

Décrire une ville pour affirmer une identité

Représentations discursives « païennes » et chrétiennes de la ville de Rome à la charnière des IV^e et V^e siècles

Cahiers " Mondes anciens ". Histoire et anthropologie des mondes anciens, Montrer, démontrer, n°8, 2016

Vincent Mahieu

Résumé

La physionomie religieuse de Rome à la charnière des iv^e et v^e siècles présente un visage en mutation : de nouvelles composantes, en relation avec la légitimité acquise par le christianisme, s'insèrent dans un arrière-fond traditionnel marqué par une certaine continuité. Ce phénomène, inscrit dans la pierre, se déploie aussi dans le verbe : au travers de ses différentes dimensions, notamment religieuse, l'*Vrbs* est un objet de discours, parfois en décalage avec la réalité matérielle. Avec l'appui d'outils conceptuels issus des sciences sociales, la présente contribution s'attache à analyser comment les auteurs de cette période (Rutilius Namatianus, Claudien, Prudence, etc.) élaborent ce discours, en fonction de leur positionnement. Faites de permanences et de nouveautés, sous-tendues par un esprit de consensus, d'affrontement direct ou de substitution feutrée, ces représentations discursives de l'espace participent à la construction identitaire et sont, à ce titre, essentielles à étudier.

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 Sybille ; 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 abandonnés¹.

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 Tonnant, 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 !²

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 derniers 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 par Paulin, fervent croyant qui, à la manière d'un moine, consacrait désormais sa vie au Christ³. 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 sénateurs⁴. Aucun des deux n'avait tout à fait tort, ni entièrement raison. 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 cité⁵, mais elle n'en fait pas surgir l'enjeu véritable, celui d'une production identitaire portée par des représentations discursives de l'espace⁶.

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. Ces identités se manifestent, se cristallisent 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^e siècle et la place prééminente dans la première moitié du v^e 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'études essentiel.

Les témoignages que l'on possède de cette époque et qui expriment un rapport à l'espace peuvent prendre la forme de passages assez substantiels où l'auteur entreprend une description de la Ville (éloges

de cité⁷), mais ils peuvent parfois se résumer à quelques mots et à une place secondaire au sein d'un développement plus large⁸. Dans la perspective qui nous occupe, ne pourront être que bénéfiques pour leur examen 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.

La présente contribution s'articulera en deux parties. Dans un premier temps, il s'agira de poser une série de concepts et de proposer des réflexions, empruntés aux disciplines précitées, tout en les croisant essentiellement avec des témoignages relatifs aux représentations païennes du territoire romain pour permettre un éclairage réciproque. Dans le second point seront exposés quelques traits de l'image du territoire de Rome telle qu'elle est redéfinie par les chrétiens.

Espace, marquage et identité

Parmi les chercheurs en sciences sociales qui se sont intéressés à l'espace, Guy Di Méo, sur lequel nous nous appuierons 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 géographique⁹. 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, participe à consolider des identités sociales, voire à les former. Par ailleurs, « lieux et territoires ont comme toute chose un double statut de réalité et de représentation », précise Guy Di Méo (2002, p. 179). Dans le cadre de cette contribution, nous nous focaliserons sur le versant des représentations et ce, au travers des discours. Il serait en effet possible d'ausculter ces représentations par un autre biais, celui de l'iconographie. Dans un contexte comme dans l'autre, les éléments de l'environnement mis en évidence sont perçus comme autant de « marquages » spatiaux. Or, ceux-ci constituent « la matérialisation d'une appropriation de l'espace ou comme le vecteur (matériel) de légitimation d'une appropriation de l'espace¹⁰ ». Par suite, on comprendra que le marquage peut participer de la violence symbolique, au sens où l'entendait Pierre 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 pouvoir sur un espace donné »¹¹. Toutefois, aucune violence symbolique n'est parfaite et les formes dominantes de marquage doivent faire face à des

formes minoritaires, dissidentes¹². 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 qui en sont venues à remplir un rôle similaire mais soutenant une organisation religieuse et politique différente.

