEN J., 1989b, « La sopravvivenza dei culti pagani e la topografia cristiana dell'area di Giuturna e delle sue adiacenze », in STEINBY E. M., dir., 1989, p. 148-175.
- ASSEMANUS J. S., 1975 [1721], *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, vol. 2, Hildesheim.
- ATHANASSIADI P., 2006, « Antiquité tardive : construction et déconstruction d'un modèle historiographique », *Antiquité tardive*, 14, p. 311-324.
- AVELLIS L., 2013, « Per una ricostruzione del *Calendario Italico* nel *Martirologio geronimiano* », *Vetera Christianorum*, 50, p. 155-195.
- BACCHIOCCHI S., 1977, *Du Sabbat au Dimanche. Une recherche historique sur les origines du Dimanche chrétien*, trad. par SÉBIRE D., Berrien Springs (Michigan).
- BAJARD A., 2009, « Les *Neptunalia* et les *Consualia* dans l'Églogue 23 d'Ausone », *Revue des études anciennes*, 111, p. 411-428.
- BALLARD A., 1984, « La Casa Romuli au Palatin et au Capitole », *Revue des études latines*, 62, p. 57-80.
- BALDINI LIPPOLIS I., 2007, « Private space in Late Antique cities: laws and building procedures », in LAVAN L, ÖZGENEL L. and SARANTIS A., dir., 2007, *Housing in Late Antiquity. From palaces to shops*, Leiden (Late antique archaeology, 3.2), p. 197-237.
- BALDOVIN J. F., 1987, *The urban character of christian worship: the origins, development, and meaning of stationary liturgy*, Rome (Orientalia christiana analecta, 228).
- BALDOVIN J. F., 2003, « Hippolytus and the *Apostolic tradition*: recent research and commentary », *Theological studies*, 64, p. 520-542.
- BARBERA M., DI PASQUALE S. et PALAZZO P., 2007, « Roma, studi e indagini sul cd. Tempio di Minerva Medica », *FastiOnLine Documents & Research*, 91. URL : <http://www.fastionline.org/docs/FOLDER-it-2007-91.pdf>.
- BARBERA M. ET VERGANTINI L., 2001, « Santa Croce in Gerusalemme : interventi su monumenti di epoca romana e su edifici del primo Novecento », in FILIPPI F., dir., 2001, p. 259-264.
- BARDIAUX A. et DEGAND M., 2014, « Dialoguer avec l'Antiquité. Cadre sociolinguistique et pragmatique pour la traduction des textes antiques », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 92, p. 131-153.
- BARDILL J., 2012, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge.
- BARELLI L., 2009, *Il complesso monumentale dei Ss. Quattro Coronati a Roma*, Rome.
- BARIVIERA C., 2012, « Regione XI. *Circus Maximus* », in CARANDINI A., dir., 2012, t. 1, p. 421-445.
- BARNES T. D., 1998, *Ammianus Marcellinus and the representation of historical reality*, Ithaca (Cornell studies in classical philology, 56).
- BARNES T. D. ET WESTALL R. W., 1991, « The conversion of the Roman aristocracy in Prudentius' *Contra Symmachum* », *Phoenix*, 45, p. 50-61.
- BARTOLOZZI CASTI G., 2002, « Nuove osservazioni sulle basiliche di San Pietro in Vincoli e dei Santi Giovanni e Paolo. Relazioni strutturali, proposte di cronologia », in GUIDOBALDI F. et GUIGLIA GUIDOLBALDI A., dir., 2002, p. 953-977.
- BARTOLOZZI CASTI G., 2004, « Le trasformazioni di un complesso edilizio urbano : San Pietro in Vincoli », in PAROLI L. et VENDITTELLI L., dir., 2004, p. 380-389.
- BASDEVANT-GAUDEMET B., 2005, « Dimanche », in *DA*, p. 676-677.
- BASTIDE R., 1960, *Les religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*, Paris (Bibliothèque de sociologie contemporaine).
- BAUER F. A., 2012, « Saint Peter's as a place of collective memory in late Antiquity », in BEHRWALD R. et WITSCHEL C., dir., 2012, p. 155-170.
- BEACHAM R. C., 1999, *Spectacle Entertainments of Early Imperial Rome*, New Haven.
- BEARD M., NORTH J. ET PRICE S., 2006, *Religions de Rome*, trad. par CADOUX M. et J.-L., Paris (Antiquité/Synthèses, 10).
- BEARD M., 2012, « The cult of the 'Great Mother' in Imperial Rome. The Roman and the 'Foreign' », in BRANDT J. R. et IDDENG J. W., dir., 2012, p. 323-362.

## Bibliographie

- BEAURIN L., 2013, *Honorer Isis : les cérémonies isiaques dans les cites de l'Empire romain occidental*, thèse de doctorat, Université Lille III – Charles de Gaulle.
- BECK R., 1996, « The mysteries of Mithras », in KLOPPENBORG J. S. et WILSON S. G., dir., *Voluntary associations in the Graeco-Roman world*, Londres, p. 176-185.
- BEHRWALD R., 2006, « Les régionnaires de Rome : stratigraphies d'un texte », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 150, p. 743-764.
- BEHRWALD R., 2009, *Die Stadt als Museum? : die Wahrnehmung der Monumente Roms in der Spätantike*, Berlin (Klio. Beihefte, 12).
- BEHRWALD R. et WITSCHERL C., dir., 2012, *Rom in der Spätantike. Historische Erinnerung im städtischen Raum*, Wiesbaden (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien, 51).
- BELAYCHE N., 2000, « "DEAE SVRIAE SACRVM". La romanité des cultes "orientaux" », *Revue historique*, 302, p. 565-592.
- BELAYCHE N., 2001a, « "Partager la table des dieux". L'empereur Julien et les sacrifices », *Revue de l'histoire des religions*, 218, p. 457-486.
- BELAYCHE N., 2001b, « *Orientalia Sacra Urbis Romae, Dolichenae et Heliopolitana. Recueil d'études archéologiques et historico-religieuses sur les cultes cosmopolites d'origine commagénienne et syrienne*, édité par G. M. Belleli et U. Bianchi [compte rendu] », *Revue de l'histoire des religions*, 218, p. 186-193.
- BELAYCHE N., 2005, « *Realia versus leges* ? Les sacrifices de la religion d'État au IV<sup>e</sup> siècle », in GEORGOUDI S., KOCH PIETTRE R. et SCHMIDT F., dir., 2005, p. 343-370.
- BELAYCHE N., 2007a, « Religion et consommation de la viande dans le monde romain : des réalités voilées », *Food & History*, 5, p. 29-43.
- BELAYCHE N., 2007b, « Des lieux pour le « profane » dans l'Empire tardo-antique ? Les fêtes entre koinônia sociale et espaces de rivalités religieuses », *Antiquité tardive*, 15, p. 35-46.
- BELAYCHE N., 2009, « Entrée en matière : de la démarche à un cas modèle », in BELAYCHE N. et MIMOUNI S. C., dir., 2009, p. 3-22.
- BELAYCHE N., 2016, « Religions de Rome et du monde romain », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE). Section des sciences religieuses*, 123, p. 113-120.
- BELAYCHE N. ET DUBOIS J.-D., 2011, « Introduction », in BELAYCHE N. ET DUBOIS J.-D., dir., 2011, p. 7-19.
- BELAYCHE N. ET DUBOIS J.-D., dir., 2011, *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris (Religions dans l'histoire).
- BELAYCHE N. et MIMOUNI S. C., dir., 2009, *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. "Paganismes", "judaïsmes", "christianismes"*, Louvain (Collection de la Revue des études juives, 47).
- BELIN M. ET D., 2012, « Inventaire du patrimoine religieux immatériel du Brabant Wallon au 21<sup>e</sup> siècle », in BELIN M., dir., 2012, *Saints et saintetés en Roman Pays. Cultes d'hier et d'aujourd'hui*, Wavre (Cahiers du CHIREL BW, 15), p. 239-319.
- BELL A., 2004, *Spectacular power in the Greek and Roman city*, Oxford.
- BELLELLI G. M., 1996, « Les sanctuaires de *Iuppiter Dolichenus* à Rome », in BELLELLI G. M. et BIANCHI U., dir., 1996, p. 305-328.
- BELLELLI G. M. et MESSINEO G., 1994, « Uno sconosciuto mitreo ed i crateri invetriati romani », *Xenia Antiqua*, 3, p. 73-84.
- BELLELLI G. M. et BIANCHI U., dir., 1996, *Orientalia sacra urbis Romae Dolichenae et Heliopolitana. Recueil d'études archéologiques et historico-religieuses sur les cultes cosmopolites d'origine commagénienne et syrienne*, Rome (Studia archaeologica, 84).
- BENOIST S., 1999, *La fête à Rome au premier siècle de l'Empire : recherches sur l'univers festif sous les règnes d'Auguste et des Julio-Claudiens*, Bruxelles (Collection Latomus, 248).
- BENOIST S., 2004, « Le prince, les dieux et les hommes assemblés : réflexions sur les *spectacula* de la Rome impériale », in MAZOYER M., PÉREZ REY J., LEBRUN R. e. a., dir., *La fête. Actes du 2<sup>e</sup> colloque international de Paris « La fête, la rencontre du sacré et du profane », organisé par les Cahiers Kubaba (Université de Paris I) et l'Institut catholique de Paris, 6-7 décembre 2002*, Paris (Kubaba. Actes, 4-5), p. 161-192.

- BENOIST S., 2008a, « Les processions dans la cité : de la mise en scène de l'espace urbain », in FLEURY P. et DESBORDES O., dir., *Roma illustrata : représentations de la ville. Actes du colloque international de Caen (6-8 octobre 2005)*, Caen, p. 49-62.
- BENOIST S., 2008b, « *Spectacula et romanitas*, du principat à l'Empire chrétien », in SOLER E. et THELAMON F., dir., 2008, p. 13-22.
- BERGER P. L., 1969, *The social reality of religion*, Londres.
- BERNARD J.-F. et CIANCIO ROSSETTO P., 2014, « Le stade de Domitien: situation topographique, étude architecturale et réflexions concernant la localisation de l'église Sainte-Agnès », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 126 [en ligne]. URL : <https://mefrm.revues.org/1862>.
- BERNIER-FARELLA H., 2015, « Des affinités électives: retour sur les rapports entre héros grecs et martyrs chrétiens », in CAILLET J.-P., DESTEPHEN S. et DUMÉZIL B. e. a., dir., 2015, p. 39-58.
- BEYNAST A., 2010, « Domitius Zenophilus, les *Actus Silvestri* et la province d'Asie », *Antiquité tardive*, 18, p. 199-209.
- BIANCHI E., 2005, « Qu'est-ce que le dimanche ? », *Recherches de science religieuse*, 93, p. 27-51.
- BIANCHI E., 2010, « *L'opus latericium* nel Foro di Cesare. Nuovi dati e osservazioni per le fasi costruttive del II e IV secolo d.C. », *Scienze dell'Antichità*, 16, p. 379-402.
- BIANCHI F. et BRUNO M., 2010, « Analisi del rivestimento pavimentale nell'area dei nuovi scavi del Foro di Augusto », in MENEGHINI R. et SANTANGELI VALENZANI R., dir., 2010, p. 83-95.
- BIANCHI U., dir., 1979, *Mysteria Mithrae : atti del seminario internazionale su "la specificità storico-religiosa dei misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia" Roma e Ostia 28-31 Marzo 1978*, Leiden (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 80).
- BIANCHI U. et VERMASEREN M. J., dir., 1982, *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano. Atti del Colloquio Internazionale, Rome 24-28 Settembre 1979*, Leiden (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 92).
- BIDDAU F., 2005, « I templi di Forte Fortuna : un nuovo contributo all'identificazione da Terenzio Scauro », *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 133, p. 443-451.
- BIERING R. et VON HESBERG H., 1987, « Zur Bau- und Kultgeschichte von S. Andreas apud S. Petrum. Vom Phrygianum zum Kenotaph Theodosius d. Gr. ? », *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 82, p. 145-182.
- BIGNAMINI I., dir., 2004, *Archives & excavations: essays on the history of archaeological excavations in Rome and southern Italy from the Renaissance to the nineteenth century*, Londres (Archaeological monographs of the British School at Rome, 14).
- BIRLEY A. R., 1976, « The lacuna in the *Historia Augusta* », in *Bonner Historia-Augusta-colloquium 1972/1974*, Bonn (Antiquitas. Reihe 4. Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung, 12), p. 55-62.
- BJORNEBYE J., 2007, « *Hic locus est felix, sanctus, piusque benignus* » *The cult of Mithras in fourth century Rome*, thèse de doctorat, Université de Bergen.
- BJORNEBYE J., 2015, « Reinterpreting the cult of Mithras », in SALZMAN M., SÁGHY M. et LIZZI TESTA R., dir., 2015, p. 197-212.
- DE BLAAUW S., 1994, « Das Pantheon als christlicher Tempel », *Boreas*, 17, p. 13-26.
- BLAIR-DIXON K., 2002, « Damasus and the fiction of unity: the urban shrines of Saint Laurence », in GUIDOBALDI F. et GUIGLIA GUIDOBALDI A., dir., 2002, p. 333-352.
- BLAIR-DIXON K., 2007, « Memory and authority in sixth-century Rome: the *Liber pontificalis* and the *Collectio Avallana* », in COOPER K. et HILLNER J., dir., 2007, p. 59-76.
- BLAISE A., 1967, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, revu par CHIRAT H., Turnhout.
- BLANSDÖRF J., 2010, « The texts from the *Fons Annae Perennae* », in GORDON R. L. et SIMÓN F. M., dir., 2010, p. 215-244.
- BOCQUET D., 2001, « L'archéologie à Rome après 1870. Une lecture politique et spatiale », *Mélanges de l'École française de Rome*, 113, p. 759-773.
- BOIN D., 2015a, « Late Antique *Divi* and imperial priests of the late fourth and early fifth centuries », in SALZMAN M., SÁGHY M. et LIZZI TESTA R., dir., 2015, p. 139-161.

## Bibliographie

- BOIN D., 2015b, « The memory of “Peter” in fourth-century Rome: Church, mausoleum, and Jupiter on the *Via Praenestina* », in JEFFERSON L. M. et JENSEN R. M., dir., *The art of Empire : Christian art in its imperial context*, Minneapolis, p. 87-113.
- BOLLMANN B., 1997, « La distribuzione delle scholae delle corporazioni a Roma », in *La Rome impériale. Démographie et logistique. Actes de la table ronde de Rome, 25 mars 1994*, Rome (Collection de l'École française de Rome, 230), p. 209-225.
- BOLLMANN B., 1998. *Römische Vereinshäuser : Untersuchungen zu den Scholae der römischen Berufs-, Kult- und Augustalen-Kollegien in Italien*, Mainz am Rhein.
- BOMAN H., 2012, « The remains of a third century *insula* beneath the basilica of San Lorenzo in Lucina », in BRANDT O., dir., 2012, p. 81-122.
- BONAMANTE G., 1992-1993, « Sulla confisca dei beni mobili dei templi in epoca costantiniana », in BONAMANTE G. et FUSCO F., dir., 1992-1993, p. 171-201.
- BONAMANTE G. et FUSCO F., dir., 1992-1993, *Costantino il Grande : dall'antichità all'umanesimo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico, Macerata 18-20 Dicembre 1990*, 2 t., Macerata.
- BONANNI A., 2003, « Scavi e ricerche in S. Susanna a Roma. Le fasi paleocristiane e altomedievali », in RUSSO E., dir., 1983-1993 : *dieci anni di archeologia cristiana in Italia. Atti del VII congresso nazionale di archeologia cristiana, Cassino, 20-24 settembre 1993*, vol. I, Cassino, p. 359-373.
- BONFIGLIO A., 2010, « Presenza e attrazione del culto martiriale nei *tituli* romani », *Rivista di archeologia cristiana*, 86, p. 195-242.
- BONI G., 1901, « Il sacrario di Giuturna », *Notizie degli scavi di Antichità*, 9, p. 41-144.
- BONNARD P., 1972, *L'épître de Saint Paul aux Galates*, 2<sup>e</sup> éd. rev. et augm., Neuchâtel (Commentaire du Nouveau Testament, 9).
- BORELLA P., 1972, « Appunti sul Natale e l'Epifania a Milano al tempo di S. Ambrogio », in *Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte O.S.B. de l'abbaye du Mont César à l'occasion du cinquantième anniversaire de son ordination sacerdotale (4 juin 1972)*, Louvain, p. 49-69.
- BORGEAUD P., 1996, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris (La librairie du XXI<sup>e</sup> siècle).
- BORGEAUD P., 1998, « Taurobolion », in GRAF F., dir., 1998, p. 183-198.
- BORGIA E. et COLLI D., 1998, « Roma, S. Croce in Gerusalemme : nuove acquisizioni topografiche. 1. Settembre-ottobre 1998 », *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*, 99, p. 243-246.
- BOURDIEU P., 1992, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, avec WACQUANT L. J. D., Paris (Libre examen. Politique).
- BOURDIEU P., 2007 [1993], « Effets de lieu », in BOURDIEU P., dir., *La misère du monde*, Paris (Points. Essais, 569), p. 249-262.
- BOURRIT B., 2008, « Martyrs et reliques en Occident », *Revue de l'histoire des religions*, 225, p. 443-470.
- BOWDEN W., GUTTERIDGE A. et MACHADO C., dir., *Social and political life in Late Antiquity*, Leiden – Boston (Late antique archaeology, 3).
- BOWDER D., *The age of Constantine and Julian*, New-York, 1978.
- BOWERSOCK G. W., 2005, « Peter and Constantine », in TRONZO W., dir., *St. Peter's in the Vatican*, Cambridge, p. 5-15.
- BOWES K., 2008, *Private worship, public values, and religious change in Late Antiquity*, Cambridge.
- BOWES K., 2014, « Christians in the amphitheater? The “Christianization” of spectacle buildings and martyrial memory », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 126 [en ligne]. URL : <https://journals.openedition.org/mefrm/1807>.
- BOXUS A.-M. et POU CET J., 2010a, « Autour du *Carmen contra Paganos* », *Folia electronica classica*, 19. URL : <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/19/TM19.html>.
- BOXUS A.-M. et POU CET J., 2010b, « *Carmen ad quendam senatorem* », *Folia electronica classica*, 20. URL : <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/20/TM20.html>.
- BOXUS A.-M. et POU CET J., 2010c, « *Poema ultimum* », *Folia electronica classica*, 20. URL : <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/20/TM20.html>.
- BRADSHAW P. F. ET JOHNSON M. E., 2011, *The origins of feasts, fasts, and seasons in early Christianity*, Londres – Colledgeville (Alcuin Club Collections, 86).

- BRANDENBURG H., 2004, « Santo Stefano Rotondo sul Celio, l'ultimo edificio monumentale di Roma fra antichità e medioevo », in PAROLI L. et VENDITTELLI L., dir., 2004, p. 480-505.
- BRANDENBURG H., 2005, *Ancient churches of Rome from the fourth to the seventh century. The dawn of Christian architecture in the West*, Turnhout (Bibliothèque de l'Antiquité tardive, 8).
- BRANDENBURG H. et GUIDOBALDI F., dir., 2012, *Scavi e scoperte recenti nelle chiese di Roma. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Roma, 13 marzo 2008)*, Cité du Vatican (Sussidi allo studio delle antichità cristiane, 24).
- BRANDT H., 2014, « Paulinus von Nola und die Urbs Roma », *Klio*, 96, p. 218-230.
- BRANDT O., 2001, « Constantine, the Lateran, and early Church building policy », in BRANDT J. R. et STEEN O., dir., 2001, p. 109-114.
- BRANDT O., 2004, « Jews and Christians in Late Antique Rome and Ostia: some aspects of archaeological and documentary evidence », *Opuscula Romana*, 29, p. 7-27.
- BRANDT O., 2008, « I muri trasversali di Santa Croce in Gerusalemme e la sinagoga di Ostia », *Opuscula*, 1, p. 155-166.
- BRANDT O., 2012a, « The excavations in the baptistry of San Lorenzo in Lucina in 1993, 1995 and 1998 », in BRANDT O., dir., 2012, p. 49-77.
- BRANDT O., 2012b, « The early Christian basilica of San Lorenzo in Lucina », in BRANDT O., dir., 2012, p. 123-154.
- BRANDT O., 2012c, « La chiesa di San Lorenzo in Lucina e il quartiere preesistente : nuove osservazioni », in BRANDENBURG H. et GUIDOBALDI F., dir., 2012, p. 11-31.
- BRANDT O., 2012d, *Battisteri oltre la pianta. Gli alzati di nove battisteri paleocristiani in Italia*, Cité du Vatican (Studi di antichità Cristiana, 64).
- BRANDT O., 2012, dir., *San Lorenzo in Lucina. The transformation of a Roman quarter*, Stockholm (Acta Instituti Romani Regni Sueciae, Series in 4<sup>o</sup>, 61).
- BRANDT O., 2013, « The Early Christian baptistry of Saint Peter's », in MCKITTERICK R., OSBORNE J., RICHARDSON C. M. et STORY J., dir., 2013, p. 81-94.
- BRANDT O., 2014, « The archaeology of Roman ecclesial architecture and the study of Early Christian liturgy », *Studia Patristica*, 71, p. 21-52.
- BRANDT O., 2015, « La data della arcate trasversali di Santa Croce in Gerusalemme », *Rivista di archeologia cristiana*, 91, p. 71-90.
- BRANDT O. et GUIDOBALDI F., 2008, « Il battistero lateranense : nuove interpretazioni delle fasi strutturali », *Rivista di archeologia cristiana*, 84, p. 189-282.
- BRANDT J. R. et IDDENG J. W., dir., 2012, *Greek and Roman festivals. Content, meaning, and practice*, Oxford.
- BRANDT J. R. et STEEN O., dir., 2001, *Imperial art as Christian art – Christian art as Imperial art. Expression and meaning in art and architecture from Constantine to Justinian*, Rome (Acta ad archaeologiam et artium historiam, 15).
- BRENK B., 1995, « Microstoria sotto la chiesa dei Ss. Giovanni e Paolo : la cristianizzazione di una casa privata », *Rivista dell'Istituto nazionale di archeologia e storia dell'arte*, 18, p. 169-205.
- BRENK B., 2012, « Kirche und Strasse im frühchristlichen Rom », in BEHRWALD R. et WITSCHERL C., dir., 2012, p. 171-192.
- BRENNAN T. C., 2000, *The praetorship in the Roman Republic*, Oxford, 2 vol.
- BRICAULT L., 2011, « Isis à Rome », in MONTESINO J.-P., dir., *De Cybèle à Isis*, Paris, p. 137-151.
- BRICAULT L., 2014, « Gens Isiaca et identité polythéiste à Rome à la fin du IV<sup>e</sup> s. par. J.-C. », in BRICAULT L. et VERSLUYS M. J., dir., *Power, politics, and the cults of Isis. Proceedings of the V<sup>th</sup> international conference of Isis studies, Boulogne-sur-Mer, October 13-15, 2011*, Leiden (Religions in the Graeco-Roman world, 180), p. 326-359.
- BRIND'AMOUR P., 1983, *Le calendrier romain. Recherches chronologiques*, Ottawa (Collection d'études anciennes de l'Université d'Ottawa, 2).
- BROISE H. et JOLIVET V., dir., 2009, *Pincio, t. I : La villa Médicis et le couvent de la Trinité-des-Monts à Rome : réinvestir un site antique*, Rome (Roma antica, 7).
- BROISE H. et JOLIVET V., 2009a, « Historique des fouilles sur le versant occidental du Pincio (1981-2005) », in BROISE H. et JOLIVET V., dir., 2009, p. 3-8.

## Bibliographie

- BROISE H. et JOLIVET V., 2009b, « Du *collis Hortulorum* au Monte Pincio. L'héritage de l'Antiquité sur le versant occidental de la colline », in BROISE H. et JOLIVET V., dir., 2009, p. 9-47.
- BROISE H. et SCHEID J., 1987, *Recherches archéologiques à La Magliana. Le balneum des frères arvaes*, Rome (Roma Antica, 1).
- BROUWERS A., 1960, « “Casa Romuli” ou maison de Kyrinos ? (Damascius, *Vie d'Isidore*, 88) », in *Hommages à Léon Herrman*, Bruxelles (Collection Latomus, 44), p. 215-218.
- BROWN P., 1978, *The making of Late Antiquity*, Cambridge – Londres (Carl Newell Jackson Lectures, 1976).
- BROWN P., 1983 [1978], *La genèse de l'antiquité tardive*, trad. par ROUSSELLE A., Paris (Bibliothèque des Histoires).
- BROWN P., 1984 [1981], *Le culte des saints : son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, trad. par ROUSSELLE A., Paris (Cerf-Histoire).
- BROWN P., 1997 [1995], *L'essor du christianisme occidental. Triomphe et diversité : 200-1000*, trad. par CHEMLA P., Paris (Faire l'Europe).
- BROWN P., 1998 [1992], *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive. Vers un Empire chrétien*, trad. par CHUVIN P., Paris (Des travaux).
- BROWN P., 1998 [1995], *L'autorité et le sacré. Aspects de la christianisation dans le monde romain*, trad. par LOISEL T., Paris (Noësis).
- BROWN P., 2009, « Back to the future: pagans and Christians at the Warburg Institute in 1958 », *Cristianesimo nella storia*, 30, p. 277-285.
- BROWN P., 2016 [2012], *À travers un trou d'aiguille. La richesse, la chute de Rome et la formation du christianisme en Occident, 350-550*, trad. par Bonne B., Paris (Histoire [Les Belles Lettres]).
- BRUGGISSER P., 2002, « Rarissimes païens. L'art du persiflage dans le *Contre Symmaque* de Prudence », *Historia*, 51, p. 238-253.
- BRUGGISSER P., 2010, « Macrobius », in *RAC*, t. 23, col. 831-856.
- BRUGGISSER P., 2012a, « L'Antiquité à tout prix ? Réflexions sur les *Saturnales* de Macrobe », *L'Antiquité tardive*, 20, p. 241-254.
- BRUGGISSER P., 2012b, « “Sacro-saintes statues”. Prétextat et la restauration du portique des *Dei consentes* à Rome », in BEHRWALD R. et WITSCHER C., dir., 2012, p. 331-356.
- BRUNO D., 2006, « La topografia dei culti dell'Aventino ricostruita », *Workshop di archeologia classica*, 3, p. 113-119.
- BRUNO D., 2012a, « Regione XIII. *Aventinus* », in CARANDINI A., dir., 2012, t. 1, p. 388-414.
- BRUNO D., 2012b, « Regione X. *Palatium* », in CARANDINI A., dir., 2012, t. 1, p. 215-280.
- BRUN C., « Statio aquarum », in STEINBY E. M., dir., 1989, p. 57-75.
- BUCARELLI O., 2013, « Il tempio di Serapide sul Quirinale : note di archeologia e topografia tra Antichità e Medioevo », in DE SENA E. C., dir., *The Roman Empire during the Severan dynasty : case studies in history, art, architecture, economy and literature*, Piscataway (NJ) (American Journal of Ancient History, t. 6–8), p. 207-226.
- BUREAU B., 2007, « Rutilius, lecteur critique de Claudien poète politique », in FILOCHE C., dir., *L'intertexte virgilien et sa réception : écriture, réécriture et réflexivité chez Virgile et Rutilius Namatianus*, Dijon, p. 157-183.
- BURGESS R. W., 2012, « Chronograph of 354 : its manuscripts, contents and history », in *Journal of late antiquity*, t. 5, p. 345-396.
- BURGESS R. W., 2014, *Roman Imperial chronology and early-fourth-century historiography. The regnal durations of the so-called Chronica urbis Romae of the Chronograph of 354*, Stuttgart (Historia : Zeitschrift für alte Geschichte. Einzelschriften, 234).
- BURGESS R. W., 2017, « The new edition of the Chronograph of 354: A detailed critique », *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 21, p. 383-415.
- BUSINE A., dir., 2015, *Religious practices and christianization of the late antique city (4<sup>th</sup>-7<sup>th</sup> cent.)*, Leiden (Religions in the Graeco-Roman world, 182).
- BUSINO G., 2003, « Sciences sociales et histoire », *Revue européenne des sciences sociales*, 41, p. 119-171.
- BUZZETTI C., « Piazza di Montecitorio », *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*, 90, 1985, p. 378-381.
- BUZZETTI C., « Stagno di Agrippa », *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*, 93, 1989-1990, p. 488.

