



Ombeline Armand

L'érotisme dans les récits de martyre : passions de « vierges et martyres » au 5^{ème} siècle

ARMAND Ombeline. *L'érotisme dans les récits de martyre : passions de « vierges et martyres » au 5^{ème} siècle*, sous la direction de Christian Bouchet et Stéphane Gioanni. - Lyon : Université Jean Moulin (Lyon 3), 2017. Mémoire soutenu le 21/06/2017.



Document diffusé sous le contrat Creative Commons « Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.

Ombeline Armand (oombeline.armand@gmail.com)

Master Mondes anciens

2016-2017



L'ÉROTISME DANS LES RÉCITS DE MARTYRE

Passions de « vierges et martyres » au V^e siècle



Mémoire d'Histoire

Sous la direction de Christian Bouchet, professeur d'Histoire à Lyon 3, et Stéphane Gioanni,
professeur de Lettres classiques à Lyon 2.

Le martyre de Sainte Agathe, Sebastiano del Piombo (1520).

Peinture sur bois, 131 X 175 cm, galerie Palatine, Palais Pitti (Florence)

Photo prise sur Pinterest et légèrement modifiée

*(P. 45, dans une note de bas de page,
nous expliquons les raisons du choix de cette image,
première impression de notre mémoire)*

Cette année encore bien des personnes sont à remercier pour m'avoir aidée, chacune à sa manière.

En premier lieu, je suis grandement reconnaissante envers mes directeurs de mémoire, Christian Bouchet, professeur d'Histoire antique à Lyon 3 et Stéphane Gioanni, professeur de Lettres classiques à Lyon 2, pour leur suivi et leur intérêt bienveillants tout au long de l'année.

Pour sa relecture et ses encouragements, jusqu'à la fatidique veille du rendu, je remercie également Catherine Broc-Schmezer, professeur de Lettres classiques à Lyon 3.

Je rends grâce aussi à chacun des chercheurs de l'institut des Sources chrétiennes pour leur aide de nature diverse. J'ai ainsi pu bénéficier des conseils de Guillaume Bady, de la clef de Michel Dujarier, de la gentillesse de Dominique Gonnet, des croissants et des chansons de Dominique Bertrand... De manière générale, je les remercie pour leur bienveillance. Ma reconnaissance va aussi à Marie Pauliat qui a calmement repris ma mise en page à H-1 du rendu...

Je n'oublie pas non plus les bibliothécaires qui m'ont aidée à trouver les perles rares : qu'Annelise Poulet, bibliothécaire du CEROR, et Blandine Sauvlet bibliothécaire des Sources chrétiennes soient ici remerciées.

Je salue bien bas le bataillon de correcteurs qui s'est spontanément proposé pour me relire, n'hésitant pas à se frayer un chemin dans les méandres de ma pensée : Marie Leclerc, Ingrid Allorant, Claire Verdier, Cynthia Mayer, Anne Rossigneux, Jeanne Gousseau et Julien Beaudet.

Enfin, je remercie tous ceux (famille, amis, amis d'amis, inconnus...) dont les questions, polies au départ, puis souvent étonnées et amusées m'ont permis par leur intérêt de donner de la valeur à ce travail.

★

Résumé :

Au V^e siècle à Rome, on observe la floraison d'un type littéraire particulier : les *Passions* de « vierges et martyres ». Stéréotypés, ces récits racontent le martyre de jeunes filles dotées à l'envie de toutes les qualités : belles, intelligentes, modestes... L'intrigue semble quasiment la même à chaque fois : se saisissant du prétexte de leur foi, des prétendants éconduits les font persécuter. Ce schéma se trouve dès lors porteur d'un érotisme diégétique (les désirs déçus des prétendants déclenchant l'action), que double un érotisme stylistique : l'expression métaphorique de l'union de la vierge à Dieu. Dans ce travail il s'agira alors de s'interroger sur la valeur d'un érotisme paradoxalement présent dans des récits à connotation religieuse.

Au terme de cette étude nous verrons que l'érotisme des *Passions* de vierges et martyres peut s'expliquer par différentes raisons.

Littérairement parlant ces *Passions* féminines reprennent le canevas du roman érotique grec : à l'instar d'une Leucippé ou d'une Chloé, la chasteté de la martyre triomphe des épreuves imposées. Philosophiquement, la métaphore d'union charnelle entre la vierge et Dieu (empruntée au poème biblique du « Cantique des Cantiques »), se comprend aussi à la lumière d'un héritage platonicien : l'*érôs* tel qu'il est présenté dans *le Banquet*. Nous montrerons toutefois que cet *érôs* n'est pas à prendre au pied de la lettre, qu'il est déjoué dans le cadre de l'union à Dieu pour se rapprocher plutôt de l'idée d'*agapê*. Cristallisant les lectures, l'érotisme de nos *Passions* renvoie donc aussi bien à une stratégie de séduction littéraire qu'à l'élaboration d'une théologie chrétienne fondée sur la philosophie classique.

Enfin, nous relèverons une corrélation entre la période de rédaction des *Passions* de « vierges et martyres » et celle de la prédication de l'ascèse. Il apparaît que nos *Passions* sont un moyen de faire l'éloge de la virginité consacrée, sous couvert de faire la mémoire des persécutions passées. L'accent se trouve en effet mis plus sur la lutte de la vierge pour conserver sa chasteté que sur son combat pour la foi. En d'autres mots, dans un contexte d'institutionnalisation de l'ascèse chrétienne, la « vierge et martyre » se trouve donnée en modèle à ceux qui décident de renoncer totalement ou partiellement à leur sexualité (nonnes et moines, mais aussi veuves et couples continents). Ce dernier point nous amènera alors à avancer l'hypothèse, assez audacieuse, de notre troisième partie.

Table des matières

INTRODUCTION	5
I/ De l'érotisme dans les récits de martyre ? Une lecture iconoclaste permise par les récents travaux de Virginia Burrus.	21
A/ Des <i>Passions</i> genrées	21
Une présence féminine importante dans les <i>Passiones</i>	21
1) ... Permise par la « virilisation » spirituelle de la sainte.....	25
2) Pourtant, à chacun son type de martyre : « ad le(n)onem »	28
B/ Bénéfice de ce clivage littéraire, la mise au jour d'une certaine sensualité dans les <i>Passions</i> féminines.	33
1) Un canevas récurrent : l'éconduite de prétendants comme motif véritable du martyre.....	34
2) Un « érotisme exubérant » (V. Burrus) ? Des <i>topoi</i> hagiographiques équivoques : érotisme mystique et jouissances dans la souffrance.	39
3) Etude stylistique : une écriture « [voyeuriste] » ? (Laure Chappuis-Sandoz)....	43
C/ Une coloration érotique explicable par l'influence du roman grec sur les <i>Passions</i> . Aperçu de la question.	47

- 1) Une réécriture des témoignages historiques : l'amplification épique des *Actes* de martyres. L'exemple d'Agapè, Chioné et Eiréné dans le cycle d'Anastasie..... 48
- 2) Les vierges et martyres, petites sœurs des héroïnes romanesques grecques..... 52

II/ Une séduisante réécriture du martyr dans un contexte de prédication ascétique.59

A/ Un ascétisme discuté 59

- 1) L'ascèse chrétienne : entre continuité et innovation 60
- 2) Un ascétisme ne faisant pas consensus 65

B/ Par conséquent, la nécessité de séduire les fidèles..... 70

- 1) Associer l'aura du martyr à l'ascèse : du martyr de sang au martyr blanc. Etude d'un sermon inédit de l'Antiquité tardive. 70
- 2) Dans cette perspective, une réécriture du martyr : donner une glorieuse ascendance à la continence. Le type de la « vierge et martyr ». 74

C/ Des *Passions* véhiculant les débats contemporains sur l'ascèse. 78

- 1) Une « mise en roman du discours des Pères sur la chasteté » (C. Lanéry). L'exemple d'Eugénie (*BHL* 2667) 79
- 2) Le reflet d'une notion en construction : différentes conceptions de la chasteté à l'œuvre dans les *Passions*..... 82

D/ En guise de bilan, un témoignage iconographique : « le cortège des vierges » à Saint Apollinaire-le-Neuf (Ravenne, ca. 561) 90

« Le Cortège des vierges », situation et histoire.....	92
Observation.....	93
Un martyr genré	94
Une transformation notionnelle : du martyr rouge au martyr blanc	96

III/ S'il renvoie à la prédication de l'ascèse, le type épique de la vierge et martyr mettrait finalement en lumière un point complexe : une stratégie d'emploi de la figure féminine pour défendre et diffuser des idées nouvelles ou controversées. Proposition.99

A/ Une image plus « souple » que celle de l'homme. (à partir de réflexions de P. Bourdieu et P. Brown) 100

1) Une figure relativement plus maniable car sans statut propre. Aperçu juridique. .
..... 101

2) Par conséquent, une inscription féminine en-dehors des statuts conventionnels plus acceptable (P. Brown). L'exemple de « Macrine » à la fin du IV^e siècle : apologie d'un cénobitisme mal vu..... 104

3) Des personnages féminins alors vidés de leur singularité : les martyres, aussi « réceptacles de vertus » ? (C. Broc-Schmezer)..... 109

B/ Vision ontologique : une ambivalence permettant la souplesse du discours
..... 113

1) Entre Eve pècheresse et Marie. Vision théologique d'une nature féminine double. Aperçu de la question.	114
2) Par conséquent, une figure intermédiaire rêvée : illustre le pour et le contre tout en évitant l'affrontement direct avec les adversaires masculins.	117
C/ Une figure particulièrement appropriée à la prédication de l'ascèse dans les récits de martyre.....	121
1) Se prête mieux que l'homme à l'argument métaphorique du mariage spirituel avec le Christ.	121
2) « Et il est possible que même une femme résiste plus vigoureusement qu'un homme à ces beaux combats » (Jean Chrysostome) : la martyre, une figure exhortative.	126
3) Une figure somme toute bien plus séduisante pour le lecteur.	130
CONCLUSION.....	135
BIBLIOGRAPHIE.....	146

INTRODUCTION

« La réputation de sainteté dont jouissait Agathe, qui avait consacré à Dieu sa virginité, étant parvenue jusqu'aux oreilles de Quintianus, consulaire de la province de Sicile, il recherchait toutes les occasions de s'introduire auprès d'elle. [...] Adonné à une vie licencieuse, il comptait sur la vue de cette vierge, qui était d'une grande beauté, pour satisfaire la concupiscence de ses yeux » (*BHL* 133)¹

Les premières lignes de la *Passio Agathae* peuvent surprendre un lecteur non prévenu : le voilà d'emblée introduit dans une histoire de désir amoureux, lui qui pourrait s'attendre à un pieux, voire aseptique récit en ouvrant les pages d'un récit hagiographique. En effet, la sainte se trouve présentée comme l'objet des convoitises d'un fort peu recommandable dignitaire romain, mettant tout en œuvre pour l'approcher. Les causes de l'ardeur du gouverneur semblent quasiment être, d'ailleurs, de l'ordre du fantasme² comme le suggère le rapport logique établi entre la connaissance de la vertu d'Agathe et la naissance du désir par le biais d'un participe présent à valeur causale également bien présent dans le texte latin (« *audiens sanctam opinionem* ») : Quintianus se prend d'une violente passion pour une jeune fille qu'il n'a jamais vue simplement parce qu'il la sait vierge.

En somme, en s'en tenant à la diégèse, la sainte sicilienne serait conduite au martyre non pas tant en raison de sa foi, qu'en raison des convoitises qu'attire sa chasteté. La foi apparaît comme un prétexte juridique pour poursuivre la jeune fille. Ne parvenant pas à approcher d'Agathe, le gouverneur la fait par la suite arrêter en tant que chrétienne. A la réflexion, cette perspective est d'autant plus étonnante qu'elle n'est pas marginale. Si l'on se penche sur les cas d'autres jeunes femmes martyres, comme par exemple Agnès (*BHL* 156), on constate vite que leur persécution est souvent provoquée par le même événement³. Au sujet de cette dernière, C Lanéry écrit ainsi que « l'accusation de christianisme qui est portée contre elle n'est d'ailleurs, au départ, qu'un simple prétexte pour l'amener au mariage »⁴. L'idée d'une chasteté conduisant au martyre par le biais d'un dépit amoureux se trouve donc suggérée.

¹ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, traduit par les RR. PP. Bénédictins de la congrégation de France, Paris, France, 1857, p. 137-138.

« Quintianus, Consularis provinciae Siciliae, audiens sanctam opinionem Virginis Deo dicatae Agathae, multifaria intentione perquirebat, ut ad eam pertingeret. [...]. Ut libidinosus autem, ad aspectum Virginis pulcherrimae oculorum suorum concupiscentiam commovebat ».

² Nous prenons le terme dans son sens psychologique : « implicitement rattaché au désir [il constitue] une production imaginaire à la fois consciente et inconsciente » C. MOREL, *ABC de la psychologie et de la psychanalyse*, M. Grancher (éd.), Paris, J. Grancher, 2007, p. 298.

³ Ainsi Agnès après avoir repoussé la demande en mariage du fils du préfet, refuse de se plier aux sollicitations du père. Suite à cet échec, le préfet apprend alors « avec joie » que la jeune fille est chrétienne car il peut la faire arrêter : « Aussitôt il envoya ses appariteurs, et fit amener la jeune fille avec un grand éclat dans son tribunal ». Traduction dans *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, RR. PP. Bénédictins de la congrégation de France (trad.), Paris, 1863, p. 184.

⁴ C. LANÉRY, « Les *Passions* latines composées en Italie », dans *Hagiographies*, Brepols Publishers, Turnhout-Belgium, 2010, vol. 5, p. 202.

Mieux encore, on constate vite que ces saintes appartiennent à une catégorie de martyrs spéciale : elles se trouvent qualifiées de « vierges et martyres »⁵. Après cet aperçu, nous serions presque tentés de donner son sens causal à la conjonction de coordination « et » reliant ces deux titres de sainteté : « vierges, donc martyres ». En résumé, ce type de martyre féminin révélerait l'attrait que pouvait représenter pour les païens les vierges chrétiennes. Bien que n'étant pas une innovation du christianisme, la virginité se présente en effet comme une spécificité chrétienne dans la mesure où elle se conçoit comme un état choisi et définitif. Les Romains comprennent au contraire la virginité comme un état transitoire, avant les noces, ou bien comme un état momentané dans le cas des vestales⁶. Aussi les nombreuses vierges chrétiennes suscitent l'étonnement des Gentils. Il y a l'idée que l'activité sexuelle est nécessaire à la santé et à l'équilibre humain, comme en témoignent certains traités médicaux, tels le *De Locis. affectis*. de Galien (II^e)⁷. A cet égard on peut citer le mot bien connu du médecin :

« leur mépris de la mort nous est chaque jour évident, et pareillement leur abstention de l'acte sexuel. Car on trouve chez eux non seulement des hommes, mais encore des femmes, qui se retiennent de faire l'amour durant leur vie tout entière »⁸.

Pour résumer nos idées, en se tenant au récit de certaines *Passions* de « vierges et martyres », on aurait l'idée d'une corrélation entre chasteté et martyre : la foi ne serait que le prétexte légal de la persécution. Nous discuterons cette idée dans la suite de notre travail.

*

Mais à mieux y regarder, si fantasme il y a sur les vierges martyres, il pourrait ne pas être que du fait des païens. L'auteur anonyme de la *Passion d'Agathe* (BHL 133) nous donne ainsi bien des détails sur le martyre de la jeune femme. Ne se limitant pas à mentionner la mastectomie subie : « [il] ordonna qu'elle fût tourmentée à la mamelle », il s'attarde aussi à en décrire les modalités : la malheureuse a aussi les seins « [coupés] » et « [broyés] ». En comparaison, le récit des autres tortures subies par la sainte semble plus succinct⁹. On aurait ainsi une certaine complaisance à décrire ce qui se

⁵ Nous verrons plus loin que si l'emploi du titre de « vierges et martyre » est attesté néanmoins, il ne possède pas de définition claire.

⁶ Nous développerons cette idée plus tard, notamment à la lumière de l'article de R. SCHILLING, « Vestales et vierges chrétiennes dans la Rome antique », *Revue des sciences religieuses*, XXXV, 1961, p. 113-129.