Parmi les formes géographiques impliquées dans des processus identitaires, on en pointera trois essentielles : le cadre naturel, le territoire et le lieu. Le premier a beau être une donnée qui s'impose, il n'empêche pas les groupes humains de l'exploiter à leur manière dans une production identitaire. Rutilius Namatianus¹³, 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 l' *Vrbs* 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 collines¹⁴.

Les « sept collines » ne constituent pas la simple description d'une situation géomorphologique – à laquelle d'ailleurs elles ne correspondent pas parfaitement, résultant 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 Ville¹⁵. La projection mythologique de cette configuration naturelle est poussée plus loin par Claudien, dans son panégyrique en l'honneur de Stilicon pour son consulat de l'an 400 : « ses sept collines imitent les zones de l'Olympe »¹⁶, déclame-t-il.

Lorsqu'un groupe s'approprie délibérément et matériellement un espace, 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 »¹⁷. Dans le discours, ces signes peuvent faire l'objet d'une sélection pour convoquer une identité, pour permettre l'identification d'un groupe. Intéressons-nous à ceux qui remplissent l'éloge succinct qu'Ammien rédige pour rendre compte de la visite, en 357, d'un Constance II curieux et impressionné, qui avait parcouru la ville sur un mode triomphal :

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 Éternelle¹⁸.

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 traditionnelle¹⁹ 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. Ces trois monuments sont par ailleurs noyés dans une énumération d'édifices qui soulignent les traits caractéristiques de la vie dans la cité antique : *fora*, thermes, jeux... Dans cette sélection, on notera en revanche l'absence totale d'allusion aux édifices chrétiens alors que les basiliques du Latran et du Vatican 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 récentes non chrétiennes. 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 contenu²⁰.

Bien que tous deux possibles appuis identitaires, le territoire et le lieu relèvent d'une logique différente, soulignée par Guy Di Méo (2002, p. 179) :

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.

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 »²¹. 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 coursiers²²

suivant une formule qui n'est pas sans rappeler les mots que l'on prête généralement à Charles Quint au sujet de son Empire, lui qui recourait fréquemment, dans sa communication politique, à l'image solaire héritée des Anciens²³. 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 Rome²⁴. D'autre part, une terminologie accentuant la verticalité de la cité est régulièrement adoptée²⁵, un trait argumentatif qui n'est pas non plus sans antécédents²⁶. 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 »²⁷.

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, 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 ! »²⁸. *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* ²⁹.

Malgré une corporéité plus évidente et davantage confinée, les lieux peuvent également être exploités à des fins identitaires. En anticipant quelque peu la seconde partie consacrée à l'identité chrétienne, on peut en trouver une belle illustration dans le poème dédié aux apôtres Pierre et Paul et composé par le chrétien Prudence³⁰ dans les toutes premières années du v^e siècle. Le contraste entre les descriptions des deux basiliques apostoliques est intéressant. Dans la première description, l'auteur se concentre sur les abords naturels du Tibre et sur une source intégrée au site, ce qui lui permet de créer une atmosphère d'intimité et de suggérer des notions bibliques ainsi que des réalités liturgiques³¹ qui rassemblent la communauté des chrétiens. 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 extérieure³².

Une caractéristique essentielle de la 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. 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 présent³³ ». 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.

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 légitimité³⁴ ». 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 », pour reprendre la formule de Vincent Zarini (2007, p. 14), 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 sur 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 s'identifier. Les temples se veulent des références à une culture commune³⁵. Il semble se placer ici résolument dans l'optique de l'identité collective dont la 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 réels³⁶ ».