- CABIÉ R., 1965, *La Pentecôte. L'évolution de la Cinqantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Tournai (Bibliothèque de liturgie).
- CAILLET J.-P., 1996, « La transformation en église d'édifices publics et de temples à la fin de l'Antiquité », in LEPELLEY C., dir., 1996, p. 191-211.
- CAILLET J.-P., 2015, « Pierre et Paul à Rome: la visibilité des apôtres et la résistance de leurs devanciers », in CAILLET J.-P., DESTEPHEN S. et DUMÉZIL B. e. a., dir., 2015, p. 219-234.
- CAILLET J.-P., DESTEPHEN S. et DUMÉZIL B. e. a., dir., 2015, *Des dieux civiques aux saints patrons (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle)*, Paris (Textes, images et monuments de l'Antiquité au haut Moyen Âge, 12).
- CAILLOIS R., 1970, *L'homme et le sacré*, 3e éd., Paris (Idées, 24).
- CAILLOIS R., 1977, *Les jeux et les hommes : le masque et le vertige*, éd. rev. et augm., Paris (Idées. Sciences humaines, 125).
- CAIN A., 2009, *The letters of Jerome. Asceticism, biblical exegesis, and the construction of Christian authority in late antiquity*, Oxford (Oxford early christian studies).
- CALLEWAERT C., 1940, « La durée et le caractère du Carême ancien dans l'Église latine », in CALLEWAERT C., dir., *Sacris erudiri. Fragmenta liturgica collecta a monachis Sancti Petri de Aldenburgo in Steenbrugge ne pereant*, Steenbrugge, p. 449-506.
- CALLU J.-P., 1981, « Date et genèse du premier livre de Prudence Contre Symmaque », *Revue des études latines*, 59, p. 235-259 = CALLU J.-P., 2006, p. 131-158.
- CALLU J.-P., 1992, « Encore les scholies de Juvénal et l'Histoire Auguste ! », in *Au miroir de la culture antique. Mélanges offerts au Président René Marache par ses collègues, ses étudiants et ses amis*, Rennes, p. 43-53 = CALLU J.-P., 2006, p. 295-305.
- CALLU J.-P., 2006, *Culture profane et critique des sources de l'Antiquité tardive. Trente et une études de 1974 à 2003*, Rome (Collection de l'École française de Rome, 361).
- CALZINI GYSENS J., 1996, « La localisation du temple de Jupiter Héliopolitain au Janicule », in BELLELLI G. M. et BIANCHI U., dir., 1996, p. 277-285.
- CAMERON A., 1966, « The date and identity of Macrobius », *Journal of Roman studies*, 56, p. 25-38.
- CAMERON A., 1970, *Claudian. Poetry and propaganda at the court of Honorius*, Oxford.
- CAMERON A., 2010, « The date of the *Scholia Vetustiora* on Juvenal », *Classical Quarterly*, 60, p. 569-576.
- CAMERON A., 2011a, « Thoughts on the Introduction to *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* », in LIZZI TESTA R. et BROWN P., dir., 2011, p. 39-53.
- CAMERON A., 2011b, *The last pagans of Rome*, New York.
- CAMERON A., 2016, « Stéphane Ratti, *L'Histoire Auguste: Les païens et les chrétiens dans l'Antiquité tardive* [compte rendu] », *Bryn Mawr classical review*, 10.09.2016. URL : <http://bmcr.brynmawr.edu/2016/2016-09-10.html#t2>
- CANDILIO D., 2000-2001, « Terme di Diocleziano. Area archeologica sotto via Parigi », *Notizie degli scavi di Antichità*, 11-12, p. 543-553.
- CANTALAMESSA R., 1980, *La Pâque dans l'Église ancienne*, trad. MORARD F., Berne (Traditio christiana, 4).
- CAPANNA M. C., 2006, « Il culto di Anna Perenna al I miglio », in CARANDINI A., dir., 2006, p. 65-70.
- CAPANNA M. C., 2008, « Il Tempio della Gente Flavia sul Quirinale. Un tentativo di ricostruzione », *Workshop di archeologia classica*, 5, 2008, p. 173-180.
- CAPANNA M. C., 2012a, « I pomeria, il dazio e il I miglio », in CARANDINI A., dir., 2012, t. 1, p. 71-73.
- CAPANNA M. C., 2012b, « Regione VI. *Alta Semita* », in CARANDINI A., dir., 2012, t. 1, p. 446-473.
- CAPANNARI A., 1886, « Di un Mitreo pertinente alla casa de' Nummi scoperto nella via Firenze », *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*, 14, p. 17-26.
- CAPDEVILLE G., 1995, *Volcanus. Recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain*, Rome (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 288).
- CAPRIOLI F., 2007, *Vesta aeterna. L'Aedes Vestae e la sua decorazione architettonica*, Rome (Studia archaeologica, 154).
- CAPRIOLI F., 2011, « Forma architettonica, linguaggio decorativo e committenza della prima fase del tempio B di largo Argentina », in LA ROCCA E. et D'ALESSIO A., dir., *Tradizione e innovazione. L'elaborazione del linguaggio ellenistico nell'architettura romana e italica di età tardo-repubblicana*, Rome (Studi miscellanei, 35), p. 89-107.



## Bibliographie

- CARAFÀ P., 1998, *Il comizio a Roma dalle origini all'età di Augusto*, Rome (Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma. Supplementi, 5).
- CARAFÀ P., 2005, « Il Volcanal e il Comizio », *Workshop di archeologia classica. Paesaggi, costruzioni, reperti*, 2, p. 137-149.
- CARAFÀ P. et PACCHIAROTTI P., 2012, « Regione XIV. *Transtiberim* », in CARANDINI A., 2012, dir., t. 1, p. 549-582.
- CARANDINI A., 2007, *Cercando Quirino. Traversata sulle onde elettromagnetiche nel suolo del Quirinale*, Turin (Saggi [Einaudi], 886).
- CARANDINI A., 2008, *La casa di Augusto : dal Lupercalia al Natale*, avec BRUNO D., Bari.
- CARANDINI A., dir., 2006, *La fattoria e la villa dell'Auditorium nel quartiere flaminio di Roma*, Rome (Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma. Supplementi, 14).
- CARANDINI A., dir., 2012, *Atlante di Roma antica. Biografia e ritratti della città*, 2 t., Milan, 2012.
- CARANDINI A., RICCI A. et DE VOS M., 1982, *Filosofiana. La villa di Piazza Armerina. Immagine di un aristocratico romano al tempo di Costantino*, Palermo.
- CARLETTI C., 2000, « Damaso I, santo », in *Enciclopedia dei papi*, t. I, Rome, p. 349-370.
- CARRIÉ J.-M., 2017, « The historical path of "Late Antiquity": from transformation to rupture », in LIZZI TESTA R., 2017, p. 174-214.
- CARRIÉ J.-M. et DUVAL N., 1994, « Michèle-Renée Salzman, *On Roman Time : The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity* [compte rendu] », *Antiquité tardive*, 2, p. 299-300.
- Casa romana e Antiquarium sotto la basilica dei Ss. Giovanni e Paolo al Celio. Guida breve*, 2004, Rome.
- CASEAU B., 2001, « ΠΟΛΕΜΕΙΝ ΛΙΘΟΙΣ. La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'Antiquité tardive », in KAPLAN M., dir., *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Etudes comparées*, Paris (Publications de l'Université Paris I - Panthéon Sorbonne. Série Byzantina Sorbonensia, 18), p. 61-123.
- CASEAU B., 2004, « The fate of rural temples in Late Antiquity and the Christianisation of the countryside », in BOWDEN W., LAVAN L. et MACHADO C., dir., *Recent research on the Late Antique countryside*, Leiden (Late antique archaeology, 2), p. 105-144.
- CASEAU B., 2011, « Le crypto paganisme et les frontières du licite : un jeu de masques ? », in LIZZI TESTA R. et BROWN P., dir., 2011, p. 541-571.
- CASEAU B., 2015, « Banquets des païens, banquets des chrétiens : autour des fêtes religieuses et de l'alimentation », in CAILLET J.-P., DESTEPHEN S. et DUMÉZIL B. e. a., dir., 2015, p. 327-340.
- CASTAGNOLI F., 1969, *Topografia e urbanistica di Roma antica*, Bologna.
- CASTAGNOLI F., 1979, « Su alcuni problemi topografici del Palatino », *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 34, p. 331-348.
- CATALI F., 2002, « L'offerta di moneta nei santuari e le monete del *lacus* di Anna Perenna », in PIRANOMONTE M., dir., 2002, p. 34-37.
- CATTANEO C., 2011, *Salus publica populi Romani*, Forlì (Religio romana, 5).
- CAVALCANTI E., 2000, « Siricio, santo », in *Enciclopedia dei papi*, t. I, Rome, p. 375-381.
- CAVALIERI M., 2015, « *A fundamentis ispan basilicam*. Espaces et cultes à Rome du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle de notre ère », in CAVALIERI M., LEBRUN R., ET MEUNIER N., dir., 2015, p. 273-306.
- CAVALIERI M., LEBRUN R., ET MEUNIER N., dir., 2015, *De la crise naquirent les cultes. Approches croisées de la religion, de la philosophie et des représentations antiques*, Turnhout (Homos religiosus. Série II, 15).
- CECAMORE C., 2002, *Palatium : topografia storica del Palatino tra III sec. a.C. e I sec. d.C.*, Rome (Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma. Supplementi, 9).
- CECCHIELLI M., 1990, « Laterano », in PIETRANGELI C., dir., 1990, p. 39-60.
- CECCHIELLI M., 1999, « Dati da scavi recenti di monumenti cristiani. Sintesi relativa a diverse indagini in corso », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes*, 111, p. 227-251.
- CECCHIELLI M., 2001, « San Marco », in ARENA M. S., DELOGU P., PAROLI L. e. a., dir., 2001, p. 635-636.
- CECCHIELLI M., 2004a, « San Marco », in PAROLI L. et VENDITTELLI L., dir., 2004, p. 312-316.
- CECCHIELLI M., 2004b, « Santa Croce in Gerusalemme », in PAROLI L. et VENDITTELLI L., dir., 2004, p. 345-348.

- CECCHELLI M., 2006-2009, « “Divagazioni” sulla chiesa di S. Anastasia al Palatino », *Romanobarbarica*, 19, p. 33-48.
- CECCHELLI M., 2009, « San Lorenzo in Damaso : la documentazione delle fonti », in FROMMEL C. L. et PENTIRICCI M., dir., 2009, p. 277-283.
- CERRITO A., 2011, « Contributo allo studio del *titulus Anastasiae* », in BRANDT O. et PERGOLA P., dir., *Marmoribus vestita. Miscellanea in onore di Federico Guidobaldi*, t. I, Cité du Vatican (Studi di antichità cristiana, 63), p. 345-371.
- CHAMPEAUX J., 1982, *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*, Rome (Collection de l'École française de Rome, 64).
- CHAMPEAUX J., 2003, « La fête romaine. Fête publique, fête pour le peuple », in MOTTE A. et TERNES C.-M., dir., *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antiques. Actes du colloque tenu à Luxembourg du 24 au 26 octobre 1999*, Turnhout (Homo religiosus. Série II, 2), p. 161-189.
- CHARDONNENS L. S., 2007, *Anglo-Saxon prognostics, 900-1100. Study and texts*, Leiden (Brill's studies in intellectual history, 153).
- CHARLET J.-L., « L'édition des *Epigrammata Damasiana* : état présent de la question », in FIXOT M., dir., *Paul-Albert Février : de l'Antiquité au Moyen âge. Actes du colloque de Fréjus, 7 et 8 avril 2001*, Aix-en-Provence, 2004, p. 275-279.
- CHARLET J.-L., 2013, « La romanité de Claudien, poète venu d'Alexandrie », in DERRON P., dir., *Les Grecs héritiers des Romains. Huit exposés suivis de discussions, Vandoeuvres - Genève, 27-31 août 2012*, Genève (Entretiens sur l'Antiquité classique, 59), p. 322-350.
- CHASTAGNOL A., 1960, *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris (Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines d'Alger, 34).
- CHASTAGNOL A., 1962, *Les fastes de la préfecture de Rome au Bas-Empire*, Paris (Études prosopographiques, 2).
- CHASTAGNOL A., 1966, « Sur quelques documents relatifs à la basilique de Saint-Paul-hors-les-Murs », in CHEVALLIER R., dir., *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, Paris (École pratique des Hautes-Études. 6e section, Centre de recherches historiques), p. 421-437.
- CHASTAGNOL A., 1976, *La fin du monde antique : de Stilicon à Justinien (V<sup>e</sup> siècle et début VI<sup>e</sup>)*, Paris.
- CHASTAGNOL A., 1978, « Le septième jour dans l'Histoire Auguste », in *Bonner Historia-Augusta-colloquium 1975/1976*, Bonn (Antiquitas, Reihe 4. Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung, 13), p. 133-139.
- CHASTAGNOL A., 1992, *Le Sénat romain à l'époque impériale. Recherches sur la composition de l'Assemblée et le statut de ses membres*, Paris (Histoire).
- CHASTAGNOL A., 1996, « Les régionnaires de Rome », in NICOLET C., dir., *Les littératures techniques dans l'Antiquité romaine : statut, public et destination, tradition*, Genève (Entretiens sur l'Antiquité classique, 42), p. 179-192.
- CHASTAGNOL A., 1991, *Le Bas-Empire. Textes choisis et présentés par l'auteur*, 3<sup>e</sup> éd., Paris (Collection U2. Série Histoire ancienne).
- CHAUSSON F., 1995, « *Vel Iovi vel Soli* : quatre études autour de la Vigna Barberini (191-354) », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 107, 1995, p. 661-765.
- CHAUSSON F., 2001, « Deuil dynastique et topographie urbaine dans la Rome antonine. II. Temples des *Dini* et des *Dinae* de la dynastie antonine », in BELAYCHE N., dir., *Rome, les Césars et la Ville aux deux premiers siècles de notre ère*, Rennes (Histoire), p. 343-379.
- CHAUSSON F., 2002, « Une sœur de Constantin : Anastasia », in CARRIÉ J.-M. et LIZZI TESTA R., dir., *Humana sapit : études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Turnhout (Bibliothèque de l'Antiquité tardive, 3), p. 129-153.
- HAZEL F., 2004, « Sur quelles bases établir des relations stables entre historiens et sociologues », *Revue européenne des sciences sociales*, 42, p. 63-72.
- CHENAULT R., 2012, « Statues of senators in the Forum of Trajan and the Roman Forum in late Antiquity », *Journal of Roman studies*, 102, p. 103-132.
- CHINI P., 1996, « Le Dolocenum de l'Aventin : interprétation des structures », in BELLELLI G. M. et BIANCHI U., dir., 1996, p. 329-347.
- CHINI P., 1996, « Il Santuario di Giove Dolicheno », in ENSOLI S. et LA ROCCA E., dir., 2000, p. 288-294.
- CHRISTIANS L.-L. et SERVAIS O., 2005, « Religious Bricolage? How Do We Conceptualize the “Mixture” of Religions? », *Social Compass*, 52, p. 275-279.

## Bibliographie

- CHUVIN P., 1991, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, 2<sup>e</sup> éd., Paris (Histoire).
- CHUVIN P., 2002, « Sur les origines de l'équation *paganus* = païen », in MARY L. et SOT M., dir., *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Age*, Paris (Textes, images et monuments de l'Antiquité au haut Moyen Age, 2), p. 7-15.
- CHUVIN P., 2004, « Christianisation et résistance des cultes traditionnels. Approches actuelles et enjeux historiographiques », in NARCY M. et REBILLARD E., dir., 2004, p. 15-34.
- CIOTOLA A., 2012, « Le sigillate tardoantico », in STEINBY E. M., dir., 2012, 2, p. 107-125.
- CLARIDGE A., 2007, « Hadrian's lost temple of Trajan », *Journal of Roman archaeology*, 20, p. 54-94.
- CLAUSS M., 2000, *The Roman cult of Mithras. The god and his mysteries*, trad. par GORDON R., New York.
- CLAVEL-LÉVÊQUE M., 1984, *L'Empire en jeux : espace symbolique et pratique sociale dans le monde romain*, Paris.
- CLEMENTE G., 2011, « Pagani, ebrei, cristiani nella riflessione storica di Arnaldo Momigliano », in LIZZI TESTA R. et BROWN P., dir., 2011, p. 57-67.
- COARELLI F., 1977, « Il Campo Marzio occidentale. Storia e topografia », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 89, p. 807-846.
- COARELLI F., 1979, « Topografia mitriaca di Roma », in BIANCHI U., dir., 1979, p. 69-80.
- COARELLI F., 1981, « L'area sacra di Largo Argentina. Topografia e storia », in *L'area sacra di Largo Argentina. 1*, 1981, p. 9-51.
- COARELLI F., « I monumenti dei culti orientali in Roma. Questioni topografiche e cronologiche », in BIANCHI U. et VERMASEREN M. J., dir., 1982, p. 33-67.
- COARELLI F., 1983, *Il Foro Romano. 1 : Periodo arcaico*, Rome (Lectiones Planetariae).
- COARELLI F., 1985, *Il Foro Romano. 2 : Periodo repubblicano e augusteo*, Rome (Lectiones Planetariae).
- COARELLI F., 1988, *Il Foro Boario dalle origini alla fine della repubblica*, Rome (Lectiones Planetariae).
- COARELLI F., 1997, *Il Campo Marzio : dalle origini alla fine della repubblica*, Rome.
- COARELLI F., 2008-2009, « Il Circo di Caligola », *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di archeologia*, 81, p. 3-13.
- COARELLI F., 2012, *Palatium. Il Palatino dalle origini all'Impero*, Rome.
- COARELLI F., 2014, *Collis. Il Quirinale e il Viminale nell'antichità*, Rome.
- COARELLI F., dir., 2009, *Divus Vespasianus. Il bimillenario dei Flavi*, Milan.
- COCCIA S., 2000, « Santa Maria in Trastevere : nuovi elementi sulla basilica paleocristiana e altomedievale », *Papers of the Netherlands Institute in Rome, Historical Studies*, 59, p. 161-174.
- COCCIA S., GUIDOBALDI F. et SCOPPOLA F., 2012, « *Titulus Iulii* (Santa Maria in Trastevere) : nuove osservazioni sulle fasi più antiche », in BRANDENBURG H. et GUIDOBALDI F., dir., 2012, p. 34-61.
- COLES R. A., 2007, « Oxyrhynchus: a city and its texts », in BOWMAN A. K., COLES R. A. et GONIS N. e. a., dir., *Oxyrhynchus. A city and its texts*, Londres (Graeco-Roman memoirs, 93), p. 3-16.
- COLETTI F., 2004, « Note su alcuni vasi invetriati dai contesti medio e tardo imperoali del santuario di Cibele sul Palatino », *Archeologia classica*, 55, p. 413-454.
- COLIVICCHI F., 2015, « The *Mundus* of Caere and Early Etruscan Urbanization », in KEMEZIS A. M., dir., *Urban dreams and realities in Antiquity. Remains and representations of the ancient city*, Leiden (Mnemosyne. Supplements, 375), p. 46-68.
- COLONNA G., 1991, « Acqua Acetosa Laurentina, Pater Romanus antiquus e i santuari del I miglio », *Scienze dell'Antichità*, 5, p. 209-229.
- CONANT J. P., 2010, « Europe and the African cult of saints, circa 350-900: An essay in Mediterranean communications », *Speculum*, 85, p. 1-46.
- CONLIN D. A., HAECKL A. E. et PONTI G., 2006-2007, « The Villa of Maxentius on the Via Appia : report on the 2005 excavations », *Memoirs of the American Academy in Rome*, 51-52, p. 347-370.
- CONTOGEOGRIS G., 2001, « Samuel Huntington et "le Choc des Civilisations". "Civilisation religieuse" ou cosmoystème ? », *Pôle Sud*, 14, p. 107-124.

- CONTI S., 2003, « Tra integrazione ed emarginazione : le ultime Vestali », *Studia historica. Historia Antiqua*, 21, p. 209-222.
- COOPER K. et HILLNER J., dir., 2007, *Religion, dynasty, and patronage in early Christian Rome, 300-900*, Cambridge.
- CORSARO A., DELFINO A., DE LUCA I. et MENEGHINI R., 2013, « Nuovi dati archeologici per la storia del Foro di Cesare tra la fine del IV e la metà del V secolo », in LIPPS J., MACHADO C. et VON RUMMEL P., dir., 2013, p. 123-136.
- COSENTINO A., 2002, « Il battesimo a Roma : edifici e liturgia », in GUIDOBALDI F. et GUIGLIA GUIDOLBALDI A., dir., 2002, p. 109-142.
- COUDRY M., 2007, « Loi *Iulia* sur les séances du Sénat », in FERRARY J.-L. et MOREAU P., *Lepor. Leges Populi Romani*, Paris [en ligne]. URL : <http://www.cn-telma.fr/lepor/notice466>.
- COUSI V. ET FELICI F., 2010, « Le spoliazioni », in MENEGHINI R. et SANTANGELI VALENZANI R., dir., 2010, p. 143-148.
- COZZA L., dir., 1982, *Tempio di Adriano*, Rome (Lavori e studi di archeologia pubblicati dalla Soprintendenza archeologica di Roma, 1).
- CREISSEN T., 2014, « La christianisation des lieux de culte païens : “assassinat”, simple récupération ou mythe historiographique ? », dans VAN ANDRINGA W., dir., 2014, p. 279-287.
- CRESEDI G., 1984, « Il Foro Boario e il Velabro », *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*, 89, p. 250-296.
- CRONNIER E., 2015, *Les inventions de reliques dans l'Empire romain d'Orient (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s.)*, Turnhout (Hagiologia, 11).
- CROOK J. B., 2000, *The architectural setting of the cult of saints in the early Christian West, c. 300-1200*, Oxford (Oxford historical monographs).
- CUMONT F., 1896, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, t. 2 : *Textes et monuments*, Bruxelles.
- CUMONT F., 1915, « Découvertes nouvelles au Mithréum de Saint-Clément à Rome », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 59, p. 203-211.
- CUMONT F., 2013, *Les mystères de Mithra*, vol. édité par BELAYCHE N. et MASTROCINQUE A., Turnhout (Bibliotheca cumontiana. Scripta maiora, 3).
- CURRAN J. R., 2000, *Pagan city and Christian capital: Rome in the fourth century*, Oxford (Oxford classical monographs).
- DAGUET-GAGEY A., 1997, *Les opera publica à Rome (180-305 ap. J.-C.)*, Paris (Collection des études augustiniennes. Antiquité, 156).
- DAL COVOLO E. et UGLIONE R., dir., 2001, *Chiesa e impero. Da Augusto a Giustiniano*, Rome (Biblioteca di scienze religiose, 170).
- D'ALESSIO A., 2006, « Il santuario della Magna Mater dalla fondazione all'età imperiale: sviluppo architettonico, funzioni e paesaggio urbano », *Scienze dell'Antichità*, 13, p. 429-454.
- D'ALESSIO V., 2013, «  *Ibunt semimares*. I Galli di Cybele e l'etica sessuale romana », *Studi e materiali di storia delle religioni*, 79, p. 440-462.
- D'ALESSIO M. T., 2012, « Regione IX. *Circus Flaminius* », in CARANDINI A., dir., 2012, t. 1, p. 493-541.
- D'ALESSIO M. T. et DI GIUSEPPE H., 2005, « La villa dell'Auditorium a Roma tra sacro e profano », in SANTILLO FRIZELL B. et KLYNNE A., dir., *Roman villas around the Urbs. Interaction with landscape and environment. Proceedings of a conference held at the Swedish Institute in Rome, September 17-18, 2004*, Rome (The Swedish Institute in Rome. Projects and Seminars, 2), p. 177-196.
- DALMON L., 2009, « Le pape Zosime et la tradition juridique romaine », *Eruditio Antiqua*, 1, p. 141-154.
- DARDENAY A. et ROSSO E., dir., 2013, *Dialogues entre sphère publique et sphère privée dans l'espace de la cité romaine. Vecteurs, acteurs, significations*, Bordeaux (Scripta antiqua, 56).
- DAVID J., 2000, « The exclusion of women in the Mithraic mysteries: ancient or modern? », *Numen*, 47, p. 121-141.
- DAVIDSON I., 2001, « *Captatio* in the fourth-century West », in WILES M. F. et YARNOLD E. J., dir., *Papers presented at the thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999. Historica, Biblica, Theologica et Philosophica*, Leuven (Studia patristica, 34), p. 33-43.
- DE ANGELI S., 1992, *Templum Divi Vespasiani*, Rome (Lavori e studi di archeologia pubblicati dalla Soprintendenza archeologica di Roma, 18).

## Bibliographie

- DE BROGLIE A., 1866, *L'Église et l'Empire romain au IV<sup>e</sup> siècle*, t. 2 : *Constance et Julien*, 3<sup>e</sup> éd., Paris.
- DE CERTEAU M., 1990 [1980], *L'invention du quotidien*, I : *Arts de faire*, Paris (10/18, 1363).
- DEGAND M. ET MAHIEU V., 2013, « Le corpus en sciences de l'Antiquité. Regards croisés d'un philologue et d'un historien », *Folia electronica classica*, 26. URL : <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/26/Corpus/Degand.pdf>.
- DE GROSSI MAZZORIN J., 2004, « I resti animali del mitreo della Crypta Balbi: testimonianze di pratiche cultuali », in MARTENS M. et DE BOE G., dir., *Roman mithraism : the evidence of the small finds*, Bruxelles (Archeologie in Vlaanderen. Monografie, 4), p. 179-181.
- DEICHMANN W. F., 1939, « Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern », *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 54, p. 105-136.
- DELEHAYE H., 1933, *Les origines du culte des martyrs*, 2<sup>e</sup> éd. rev., Bruxelles (Subsidia hagiographica, 20).
- DE LIGT L., 1993, *Fairs and markets in the Roman Empire. Economic and social aspects of periodic trade in a pre-industrial society*, Amsterdam (Dutch monographs on ancient history and archaeology, 11).
- DELMARE R., 1989, *Largesses sacrées et res privata. L'aerarium impérial et son administration du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, Rome (Collection de l'École française de Rome, 121).
- DELMARE R., 2004, « La législation sur les sacrifices au IV<sup>e</sup> siècle. Un essai d'interprétation », *Revue historique de droit français et étranger*, 82, p. 319-333.
- DEMARSIN K., 2011, « "Paganism" in Late Antiquity: thematic studies », in LAVAN L. et MULRYAN M., dir., 2011, p. 1-40.
- DE ROSSI G. B., 1870a, « Scoperta d'un insigne speleo mitriaco, sotto l'antica basilica di S. Clemente », *Bullettino di archeologia cristiana*, 1, p. 125-127.
- DE ROSSI G. B., 1870b, « Dello speleo mitriaco testé scoperto sotto la basilica di S. Clemente », *Bullettino di archeologia cristiana*, 1, p. 153-168.
- DE ROSSI G. et MANDARINI L. V., 1998, « Residui ceramici d'età romana da un contesto farnesiano nell'area sud ovest del Palatino. Tempio della *Magna Mater* », in GUIDOBALDI F., PAVOLINI C. et PERGOLA P., dir., *I materiali residui nello scavo archeologico*, Rome (Collection de l'École française de Rome, 249), p. 45-62.
- DE ROSSI G., FONTANA S., PACETTI F. et PENTIRICCI M., 2009, « Cronologia dei periodi 8-9 », in FROMMEL C. L. et PENTIRICCI M., dir., 2009, p. 233-234.
- DE RUYT C., 1983, *Macellum : marché alimentaire des Romains*, Louvain-la-Neuve (Publications d'histoire de l'art et d'archéologie de l'Université catholique de Louvain, 35).
- DE SANTIS P., « "Aree e luoghi sacri" nelle iscrizioni cristiane di Roma (IV-VII secolo) », in MAYER I OLIVE M., BARATTA G. et GUZMÁN ALMAGRO A., dir., *XII Congressus internationalis epigraphiae graecae et latinae : provinciae imperii romani inscriptionibus descriptae : Barcelona, 3-8 Septembris 2002. Acta*, vol. I, Barcelone, 2007 (Institut d'Estudis Catalans. Monografies de la Secció històrico-arqueològica, 10), p. 373-378.
- DESNIER J.-L., 1983, « Salustius-Salustius », *Revue des études anciennes*, 85, p. 53-65.
- DE SOUZA M., 2004, *La question de la tripartition des catégories du droit divin dans l'antiquité romaine*, Saint-Étienne (Bibliothèque du CERHI, 1).
- DE STEFANO F., 2012a, « Appendice. La Basilica e la memoria di San Pietro », in CARANDINI A., dir., 2012, t. 1, p. 583-587.
- DE STEFANO F., 2012b, « Appendice. L'area sacra di Largo Argentina », in CARANDINI A., dir., 2012, t. 1, p. 542-548.
- DE VISSCHER F., 1963, *Le droit des tombeaux romains*, Milan.
- DEY H. W., 2011, *The Aurelian Wall and the refashioning of imperial Rome, AD 271-855*, Cambridge.
- DEY H., 2016, « Gregor Kalas, *The Restoration of the Roman Forum in Late Antiquity: Transforming Public Space* [compte rendu] », *Bryn Mawr classical review*, 03.02.2016. URL : <http://bmcr.brynmawr.edu/2016/2016-02-03.html>
- DI BERARDINO A., 1991, « La cristianizzazione del tempo nel IV secolo : il caso della celebrazione della Pasqua », in HENKEL W., dir., *Ecclesiae memoria : Miscellanea in onore del R.P. Josef Metzler O.M.I., Prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano*, Rome, p. 133-147.
- DI BERARDINO A., 1992, « L'imperatore Costantino e la celebrazione della Pasqua », in BONAMENTE G. et FUSCO F., dir., 1992-1993, t. 1, p. 363-384.