⁷ A. ROUSSELLE, *Porneia: de la maîtrise du corps à la privation sensorielle. II^eme-IV^eme siècle*, Presses universitaires de France, 1983, p. 85-102.

⁸ Cité par R. WALZER, *Galens on Jews and Christians*, 1949, p. 15. Nos essais pour trouver la source exacte de cette citation célèbre, pourtant citée par un grand nombre d'universitaires, n'ont pas été fructueux. D'une part, l'ouvrage de R. Walzer est difficile à trouver en France, nous n'avons donc pu regarder s'il mentionnait l'ouvrage. D'autre part si ce mot de Galien est souvent repris dans l'historiographie, systématiquement la note de bas de page renvoie à la page 58 du *Renoncement à la chair* de P. Brown qui lui-même renvoie à l'ouvrage de R. Walzer. Enfin, la recherche d'occurrences sur le TLG ne donne pas de résultat en raison de la banalité des termes employés.

⁹ Par exemple, quand avant Agathe subit la torture du chevalet, le supplice est mentionné de façon assez allusive : « Quintianus, transporté de fureur, commanda qu'on l'attachât sur le chevalet, et qu'elle y fût tourmentée » (in *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, op. cit., p. 141).

rapporte à la nudité féminine. Est-ce une exception ? De nombreuses saintes comme Agnès ou Lucie sont exhibées nues en public, d'autres comme Théodosia ou encore Febronia ont les seins torturés. Cela semble être quasiment un *topos* chez les « vierges et martyres ». Les saintes seraient alors un subterfuge idéal : la narration de leurs souffrances permettrait de donner à voir ce qui ne doit pas être montré, « les lieux qui doivent être respectés »¹⁰. Elles seraient le prétexte d'une exhibition masquée. C'est en tout cas ce qui se dégage d'un article de Laure Chappuis-Sandoz publié en 2004¹¹ : pour l'universitaire suisse, le récit du martyre des vierges, combinant fréquemment des motifs tels que l'exposition publique, l'envoi au lupanar ou bien la mastectomie, tourne souvent à une mise en scène quand il s'agit d'un narrateur masculin. La meilleure illustration en serait la *Passion de Félicité et Perpétue* (BHL 6 633) où s'entremêlent voix masculine et voix féminine. Dans la première partie du récit, Perpétue raconte elle-même un rêve dans lequel elle affronte un gladiateur : « je fus dévêtue et je devins homme »¹². Au moment où ses habits lui sont ôtés, Perpétue affirme changer de sexe. Laure Chappuis-Sandoz explique cette curieuse conséquence comme un acte de censure de la part de Félicité : un acte de pudeur mettant entre parenthèses sa nudité « qui ne sera alors ni dite, ni vue, ni peut-être imaginée »¹³ par un lecteur trop curieux. En revanche, quand un narrateur masculin prend le relais de Perpétue pour raconter ses supplices, il conduirait le lecteur à se poser « en voyeur »¹⁴ à travers le regard de la foule. Insuffisamment couvertes d'un filet de rétiaire, la jeune femme est livrée avec sa compagne à une vache :

« la foule fut horrifiée en voyant la délicatesse de l'une des jeunes femmes et chez l'autre qui venait d'accoucher le lait tombant goutte à goutte de ses seins »¹⁵.

Le regard du lecteur étant focalisé sur la poitrine de Félicité, il la voit comme s'il assistait lui-même aux spectacles depuis les gradins. Pour Laure Chappuis-Sandoz, le narrateur réitère l'humiliant dévoilement qu'ont subi les deux femmes. Les récits de martyres féminins pourraient alors être un bon prétexte pour voir sans blâme. Une telle perspective permettrait alors d'expliquer pourquoi, 100 voire 300 ans après les événements, les textes de *Passions* féminines fleurissent. Le genre prolifère en effet aux V^e et VI^e siècle¹⁶ alors que pourtant les grandes persécutions ont pris fin avec « l'Edit » de Milan en 313. En somme, d'après L. Chappuis-Sandoz, le « voyeurisme », nous reprenons ses mots, serait l'une des causes de l'écriture des *Passions* de vierges et martyres. Il s'agira de discuter le bienfondé de cette thèse au cours de notre travail.

*

¹⁰ PRUDENCE, *Peristephanon*, hymne XIV (au sujet de l'exposition publique d'Agnès).

¹¹ L. CHAPPUIS SANDOZ, « Les seins des saintes : L'intimité profanée », *Etudes de lettres*, n° 1-2, 2004, p. 147-164.

¹² « On me dépouilla de mes vêtements et je devins homme » (X. 7). Traduction de J. Amat, *Passion de Perpétue et de Félicité*, Editions du Cerf, Paris, 1996, p. 136-137.

¹³ L. CHAPPUIS SANDOZ, « Les seins des saintes », *op. cit.*, p. 150.

¹⁴ *Ibid.*, p. 152.

¹⁵ J. AMAT, *Passion de Perpétue et de Félicité*, *op. cit.* pp. 171-173.

¹⁶ C. LANERY, « Les *Passions* latines composées en Italie », *op. cit.* p. 19.

Si avec Laure Chappuis-Sandoz on peut poser l'idée d'une complaisance des auteurs à faire contempler la nudité des martyres, il faudrait cependant aussi noter que cette atteinte à la pudeur n'en fait que mieux ressortir la perversité cruelle des tortionnaires. Quintianus se trouve dépeint sous les traits d'un véritable satyre. Une dualité morale nous est alors suggérée : d'un côté on aurait la pure vierge chrétienne, de l'autre le païen débauché. Si débauché qu'il a même « l'infâmie » de livrer pendant un mois Agathe à une tenancière de maison close et à ses occupantes afin que « ces indignes créatures pervertissent le cœur de la vierge »¹⁷. En plus d'être païens, ces personnages ont aussi en commun d'être dépravés. Un amalgame entre paganisme et immoralité se trouve ainsi dressé. L'accusation de débauche portée contre les Gentils n'est d'ailleurs pas l'apanage de la *Passion d'Agathe*. On la retrouve chez les apologistes chrétiens. Pour Andrzej Wypustek, le fait que par exemple Justin (II^e) ait le souci d'expliquer la conversion des disciples de Ptolémée comme un désir de s'écarter du libertinage viserait à dédouaner les chrétiens d'un préjugé dont ils étaient l'objet¹⁸. Dans un article de 1999¹⁹, le savant met en effet au jour le caractère érotique des accusations portées contre le christianisme. En effet une accusation revenant souvent sous la plume des païens est celle d'une magie employée par les chrétiens pour se gagner des adeptes. A. Wypustek montre dans son article qu'il ne s'agit pas de n'importe quelle magie, mais de « magie érotique ». Il est vrai que même les premiers récits chrétiens y prêtent le flanc. A. Wypustek prend ainsi le cas de Thècle qui ayant entendu de sa fenêtre Paul semble littéralement être soumise à un sortilège d'envoûtements amoureux (*agôgai*) à l'incompréhension de sa mère :

« Voilà trois jours qu'elle n'a pas quitté cette fenêtre, pas même pour manger ou pour boire. Fascinée par de beaux discours, elle demeure suspendue aux lèvres d'un étranger »²⁰.

La perte d'appétit, l'idée fixe, on retrouve ici les symptômes des *agôgai*. L'expression de cet amour obsessionnel s'explique par le fait que l'union d'amour entre le fidèle et le Christ a pour les chrétiens une valeur si absolue que rien si ce n'est la magie érotique ne pourrait y faire écho dans le monde païen²¹. En deçà, cette connotation érotique s'explique aussi par la tradition du *Cantique des Cantiques*. Aussi, « 'l'amour' subit et violent d'une jeune fille, et a fortiori d'une femme adulte, qui soudain cessaient de respecter les normes et l'avis de leur famille, était un phénomène suffisamment inhabituel pour qu'on y voie un effet de pratiques de magie érotique »²². La thèse avancée par

¹⁷ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, op. cit., p. 138.

¹⁸ Voir JUSTIN, *Deuxième apologie*, II, 1-7.

¹⁹ A. WYPUSTEK, « Un aspect ignoré des persécutions des chrétiens dans l'Antiquité. Les accusations de magie érotique imputées aux chrétiens aux II^e et III^e siècles », *Jahrbuch für Antike und Christentum - Bonn*, vol. 42, 1999, p. 50-71.

²⁰ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 1, RR. PP. Bénédictins de la congrégation de France (trad.), Paris, France, 1856, p. 392.

²¹ A. WYPUSTEK, « Un aspect ignoré des persécutions des chrétiens dans l'Antiquité. Les accusations de magie érotique imputées aux chrétiens aux II^e et III^e siècles », op. cit., p. 71.

²² *Ibid.*, p. 70.

A. Wypustek d'accusation d'envoûtement érotique expliquerait ainsi pourquoi dans les récits de martyre comme celui d'Agathe, on a la volonté de dénier cette inculpation, en la retournant contre les accusateurs eux-mêmes. Les sévices équivoques subis par les martyres s'expliqueraient alors par une fonction apologétique, et non par l'idée de voyeurisme suggéré par Laure Chappuis-Sandoz.

Autre argument allant à l'encontre de la thèse de l'universitaire suisse, l'érotisme présent dans les textes hagiographiques évoqués reste somme toute assez désincarné. Prenons par exemple, l'un des passages les plus érotiques de la *Passion d'Agnès* :

« Déjà pour moi il a préparé le lit nuptial, et fait retentir à mes oreilles d'harmonieux accords [...]. Déjà j'ai aspiré le lait et le miel sur ses lèvres ; il m'a reçue dans ses chastes embrassements. Déjà, par l'aliment céleste, sa chair a été unie à la mienne et son sang colore mes joues » (*BHL* 156)²³

Au nom de l'amour d'un autre, Agnès repousse les avances du fils du préfet. Mais l'amant d'Agnès n'est autre que Dieu. Dans le cadre de cette union spirituelle, on aboutit alors au paradoxe d'un érotisme affirmé, « mais mis hors portée du désir humain »²⁴. En d'autres mots, pour C. Lanéry, contrairement à l'idée avancée par L. Chappuis-Sandoz, les *Passions* ne se prêtent pas à une lecture érotique. Il faudrait alors chercher ailleurs que dans un fantasme sous-jacent l'association récurrente de la chasteté et du combat pour la foi dans le cas des vierges et martyres.

État de la question : une première dans un champ historiographique en plein développement

Etudier les connotations sexuelles des récits hagiographiques peut sembler osé, voire complètement abscons. C'est relancer une polémique dans un domaine qui en est suffisamment pourvu. En plus de sa complexité, tenant notamment aux problèmes de datation comme nous le verrons plus bas, l'hagiographie a longtemps été, et reste encore le lieu d'affrontements idéologiques. La question notamment de l'existence d'un « genre » hagiographique a cristallisé les tensions sans que pour autant la question soit résolue selon Marc van Uytenghe²⁵. Pour les uns, en montrant que l'hagiographie continuait les genres antiques il s'agissait de prouver l'absence d'originalité du christianisme, pour les autres alors il convenait par réaction de surestimer l'innovation chrétienne. Dans cette lutte idéologique, les Bollandistes occupent une place délicate, partagés entre leur foi et l'objectivité d'une critique historique et scientifique. On peut mieux se rendre compte du terrain miné que constitue l'hagiographie par l'exemple du célèbre bollandiste Hippolyte Delehaye : bien que jésuite, il faillit être condamné par

²³ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, op. cit., p. 183.

²⁴ C. LANÉRY, « La vierge au lupanar : réflexion sur l'exemplum hagiographique chez Ambroise de Milan (*De virginibus* II, 4, 22-5, 35) », *Revue des études latines - Paris*, vol. 85, 2007, p. 185.

²⁵ M. VAN UYTFANGHE, « L'hagiographie : un "genre" chrétien ou antique tardif ? », *Analecta Bollandiana - Bruxelles*, vol. 111, 1993, p. 180.

l'Église pour les opinions exprimées en 1905 dans les *Légendes hagiographiques*²⁶. Après les années 1950, en raison du développement de l'œcuménisme et de l'histoire sociale, un meilleur climat s'est instauré. Il reste que l'hagiographie se présente toujours comme une réalité complexe, offrant une confrontation des visions. Marc van Uytfanghe conclut en invitant à poursuivre les investigations dans un domaine si riche.

En plus de la question de l'origine des récits hagiographiques, la question qui a beaucoup occupé les hagiologues est celle de l'authenticité des textes. Ce qui importait, c'était de faire le tri entre des récits jugés véridiques au sens d'historiques, comme les *Actes* écrits à partir des procès-verbaux de l'interrogatoire, et les récits inventés, comme les *Passions* épiques. On voyait peu de valeur dans ces dernières, que Hippolyte Delehaye semble d'ailleurs traiter avec un certain mépris²⁷. Mais depuis quelques années, les historiens trouvent un vif intérêt à l'étude des textes non canoniques : « apocryphal writings may shed light on the thinking of the Early Church »²⁸. L'essentiel des études hagiographiques consistait donc semble-t-il à établir l'authenticité des textes, les influences, les déductions historiques. Depuis peu, l'hagiographie s'ouvre à l'histoire des mentalités et notamment aux études de genres. La virilisation de la martyre a ainsi été mise en lumière par quelques travaux²⁹. La lecture érotique des récits hagiographique semble encore plus marginale, notamment la catégorie des « vierges et martyres » semble n'avoir fait l'objet d'aucune étude jusqu'ici³⁰. Il reste que la piste a bien été ouverte en 2004 dans le cas des *Vitae* par l'ouvrage, volontiers iconoclaste, de Virginia Burrus, *The sex lives of Saints*³¹. Dans cette publication au titre explicite, Virginia Burrus remet en question la sage et traditionnelle lecture des textes hagiographiques : loin de proposer une morale répressive de la sexualité, l'hagiographie serait au contraire « the site of an exuberant eroticism »³². L'historienne américaine a conscience d'aller à rebours d'une idée bien admise, mais en prend malicieusement le risque³³. Si la thèse de Virginia Burrus est contestée, elle a pour le moins le mérite d'être stimulante, d'apporter de la fraîcheur d'esprit. En tous cas, le fait qu'une historienne reconnue se penche sur la question souligne

²⁶ H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bureaux de la Société des Bollandistes, Bruxelles, 1955 (1^{ère} éd. 1905).

²⁷ *Ibid.*, p. 2 : le jésuite les considère comme des récits populaires, et en tant que tels de peu d'intérêt.

²⁸ E. YUE, « Acts of Paul and Thecla. Women's Stories and precedent ? », *The Journal of Theological Studies*, vol. 55, n° 1, 2004, p. 1 : « les écrits apocryphes peuvent éclairer la pensée de l'Eglise primitive ».

²⁹ On mentionnera par exemple E. MARTIN, « Physical infirmity, spiritual Strength: Augustine's Female Martyrs », *Papers presented at the fifteenth International Conference on patristic studies held in Oxford 2007*, vol. 49, 2010, p. 211-215 ; F. CARDMAN, « Acts of the Women Martyrs », *Anglican theological review*, vol. 70, n° 2, 1988, p. 144-150.

³⁰ J'ai en vain cherché une bibliographie spécifique portant sur les « vierges et martyres » sur des outils historiographiques variés (SUDOC, Frantq, Cairn, Persée, Thèses.fr, Année philologique, Jstor, Isidore, BAH, Refdoc, *Bibliotheca classica selecta*, google scholar).

³¹ V. BURRUS, *The Sex Lives of Saints: An Erotics of Ancient Hagiography*, University of Pennsylvania Press, 2004.

³² *Ibid.*, p. 1 « le lieu d'un érotisme exubérant » (traduction personnelle).

³³ *Id.* « I take the risk of transgressing more than a few cherished orthodoxies in the hope of thereby uncovering a theory and practice of eroticism that is responsively attuned to the hallowed texts of the Christian past ».

l'intérêt que peut avoir notre objet d'étude. Après cet état des lieux de la question révélant l'absence d'études antérieures sur la dimension érotique des récits de martyr ou sur les « vierges et martyres », et avant d'aller plus loin, il convient de définir précisément les termes que nous employons.