Bien qu'il ait lu Claudien³⁷, la perspective suivie par Rutilius Namatianus se révèle différente, marquée par un militantisme religieux³⁸. Profondément touché par la chute de la cité sous les coups des barbares 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. Cette œuvre fonctionne comme un pendant aux récits de pèlerinage chrétien qui ont émergé au iv^e siècle, estime à juste titre Joëlle Soler (2005). Rutilius veut réaffirmer le caractère sacré non seulement des temples, resplendissantes demeures des dieux parmi les hommes³⁹, mais également, par extension, de la Ville même⁴⁰, elle qui épouse un rôle de liaison comme on l'affirmait plus tôt. Parallèlement, il loue, à travers la description de Rome, la domination romaine dans le domaine militaire, des mœurs, des savoirs, etc., qui découle en réalité

du respect d'un principe premier, celui d'une attitude religieuse conforme. 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 pairs⁴¹ et se doivent donc de faire écho à une vision collective.

La redéfinition chrétienne

La lutte pour l'appropriation symbolique d'un territoire implique bien souvent une opposition et une déconstruction de l'appropriation considérée comme adverse. L'idée est ramassée dans une formule concise de Guy Di Méo (2002, p. 178) : « Très souvent, donc, l'identité se pose en s'opposant ». Ces contrastes disent alors autant de l'identité que le protagoniste cherche à définir que de 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 ».

À l'orée du ^ve siècle, Jérôme envoie une missive à Laeta⁴², une dame chrétienne de l'aristocratie romaine, pour l'exhorter à élever son enfant, issu d'un *impar matrimonium*⁴³, 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 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 !⁴⁴

Ce n'est pas un 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 Claudien⁴⁵. 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 stéréotype⁴⁶.

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 peut 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'autre⁴⁷ ». 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 ou d'abandon de ces soi-disant demeures divines. Prudence aussi convoque ce motif et 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 luperques ou flamines, déposent leurs baisers sur les seuils des apôtres et des martyrs⁴⁸.

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 peu⁴⁹ », est exploitée par

Prudence pour donner l'apparence de la cohérence à cette temporalité

50.

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 : 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 cité, par l'entremise de laquelle tu as donné à toutes les autres qu'il y ait une conception unique des choses sacrées !⁵¹

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 Rome⁵², mais qui s'étend au monde grâce à ces pèlerins⁵³.

Un point commun aux textes chrétiens scrutés jusqu'à présent réside dans la place primordiale accordée aux sanctuaires martyriaux dans la représentation du territoire de la Rome chrétienne, aux dépens des églises *intra-muros*. 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 :

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 ciel⁵⁴.

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 pensée 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 consacré⁵⁵. 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. En cause notamment, un besoin 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 réunion⁵⁶. Toutefois, la figure du martyr vient à fonctionner dans l'imaginaire comme point de connexion avec la sphère chrétienne du divin⁵⁷. On comprendra donc que les sanctuaires des martyrs en sont venus à s'imposer comme des espaces sacrés, des lieux saints – par le biais d'un glissement et d'une simplification sémantique –, ce caractère étant engendré par la présence du corps du saint ou d'une partie de celui-ci (les reliques, parfois appelées *sacraria*⁵⁸)⁵⁹, malgré la réticence ou la prudence dans le camp des intellectuels chrétiens⁶⁰. 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 sanctuaire⁶¹ ».

La seconde partie de la dernière citation de Prudence pointe 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. Au final 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 martyre 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 Paul⁶². Il est bien entendu que la place privilégiée des sanctuaires de ces deux personnages dans la construction imaginaire de l'espace chrétien romain tient moins à cette configuration, qu'à leur 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 ville⁶³. Le poète ibérique 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 qui finit par s'y 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 tombes⁶⁴ », 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 cité⁶⁵. Prudence en quelque sorte le « convertit ». L'érigeant en trait d'union entre deux des principaux sites de la communauté et en sillon sanctifié irradiant toute la cité qu'elle traverse de part en part, l'auteur fait de cette réalité déterminante de la vie, passée et présente, de l' *Vrbs* un élément de liaison renforçant le maillage du réseau qui compose le territoire chrétien de Rome en pleine formation.

Conclusion

Les discours sur l'espace et leurs spécificités n'ont rien d'anecdotique, *a fortiori* lorsqu'ils sont produits dans une période de transition identitaire importante ; les clés d'autres disciplines des sciences sociales ont contribué à en saisir les procédés et à en comprendre les enjeux.