- DI BERARDINO A., 2001, « I cristiani e la città antica nell'evoluzione religiosa del IV secolo », in DAL COVOLO E. et UGLIONE R., dir., 2001, p. 209-243.
- DI BERARDINO A., 2002, « La cristianizzazione del tempo nei secoli IV-V : la domenica », *Augustinianum*, 42, p. 97-125.
- DI BERARDINO A., 2003a, « Liturgical celebrations and imperial legislation in the fourth century », in NEIL B, DUNN G. D. et CROSS L., dir., *Prayer and spirituality in the early Church*, vol. 3 : *Life and liturgy*, Strathfield, p. 211-232.
- DI BERARDINO A., 2003b, « Tempo cristiano e la prima amnistia pasquale di Valentiniano I », in BARCELLONA R. et SARDELLA T., dir., *Munera amicitiae. Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco*, Soveria Mannelli, p. 131-150.
- DI BERARDINO A., 2005, « Tempo sociale pagano e cristiano nel IV secolo », in SAGGIORO A., dir., *Diritto romano e identità cristiana. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari*, Rome (Studi storici Carocci, 82), p. 95-121.
- DI BERARDINO A., PILARA G. et SPERA L., dir., 2012, *Roma e il sacco del 410 : realtà, interpretazione, mito. Atti della giornata di studio (Roma, 6 dicembre 2010)*, Rome (Studia ephemeridis Augustinianum, 131).
- DIEFENBACH S., 2007, *Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und Kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr.*, Berlin (Millennium-Studien, 11).
- DIEFENBACH S., 2012, « *Urbs und ecclesia – Bezugspunkte kollektiver Heiligerinnerung im Rom des Bischofs Damasus (366-384)* », in BEHRWALD R. et WITSCHERL C., dir., 2012, p. 267-
- DI MÉO G., 2001, « Le sens géographique des fêtes », *Annales de géographie*, 110, p. 624-646.
- DI MÉO G., 2002, « L'identité : une médiation essentielle du rapport espace/société », *Géocarrefour*, 77, p. 175-184.
- DI MEO S. et ZACCAGNINI R., 1998, « Roma, S. Croce in Gerusalemme : nuove acquisizioni topografiche. 1. Ottobre-novembre 1998 », *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*, 99, p. 246-250.
- DIOSONO F., 2015, « *Professiones Gentiliciae*: The *collegia* of Rome between. Paganism and Christianity », in SALZMAN M., SÁGHY M. et LIZZI TESTA R., dir., 2015, p. 251-270.
- DI SANTO E., 2008, *L'apologetica dell'Ambrosiaster. Cristiani, pagani e giudei nella Roma tardoantica*, Rome (Studia ephemeridis Augustinianum, 112).
- DIVJAK J., 2002, « Der sogenannte Kalender des Filocalus », in PRIMMER A., SMOLAK K. et WEBER D., dir., 2002, p. 19-38.
- DOCCI M., 2006, *San Paolo fuori le mura : dalle origini alla basilica delle "origini"*, Rome.
- DOMINGO J. Á., 2015, « Las termas de L. Licinius Sura (*Balneum Surae*) en el Aventino de Roma: hipótesis de localización y problemas para su reconstrucción », *Pyrenae*, 46, p. 49-75.
- DOMINGO J. Á, MAR R. et PENSABENE P., 2011, « El *Templum Divi Claudii*. Decoración y elementos arquitectónicos para su reconstrucción », *Archivo Español de Arqueología*, 84, p. 207-230.
- DONATI N. et STEFANETTI P., 2006, *Dies Natalis. I calendari romani e gli anniversari dei culti*, Rome.
- DORCEY P. F., 1992, *The cult of Silvanus. A study in Roman folk religion*, Leiden (Columbia studies in the classical tradition, 20).
- DOURSTHER H., 1840, *Dictionnaire universel des poids et mesures anciens et modernes, contenant des tables des monnaies de tous les pays*, Bruxelles.
- DULAËY M., 2008, « Histoire du christianisme latin. *Dominus conservator ecclesiae Pudentianae* : le Christ de l'église romaine de Sainte-Pudentienne », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 115, p. 223-230.
- DULAËY M., 2014, « Expliquer Paul dans la Rome de Damase. Le commentaire de l'Ambrosiaster sur l'Épître aux Galates », in BOCHET I. et FÉDOU M., dir., *L'exégèse patristique de l'épître aux Galates*, Paris (Collection des études augustinienne. Antiquité, 197), p. 83-124.
- DUBOULOZ J., 2003, « Formes et enjeux de la gestion quotidienne du territoire urbain dans la cité tardive », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 14, p. 99-114.
- DUBOURDIEU A. et SCHEID J., 2000, « Lieux de culte, lieux sacrés : les usages de la langue. L'Italie romaine », in VAUCHEZ A., dir., 2000, p. 59-80.
- DUCHESNE L., 1885, « Les sources du martyrologe hiéronymien », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 5, p. 120-160.
- DUCHESNE L., 1889, *Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris.

## Bibliographie

- DUCHESNE L., 1906-1910, *Histoire ancienne de l'Église*, 3 t., Paris.
- DUMSER E. A., 2005, *The architecture of Maxentius: a study in architectural design and urban planning in early fourth-century Rome*, thèse de doctorat, Université de Pennsylvanie.
- DUNBABIN K. M. D., 1999, *Mosaics of the Greek and Roman world*, Cambridge.
- DUNN G. D., dir., 2015, *The bishop of Rome in late Antiquity*, Burlington.
- DUNSCH B., 2014, « Religion in Roman comedy », in FONTAINE M. et SCAFURO A. C., dir., *The Oxford handbook of Greek and Roman comedy*, Oxford.
- DURET L. ET NÉRAUDAU J.-P., 2001, *Urbanisme et métamorphoses de la Rome antique*, 2<sup>e</sup> éd. rev. et corr., Paris (Realia).
- DURY-MOYAERS G. et RENARD M., 1981, « Aperçu critique de travaux relatifs au culte de Junon », in ANRW, II, 17, 1, p. 142-202.
- DUTHOY R., 1969, *The Taurobolium. Its evolution and terminology*, Leiden (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 10).
- DUTHOY F. ET FREL J., 1996, « Observations sur le sanctuaire syrien du Janicule », in BELLELLI G. M. et BIANCHI U., dir., 1996, p. 289-303.
- DUVAL N., « Problématique d'une architecture chrétienne au IV<sup>e</sup> siècle », *Revue des études augustiniennes*, 35, 1989, p. 308-313.
- DUVIGNAUD J., 1991, *Fêtes et civilisations*, suivi de *La fête aujourd'hui*, nouvelle éd., Arles.
- ELSNER J., 2012, « Sacrifice in late Roman art », in FARAONE C. A. et NAIDEN F. S., dir., *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient victims, modern observers*, Cambridge, p. 120-166.
- ENGELS D., 2013, « La destruction du sacré dans la religion romaine. Comment faire disparaître un mauvais prodige ? », in ENGELS D., MARTENS D. et WILKIN A., dir., *La destruction dans l'histoire. Pratiques et discours*, Bruxelles, p. 41-68.
- ENSOLI S., 2000, « I santuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica », in ENSOLI S. et LA ROCCA E., dir., 2000, p. 267-287.
- ENSOLI S. et LA ROCCA E., dir., 2000, *Aurea Roma : dalla città pagana alla città cristiana*, Rome.
- EPPINGER A., 2015, *Hercules in der Spätantike : die Rolle des Heros im Spannungsfeld von Heidentum und Christentum*, Wiesbaden (Philippika, 89).
- EPISCOPO S., 2003, *Il Titulus Marcelli sulla via Lata. Nuovi studi e ricerche archeologiche (1990-2000)*, Rome (Tardoantico e medioevo : studi e strumenti di archeologia, 6).
- ESTIENNE S., 1997, « Statues de dieux « isolées » et lieux de culte : l'exemple de Rome », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 8, p. 81-96.
- ESTIENNE S., 2000, *Les dieux dans la ville : recherches sur les statues de dieux dans l'espace et les rites publics de Rome, d'Auguste à sévère alexandre (I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> s. ap. j.-c.)*, thèse de doctorat, Université Paris I - Panthéon Sorbonne.
- ESTIENNE S., 2003, « D'une chapelle dédiée à Hercule à l'*Hercules Cubans* des Régionnaires. Le problème du recouplement des sources », in DE CAZANOVE O. et SCHEID J., dir., *Sanctuaires et sources dans l'antiquité : les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte. Actes de la table ronde organisée par le Collège de France, l'UMR 8585 Centre Gustave-Glotz, l'École Française de Rome et le Centre Jean Bérard, Naples, 30 novembre 2001*, Naples (Collection du Centre Jean Bérard, 22), p. 55-67.
- ESTIENNE S., 2013, « Penser le patrimoine des dieux, entre privé et public », in DARDENAY A. et ROSSO E., dir., 2013, p. 55-66.
- ESTIENNE S., 2014, « *Aurea pompa venit*. Présences divines dans les processions romaines », in ESTIENNE S., HUET V., LISSARRAGUE F. e. a., dir., *Figures de dieux. Construire le divin en images*, Rennes (Collection Histoire. Série Histoire ancienne), p. 337-349.
- ESTIENNE S., 2015, « La construction du divin au prisme des processions à Rome », in BELAYCHE N. et PIRENNE DELFORGE V., dir., *Fabriquer du divin. Constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l'Antiquité*, Liège (Religions, 5), p. 105-125.
- ESTIENNE S., GILLES N. et HUET V., 2004, « Les hommes au banquet. A. Banquets familiaux », in *ThesCRA*, t. II, p. 280-282.
- FAGAN G. G., 1999, *Bathing in public in the Roman world*, Ann Arbor.

- FAIVRE A., 2011, *Chrétiens et Eglises : des identités en construction. Acteurs, structures, frontières du champ religieux chrétien*, Paris (Cerf-Histoire).
- FALCHI G. L., 2008, « Église et Empire au IV<sup>e</sup> siècle : de l'Empire "laïc" à l'Empire "confessionnel" », in GUINOT J.-N. et RICHARD F., dir., 2008, p. 131-153.
- FATUCCI G., 2012, « Regione II. *Caelimontium* », in CARANDINI A., dir., 2012, p. 342-358.
- FAUVINET-RANSON V., 2006, *Decor civitatis, decor Italiae. Monuments, travaux publics et spectacles au VI<sup>e</sup> siècle d'après les Variae de Cassiodore*, Bari (Munera : studi storici sulla Tarda Antichità, 23).
- FEENEY D., 2010, « Time and calendar », in BARCHIESI A. et SCHEIDEL W., dir., *The Oxford handbook of Roman studies*, Oxford (Oxford handbooks in classics and ancient history), p. 882-894.
- FELBECKER S., 1995, *Die Prozession: historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdrucksbehandlung*, Altenberge (Münsteraner theologische Abhandlungen, 39).
- FELDMAN L. H., 1993, *Jew and Gentile in the ancient world. Attitudes and interactions from Alexander to Justinian*, Princeton.
- FELLE A. E., 2012, « Alle origine del fenomeno devozionale cristiano in Occidente. Le *inscriptions parietariae ad memoriam Apostolorum* », in COSCARELLA A. et DE SANTIS P., dir., *Martiri, santi, patroni : per una archeologia della devozione. Atti X Congresso nazionale di archeologia Cristiana, Università della Calabria, 15-18 settembre 2010*, Cosenza (Ricerche. Collana del Dipartimento di archeologia e storia delle Arti, Università della Calabria, 6), p. 477-502.
- FERGUSON E., 1987, *Backgrounds of early Christianity*, Grand Rapids (Michigan).
- FERGUSON E., 2003, *Backgrounds of early Christianity*, 3<sup>e</sup> éd., Grand Rapids (Michigan).
- FERRI G., 2015, « The last dance of the Salians: the pagan élite of Rome and Christian emperors in the fourth century AD », *Millennium : Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.*, 12, p. 117-153.
- FERRUA A., 1936, « Di una comunità montanista sull'Aurelia alla fine del IV secolo », *Civiltà cattolica*, 2, p. 216-227.
- FERRUA A., 1949, « La guardia a cavallo (I) », *Civiltà cattolica*, 100, p. 654-661.
- FÉVRIER P.-A., 1977, « Natale Petri de cathedra », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 121, p. 514-531 = FÉVRIER P.-A., 1996, t. I, p. 3-20.
- FÉVRIER P.-A., 1978, « Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le III<sup>e</sup> siècle », in *Atti del IX congresso internazionale di archeologia cristiana. Roma 21 - 27 settembre 1975*, t. I : *I monumenti cristiani preconstantiniani*, Cité du Vatican (Studi di antichità cristiana, 32), p. 211-274 (discussion p. 303-329) = FÉVRIER P.-A., 1996, t. I, p. 39-129.
- FÉVRIER P.-A., 1996, *La Méditerranée de Paul-Albert Février*, 2 t., Rome (Collection de l'École française de Rome, 225).
- FÉVRIER P.-A., 1992, « Un plaidoyer pour Damase : les inscriptions des nécropoles romaines », in CHRISTOL M., DEMOUGIN S. e. a., dir., *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 (Collection de l'École française de Rome, 159), p. 407-506.
- FILIPPI D., 2001, « L'*Atrium Vestae* in età tardoantica », in ARENA M. S., DELOGU P., PAROLI L. e. a., dir., 2001, p. 599-601.
- FILIPPI D., 2012, « Regione VIII. *Forum Romanum Magnum* », in CARANDINI A., dir., 2012, t. 1, p. 143-206.
- FILIPPI F., dir., 2001, *Archeologia e Giubileo : gli interventi a Roma e nel Lazio nel piano per il Grande Giubileo del 2000*, Naples.
- FILIPPI G., 2004, « La tomba di San Paolo e le fasi della basilica tra il IV e VII secolo. Primi risultati di indagini archeologiche e ricerche d'archivio », *Bollettino dei monumenti, musei e gallerie pontificie*, 24, p. 187-224.
- FILIPPI G., 2007-2008, « La tomba di San Paolo. I dati archeologici del 2006 e il Taccuino Moreschi del 1850 », *Bollettino dei monumenti, musei e gallerie pontificie*, 26, p. 321-352.
- FILIPPI G., 2011, « La tomba dell'Apostolo Paolo : nuovi dati dai recenti scavi. Note storiche e archeologiche », in BUCARELLI O. et MORALES M. M., dir., *PAULO APOSTOLO MARTYRI. L'apostolo San Paolo nella storia, nell'arte e nell'archeologia*, Rome (Miscellanea historiae pontificiae, 69), p. 97-118.
- FIOCCHI NICOLAI V., 1995-1996, « La nuova basilica circiforme della via Ardeatina (con appendice di M. P. Del Moro, D. Nuzzo e L. Spera) », *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di archeologia*, 68, p. 69-233.
- FIOCCHI NICOLAI V., 2001, *Strutture funerarie ed edifici di culto paleocristiani di Roma dal IV al VI secolo*, Cité du Vatican (Pontificia commissione di archeologia sacra. Studi e ricerche, 3).



- FIOCCHI NICOLAI V., 2002, « *Basilica Marci, coemeterium Marci, basilica coemeterii Balbinae*. A proposito della nuova basilica circiforme della via Ardeatina e delle funzione funeraria delle chiese “a deambulatorio” del suburbio romano », in GUIDOBALDI F. et GUIGLIA GUIDOLBALDI A., dir., 2002, p. 1175-1201.
- FIOCCHI NICOLAI V., 2009, « Vocazione funeraria della basilica di S. Paolo sulla via Ostiense (Roma) », *Rivista di archeologia cristiana*, 85, p. 313-354.
- FLAMBARD J.-M., 1987, « Deux toponymes du Champ de Mars : *ad Ciconias, ad Nixas* », in L'Urbs. *Espace urbain et histoire (I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. – III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.)*. Actes du colloque international (Rome, 8-12 mai 1985), 1987, p. 191-210.
- FOGAGNOLO S. et ROSSI F. M., 2010, « Il *Templum Pacis* come esempio di trasformazione del paesaggio urbano e di mutamenti culturali dalla prima età imperiale ai primi del '900 », *Bollettino di archeologia on line*, 1, p. 31-46 URL : [http://www.bollettinodiarcheologiaonline.beniculturali.it/documenti/generale/6\\_FOGAGNOLO\\_ROSSI.pdf](http://www.bollettinodiarcheologiaonline.beniculturali.it/documenti/generale/6_FOGAGNOLO_ROSSI.pdf).
- FONTAINE J., 1964, « Le pèlerinage de Prudence à Saint-Pierre et la spiritualité des eaux vive », *Orpheus*, 11, p. 243-266.
- FORCE P., 2003, « Vigilance de Calagurris et la critique du culte des reliques. Éléments pour une théologie du culte des reliques », *Connaissance des Pères de l'Église*, 89, p. 15-26.
- FOULCHÉ A.-L., 2011a, *Le paysage balnéaire de Rome dans l'Antiquité : aspects topographiques, juridiques et sociaux*, thèse de doctorat, Université de Grenoble.
- FOULCHÉ A.-L., 2011b, « Les *Balnea* de Rome à travers la *Forma Urbis Severiana* et les Catalogues Régionnaires », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 123, p. 597-611.
- FOWDEN G., 1978, « Bishops and temples in the eastern Roman Empire, A.D. 320-435 », *Journal of theological studies*, 29, p. 53-78.
- FOWLKES-CHILDS B., 2012, « The cult of Jupiter Dolichenus in the city of Rome. Syrian connections and local contexts », in BLÖMER M. et WINTER E., dir., *Jupiter Dolichenus: vom Lokalkult zur Reichsreligion*, Tübingen (Orientalische Religionen in der Antike, 8), p. 211-224.
- FRAIOLI F., 2012, « Regione IV. *Templum Pacis* », in CARANDINI A., dir., 2012, t. 1, p. 281-306.
- FRASCHETTI A., 1999, *La conversione da Roma pagana a Roma cristiana*, Rome (Collezione storica).
- FRAYN J. M., 1993, *Markets and fairs in Roman Italy: their social and economic importance from the second century BC to the third century AD*, Oxford.
- FREDOUILLE J.-C., 1997, « Le héros et le saint », in FREYBURGER G. et PERNOT L., dir., *Du héros païen au saint chrétien. Actes du colloque organisé par le Centre d'Analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité*, Strasbourg, 1<sup>er</sup>-2 décembre 1995, Paris (Collection des études augustinienne. Série Antiquité, 154), p. 11-25.
- FREELY J. et ÇAKMAK A. S., 2004, *Byzantine monuments of Istanbul*, Cambridge.
- FREIL-STOLBA R., 2003, « Coelia Concordia, la dernière grande vierge vestale, et la participation des femmes au discours politique du IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C. », in FREIL-STOLBA R., BIELMAN A. et BIANCHI O., dir., *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique*, Berne (Echo, 2), p. 281-315.
- FRIGGERI R., 2002, « Le iscrizioni », in PIRANOMONTE M., dir., 2002, p. 26-33.
- FROMMEL C. L. et PENTIRICCI M., dir., 2009, *L'antica basilica di San Lorenzo in Damaso. Indagini archeologiche nel Palazzo della Cancelleria (1988-1993)*, I : *Gli scavi*, Rome (Monumenta Sanctae Sedis, 5, I).
- FUENTES GONZÁLEZ P. P., 2005, « Macrobius (Ambrosius Theodosius) », in GOULET R., dir., *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. 4, Paris, p. 227-242.
- FUSCIELLO G., 1993, « La chiesa medievale di S. Eusebio all'Esquilino », *Quaderni dell'Istituto di storia dell'architettura*, 21, p. 15-28.
- FUSCIELLO G., 2001, « La piazza del Foro Boario e gli edifici romani nell'area di S. Maria in Cosmedin », *Palladio*, 28, p. 5-22.
- GAILLIOT A., 2009, « Les quartiers investis. Les processions des *Compitalia* à l'époque républicaine et au début du principat », *Hypothèses*, 12, p. 262-272.
- GAISSER J. H., 2008, *The fortunes of Apuleius and the Golden Ass. A study in transmission and reception*, Princeton (Martin classical lectures).
- GALLO D., 1979a, « Il mitreo di San Silvestro in Capite », in BIANCHI U., dir., 1979, p. 231-247.
- GALLO D., 1979b, « Il mitreo di via Giovanni Lanza », in BIANCHI U., dir., 1979, p. 249-258.

- GARCÍA MORCILLO M., 2000, « El *Macellum Magnum* y la Roma de Nerón », *Iberia*, 3, p. 265-286.
- GASPARINI V., 2008, « Iside a Roma e nel Lazio », in LO SARDO E., dir., *La lupa e la sfinge. Roma e l'Egitto dalla storia al mito*, Milan.
- GATTI E., 1925, « Notizie di recenti trovamenti di antichità in Roma e nel Suburbio », *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*, 53, p. 271-304.
- GATTI LO GUZZO L., 1978, *Il deposito votivo dall'Esquilino detto di Minerva Medica*, Florence (Studi e materiali di etruscologia e antichità italiche, 17).
- GAUDEMET J., 1979, *Les élections dans l'Église latine des origines au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris (Institutions, sociétés, histoire, 2).
- GEE R., 2010, « The *Lucus Furrinae* and the Syrian Sanctuary on the *Janiculum*: Encroachment? Or renovation and transformation? », *Bollettino di archeologia on line*, 1, p. 42-48.
- GEERTMAN H., 1986-1987, « Forze centrifughe e centripete nella Roma cristiana: il Laterano, la basilica lulia e la basilica Liberiana », *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di archeologia*, 59, p. 63-91 = GEERTMAN H., 2004, p. 17-44.
- GEERTMAN H., 1988, « L'illuminazione della basilica paleocristiana secondo il *Liber Pontificalis* », *Rivista di archeologia cristiana*, 63, p. 193-201 = GEERTMAN H., 2004, p. 53-73.
- GEERTMAN H., 1989, « Nota sul *Liber Pontificalis* come fonte archeologica », in Quæritur inventus colitur. *Miscellanea in onore di Padre Umberto Maria Fasola*, Cité du Vatican (Studi di antichità Cristiana, 40), p. 348-361 = GEERTMAN H., 2004, p. 75-85.
- GEERTMAN H., 2001-2002a, « Documenti, redattori e la formazione del testo del *Liber Pontificalis* », in GEERTMAN H., dir., 2001-2002, p. 267-284 = GEERTMAN H., 2004, p. 149-167.
- GEERTMAN H., 2001-2002b, « Le biografie del *Liber Pontificalis* dal 311 al 535. Testo e commentario », in GEERTMAN H., dir., 2001-2002, p. 285-355 = GEERTMAN H., 2004, p. 169-235.
- GEERTMAN H., dir., 2001-2002, *Atti del colloquio internazionale Il Liber Pontificalis e la storia materiale, Roma, 21-22 febbraio 2002*, Rome (Mededelingen van het Nederlands instituut te Rome, t. 60-61).
- GEERTMAN H., 2002, « La *Basilica maior* di San Lorenzo fuori le mura », in GUIDOBALDI F. et GUIGLIA GUIDOBALDI A., dir., 2002, p. 1225-1247 = GEERTMAN H., 2004, p. 117-126.
- GEERTMAN H., 2004, *Hic fecit Basilicam. Studi sul Liber Pontificalis e gli edifici ecclesiastici di Roma da Silvestro a Silverio*, a cura di DE BLAAUW S., Louvain.
- GEERTMAN H., 2009, « La genesi del *Liber pontificalis* romano. Un processo di organizzazione della memoria », in BOUGARD F. et SOT M., dir., *Liber, Gesta, histoire : écrire l'histoire des évêques et des papes, de l'Antiquité au XXI<sup>e</sup> siècle*, Turnhout, p. 37-107.
- GEERTMAN H. et ANNIS M. B., 2001, « San Sisto Vecchio », in ARENA M. S., DELOGU P., PAROLI L. e. a., dir., 2001, p. 636-637.
- GEERTMAN H. et ANNIS M. B., 2004, « San Sisto Vecchio : indagini topografiche e archeologiche », in PAROLI L. et VENDITTELLI L., dir., 2004, p. 517-541 = GEERTMAN H., 2004, p. 127-132.
- GEM R., 2005, « The Vatican Rotunda: a Severan monument and its early history, c. 200 to 500 », *Journal of the British Archaeological Association*, 158, p. 1-45.
- GEM R., 2013, « From Constantine to Constans: the chronology of the construction of St Peter's basilica », in MCKITTERICK R., OSBORNE J., RICHARDSON C. M. et STORY J., dir., 2013, p. 35-64.
- GENTILI G., 2012, « Aspetti della religiosità in età costantiniana », in SENA CHIESA G., dir., 2012, p. 65-70.
- GEORGOUDI S., KOCH PIETRE R. et SCHMIDT F., dir., 2005, *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée antique*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses 124).
- GERMANO P., 1892, « Die due iscrizioni metriche damasiane al « Martyrium » dei santi Giovanni e Paolo sul Celio », *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 6, p. 58-66.
- GERZAGUET C. et MATTEI P., 2014, « Les lettres d'Ambroise extra collectionem. Présentation philologique du dossier. Approche historique et doctrinale de chacune des pièces », in CUTINO M. et VINEL F., dir., *Les dossiers de la correspondance d'Ambroise de Milan. Actes de la journée d'études ambrosiennes (28 novembre, Palais Universitaire, Strasbourg)*, Paris (*Revue des études tardo-antiques*, suppl. 2), p. 61-85.
- GHILARDI M., 2006, « Trasformazioni del paesaggio urbano. Il *Templum Pacis* durante la guerra greco-gotica (a proposito di Procop., *Goth.* IV 21) », in GHILARDI M., GODDARD C. J. et PORENA P., dir., 2006, p. 137-148.