Définitions

En premier lieu, c'est le terme de « martyr » qui retiendra notre attention. Le mot est loin d'être simple en raison de la mutation sémantique qu'il connaît avec le christianisme. P. Chantraine rend bien compte de la double signification du mot dans son dictionnaire étymologique. Attesté chez Homère, « martus » possède au départ le sens juridique de « témoin », et plus précisément ce sont les dieux qui sont pris à témoin. Le dérivé « *marturion* » signifie quant à lui « la preuve ». Ce sens juridique a été transmis dans le latin « *martyrium* ». En grec chrétien, « *martus* » désigne celui qui témoigne de la vérité par son sacrifice³⁴. On a donc un glissement sémantique. Glen Warren Bowersock s'attache dans un ouvrage de 2003³⁵ à montrer combien cette mutation notionnelle témoigne d'une idée radicalement neuve : le fait de mourir pour une cause entre les mains d'une autorité hostile. Pour l'historien, le martyr est un concept chrétien qui n'a d'antécédents ni chez les juifs, ni chez les païens. Jusqu'aux écrits chrétiens du II^e siècle, le mot n'aurait jamais désigné un engagement jusqu'à la mort. La première apparition de ce sens se trouve dans les *Actes de Polycarpe* (ca. 150). L'origine du concept martyrial est donc clairement datable de la deuxième moitié du II^e siècle, en Asie mineure. La chose elle-même a précédé le mot : G.W. Bowersock estime que la notion chrétienne de martyr a été élaborée entre 50 et 150 avant de prendre nom en 150³⁶. L'historien américain souligne de plus que dans la littérature patristique, on a la volonté de distinguer un martyr légitime d'un martyr qui ne le serait pas. La signification nouvelle du martyr se décline donc encore en deux sens. Reprenant en effet la thèse proposée en 1963 par G.E.M. de Sainte Croix, G. W. Bowersock s'emploie à prouver l'existence d'un « martyr volontaire » sévèrement condamné par les autorités ecclésiastiques depuis le I^{er} siècle, puis définitivement après Augustin (354-430). Le fait que la thèse de G.E.M. de Sainte Croix ait suscité la critique tient justement au fait que l'Église a condamné cette tendance : lors de la réécriture post-constantinienne des *Actes du christianisme primitif*, les éléments renvoyant à un martyr volontaire ont été effacés, rendus moins évidents afin d'avoir des martyrs irréprochables³⁷. En somme, à la fois dans sa connotation et dans sa signification, le terme de « martyr » se révèle riche et varié.

*

³⁴ P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Tome 3*, Klincksieck, Paris, 1974.

³⁵ G.W. BOWERSOCK, *Rome et le martyr*, P.-E. Dauzat (trad.), Paris, France, Flammarion, 2003.

³⁶ *Ibid.*, p. 31.

³⁷ *Ibid.*, p. 65-66.

Au sein du « martyr », on distingue certains types, comme par exemple celui du « martyr-soldat », ou pour ce qui nous intéresse, celui de « la vierge et martyr ». Ce titre de vénération se rapporte aux saintes ayant préféré subir la mort plutôt que de céder aux avances de leurs bourreaux. On a ainsi l'idée d'une chasteté défendue au cours du martyre, mais dans cette définition de l'Église, on ne retrouve pas vraiment explicitement l'idée mise au jour ci-dessus d'un martyr causé par la convoitise de la virginité. Cette idée semble pourtant sous-jacente : curieusement, les femmes qui se trouvent être à la fois vierges, et à la fois martyres ne bénéficient pas forcément de ce titre. La célèbre lyonnaise Blandine n'est pas toujours désignée sous le titre de « vierge et martyr ». Bien que vierge, et bien que martyr, nulle part dans le récit que fait Eusèbe (IV^e) un lien n'est fait entre les deux. Blandine ne se bat pas pour lutter contre la convoitise de ses bourreaux. Au XVII^e, Dom Ruinart dans l'index de ses *Acta primorum martyrum sincera* la classe simplement parmi les « vierges ». La coexistence de ces deux vertus traitées indépendamment l'une de l'autre dans la vie d'une martyre ne suffirait donc pas à l'obtention du titre. Il faudrait qu'il y ait une corrélation entre les deux. A cette idée de corrélation entre préservation active de la chasteté et épreuve du martyr, nous pouvons ajouter que « vierge et martyr » ne s'entend qu'au féminin. Il n'existe de pas de « vierge et martyr », bien que ces deux états soient présents chez un bon nombre de martyrs. Ainsi, dans le chaste couple formé par Chrysanthé et Darie, seule cette dernière bénéficie de cette désignation. Bien que conservant sa chasteté au même titre que Darie, Chrysanthé n'est pas non plus désigné par des périphrases évoquant sa virginité, alors même que l'emploi masculin du terme « *virgo* » est attesté chez les Pères de l'Église, nous le verrons bientôt. On doit s'interroger sur cette attribution exclusive de la continence à la gente féminine, alors même qu'au V^e l'ascétisme est partagé aussi bien par les hommes que par les femmes. Ce sera l'enjeu de notre troisième partie. Le martyr de la pureté mettrait donc en valeur l'existence d'un martyr féminin et d'un martyr masculin, alors qu'il s'agit d'un même combat pour la foi. On retrouve donc l'idée d'une complaisance à mettre en scène les épreuves subies par une femme pour préserver sa chasteté. Une femme, une vierge, un objet de convoitise : le titre de vierge et martyr semble être une appellation très spécifique. Voire un « label » si l'on s'attache à présent à étudier le statut social des femmes regroupées sous ce nom. Que ce soit Thècle, « protofigure de la vierge et martyr »³⁸ ou bien Agnès, modèle de la vierge et martyr prenant le relais de Thècle au V^e³⁹, à chaque fois ces vierges sont issues d'une haute famille. Au sein même du titre de « vierge et martyr » on aurait ainsi à l'œuvre une certaine corrélation entre virginité féminine et martyr conjuguée à l'idée d'un certain statut social. La mise en scène de la virginité martyr semble surtout se déployer dans le genre des *Passions* où s'observe une amplification romanesque des *Actes*, nous le verrons au cours de notre travail. C'est donc une invitation de plus à se pencher sur ce genre hagiographique.

³⁸ C. LANERY, « Les *Passions* latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 197.

³⁹ *Id.*

A propos des *Passions* nous avons plusieurs fois évoqué l'idée d'érotisme. Il s'agit ici de définir précisément ce que nous entendons par « érotisme ». Nous le prenons bien dans son acception courante, tel qu'il est défini dans les entrées de dictionnaire, à savoir comme un désir charnel. La diégèse des récits de vierges et martyres se rattache à ce sens premier : dotées d'une grande beauté, les saintes attirent le désir d'un païen. Ce trait est même essentiel dans l'intrigue, puisque souvent c'est la déception amoureuse du prétendant qui conduit au martyre de la jeune femme. Nous décrirons cela au cours de notre première partie.

L'érotisme perce également à un deuxième niveau dans nos récits : à un niveau stylistique. Une métaphore filée visant à décrire la communion de la vierge à son Dieu pose ainsi le Christ comme l'amant de la jeune fille. L'expression de cet amour spirituel revient comme un passage obligé, dans nos récits : le désir que la vierge exprime pour Dieu explique son refus de l'amour humain. Le lien établi par ce désir érotique entre l'humaine et son Dieu fait écho à la définition philosophique donnée à l'*érôs* par les Gréco-romains. Dans le *Banquet* (ca. 380 avant J.C.) Platon par la bouche de Socrate décrit ainsi l'*érôs* comme un « démon »⁴⁰, un intermédiaire entre les hommes et les dieux. Fils du dieu Expédient, « il est à l'affût de tout ce qui est beau et bon [...], il va de l'avant, tendu de toutes ses forces »⁴¹. Mais en même temps fils de pauvreté, il se tient dans un état de manque permanent. Conséquence de cette généalogie mythologique, l'*érôs* devient chez Platon le moteur d'une ascension vers le beau. Recherchant ce qu'il ne possède pas, sa quête du beau le conduit progressivement à s'élever par degrés de l'amour des beaux corps à l'amour des beaux esprits et enfin ultimement à l'amour et à la contemplation du beau⁴². L'*éros* antique se présente donc comme une ouverture vers le divin dont semble témoigner nos récits. Aussi, le terme d'érotisme sera aussi à comprendre en fonction de son acception philosophique. En somme, l'érotisme se définit de façon double : d'un côté un désir humain et charnel, de l'autre un désir pour le divin. Cette ambivalence de l'*érôs* est d'ailleurs bien perçue par les Anciens : dans le *Banquet*, Platon faisant parler Pausanias arrive à cette conclusion en montrant que s'il existe deux Aphrodite, l'Uranienne et la Pandémienne, alors il existe aussi nécessairement deux Amours. Tandis que l'*érôs* pandémien concerne les « hommes de basse espèce », et montre plus d'intérêt pour le corps que pour l'âme, l'*érôs* uranien est celui des hommes de bien, de ceux qui s'intéressent à

⁴⁰ PLATON, *Le Banquet*, L. Robin (trad.), Paris, France, Les Belles Lettres, 1962, p. 53.

⁴¹ *Ibid.*, p. 55.

⁴² *Ibid.*, p. 67-70. « Car c'est là justement le droit chemin pour accéder aux choses de l'amour [...] de partir des beautés de ce monde et, avec cette beauté là comme but, de s'élever continuellement, en usant, disais-je, d'échelons, passant d'un seul beau corps à deux, et de deux à tous, puis des beaux corps aux belles occupations, ensuite des occupations aux belles sciences, jusqu'à ce que, partant des sciences, on arrive pour finir à cette science que j'ai dite, science qui n'a pas d'autre objet que, en elle-même, la beauté dont je parle, et jusqu'à ce qu'on connaisse à la fin ce qui est beau par soi seul. » (p. 70).

l'intelligence⁴³. Une hiérarchie de valeurs se trouve ainsi dressée entre un *éros* purement sexuel et un *éros* ouvert aux réalités supra-sensibles.

*

Il convient également de s'attarder à définir la littérature hagiographique. En 1955, H. Delehaye définit un document hagiographique comme « tout monument écrit inspiré par le culte des saints et destiné à le promouvoir »⁴⁴. Donner une telle définition, c'est souligner le caractère religieux et le but d'édification de ces écrits. En 2010, Pierre Maraval synthétise les travaux de définition du père bollandiste. L'hagiographie peut se décliner en plusieurs sous-genres : les *Actes*, les *Passions* constituent l'essentiel de la littérature chrétienne durant l'Antiquité. Tandis que les *Actes* sont fondés sur les procès-verbaux de l'interrogatoire des martyrs, sans souci de narration très élaborée, les *Passiones* sont rédigées par des témoins oculaires ou sur leurs témoignages, voire par les martyrs eux-mêmes avant leur exécution, comme c'est le cas de la *Passion de Félicité et Perpétue*. Ce sont des récits travaillés : il s'agit de faire l'éloge des martyrs. Au sujet des *Passions*, P. Maraval prend soin de noter l'utilisation de lieux communs et de stéréotypes pouvant conduire à enlever toute épaisseur historique⁴⁵. Au sein même des *Passiones*, il existe encore une distinction entre *Passions* « historiques », et *Passions* dites « épiques ». Tandis que les premières s'appuient malgré tout sur des témoignages, les « *Passions épiques* » sont de l'ordre du roman, sont des compositions jugées « exubérantes »⁴⁶. Or, les vierges et martyres nous sont tout particulièrement connues par ce type de récit et bénéficient d'un intéressant développement épique. Argument de plus pour faire des *Passions* les sources de notre étude. Ce qui nous permet du même coup de réduire un *corpus* trop vaste.

*

Délimitation du corpus

Le *corpus* qui se présente à nous est en effet très large. Si l'on se penche sur l'index établi au XVII^e siècle par Dom Ruinart dans ses *Acta sanctorum sincera*, une cinquantaine de femmes sont désignées comme vierges et martyres. Dans l'édition de 1940, les Bollandistes dans l'index des *Acta sanctorum*, correspondant au tome XVII, en recensent plus d'une centaine⁴⁷. Puisqu'il est impossible de traiter tous les textes, il fallait donc restreindre le plus judicieusement possible ce *corpus*. L'idée nous

⁴³ Ibid., p. 16. Pour Pausanias, cet amour élitiste est donc homosexuel puisque par nature ce sont les hommes qui possèdent « l'intelligence supérieure ».

⁴⁴ H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, op. cit., p. 1-2.

⁴⁵ P. MARAVAL, *Les persécutions des chrétiens durant les quatre premiers siècles*, Paris, France, Desclée, 1992, p. 7.

⁴⁶ H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, op. cit., p. 2.

⁴⁷ Dans ces deux index, l'état de vierge et de martyre est indiqué par les lettres « v. » et « m. » succédant au nom de la sainte. Pour donner un aperçu numérique de l'importance de ces femmes dans les récits hagiographiques antiques, nous n'avons relevé que les noms présentant les deux lettres à la fois, en ôtant parmi ces saintes celles aux noms médiévaux.

est alors venue d'établir une typologie : puisque nous avons affaire à des récits stéréotypés, il s'agit de les rassembler en différents groupes et de voir au sein de ces groupes quelles sont les figures qui se démarquent.

Une fois résolue la question de l'importance du *corpus*, le problème de la datation se dressait alors comme un obstacle. Premièrement, les récits ont été amplifiés au cours de leur copie au Moyen-Âge avec l'ajout d'épisodes merveilleux. Il est donc parfois difficile de distinguer avec certitude ce qui est authentique de ce qui ne l'est pas. Si l'on parvient à surmonter cette première difficulté, un autre problème se pose alors : comment dater précisément des récits antiques ? On observe en effet un phénomène de « porosité hagiographique »⁴⁸ : les *Passions* devenant au V^e leur propre source⁴⁹ comment distinguer en raison d'un stéréotypage le modèle du V^e et son pastiche du VI^e ? Les premiers manuscrits conservés datant généralement du VIII^e siècle, il fallait chercher des attestations antiques des textes dans une tradition plus ou moins directe (préface, hymne etc.), travail de longue haleine nécessitant patience et minutie. Périlleux, cet exercice de datation n'est pas à l'abri de l'erreur : Cécile Lanéry souligne ainsi que des récits hagiographiques de l'Italie de l'époque lombarde et carolingienne ont pu être datés entre le IV^e et le VI^e siècle⁵⁰. Celui qui veut se lancer dans l'hagiographie est donc gêné par l'incertitude des datations. Surtout en Histoire : comment avoir la prétention de faire une étude historique des *Passions* si leur contexte d'écriture est flou ? Fort heureusement, nous bénéficions depuis 2010 du travail de Cécile Lanéry : consciente de l'obstacle que constituait l'imprécision chronologique, la chercheuse s'est lancée, à la suite d'autres, dans une colossale entreprise de datation des *Passions* latines. L'article qui en ressort est une mine pour nous : par un heureux hasard, les *Passions* étudiées par Cécile Lanéry correspondent justement à celles qui se dégageaient de notre typologie. On constate, chose curieuse, que les figures célèbres de vierges et martyres sont pour la plupart d'origine romaine. « Les *Passions* latines composées en Italie » constituent donc un solide point d'accroche pour démarrer notre recherche. Grâce à cet article et à une lecture comparée des récits de vierges et martyres, nous avons donc pu établir un *corpus* de six textes, dont cinq précisément datés et localisés par Cécile Lanéry. Nous espérons par-là compenser une exhaustivité impossible par la précision d'analyse.

Les « Actes » de Paul et de Thècle (II^e, *BHL* 8020)⁵¹. Non mentionnés par Cécile Lanéry dans une étude portant spécifiquement sur les *Passions* italiennes, il me semble intéressant de commencer notre étude par-là car Thècle constitue la « protofigure de la vierge et martyre »⁵². D'autre part, s'il n'est pas précisément daté, c'est un récit très populaire qui circule durant toute l'Antiquité⁵³.

⁴⁸ C. LANÉRY, « Les *Passions* latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 31.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 22.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 35.

⁵¹ E. YUE, « Acts of Paul and Thecla. Women's Stories and precedent ? », *op. cit.*, p. 15-19.

⁵² C. LANÉRY, « Les *Passions* latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 197.

⁵³ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps, tome 1*, *op. cit.*, p. 389.