Empruntant à la tradition rhétorique romaine et à sa topique, mobilisant ou renouvelant certains stéréotypes, mais générant aussi une dose d'originalité, ces représentations discursives du territoire de Rome, issues d'auteurs « païens » ou chrétiens, oublient certains éléments, en pointent 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. Mêlant identité individuelle et collective, elles renvoient à des appartenances qui peuvent se superposer. Certains cherchent, en tout cas en apparence, un consensus⁶⁶ ; d'autres

s'emploient à christianiser le territoire romain dans l'imaginaire ou, en réaction, à réactualiser une carte mentale fonctionnant avec des repères polythéistes. 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 autour de ce patriotisme romain.

Parmi les signes exploités dans ces constructions identitaires du territoire, le temple en constitue un essentiel et se révèle polysémique. Sur le terrain, les temples ne sont pas détruits mais font l'objet d'un progressif phénomène de patrimonialisation⁶⁷ 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 pérennité⁶⁸ ». 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'occupent⁶⁹ », ce processus peut représenter « un enjeu de mémoire⁷⁰ ». Sur le plan discursif, il sera diversement traité parce que le symbole du sanctuaire est investi d'un sens différent.

Toutes ces démarches témoignent de stratégies identitaires mises en œuvre dans le domaine du rapport à l'espace et s'élaborant face à des bouleversements culturels majeurs qui se produisirent durant l'Antiquité tardive. Naturellement, ces stratégies se sont déployées dans d'autres champs et ont pu différer en fonction du cadre géographique et chronologique. C'est pourquoi, il convient de multiplier ce type d'études en faisant varier l'angle de vue et les critères spatio-temporels, en alternant plan serré et démarche comparatiste. L'analyse du phénomène ne peut qu'être instructive dans un monde contemporain confronté à ses propres secousses.

Notes

[1.](#) Paulin de Nole, *Poèmes*, 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 impulsaque nomine Christi. / Diffugiunt trepidi desertas daemones aedes.*

[2.](#) Claudien, *Panegyrique sur le sixième consulat d'Honorius*, 42-51 : *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 uestitis numerosa
puppe columnis / consita subnixasque iugis immanibus aedes, / naturam
cumulante manu, spoliisque micantes / Innumeros arcus.* Contrairement à
ce qu'affirme Pierre Gros (1996, 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 décrit ces notables qui prient les *Capitolia celsa Tonantis*.

[3.](#) Sur le personnage et ses œuvres, Trout 1999.

[4.](#) Sur le personnage et sa production poétique dans ce contexte,
Cameron 1970. Sur la romanité de Claudien, en dernier lieu Charlet
2013.

[5.](#) La physionomie religieuse de la ville constitue un des principaux
objets traités dans la thèse sur la coexistence religieuse dans la Rome
du iv^e siècle que nous préparons actuellement sous la direction de
Françoise Van Haepere (UCL) et Nicole Belayche (EPHE). Qu'elles
soient ici remerciées ainsi que les experts anonymes pour leurs
suggestions qui ont amélioré et enrichi le texte de la présente
contribution. Toute erreur restante relève de notre seule
responsabilité.

[6.](#) Cette problématique du discours autour de la redéfinition de
l'identité urbaine romaine a été récemment et succinctement abordée
par Brandt 2014 qui s'est concentré sur la figure de Paulin, lequel,
conclut-il, ne prendrait au final 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 par exemple.

[7.](#) Au fil du temps, s'est constituée une tradition rhétorique de ce type
d'éloge, avec ses topiques (Pernot 1993, p. 178-216).

[8.](#) Certains de ces témoignages ont fait l'objet d'analyses récentes. On
consultera en dernier lieu les travaux de Zarini 2007 et de Soler 2005.

[9.](#) Di Méo 2002.

[10.](#) Veschambres 2004, p. 73.

[11.](#) *Ibid.*, p. 74. Sur la notion de « violence symbolique » en général,
Bourdieu 1992, p. 116-149 ; sur son application à l'espace, Bourdieu
2007 [1993], en particulier p. 255-256.