## Bibliographie

- GHILARDI M. et PILARA G., 2010, *I barbari che presero Roma : il sacco del 410 e le sue conseguenze*, Rome.
- GHILARDI M., GODDARD C. J. et PORENA P., dir., 2006, *Les cités de l'Italie tardo-antique (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle) : institutions, économie, société, culture et religion*, Rome (Collection de l'École française de Rome, 369).
- GHISLANZONI E., 1912, « Scavi nelle Terme Antoniniane », *Notizie degli scavi di Antichità*, 9, 1912, p. 305-325.
- GIANNELLI G., 1913, *Il sacerdozio delle Vestali romane*, Florence.
- GILLET A., 2001, « Rome, Ravenna and the last western emperors », *Papers of the British School at Rome*, 69, p. 131-167.
- GILLES N., 2001-2002, « Banquets et édifices de banquets en Occident romain : une forme de *paenonia urbium* ? », *Caesarodunum*, 35-36, p. 227-239.
- GIRARDET K. M., 2008, « L'invention du dimanche : du jour du soleil au dimanche. Le *dies solis* dans la législation et la politique de Constantin le Grand », in GUINOT J.-N. et RICHARD F., dir., 2008, p. 341-370
- GODDARD C., 2003, *Les piétés païennes de l'Italie tardo-antique*, thèse de doctorat, Université de Paris X-Nanterre.
- GODDARD C. J., 2006, « The evolution of pagan sanctuaries in late antique Italy (fourth-sixth centuries A.D.): a new administrative and legal framework. A paradox », in GHILARDI M., GODDARD C. J. et PORENA P., dir., 2006, p. 281-308.
- GODDARD C., 2007, « La divination à l'époque tardive : un exemple ultime du processus de romanisation (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles apr. J.-C.) », *Mètis*, 5, p. 267-290.
- GODDARD C. J., 2008, « Nuove osservazioni sul santuario cosiddetto 'siriaco' al Gianicolo », in PALMA VENETUCCI B., dir., *Culti orientali. Tra scavo e collezionismo*, Rome, p. 165-173.
- GOLDLUST B., 2007, « Religion et culture dans le dernier banquet païen des lettres latines : les *Saturnales* de Macrobe », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 79, p. 147-173.
- GOODSON C., 2014, « Archaeology and the cult of saints in the early middle ages: accessing the sacred », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 126 [en ligne]. URL : <https://mefrm.revues.org/1818?lang=fr>.
- GORDON R., 1999, « The end of Mithraism in the northwest provinces », *Journal of Roman Archaeology*, 12, p. 682-688.
- GORDON R., 2007, « Mithras in Dolichê: issues of date and origin », *Journal of Roman Archaeology*, 20, p. 602-610.
- GORDON R. L. et SIMÓN F. M., dir., 2010, *Magical practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept. – 1 Oct. 2005*, Leiden (Religions in the Graeco-Roman world, 168).
- GRAF F., 1998, « Kalendae Ianuariae », in GRAF F., dir., 1998, p. 199-216.
- GRAF F., 2015, *Roman Festivals in the Greek East, from the Early Empire to the Middle Byzantine Era*, Cambridge (Greek culture in the Roman world).
- GRAF F., dir., 1998, *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert, Castelen bei Basel 15 bis 18 März 1996*, Stuttgart.
- GRANDAZZI A., 1992, « Contribution à la topographie du Palatin », *Revue d'études latines*, 70, p. 28-34.
- GRANDE G. et SCAGNETTI F., 2005, *Roma Vrbs Imperatorvm Aetate. Pianta topografica a colori di Roma antica*, 5<sup>e</sup> éd., Rome (Collana di topografia romana).
- GRASSHOFF G., HEINZELMANN M. et WÄFLER M., dir., 2009, *The Pantheon in Rome. Contributions to the conference, Bern, November 9-12, 2006*, Berne, 2009 (Bern studies for the history and philosophy of science. Pantheon, 1).
- GRAZIA FILETICI M. et PAVOLINI C., 2001, « Mitreo di Santo Stefano Rotondo », in FILIPPI F., dir., 2001, p. 252-255.
- GREEN C. M. C., 2007, *Roman religion and the cult of Diana at Aricia*, Cambridge.
- GREGORI G. L., 1997, « Alcune iscrizioni imperiali, senatorie ed equestri nell'Antiquarium Comunale del Celio », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 116, p. 161-175.
- GRENIER J.-C., 2009, « L'obelisco di Domiziano a piazza Navona », in COARELLI F., dir., 2009, p. 234-238.
- GRIFFITH A. B., 2000, « Mithraism in the private and public lives of 4th-c. senators in Rome », *Electronic Journal of Mithraic Studies*, 1, p. 1-27. URL : <http://www.uhu.es/ejms/Papers/Volume1Papers/ABGMS.DOC>.
- GRIG L., 2009, « Imagining the Capitolium in Late Antiquity », in CAIN A. et LENSKI N., dir., *The power of religion in Late Antiquity*, Farnham, p. 279-292.
- GRIG L., 2013, « Cities in the "long" Late Antiquity, 2000-2012 – a survey essay », *Urban history*, 3, p. 554-566.

- GROS P. et TORELLI M., 1992, *Storia dell'urbanistica. Il mondo romano*, 2<sup>e</sup> éd., Rome (Grandi opere).
- GROS P., 2005, « La ville comme symbole. Le modèle central et ses limites », in INGLEBERT H., dir., 2005, p. 155-232.
- GROSSI V., 2000, « La cristianizzazione del tempo a Roma. Dal culto cristiano all'anno liturgico », in PANI ERMINI L. et SINISCALCO P., dir., *La comunità cristiana di Roma. La sua vita e la sua cultura dalle origini all'alto Medio Evo*, Cité du Vatican (Atti e documenti, 9), p. 171-191.
- GROTTANELLI C., 2005, « Tuer des animaux pour la fête de Saint Félix », in GEORGOUDI S., KOCH PIETRE R. et SCHMIDT F., dir., 2005, p. 387-407.
- GRUET B., 2006, *La rue à Rome, miroir de la ville : entre l'émotion et la norme*, Paris.
- GRÜNEWALD T., 1990, *Constantinus Maximus Augustus. Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung*, Stuttgart (Historia : Zeitschrift für alte Geschichte. Einzelschriften, 64).
- GRYSON R., 2007, *Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'Antiquité et du Haut Moyen Âge*, 5<sup>e</sup> éd. mise à jour du *Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller* commencé par FISCHER B., continué par FREDE H. J., Fribourg (Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 1), 2 vol.
- GUARDUCCI M., 1949-1950, « Il santuario di Bellona e il circo Flaminio in un epigramma greco del basso impero », *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*, 73, 1949-1950, p. 55-76.
- GUARDUCCI M., 1969-1970, « L'epigramma greco di Fausto e le nuove scoperte in Campo Marzio », *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di archeologia*, 42, p. 219-243.
- GUARDUCCI M., 1982, « L'interruzione dei culti nel *Phrygianum* del Vaticano durant il IV secolo d. Cr. », in BIANCHI U. et VERMASEREN M. J., dir., 1982, p. 109-122.
- GUARDUCCI M., 1986-1987, « Feste pagane e feste cristiane a Roma », *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di archeologia*, 59, p. 119-125.
- GUARDUCCI M., 1995, « 22 febbraio, giorno di festa per pagani e Cristiani », *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche*, sér. 9, 6, 1979, p. 681-692.
- GUERRINI P., 2010, « Il Trastevere nella tarda antichità e nell'alto medioevo: continuità e trasformazioni dal IV all'VIII secolo », in ERMINI PANI L. et TRAVAGLINI C., dir., *Trastevere, un'analisi di lungo periodo. Convegno di studi, Roma, 13-14 marzo 2008*, t. I, Rome (Miscellanea della Società romana di storia patria, 55), p. 36-96.
- GUIDA G. et TALARICO F., 2002, « Le figurine antropomorfe e i loro contenitori : i materiali costitutivi », in PIRANOMONTE M., dir., 2002, p. 53-57.
- GUIDOBALDI F., 1992, *San Clemente. Gli edifici romani, la basilica paleocristiana e le fasi altomedievali*, Rome (San Clemente miscellany IV, 1).
- GUIDOBALDI F., 2000a, « L'église Saint-Clément », *Dossiers d'archéologie*, 255 : Rome de Constantin à Charlemagne, p. 96-103.
- GUIDOBALDI F., 2000b, « L'organizzazione dei *tituli* nello spazio urbano », in PANI ERMINI L., dir., *Christiana loca. Lo spazio cristiano nella Roma del primo millennio*, t. I, Rome, p. 123-129.
- GUIDOBALDI F., 2001, « "Topografia ecclesiastica" di Roma (IV-VII secolo) », in ARENA M. S., DELOGU P., PAROLI L. e. a., dir., 2001, p. 40-45.
- GUIDOBALDI F., 2004, « Sessorium e Laterano. Il nuovo polo cristiano della Roma costantiniana », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, t. 116, 11-15.
- GUIDOBALDI F. et GUIDOLBALDI A., dir., 2002, *Ecclesiae urbis. Atti del Congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X secolo), Roma, 4-10 settembre 2000*, Cité du Vatican (Studi di antichità cristiana, 59).
- GUIDOBALDI F., LALLI C., PAGANELLI M. et ANGELELLI C., 2004, « San Clemente. Gli scavi più recenti (1992-2000) », in PAROLI L. et VENDITTELLI L., dir., 2004, p. 390-417.
- GUIDOBALDI F., PAVOLINI C. et SCOPPOLA F., 2000, « San Clemente », in FILIPPI F., dir., 2001, p. 232-237.
- GUIDOLBALDI A. et FLAMINIO R., 2012, « Una rilettura dell'arredo liturgico altomedievale attraverso i recenti ritrovamenti », in BARELLI L. et PUGLIESE R., dir., *Dal cantiere dei Ss. Quattro Coronati a Roma. Note di storia e restauro per Giovanni Carbonara*, Rome, p. 123-140.
- GUILLOT O., 2004, « Une approche de la décrétale du pape Sirice (11 février 385), un exemple précoce d'expression accomplie de la primauté du siège romain, source de droit canon », in HOAREAU-DODINAU J. et TEXTIER P., *Foi chrétienne et églises dans la société politique de l'Occident du Haut Moyen Âge (IVe-XIIe siècle)*, Limoges (Cahiers de l'Institut d'anthropologie juridique, 11), p. 203-240.

## Bibliographie

- GUINOT J.-N. et RICHARD F., dir., 2008, *Empire chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles : intégration ou "concordat" ? Le témoignage du Code Théodosien. Actes du colloque international (Lyon, 6, 7 et 8 octobre 2005)*, Paris (Cerf-Histoire).
- GULDAGER BILDE P. ET POULSEN B., 2008, *The Temple of Castor and Pollux, II.1 : The finds*, Rome (Occasional papers of the Nordic institutes in Rome, 3).
- GUTTERIDGE A., 2006, « Some aspects of social and cultural time in Late Antiquity », in BOWDEN W., GUTTERIDGE A. et MACHADO C., dir., 2006, p. 569-601.
- GUYARD N. ET MULLER C., 2016, « Croire et Ressentir. Pour une approche du fait religieux à travers les émotions », *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* 128 [en ligne]. URL : <http://mefrim.revues.org/2605>.
- GUYARD L., FONTAINE C. et BERTAUDIÈRE S., 2012, « Relecture du dépôt de bronze de l'époque romaine du Vieil-Evreux (Eure). Des dépôts rituels liés à la fermeture du temple », *Gallia*, 69, p. 151-194.
- GUYON J., 1975, « Les Quatre Couronnés et l'histoire de leur culte des origines au milieu du IX<sup>e</sup> siècle », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 87, p. 505-561.
- GUYON J., 1987, *Le cimetière aux deux lauriers. Recherches sur les catacombes romaines*, Rome (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 264).
- GUYON J., 1995a, « Damase et l'illustration des martyrs. Les accents de la dévotion et et l'enjeu d'une pastorale », in LAMBERIGTS M. et VAN DEUN P., dir., *Martyrium in multidisciplinary perspective. Memorial Louis Reekmans*, Louvain (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 117), p. 157-177.
- GUYON J., 1995b, « L'Église de Rome du IV<sup>e</sup> siècle à Sixte III (312-432) », in MAYEUR J.-M., PIETRI C. et L., VAUCHEZ A., e. a., dir., 1995, p. 771-798.
- GUYON J., 1996, « La marque de la christianisation dans la topographie urbaine de Rome », in LEPELLEY C., dir., 1996, p. 213-237.
- GWYNN D. M., 2011, « The "end" of Roman senatorial aganism », in LAVAN L. et MULRYAN M., dir., 2011, p. 135-161.
- HAHN J., 2015, « Public Rituals of Depaganization in Late Antiquity », in BUSINE A., dir., 2015, p. 115-140.
- HALKIN L., 1932, « Le congé des Nundines dans les écoles romaines », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 11, p. 121-130.
- HALL S. G., 1998, « Some Constantinian Documents in the *Vita Constantini* », in LIEU S. N. C. et MONTERRAT D., dir., *Constantine. History, historiography and legend*, Londres, p. 86-103.
- HALSBERGHE G. H., *The cult of Sol Invictus*, Leiden, 1972 (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 23).
- HANNAH R., 1997, « The Temple of Mars Ultor and 12 May », *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts. Römische Abteilung*, 104, p. 527-535.
- HANNAH R., 2005, *Greek and Roman calendars. Constructions of time in the classical world*, Londres.
- HANNESTAD N., 2000, « Late-antique reworking of the *Ara Pacis* ? », *Journal of Roman archaeology*, 13, 311-318.
- HARICH-SCHWARZBAUER H. et POLLMANN K., dir., 2013, *Der Fall Roms und seine Wiederanferstebungen in Antike und Mittelalter*, Berlin (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., 40).
- HARRIES J., 2015, « Roman law and legal culture », in JOHNSON S. F., dir., 2015, p. 789-814.
- HARRIS J., 2014, « The Empresses' Tale, AD 300-360 », in HARRISON C., HUMFRESS C. et SANDWELL I., dir., 2014, p. 197-214.
- HARRISON C., HUMFRESS C. et SANDWELL I., dir., 2014, *Being Christian in Late Antiquity. A festschrift for Gillian Clark*, Oxford.
- HARTOG P. A., 2014, « Constantine, sabbath-keeping, and Sunday observance », in SMITHER E. L., dir., *Rethinking Constantine. History, theology, and legacy*, Eugene (Oregon), p. 105-129.
- HÄUBER C. et SCHÜTZ F. X., 2010, « The sanctuary *Isis et Serapis* in *Regio III* in Rome: preliminary reconstruction and visualization of the ancient landscape using 3/4D-GIS-Technology? », in *Bollettino di archeologia on line*, 1. URL : [http://151.12.58.75/archeologia/bao\\_document/articoli/7\\_SCHUTZ\\_HAUBER.pdf](http://151.12.58.75/archeologia/bao_document/articoli/7_SCHUTZ_HAUBER.pdf).
- HAYNES I., LIVERANI P., PEVERETT I., e. a., 2013-2014, « Progetto Laterano : primi risultati », *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di archeologia*, 86, p. 125-144.

- HEID S., 2010, « Märtyrergrab im Römerbrief des Ignatius », in GNILKA C., HEID S. et RIESNER R., dir., *Blutzeuge : Tod und Grab des Petrus in Rom*, Regensburg, p. 81-108.
- HEIM F., 1999, « Solstice d'hiver, solstice d'été dans la prédication chrétienne du V<sup>e</sup> siècle. Le dialogue des évêques avec le paganisme, de Zénon de Véron à saint Léon », *Latomus*, 58, p. 640-660.
- HELLSTRÖM M., 2015, « On the form and function of Constantine's circiform funerary basilicas in Rome » in SALZMAN M., SÁGHY M. et LIZZI TESTA R., dir., 2015, p. 291-313.
- HENCK N., 2001, « Constantius ὁ Φιλοκτιστής ? », *Dumbarton Oaks Papers*, 55, p. 279-304.
- HERMANSEN G., 1978, « The population of imperial Rome: the Regionaries », *Historia*, 27, p. 129-168.
- HERRON M., 2003, « Sunday and holiday observance », in *The New Catholic Encyclopedia*, 2 éd., Detroit, p. 609-612.
- HEYMAN G., 2007, *Power of Sacrifice. Roman and Christian discourses in conflict*, Washington.
- HIJMANS S., 2003, « Sol Invictus, the winter solstice, and the origins of Christmas », *Mouseion*, 3, p. 377-398.
- HIJMANS S., 2009, *Sol: The sun in the art and religions of Rome*, these de doctorat publiée, Rijksuniversiteit Groningen.
- HIJMANS S., 2010, « Temples and priests of Sol in the city of Rome », *Mouseion*, 10, p. 381-427.
- HILAIRE Y.-M., dir., 1999, *De Renan à Marrou. L'histoire du christianisme et les progrès de la méthode historique (1863-1968)*, Villeneuve d'Ascq (Histoire et civilisations).
- HILL P., 1988, *The monuments of ancient Rome as coin types*, Londres.
- HILLNER J., 2002, « Le chiese paleocristiane di Roma e l'occupazione degli spazi pubblici », in GUIDOBALDI F. et GUIGLIA GUIDOBALDI A., dir., 2002, p. 321-329.
- HILLNER J., 2006, « Clerics, property and patronage: the case of the Roman titular churches », *Antiquité tardive*, 14, p. 59-68.
- HILLNER J., 2007, « Families, patronage and titular churches of Rome, c. 300-c. 600 », in COOPER K. et HILLNER J., dir., 2007, p. 225-261.
- HOLLERAN C., 2012, *Shopping in ancient Rome. The retail trade in the late Republic and the Principate*, Oxford.
- HOLLIS A. S., « Traces of ancient commentaries on Ovid's *Metamorphoses* », in CAIRNS F. et HEATH M., dir., *Papers of the Leeds International Latin Seminar*, vol. 9 : *Roman poetry and prose, Greek poetry, etymology, historiography*, Leeds, 1996, p. 159-174.
- HOMO L., 1971, *Rome impériale et l'urbanisme dans l'antiquité*, Paris (L'évolution de l'humanité, 33).
- HORNUNG C., 2015, « Siricius and the rise of the papacy », in DUNN G. D., dir., p. 57-72.
- HORSTER M., 1984, « Der Minervatempel auf dem Forum Transitorium in Zeichnungen der Renaissance », *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*, 28, p. 133-172.
- HUMFRESS C., 2008, « Citizens and heretics. Late Roman lawyers on Christian heresy », in IRICINSCHI E. et ZELLENTIN H. M., dir., *Heresy and identity in Late Antiquity*, Tübingen (Texts and studies in Ancient Judaism, 119), p. 128-142.
- HUMPHREY J. H., 1986, *Roman circuses. Arenas for chariot racing*, Londres.
- HUNTINGTON S. P., 1996, *The clash of civilizations and the remaking of world order*, New York.
- HUSKINSON J. M., 1982, *Concordia Apostolorum. Christian propaganda at Rome in the fourth and fifth centuries. A study in early Christian iconography and iconology*, Oxford (BAR international series, 148).
- IARA K., 2015a, « Lingering sacredness. The persistence of pagan sacredness in the Forum Romanum in Late Antiquity », in BUSINE A., dir., 2015, p. 141-165.
- IARA K., 2015b, « Moving in and moving out: Ritual movements between Rome and its *Suburbium* », in ÖSTENBERG I., MALMBERG S. et BJØRNEBYE J., dir., 2015, *The moving city. Processions, passages and promenades in ancient Rome*, Londres, p. 125-132.
- INGLEBERT H., 2005a, « Le droit romain », dans INGLEBERT H., dir., 2005, p. 113-154.
- INGLEBERT H., 2005b, « Les cultures du monde romain », dans INGLEBERT H., dir., 2005, p. 335-418.
- INGLEBERT H., 2015, « Conclusions : De la cité rituelle à la communauté sacramentelle », in BUSINE A., dir., 2015, p. 221-237.

## Bibliographie

- INGLEBERT H., 2017, « Concluding remarks: the birth of a new short Late Antiquity », in LIZZI TESTA R., dir., 2017, p. 215-225.
- INGLEBERT H., dir., 2005, *Histoire de la civilisation romaine*, Paris (Nouvelle Clío. L'histoire et ses problèmes).
- INGLEBERT H., DESTEPHEN S. et DUMÉZIL B., dir., 2010, *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris (Textes, images et monuments de l'Antiquité au haut Moyen Âge, 10).
- ISAMBERT F.-A., 1982, *Le sens du sacré : fête et religion populaire*, Paris (Le sens commun).
- JACOB C., 2014, *Qu'est-ce qu'un lieu de savoir*, nouvelle éd. [en ligne]. URL : <http://books.openedition.org/oep/423>.
- JACOBS I., 2014, « A Time for Prayer and a Time for Pleasure. Christianity's Struggle with the Secular World », in ENGELS D. et VAN NUFFELEN P., dir., *Religion and competition in Antiquity*, Bruxelles (Latomus, 343), p. 192-219.
- JANIN R., 1969, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. 1<sup>re</sup> partie : Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique, t. 3 : Les églises et les monastères*, 2<sup>e</sup> éd., Paris (Publications de l'Institut français d'études byzantines).
- JANSSENS J., 2002, « Le tombe e gli edifici funerari dei papi dell'antichità », in GUIDOBALDI F. et GUIGLIA GUIDOLBALDI A., dir., 2002, p. 221-263.
- JASTRĘBOWSKA E., 2002, « S. Sebastiano, la più antica basilica cristiana di Roma », in GUIDOBALDI F. et GUIGLIA GUIDOLBALDI A., dir., 2002, p. 1141-1155.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ J. A., 2007, « Le *tribunus voluptatum*, un fonctionnaire au service du plaisir populaire », *Antiquité tardive*, 15, p. 89-98.
- JOHNSON M. J., 2009, *The Roman imperial mausoleum in Late Antiquity*, Cambridge.
- JOHNSON S. F., dir., 2015, *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford (Oxford handbooks in classics and ancient history).
- JOLIVET V., 2007 « La localisation des toponymes de la Rome antique à partir des Régionnaires. Une étude de cas », in LEONE A., PALOMBI D. et WALKER S., dir., 2007, p. 103-125.
- JONES C., 2012, « The organization of spectacle in Late Antiquity », in COLEMAN K. et NELIS-CLÉMENT J., dir., *L'organisation des spectacles dans le monde romain*, Genève (Entretiens sur l'Antiquité classique, 58), p. 305-333.
- JORDAN H., 1871, *Topographie der Stadt Rom im Altertum*, vol. 2, Berlin.
- JÜRIGASCH T., 2015, « Christians and the invention of Paganism in Late Antique Rome », in SALZMAN M., SÁGHY M. et LIZZI TESTA R., dir., 2015, p. 115-138.
- KAHLOS M., 2002, *Vettius Agorius Praetextatus. A senatorial life in between*, Rome (Acta Instituti Romani Finlandiae, 26).
- KAHLOS M., 2004, « *Incerti in between*. Moment of transition and dialogue in Christian polemics in the fourth and fifth centuries », *La parola del passato*, 59, p. 5-24.
- KAHLOS M., 2005, « *Pompa diaboli*. The grey area of urban festivals in the fourth and fifth centuries », in DEROUX C., éd., *Studies in Latin literature and Roman history XII*, Bruxelles, (Collection Latomus, 287), p. 467-483.
- KAHLOS M., 2006, « In-between figures in Christian literature », in YOUNG F., EDWARDS M. et PARVIS P., éd., *Papers presented at the fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003*, vol. II : *Liturgia et cultus, theologica et philosophica, critica et philologica*, Nachleben, *first two centuries*, Louvain (Studia patristica, 40), p. 215-220.
- KAHLOS M., 2007, *Debate and dialogue. Christian and pagan cultures c. 360-430*, Aldershot (Ashgate new critical thinking in religion, theology and biblical studies).
- KAJANTO I., NIBERG U. et STEINBY M., 1981, « Le iscrizioni », in *L'area sacra di Largo Argentina. 1*, 1981, p. 83-243.
- KAIZER T., LEONE A., THOMAS E. et WITCHER R., dir., 2013, *Cities and Gods. Religious Space in Transition*, Louvain (Babesch Supplements, 22).
- KALAS G. A., 2004, « Topographical transitions : the Oratory of the Forty Martyrs and exhibition strategies in the early medieval Roman Forum », in OSBORNE J., RASMUS BRANDT J. et MORGANTI G., dir., *Santa Maria Antiqua al Foro Romano cento anni dopo. Atti del colloquio, Roma, 5-6 maggio 2000*, Rome, 2004, p. 199-211.
- KASER M., 1971, *Das römische Privatrecht*, t.I : *Das altrömische, das vorklassische und klassische Recht*, Munich (Rechtsgeschichte des Altertums, 3.3.1).
- KEEGAN P., 2008, « *Q(uando) St(ercus) D(elatum) F(as)* : what was removed from the Temple of Vesta ? », *New England Classical Journal*, 35, p. 91-97.
- KELLY G., 2008, *Ammianus Marcellinus. The allusive historian*, Cambridge (Cambridge classical studies).

- KER J., 2010, « *Nundinae*: the culture of the Roman week », *Phoenix*, 64, p. 360-385.
- KINNEY D., 2001, « The church basilica », in BRANDT J. R. et STEEN O., dir., 2001, p. 115-135.
- KIRSCH J. P., 1918, *Die römischen Titelkirchen im Altertum*, Paderborn (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 9/1-2).
- KJAERGAARD J., 1984, « From Memoria Apostolorum to Basilica Apostolorum. On the early Christian cult-centre on the Via Appia », *Analecta Romana Instituti Danici*, 13, p. 59-76.
- KLAUSER T., 1927, *Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike*, Münster (Liturgiegeschichtliche Forschungen, 9).
- KLEINER F. S., 2001, « John Curran, *Pagan City and Christian Capital*. Oxford : Clarendon Press, 2000 [compte rendu] », *Bryn Mawr classical review*, 17.07.2001. URL : <http://bmcr.brynmawr.edu/2001/2001-07-17.html>.
- KLÖCKENER M., 1998a, « Ostern », in *LTK*, vol. 7, col. 1175-1181.
- KLÖCKENER M., 1998b, « Österliche Busszeit », in *LTK*, vol. 7, col. 1174-1176.
- KOLB F., 1988, « L'ideologia tetrarchica e la politica religiosa di Diocleziano », in BONAMENTE G. et NESTORI A., dir., *I cristiani e l'Impero nel IV secolo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico, atti del Convegno (Macerata 17-18 Dicembre 1987)*, Macerata (Publicazioni della Facoltà di lettere e filosofia. Università degli studi di Macerata, 47), p. 17-44.
- KRAUTHEIMER R., 1967, « The Constantinian basilica », *Dumbarton Oaks Papers*, 21, p. 115-140.
- KRAUTHEIMER R., 1983, *Three Christian capitals. Topography and politics*, Berkeley.
- KRAUTHEIMER R., 1993, « The ecclesiastical building policy of Constantine », in BONAMENTE G. et FUSCO F., dir., 1992-1993, t. 2, p. 509-552.
- KRAUTHEIMER R., 1999 [1980], *Rome, portrait d'une ville (312-1308)*, trad. par MONFRIN F., Paris (Le livre de poche. Références. Art, 562).
- KRAUTHEIMER R. et PENTRICCI M., 2009, « La basilica di San Lorenzo nei secoli IV-X (periodi 8-9) », in FROMMEL C. L. et PENTRICCI M., dir., 2009, p. 267-276.
- L'area sacra di Largo Argentina. 1*, 1981, Rome (Studi e materiali dei musei e monumenti comunali di Roma).
- LANCIANI R., 1888, *Ancient Rome in the light of recent discoveries*, Londres.
- LANCIANI R., 1989-2000 [1902-1912], *Storia degli scavi di Roma e notizie intorno le collezioni romane di antichità*, 7 vol., Rome.
- LA BELLA C., LO BIANCO A., MARCHETTI P. e. a., dir., 2007, *Santa Cecilia in Trastevere*, Rome.
- LAMPE P., 2003, *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the first two centuries*, trad. Par Steinhauser M., Londres.
- LANÇON B., 1995, *Rome dans l'Antiquité tardive, 312-604 après J.-C.*, Paris (La vie quotidienne. Civilisations et sociétés).
- LANÇON B. et MOREAU T., 2012, *Constantin : un auguste chrétien*, Paris (Nouvelles biographies historiques).
- LANFRANCHI T., dir., 2017, *Autor de la notion de sacer*, Rome.
- LANSFORD T., 2009, *The Latin inscriptions of Rome. A walking guide*, Baltimore.
- LA ROCCA E., 1985, *Amazxonomachia. Le sculture frontonali del tempio di Apollo Sosiano*, Rome.
- LA ROCCA E., « La nuova imagine dei fori Imperiali. Appunti in margine agli scavi », *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts. Römische Abteilung*, 108, 2001, p. 171-213.
- LA ROCCA E., 2004, « Templum Traiani et columna cochlis », *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts. Römische Abteilung*, 111, p. 193-238.
- LA ROCCA E., 2009, « Il Templum Gentis Flaviae », in COARELLI F., dir., 2009, p. 224-233.
- LATHAM J., 2016, *Performance, memory, and processions in ancient Rome. The pompa circensis from the Republic to Late Antiquity*, New-York.
- LATTEUR O., 2011, « Le culte de Mithra a-t-il été intégré dans certains panthéons civiques ? », *Latomus*, 70, p. 741-754.
- LAVAGNE H., *Operosa antra. Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, Rome, 1988 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 272).
- LAVAN L., 2001, « The late-antique city: a bibliographic essay », in LAVAN L., dir., 2001, p. 9-26.