La *Passion d'Agnès* (Rome, entre 498 et 514, *BHL* 156)⁵⁴. La figure d'Agnès connaît une renommée considérable en Occident où elle est considérée comme « la figure par excellence de la vierge martyre »⁵⁵, éclipsant le modèle de Thècle. Concernant la diégèse, le récit est intéressant dans la mesure où il propose une préférence absolue pour la chasteté. Agnès rejette ainsi avec virulence la demande en mariage du fils du préfet.

Le cycle épique d'Anastasie (Rome, début du V^e, *BHL* 400-118-401-8093 et 1795)⁵⁶. En plus d'être l'imaginative réécriture d'*Actes* authentiques de martyres grecques, Agapè, Chionè et Eirénè (*BHG* 34) et d'être le premier modèle de *Passion* « épique », le texte propose une intéressante comparaison entre les trois sœurs, personnages secondaires du récit, et l'héroïne, la chaste matrone Anastasie. Les trois vierges et martyres semblent quelque peu oubliées. La matière est donc riche à traiter. Seul bémol, il n'existe aucune traduction française. Heureusement, le texte latin a bien été établi par le père Delehaye⁵⁷, tandis que d'exhaustifs résumés existent en français ainsi qu'une traduction italienne complète⁵⁸.

La *Passion de Chrysanthè et Darie* (Rome, deuxième moitié du V^e, *BHL* 1787)⁵⁹. Le récit retient notre attention dans la mesure où il présente la virginité au sein d'un couple de martyrs. Parmi les nombreux couples semblables de martyrs que nous avons relevés dans notre typologie, nous avons choisi celui-là car contrairement aux autres le récit est précisément daté et localisé.

La *Passion d'Eugénie* (Rome, deuxième moitié du V^e, *BHL* 2667)⁶⁰. Dans la typologie que nous avons dressée, les figures de moniales et vierges consacrées apparaissent de façon récurrente. Nous avons choisi d'étudier la *Passion* d'Eugénie pour les mêmes raisons méthodologiques que pour celle de Chrysanthè et Darie.

La *Passion d'Agathe* (Sicile, avant 450, *BHL* 133)⁶¹. Contrairement aux autres *Passions*, « forgées de toutes pièces »⁶², le récit semble fondé sur des *Actes* authentiques. Le récit est aussi intéressant dans la mesure où il met en scène autour de la figure de la vierge, la dépravation du persécuteur, comme nous l'avons vu plus haut.

⁵⁴ C. LANERY, « Les *Passions* latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 192.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 196.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 45.

⁵⁷ H. DELEHAYE, « *Passio Anastasiae* », dans *Etude sur le légendier romain : les Saints de novembre et de décembre*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1936, p. 221-249.

⁵⁸ *Passio Anastasiae*, P.F. Moretti (trad.), Herder, Rome, 2006.

⁵⁹ C. LANERY, « Les *Passions* latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 138.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 126.

⁶¹ *Ibid.*, p. 278.

⁶² *Ibid.*, p. 24-25.

Notre corpus s'étend donc sur une période allant du début du V^e (*Passio Anastasiae*) à 514 (*Passio Agnetis*).

La singulière concentration de nos *Passiones* au V^e attire l'attention sur leur contexte : elles sont très tardives. Curieusement, le genre n'est pas contemporain des persécutions. On peut s'étonner alors de la rédaction de tels textes. Les grandes persécutions ayant cessé depuis l'« Edit » de Milan en 313, quel pourrait être l'intérêt de rédiger encore des récits de martyre au V^e siècle, durant la Paix de l'Église ? Cécile Lanéry explique cela par deux raisons : le développement d'un culte des martyrs et les polémiques ecclésiastiques⁶³.

Dans un ouvrage qui a fait date, Peter Brown souligne l'innovation qu'a été le culte des saints : il est tellement bien intégré après l'année 1000 qu'on a l'impression que son instauration allait de soi. Or il n'en est rien. La vénération des martyrs implique un changement profond et radical dans les mentalités antiques que l'historien américain s'attelle à expliquer dans le premier chapitre du *Culte des saints*⁶⁴. Les frontières imaginaires entre ciel et terre établies par les Anciens se rompent. Ces deux catégories étaient auparavant conçues comme distinctes, comme en témoigne la croyance en l'*apotheosis* de Romulus : condition de sa divinisation, l'enveloppe corporelle du roi doit complètement disparaître. Au contraire, le culte des saints suppose que le saint est à la fois monté au ciel et à la fois présent dans sa tombe. On pourrait objecter que la vénération pour les saints continue celle des héros. Mais P. Brown souligne combien le culte chrétien des martyrs se distingue du culte des héros. Faire du culte des saints une persistance du culte païen des héros serait une explication tout aussi insuffisante qu'expliquer une basilique paléochrétienne par le emploi de quelques chapiteaux antiques⁶⁵. A la différence du héros mythologique, le martyr possède par sa mort une intimité avec Dieu, mieux encore, cette intimité lui permet de se poser en intercesseur pour les hommes. Pour Jacques Fontaine, le sentiment d'insécurité provoquée par les incursions barbares, le brigandage ou encore la présence souvent brutale et oppressive de l'armée, crée un besoin de se protéger en ayant recours à des intercesseurs⁶⁶, ceux qu'on désignera sous le nom de « saints ». La création du culte des saints, comprenant celui des saintes vierges et martyres, connaît plusieurs étapes : au II^e, il commence à se différencier du culte des morts traditionnel. Une liturgie anniversaire fondée sur le lieu de sépulture et la date de mort se met en place en même temps que la rédaction des *Actes*, donnant par là une dimension

⁶³ *Ibid.*, p. 16.

⁶⁴ P. BROWN, *Le culte des saints : son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, A. Rousselle (trad.), Paris, France, Éd. du Cerf, 1996, p. 11-35.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁶⁶ J. FONTAINE, « La place particulière de la *Vita Martini* dans la littérature latine chrétienne », *Vita Latina*, vol. 172, n° 1, 2005, p. 54.

communautaire et liturgique. Au IV^e, on ne prie plus pour les martyrs, ils sont déjà dans la gloire divine. Ils sont même considérés comme les « avocats » des hommes auprès de Dieu (Augustin, *Sermo* 285). Cela s'accompagne de la création d'une liturgie spécifique des martyrs comprenant un répertoire de lectures hagiographiques et bibliques, des chants, des discours. Au tout début du V^e, une nouvelle étape est franchie : il n'est plus besoin de verser son sang pour être saint. Des évêques sont ainsi associés aux martyrs. C'est également au V^e que le culte des reliques, venant de la partie orientale de l'Empire, se fait accepter en Occident avec en 415 l'invention des reliques de saint Etienne. Le culte occidental des reliques s'entendait auparavant comme une vénération pour les corps entiers des saints : déposé au tombeau il y recevait les honneurs traditionnels. Aucun transfert, division ou commerce n'en était fait en vertu du *Code Théodosien*. Cet intérêt soudain pour les reliques dans le cadre du culte des saints peut être mis en valeur par la figure d'Augustin : au départ indifférent au culte des reliques, à la fin de sa vie il s'en fait un prosélyte actif⁶⁷. A la fin du IV^e et durant tout le V^e siècle, l'extension du culte des saints n'est pas sans susciter l'incompréhension païenne, ce qui pour Peter Brown prouve une fois encore le changement de mentalités induit. Pour les païens un tel culte a une dimension répulsive, une horreur macabre, comme en témoigne un récit d'Eunape de Sardes (fin du IV^e) :

« car ils ramassaient des ossements et des crânes de criminels qui avaient été exécutés pour toutes sortes de crimes... ils en faisaient des dieux et pensaient devenir meilleurs en se souillant à leurs sépultures. « Martyrs » appelait-on ces morts. »⁶⁸

La vénération des fidèles va jusqu'à se manifester dans les formes urbaines elles-mêmes : situés à l'extérieur des villes pour des raisons de pureté religieuses, les morts investissent désormais l'espace urbain avec l'introduction des reliques à l'intérieur des murs de l'*urbs*. Les frontières religieuses si bien établies par les Anciens entre la cité des morts et la cité des vivants s'estompent. Remodelant le visage de la ville, le culte des saints n'est donc pas un phénomène marginal : il implique au cours du V^e siècle des mutations d'ordre mental, social et géographique. Ces considérations sur l'établissement du culte des saints risquant de nous emmener trop loin, nous n'y reviendrons pas au cours de notre développement : si ce phénomène explique l'éclosion du genre hagiographique des *Passions* en général, notre étude ne s'intéresse qu'aux *Passions* de « vierges et martyres ».

En dehors de l'essor du culte des saints, Cécile Lanéry explique également la floraison des *Passiones* au V^e par les disputes ecclésiastiques et théologiques d'une période où l'Église, n'ayant plus à se défendre contre les persécutions, a le souci de se définir. Au cours du IV^e siècle, en effet le christianisme est passé du statut de religion persécutée à celui de religion officielle de l'Empire romain (381). C'est même au tour de l'Église d'être persécutrice⁶⁹. Ainsi en 395, lors de la bataille de la Rivière

⁶⁷ « CULTE DES SAINTS » in A. DI BERARDINO (éd.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, J - Z, Paris, Cerf, 1990, p. 1572-1574.

⁶⁸ Cité par P. BROWN, in *Le culte des saints*, op. cit., p. 18-19.

⁶⁹ Pour cette question, voir plus précisément M.-F. BASLEZ, *Chrétiens persécuteurs: destructions, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, Paris, A. Michel, 2014.

Froide, Théodose réprime une insurrection païenne. Désormais, ce n'est plus contre l'Église que semble s'exercer la violence, mais « par » et aussi « dans » l'Église. Pendant le IV^e siècle, une fois passé le danger extérieur, la communauté chrétienne commence à s'instituer. Ainsi elle s'organise en circonscriptions, reprenant les divisions administratives de l'Empire. Jouissant de privilèges fiscaux et juridiques, elle tend à s'ériger comme une véritable entité administrative autonome. Une juridiction civile lui étant reconnue, elle en vient même par exemple à détourner les plaideurs des tribunaux d'État⁷⁰. Si l'Église se définit dans ses structures, elle se définit également plus précisément dans sa théologie. Les réflexions dans l'élaboration théologique chrétienne conduisent à des visions différentes, voire opposées. On a alors l'apparition de la notion d'« orthodoxie » et de son pendant l'« hérésie ». Virginia Burrus montre dans un article de 1991 combien la notion d'hérésie sert à discréditer les positions de son adversaire⁷¹. L'Église se pense désormais comme une « orthodoxie » devant constamment se garder contre les déviances hérétiques. Entre orthodoxie et hérésies, les *Passions* constituent donc pour Cécile Lanéry un support de choix pour les discussions polémiques : elles possèdent non seulement une tension dramatique par leur référence au martyre, mais permettent aussi par la simplification inhérente du récit le radicalisme des positions⁷².

De plus, avec une Église qui veut prendre le relais de Rome, il s'agit également de rivaliser avec un patrimoine littéraire et culturel païen en proposant une littérature chrétienne digne de ce nom⁷³. En effet le milieu sénatorial, lettré et cultivé se pose comme un farouche opposant du christianisme. Revigorée par le néoplatonisme, la haute aristocratie véhicule une abondante littérature antichrétienne. Certains dignitaires n'hésitent d'ailleurs pas à prendre la plume, tels Nicomaque Flavien, l'un des chefs du Sénat qui traduit à la fin du IV^e la *Vie d'Apollonius* de Philostrate, un ouvrage polémique contre les chrétiens⁷⁴. Durant la deuxième moitié du IV^e et au cours du V^e, on observe cependant un affaiblissement des barrages. Le cas de la grande famille des *Caeionii Albini* est assez significatif. Vers 400 selon saint Jérôme, toute la famille à l'exception de ses chefs est chrétienne. Elle le devient complètement à la mort de Rufius Antonius Agrypnius Volusianus qui cédant aux sollicitations des femmes de sa famille se convertit sur son lit de mort⁷⁵.

Enfin, plus généralement, la période d'écriture des *Passions* de vierges et martyres est celle où s'entérine la distinction entre l'Empire romain d'Orient et l'Empire romain d'Occident. Si 395 marque le partage de l'Empire entre Arcadius et Honorius, les deux fils de Théodose, la différenciation profonde entre ces deux *partes imperii* est latente depuis longtemps. Mais les contemporains n'en prennent

⁷⁰ M. CHRISTOL et D. NONY, *Rome et son Empire*, Hachette supérieur, Paris, 2000, p. 255.

⁷¹ V. BURRUS, « The Heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius, and Jérôme », *Harvard Theological Review - Cambridge, Mass.*, vol. 84, 1991, p. 246.

⁷² C. LANÉRY, « Les *Passions* latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 27.

⁷³ *Ibid.*, p. 26.

⁷⁴ M. CHRISTOL et D. NONY, *Rome et son Empire*, *op. cit.*, p. 252.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 252-253.

véritablement conscience qu'avec le traumatisme du sac de Rome en 410 par les troupes d'Alaric. Dans l'idée du déclin de Rome, c'est l'événement du sac, épisode sans lendemain puisque les Goths évacuent la ville, qui préoccupe les Romains. Ce n'est pourtant que l'aboutissement d'une évolution amorcée bien avant, non évidente pour les contemporains. Les frontières occidentales de l'Empire ont été progressivement affaiblies : le *limes* a petit à petit été dépouillé de ses troupes d'élites au cours des batailles du IV^e (Bataille de la Rivière Froide, Bataille de Mursa, bataille d'Andrinople). A ce dépouillement des frontières occidentales s'ajoute le déséquilibre économique et politique : depuis la fondation de Constantinople en 324, la tête politique de l'Empire s'y trouve. Si Rome continue d'être la capitale religieuse de l'Empire, elle n'est même plus la capitale référente de l'Empire d'Occident : en 286, Maximien s'est établi à Milan et au tout début du V^e, Ravenne lui succède⁷⁶.

Culte des saints, hérésies, résistance sénatoriale, invasions barbares... La fin du IV^e et le V^e est une époque de profonds changements, aussi bien dans l'Empire que dans l'Église elle-même. Or c'est dans ce contexte trouble que se diffusent et s'élaborent les *Passions* féminines. Cette forte présence féminine dans les écrits pourrait peut-être refléter un changement de place de la femme dans le passage d'une société romaine à une société romano-barbare. Si de façon générale selon C. Lanéry l'invention du genre peut s'expliquer par des facteurs historiques, néanmoins nous l'avons vu elles laissent large place à une figure singulière : le type de la vierge et martyre. Aussi il s'agira de voir si après tout l'association érotique entre virginité et martyre dans les *Passions* féminines s'expliquerait elle aussi par un contexte particulier.

*

L'enjeu n'est pas évident : il convient d'abord de mettre en lumière la lecture érotique que l'on pourrait faire des *Passiones*. Nous verrons que cette lecture nous emmènera vers une réflexion sociologique complexe de l'usage des figures de « vierges et martyres », sur lequel il n'existe pas encore à ma connaissance d'étude de référence, si ce n'est de brèves constatations chez Peter Brown, Philip Beagon ou Pierre Bourdieu. Néanmoins, nous bénéficions de l'appui d'études nouvelles à la fois stimulantes et solides dans leur démarche. Nous avons déjà mentionné le livre de Virginia Burrus paru en 2004 : bien qu'étudiant seulement les *Vitae*, l'historienne offre des clefs de lecture pour les *Passiones*. De même, l'article paru en 2010 de Cécile Lanéry, par le remarquable travail de datation qu'il offre, nous permet d'étudier avec rigueur les textes que nous avons choisis.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 258-266.

I/ De l'érotisme dans les récits de martyre ? Une lecture iconoclaste permise par les récents travaux de Virginia Burrus.

Suggérer une dimension érotique dans les récits de martyre peut prêter à sourire. A vrai dire, cela a été la première réaction de bien des personnes à qui nous avons fait part de notre projet de recherche. Mais souvent, heureusement, le sourire ou les gros yeux ont vite disparu à la pensée d'un récit martyrologique revenant en mémoire. Effectivement, les *Passions* ou les *Actes* offrent souvent de manière explicite un certain clivage entre hommes et femmes martyrs alors que le combat est le même (A). Conséquence de cette distinction, les *Passions* féminines s'ouvrent à une sensualité particulière, absente des *Passions* masculines : la diégèse stéréotypée, les *topoi*, l'écriture manifestent un certain érotisme – ou plutôt un érotisme certain (B). Cette singulière coloration peut en partie s'expliquer par la mise au jour d'une continuité littéraire avec les romans érotiques grecs (C).