[12.](#) Veschambres 2004, p. 75.

[13.](#) Sur la vie et l'œuvre du personnage, voir l'introduction de Joëlle
Soler dans l'éd. de Wolff 2007.

[14.](#) Rutilius, *Sur son retour*, I, 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 iugis.*

[15.](#) Sur ce paysage et sa place dans l'imaginaire, Vout 2012. L'auteure
se montre réticente quant à l'attribution courante du concept des

« sept collines » à Varron.

[16.](#) Claudien, *Panegyrique pour le consulat de Stilicon*, III, 135 : *Quae septem scopulis zonas imitatur Olympi.*

[17.](#) Di Méo 2002, p. 178.

[18.](#) Ammien, *Histoire*, XVI, 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 forumque Pacis, et Pompei theatrum et Odeum et Stadium, aliaque inter haec decora Urbis aeternae.*

[19.](#) Sur ce que l'on peut savoir du personnage et le décryptage de son œuvre, on verra la toute récente analyse de Kelly 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 1998, p. 79-94). Elle est loin de faire l'unanimité: Seager 1999, par exemple, se montre sceptique quant à la solidité des arguments, tandis que Kelly 2008, p. 130 et p. 157-158 la repousse catégoriquement.

[20.](#) 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 2008, notamment p. 3-4 ou p. 155-156; *contra* Zarini 2007, p. 2). Cela ne l'empêche pas en certaines circonstances de chercher à tracer les contours d'un groupe unifié auquel il pourrait s'identifier.

[21.](#) Claudien, *Panegyrique pour le consulat de Stilicon*, III, 130-132 : *Proxima Dis consul, qui tantae prospicis urbi, / Quae nihil in terris complectitur alius aether; / Cuius nec spatium visus [...].*

[22.](#) Rutilius, *Sur son retour*, I, 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.*

[23.](#) Une tendance commune à la maison des Habsbourg, et à sa branche espagnole en particulier, comme l'a montré Mínguez 2001 dans son ample analyse iconographique.

[24.](#) Aelius Aristide, *En l'honneur de Rome*, X : « Un auteur a dit en parlant de l'Asie que l'étendue parcourue par le soleil était tout entière 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 δσιν 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 ἴσιν τε ἡλίου πορείαν εἶναι <καὶ> χτῆσιν ὑμετέραν καὶ τὸν ἥλιον διὰ τῆς ὑμετέρας πορεύεσθαι.

[25.](#) Vincent Zarini (2007, p. 4) évoque déjà ces références à la hauteur de la Ville.

[26.](#) Voir, par exemple, Aelius Aristide, *En l'honneur de Rome*, VIII.

[27.](#) Claudien, *Panegyrique pour le consulat de Stilicon*, III, 133-134 : [...] *quae luce metalli / Aemula vicinis fastigia conserit astris.*

[28.](#) Rutilius, *Sur son retour*, I, 47-50 : *Exaudi, regina tui pulcherrima mundi, / inter sidereos, Roma, recepta polos ! / exaudi, genitrix hominum genetrixque deorum, / non procul a caelo per tua templa sumus.*

[29.](#) Voir l'édition et le commentaire de Di Salvo 2000.

[30.](#) Sur le personnage et ses écrits, Fux 2013, p. 5-20 avec toutes les références utiles.

[31.](#) Fontaine 1964 ; Fux 2003, p. 423-426.

[32.](#) 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 Prudence, *Peristephanon*, II, 457-464 évoque lui-même. 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.

[33.](#) Di Méo 2002, p. 175-176.

[34.](#) *Ibid.*, p. 178.

[35.](#) Zarini 2007, p. 10. Un traitement diachronique et plus fin des compositions de Claudien invite toutefois, selon la démarche de Jean-Louis Charlet (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.

[36.](#) Di Méo 2002, p. 178.

[37.](#) Bureau 2007.

[38.](#) Zarini 2007, p. 9.

[39.](#) Rutilius, *Sur son retour*, I, 95-96.