## Bibliographie

- LAVAN L., 2011, « The end of the temples: towards a new narrative? », in LAVAN L. et MULRYAN M., dir., 2011, p. XV-LXV.
- LAVAN L., dir., 2001, *Recent research in late-antique urbanism*, Portsmouth (Journal of Roman archaeology. Supplementary series, 42).
- LAVAN L. et MULRYAN M., dir., 2011, *The archaeology of late antique "paganism"*, Leiden (Late antique archaeology, 7).
- LAVAN L. et MULRYAN M., dir., 2015, *Field methods and post-excavation techniques in Late Antique archaeology*, Leiden (Late antique archaeology, 9).
- LE BONNIEC H., 1970, « Sur deux vers énigmatiques de Prudence (*Contre Symmaque*, II, 1107-1108) », in *Mélanges Marcel Durré*, Paris (Revue des études latines, 47bis), p. 115-122.
- LEENHARDT F. J., 1995, *L'épître de saint Paul aux Romains*, 3<sup>e</sup> édition, Genève (Commentaire du Nouveau Testament. Deuxième série, 6).
- LEFORT L.-T., 1953, « Les Lettres festales de saint Athanase », *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'Académie royale de Belgique*, 39, p. 643-656.
- LE GALL J., 1953, *Recherches sur le culte du Tibre*, Paris (Publications de l'Institut d'art et d'archéologie de l'Université de Paris, 2).
- LÉGASSE S., 1991, *Paul apôtre : essai de biographie critique*, Paris.
- LEHMANN T., 2003, « 'Circus Basilicas', 'coemeteria subteglata' and church buildings in the *suburbium* of Rome », in BRANDT J. R., STEEN O., SANDE S. et HODNE L., dir., *Rome AD 300-800: power and symbol, image and reality*, Rome (Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia, 17), p. 57-77.
- LEHOUX D., 2007, *Astronomy, weather, and calendars in the Ancient World: paraepmata and related texts in classical and Near-Eastern societies*, Cambridge.
- LEMARDELÉ C., 2011, « Le dieu *Sol* à Rome : *interpretatio* ou *dissimulatio* ? », *Semitica et classica*, 4, p. 229-232.
- LEMBKE K., 1994, *Das Iseum Campense in Rom. Studie über den Isiskult unter Domitian*, Heidelberg (Archäologie und Geschichte, 3).
- LÉMONON J.-P., 1996, *Les épîtres de Paul. II. Romains, Galates*, Paris (Commentaires).
- LÉMONON J.-P., 2012, *Pour lire la lettre aux Galates*, Paris (Pour lire).
- LEONE A., PALOMBI D. et WALKER S., dir., 2007, *Res bene gestae. Ricerche di storia urbana su Roma antica in onore di Eva Margareta Steinby*, Rome (Lexicon topographicum urbis Romae. Supplementum, 4).
- LEPELLEY C., 2002, « Le lieu des valeurs communes : la cité terrain neutre entre païens et chrétiens dans l'Afrique romaine tardive », in INGLEBERT H., dir., *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain. Hommage à Claude Lepelley*, Paris (Textes, images et monuments de l'Antiquité au haut Moyen âge, 3), p. 271-285.
- LEPELLEY C., dir., 1996, *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. Actes du colloque tenu à l'Université de Paris-X-Nanterre les 1, 2 et 3 avril 1993*, Bari, (Munera. Studi storici sulla Tarda Antichità, 8).
- LE POGAM P.-Y., 2004, « Emplacement marginal des palais pontificaux et "recentrage urbain" dans la Rome du XIII<sup>e</sup> siècle », in BOUCHERON P. et CHIFFOLEAU J., dir., *Les palais dans la ville. Espaces urbains et lieux de la puissance publique dans la Méditerranée médiévale*, Lyon (Collection d'histoire et d'archéologie médiévales, 13), p. 141-163.
- LEVIEILS X., 2007, *Contra Christianos. La critique sociale et religieuse du christianisme des origines au concile de Nicée (45-325)*, Berlin (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 146).
- LÉVI-STRAUSS C., 1974 [1958], *Anthropologie structurale*, Paris.
- LEWIN A., 2001, « Urban public building from Constantine to Julian: the epigraphic evidence », in LAVAN L., dir., 2001, p. 27-37.
- LIEBESCHUETZ J. H. W. G., 2001, « The uses and abuses of the concept of "decline" in later Roman history », in LAVAN L., dir., 2001, p. 233-238.
- LIM R., 2012, « Inventing secular space in the Late Antique city: Reading the Circus Maximus », in BEHRWALD R. et WITSCHERL C., dir., 2012, p. 61-82.
- LIPKA M., 2009, *Roman gods. A conceptual approach*, Leiden (Religions in the Graeco-Roman world, 167).

- LIPPS J., 2008, « Zur Datierung der spätantiken Portikus des Caesarforums. Literarische Quellen und archäologischer Befund », *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts. Römische Abteilung*, 114, p. 389-405.
- LIPPS J., MACHADO C. et VON RUMMEL P., dir., 2013, *The sack of Rome in 410 AD. The event, its context and its impact. Proceedings of the conference held at the German archaeological institute at Rome, 04-06 november 2010*, Wiesbaden (Palilia, 28).
- LISSI-CARONNA E., 1986, *Il mitreo dei Castra Peregrinorum (S. Stefano Rotondo)*, Leiden (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 104).
- LISSI-CARONNA E., 2000, « Edifici, fasi edilizie, demolizioni, riempimenti nell'area della basilica di S. Stefano Rotondo », in BRANDENBURG H. et PÁL J., dir., *Santo Stefano Rotondo in Roma : archeologia, storia dell'arte, restauro. Atti del convegno internazionale, Roma 10-13 ottobre 1996*, Wiesbaden (Spätantike, frühes Christentum, Byzanz . Reihe B, Studien und Perspektiven, 8 ), p. 29-33.
- LIVERANI P., 1988, « Le proprietà private nell'area lateranense fino all'età di Costantino », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 100, p. 891-916.
- LIVERANI P., 1998, « Introduzione topografica », in LIVERANI P., dir., 1998, p. 7-16.
- LIVERANI P., 1998, *Laterano 1. Scavi sotto la Basilica di S. Giovanni in Laterano. I materiali*, Cité du Vatican (Monumenta sanctae sedis, 1).
- LIVERANI P., 1999, *La topografia antica del Vaticano*, Cité du Vatican (Monumenta sanctae sedis, 2).
- LIVERANI P., 2000, « Vaticano pagano, Vaticano cristiano », in ENSOLI S. et LA ROCCA E., dir., 2000, p. 295-297.
- LIVERANI P., 2000-2001, « Due note di topografia vaticana : il *theatrum neronis* e i toponimi legati alla tomba di S. Pietro », *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di archeologia*, 73, p. 129-146.
- LIVERANI P., 2003, « Basilica di S. Paolo, *basilica nova, basilica Piniani* », *Boreas*, 26, p. 73-81.
- LIVERANI P., 2004, « L'area lateranense in età tardoantica e le origini del Patriarcato », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 116, p. 17-49.
- LIVERANI P., « *Templa duo nova Spei et Fortunae in Campo Marzio* », *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di archeologia*, 79, 2006-2007, p. 291-314.
- LIVERANI P., « I vescovi nell'edilizia pubblica », *Cristianesimo nella storia*, 30, 2009, p. 411-422.
- LIVERANI P., 2010, « Osservazioni sulla domus sotto S. Maria Maggiore a Roma e sulla sua relazione con la basilica », *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts. Römische Abteilung*, 116, p. 459-467.
- LIVERANI P., 2012a, « La cronologia della seconda basilica di S. Paolo fuori le mura », in BRANDENBURG H. et GUIDOBALDI F., dir., 2012, p. 107-123.
- LIVERANI P., 2012b, « Roma, il Laterano e San Pietro », in SENA CHIESA G., dir., 2012, p. 90-93.
- LIVERANI P., 2013, « Saint Peter's and the city of Rome between Late Antiquity and the early Middle Ages », in MCKITTERICK R., OSBORNE J., RICHARDSON C. M. et STORY J., dir., 2013, p. 21-34.
- LIVERANI P. et SPINOLA G., 2010, *Vatican. La nécropole et le tombeau de Saint Pierre*, Paris.
- LIZZI TESTA R., 2007, « Christian emperor, vestal virgins and priestly colleges: reconsidering the end of roman paganism », *Antiquité tardive*, 15, p. 251-262.
- LIZZI TESTA R., 2009a, « *Augures et pontifices: Public sacral law in Late Antique Rome (fourth-fifth centuries AD)* », in CAIN A. et LENSKI N., dir., *The power of religion in late antiquity*, Farnham, p. 251-278.
- LIZZI TESTA R., 2009b « Introduzione. Le relazioni tra pagani e cristiani : nuove prospettive su un antico tema », *Cristianesimo nella storia*, 30, 2009, p. 255-276.
- LIZZI TESTA R., 2013, « When the Romans became *pagani* », in LIZZI TESTA R., dir., 2013, p. 31-51.
- LIZZI TESTA R., 2017, « Introduction », in LIZZI TESTA R., dir., 2017, p. VII-XLIX.
- LIZZI TESTA R., dir., 2013, *The strange death of pagan Rome. Reflections on a historiographical controversy*, Turnhout (Bibliotheca del Giornale italiano di filologia, 1)
- LIZZI TESTA R., dir., 2017, *Late Antiquity in contemporary debate*, Newcastle upon Tyne.
- LIZZI TESTA R. et BROWN P., dir., 2011, *Pagans and Christians in the Roman Empire: the breaking of a dialogue (IV<sup>th</sup> - V<sup>th</sup> century A.D.). Proceedings of the international conference at the Monastery of Bose (October 2008)*, Münster, (Christianity and History, 9).

- LØNSTRUP G., 2008, « Constructing myths: the foundation of *Roma Christiana* on 29 June », *Analecta Romana*, 33, p. 27-64.
- LØNSTRUP DAL SANTO G., 2015, « Storytelling and cultural memory in the making: celebrating agan and Christian founders of Rome », in SALZMAN M., SÁGHY M. et LIZZI TESTA R., dir., 2015, p. 328-340.
- LORENZATTI S., 1990, « Vicende del tempio di Venere e Roma nel Medioevo e nel Rinascimento », *Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte*, 13, p. 119-138.
- LORETI E. M. et MARTORELLI R., 2003, « La via Portuense dall'epoca tardoantica all'età di Gregorio Magno : continuité e trasformazioni », in PERGOLA P., SANTANGELI VALENZANI R. et VOLPE R., dir., *Suburbium. Il suburbio di Roma dalla crisi del sistema delle ville a Gregorio Magno*, Rome (Collection de l'École française de Rome, 311), p. 367-397.
- LOTT J. B., 2004, *The neighborhoods of Augustan Rome*, Cambridge.
- LUCIANI V., 2006, « La VII regione ecclesiastica : testimonianze monumentali ed epigrafiche del Trastevere cristiano », *Studi e materiali di storia delle religioni*, 30, p. 245-270.
- LUGLI G., 1946, *Roma antica. Il centro monumentale*, Rome.
- LUGLI G., 2014, *Area sacra e templi repubblicani di Largo Argentina*, éd. par M. E. GARCIA BARRACO, Rome (Antichità romane, 8).
- MAALOUF A., 1998, *Les identités meurtrières*, Paris.
- MACHADO C., 2006, « Building the past : monuments and memory in the *Forum Romanum* », in BOWDEN W., GUTTERIDGE A. et MACHADO C., dir., 2006, p. 157-192.
- MACHADO C., 2009, « Religion as antiquarianism: pagan dedications in late antique Rome », in BODEL J. et KAJAVA M., dir., *Dediche sacre nel mondo greco-romano. Diffusione, funzioni, tipologie. Institutum Romanum Finlandiae, American Academy in Rome (19-20 aprile 2006)*, Rome (Acta Instituti Romani Finlandiae, 35), p. 331-354.
- MACMULLEN R., 1987 [1981], *Le paganisme dans l'Empire romain*, trad. par SPIQUEL A. et ROUSSELLE A., Paris (Les chemins de l'histoire).
- MACMULLEN R., 1998 [1996], *Christianisme et paganisme du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle*, trad. par REGNOT F., Paris (Histoire).
- MADIGAN B., 2013, *The ceremonial sculptures of the Roman gods*, Leiden (Monumenta graeca et romana, 20).
- MAFFRE BLANC E., 2010, « La procession contemporaine des saints martyrs de Caunes-Minervois », *Archéologie du Midi médiéval. Supplément*, 6, p. 191-197.
- MAHIEU V., 2009, *Le motif du sacrifice humain dans la littérature apologétique et hérésiologique chrétienne de l'antiquité d'Aristide à Augustin. Contribution à l'histoire des relations entre christianisme et culture classique*, mémoire de master sous la direction de VAN HAEPEREN F., Université catholique de Louvain.
- MAHIEU V., 2010, « Note sur Jupiter Latiaris et le sacrifice humain », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 88, p. 93-98.
- MAHIEU V., 2012, « Le meurtre rituel dans la littérature hérésiologique antique (2<sup>e</sup>-5<sup>e</sup> s. apr. J.-C.). Analyse de la christianisation d'un *topos* », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 107, p. 801-829.
- MAHIEU V., 2014, « Étudier les lieux de culte du polythéisme dans la Rome du IV<sup>e</sup> s. apr. J.-C. : réflexion sur les sources et la méthode autour du temple de la Magna Mater », in VAN ANDRINGA W., dir., 2014, p. 251-261.
- MAHIEU V., 2015, « Acteurs, lieux et pratiques du culte de Vesta dans la Rome tardo-antique. Vitalité et disparition d'une institution de la religion traditionnelle », in CAVALIERI M., LEBRUN R. et MEUNIER N., dir., 2015, p. 233-249.
- MAHIEU V., 2016, « Décrire une ville pour affirmer une identité. Représentations discursives "païennes" et chrétiennes de la ville de Rome à la charnière des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles », *Cahiers Mondes Anciens*, t. 8 [en ligne]. URL : <https://journals.openedition.org/mondesanciens/1644>.
- MAIANI E., 2005, « La lampada argentea dell'antico titulus Silvestri », *Rivista di archeologia cristiana*, 81, p. 255-262.
- MAIER H. O., 1995a, « Religious dissent, heresy and households in Late Antiquity », *Vigiliae Christianae*, 49, p. 49-63.
- MAIER H. O., 1995b, « The topography of heresy and dissent in late-fourth-century Rome », *Historia*, 44, p. 232-249.
- MAISTO P. et VITTI M., 2009, « Tempio di Venere Genitrice : nuovi dati sulle fasi costruttive e decorative », *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*, 110, p. 31-80.
- MALAISE M., 1972a, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, Leiden (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 21).

- MALAISE M., 1972b, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 22).
- MÂLE E., 1950, *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*, Paris.
- MALINEAU V., 2006, « Le théâtre dans les cités de l'Italie tardo-antique », in GHILARDI M., GODDARD C. J. et PORENA P., dir., 2006, p. 187-203.
- MALRIEU A., 2005, « Le rôle économique des sanctuaires romains : thésaurisation et investissement des fonds sacrés », *Topoi. Orient-Occident*, 12-13, p. 95-116.
- MARAVAL P., 2005, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, 3<sup>e</sup> éd., Paris (Nouvelle Clio : l'histoire et ses problèmes).
- MARAVAL, P. 2009, *Tbéodose le Grand (379-395). Le pouvoir et la foi*, Paris.
- MARCATILI F., 2009, *Circo Massimo. Architetture, funzioni, culti, ideologia*, Rome (Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma. Supplementi, 19).
- MARCELLI M., MATTEUCCI R. et SEBASTIANI R., 2009, « Il Sistema Informativo Territoriale per la gestione del patrimonio storico-archeologico del quartiere Ostiense-Marconi: uno strumento di ricerca e programmazione urbana », in JOLIVET V., PAVOLINI C., TOMEI M. A. et VOLPE R., dir., *Suburbium II. Il suburbium di Roma dalla fine dell'età monarchica alla nascita del sistema delle ville (V-II secolo A.C.)*, Rome (Collection de l'École française de Rome, 419), p. 105-122.
- MARCHETTI D., 1889, « Roma. Nuove scoperte nella città e nel suburbio. Via Portuense », *Notizie degli scavi di Antichità*, p. 243-247.
- MARCHETTI LONGHI G., 1970-1971, « Gli scavi dell'Area Sacra del Largo Argentina. Evoluzione e trasformazione dell'area dei templi dall'Età Imperiale all'inizio del Medio Evo », *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*, 82, p. 7-62.
- MARCONI A., 1996, « L'allestimento dei giochi annuali a Roma nel IV secolo d.C.: aspetti economici e ideologici », in RODA S., dir., *La parte migliore del genere umano. Aristocrazie, potere e ideologia nell'occidente tardoantico*, nouv. éd. rev., Turin (I florilegi, 2), p. 307-327.
- MARKUS R., 1990, *The end of Ancient Christianity*, Cambridge.
- MARKUS R., 1995, « Come poterono dei luoghi diventare santi ? », in CONSOLINO F. E., dir., *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma. Atti del Convegno internazionale di studi : Rende, 12-13 novembre 1993*, Messine (Studi di filologia antica e moderna, 1), p. 173-180.
- MARLOWE E., 2010, « *Liberator urbis suae*. Constantine and the ghost of Maxentius », in EWALD B. J. et NORENA C. F., dir., *The emperor and Rome. Space, representation, and ritual*, Cambridge (Yale classical studies, 35), p. 199-219.
- MARRONI E., 2010, *I culti dell'Esquilino*, Rome (Archaeologia, 158. Archaeologia Perusina, 17).
- MARROU H.-I., 1932, « Sur les origines du titre romain de sainte Sabine », *Archivum fratrum praedicatorum*, 2, p. 316-325 = MARROU H.-I., 1978, *Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*, Rome (Collection de l'École française de Rome, 35), p. 213-223.
- MARROU H.-I., 1977, *Décadence romaine ou antiquité tardive ? III<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle*, Paris (Points. Histoire, 29).
- MARROU H.-I., 1985, *L'Église de l'Antiquité tardive (303-604)*, Paris (Points. Histoire, 81).
- MARUCCHI O., 1903, *Éléments d'archéologie chrétienne, II : Itinéraire des catacombes*, 2<sup>e</sup> éd., Paris.
- MARTIN A., 2004, « Santo Stefano Rotondo : stratigrafia e materiali », in PAROLI L. et VENDITTELLI L., dir., 2004, p. 506-516.
- MASSA F., 2016, « Liber face à Dionysos : une assimilation sans écarts ? *Koinè* dionysiaque et pratiques rituelles romaines », dans BONNET C., PIRENNE-DELFORGE V., PIRONTI G., dir., *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Rome, (Institut historique belge de Rome. Artes, 5), p. 117-129.
- MASTANDREA P., 1978, « Il "Dossier Longiniano" nell'epistolario di sant'Agostino (epist. 233-235) », *Studia Patavina*, 25, p. 523-540.
- MASTANDREA P., 2010, « Appunti di prosopografia macrobiana », *Athenaeum*, 98, p. 205-226.
- MASTROCINQUE A., 2009, *Des mystères de Mithra aux mystères de Jésus*, Stuttgart (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 26).
- MAXWELL J., 2015, « Paganism and Christianization », in JOHNSON S. F., dir., 2015, p. 849-875.

- MAYER W. et DE WET C. L., dir., 2018, *Reconceiving religious conflict. New views from the formative centuries of Christianity*, Oxon – New York (Routledge studies in the Early Christian world).
- MAYEUR J.-M., PIETRI C. et L., VAUCHEZ A., e. a., dir., 1995, *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. II : *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris.
- MAZZEI P., 2007, « Una nuova epigrafe da San Cosimato in Mica Aurea. Traiano restaura la Naumachia di Augusto ? », *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts. Römische Abteilung*, 113, p. 147-173.
- MAZZOLI G., 2007, « Ausone et Rome », *Camenae*, 2 [en ligne]. URL : [http://lettres.sorbonne-universite.fr/IMG/pdf/Mazzoli-\\_Ausone\\_et\\_Rome.pdf](http://lettres.sorbonne-universite.fr/IMG/pdf/Mazzoli-_Ausone_et_Rome.pdf).
- MCDONOUGH C. M., « Women at the Ara Maxima in the Fourth Century A.D. ? », *The Classical Quarterly*, 54, 2004, p. 655-658.
- MCEVOY M., 2013, « The mausoleum of Honorius. Late Roman imperial Christianity and the city of Rome in the fifth century », in MCKITTERICK R., OSBORNE J., RICHARDSON C. M. et STORY J., dir., 2013, p. 119-136.
- MCKITTERICK R., OSBORNE J., RICHARDSON C. M. et STORY J., dir., 2013, *Old Saint Peter's, Rome*, Cambridge (British School at Rome studies).
- MCLEAN B. H., 1993, « The Agrippinilla inscription: religious associations and early Church formation », in MCLEAN B. H., dir., *Origins and method: towards a new understanding of Judaism and Christianity. Essays in honour of John C. Hurd*, Sheffield (Journal for the study of the New Testament. Supplement series, 86), p. 239-270.
- MCLYNN N., 1996, « The fourth-century *taurobolium* », *Phoenix*, 50, p. 312-330.
- MCLYNN N., 2008, « Crying wolf: the Pope and the *Lupercalia* », *The Journal of Roman studies*, 98, p. 161-175.
- MCLYNN N., 2015, « Poetry and Pagans in Late Antique Rome: The case of the Senator “converted from the Christian religion to servitude to the idols” », in SALZMAN M., SÁGHY M. et LIZZI TESTA R., dir., 2015, p. 232-250.
- MEKACHER, N., 2006, *Die vestalischen Jungfrauen in der römischen Kaiserzeit*, Wiesbaden (Palilia, 15).
- MÉNARD H. et PLANA-MALLART R., 2016, « Le périurbain comme objet d'étude : état de la question », in MÉNARD H. et PLANA-MALLART R., dir., *Espaces urbains et périurbains dans le monde méditerranéen antique*, Montpellier (Mondes anciens), p. 15-26.
- MENEGHINI R., 1997, « Edilizia pubblica e riuso dei monumenti classici a Roma nell'alto medioevo: l'area dei templi di Apollo Sosiano e Bellona e la diaconia di S. Angelo in Pescheria », in GELICHI S., dir., *I Congresso Nazionale di Archeologia Medievale, Pisa 29-31 maggio 1997*, Florence, 1997, p. 51-57.
- MENEGHINI R., 2001, « Il Foro di Traiano. Ricostruzione architettonica e analisi strutturale », *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts. Römische Abteilung*, 108, p. 245-268.
- MENEGHINI R., 2008, « Le trasformazioni dei Fori Imperiali nella tarda antichità », *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*, 109, 2008, p. 145-160.
- MENEGHINI R., 2010, « La trasformazione dello spazio architettonico del Foro di Cesare nella tarda antichità », *Scienze dell'Antichità*, 16, p. 503-537.
- MENEGHINI R. et SANTANGELI VALENZANI R., 1996, « Episodi di trasformazione del paesaggio urbano nella Roma altomedievale attraverso l'analisi di due contesti; un isolato in Piazza dei Cinquecento e l'area dei Fori Imperiali », *Archeologia medievale*, 23, p. 53-100.
- MENEGHINI R. et SANTANGELI VALENZANI R., dir., 2010, *Scavi dei Fori imperiali. Il Foro imperiale. L'area centrale*, Rome (Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma. Supplementi, 20).
- MERKELBACH R., 1984, *Mithras*, Königstein.
- MERRAS M., 1995, *The origins of the celebration of the Christian feast of Epiphany. An ideological, cultural and historical study*, Joensuu (University of Joensuu. Publications in the humanities, 16).
- MERRILL E. T., 1906, « The date of *Notitia* and *Curiosum* », *Classical Philology*, 1, p. 133-144.
- MESLIN M., 1970, *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain. Étude d'un rituel de Nouvel An*, Bruxelles (Collection Latomus, 115).
- MICHEL D'ANNOVILLE C. et FERRI A., 2014, « Premières réflexions sur le stade de Domitien à la fin de l'Antiquité (IV<sup>e</sup> siècle-V<sup>e</sup> siècle) », in BERNARD J.-F., dir., « *Piazza Navona, ou Place Navone, la plus belle & la plus grande* ». *Du stade de Domitien à la place moderne, histoire d'une évolution urbaine*, Rome (Collection de l'École française de Rome, 493), p. 237-247.

- MIMOUNI S. C., 2004, *Les chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité*, Paris (Présences du judaïsme. Poche, 29).
- MIMOUNI S. C., 2009, « Les identités religieuses dans l'antiquité classique et tardive : remarques et réflexions sur une question en discussion », in BELAYCHE N. et MIMOUNI S. C., dir., 2009, p. 485-502.
- MIMOUNI S. C., 2014, « Les établissements nazoréens, ébionites et elkasaites d'après les hérésiologues de la Grande Église », *Annali di storia dell'esegesi*, 31, p. 25-39.
- MÍNGUEZ V., 2001, *Los Reyes Solares. Iconografía astral de la Monarquía Hispánica*, Castelló de la Plana (Humanitats, 7).
- MITTAG P. F., *Alte Köpfe in neuen Hände. Urheber und Funktion der Kontorniaten*, Bonn, 1999 (Abhandlungen zur Vor- und Frühgeschichte, zur klassischen und provinzial-römischen Archäologie und zur Geschichte des Altertums, 38).
- MOGA I., 2008, « Le Soleil de Justice et l'allégorie du chariot céleste », *Arheologia Moldovei*, 31, p. 95-130.
- MOMIGLIANO A., dir., 1963, *The conflict between paganism and Christianity in the fourth century*, Oxford (Oxford-Warburg studies).
- MOLS S. T. A. M. ET MOORMANN E. M., 2010, « L'edificio romano sotto S. Maria Maggiore a Roma e le sue pitture: proposta per una nuova lettura », *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts. Römische Abteilung*, 116, p. 469-506.
- MONDOLONI J.-M., 2002, *Tibulle, Élégies, livre I. 40 questions, 40 réponses, 4 études*, Paris (40/4).
- MONFRIN F., 1994, « Liber Pontificalis », in LEVILLAIN P., dir., 1994, *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, p. 1042-1043.
- MONFRIN F., 2003, « La fête des calendes de janvier, entre Noël et Épiphanie (la rencontre de deux calendriers) », in BOYER J.-P. et DORIVAL G., dir., *La Nativité et le temps de Noël. Antiquité et Moyen Age*, Aix-en-Provence (Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale), p. 95-119.
- MOREAU H., 2014, *Entre deux rives-entre deux ponts : l'île Tibérine de la Rome antique : histoire, archéologie, urbanisme des origines au V<sup>e</sup> siècle après J.C.*, thèse de doctorat, Université Charles de Gaule – Lille III.
- MORELLI A., 1993, « La réinterprétation chrétienne des fêtes antérieures au christianisme », *Religiologiques*, 8, p. 95-102.
- MORENO RESANO E., 2009, « La ley constantiniana del *Dies Solis* en su contexta político y legislativo », *Studia historica : historia antiqua*, 27, p. 187-206.
- MORENO RESANO E., 2011, « La “lectio apud acta” como procedimiento de publicación de las leyes imperiales romanas », *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 33, p. 191-223.
- MORENO RESANO E., 2013, « La cristianización del calendario oficial romano y la política religiosa de Graciano, Valentiniano II y Teodosio I », in GARCÍA-GASCO R., GONZÁLEZ SÁNCHEZ S. et HERNÁNDEZ DE LA FUENTE D., dir., *The Theodosian Age (A.D. 379-455). Power, place, belief and learning at the end of the Western Empire*, Oxford (BAR international series, 2493), p. 153-160.
- MOTTA D., 2006 « *Mouetur urbs sedibus suis et currit ad martyrum tumulos*. Uno sguardo alle città d'Italia fra IV e VI secolo d.C. », in GHILARDI M., GODDARD C. J. et PORENA P., dir., 2006, p. 325-343.
- MÜLLER B., 2010, « Sociologie et histoire », in DELACROIX C., DOSSE F. et GARCIA P. e. a., dir., *Historiographies. Concepts et débats*, Paris (Folio. Histoire, 179 -180), p. 625-635.
- MULLOOLY J., 1873, *Saint Clement pope and martyr and his basilica in Rome*, 2<sup>e</sup> éd., Rome.
- MULRYAN M., 2011a, « “Paganism” in Late Antiquity: regional studies and material culture », in LAVAN L. et MULRYAN M., dir., 2011, p. 41-86.
- MULRYAN M., 2011b, « The temple of Flora or Venus by the Circus Maximus and the new Christian topography: The “pagan revival” in action? », in LAVAN L. et MULRYAN M., dir., 2011, p. 209-227.
- MULRYAN M., 2012, « The establishment of urban movement networks: devotional pathways in late antique and early medieval Rome », in DUGGAN M., MCINTOSH F. et ROHL D. J., dir., *TRAC 2011. Proceedings of the twenty-first annual theoretical Roman archaeology conference, University of Newcastle, 14-17 April 2011*, Oxford, p. 123-134.
- MULRYAN M., 2014, *Spatial ‘christianisation’ in context: strategic intramural building in Rome from the 4th-7th c. AD*, Oxford.
- MUNIER C., 2003, « L'influence de Saint Augustin sur la législation », in FUX P.-Y., ROESSLI J.-M. et WERMELINGER O., dir., Augustinus Afer. *Saint Augustin : africanité et universalité. Actes du colloque international d'Alger-Annaba, 1-7 avril 2001*, Fribourg (Paradosis, 45), p. 109-124.
- MURGIA C. E., 2003, « The dating of Servius revisited », *Classical Philology*, 98, p. 45-69.