A/ Des *Passions* genrées

En premier lieu, une distinction sexuelle s'observe malgré le précepte paulinien, « il n'y a plus ni homme, ni femme » (*Galates*, 3, 28) : les récits mettent en scène une foule de femmes se mouvant au tribunal ou dans l'amphithéâtre en dépit des normes sociales (1). Objets certes d'une virilisation rendant acceptable aux fidèles cette rupture des codes (2), les martyres n'en restent pas moins des femmes comme en témoigne la mise au jour de l'existence d'un martyre féminin (3).

Une présence féminine importante dans les *Passiones*

A la première lecture, les récits de martyre étonnent par une certaine omniprésence des figures féminines, omniprésence d'autant plus remarquable qu'elle s'inscrit en opposition avec les valeurs sociales patriarcales.

Ainsi, l'étude des sources juridiques suggère l'effacement social des femmes. Par exemple, la femme ne possède pas de statut propre, c'est une valeur fluctuante qui peut évoluer en fonction des événements de la vie. « Femme reflet »⁷⁷, l'épouse se trouve assimilée à son mari : une *clarissima* se remarquant en-dessous de sa condition perd ainsi son titre pour s'accorder à la situation de son nouvel époux. Le *Code Justinien* (VI^e) est sans ambiguïté là-dessus : dans le cas du clarissimat, les femmes contractant une nouvelle union sont « privées de leur dignité antérieure et suivent la condition de leur second mari » (*CJ* 10, 40, 9 ; ca. 392)⁷⁸.

Le domicile conjugal est lui aussi *beneficio mariti* : la demeure conjugale est celle de l'époux, par conséquent, une veuve se remarquant doit abandonner son domicile, remarque J. Beaucamp étudiant la législation romaine ayant cours entre le IV^e et le VII^e siècle⁷⁹. De même, son autonomie et son pouvoir d'initiative se trouvent limités : la jeune fille passe de l'autorité de son père à celle de son mari. Afin de pouvoir jouir librement de sa personne et de ses biens, une femme doit être déclarée *sui juris* : c'est-à-dire qu'elle doit être en situation de veuvage et être âgée de plus de vingt-cinq ans. Même là, son indépendance n'est pas pleine et entière. Si la jeune femme décide de se remarier, elle doit demander l'avis de son père⁸⁰. Une tutelle extérieure peut aussi s'exercer. Ainsi Olympias, veuve après une courte vie conjugale (384-386), se trouve privée de l'exercice de ses biens par Théodose espérant la contraindre à des secondes noces avec l'un de ses parents, Elpidius. A l'origine la sanction devait être levée aux trente ans de la jeune femme⁸¹.

Cette discrétion sociale contraste avec l'ostentatoire présence des femmes suggérée par les récits des persécutions⁸². Numériquement, la proportion des femmes est assez singulière. Ainsi à Carthage, avant 250, Félicité et Perpétue font partie d'un groupe de six martyrs⁸³. En 177 à Lugdunum, ce sont vingt-quatre hommes et vingt-trois femmes qui périssent. En 180 à Scilli (Afrique du Nord), ce sont sept hommes et cinq femmes qui témoignent par leur sang de leur foi⁸⁴. Cette accidentelle « parité » se révèle

⁷⁷ Cité par J. BEAUCAMP dans *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècle). 1/ Le droit impérial.*, Paris, France, De Boccard, 1990, p. 261.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 271.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 269.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 248-249.

⁸¹ JEAN CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, A.-M. Malingrey (éd.), Paris, France, Éd. du Cerf, 1968, 1968, p. 13-20.

⁸² La remarquable présence des femmes dans les récits de martyre se poursuit d'ailleurs au Moyen-Âge. Ainsi le *Légendier de Turin* (ca. 800) comptabilise seize femmes pour dix-huit hommes, en plus de quatre groupes mixtes de martyrs. Les raisons de cette forte proportion de femmes dans le légendier restent encore mystérieuses. Depuis 2014, nous bénéficions d'une édition de ce légendier, l'un des plus anciens : voir M. BERARDO *et al.*, *Le légendier de Turin*, M. Goulet (éd.), Firenze, Italie, Sismel - Edizioni del Galluzzo, 2014.

⁸³ *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*, P. Maraval (trad.), Paris, France, Ed. du Cerf, 2010, p. 117.

⁸⁴ P. BROWN, *Le renoncement à la chair : Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, P.-E. Dauzat et C. Jacob (trad.), Gallimard, Paris, Gallimard, 1995, p. 185.

assez singulière en comparaison de l'inégalité sociale régnant entre hommes et femmes. Dans la narration du martyre des chrétiens de Carthage, c'est même une femme, qui est le personnage nodulaire du récit : c'est au prisme du martyre de Perpétue qu'est raconté celui des hommes du groupe. Le martyre de Perpétue est le fil directeur du récit de la persécution, comme en témoigne le titre éponyme des Actes. Non seulement les femmes se distinguent par leur nombre relativement élevé, mais aussi par un comportement peu conventionnel. En effet, une femme doit éviter de se présenter devant le tribunal pour des raisons de pudeur. Des dispositions préventives sont ainsi créées durant le Bas-Empire pour limiter la mise en péril de leur modestie. Ainsi, un mari peut désormais intervenir sans mandat dans les affaires de sa femme⁸⁵. En somme, moins une femme sort de sa maison, mieux sa réputation s'en portera : c'est ce qui ressort d'un poème de Grégoire de Nazianze adressé à Olympias à l'occasion de ses noces vers 384⁸⁶. Or, les femmes martyres transgressent ce « tabou de l'intériorité »⁸⁷. On voit de respectables jeunes femmes prendre d'assaut les tribunaux⁸⁸, avoir sans rougir l'audace de parler aux juges, leur tenir tête, et souvent même leur « clouer le bec », si l'on nous permet la trivialité d'une expression rendant cependant bien compte de la chose. En effet, après un débat au cours duquel Agathe (*BHL* 133) réduit successivement à néant les arguments de Quintianus, le gouverneur, se réfugie alors dans la violence et la mauvaise foi, prétextant d'un affront fait au tribunal. L'outrage a l'effet inverse de celui escomptée : Agathe giflée, repart de plus belle dans son argumentaire.

« A ces mots, Quintianus secouant la tête avec fureur, commanda qu'on enfermât la vierge dans un cachot ténébreux [...]. Quintianus ordonna de la conduire de suite en prison, parce que ces invectives publiques le couvraient de confusion » (*BHL* 133)⁸⁹.

Publiquement ridiculisé par une femme, le juge n'a d'autres solutions que de battre en retraite en portant une condamnation qui semble d'autant plus inique. L'éloquence de la martyre lors de sa comparution au tribunal apparaît comme un motif récurrent. Cela dit, l'idée d'une pudeur sacrifiée est aussi présente. Dans une homélie de Jean Chrysostome sur le martyre de Pélagie (*BHG* 1477), la violence que fait la jeune fille à sa modestie naturelle pour confesser la foi se trouve exprimée :

« Sortir dehors, répondre à des soldats farouches, ouvrir la bouche et laisser échapper une parole, les voir, ces barbares, et oser soutenir leur présence, même seulement oser respirer, n'est-ce pas là une force d'âme digne d'exciter notre étonnement et notre admiration ? »⁹⁰.

⁸⁵ J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècle). 1/ Le droit impérial.*, op. cit., p. 136.

⁸⁶ GREGOIRE DE NAZIANZE, *Carmen ad Olympiadem*, PG 37, 1543.

⁸⁷ F. QUERE, *La femme et les Pères de l'Église*, Paris, France, Desclée, 1997, p. 117.

⁸⁸ Exemples parmi tant d'autres, Julienne de Ptolémaïs se précipite ainsi au tribunal pour traiter le juge de tyran (*BHG* 964).

⁸⁹ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, op. cit., p. 141.

⁹⁰ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, op. cit., p. 380.

Insistant sur l'étrangeté d'une telle situation, le pléonasme « sortir dehors » nous souligne bien la rupture conventionnelle induite par le comportement des martyres, du moins tels qu'il est exprimé dans les *Actes* et dans les *Passions*.

La réalité historique ?

Pour autant cette écriture du martyre mettant les femmes sur le devant de la scène correspond-elle à une réalité historique ?

Un thème récurrent dans la polémique anti-chrétienne corroborerait cela. Le christianisme apparaît comme une religion de femmes. « Pour ses détracteurs païens, le christianisme était une religion qui se déconsidérait par la participation active des femmes »⁹¹, explique ainsi Peter Brown. Les femmes trouvent en effet dans la communauté chrétienne un terrain d'action privilégié. Leur action réside pour une bonne part dans l'aide financière qu'elles octroient aux communautés⁹². Selon P. Beagon leur influence, fondée sur leur statut social et leur richesse est majeure dans le développement des structures ecclésiastiques et dans les débats théologiques. L'universitaire cite à l'appui une lettre de Basile le Grand qualifiant une certaine Eulampios, riche aristocrate cappadocienne, de « goodless woman »⁹³ (*Lettre* 239). Elle est accusée par Basile de faire et défaire les évêques par son influence officieuse, confortant ainsi la position des Eunomiens, chrétiens hérétiques⁹⁴. N'occupant pas de statut dans la structure ecclésiastique, les chrétiennes se distinguent cependant par la création de certains ordres : les veuves, les vierges, les diaconesses dont l'une des plus célèbres est Olympias de qui nous avons précédemment parlé. On attribue aussi beaucoup aux femmes la propagation du christianisme. Tous ces éléments peuvent donc donner aux païens l'impression que le christianisme est une religion de femmes. Mais, souligne P. Brown, cette impression est sans doute exagérée. Dans cette présence active des femmes dans les communautés chrétiennes, les païens voyaient une tendance à la débauche, la recherche d'une vie débridée. En d'autres mots, la réalité pourrait être déformée par le biais de « fantasmes méditerranéens »⁹⁵. Les relations effectives seraient faussées. En réalité, pour P. Brown, il est difficile de vraiment connaître la proportion d'hommes et de femmes appartenant aux communautés chrétiennes, notamment lors des persécutions. « La vie quotidienne des chrétiens forme un paysage plongé dans l'obscurité [...]. Aucune réponse au genre de questions qu'un lecteur moderne aimerait poser à une communauté chrétienne n'a jamais été envisagée »⁹⁶.

⁹¹ P. BROWN, *Le renoncement à la chair*, op. cit., p. 184-185.

⁹² *Ibid.*, p. 189.

⁹³ "Femme athée" (traduction personnelle).

⁹⁴ P.M. BEAGON, « The Cappadocian Fathers, Women and Ecclesiastical Politics », *Vigiliae Christianae*, vol. 49, n° 2, 1995, p. 172.

⁹⁵ P. BROWN, *Le renoncement à la chair*, op. cit., p. 184.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 186.

Réalité ou vue de l'esprit, nous verrons plus loin les explications qu'on peut apporter à ce choix de mettre en valeur des figures féminines dans le combat pour la foi (cf. III). Nous resterons pour l'instant sur son constat.

1) ... Permise par la « virilisation » spirituelle de la sainte

Des « walkyries » chrétiennes

Dans les *Actes* se constate une mutation sexuelle. Exposée à la souffrance et aux yeux, la martyre se trouve dotée quasiment à chaque fois de mâles vertus. Ainsi l'endurance de Fausta met la patience des soldats à rude épreuve : « Les bourreaux se lassaient d'enfoncer les clous dans le bois »⁹⁷, au point qu'ils se plaignent au juge :

« Cette femme que tu nous as donnée à tourmenter, nous résiste toujours ; depuis la première heure jusqu'à la sixième, nous n'avons cessé d'enfoncer des clous dans le coffre qui la renferme » (*BHL* 2833)⁹⁸.

Quelques lignes plus loin, le préfet du prétoire, à court de ressources en vient à demander à ses officiers :

« Si quelqu'un parmi vous peut imaginer une torture plus cruelle, qu'il la propose, et il sera récompensé » (*BHL* 2833)⁹⁹

L'expression de cette constance contraste avec le préjugé selon lequel la femme serait faible de corps et de volonté. Cette prévention trouve par exemple son expression dans le discours juridique sur la femme. Les particularismes juridiques réservés au deuxième sexe se trouvent en effet implicitement justifiés par l'emploi d'expressions porteuses de jugements dépréciatifs. Pour parler de la femme reviennent de façon récurrente des termes comme « *infirmetas sexus* », « *imbecilitas feminarum* », « *fragilitas feminae* », observe J. Beaucamp dans une étude de la législation du Bas-Empire. Suggérant l'infériorité intellectuelle et physique d'un « sexe faible », ce vocabulaire permettrait de légitimer son incapacité juridique ainsi que les mesures protectrices dont il est entouré¹⁰⁰.

La transformation des martyres en hommes s'exprime de façon plus explicite encore par l'emploi d'un vocabulaire virilisant. Ainsi dans *les Actes de Félicité et Perpétue*, Félicité racontant un songe dans lequel elle se bat contre un gladiateur affirme devenir un homme au moment même où elle est dévêtue : « masculus sum » (10.7) (cf. I/B/3).

La métaphore virile se poursuit au V^e siècle dans le genre littéraire des Passions. Parmi les sources choisies, l'exemple le plus parlant est celui d'Eugénie. Dans le premier volet du récit se

⁹⁷ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, op. cit., p. 493.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 494.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 496-497.

¹⁰⁰ J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècle)*. 1/ *Le droit impérial*, op. cit., p. 11-15.

déroulant à Alexandrie, s'observe ainsi une progressive masculinisation de la sainte. Tout d'abord la jeune fille se signale par son *auctoritas*, qualité éminemment virile. Alors même qu'elle vient de se déclarer l'égale de ses esclaves Protus et Hyacinthe, elle commande : « Allons tous ensemble chez les chrétiens ; faites ce que je vous dirai » (*BHL* 2667)¹⁰¹. Puis c'est son apparence physique elle-même qui est modifiée : la jeune fille se déguise en homme¹⁰² et se fait appeler Eugène. Son intériorité est aussi transformée, elle est à diverses reprises décrite comme agissant avec un « courage viril » (*BHL* 2667)¹⁰³, ce qui lui vaut d'être élue père abbé du monastère d'hommes où elle se réfugie. On retrouve dans nos autres *Passions* ces traces d'une masculinisation de la sainte, de façon plus discrète. Ainsi, dans sa prison Agathe remercie Dieu de lui avoir donné « une vertu supérieure à [son] sexe » (*BHL* 133)¹⁰⁴. Autrement dit, la femme n'est normalement pas capable de courage, c'est l'apanage de l'homme.

Alors, « sexisme » ou égalité des sexes ?

Cette virilisation des saintes est assez singulière, son interprétation équivoque. Attribuer l'héroïsme des martyres à la possession de qualités définies comme masculines reviendrait à dévaloriser la nature féminine. Il y aurait une incapacité féminine, un manque ontologique à supporter jusqu'au bout le martyre¹⁰⁵.

Autre interprétation possible, la virilisation de la sainte soulignerait une a-sexualisation renvoyant aux préceptes pauliniens d'égalité dans la foi exprimée dans *l'Épître aux Galates* 3, 28 :

« Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme ; car tous vous êtes un en Jésus-Christ »

La différenciation biologique s'annulant dans la communauté chrétienne, les récits de martyre illustreraient cette idée en mettant les femmes sur le même pied que les hommes à travers leur virilisation. On peut parler alors de virilisation au sens d'asexualisation : le masculin serait la norme. C'est ce qui semble être dit par Eugénie, exposée au milieu de l'amphithéâtre à la colère de la foule :

« La puissance de ce nom divin est assez grande pour élever à la hauteur d'un courage viril, même une femme timide, au milieu des plus grands périls.

Nous noterons toutefois que si Eugénie acquiert un « courage viril », c'est uniquement sous l'action de la puissance divine et non par ses seules forces.