[40.](#) Par exemple en I, 44 (*limina sacra*) ou en I, 417 (*sacrae Urbis*).

[41.](#) Soler 2005, p. 298.

[42.](#) Pietri C. et Pietri L. dir. 1999-2000, 2, p. 1227-1229.

[43.](#) Jérôme, *Lettres*, 107, 1.

[44.](#) *Ibid.*, 107, 1 : *Fiunt, non nascuntur Christiani. Auratum squallet Capitolium, fuligine et araneorum telis omnia Romae templa cooperta sunt; mouetur urbs sedibus suis, et inundans populus ante delubra semiruta currit ad martyrum tumulos. Si non extorquet fidem prudentia, extorqueat saltim*

uerecundia.

[45.](#) L'importance du Capitole dans l'imaginaire de l'Antiquité tardive est au cœur de l'étude de Grig 2009.

[46.](#) Cette association rhétorique et son exploitation à différentes périodes sont examinées par Rey 2013.

[47.](#) Veschambres 2004, p. 76.

[48.](#) Prudence, *Peristephanon*, II, 497-500 et 509-520 : *Refrigit 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 deseri. / Quidquid Quiritum sueuerat / orare simpuium Numae, / Christi frequentans atria, / hymnis resultat martyrem. / Ipsa et senatus lumina, / quondam luperci aut flamines, / apostolorum et martyrum / exosculantur limina.*

[49.](#) Paulin de Nole, *Poèmes*, 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.*

[50.](#) Cette volonté de donner cohérence et sens au temps se perçoit encore lorsque Prudence, *Peristephanon*, XII, 5-6 affirme que la « mort magnifique » (*superba morte*) des deux apôtres est survenue exactement à une année d'intervalle, comme si tout s'enchainait parfaitement.

[51.](#) Prudence, *Peristephanon*, II, 425-432 : *En omne sub regnum Remi / mortale concessit genus, / idem loquuntur dissoni / ritus, id ipsum sentiunt. / Hoc destinatum, quo magis / ius Christiani nominis, / quodcumque terrarum iacet, / uno inligaret uinculo.*

[52.](#) Cf. Fux 2003, p. 468. On peut trouver un autre exemple d'emploi tardif du terme avec une acception similaire chez Venance Fortunat, *Vie de saint Martin*, III, 498.

[53.](#) Prudence, *Peristephanon*, XIV, 3-6.

[54.](#) *Ibid.*, II, 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.*

[55.](#) On retrouve cette partition chez Ulpien (*Digeste*, I, 8, 9). Sur la notion de sacré, les catégories du droit divin et leurs évolutions sémantiques jusque sous l'Empire tardif, voir De Souza 2004.

[56.](#) Sur les lieux de culte chrétiens et le sacré, voir entre autres Markus 1994 et Sotinel 2005.

[57.](#) Sur le phénomène et le succès des martyrs, on consultera le classique de Brown 1984, tandis que l'on peut se reporter à Roberts 1993 pour un traitement du sujet spécifiquement dans le *Peristephanon*.

[58.](#) Sotinel 2005, p. 422.

[59.](#) Les restes corporels rendent véritablement présente la figure sainte ; voir, par exemple, Prudence, *Peristephanon*, II, 529-532. On pointera également l'article de Bourrit 2008 qui s'intéresse à la genèse d'une part, et à 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.

[60.](#) On lira par exemple l'étude de Force 2003 sur la position critique de Vigilance de Calagurris, lui-même contré par Jérôme, ou celle de Vannier 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 2008.

[61.](#) Fux 2003, p. 222. Ils répondent aux seuils néfastes des temples (*nefasta limina*) que Prudence mentionne quelques vers auparavant (II, 479).

[62.](#) Prudence, *Peristephanon*, XII, 7-10.

[63.](#) Les deux figures incarnent des rôles différents (cf. *supra*).

[64.](#) Prudence, *Peristephanon*., XII, 29-30 : *Diuidit ossa duum Thybris sacer ex utraque ripa, / inter sacrata dum fluit sepulcra*.