## Bibliographie

- NARCY M. et REBILLARD E., dir., 2004, *Hellénisme et christianisme*, Villeneuve d'Ascq (Mythes, imaginaires, religions).
- NAUROY G., 1988, « Le fouet et le miel. Le combat d'Ambroise en 386 contre l'arianisme milanais », *Recherches augustiniennes*, 23, p. 3-86.
- NAUTIN P., 1982, « Le rite du “fermentum” dans les églises urbaines de Rome », *Ephemerides Liturgicae*, 96, p. 510-522.
- NESTORI A., 1972, « La catacomba di Calepodio al III miglio dell'Aurelia vetus e i sepolcri dei papi Callisto I e Giulio I (2<sup>a</sup> parte) », *Rivista di archeologia cristiana*, 48, p. 193-233.
- NICHOLSON K., 1997, « The ideology of feminine “virtue”: The Vestal Virgin in French eighteenth-century allegorical portraiture », in WOODALL J., dir., *Portraiture. Facing the subject*, Manchester-New York, p. 52-72.
- NICHOLSON O., 1995, « The end of Mithraism », *Antiquity*, 69, p. 358-362.
- NIEDDU A. M., 2009, *La Basilica Apostolorum sulla via Appia e l'area cimiteriale circostante*, Cité du Vatican (Monumenti di antichità cristiana, II serie, 19).
- NIEDDU G., 1986, « Il portico degli Dei Consenti », *Bollettino d'Arte*, 71, p. 37-52.
- NIELSEN I. et POULSEN B., dir., 1992, *The Temple of Castor and Pollux, I: The pre-Augustan temple phases with related decorative elements*, Rome (Lavori e studi di archeologia pubblicati dalla Soprintendenza archeologica di Roma, 17).
- NILSON K. A., PERSSON C. B. et ZAHLE J., 2008a, « Introduction », in SANDE S. et ZAHLE J., dir., 2008, p. 9-14.
- NILSON K. A., PERSSON C. B. et ZAHLE J., 2008b, « The foundation and the core of the podium and the tribunal », in SANDE S. et ZAHLE J., dir., 2008, p. 21-73.
- NIQUET H., 2000, *Monumenta virtutum titulique. Senatorische Selbstdarstellung im spätantiken Rom im Spiegel der epigraphischen Denkmäler*, Stuttgart (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien, 34).
- NISTA L., 2000, « Il santuario siriano del Gianicolo », in ENSOLI S. et LA ROCCA E., dir., 2000, p. 298-300.
- NOGARA B., 1941, *Monumenti romani scoperti negli anni 1938-XVI – 1939-XVII nell'area del Palazzo della Cancelleria*, Rome (Quaderni di studi romani, 9).
- NOGARA B. et MAGI F., 1949, « Un mitreo nell'area del Palazzo della Cancelleria Apostolica », in *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont*, Bruxelles (Collection Latomus, 2), p. 229-244.
- NOIZET H., 2013, « Fabrique urbaine », in LÉVY J. et LUSSAULT M., dir., *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, 2<sup>e</sup> éd., p. 389-391.
- NOTHAFT C. P. E., 2012, « The origins of the Christmas date: some recent trends in historical research », *Church History*, 81, p. 903-911.
- Ó CARRAGÁIN É., 2013, « Interactions between liturgy and politics in old St Peter's, 670-740. John the Archcantor, Sergius and Gregory II and II », in MCKITTERICK R., OSBORNE J., RICHARDSON C. M. et STORY J., dir., 2013, p. 177-189.
- OENBRINK W., 2006, « Maxentius als *conservator urbis suae* : ein antitetrarchisches Herrschaftskonzept tetrarchischer Zeit », in BOSCHUNG D. et ECK W., dir., *Die Tetrarchie. Ein neues Regierungssystem und seine mediale Präsentation*, Wiesbaden (Schriften des Lehr- und Forschungszentrums für die Antiken Kulturen des Mittelmeerraumes – Centre for Mediterranean Cultures [ZAKMIRA], 3), p. 169-204.
- O'HOGAN C., 2016, *Prudentius and the landscapes of Late Antiquity*, Oxford.
- OPELT I., 1970, « Die Volcanalia in der Spätantike », *Vigiliae Christianae*, 24, p. 59-65.
- ORLANDI S., 1995-1996, « Osservazioni prosopografiche sulle Vestali », *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di archeologia*, 68, p. 359-371.
- ORLANDI S., 2011, « Gli ultimi sacerdoti pagani di Roma: analisi della documentazione epigrafica », in LIZZI TESTA R. et BROWN P., dir., 2011, p. 425-466.
- ÖRMÄ S., 1989, « Le monete del deposito Boni », in STEINBY E. M., dir., 1989, p. 303-316.
- ÖRMÄ S., 2012a, « Lucerne », in STEINBY E. M., dir., 2012, 2, p. 137-142.
- ÖRMÄ S., 2012b, « Monete », in STEINBY E. M., dir., 2012, 2, p. 305-307.
- PACKER J. E., 2003, « *Templum Divi Traiani Parthici et Plotinae*. A debate with R. Meneghini », *Journal of Roman archaeology*, 16, p. 109-136.

- PAGNOTTA M. A., 1978-1980, « Il culto di Fortuna Virile e Venere Verticordia nei riti delle calende di aprile a Roma », *Annali della Facoltà di lettere e filosofia della Università degli studi di Perugia. Sezione studi classici*, 16-17, p. 144-156.
- PALAZZO E., 2008, *L'espace rituel et le sacré dans le christianisme. La liturgie de l'autel portatif dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Turnhout (Culture et société médiévales, 15).
- PALMER R. E. A., 1974, « Roman shrines of female chastity from the caste struggle to the papacy of Innocent I », *Rivista storica dell'Antichità*, 4, p. 113-159.
- PALMER R. E. A., 1976-1977, « The *Vici Lucei* in the *Forum Boarium* and some *Lucei* in Rome », *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*, 85, p. 135-161.
- PALMER R. E. A., 1990, « Cults of Hercules, Apollo Caelispex and Fortuna in and around the Roman Cattle Market », *Journal of Roman archaeology*, 3, p. 234-244.
- PALOMBI C., 2009, « Nuovi studi sulla basilica di San Valentino sulla via Flaminia », *Rivista di archeologia cristiana*, 85, p. 469-540.
- PALOMBI C., 2009, « La basilica di S. Valentino sulla via Flaminia. Nuove ricerche sull'assetto della zona presbiteriale », in BRANDENBURG H. et GUIDOBALDI F., dir., 2012, p. 154-187.
- PANCIERA S., « Il materiale epigrafico dalla scavo di S. Stefano Rotondo », in BIANCHI U., dir., 1979, p. 87-126.
- PAOLI E., 2005, « Sirice », in *DA*, p. 1997-1998.
- PARDI R., 2007, « La villa tra via di Grottarossa e via di Valle Vescovo : il settore settentrionale », in MESSINEO G., dir., *Saxa Rubra*, Rome (Archeologia del territorio), p. 34-39.
- PARIS R., 1994a, « Il Templum Gentis Flaviae », in PARIS R., dir., 1994, p. 15-31.
- PARIS R., 1994b, « La topografia del Quirinale », in PARIS R., dir., 1994, p. 35-37.
- PARIS R., 1994c, « Il Tempio di Quirino », in PARIS R., dir., 1994, p. 39-41.
- PARIS R., dir., 1994, *Dono Hartwig : originali ricongiunti e copie tra Roma e Ann Arbor. Ipotesi per il Templum Gentis Flaviae*, Rome.
- PARKER H. N. et BRAUND S., 2012, « Imperial satire and the scholars », in BRAUND S. et OSGOOD J., dir., *A companion to Persius and Juvenal*, Chichester (Blackwell companions to the ancient world), p. 436-464.
- PARMEGIANI N. et PRONTI A., 2004, *S. Cecilia in Trastevere. Nuovi scavi e ricerche*, Rome (Monumenti di antichità cristiana, 16).
- PARMEGIANI N. et PRONTI A., 2007a, « Il *titulus Sanctae Caeciliae* e il suo battistero », in LA BELLA C., LO BIANCO A., MARCHETTI P. e. a., dir., 2007, p. 41-56.
- PARMEGIANI N. et PRONTI A., 2007b, « L'area archeologica del periodo Classico », in LA BELLA C., LO BIANCO A., MARCHETTI P. e. a., dir., 2007, p. 11-40.
- PARODO C., 2014, « La fiesta y el tiempo. La representación de las festividades religiosas en los calendarios figurados romano-bizantinos », in NEIRA JIMENEZ M. L., dir., *Religiosidad, rituales y prácticas mágicas en los mosaicos romanos*, Madrid, p. 23-44.
- PAROLI L. et VENDITTELLI L., dir., 2004, *Roma dall'antichità al medioevo*, t. II : *Contesti tardoantiche e altomedievali*, Milan.
- PASCHOUD F., 1975, *Cinq études sur Zosime*, Paris (Collection d'études anciennes).
- PASCHOUD F., 2012, « On a recent book by Alan Cameron: *The last pagans of Rome* », *Antiquité tardive*, 20, 2012, p. 359-388.
- PASQUALI M. I., 2012, « La chiesa di S. Lorenzo in Lucina nel Campo Marzio Settentrionale : scavo archeologico del 1985 e brevi considerazioni sulla topografia antica della zona », in BRANDT O., dir., 2012, p. 17-47.
- PAVOLINI C., 1999, « I resti romani sotto la chiesa dei SS. Nereo e Achilleo a Roma. Una rilettura archeologica », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 111, p. 405-448.
- PAVOLINI C., 2004, « Aspetti del Celio fra il V e l'VIII-IX secolo », in PAROLI L. et VENDITTELLI L., dir., 2004, p. 418-434.
- PAVOLINI C., 2006, *Archeologia e topografia della regione II (Celio). Un'aggiornamento sessant'anni dopo Colini*, Rome (LTUR. Supplementum, 3).
- PAVOLINI C., 2007, « Templum Divi Claudii », in FILIPPI F., dir., *Ricostruire l'antico prima del virtuale. Italo Gismondi : un architetto per l'archeologia (1887-1974)*, Rome (Archivio storico a Palazzo Altemps, 1), p. 111-117.



## Bibliographie

- PAVOLINI C., 2010, « I culti orientali sul Celio : acquisizioni e ipotesi recenti », *Bollettino di archeologia on line*, 1, p. 1-9.
- PAVOLINI C., 2013, « Le conseguenze del Sacco di Alarico sul Celio. Alcune ipotesi dagli scavi recenti », in LIPPS J., MACHADO C. et VON RUMMEL P., dir., 2013, p. 163-184.
- PAVOLINI C., 2015, « La musica e il culto di Cibele nell'Occidente romano », *Archeologia classica*, 66, p. 345-375.
- PALAZZO P. et PAVOLINI C., dir., 2013, *Gli dei propizi. La Basilica Hilariana nel contesto dello scavo dell'Ospedale militare Celio (1987-2000)*, Rome.
- PELLIZZARI A., *Servio. Storia, cultura e istituzioni nell'opera di un grammatico tardoantico*, Florence, 2003 (Fondo di studi Parini-Chirio. Nuova serie. Storia, 7).
- PENSABENE P., 1982, « Nuove indagini nell'area del tempio di Cibele sul Palatino », in BIANCHI U. et VERMASEREN M. J., dir., 1982, p. 68-108.
- PENSABENE P., 1984, *Tempio di Saturno : architettura e decorazione*, Rome (Lavori e studi di archeologia pubblicati dalla Soprintendenza archeologica di Roma, 5).
- PENSABENE P., 1990-1991, « Casa Romuli sul Palatino », *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di archeologia*, 63, p. 115-162.
- PENSABENE P., 1991, « Il Tempio della Victoria sul Palatino », *Bollettino di archeologia*, 11-12, p. 11-51.
- PENSABENE P., 1998, « Vent'anni di studi e scavi dell'Università di Roma "La Sapienza" nell'area sud-ovest del Palatino (1977-1997) », in GIAVARINI C., dir., *Il Palatino. Area sacra sud-ovest e Domus Tiberiana*, Rome, 1998 (Studia archaeologica, 95), p. 1-154.
- PENSABENE P., 1999, « Monumenti di Roma tra continuità e perdita di funzione: trasformazione urbana e reimpiego in età tardo-antica », *Mediterraneo antico*, 2, p. 749-776.
- PENSABENE P., 2002, « Venticinque anni di ricerche sul Palatino : i santuari e il sistema sostruttivo dell'area sud-ovest », *Archeologia classica*, 53, p. 65-136.
- PENSABENE P., 2008, « Il culto di Cibele e la topografia del sacro a Roma », in PALMA B., dir., *Culti orientali : tra scavo e collezionismo*, Rome, p. 21-33.
- PENSABENE P., 2010, « Culto di Cibele e Attis tra Palatino e Vaticano », *Bollettino di archeologia on line*, 1, p. 10-23.
- PENSABENE P., 2015, *Roma su Roma : reimpiego architettonico, recupero dell'antico e trasformazioni urbane tra il III e il XIII secolo*, Cité du Vatican (Monumenti di antichità cristiana. II Serie, 22).
- PENSABENE P. et COLETTI F., 1998, « Palatino, area sud-occidentale. Il santuario della *Magna Mater* », in DRAGO TROCCOLI L., dir., *Scavi e ricerche archeologiche dell'Università di Roma "La Sapienza"*, Rome (Studia archaeologica, 96), p. 28-42.
- PENTIRICCI M., 2009a, « Storia degli scavi », in FROMMEL C. L. et PENTIRICCI M., dir., 2009, p. 77-106.
- PENTIRICCI M., 2009b, « Lo scavo : periodi 1-7 », in FROMMEL C. L. et PENTIRICCI M., dir., 2009, p. 119-198.
- PENTIRICCI M., 2009c, « L'isolato della Cancellaria tra la tarda età repubblicana e il IV secolo d.C. », in FROMMEL C. L. et PENTIRICCI M., dir., 2009, p. 199-232.
- PENTIRICCI M., 2009d, « Lo scavo : periodi 8-9 », in FROMMEL C. L. et PENTIRICCI M., dir., 2009, p. 235-266.
- PENTIRICCI M., 2009e, « Damaso, protagonista dello scenario politico dell'Urbe della seconda metà del IV secolo », in FROMMEL C. L. et PENTIRICCI M., dir., 2009, p. 291-312.
- PÉPIN J., 1982, « Réactions du christianisme latin à la sotériologie métrouaque. Firmicus Maternus, Ambrosiaster, Saint Augustin », in BIANCHI U. et VERMASEREN M. J., dir., 1982, p. 256-275.
- PEREIRA DE QUEIROZ M. I., 1979, « Principe de participation et principe de coupure. La contribution de Roger Bastide à leur définition sociologique », *Archives des sciences sociales des religions*, 47, p. 147-157.
- PERGOLA P., 1986, « *Nereus et Achilleus martyres*: l'intervention de Damase à Domitille », in *Saecularia Damasiana. Atti del Convegno internazionale per il XVI centenario della morte di Papa Damaso I (11/12/384 – 10-12/12/1984)*, Cité du Vatican (Studi di antichità cristiana, 39), p. 205-224.
- PERNOT L., 1993, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain, I : Histoire et technique*, Paris (Collection des études augustinienes. Série Antiquité, 137).
- PERRIN M.-Y., 1995, « Le nouveau style missionnaire : la conquête de l'espace et du temps », in MAYEUR J.-M., PIETRI C. et L., VAUCHEZ A., e. a., dir., 1995, p. 585-621.

- PERRIN M.-Y., 2010, « *Crevit hypocrisis*. Limites d'adhésion au christianisme dans l'antiquité tardive : entre histoire et historiographie », in INGLEBERT H., DESTEPHEN S. et DUMÉZIL B., dir., 2010, p. 47-62.
- PICARD J.-C., 1969, « Étude sur l'emplacement des tombes des papes du III<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 81, p. 725-782 = PICARD J.-C., 1998, p. 197-254.
- PICARD J.-C., 1975, « Le quadriportique de Saint-Paul-hors-les-murs à Rome », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 87, p. 377-395.
- PICARD J.-C., 1993, « À propos des sépultures papales jusqu'au début du VIII<sup>e</sup> siècle : [compte rendu de] Michael Borgolte, *Petrusnachfolge und Kaiserimitation. Die Grablegen der Päpste, ihre Genese und Traditionsbildung*, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 95, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989 », *Antiquité tardive*, 1, p. 234-237 = PICARD J.-C., 1998, p. 255-263.
- PICARD J.-C., 1998, *Evêques, saints et cités en Italie et en Gaule. Etudes d'archéologie et d'histoire*, Rome (Collection de l'École française de Rome, 242).
- PIETRANGELI C., 1990, « Introduzione », in PIETRANGELI C., dir., 1990, p. 11-20.
- PIETRANGELI C., dir., 1990, *San Giovanni in Laterano*, Firenze (Chiese monumentali d'Italia).
- PIETRI C., 1961, « *Concordia apostolorum et renovatio Urbis* (culte des martyrs et propagande pontificale) », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 73, p. 275-322 = PIETRI C., 1997, t. II, p. 1085-1133.
- PIETRI C., 1972, « Damase et Théodose. Communion orthodoxe et géographie politique », in FONTAINE J. et KANNENGISSER C., dir., 1972, *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris, p. 627-634 = PIETRI C., 1997, t. I, p. 347-354.
- PIETRI C., 1975, « Duchesne et la topographie romaine », in *Monseigneur Duchesne et son temps. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome (Palais Farnèse, 23-25 mai 1973)*, Rome (Collection de l'École française de Rome, 23), p. 23-48 = PIETRI C., 1997, t. I, p. 173-200.
- PIETRI C., 1976, *Roma christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Rome (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 224), 2 vol.
- PIETRI C., 1977, « Appendice prosopographique à la *Roma christiana (311-440)* », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 89, p. 371-415.
- PIETRI C., 1978, « Recherches sur les *domus ecclesiae* », *Revue des études augustinienne*, 24, 1978, p. 3-21 = PIETRI C., 1997, t. I, p. 127-145.
- PIETRI C., 1983, « Liturgie, culture et société. L'exemple de Rome à la fin de l'Antiquité (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles) », *Concilium*, 182, p. 65-77 = PIETRI C., 1997, t. I, p. 237-249.
- PIETRI C., 1984a, « Les origines du culte des martyrs (d'après un ouvrage récent) », *Rivista di archeologia cristiana*, 60, p. 293-319 = PIETRI C., 1997, t. II, p. 1207-1233.
- PIETRI C., 1984b, « Le temps de la semaine à Rome et dans l'Italie chrétienne (IV-VI<sup>e</sup> s.) », in LEROUX J.-M., éd., *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles : Paris 9-12 mars 1981*, Paris (Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique, 604), p. 63-97 = PIETRI C., 1997, t. I, p. 201-235.
- PIETRI C., 1985, « Histoire, culture et « réforme liturgique ». L'exemple de l'Antiquité tardive (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles) », *Les Quatre Fleuves*, 21-22, p. 5-24.
- PIETRI C., 1989, « Régions ecclésiastiques et paroisses romaines », in *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès international d'archéologie chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21-28 septembre 1986)*, t. II, Rome (Collection de l'École française de Rome, 123), p. 1035-1062 = PIETRI C., 1997, t. I, p. 173-200.
- PIETRI C., 1991, « L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens : du témoin à l'intercesseur », in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome La Sapienza, Rome, 27-29 octobre 1988*, Rome (Collection de l'École française de Rome, 149), p. 15-36 = PIETRI C., 1997, t. II, p. 1311-1332.
- PIETRI C., 1992, *Charles Pietri, historien et chrétien*, Paris.
- PIETRI C., 1997, *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, 3 t., Rome (Collection de l'École française de Rome, 234).
- PIETRI C. et L., dir., 1999-2000, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. 2 : Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*, Rome, 2 vol.

## Bibliographie

- PIETRI L., 1995a, « Les résistances : de la polémique païenne à la persécution de Dioclétien », in MAYEUR J.-M., PIETRI C. et L., VAUCHEZ A., e. a., dir., 1995, p. 155-185.
- PIETRI L., 1995b, « Les succès : la liquidation du paganisme et le triomphe du catholicisme d'État », in MAYEUR J.-M., PIETRI C. et L., VAUCHEZ A., e. a., dir., 1995, p. 399-434.
- PIRANOMONTE M., 2002a, « Il ritrovamento della fontana sacra di Anna Perenna », in PIRANOMONTE M., dir., 2002, p. 17-20.
- PIRANOMONTE M., 2002b, « I materiali nella cisterna : religione e magia », in PIRANOMONTE M., dir., 2002, p. 21-25.
- PIRANOMONTE M., 2002c, « Anna Perenna e il suo *nemus* nelle fonti antiche », in PIRANOMONTE M., dir., 2002, p. 70-71.
- PIRANOMONTE M., 2002d, « La fontana e il bosco sacro : l'antico paesaggio dei Parioli sulla base dei nuovi rinvenimenti », in PIRANOMONTE M., dir., 2002, p. 72-75.
- PIRANOMONTE M., 2002e, « L'edificio dell'Auditorium : villa o santuario ? », in PIRANOMONTE M., dir., 2002, p. 76-78.
- PIRANOMONTE M., 2010, « Religion and magic at Rome: the fountain of Anna Perenna », in GORDON R. L. et SIMÓN F. M., dir., 2010, p. 192-213.
- PIRANOMONTE M., dir., 2002, *Il santuario della musica e il bosco sacro di Anna Perenna, Milano, 2002.*
- POINSOTTE J.-M., 1982, « La présence des poèmes antipaïens anonymes dans l'œuvre de Prudence », *Revue des études augustinienes*, 28, p. 35-58.
- POLAKOVA J. et RAPINESI I. A., 2002, « I materiali magici », in PIRANOMONTE M., dir., 2002, p. 39-52.
- POTTER D. S., 2014, *The Roman Empire at bay, AD 180-395*, 2<sup>e</sup> éd., Londres (Routledge history of the ancient world).
- POULLE B., 2007, « Fortuna Equestris et Hercule Custos : hypothèses de localisation à Rome », in DAVID S. et GENY E., dir., *Troïka. Parcours antiques : mélanges offerts à Michel Woronoff*, t. 1, Besançon (Institut des sciences et techniques de l'Antiquité), p. 379-387.
- POULSEN B., 1992a, « Cult, myth and politics », in NIELSEN I. et POULSEN B., dir., 1992, p. 46-53.
- POULSEN B., 1992b, « The written sources », in NIELSEN I. et POULSEN B., dir., 1992, p. 54-60.
- PROVINCIALI B., MARINELLI A. M., POGGI D. e. a., 2010, « Il Mitreo di San Clemente a Roma. Lo studio dei materiali costitutivi e la valutazione del loro degrado attraverso l'NMR Unilaterale », *Bollettino di archeologia on line*, 1, p. 61-81. URL : [http://www.bollettinodiarcheologiaonline.beniculturali.it/bao\\_document/articoli/6\\_PROVINCIALI.pdf](http://www.bollettinodiarcheologiaonline.beniculturali.it/bao_document/articoli/6_PROVINCIALI.pdf).
- PUGLIESE R., 1998, « SS. Quattro Coronati. Un nuovo frammento d'iscrizione damasiana recentemente rinvenuto », *Bollettino della Commissione archeologica comunale di Roma*, 99, p. 238-242.
- RAEPSAET-CHARLIER M.-T., 1998, « François PASCHOUD (Ed.), *Histoire Auguste*. Tome V, 1<sup>e</sup> partie. *Vies d'Aurélien et de Tacite* [compte rendu] », *L'Antiquité classique*, 67, p. 360-362.
- RAEPSAET-CHARLIER M.-T., 2003, « François PASCHOUD (Ed.), *Histoire Auguste*. Tome V, 2<sup>e</sup> partie. *Vies de Probus, Firmus, Saturnin, Proculus et Bonose, Carus, Numérien et Carin* [compte rendu] », *L'Antiquité classique*, 72, p. 417-420.
- RAEPSAET-CHARLIER M.-T., 2015, « Monumentalité, religion publique, vie civique et évergétisme en Gaule romaine. Réflexions sur la valeur relative et complémentaire des sources historiques », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 93, p. 113-138.
- RAGONA A., 1988, « I tre indubbi segni di riconoscimento dell'obelisco di Costanzo II nel mosaico del Circo di Piazza Armerina », in RIZZA G. et GARRAFFO S., dir., 1988, p. 125-130.
- RAIMONDI M., 1998, « Gioia interiore e solennità pubblica : considerazioni sull'introduzione delle 'amnistie pasquali' », in SORDI M., dir., *Responsabilità, perdono e vendetta nel mondo antico*, Milan (Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Contributi dell'Istituto di storia antica, 24), p. 267-289.
- RAMIERI A. M., 2004-2005, « La chiesa di S. Omobono alla luce delle nuove scoperte », *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di archeologia*, 77, p. 3-78.
- RATTI S., 2006, « Rutilius Namatianus, Aelius Aristide et les chrétiens », *Antiquité tardive*, 14, p. 235-244.
- RATTI S., 2010, *Antiquus error : les ultimes feux de la résistance païenne*. Scripta varia augmentés de cinq études inédites, Turnhout (Bibliothèque de l'Antiquité tardive, 14).