Sous ce rapport, la foi ne donne à l'homme aucune supériorité, selon ce que nous a enseigné le docteur de tous les chrétiens, le bienheureux apôtre Paul, quand il a

¹⁰¹ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, op. cit., p. 457

¹⁰² *Ibid.*, p. 458 : « J'ai résolu de me couper les cheveux ».

¹⁰³ *Ibid.*, p. 463.

¹⁰⁴ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, op. cit., p. 145.

¹⁰⁵ On notera que dans la *Passion de Chrysanthé et Darie*, où l'idée de masculinisation de la sainte est absente, c'est la grâce divine, en vertu des thèses augustinienne, qui joue ce rôle de fortifiant (cf. II/ C/ 2).

dit que devant Dieu l'homme et la femme sont égaux, parce que nous sommes tous une même chose dans le Christ » (BHL 2667)¹⁰⁶.

« Sous ce rapport ». La locution suggère ici le fait que l'égalité entre hommes et femmes n'est que ponctuelle : la parité dans la foi n'annule pas les inégalités sociales. Cette idée d'équivalence dans la foi semble avoir été largement diffusée, comme en témoigne la législation antique tardive : une *Novelle* de 535 affirme le caractère exceptionnel de l'égalité homme-femme dans le domaine de la religion¹⁰⁷. La virilisation d'Eugénie, telle qu'elle est présentée par l'hagiographe, s'expliquerait donc par la volonté de mettre en image ce précepte d'égalité, circonscrit au seul exercice de la foi.

Une troisième hypothèse pourrait être avancée. Plutôt que de renvoyer à une infériorité de nature, ou bien plutôt que de suggérer une égalité ponctuelle dans le cadre de la foi, la virilisation de la sainte pourrait être un moyen de minimiser, voire d'annuler, aux yeux des lecteurs la différence sexuelle. La capacité des femmes à endurer le martyre au même titre que les hommes, réalité historique, a pu battre en brèche le discours patriarcal traditionnel sur la faiblesse féminine. Dès lors, certains hagiographes ont pu voir dans la virilisation de femmes proposées à l'édification des fidèles une façon de résoudre cette contradiction : leur féminité se trouve gommée. C'est l'une des thèses proposées par Philip Beagon dans un article publié en 1995. « The language of women 'becoming male' is a way of transcending culturally entrenched misogyny, not a reaffirmation of it »¹⁰⁸, explique-t-il. La virilisation présente dans la *Vie de Macrine* (ca. 380) s'observant aussi dans les *Passions*, comme nous l'avons observé plus haut, il nous semble que cette explication peut aussi être proposée ici. On remarquera ainsi qu'en dépit d'une certaine virilisation, l'identité sexuelle de ces femmes reste bien marquée : en témoigne la fréquente référence à leur beauté (cf. III/ C/ 3), ainsi que la mise en place d'un martyre qui leur est propre, nous le verrons ci-dessous.

Alors quelle valeur donner à la virilisation de nos martyres : misogynie, égalité hommes-femmes, ou dépassement des différences sexuelles ? Il ne faudrait pas oublier qu'émanant librement de contextes variés, les récits de martyres, « participent d'un débat, en offrant différentes possibilités d'interprétation des textes fondateurs »¹⁰⁹, comme le souligne M.F. Baslez. En raison de cette hétérogénéité des textes, il ne me semble pas possible de trancher en établissant une règle générale. Plusieurs lectures semblent possibles en fonction du récit considéré, nous ne faisons ici que suggérer

¹⁰⁶ P. GUERANGER, *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, *op. cit.*, p. 469.

¹⁰⁷ Nov 5, c.2 pr. : « La grâce divine accepte tous les êtres humains semblablement, elle qui annonce clairement que pour le culte de Dieu du moins, il n'y a ni homme ni femme ». Cité par J. BEAUCAMP in *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècle). 1/ Le droit impérial.*, *op. cit.*, p. 24-25.

¹⁰⁸ P.M. BEAGON, « The Cappadocian Fathers, Women and Ecclesiastical Politics », *op. cit.*, p. 172 : « Le discours sur la femme 'se transformant en homme' est un moyen de dépasser la misogynie culturelle ambiante, non une réaffirmation de cette dernière » (traduction personnelle).

¹⁰⁹ M.-F. BASLEZ, « Les représentations du corps dans les récits de martyre, penser le corps ressuscité », dans P.-G. Delage (éd.), *Les Pères de l'Eglise et la chair : entre incarnation et diabolisation, les premiers chrétiens au risque du corps : actes du Ve Colloque de La Rochelle, 9 10 et 11 septembre 2011*, Caritaspatrum, 2012, p. 118.

des clefs d'interprétation. Nous développerons plus loin cette question de l'hétérogénéité des positions illustrées par les récits de martyre (cf. II/ C/ 2).

2) Pourtant, à chacun son type de martyre : « *ad le(n)onem* »

Paradoxalement, bien que masculinisées, la féminité des saintes se trouve soulignée par leurs hagiographes. Loin d'être mise entre parenthèses, l'identité sexuelle des chrétiennes s'affiche et se dit dans leur martyre.

Des martyres attaquées dans leur féminité

En effet, les tourments infligés aux martyres semblent différents suivant qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme. A ce titre, la *Passion de Chrysanthé et Darie* (BHL 1787) est exemplaire. Les deux chastes époux parcourent un chemin de croix différent, pour la même inculpation. Cette dichotomie se dit par la juxtaposition des deux récits. Tout d'abord, le martyre de Chrysanthé est longuement décrit, puis l'hagiographe en vient à celui de Darie. Cette distinction des deux récits souligne le parallélisme des deux martyrs : se déroulant dans le même laps de temps, ils ne sont pas confondus. Unité de temps certes, mais pas d'unité de lieux ni d'action dans cette tragédie. Conduit au temple de Jupiter où il refuse de sacrifier, Chrysanthé est ligaturé avec des nerfs humides lui pénétrant cruellement la chair en séchant. Puis, jeté en prison, il est mis aux fers, puis arrosé d'immondices, enfin il est cousu nu dans la peau d'un taureau fraîchement écorché et exposé à l'ardeur du soleil avant d'être enchaîné dans un obscur cachot. Darie quant à elle est conduite dans un lupanar où elle bénéficie miraculeusement de la protection d'un fauve échappé du cirque. Triomphant séparément, Chrysanthé et Darie sont enfin réunis dans la mort d'un martyre commun :

« Tous ces faits furent rapportés à l'empereur Valérien, qui, sans s'en émouvoir, ordonna au préteur Pontius de tourmenter cruellement Chrysanthé et Darie. [...] Le préteur [...] les fit suspendre au chevalet pour les tourmenter ; mais la machine se brisa. [...] Valérien [...] ordonna de conduire les martyrs hors de la ville, et de les jeter tous vivants dans une fosse creusée dans la voie Salaria » (BHL 1787)¹¹⁰.

Nous verrons bientôt que même dans ce cas, Chrysanthé et Darie ne sont pas traités de la même manière : les secours divins dont ils bénéficient sont distincts.

¹¹⁰ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, op. cit., p. 185-186.

Une distinction donc dans le traitement du récit, mais aussi dans le type de tourments qui leur est infligé. C'est le constat de départ d'un article de Laure Chappuis-Sandoz publié en 2004 dont nous avons déjà parlé. « Les motifs des seins tranchés ou profanés, de l'exposition publique ou de la prostitution se combinent fréquemment pour mettre en scène le récit du martyr de jeunes chrétiennes »¹¹¹, déclare-t-elle. Cette observation se vérifie dans nos sources. Agnès (*BHL* 156), Darie (*BHL* 1787) et Eiréné (*BHL* 118) sont menées dans un lupanar. A la matrone Anastasie Ulpien tente d'extorquer consentement pour un mariage : L. Chappuis-Sandoz verrait dans cette idée de mariage forcé « une variante »¹¹² de la prostitution contrainte. Quant à Thècle (*BHL* 8020) et Eugénie (*BHL* 2667), elles doivent repousser les avances l'une d'un notable de la ville, l'autre d'une riche veuve trompée par son déguisement d'homme. Agathe quant à elle remporte la palme en cumulant tous ces motifs : non seulement conduite dans un lupanar après avoir repoussé les avances du gouverneur Quintianus, elle subit en plus une mastectomie (*BHL* 133). Nous avons oublié de mentionner que la plupart de ces saintes, à un moment ou à un autre, se trouvent publiquement dévêtues.

Même si notre sujet interroge avant tout l'histoire des représentations, on doit se demander quelle réalité historique recouvrent ces singuliers motifs. Les femmes martyres sont-elles envoyées de préférence au lupanar, « *ad lenonem* », plutôt qu'offertes à la dent des lions du cirque, « *Ad leonem* », à l'instar de leurs homologues masculins ? La réponse est difficile à connaître en raison de l'absence de véritables sources sur la question. Néanmoins, une piste peut être ouverte à partir d'une réflexion de M. F. Baslez. L'historienne souligne ainsi la valeur hautement symbolique des sévices féminins. Ainsi, couper les seins des femmes d'une communauté, c'est s'attaquer à leur fonction nourricière. En frappant leur fécondité, le persécuteur entendrait signifier la volonté d'extinction de la communauté. L'anéantissement se trouve alors poussé à son comble¹¹³. La récurrence du supplice de la mastectomie dans les récits de martyre féminin, supplice d'ordre exceptionnel, tendrait alors à souligner la cruauté absolue des païens. Les sévices équivoques subis par les chrétiennes semblent donc être le fait d'une exagération (voire d'une réécriture) de la réalité à des fins apologétiques, dans le cadre d'une polémique antipaïenne.

Des femmes secourues en tant que telles

Non seulement, le martyr des saintes est dissocié de celui des saints, mais encore elles bénéficient de secours divins propres. Qu'ils soient hommes ou femmes, les martyrs sont soutenus par la grâce divine, les miracles s'adaptant aux besoins de chacun. L'idée même d'une distinction de l'aide

¹¹¹ L. CHAPPUIS SANDOZ, « Les seins des saintes », *op. cit.*, p. 147.

¹¹² *Ibid.*, p. 161.

¹¹³ M.-F. BASLEZ, « Deuxième et troisième partie », dans *Les persécutions dans l'Antiquité : victimes, héros, martyrs*, Paris, Fayard, 2007, p. 164.

divine est explicitement exprimée dans la *Passion de Chrysanthé et Darie* : « Comme leur supplice était différent, le Seigneur aussi les secourut en diverses manières »¹¹⁴. Ainsi, les époux sont-ils tous deux soumis au chevalet et sauvés par intervention divine : « la machine se brisa, les liens se rompirent, et les lampes ardentes s'éteignirent »¹¹⁵. Mais Darie bénéficie d'un supplément miraculeux : « Tous ceux qui osaient toucher Darie sentaient les nerfs de leurs mains se dessécher, et ils en ressentaient de grandes douleurs »¹¹⁶. Se trouve ainsi bannie de l'imagination du lecteur la possibilité que les bourreaux aient pu profiter de la situation. En d'autres mots, un régime spécial de miracles est ainsi accordé aux femmes pour préserver leur pudeur, vertu perçue comme ontologiquement féminine¹¹⁷. Cette « pudor » se dit d'ailleurs souvent par le biais de périphrases. L'expression de la honte est ainsi récurrente dans nos récits. Ainsi, visitée dans sa prison par saint Luc, Agathe hésite longuement à dévoiler ses plaies à l'apôtre médecin. Elle ne le fait finalement que parce que sa chair, torturée, n'a plus d'apparence féminine :

« Tout mon corps est tellement déchiré que les plaies dont il est couvert enlèvent à mon âme la possibilité d'éprouver un sentiment quelconque dont je pourrais avoir à rougir » (BHL 133)¹¹⁸

Ainsi, c'est surtout pour préserver la pudeur des vierges que les miracles se produisent. Cette protection de la pudeur féminine peut se décliner en divers motifs : l'habit providentiel (sous la forme notamment d'une soudaine poussée capillaire dans le cas d'Agnès)¹¹⁹, les guérisons miraculeuses, par exemple Agathe visitée dans sa prison par l'apôtre médecin Luc, le leurre du séducteur, celui de Dulcitius par exemple (cf. I/ C/ 1), et surtout dans le cas de la condamnation au lupanar, l'impossibilité pour les clients de s'approcher de la vierge autour de laquelle veille la dextre divine sous la forme d'une lumière éclatante, d'un ange ou encore d'un lion comme c'est le cas pour Darie :

« Les gardiens du lieu [...] envoyèrent vers la vierge un jeune homme des plus impudents et des plus débauchés. Mais à peine eut-il mis le pied dans la maison, que le lion se jeta sur lui, le renversa et le tenait sous ses griffes, regardant la vierge du Christ, comme pour lui demander ce qu'il fallait faire » (BHL 1787)¹²⁰.

¹¹⁴ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, op. cit., p. 184.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 185.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 185-186.

¹¹⁷ F. QUERE, *La femme et les Pères de l'Eglise*, op. cit., p. 65-77.

¹¹⁸ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, op. cit., p. 143.

¹¹⁹ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, op. cit., p. 186 : « Mais aussitôt qu'on lui eut enlevé ses vêtements, ses cheveux se dénouèrent, et Dieu, par une grâce merveilleuse, les rendit tout à coup si épais et si longs, que la pudeur de la vierge en parut mieux défendue qu'elle ne l'était par ses vêtements ».

¹²⁰ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, op. cit., p. 184.

Ces interventions peuvent facilement prêter à sourire. Ainsi dans le cycle d'Anastasie une brute épaisse, au physique d'armoire à glace, s'apprête à violer Théodote (*BHL* 8093), mais renonce aussitôt, effrayé par un saignement de nez, résultat de sa rencontre avec un ange boxeur. Plus sérieusement, ce que nous révèlent ces interventions miraculeuses, c'est le souci des hagiographes de présenter les martyres préservées de toute violence sexuelle, nous semble-t-il. Jamais la sainte ne sera violée. Cette tendance peut être poussée à l'extrême : parfois le fait même de toucher la vierge est présenté comme impossible. Les bourreaux ne peuvent par exemple s'approcher de la jeune fille. Dès lors, pour permettre la consommation du martyre, l'hagiographe ne trouve d'autre solution que de suggérer le libre consentement à mourir de la martyre. C'est le cas d'Eiréné dans le cycle d'Anastasie. Non seulement, elle est sauvée *in extremis* de l'exposition au lupanar par deux mystérieux soldats, mais encore, elle ne peut être rejointe par son bourreau : tout le jour le comte Sisinnius galope sans avancer vers la montagne au sommet de laquelle elle se tient en prière. Ne pouvant être approchée, la jeune fille devient alors la cible d'un archer. Le trait mortel est alors décrit par l'hagiographe comme répondant aux vœux les plus chers de la jeune martyre¹²¹.

Impossible à toucher ou même à approcher, la jeune fille ne peut être atteinte d'une main d'homme que par l'intermédiaire d'une flèche et avec son libre consentement. Cette « pruderie », est assez singulière. Pourquoi à ce point insister sur le fait que les saintes ne subissent pas même un simple toucher masculin ? Nous pouvons interpréter cela à la lumière de la notion contemporaine de stupre. Durant l'Antiquité, les rapports sexuels sont souvent compris comme des rapports de force, nous explique P. Grimal. Le partenaire passif se trouve alors porteur d'une souillure, qu'il soit ou non consentant à l'acte. Le statut de l'homosexualité peut permettre de comprendre cette notion singulière à nos yeux. L'homosexualité d'un citoyen n'est mal vue que si son partenaire est un homme libre : pourvu que l'union soit avec un esclave et que le citoyen soit le partenaire actif, elle est tolérée¹²². Dans cette mesure, la femme victime d'un viol se trouve porteuse d'une souillure indélébile. Nous pouvons nous souvenir du suicide de Lucrece qui ne pouvant supporter la honte du viol se suicide aux yeux de son père et de son mari alors même que ces derniers la supplient de n'en rien faire¹²³. Dès lors, si la pureté est une disposition extérieure, afin de pouvoir être proposée en modèle d'édification aux fidèles, la sainte doit échapper à toute suspicion de viol. D'où l'impossibilité récurrente des persécuteurs à simplement toucher la jeune fille. La martyre doit avoir une pureté irréprochable.