[65.](#) Le Gall 1953. Le Calendrier de 354 enregistre au 17 août une fête nommée *Tiberinalia* (Salzman 1990, p. 156, p. 164 et 180-181).

[66.](#) Sur la *civitas* comme espace de conciliation, « lieu des valeurs communes », on peut lire les réflexions de Lepelley 2002 sur le cas africain.

[67.](#) Sur la transformation des temples en musées, Lepelley 1994.

[68.](#) Veschambres 2004, p. 75.

[69.](#) Di Méo 2002, p. 178.

[70.](#) Veschambres 2004, p. 76.

Bibliographie

Sources

- Crépin V. (1933), *Claudius Claudianus. Œuvres complètes*, Paris.
- Di Salvo L. (2000), *Decimo Magno Ausonio. Ordo Vrbium Nobilium*, texte critique, traduction et notes de commentaire, Naples.
- Fux P.-Y. (2003), *Prudence. Les sept Passions de Prudence (Peristephanon 2. 5. 9. 11-14). Introduction générale et commentaire*, Fribourg.
- — (2013), *Prudence et les martyrs : hymnes et tragédie. Peristephanon 1. 3-4. 6-8. 10. Commentaire*, Fribourg.
- Galletier E. (1968), *Ammien Marcellin. Histoire, 1 : Livres XIV-XVI*, texte établi et traduit, avec la collaboration de Fontaine J., Paris.
- Labourt J. (1955), *Saint Jérôme. Lettres, 5 : Lettres XCVI-CIX*, texte établi et traduit, Paris.
- Pernot L. (1997), *Éloges grecs de Rome*, discours traduits et commentés, Paris.
- Pietri C. (1964), *Saint Paulin de Nole. Poèmes, lettres et sermon*, textes choisis, traduits et présentés, Namur.
- Wolff E. (2007), *Rutilius Namatianus. Sur son retour*, texte établi et traduit, avec la collaboration de Lancel S. pour la traduction et de Soler J. pour l'introduction, Paris.

Bibliographie

- Barnes T. D. (1998), *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*, Ithaca.
- Bourdieu P. (1992), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, avec Wacquant L. J. D., Paris.
- — (2007 [1993]), « Effets de lieu », dans Bourdieu P. éd., *La misère du monde*, Paris, p. 249-262.
- Bourrit B. (2008), « Martyrs et reliques en Occident », *RHR* 225, p. 443-470.
- Brandt H. (2014), « Paulinus von Nola und die Urbs Roma », *Klio* 96, p. 218-230
- Brown P. (1984), *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, trad. Rousselle A., Paris.
- Bureau B. (2007), « Rutilius, lecteur critique de Claudien poète politique », dans Filoche C. éd., *L' intertexte virgilien et sa réception : écriture, réécriture et réflexivité chez Virgile et Rutilius Namatianus*, Dijon, p. 157-183.
- Cameron A. (1970), *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford.
- Charlet J.-L. (2013), « La romanité de Claudien, poète venu d'Alexandrie », dans Derron P. éd., *Les Grecs héritiers des Romains. Huit exposés suivis de discussions, Vandoeuvres-Genève, 27-31 août 2012*, Genève, p. 322-350.
- de Souza M. (2004), *La question de la tripartition des catégories du droit divin dans l'antiquité romaine*, Saint-Étienne.
- Di Méo G. (2001), « Le sens géographique des fêtes », *Annales de géographie* 110, p. 624-646.
- — (2002), « L'identité : une médiation essentielle du rapport espace/société », *Géocarrefour* 77, p. 175-184.
- 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 », *CPE* 89, p. 15-26.
- Grig L. (2009), « Imagining the Capitolium in Late Antiquity », dans Cain A. et Lenski N. éd., *The Power of Religion in Late Antiquity*, Farnham, p. 279-292.
- Gros P. (1996), « Iuppiter Tonans, aedes », dans Steinby E. M. éd., *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, vol. 3, p. 159-160.
- Kelly G. (2008), *Ammianus Marcellinus. The allusive historian*, Cambridge.
- Le Gall J. (1953), *Recherches sur le culte du Tibre*, Paris.
- Lepelley C. (1994), « Le musée des statues divines. La volonté de sauvegarder le patrimoine artistique païen à l'époque théodosienne », *CArch* 42, p. 5-15.
- — (2002), « Le lieu des valeurs communes : la cité terrain neutre entre païens et chrétiens dans l'Afrique romaine tardive », Inglebert H. éd., *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain. Hommage à Claude Lepelley*, Paris, p. 271-285.