- RATTI S., 2012, *Polémiques entre païens et chrétiens*, Paris (Histoire).
- RATTI S., 2016a, *L'« Histoire Auguste » : les païens et les chrétiens dans l'Antiquité tardive*, Paris.
- RATTI S., 2016b, « Response: Ratti on Cameron on Ratti, *L'Histoire Auguste: Les païens et les chrétiens dans l'Antiquité tardive* », *Bryn Mawr classical review*, 22.09.2016. URL : <http://bmcr.brynmawr.edu/2016/2016-09-22.html>.
- RAVEGNANI E., 2006, *Consoli e dittici consolari nella tarda antichità*, Rome.
- REA R., 2001, « The Colosseum through the centuries », in GABUCCI A., dir., *The Colosseum*, trad. par BECKER M., Los Angeles, p. 161-227.
- REBILLARD E., 2003, *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Paris (Civilisations et sociétés [EHES]), 115).
- REBILLARD E., 2004, « Introduction », in NARCY M. et REBILLARD E., dir., 2004, p. 7-13.
- REBILLARD E., 2010, « “Vivre avec les païens, mais non mourir avec eux” : le problème de la commensalité des chrétiens et des non-chrétiens (I<sup>er</sup>-V<sup>e</sup> siècle) », in REBILLARD E. et SOTINEL C., dir. 2010, p. 151-176.
- REBILLARD E., 2014 [2012], *Les chrétiens de l'Antiquité tardive et leurs identités multiples. Afrique du Nord, 200-450 après J.-C.*, trad. par HASNAOUI A., Paris (Histoire).
- REBILLARD E. et SOTINEL C., dir., 2010, *Les frontières du profane dans l'Antiquité tardive*, Rome (Collection de l'École française de Rome, 428).
- REEKMANS L., 1964, *La tombe du pape Corneille et sa région cémétériale*, Cité du Vatican (Roma sotterranea cristiana, 4).
- REEKMANS L., 1989, « L'implantation monumentale chrétienne dans le paysage urbain de Rome de 300 à 850 », in *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès international d'archéologie chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21-28 septembre 1986)*, t. II, Rome (Collection de l'École française de Rome, 123), p. 861-915.
- RENAN E., 1882, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, Paris (Histoire des origines du christianisme, 7).
- REUTTER U., 2009, *Damasus, Bischof von Rom (366 - 384). Leben und Werk*, Tübingen (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 55).
- REY S., 2012, *Écrire l'histoire ancienne à l'École française de Rome (1873-1940)*, Rome (Collection de l'École française de Rome, 462).
- REY S., 2013, « *Veteris Capitoliū humilia tecta*. Le topos de la décadence romaine et sa localisation », in COURRIER C. et MÉNARD H. dir., *Miroir des autres, reflet de soi (2) : stéréotypes, politique et société dans le monde occidental (de l'Antiquité romaine à l'époque contemporaine)*, Paris, p. 61-79
- REZSOHAZY R., 1979, *Théorie et critique des faits sociaux*, 3<sup>e</sup> éd. mise à jour, Bruxelles.
- RICCI M., 1992, « Su alcuni crateri invetriati tardo-antichi di Roma », in PAROLI L., dir., *La ceramica invetriata tardoantica e altomedievale in Italia. Atti del seminario, Certosa di Pontignano (Siena), 23-24 febbraio 1990*, Florence (Quaderni del dipartimento di archeologia e storia delle arti. Sezione archeologica, 28-29), p. 346-350.
- RICCI M., 2004, « *Crypta Balbi* : l'area del mitreo », in PAROLI L. et VENDITTELLI L., dir., 2004, p. 231-241.
- RICHARD F., 2015, « Cinq livres français récents sur Constantin », *Studia canonica*, 49, p. 597-611.
- RICHARDSON L. JR., 1992, *A new topographical dictionary of ancient Rome*, Baltimore.
- RICHÉ P., 2003, *Henri-Irénée Marrou, historien engagé*, Paris (Cerf-Histoire. Biographie). Écrire
- RICOEUR P., 1993, « Remarques d'un philosophe », in *Écrire l'histoire du temps présent : en hommage à François Bédarida. Actes de la journée d'études de l'IHTP (Paris, CNRS, 14 mai 1992)*, Paris (Histoire CNRS), p. 35-41.
- RIEGER A.-K., 2004, *Heiligtümer in Ostia*, Munich (Studien zur antiken Stadt, 8).
- RIGA P., 2012, *The Islamic war on Christians* (e-book).
- RINALDONI M. C., 2004, « Contributo per la conoscenza della zona sud-ouest del Campo Marzio », *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*, 105, p. 371-394.
- RIVES J., 1995, « Human Sacrifice among Pagans and Christians », *Journal of Roman studies*, 85, p. 65-85.
- RIVES J., 1999, « The decree of Decius and the religion of Empire », *Journal of Roman Studies*, 89, p. 135-54.
- RIVES J., 2012, « Between orthopraxy and orthodoxy: Constantine and animals sacrifice », in BONAMENTE G., LENSKI N. et LIZZI TESTA R., dir., *Costantino prima e dopo Costantino*, Bari (Munera. Studi storici sulla tarda Antichità, 35), p. 153-163.

## Bibliographie

- RIVES J., 2014, « Animal sacrifice and political identity in Rome and Judaea », in TOMSON P. J. et SCHWARTZ J., dir., *Jews and Christians in the first and second centuries: How to write their history*, Leiden (Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, 13), p. 105-125.
- RIVES J., 2015, « Société et identité dans l'Empire romain : le rôle des sacrifices d'animaux », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 122, p. 217-220.
- RIVIÈRE Y., 2004, « L'État romain, les chrétiens, la prison (lecture élargie d'un fragment de loi daté du 30 juin 320) », in BERTRAND-DAGENBACH C., CHAUVOT A., SALAMITO J.-M. e. a., dir., *Carcer II. Prison et privation de liberté dans l'Empire romain et l'Occident médiéval. Actes du colloque de Strasbourg (décembre 2000)*, Paris (Études d'archéologie et d'histoire ancienne), p. 201-241
- RIZZA G. et GARRAFFO S., dir., 1988, *La villa romana del casale di Piazza Armerina. Atti della IV Riunione scientifica della Scuola di perfezionamento in archeologia classica dell'Università di Catania - Piazza Armerina, 28 settembre - 1 ottobre 1983*, Catania (Cronache di archeologia, 23).
- RIZZO S., 1997-1998, « Recenti scoperte nell'ambito degli scavi dei Fori Imperiali », *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di archeologia*, 70, p. 137-150.
- RIZZO S., 2001, « Indagini nei fori Imperiali. Orodrografia, foro di Cesare, foro di Augusto, templum Pacis », *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts. Römische Abteilung*, 108, p. 215-244.
- ROBERTS M., 1993, *Poetry and the cult of the martyrs. The Liber Peristephanon of Prudentius*, Ann Arbor (Recentiores: later Latin texts and contexts).
- RODRÍGUEZ-ALMEIDA E., 1975-1976, « Aggiornamento topografico dei colli Oppio, Cispio e Viminale secondo la Forma Urbis Marmorea », *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di archeologia*, 48, p. 263-278.
- ROLL S. K., 1995, *Toward the origins of Christmas*, Kampen (Liturgia condenda, 5).
- ROLL S. K., 2001, « Weihnachten. I. Liturgiegeschichtlich u. liturgisch », in *LTK*, vol. 10, col. 1017-1020.
- ROLL S. K., 2003, « Christmas and its cycle », in *The New Catholic Encyclopedia*, 2 éd., Détroit, vol. 3, p. 551-557.
- ROMAGNAN D., 2014, *Le dieu Sol dans l'Empire romain des Antonins à Julien l'Apostat. Conventions iconographiques, lecture symbolique et portée politique*, thèse de doctorat, Université Paris IV – Sorbonne.
- RORDORF W., 1972, *Sabbat et dimanche dans l'Église ancienne*, trad. par VISINAND E. et NUSSBAUM W., Neuchâtel (Traditio christiana, 2).
- RORDORF W., 1979, « Le christianisme et la semaine planétaire. À propos d'un gobelet trouvé à Wettingen en Suisse », *Augustinianum*, 19, p. 189-196.
- RORDORF W., 1990, « Dimanche », in *DECA*, vol. 1, p. 690-693.
- RORDORF W., 2000, « Sonntag », in *LTK*, vol. 9, col. 726-728.
- RORDORF W. et LOI V., 1990, « Pâques », in *DECA*, vol. 2, p. 1903-1907.
- ROSELAAR S., 2014, « The cult of Mithras in early Christian literature – an inventory and interpretation », *Klio*, 96, p. 183-217.
- ROSSINI O., 2006, *Ara Pacis*, Milan.
- ROYO M., 1984, « Éléments antiques sous le Palais de la Chancellerie. Présentation critique du dossier d'A. Prandi », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 96, p. 847-906.
- ROULLET A., 1972, *The Egyptian and egyptianizing monuments of imperial Rome*, Leiden (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 20).
- ROUWHORST G., 2001, « The origins and evolution of early Christian Pentecost », in WILES M. F. et YARNOLD E. J., dir., *Papers presented at the thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999. Ascetica, gnostica, liturgica, orientalia*, Louvain (Studia Patristica, 35), p. 309-322.
- RÜPKE J., 1995, « Michele Renee Salzman, *On Roman time: The codex-calendar of 354 and the rhythms of urban life in Late Antiquity* [compte rendu] », *Numen*, 42, p. 210-217.
- RÜPKE J., 2003, « L'histoire des *fasti* romains : aspects médiatiques et politiques », *Revue historique de droit français et étranger*, 81, p. 125-139.
- RÜPKE J., 2005, *Fasti sacerdotum. Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr.*, 3 vol., Stuttgart (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge, 12).

- RÜPKE J., 2007, *Religion of the Romans*, trad. par GORDON R., Cambridge.
- RÜPKE J., 2011 [1995], *The Roman calendar from Numa to Constantine. Time, history, and the Fasti*, trad. par RICHARDSON D. M. B., Londres.
- RÜPKE J., 2015, « Roles and individuality in the Chronograph of 354 », in REBILLARD E., et RÜPKE J., dir., *Group identity and religious individuality in Late Antiquity*, Washington D.C. (CUA studies in early Christianity), p. 247-269.
- RUSSO A., 2001, « Il tempio di Romolo al Foro Romano : testimonianza stratigrafica di una fase medievale », *Archeologia Medievale*, 28, p. 241-266.
- RUTGERS L. V., 2000, *The Jews in late ancient Rome. Evidence of cultural interaction in the Roman diaspora*, Leiden (Brill's Scholars' list).
- RUTGERS L. V., 2006, « Reflections on the demography of the Jewish community of ancient Rome », in GHILARDI M., GODDARD C. J. et PORENA P., dir., 2006, p. 345-358.
- RUYSCHAERT J., 1973, « La légendaire "sedes" pétriniennne du *Majus* », *Rivista di archeologia cristiana*, 49, p. 293-299.
- SACHOT M., 2003, « Origine et trajectoire d'un mot : religion », *Revue de philosophie ancienne*, 21, p. 3-32.
- SAGGIORO A., 2002, « Il sacrificio pagano nella reazione al cristianesimo: Giuliano e Macrobio », *Annali di storia dell'esegesi*, 19, p. 237-254.
- SÁGHY M., 2000, « *Scinditur in partes populus*: Pope Damasus and the martyrs of Rome », *Early Medieval Europe*, 9, p. 273-287.
- SÁGHY M., 2010, « Martyr cult and collective identity in fourth-century Rome », in MARINKOVIĆ A. et VEDRIŠ T., dir., *Identity and Alterity in Hagiography and the Cult of Saints*, Zagreb (Bibliotheca hagiographica. Series colloquia, 1), p. 17-35.
- SÁGHY M., 2011, « Pope Damasus and the beginnings of Roman hagiography », in GECSEER O., LASZLOVSZKY J., NAGY B., e. a., dir., *Promoting the saints : cults and their contexts from late antiquity until the early modern period. Essays in honor of Gábor Klaniczay for his 60th birthday*, Budapest (CEU medievalia, 12), p. 1-17.
- SÁGHY M., 2012a, « Martyr-bishops and the bishop's martyrs in fourth-century Rome », in OTT J. S. et VEDRIŠ T., dir., *Sainly bishops and bishops' saints*, Zagreb (Bibliotheca hagiographica. Series colloquia, 2), p. 13-30.
- SÁGHY M., 2012b, « *Renovatio memoriae*: pope Damasus and the martyrs of Rome », in BEHRWALD R. et WITSCHERL C., dir., 2012, p. 247-261.
- SÁGHY M., 2015a, « *Romanae Gloria plebis*: Bishop Damasus and the traditions of Rome », in SALZMAN M., SÁGHY M. et LIZZI TESTA R., dir., 2015, p. 314-327.
- SÁGHY M., 2015b, « The bishop of Rome and the martyrs », in DUNN G. D., dir., p. 37-55.
- SAGÜI L. et COLETTI C. M., 2004, « Contesti tardoantichi dall'area a S-E della Crypta Balbi », in PAROLI L. et VENDITTELLI L., dir., 2004, p. 242-277.
- SAHNER C. C., 2009, « Hierusalem in Laterano: Translation of sacred space in fifth-century Rome », in LIDOV A., dir., *New Jerusalem: Hierotopy and iconography of sacred spaces*, Moscou, p. 103-130.
- SANTA MARIA SCRINARI V., 1979, « Il mitreo dell'Ospedale di S. Giovanni in Roma », in BIANCHI U., dir., 1979, p. 219-230.
- SANTA MARIA SCRINARI V., 1991, *Il Laterano imperiale*, t. I : *Dalle aedes Laterani alla Domus Faustae*, Cité du Vatican (Monumenti di antichità cristiana. II serie, 11/1).
- SANTA MARIA SCRINARI V., 1995, *Il Laterano imperiale*, t. II : *Dagli « borti Domitiae » alla Cappella cristiana*, Cité du Vatican (Monumenti di antichità cristiana. II serie, 11/2).
- SALAMITO J.-M., 1987, « Les dendrophores dans l'Empire chrétien. À propos de Code Théodosien, XIV, 8, 1 et XVI, 10, 20, 2 », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 99, p. 991-1018.
- SALAMITO J.-M., 1995, « La christianisation et les nouvelles règles de la vie sociale », in MAYEUR J.-M., PIETRI C. et L., VAUCHEZ A., e. a., dir., 1995, p. 675-717.
- SALAMITO J.-M., 2009, « De l'illusion de la décadence à l'invention de l'Antiquité tardive : ce que nous devons à Henri Irénée Marrou », in GOLDLUST B. et PLOTON-NICOLLET F., dir., *Le païen, le chrétien, le profane. Recherches sur l'Antiquité tardive*, Paris, 2009 (Religions dans l'Histoire), p. 11-20.
- SALAMITO J.-M., 2010, « Ambivalence de la christianisation, frontières de l'Église, identité chrétienne », in INGLEBERT H., DESTEPHEN S. et DUMÉZIL B., dir., 2010, p. 63-75.

## Bibliographie

- SALAMITO J.-M., 2017, *Monsieur Onfray au pays des mythes : réponses sur Jésus et le christianisme*, Paris.
- SALZMAN M. R., 1990, *On Roman time. The codex-calendar of 354 and the rhythms of urban life in late antiquity*, Berkeley (The transformation of the classical heritage, 17).
- SALZMAN M., 1999, « The Christianization of sacred time and sacred space », in HARRIS W.V., dir., *The transformations of Vrbs Roma in Late Antiquity*, Portsmouth (Journal of Roman archaeology. Supplementary series, 33), p. 123-134.
- SALZMAN M., 2003, « Topography and religion in 4th-c. Rome », *Journal of Roman archaeology*, 16, p. 689-692.
- SALZMAN M., 2004, « Pagan and Christian notions of the week in the 4<sup>th</sup> century CE Western Roman Empire », in ROSEN R. M., dir., *Time and temporality in the ancient world*, Philadelphie, p. 185-212.
- SALZMAN M. R., 2011a, « Religious Koine and Religious Dissent in the Fourth Century », in RÜPKE J., dir., *A companion to Roman religion*, Malden (Blackwell companions to the ancient world), p. 109-125.
- SALZMAN M. R., 2011b, « The end of public sacrifice. Changing definitions of sacrifice in post-Constantinian Rome and Italy », in WRIGHT KNUST J. and VÁRHELYI Z., dir., *Ancient Mediterranean sacrifice*, Oxford, p. 167-186.
- SALZMAN M., SÁGHY M. et LIZZI TESTA R., dir., 2015, *Pagans and Christians in late antique Rome: conflict, competition, and coexistence in the fourth century*, New York.
- SANDE S., 1992, « History of excavation and research », in NIELSEN I. et POULSEN B., dir., 1992, p. 9-29.
- SANDE S. et ZAHLE J., dir., 2008, *The Temple of Castor and Pollux, III : The Augustan temple*, Rome (Occasional papers of the Nordic Institutes in Rome, 4).
- SANTANGELI VALENZANI R., 1994, « Tra la *Porticus Minucia* e il Calcarario. L'area sacra di Largo Argentina nell'altomedioevo », *Archeologia medievale*, 21, p. 57-98.
- SANTANGELI VALENZANI R., 1999, « Strade, case e orti nell'alto Medioevo nell'area del foro di Nerva », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes*, 111, 1999, p. 163-169.
- SANTANGELI VALENZANI R., 2000, « I Fori Imperiali in età post-classica : i Fori di Cesare, Nerva e Pace », in BAIANI S. et GHILARDI M., dir., *Crypta Balbi-Fori imperiali. Archeologia urbana a Roma e interventi di restauro nell'anno del Grande Giubileo*, Rome, p. 79-82.
- SANTANGELI VALENZANI R., 2012, « La fine della città antica », in CARANDINI A., dir., 2012, t. 1, p. 116-121.
- SANTOS M., 1981, « Structure, totalité, temps. L'espace du monde d'aujourd'hui », *Espaces Temps, les Cahiers*, 18-20, p. 103-122.
- SAN VICENTE J. I., « Las emisiones "aeternae memoriae" de Majencio y los edificios del divo Rómulo en Roma », *Veleia*, 11, 1994, p. 177-186.
- SAN VICENTE J. I., 2009-2010, « El genius populi romani en los emperadores del siglo IV y sus antecedentes », *Arjs*, 8, p. 79-100.
- SAQUETE J. C., 2000, *Las vírgenes vestales : un sacerdocio femenino en la religión pública romano*, Madrid.
- SAUER E., 1996, *The end of paganism in the north-western provinces of the Roman Empire: the example of the Mithras cult*, Oxford (BAR International series, 634).
- SAXER V., 1986, « Damase et le calendrier des fêtes de martyrs de l'Église romaine », in *Saecularia Damasiana. Atti del Convegno internazionale per il XVI centenario della morte di Papa Damaso I (11/12/384 – 10-12/12/1984)*, Cité du Vatican (Studi di antichità cristiana, 39), p. 61-88 = ID., *Santi e culto dei santi nei martirologi*, Spoleto, 2001 (Collectanea, 14), p. 1-28.
- SAXER V., 1988, « P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* [compte rendu] », *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 42, p. 203-209.
- SAXER V., 1989, « L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain : l'exemple de Rome dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge », in *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès international d'archéologie chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21-28 septembre 1986)*, t. II, Rome (Collection de l'École française de Rome, 123), p. 917-1033.
- SAXER V., 1990a, « Épiphanie », in *DECA*, vol. 1, p. 843.
- SAXER V., 1990b, « Noël (fête de) », in *DECA*, vol. 2, p. 1759.
- SAXER V., 1990c, « Titre (*Titulus*) », in *DECA*, vol. 2, p. 2456-2457.
- SAXER V., 1999, « Charles Pietri et la topographie paléochrétienne de Rome », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 111, p. 597-608.

- SAXER V., 2000a, « Il culto dei santi nelle diocesi suburbicarie di Roma in età paleocristiana », in BOESCH GAJANO S. ET PETRUCCI E., dir., *Santi e culti del Lazio : istituzioni, società, devozioni. Atti del convegno di studio, Roma, 2-4 maggio 1996*, Rome (Miscellanea della Società romana di storia patria, 41), p. 13-59 = ID., *Santi e culto dei santi nei martirologi*, Spoleto, 2001 (Collectanea, 14), p. 91-137
- SAXER V., 2000b, « La basilique de Libère et celle de Sixte III : un problème de différence ou d'identité », in *Romanité et cité chrétienne. Permanences et mutations, intégration et exclusion du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> siècle. Mélanges en l'honneur d'Yvette Duval*, Paris, (De l'archéologie à l'histoire), p. 373-380.
- SAXER V., 2001, *Sainte-Marie-Majeure. Une basilique de Rome dans l'histoire de la ville et de son Église (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Rome (Collection de l'École française de Rome, 283).
- SAXER V., 2005a, « Carême », in *DA*, p. 406.
- SAXER V., 2005b, « Pâques », in *DA*, p. 1621-1623.
- SAXER V., 2005c, « Pentecôte », in *DA*, p. 1670.
- SAXER V. et COCCHINI F., 1990, « Pentecôte », in *DECA*, vol. 2, p. 1989-1991.
- SCARCIA R., 1992, « Romolo e la seconda casa », *Euphrosyne*, 20, p. 107-130.
- SCHEID J., 1985, « Sacrifice et banquet à Rome. Quelques problèmes », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 97, p. 193-206.
- SCHEID J., 1987, « Les sanctuaires de confins dans la Rome antique. Réalité et permanence d'une représentation idéale de l'espace romain », in *L'Urbs. Espace urbain et histoire (I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. – III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.). Actes du colloque international (Rome, 8-12 mai 1985)*, 1987, p. 583-595.
- SCHEID J., 1989-1990, « Hoc anno immolatum non est. Les aléas de la voti sponsio », *Scienze dell'Antichità*, 3-4, p. 775-783.
- SCHEID J., 1990, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaies, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Rome (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 275).
- SCHEID J., 1997, « Comment identifier un lieu de culte », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 8, p. 51-59.
- SCHEID J., 1998a, *Commentarii Fratrum arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la Confrérie arvale (21 av.-304 ap. J.-C.)*, Rome (Roma Antica, 4).
- SCHEID J., 1998b, « Les réjouissances des calendes de janvier d'après le sermon Dolbeau 26. Nouvelles lumières sur une fête mal connue », in MADEC G., dir., *Augustin prédicateur (395-411). Actes du colloque international de Chantilly (5-7 septembre 1996)*, Paris (Collection des études augustinienes. Antiquité, 159), p. 353-365.
- SCHEID J., 2004, « Quand fut construit l'*Iseum Campense* ? », in RUSCU L., CIONGRADI C., ARDEVAN R. e. a., dir., *Orbis antiquus. Studia in honorem Ioannis Pisonis*, Cluj-Napoca (Bibliotheca Musei Napocensis, 21), p. 308-311.
- SCHEID J., 2005a, « Les dieux du Capitole : un exemple des structures théologiques des sanctuaires romains », in LAFON X. et SAURON G., dir., *Théorie et pratique de l'architecture romaine : la norme et l'expérimentation. Études offertes à Pierre Gros*, Aix-en-Provence, p. 93-100.
- SCHEID J., 2005b, « Manger avec les dieux. Partage sacrificiel et commensalité dans la Rome antique », in GEORGOUDI S., KOCH PIETRE R. et SCHMIDT F., dir., 2005, p. 273-287.
- SCHEID J., 2005c, « Religion et espace dans l'Antiquité : réalité et représentation », in BERTHOZ A. et RECHT R., dir., *Les espaces de l'homme*, Paris, (Collège de France), p. 265-276.
- SCHEID J., 2007, « Le statut de la viande à Rome », *Food & History*, 5, p. 19-28.
- SCHEID J., 2011, « Les chrétiens et le bois sacré de Dea Dia », in BELAYCHE N. et DUBOIS J.-D., dir., 2011, p. 79-89.
- SCHEID J., 2012a, « Religion, institutions et société de la Rome antique », *Annuaire du Collège de France 2010-2011*, 111, p. 461-470.
- SCHEID J., 2012b, « The festivals of the Forum Boarium area. Reflections on the construction of complex representations of Roman identity », in BRANDT J. R. et IDDENG J. W., dir., 2012, p. 289-304.
- SCHEID J., 2013, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris (Les livres du nouveau monde).
- SCHEID J., 2016, « Le *lustrum* et la *lustratio*. En finir avec la "purification" », in GASPARINI V. dir., *Vestigia. Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80<sup>o</sup> anniversario*, Stuttgart (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 55), p. 203-209.



## Bibliographie

- SCHEID J. et DE POLIGNAC F., 2010, « Qu'est-ce qu'un "paysage religieux" ? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes. Avant-propos », *Revue de l'histoire des religions*, 227, p. 427-434.
- SCHILLING R., 1971, « L'originalité du vocabulaire religieux latin », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 49, p. 31-54.
- SCHMIDT M. G., 1999-2000, « Textkritische Beiträge zu Carmina Latina Epigraphica I », *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di archeologia*, 72, 1999-2000, p. 321-339.
- SCHWARZENBERG E., « Ein Kopf des Herakles », *Antike und Abendland*, 15, 1969, p. 1-12.
- SCOTT R. T., 2007, « The later history of the "Domus delle Vestali" », in LEONE A., PALOMBI D. et WALKER S., dir., 2007, p. 397-402.
- SCOTT R. T., 2009, « The excavations », in SCOTT R. T., dir., 2009, p. 1-81.
- SCOTT R. T., dir., 2009, *Excavations in the area sacra of Vesta (1987-1996)*, Rome (Memoirs of the Academy of the American Academy in Rome. Supplementary volume, 8).
- SEAGER R., 1999, « Timothy D. Barnes, *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality* », *Bryn Mawr Classical Review*, 13.04.1999 [en ligne] URL : <http://bmcr.brynmawr.edu/1999/1999-04-13.html>.
- SENA CHIESA G., dir., 2012, *Costantino 313 d.C.*, Milan.
- SERVAIS O., 2005, « Resistance et conversion des Anishinaabeg au christianisme : bricolage, rupture ou coupure ? », *Social Compass*, 52, p. 331-336.
- SESSA K., 2009, « *Domus ecclesiae*: Rethinking a category of *ante-pacem* Christian space », *Journal of Theological Studies*, 60, p. 90-108.
- SFAMENI C., 2015, « Crisi e "privatizzazione" dei culti in età tardoantica : il contributo dell'archeologia delle ville », in CAVALIERI M., LEBRUN R., ET MEUNIER N., dir., 2015, p. 251-271.
- SQUAITAMATTI L., 2012, *Der Spätantike Konsulat*, Fribourg (Paradosis, 53).
- SHEAN J. F., 2010, *Soldiering for God: Christianity and the Roman army*, Leiden (History of warfare, 61).
- SHERZER W. J. et COONEY P. R., 2003, « Sunday », in *The New Catholic Encyclopedia*, 2 éd., Détroit, vol. 13, p. 606-609.
- SHORT J. F., 1996, « Subculture », in KUPER A. et J., dir., *The social science encyclopedia*, 2<sup>e</sup> éd., Londres, p. 855-856.
- SIECIENSKI E. A., 2017, dir., *Constantine: Religious faith and imperial policy*, Oxon – New York.
- SIMPSON C. J., 1994, « Prudentius and the *Ara Pacis Augustae* », *Historia*, 44, p. 126-129.
- SIST L., 1997, « L'Iseo-Serapeo Campense », in ARSLAN E. A., dir., *Iside. Il mito, il mistero, la magia*, Milan, p. 297-305.
- SLEJ K., 2008, « The trenches of the excavation of the temple of Castor and Pollux », in SANDE S. et ZAHLE J., dir., 2008, p. 317-320.
- SLEJ K. ET CULLHED M., 2008, *The Temple of Castor and Pollux, II. 2 : The finds and trenches*, Rome (Occasional papers of the Nordic Institutes in Rome, 5).
- SOLER J., 2005, « Religion et récit de voyage. Le *Peristephanon* de Prudence et le *De reditu suo* de Rutilius Namatianus », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 51, p. 297-326.
- SOLER E. ET THELAMON F., 2008, dir., *Les jeux et les spectacles dans l'Empire romain tardif et dans les royaumes barbares*, Mont-Saint-Aignan (Les cahiers du GRHis, 19).
- SORDI M., 2000, *L'Impero romano-cristiano al tempo di Ambrogio*, Milan (La zattera, 2).
- SOTINEL C., 2000, « Lieux de culte et sanctuaires dans le christianisme ancien. Enquête bibliographique », in VAUCHEZ A., dir., 2000, p. 95-105.
- SOTINEL C., 2004, « La disparition des lieux de culte païens en Occident. Enjeux et méthode », in NARCY M. et REBILLARD E., dir., 2004, p. 35-60.
- SOTINEL C., 2005, « Les lieux de culte chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive », *Revue de l'histoire des religions*, 222, 2005, p. 411-434.
- SOTINEL C., 2010, « La sphère profane dans l'espace urbain », in REBILLARD E. et SOTINEL C, dir., p. 319-349.
- SOTINEL C., 2013, « From Belenus to Peter and Paul. Christianity and the protection of the city in Late Antiquity », in KAIZER T., LEONE A., THOMAS E. et WITCHER R., dir., 2013, p. 139-150.