Paradoxalement, dans un long débat Eiréné a affirmé auparavant ne pas être coupable d'une souillure à laquelle elle ne consent pas¹²⁴. Les termes d'un débat sur la valeur de la pureté, affaire de

¹²¹ H. DELEHAYE, « Passio Anastasiae », *op. cit.*, p. 235 : « Ecce munda vado ad dominum meum Iesum, qui me modo meis sororibus reddidit, quae sine me esse non patiebantur ».

¹²² P. GRIMAL, *L'amour à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 1988, p. 118-120.

¹²³ TITE-LIVE, *Ab urbe condita* I, LVIII.

¹²⁴ H. DELEHAYE, « Passio Anastasiae », *op. cit.*, p. 234 : « Inquinamenta enim quibus anima non consensit non suscipit reatus ».

corps ou de volonté, sont posés. En dépit de cette répartition assurée, l'hagiographe, curieusement, ne donne pas l'occasion à Eiréné de mettre en pratique sa théorie. Comme nous l'avons vu, elle est sauvée *in extremis* de la condamnation au lupanar. Nous voyons cela comme une crainte du rédacteur : sans doute la conception du stupre est une idée bien trop ancrée dans les mentalités pour que le préjugé puisse être renversé sans heurts. L'idée, novatrice, de pureté intérieure serait encore trop osée. La chasteté d'Eiréné ne doit prêter à aucun doute.

Dès lors, une sainteté genrée ?

Attaquées dans leur féminité, secourues dans leur féminité, les martyres pourraient être le paradigme choisi pour illustrer l'idée d'une sainteté spécifiquement féminine. Ce serait une sainteté de la pureté comme en témoigne l'idée d'une double couronne (« *duplex corona* » ou « *dua corona* ») affleurant dans les récits de martyres féminins. On la retrouve par exemple dans la Passion d'Eugénie dans la bouche de Basilla s'adressant à son amie :

« Le Seigneur m'a fait connaître que tu recevrais une double couronne de martyre, l'une que tu as méritée à Alexandrie par de grands travaux et de longues souffrances, l'autre que tu achèteras par l'effusion de ton sang » (BHL 2667)¹²⁵.

Evoquant une récompense pour la persévérance d'une part dans le martyre, d'autre part dans la chasteté, la notion de double couronne associée aux figures de femmes martyres suggérerait l'idée d'une carrière d'excellence propre aux femmes. De surcroît, il ne semble pas exister de « vierge et martyr ». Pourtant le terme est attesté au masculin à l'époque patristique. On le retrouve par exemple sous le calame de Tertullien (II^e) dans le *De Resurrectione carnis*: « virgines [...] qui se ipsos castraverunt » (Res. 27) ¹²⁶. En dépit de cela, la recherche d'une occurrence de « vierge et martyr », ne donne pas de grands résultats. La *Passion de Chrysanthé et Darie* (BHL 1787) est assez révélatrice sur ce point. Tout comme Darie, Chrysanthé décide de conserver sa chasteté intacte, mais contrairement à sa compagne, il n'est pas désigné par le biais de termes soulignant sa virginité. Pour le désigner, l'hagiographe emploie sobrement les termes de « *juvenis* », « *vir Dei* » ou encore de « *Dei famulum* ». Darie quant à elle est désignée du nom de « *virgo* » ou encore de « *sponsus Christi* ». Pourtant le récit ne laisse pas l'ombre d'un doute sur la chasteté de Chrysanthé. Le mariage blanc des deux jeunes gens se trouve exprimé par les termes suivants : « *nomen conjugii assumpserunt, ita ut ambo in Dei timore et castitatis gloria*

¹²⁵ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, op. cit., p. 474.

¹²⁶ A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, H. Chirat (éd.), Turnhout, Belgique, Brepols, 1954, p. 850.

perdurarent »¹²⁷. « Tous deux » (*ambo*), sont donc liés par un vœu de chasteté. Plus loin, une autre expression est employée pour désigner la chasteté des jeunes hommes convertis par Chrysanthé :

« Des jeunes hommes, à leur imitation, méprisant les délices du monde et foulant aux pieds la volupté, embrassaient la continence (*castimoniae*) et se donnaient au Seigneur » (*BHL* 1787)¹²⁸.

L'emploi, ponctuel, de périphrases pour désigner la continence des hommes ne masque pourtant pas le fait que le terme de « *virgo* » n'est point employé pour les désigner, alors même que le terme existe au masculin, nous l'avons vu. Cela conduit en somme à faire de Darie la plus concernée des deux par la chasteté. Contrairement à Chrysanthé, l'hagiographe la qualifie explicitement du nom de vierge.

« Tunc beatissimus Chrysanthus cum beata virgine Daria deponuntur in fovea »¹²⁹.

Pour être justes nous noterons cependant que la chasteté de Chrysanthé est éprouvée lorsqu'il se trouve enfermé avec de belles esclaves, à l'instar des *Passions* de vierges et martyres. Cependant ce motif de la tentation charnelle semble assez rare dans les martyres masculins. D'autre part, lorsque Chrysanthé et Darie subissent le martyre, tandis que la virginité de Darie va être mise à l'épreuve par sa condamnation au lupanar, c'est l'endurance physique de Chrysanthé qui l'est : flagellé après avoir été mis aux fers et cousus dans une peau de bœuf, le jeune homme reste ferme dans sa foi. Il n'y a donc pas d'équivalent de ce péril de la chasteté, alors même que le récit se construit sur l'idée d'un parallélisme entre les tourments des deux jeunes gens.

La mise à l'épreuve de la pureté semble donc une voie de sanctification spécifiquement féminine (cf. II/ B/ 2). « C'est par ces outrages que les martyres gagnent leur sainteté »¹³⁰, affirme L. Chappuis-Sandoz. Vertu vue comme typiquement féminine, la pudeur devient le lieu de mise à l'épreuve de la foi pour les chrétiennes. C'est en luttant pour conserver leur pureté mise en péril que les jeunes femmes obtiennent la sainteté.

B/ Bénéfice de ce clivage littéraire, la mise au jour d'une certaine sensualité dans les *Passions* féminines.

¹²⁷ *BHL* 1787, d'après les *Acta Sanctorum Database*. "Ils prirent le nom d'époux de façon à persévérer tous deux dans la crainte de Dieu et la gloire de la chasteté" (traduction personnelle).

¹²⁸ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, *op. cit.*, p. 180.

¹²⁹ *BHL* 1787 d'après les *Acta Sanctorum Database*. "Alors le bienheureux Chrysanthé et la bienheureuse vierge Darie sont déposés dans une fosse" (traduction personnelle).

¹³⁰ L. CHAPPUIS SANDOZ, « Les seins des saintes », *op. cit.*, p. 163.

La mise en évidence d'une écriture distincte du martyr masculin et du martyr féminin permet l'introduction d'une certaine sensualité, qui témoignerait de la dimension érotique des *Passions* de vierges et martyres. En effet, les martyres féminins proposent une diégèse stéréotypée : souvent la foi n'est que le prétexte pour persécuter une jeune fille refusant les avances qu'on lui fait (1). Ce refus se fait au nom d'un mariage spirituel que la mort permet de consommer, transformant alors la souffrance en joie : des *topoi* à la signification équivoque sont alors employés (2). Après avoir étudié dans ces deux premiers points le contenu potentiellement érotique des *Passions*, nous verrons que le style même peut porter à confusion (3).

1) Un canevas récurrent : l'éconduite de prétendants comme motif véritable du martyr.

Un trait diégétique fréquent

Toutes nos sources présentent une tentative de séduction avortée : au-delà de cette récurrence du motif, nous nous apercevons vite que loin d'être une anecdote, l'éconduite du prétendant constitue un élément clef de l'intrigue : elle suscite ou aggrave la persécution. L'exemple majeur, déjà cité, est celui d'Agathe : la *Passion* commence *in media res* avec la description du désir du préfet :

« La réputation de sainteté dont jouissait Agathe, qui avait consacré à Dieu sa virginité, étant parvenue jusqu'aux oreilles de Quintianus, consulaire de la province de Sicile, il recherchait toutes les occasions de s'introduire auprès d'elle. [...] Adonné à une vie licencieuse, il comptait sur la vue de cette vierge, qui était d'une grande beauté, pour satisfaire la concupiscence de ses yeux » (*BHL* 133)¹³¹.

Sur le fond, le désir déçu du gouverneur se présente comme l'élément perturbateur conduisant à l'arrestation d'Agathe. La structure des phrases y fait de surcroît écho. Occupant des fonctions grammaticales secondaires Agathe se trouve systématiquement prise comme l'objet passif d'un récit dont Quintianus est le sujet : même stylistiquement elle est tout enveloppée d'une passion qu'elle n'a rien fait pour susciter.

Chez Eugénie, on retrouve le même canevas, à la différence près que c'est par le désir d'une riche matrone, Mélanthia, que la jeune vierge déguisée en homme se trouve poursuivie.

¹³¹ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, RR. PP. Bénédictins de la congrégation de France (trad.), Paris, 1857, p. 137-138.

« Quintianus, Consularis provinciae Siciliae, audiens sanctam opinionem Virginis Deo dicatae Agathae, multifaria intentione perquirebat, ut ad eam pertingeret. [...] Ut libidinosus autem, ad aspectum Virginis pulcherrimae oculorum suorum concupiscentiam commovebat » (*BHL* 133).

« Enfin, après des prières longtemps inutiles [...], elle eut recours à une épreuve plus délicate et feignit une maladie. Sur sa demande, Eugénie vint la visiter. Mélanthia la fit asseoir près de son lit, et commença [...] à lui révéler son cœur » (BHL 2667)¹³²

L'humiliation du refus conduit Mélanthia, renversant les rôles, à dénoncer celle qu'elle prend pour un homme. Eugénie se retrouve donc par la suite arrêtée et condamnée au cirque¹³³. De la même manière, si Thècle se trouve condamnée au bûcher à Iconium, puis livrée aux bêtes du cirque à Antioche, c'est dans le premier cas, pour refuser d'épouser son fiancé¹³⁴, dans le second pour avoir repoussé les avances du magistrat Alexandre.

« Et l'homme, qui avait un grand pouvoir, enlaça Thècle dans la rue. [...] Saisissant alors Alexandre, elle déchira sa chlamyde, arracha la couronne de sa tête et l'exposa au mépris public. Alors lui, à la fois amoureux d'elle et honteux de ce qui lui était arrivé, la conduisit au gouverneur » (BHL 8020)¹³⁵.

Certains pourraient objecter à cela que dans un récit comme celui de la *Passio Agnetis*, figure par excellence de la vierge et martyre, il n'est pas question de ces avances. Mais c'est là un autre aspect singulier des *Passions* de vierges et martyres : les demandes en mariage sont rejetées au même titre que de plus directes propositions. En soi, si Agnès avait accepté d'épouser le fils du préfet, elle n'aurait pas été conduite jusqu'au martyre.

« La bienheureuse Agnès persista dans ses refus [...]. [Le préfet] demanda, non sans l'emportement d'un orgueil blessé, quel était cet époux. [...] Un des parasites de sa cour se trouva là pour lui répondre qu'elle était chrétienne depuis son enfance et qu'elle s'était laissée séduire par les artifices de la magie, au point de dire que le Christ était son époux. Le préfet apprit cette nouvelle avec joie. Aussitôt il envoya ses appariteurs, et fit amener la jeune fille avec un grand éclat dans son tribunal. » (BHL 156)¹³⁶

La joie manifeste du préfet à apprendre que la jeune fille est chrétienne, motif de condamnation, souligne bien le fait que dans les *Passions* de vierges et martyres, la foi semble n'être souvent que le motif de la persécution. « L'accusation de christianisme qui est portée contre elle n'est d'ailleurs au départ, qu'un simple prétexte pour l'amener au mariage »¹³⁷, souligne C. Lanéry. Mieux encore, Agnès semble ne pas faire de différence entre mariage et débauche, en témoigne sa virulence indécate face au jeune homme tout transi d'amour :

¹³² *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, RR. PP. Bénédictins de la congrégation de France (trad.), Paris, 1857, 4 vol., p. 466.

¹³³ *Ibid.*, p. 467-470.

¹³⁴ « [Le gouverneur] fit appeler Thècle et lui dit : 'pourquoi n'épouses-tu pas Thamyras, selon la loi des Iconiens ?'. Mais elle restait là, les yeux fixés sur Paul. Comme elle ne répondait pas, Théoclie sa mère s'exclama : 'brûle cette criminelle, brûle cette ennemie du mariage !'. » *Actes de Paul*, W. Rordorf, P. Cherix et R. Kasser (trad.), dans *Écrits apocryphes chrétiens. I*, Paris, France, Gallimard, 1997, p. 1135.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 113.

¹³⁶ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, *op. cit.*, p. 184.

¹³⁷ C. LANÉRY, « Les *Passions* latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 210.

« Retire-toi, source de péché, aliment du crime, pâture de la mort. Retire-toi. » (BHL 156)¹³⁸

Ces apostrophes peu polies s'expliqueraient aisément si le jeune homme était trop entreprenant. Or il s'agit là d'une honnête demande en mariage. Mariage et satisfaction sexuelle semblent donc mises sur le même plan.

En somme, pas de martyre sans prétendant éconduit. Qu'il s'agisse d'une avance licencieuse ou bien même d'une proposition de mariage. Refuser un galant semble être une étape obligée dans l'écriture d'une Passion de vierge et martyre, une condition nécessaire au martyre.

Interprétations

Souvent choisi pour être l'élément perturbateur de la situation initiale, apparaissant comme le véritable motif de la persécution de la vierge, le leitmotiv de la déception amoureuse dans les *Passions* de vierges et martyres est assez singulier. A quoi renvoie-t-il ? Quel besoin est-il d'intégrer dans un récit de martyre cette dimension, érotique, d'un désir déçu ?

Présenter de façon plus ou moins explicite l'éconduite d'un prétendant comme le motif premier d'une persécution dont la foi ne serait que le prétexte pourrait relever de la polémique antipaïenne. Il s'agirait de souligner par contraste l'immoralité présumée des païens. Ce ton militant apparaîtrait comme un héritage : il se trouve à l'origine même de la littérature chrétienne. Jacques Fontaine estime ainsi que la littérature chrétienne s'ouvre avec trois œuvres de Tertullien (ca. 150/160-220)¹³⁹ : l'*Ad nationes* (197)¹⁴⁰, l'*Apologeticum* (197)¹⁴¹ et *Ad martyras* (ca. 202)¹⁴². Deux harangues, adressées l'une aux martyrs, l'autre aux païens, et un plaidoyer qui défend et illustre le christianisme et sa légitimité¹⁴³. Dans la mesure où ce sont ces trois œuvres de combat qui inaugurent la production écrite chrétienne, la dimension polémique se présente comme un horizon premier bien ancré dans le paysage littéraire chrétien. Il ne serait donc pas étonnant de retrouver ce ton militant dans des textes écrits après la fin des grandes persécutions, alors même que l'Église conquiert les hautes classes sociales.

Effectivement, à mieux y regarder, les personnages païens sont souvent présentés de manière négative dans les *Passions* de vierges et martyres, ou bien, si ce n'est pas le cas, finissent par se convertir

¹³⁸ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, *op. cit.*, p. 182.

¹³⁹ A.G. HAMMAN, *Le martyre dans l'Eglise ancienne - Tertullien, Origène, Cyprien de Carthage*, Solange Bouquet et al. (trad.), Paris, Migne, 1990, p. 21.

¹⁴⁰ A. SCHNEIDER, *Le premier livre Ad Nationes de Tertullien*, Institut suisse de Rome, 1968, p. 7.

¹⁴¹ *Id.*

¹⁴² A.G. HAMMAN, *Le martyre dans l'Eglise ancienne - Tertullien, Origène, Cyprien de Carthage*, *op. cit.*, p. 22.

¹⁴³ J. FONTAINE, « La place particulière de la *Vita Martini* dans la littérature latine chrétienne », *op. cit.*, p. 54.