- Markus R. A. (1994), « How on Earth Could Places Become Holy ? Origins of the Christian Idea of Holy Places », *J ECS* 2, p. 257-271.
- Mínguez V. (2001), *Los Reyes Solares. Iconografía astral de la Monarquía Hispánica*, Castelló de la Plana.
- Pernot L. (1993), *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, I : *Histoire et technique*, Paris.
- Pietri C. et Pietri L. dir. (1999-2000), *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. 2 : Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*, 2 vol., Rome.
- Rey S. (2013), « *Veteris Capitolii humilia tecta*. Le topos de la décadence romaine et sa localisation », dans 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.
- Roberts M. (1993), *Poetry and the Cult of the Martyrs. The Liber Peristephanon of Prudentius*, Ann Arbor.
- Salzman M. R. (1990), *On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley.
- Seager R. (1999), « Timothy D. Barnes, *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality* », *Bryn Mawr Classical Review* 1999.04.13. URL : <http://bmcr.brynmawr.edu/1999/1999-04-13.html>
- 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.
- Sotinel C. (2005), « Les lieux de culte chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive », *RHR* 222, p. 411-434.
- Trout D. E. (1999), *Paulinus of Nola: Life, Letters, and Poems*, Berkeley.
- Vannier M.-A. (2003), « S. Augustin et le culte des reliques », *CPE* 89, p. 42-47.
- Veschambres V. (2004), « Appropriation et marquage symbolique de l'espace : quelques éléments de réflexion », *ESO. Travaux et documents* 21, p. 73-77.
- Vout C. (2012), *The Hills of Rome. Signature of an Eternal City*, Cambridge.
- Zarini V. (2007), « Trois éloges comparés de Rome : Ammien Marcellin, Claudien et Rutilius Namatianus », *Camenae* [en ligne] 2. URL : <http://www.paris-sorbonne.fr/article/camenae-no-2-juin-2007>

Nos partenaires

Le projet *Savoirs* est soutenu par plusieurs institutions qui lui apportent des financements, des expertises techniques et des compétences professionnelles dans les domaines de l'édition, du développement informatique, de la bibliothéconomie et des sciences de la documentation. Ces partenaires contribuent à la réflexion stratégique sur l'évolution du projet et à sa construction. Merci à eux !

L'ÉCOLE
DES HAUTES
ÉTUDES
SCIENTES
SOCIALES

haStec
Laboratoire d'Excellence
Histoire et anthropologie
des savoirs, des techniques
et des croyances

fm
fondation
maison des
sciences
de l'homme

PDN
Pôle Document Numérique
Maison de la Recherche en Sciences Humaines
CNRS - UNIVERSITÉ DE CAEN

métopes
méthodes et outils
pour l'édition structurée

EPFL

bnu
strasbourg

enssib
école nationale supérieure
des sciences de l'information
et des bibliothèques

CAK
Centre Alexandre-Koyré
Histoire des sciences et des techniques
UMR 8540 EHESS-CNRS-MNHN
L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
CNRS

- CONCEPTION :
[ÉQUIPE SAVOIRS](#),
PÔLE NUMÉRIQUE
RECHERCHE ET
PLATEFORME
GÉOMATIQUE
(EHESS).
- DÉVELOPPEMENT :
DAMIEN
RISTERUCCI,
[IMAGILE](#), [MY
SCIENCE WORK](#).
DESIGN : [WAHID
MENDIL](#).

ANHIMA