- SOTINEL C., 2014, « Introduction », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 126 [en ligne]. URL : <https://mefrm.revues.org/1700>.
- SOTIBEL C., 2015, « Christianisme antique et religion civique en Occident », in BUSINE A., dir., 2015, p. 19-37.
- SPAETH B. S., 1996, *The Roman goddess Ceres*, Austin.
- SPERA L., 1999, *Il paesaggio suburbano di Roma dall'antichità al medioevo. Il comprensorio tra le vie Latina e Ardeatina dalle Mura Aureliane al III miglio*, Rome.
- SPERA L., 2012, « I santuari di Roma dall'antichità all'altomedioevo : morfologie, caratteri dislocativi, riflessi della devozione », in BOESCH GAJANO S., CALIÒ T., SCORZA BARCELLONA F. e. a., dir., *Roma*, Rome (Santuari d'Italia), p. 32-58.
- SPERA L., 2013, « Characteristics of the christianisation of space in late Antique Rome. New considerations a generation after Charles Pietri's *Roma Christiana* », in KAIZER T., LEONE A., THOMAS E. et WITCHER R., dir., 2013, p. 121-142.
- SPERA L., 2014, « Trasformazioni e riasseti del tessuto urbano nel Campo Marzio centrale tra tarda antichità e medioevo », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 126 [en ligne]. URL : <https://mefrm.revues.org/1971>.
- SPINOLA G., 2001, « Alcune sculture egittizzanti nell'area lateranense : nuove testimonianze dell'*Iseum Metellinum*? », *Bollettino. Monumenti, musei e gallerie pontificie*, 21, p. 75-101.
- SPRINGER C. P. E., 2002-2004, « Carmen ad quendam senatorem », *RAC*, Suppl. 10-11, col. 319-323.
- SPRINGER C. P. E., 2004, « Carmen contra paganos », in *RAC*, Suppl. 11, col. 323-331.
- STARA-TEDDE G., 1907, « Ricerche sulla evoluzione del culto degli alberi dal principio del sec. IV in poi », *Bollettino della Commissione archeologica comunale di Roma*, 35, p. 129-181.
- STARK R., 1996, *The rise of christianity: a sociologist reconsiders history*, Princeton.
- STAROWIEYSKI M., 2004, « L'épisode *Quo vadis* ? », in JANSSENS B., ROOSEN B. et VAN DEUN P., dir., *Philomathestatos. Studies in Greek and Byzantine texts presented to Jacques Noret for his sixty-fifth birthday*, Louvain (Orientalia Lovaniensia analecta, 137), p. 591-601.
- STASOLLA F. R., 2002, *Pro labandis curis. Il balneum tra tarda antichità e medioevo*, Rome (Tardoantico e Medioevo, 4).
- STEINBY E. M., 2012, « Storia edilizia del Lacus Iuturnae e dintorni », in STEINBY E. M., dir., 2012, 1, p. 19-114.
- STEINBY E. M., dir., 1989, *Lacus Iuturnae. I*, Rome (Lavori e studi di archeologia pubblicati dalla Soprintendenza archeologica di Roma, 12).
- STEINBY E. M., dir., 2012, *Lacus Iuturnae. II : Saggi degli anni 1982-1985*, Rome (Acta Instituti Romani Finlandiae, 38), 2 vol.
- STEMBERGER G., WEISER A. et ADAM A., 1999, « Pfingsten », in *LTK*, vol. 8, col. 187-189.
- STERN H., 1953, *Le calendrier de 354. Étude sur son texte et ses illustrations*, Paris (Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie de Beyrouth, 55).
- STERN H., 1968, « La date de la fête d'Isis du mois de Novembre à Rome », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 112, p. 43-50.
- STEUERNAGEL D., 2004, *Kult und Alltag in römischen Hafentädten. Soziale Prozesse in archäologischer Perspektive*, Stuttgart (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge, 11).
- STOEKL BEN EZRA D., 2011, « Interaction et différenciation. Quelques pensées sur les rôles des fêtes juives, chrétiennes (et "païennens") », in BELAYCHE N. ET DUBOIS J.-D., dir., 2011, p. 23-37.
- STRAZZULLA M. J., 2006, « Ancora sul frontone di via di San Gregorio: alcune considerazioni », *Scienze dell'Antichità*, 13, p. 249-264.
- SUSPLUGAS M., 2002, « Topographie et idéologie : le Forum de Domitien sur l'Argilette », *Rivista storica dell'antichità*, 32, p. 105-125.
- TABBERNEE W., 1997, *Montanist inscriptions and testimonia. Epigraphic sources illustrating the history of Montanism*, Macon (Patristic monograph series, 16).
- TALLEY T. J., 1990, *Les origines de l'année liturgique*, trad. de l'américain par DAVRIL A., Paris (Liturgie, 1).
- TAMIMI ARAB P., 2013, « The biggest mosque in Europe! A symmetrical anthropology of Islamic architecture in Rotterdam », in VERKAAIK O., dir., 2013, *Religious architecture: anthropological perspectives*, Amsterdam, p. 47-62.

## Bibliographie

- TAVIANI M., FILIPPI D., ARMELLIN P. e. a., 2002, « Indagini della Soprintendenza Archeologica di Roma nella zona dell'Aventino (1998-2002) », *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*, 103, p. 197-222.
- TAVOLIERI C. et CIAFARDONI P., 2010, « *Mithra*. Un viaggio dall'Oriente a Roma: l'esempio del Mitreo del Circo Massimo », *Bollettino di archeologia on line*, 1, p. 49-60.
- TAYLOR R., 2000, « Watching the skies: Janus, auspication, and the shrine in the Roman Forum », *Memoirs of the American Academy in Rome*, 45, p. 1-39.
- TAYLOR R., 2004, « Hadrian's Serapeum in Rome », *American Journal of Archaeology*, 108, p. 223-266.
- TEA E., 1953, « L'opera di Giacomo Boni al Foro e al Palatino », *Archivi d'Italia e rassegna internazionale degli archivi*, 20, p. 133-173.
- TERRENATO N., BROCATO P., CARUSO G., e. a., 2012, « The S. Omobono sanctuary in Rome: Assessing eighty years of fieldwork and exploring perspectives for the future », *Internet Archaeology*, t. 31 (E-monograph Series, 27). URL : <http://dx.doi.org/10.11141/ia.31.1>.
- TESTARD M., 1996, « Les dames de l'Aventin, disciples de saint Jérôme », *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, p. 39-63.
- TESTINI P., 1979, « Arte mitriaca e arte cristiana. Apparenze e concretezza », in BIANCHI U., dir., 1979, p. 429-486.
- THACKER A., 2013, « Popes, emperors and clergy at Old Saint Peter's from the fourth to the eight century », in MCKITTERICK R., OSBORNE J., RICHARDSON C. M. et STORY J., dir., 2013, p. 137-156.
- THELAMON F., 1981, *Païens et chrétiens au IV<sup>e</sup> siècle. L'apport de l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*, Paris (Collection des études augustinienne. Série Antiquité, 86).
- THELAMON F., 2008, « Introduction », dans SOLER E. et THELAMON F., dir., 2008, p. 7-12.
- THOMPSON G. L., 2015, « The *Pax Constantiniana* and the Roman Episcopate », in DUNN G. D., dir., 2015, p. 17-36.
- THURMOND D. L., 1994, « Some Roman slave collars in *CIL* », *Athenaeum*, 82, p. 459-493.
- THUILLIER J.-P., 2012, « Mais où sont donc passés les athlètes romains des *ludi* ? », *Nikephoros*, 24, p. 171-189.
- TOMEI M. A., 1993, « Sul tempio di Giove Statore al Palatino », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 105, 1993, p. 621-659.
- TORELLI M., 1987, « Culto imperiale e spazi urbani in età flavia. Dai rilievi Hartwig all'arco di Tito », in *L'Urbs. Espace urbain et histoire (I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. – III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.). Actes du colloque international (Rome, 8-12 mai 1985)*, 1987, p. 563-582.
- TORELLI M., 2006, « *Ara Maxima Herculis*. Storia di un monumento », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 118, p. 573-620.
- TRAN N., 2008, « Les collèges d'*horrearii* et de *mensores*, à Rome et à Ostie, sous le Haut-Empire », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 120, pp 295-306.
- TRAN N., 2013, « Les collèges dans les espaces civiques de l'Occident romain : diverses formes de dialogue entre sphère publique et sphère privée », in DARDENAY A. et ROSSO E., dir., 2013, p. 143-159.
- TROUT D. E., 1999, *Paulinus of Nola: life, letters, and poems*, Berkeley (The transformation of the classical heritage, 27).
- TROUT D. E., 2003, « Damasus and the invention of early Christian Rome », *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 33, p. 517-536.
- TROUT D., 2014, « 'Being female' : verse commemoration at the *coemeterium S. Agnetis* (Via Nomentana) », in HARRISON C., HUMFRESS C. et SANDWELL I., dir., 2014, p. 215-233.
- TROUT D. E., 2015, « Napkin art: *Carmina contra paganos* and the difference satire made in fourth-century Rome », in SALZMAN M., SÁGHY M. et LIZZI TESTA R., dir., 2015, p. 213-231.
- TURCAN R., 1983, *Numismatique romaine du culte métroaque*, Leiden (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 97).
- TURCAN R., 1984, « Les motivations de l'intolérance chrétienne et la fin du mithriacisme au IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. », in HARMATTA J., dir., *Proceedings of the VIIth congress of the international federation of the societies of classical studies*, t. II, Budapest, p. 209-226.
- TURCAN R., 1988, « Héliogabale précurseur de Constantin ? », *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, 1, p. 38-52.
- TURCAN R., 1992 [1989], *Les cultes orientaux dans le monde romain*, 2<sup>e</sup> tir. revu et corrigé, Paris (Histoire [Belles Lettres]).

- TURCAN R., 1993, *Mithra et le mithriacisme*, Paris (Histoire [Belles Lettres], 24).
- TURCAN R., 1995, « Hadrien et la Bonne Déesse », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 69, p. 289-294.
- TURCAN R., 1998a, « Philippe Borgeaud, La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie [compte rendu] », *L'antiquité classique*, 67, p. 402-403.
- TURCAN R., 1998b, *Rome et ses dieux*, Paris (La vie quotidienne).
- TURCAN R., 2012, « Le circuit rituel de la *lavatio* », in MASTROCINQUE A. et GIUFFRÉ SCIBONA C., dir., *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele. Studies in Greek and Roman religion in honour of Giulia Sfameni Gasparro*, Stuttgart (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 36), p. 237-248.
- ULLERN-WEITÉ I., « Oblique philosophique sur la compilation comparative. L'interdisciplinarité et l'orientation de l'histoire par la sociologie », in BELAYCHE N. et MIMOUNI S. C., dir., 2009, p. 473-484.
- ULLUCCI D. C., 2012, *The Christian rejection of animal sacrifice*, New York
- UNGARO L., 2007, « Roma, Foro di Augusto, Aula del Colosso. Il rivestimento parietale in marmo dipinto : analisi di laboratorio e ricostruzione », in ANGELELLI C. et PARIBENI A., dir., *Atti del XII Colloquio dell'Associazione italiana per lo studio e la conservazione del mosaico (Padova, 14-15 e 17 febbraio - Brescia, 16 febbraio 2006)*, Tivoli, p. 231-240.
- VAAG L. E., GÖRANSSON K., HELANDER C. e. a., 2012, « The pottery finds », in BRANDT O., dir., 2012, p. 247-319.
- VAN ANDRINGA W., 2007, « Sacrifices, marché de la viande et pratiques alimentaires dans les cités du monde romain », *Food & History*, 5, p. 11-15.
- VAN ANDRINGA W., 2009, *Quotidien des dieux et des hommes : la vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque romaine*, Rome (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 337).
- VAN ANDRINGA W., 2014, « Les dieux changent en Occident (III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> s. apr. J.-C.). Archéologie et mutations religieuses de l'Antiquité tardive », in VAN ANDRINGA W., dir., 2014, p. 3-10.
- VAN ANDRINGA W., dir., 2014, *La fin des dieux. Les lieux de culte du polythéisme dans la pratique religieuse du III<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. (Gaules et provinces occidentales)*, Paris (Gallia, t. 71).
- VAN DEMAN E. B., 1909, *The Atrium Vestae*, Washington D. C.
- VAN HAEPEREN F., 2002, *Le collège pontifical (3<sup>e</sup> s. a.C. – 4<sup>e</sup> s. a.C.) : contribution à l'étude de la religion publique romaine*, Bruxelles (Etudes de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes, 39).
- VAN HAEPEREN F., 2003, « Des pontifes païens aux pontifes chrétiens. Transformations d'un titre : entre pouvoirs et représentations », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 81, p. 137-159.
- VAN HAEPEREN F., 2006a, « Fonctions des autorités politiques et religieuses romaines en matière de “cultes orientaux” », in BONNET C., RÜPKE J. et SCARPI P., dir., *Religions orientales, culti misterici, Mysterien: Nouvelles perspectives - nuove prospettive - neue Perspektiven*, Stuttgart (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge, 16), p. 39-51.
- VAN HAEPEREN F., 2006b, « Interventions de Rome dans les cultes et les sanctuaires de son port, Ostie », in DONDIN-PAYRE M. et RAEPSAET-CHARLIER M.-T., dir., *Sanctuaires, pratiques culturelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, Bruxelles, p. 31-50.
- VAN HAEPEREN F., 2008, « À propos de recherches récentes sur les vestales », *L'Antiquité classique*, 77, p. 309-319.
- VAN HAEPEREN F., 2010, « Vie religieuse et *horrea* : exemples de Rome et d'Ostie », *Archiv für Religionsgeschichte*, 12, p. 243-259.
- VAN HAEPEREN F., 2011, « Les acteurs du culte de *Magna Mater* à Rome et dans les provinces occidentales de l'Empire », in BENOIST S., DAGUET-GAGEY A. ET HOËT-VAN CAUWENBERGHE C., dir., *Figures d'empire, fragments de mémoire. Pouvoirs et identités dans le monde romain impérial (II<sup>e</sup> s. av. n. è - V<sup>e</sup> s. de. n. è.)*, Villeneuve d'Ascq (Archaïologia), p. 467-484.
- VAN HAEPEREN F., 2012a, « Collèges de dendrophores et autorités locales et romaines », in DONDIN-PAYRE M. et TRAN N., dir., *Collegia. Le phénomène associatif dans l'Occident romain*, Bordeaux (Scripta Antiqua, 41), p. 47-62.
- VAN HAEPEREN F., 2012b, « Des “déesse-mères” de l'Antiquité à la Mère de Dieu : continuités ou ruptures ? », in DELVILLE J.-P., FAMERÉE J. et HENNEAU M.-E., dir., *Marie, figures et réceptions : enjeux historiques et théologiques*, Paris (Théologie), p. 27-43.
- VAN HAEPEREN F., 2014, « Prêtre(sse)s, tauroboles et mystères phrygiens », in ESTIENNE S., HUET V., LISSARAGUE F. et PROST F., dir., *Figures de dieux. Construire le divin en image*, Rennes (Histoire ancienne), p. 99-118.

## Bibliographie

- VAN HAEPEREN F. (sous presse), « Su alcuni seguaci della Mater Magna », in BONNET c. et SANZIO E., dir., *Roma città aperta. L'impatto dei culti stranieri nella capitale dell'Impero*, Rome.
- VAN NUFFELEN P., 2011, « Eusebius of Caesarea and the concept of paganism », in LAVAN L. et MULRYAN M., dir., 2011, p. 86-109.
- VAN NUFFELEN P., 2015, « Not much happened: 410 and all that », *Journal of Roman studies*, 105, p. 322-329.
- VANNIER M.-A., 2003, « S. Augustin et le culte des reliques », *Connaissance des Pères de l'Église*, 89, p. 42-47.
- VAUCHEZ A., 2000, « Introduction », in VAUCHEZ A., dir., 2000, p. 1-7.
- VAUCHEZ A., dir., 2000, *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, 2000 (Collection de l'École française de Rome, 273),
- VELAZA J., 2008, « Servius et l'Histoire Auguste : un problème de datations en chaîne ? », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 82, p. 147-156.
- VENDITTELLI L., 2005, « Tempio di Diana sull'Aventino. Ipotesi di posizionamento e ricerca archeological », in CAIAZZA D., dir., *Italica ars. Studi in onore di Giovanni Colonna per il premio I Sanniti*, s. l. (Libri campano sannitici, 4), p. 235-249.
- VENDITTELLI L., 2007, « *Crypta Balbi*: contesti dagli scavi », in BROGIOLO G. P. et CHAVARRÍA ARNAU A., dir., *I Longobardi. Dalla caduta dell'Impero all'alba dell'Italia*, Milan (La Biblioteca di Palazzo Bricherasio), p. 160-161.
- VERMANDER J.-M., 1982, « La polémique des Apologistes latins contre les Dieux du paganisme », *Recherches augustiniennes*, 17, p. 3-128.
- VERMASEREN M. J., 1951, *De Mithradienst in Rome*, Nijmegen.
- VERMASEREN M. J., 1975, « Nuove indagini nell'area della Basilica di Sa Prisca a Roma », *Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome*, 37, p. 87-96.
- VERMASEREN M. J. et VAN ESSEN C. C., 1965, *The excavations in the mithraeum of the church of Santa Prisca in Rome*, Leiden.
- VERRANDO G. N., 1988, « Il santuario di S. Felice sulla via Portuense », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 100, p. 331-366.
- VERSLUYS M. J., 1997, « The sanctuary of Isis on the Campus Martius in Rome. A review article », *Babesch*, 72, p. 159-169.
- VERSLUYS M. J., 2002, *Aegyptiaca romana: nilotic scenes and the roman views of Egypt*, Leiden (Religions in the Graeco-Roman world, 144).
- VESCHAMBRES V., 2004, « Appropriation et marquage symbolique de l'espace : quelques éléments de réflexion », *ESO. Travaux et documents*, 21, p. 73-77.
- VEYNE P., 1976, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris (L'Univers historique).
- VEYNE P., 1996, *Comment on écrit l'histoire*, Paris (Points. Histoire, 226).
- VEYNE P., 2007, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris (Bibliothèque Albin Michel. Idées).
- VIESLET J.-F., 2005, « Les Adonies d'Antioche au IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. », *Folia electronica classica*, 10. URL : <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/10/adonies.htm#IVc>
- VILLE G., 1960, « Les jeux des gladiateurs dans l'Empire chrétien », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 72, p. 273-335.
- VILLEDIEU F., 2007, *La Vigna Barberini*, t. II : Domus, palais impérial et temples. Stratigraphie du secteur nord-est du Palatin, Rome (Roma antica, 6).
- VINCENTI V., 2002, « L'Ara Maxima Herculis e S. Maria in Cosmedin. Note di topografia tardoantica », in GUIDOBALDI F. et GUIGLIA GUIDOBALDI A., dir., 2002, p. 353-375.
- VINSONNEAU G., 1997, *Culture et comportement*, Paris (Cursus. Psychologie).
- VISCOGLIOSI A., 1996, *Il tempio di Apollo in circo e la formazione del linguaggio architettonico augusteo*, Rome (Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma. Supplementi, 3).
- VITTI M., 2005, « Un pavimento in *opus sectile* nel Foro di Cesare », in ANGELELLI C., dir., *Atti del X colloquio dell'Associazione italiana per lo studio e la conservazione del mosaico (Lecce, 18-21 febbraio 2004)*, Tivoli, p. 693-706.
- VITTI M., 2010, « Note di topografia sull'area del teatro di Marcello », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 122, p. 549-584.

- VOICU S. J., 2007, « Settimana santa, digiuno e Quaresima nelle sottoscrizioni delle *Lettere festali* di Atanasio », *Augustinianum*, 47, p. 283-297.
- VON HARNACK A., 1924, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 2 vol.
- VON EHRENHEIM H., 2012, « The *titulus Lucinae* and St. Lucina », in BRANDT O., dir., 2012, p. 155-176.
- VÖSSING K., 2012, « Les banquets dans le monde romain : alimentation et communication », *Dialogues d'histoire ancienne. Supplément*, 7, p. 117-131.
- VOUT C., 2012, *The Hills of Rome. Signature of an Eternal City*, Cambridge.
- WACHÉ B., 1992, *Monseigneur Louis Duchesne (1843-1922), historien de l'Église, directeur de l'École française de Rome*, Rome (Collection de l'École française de Rome, 167).
- WAGNER W., 2012, *How Islam plans to change the world*, éd. mise à jour, Grand Rapids.
- WARD-PERKINS B., 2003, « Reconfiguring Sacred Space: from Pagan Shrines to Christian Churches », in BRANDS G. et SEVERIN H.-G., dir., *Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung : Symposium vom 14. bis 16. Februar 2000 in Halle/Saale*, Wiesbaden (Spätantike - frühes Christentum - Byzanz : Kunst im ersten Jahrtausend. Reihe B : Studien und Perspektiven, 11), p. 285-290.
- WESTERFIELD TUCKER K. B., 2000, « Sunday », in HASTINGS A., MASON A. et PYPHER H., dir., *The Oxford companion to Christian thought*, Oxford, p. 690.
- WHITE M. L., 1996-1997, *The social origins of Christian architecture*, 2 vol., Valley Forge (Harvard theological studies, 42).
- WHITBY M., 2006, « Factions, bishops, violence and urban decline », in KRAUSE J.-U. et WITSCHEL C., *Die Stadt in der Spätantike – Niedergang oder Wandel?*, Stuttgart (Historia Einzelschriften, 190), p. 441-461.
- WILDFANG R. L., 2006, *Rome's Vestal Virgins. A study of Rome's Vestal priestesses in the late Republic and early Empire*, Londres - New York.
- WILLIAMS D. H., 1993, « When did the Emperor Gratian return the Basilica to the Pro-Nicenes in Milan? », in LIVINGSTONE E. A., dir., *Papers presented at the eleventh international conference on patristic studies held in Oxford 1991. Historica, theologica et philosophica, gnostica*, Louvain (Studia Patristica, 24), p. 208-215.
- WINTER E., 2000, « Mithraism and Christianity in Late Antiquity », in MITCHELL S. et GREATREX G., dir., *Ethnicity and culture in Late Antiquity*, Londres, p. 173-182.
- WIRBELAUER E., 2014, « Agnès et les évêques de Rome jusqu'au VII<sup>e</sup> siècle: un plaidoyer pour une relecture historico-critique du *Liber pontificalis* », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 126 [en ligne]. URL : <https://mefrm.revues.org/1830>.
- WISCHMEYER W., 2002a, « Die christlichen Textet im sogenannten Filocalus-Kalender », in PRIMMER A., SMOLAK K. et WEBER D., dir., *Textsorten und Textkritik. Tagungsbeiträge*, Vienne (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 693 ; Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter, 21), p. 45-57.
- WISCHMEYER W., 2002b, « Dionysius Philocalus », in DÖPP S. et GEERLINGS W., dir., *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg, p. 208.
- WISEMAN T. P., 1981 « The Temple of Victory on the Palatine », *The Antiquaries Journal*, 61, p. 35-52.
- WISEMAN T. P., 2006 « The cult site of Anna Perenna: documentation, visualization, imagination », in HASELBERGER L. et HUMPHREY J., dir., *Imaging Ancient Rome: documentation, visualization, imagination. Proceedings of the third Williams symposium on classical architecture held at the American Academy in Rome, the British School at Rome, and the Deutsches Archäologisches Institut, Rome, on May 20-23, 2004*, Portsmouth (Journal of Roman archaeology. Supplementary series, 61), p. 51-61.
- WISEMAN T. P., 2009, « A. Carandini with D. Bruno, *La Casa di Augusto : dai Lupercalia al Natale* [compte rendu] », *Journal of Roman archaeology*, 22, p. 527-545.
- WISSOWA G., 1912, *Religion und Kultus der Römer*, 2<sup>e</sup> éd., Munich (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, 5/4).
- WORTLEY J., 2010, « Vita sancti Marciani oeconomi », *Byzantinische Zeitschrift*, 103, p. 715-772.
- YASIN A. M., 2009, *Saints and church spaces in the late antique Mediterranean. Architecture, cult, and community*, Cambridge (Greek culture in the Roman world).
- YINGER J. M., 1960, « Contraculture and subculture », *American Sociological Review*, 25, p. 625-635.

## Bibliographie

- ZANKER P., 1988, *The power of images in the age of Augustus*, trad. par SHAPIRO A., Ann Arbor.
- ZARINI V., 2007, « Trois éloges comparés de Rome : Ammien Marcellin, Claudien et Rutilius Namatianus », *Camena*, 2 [en ligne]. URL : <http://lettres.sorbonne-universite.fr/IMG/pdf/Vincent.pdf>.
- ZERBINI L., 2014, « Le banquet en tant que forme de sociabilité et l'évergétisme romain », *Studia Universitatis Babe-Bolyai. Historia*, 59, p. 372-379.
- ZIEMSEN H., 2010, « *Roma Auclrix Augusti* : die Veränderungen des römischen Stadtbilds unter Kaiser Maxentius (306-312 n. Chr.) », in BURKHARDT N. et STICHEL R. H. W., dir., *Die antike Stadt im Umbruch. Kolloquium in Darmstadt, 19. bis 20. Mai 2006*, Wiesbaden, p. 16-27.
- ZIOLKOWSKI A., 1986, « Les temples A et C du Largo Argentina. Quelques considérations », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 98, p. 623-641.
- ZIOLKOWSKI A., 1996, « Of streets and crossroads: the location of the Carinae », *Memoirs of the American Academy in Rome*, 41, p. 121-151.
- ZIOLKOWSKI A., 2009, « Frontier sanctuaries of the ager romanus antiquus: did they exist ? », *Palamedes*, 4, p. 91-130.
- ZUCCHI A., 1992, « La chiesa di San Sisto », in SPIAZZI R., dir., *La chiesa e il monastero di San Sisto all'Appia. Raccolta di studi storici*, Bologne (Attendite ad Petram, 8), p. 421-458.





## Résumé

Le IV<sup>e</sup> siècle de notre ère représente indéniablement un tournant majeur dans l'histoire de l'Europe occidentale. Le passage du christianisme du statut de culture marginale d'une communauté religieuse à celui de pôle culturel et normatif à l'échelle d'une société constitue une transition caractéristique de l'Antiquité tardive, qui s'est d'abord opérée sur le terrain des systèmes sociaux de référence que sont le temps et l'espace – lieux d'expression identitaire. La richesse documentaire de l'*Vrbs* ajoutée à sa position de capitale historique et de cité de première importance pour le christianisme en font un cadre d'étude singulier. Cette enquête sur le partage du temps et de l'espace, entre la victoire du Pont Milvius (312) et le sac d'Alaric (410), propose une reconstruction des temps de la cité et une exploration des mécanismes de développement de l'organisation calendaire de l'Église et d'insertion au sein de la trame temporelle urbaine (partie 1). Sur la base d'un catalogue qui actualise le *LTVR(S)*, elle reconstitue la topographie polythéiste et examine l'inscription de l'ancrage matériel du culte chrétien au sein du territoire romain (partie 2). Au travers de ces analyses transversales et d'études de cas (partie 3), elle tente aussi de comprendre des modes d'interaction, de coexistence religieuse au sein d'une société. La recherche replace le curseur sur la continuité plutôt que la rupture. Elle révèle un modèle prioritairement intégratif et une stratégie de conformité aux dynamiques romaines dans le partage du temps et de l'espace. Elle argumente sur une cohabitation religieuse globalement pacifique portée par un investissement identitaire commun focalisé sur la *Romanitas*.

## Mots Clés

Rome, Antiquité tardive, religion, topographie, calendrier.

## Abstract

The fourth century AD is admittedly a major turning point in the history of Western Europe. The evolution of Christianity from the status of a marginal culture within a religious group to that of a cultural and normative pole within society constitutes an important transition specific to Late Antiquity. This transition from margin to norm started from the social frameworks of time and space, acting as strong identity markers. The great amount of evidence from the *Vrbs*, its position as historical capital, as its recognized status as important city for the development of Christianity, make it a specific research framework. This study, which focuses on the sharing of time and space between the victory of the Milvius Bridge (312) and the sack of Alaric (410), reconstructs the organization of the times in the city and explores the mechanisms behind the development of the calendar structure of the Church within this urban space (part 1). On the basis of a catalogue that brings up to date the *LTVR(S)*, this study rebuilds the polytheistic topography and scrutinizes the material inscription of the Christian cult on the Roman territory (part 2). On the basis of these cross-sectional analyses and case studies (part 3), it also attempts at understanding the modes of religious co-existence and interaction within a society. The results point towards a sense of continuity rather than breaking. This dissertation reveals a model that favours integration and conformation strategies to the Roman dynamics in the sharing of time and space. It argues in favour of a religious cohabitation mostly peaceful led by a common identity investment focused on the *Romanitas*.

## Keywords

Rome, Late Antiquity, religion, topography, calendar.