à la foi chrétienne : Chrysanthé et Darie convertissent ainsi en masse leurs bourreaux¹⁴⁴. Le christianisme semble avoir l'apanage du bien. Il convient de relever que cette dichotomie n'appartient pas aux seules *Passions* de vierges et martyres, seulement on l'y trouve exprimé d'une manière toute particulière. La cruauté des persécuteurs est ainsi souvent soulignée. Dans les *Passions* de vierges et martyres, ce trait général de l'immoralité des païens se trouve décliné d'une manière caractéristique : par l'éconduite des prétendants, c'est le libertinage qui est particulièrement mis en valeur pour suggérer, à la manière d'une synecdoque, l'immoralité des païens. Reprenons le cas de la *Passion d'Agathe* (BHL 133), le gouverneur sicilien se trouve dépeint sous les traits d'un personnage avide de chair fraîche, à l'instar de Dulcitus dans la *Passion d'Agapé, Chioné et Eiréné* (cf. I/ C/ 1). Ayant « le cœur ouvert à tous les crimes », agité « par toutes les mauvaises passions », « adonné à une vie licencieuse »¹⁴⁵, « [consumé] d'une ardeur impie », désirant « satisfaire la concupiscence de ses yeux »¹⁴⁶... toutes ces expressions reviennent au même. Le narrateur ne sait quels mots, ni quelles périphrases employer pour décrire avec assez de force et de justesse la turpitude du personnage. A mieux y regarder, le souci du rédacteur à présenter la passion du gouverneur comme un désir violent et constant fait écho aux idées médicales contemporaines. L'excès vénérien est en effet compris par les médecins comme relevant de la pathologie. C'est le symptôme de la *satyriasis*, maladie dont le nom fait référence au personnage mythologique du satyre, précisément caractérisé par ses appétits sexuels. Soranos d'Ephèse (II^e) en fait mention dans son *Traité sur les maladies aiguës et chroniques*. Le remède prôné est l'isolement du patient ainsi que l'interdiction des œuvres et récits à caractère érotique qui peuvent agir comme des stimulants¹⁴⁷. Le comportement pathologiquement débridé du gouverneur fait d'autant plus ressortir par contraste les bonnes mœurs d'Agathe. D'autant plus que les autres personnages païens évoqués de façon significative dans la *Passio Agathae* partagent le vice du gouverneur, telle la matrone Aphrodise dont le nom révèle les penchants. Un fossé se trouve dès lors dressé entre la chrétienne Agathe et les autres, fossé que conduit à souligner l'éconduite du gouverneur.

La perspective de la polémique anti-païenne permet d'expliquer ce qui apparaît comme un *topos* dans les *Passions* de vierges et martyre, à savoir le rejet d'un prétendant. Le fait que la persécution soit entraînée par le refus de la vierge ou du moins aggravée, contribue à souligner la prétendue immoralité sexuelle des païens. D'autre part, il est nécessaire que la vierge rejette les propositions qui lui sont faites, il n'y aurait pas de martyre autrement, puisque la persécution cesserait. Cela dit, la dimension apologétique ne peut expliquer pourquoi, nous l'avons vu plus haut, mariage et désir sont mis sur le

¹⁴⁴ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, op. cit., p. 183 : « Les soldats pareillement embrassèrent la foi avec tous les gens de leur service » ; p. 185 : « Après cela ils se retirèrent, criant partout : 'croyez, peuple romain, qu'il n'y a point d'autre Dieu que le Christ que prêche Darie' ».

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 137.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 138.

¹⁴⁷ A. ROUSSELLE, *Porneia*, op. cit., p. 87-88. On remarquera à ce sujet que l'hypersexualité chez les païens n'est pas combattue au nom de la morale, mais plutôt pour des raisons médicales.

même plan, et donc rejetés au même titre. Agnès refuse en effet avec mépris et virulence la main du fils du préfet. Pourtant on ne pourrait rêver meilleur parti comme le signale, humilié, le père¹⁴⁸. Dans un article de 1995, dont les conclusions s'appliquent tout à fait au cas de nos *Passions*, J.P. Albert remarque avec une pointe d'ironie que l'hagiographie offre l'image multipliée de « belles jeunes femmes victimes de leur charme »¹⁴⁹. La motivation de la demande en mariage se trouve finalement réduite à la beauté de la sainte, alors même que le mariage est à l'époque une question de statut social. Ainsi, c'est la vue d'Agnès qui motive la demande en mariage du jeune homme¹⁵⁰. On remarquera d'ailleurs que c'est le même homme qui demande Agnès en mariage, et qui par la suite essaie de lui faire violence¹⁵¹. Il s'agit pour l'universitaire d'un moyen d'esquiver la question du mariage qui, bien que légitimé par l'Église, pose problème puisqu'il implique la procréation, et donc la sexualité. Par conséquent, ses enjeux sont réduits dans l'hagiographie à la seule dimension de l'érotisme. Par contraste, cela valorise l'idée de célibat consacré. Poursuivies par un désir masculin¹⁵², même quand il s'agit de mariage, les saintes ont une raison légitime de persister dans leur célibat aux yeux du lecteur. A travers ce motif de l'éconduite d'un prétendant noirci pour les besoins de la cause, finalement, « on ne saurait offrir un tableau plus complet des mauvaises raisons du mariage et par voies de conséquences, des bonnes raisons d'y échapper ! »¹⁵³, s'exclame en conclusion J.P. Albert. Cet objectif de légitimation du célibat consacré dans les *Passions* de vierges et martyres fera l'objet de notre deuxième partie.

Une autre raison du *topos* de la déception amoureuse est cette fois-ci d'ordre littéraire. Ce motif fait écho aux romans grecs dans lesquels la vertu de l'héroïne se trouve soumise à rude épreuve. Par la reprise de ce *topos*, un rapprochement se fait alors pour le lecteur entre le roman grec et les *Passions* de vierges et martyres. La dimension érotique de ce *topos* repris et adapté permet, en suscitant le plaisir du lecteur de créer une proximité littéraire avec un public non chrétien, mais friand de culture classique. Nous développerons un peu plus loin cette idée de séduction littéraire par le biais d'un érotisme repris au roman grec (cf. I/ C).

¹⁴⁸ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, op. cit., p. 184 : « Le père répondit qu'il avait, avec les faisceaux consulaires, la préfecture de la ville, et qu'en conséquence elle ne pouvait lui préférer aucun citoyen ».

¹⁴⁹ J.-P. ALBERT, « Les belles du Seigneur », *Communications*, vol. 60, n° 1, 1995, p. 70.

¹⁵⁰ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, op. cit., p. 182 : « Un jour que la vierge Agnès revenait des écoles, le fils du préfet de Rome se sentit épris pour elle d'un ardent amour ».

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 187 : « Le lupanar était ainsi devenu un lieu de prière. Tous en y rentrant étaient saisis de respect [...]. Sur ces entrefaites, [...] le fils du préfet vint lui-même au rendez-vous de la débauche pour insulter à la vertu d'Agnès ».

¹⁵² On notera qu'il n'y a pas d'équivalent à ce désir masculin : les saintes n'éprouvent de passion pour aucun homme, elles n'ont pas à lutter contre leur propre désir.

¹⁵³ J.-P. ALBERT, « Les belles du Seigneur », op. cit., p. 70.

2) Un « érotisme exubérant » (V. Burrus) ? Des *topoi* hagiographiques équivoques : érotisme mystique et jouissances dans la souffrance.

Si la diégèse des *Passions* de « vierges et martyres » témoigne d'une certaine sensualité -le récit se fondant sur un désir contrarié, certaines thématiques revenant en leitmotiv ne sont pas en reste. Ainsi, on constate la présence récurrente d'un sentiment amoureux unissant la vierge à Dieu ou à son représentant. De même il est troublant de constater que la joie oxymorique que témoignent les martyres dans leurs souffrances pourrait évoquer l'idée d'une jouissance.

La perspective que nous nous proposons d'exposer se situe à l'opposé de la lecture traditionnelle hagiographique, nous en avons bien conscience. Cela ne veut pas dire que ces curieux motifs n'avaient point été relevés jusqu'à présent, seulement, ils étaient interprétés de façon déssexualisée. Par exemple, l'érôs exprimé par la vierge¹⁵⁴ est compris exclusivement de manière désincarnée : ce serait une métaphore. Interpréter de façon spirituelle les éléments à dimension charnelle, parce qu'en présupposé est posée l'idée d'une pieuse et sage lecture, ne serait-ce pas là une pétition de principe ? La lecture chaste des *Passions* est-elle fondée ? Ne s'est-on pas laissé entraîner par l'idée que ce qui est religieux ne peut porter à l'érotisme ? C'est ce que suggère ironiquement Virginia Burrus dans un ouvrage publié en 2004 : *The sex Lives of Saints* : « surely everyone knows that the repression of erotic desire is the hallmark of Christian sanctity »¹⁵⁵. A partir de ses observations sur les *Vitae*, l'historienne américaine entend remettre en question le consensus bien établi d'une lecture « anti-érotique ». Faisant plus que contredire la sage lecture traditionnelle, l'universitaire va jusqu'à avancer le contraire : l'hagiographie serait le lieu d'un « exuberant eroticism »¹⁵⁶ affadi par la suite par la méconnaissance de cette dimension. Il s'agira donc dans cette partie de vérifier le bien-fondé de la thèse de V. Burrus. Nous prendrons bien garde également au fait que ce sont des *Vies* qu'étudie l'américaine, non des *Passions*. Comme nous l'avons dit plus haut dans notre introduction, la question de l'érotisme dans les récits de martyre n'a jamais été traitée jusque-là. Nous nous attacherons à étudier deux motifs à première vue équivoques, relevés dans nos *Passiones*.

¹⁵⁴ *Passio Agnetis* (BHL 156) : « Déjà j'ai aspiré le lait et le miel sur ses lèvres, [...] sa chair a été unie à la mienne ». Traduction reprise des *Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, *op. cit.*, p. 183.

¹⁵⁵ V. BURRUS, *The Sex Lives of Saints*, *op. cit.*, p. 1 : « Sûrement, tout le monde sait que la répression du désir érotique est la marque de fabrique de la sainteté chrétienne » (traduction personnelle).

¹⁵⁶ *Id.* : « érotisme exubérant » (traduction personnelle).

L'expression d'une union entre la vierge et Dieu, dite en termes charnels, revient tel un couplet dans les *Passions* de « vierges et martyres ». (cf. II/ C/ 1) La métaphore est particulièrement bien filée dans la *Passio Agnetis* (BHL 156, 498-514)¹⁵⁷. Diverses dimensions du mariage humain sont exploitées, accréditant la métaphore. L'analogie est même si complète qu'elle trompe le préfet lui-même, le malentendu n'est dissipé que par l'intervention d'un courtisan¹⁵⁸. A son malheureux prétendant, Agnès signifie qu'elle est déjà engagée en faisant des grâces divines les traditionnels présents de fiançailles :

« un autre avant toi m'a prévenue et entourée de son amour. Il m'a offert des ornements plus beaux que les tiens, et pour gage de sa foi il m'a donné cet anneau. Par sa naissance et sa dignité il est plus noble que toi » (BHL 156)¹⁵⁹.

Plus loin, la dimension charnelle de l'union est évoquée :

« déjà pour moi il a préparé le lit nuptial, et fait retentir à mes oreilles d'harmonieux accords ; [...] déjà j'ai aspiré le lait et le miel sur ses lèvres ; il m'a reçu dans ses chastes embrassements. Déjà, par l'aliment céleste, sa chair a été unie à la mienne »¹⁶⁰.

Longuement développé, l'aspect érotique de l'union spirituelle pourrait traduire une certaine complaisance à l'évocation des images sensuelles. Peut-on pour autant qualifier cette insistance « d'exubérance érotique », comme le souhaiterait V. Burrus ? A mieux y regarder, le narrateur a pris soin de souligner la valeur métaphorique de cette union par l'emploi d'antithèses (« chastes embrassements »¹⁶¹). Que signifie alors l'expression d'un amour charnel entre la vierge et Dieu, si justement l'aspect sensuel se trouve nié ? En d'autres mots, quelles motivations sous-tendent l'emploi d'une métaphore érotique forte dans des récits hagiographiques : s'agit-il sous couvert de pieuse lecture de donner libre cours à l'expression d'une sensualité ? Le registre charnel présent dans la métaphore est-il l'élément commun entre le comparé et le comparant ?

Un premier élément de réponse peut nous être fourni par une tradition littéraire : celle du *Cantique des Cantiques* (IV^e siècle avant J.C.).

« Qu'il me baise des baisers de sa bouche ! Car ton amour est meilleur que le vin, tes parfums ont une odeur suave ; ton nom est un parfum qui se répand » (Ct 1, 1-3)

¹⁵⁷ C. LANERY, « Les *Passions* latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 192.

¹⁵⁸ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, *op. cit.*, p. 184.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 182.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 183.

¹⁶¹ Quelques lignes plus loin on retrouve répétées ce genre de formules antithétiques soulignant bien la valeur métaphorique d'une telle union : "en l'aimant je suis chaste ; en le touchant, je suis pure ; en le recevant, je suis vierge".

Présentant l'aspiration à l'union entre « l'Époux » et « l'Épouse », ce poème juif amoureux présent dans l'Ancien Testament et largement commenté ensuite par les Pères de l'Église fait chez les chrétiens l'objet de nombreuses interprétations. Les premières exégèses chrétiennes datent ainsi du III^e siècle : Origène dans les années 240 lui a par exemple consacré deux homélies et un commentaire en dix livres¹⁶². Grégoire de Nysse quant à lui, lui consacre une homélie en quinze livres. C'est donc un texte bien connu des chrétiens. Par conséquent, on peut voir dans le *topos* de l'union érotique entre la martyre et Dieu, un rattachement à une tradition religieuse exprimant le lien entre Dieu et l'homme par le biais de l'amour humain. A cela on pourrait objecter l'idée d'une certaine complaisance à développer une dimension érotique dans les martyres en se référant à cette tradition. On constate en effet qu'elle est amplement développée, plus peut-être que nécessaire.

Il apparaît vite en effet que la filiation littéraire ne peut seule expliquer l'érotisme marqué dans les *Passions* de vierges et martyres. Il semble bien trop développé. Dans les *Actes de Paul et Thècle*, la relation entre l'apôtre et la vierge se trouve ainsi singulièrement érotisée. Ainsi, s'enfuyant de chez ses parents, Thècle rejoint Paul dans sa prison et y passe la nuit seule avec l'apôtre : « elle s'assit à ses pieds et écouta les merveilles de Dieu [...] et elle baisait ses chaînes »¹⁶³. Après que les siens l'aient retrouvée, « prisonnière avec lui dans l'amour »¹⁶⁴, Paul est traîné devant le gouverneur tandis que Thècle « se roulait à terre à l'endroit où Paul, assis dans la prison l'avait instruite »¹⁶⁵. Dans un article de 1999, Andrzej Wypustek remarque que dans les actes apocryphes la conversion des femmes s'accompagne d'un amour exclusif pour le Christ ou l'apôtre le représentant, les époux et les fiancés se transforment alors en rivaux. A. Wypustek note également que dans ces récits, l'enseignement des apôtres est décrit par les époux en colère comme de la magie : leurs femmes sont victimes d'un envoûtement amoureux¹⁶⁶. Cette accusation de sortilège érotique est particulièrement visible dans les *Actes de Thècle* (II^e). Paul est loin d'être décrit comme un canon de beauté masculine :

« un homme de petite taille, à la tête dégarnie, aux jambes arquées, vigoureux, aux sourcils joints, au nez légèrement aquilin »¹⁶⁷.

Et pourtant, dans la prison, nous l'avons vu, le comportement de Thècle signale tous les symptômes de la femme amoureuse. Sur la base de telles observations, A. Wypustek tire la conclusion, c'est la thèse de son article, que les accusations bien connues de magie portées contre les chrétiens relèveraient de la

¹⁶² Voir l'introduction de B. POTTIER aux *Homélies sur le Cantique des cantiques* de Grégoire de Nysse, Bruxelles, Lessius, 2008, p. 8.

¹⁶³ F. BOVON et P. GEOLTRAIN (éd.), « *Actes de Paul* », *op. cit.*, p. 1134.

¹⁶⁴ *Id.*

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 1135.

¹⁶⁶ A. WYPUSTEK, « Un aspect ignoré des persécutions des chrétiens dans l'Antiquité. Les accusations de magie érotique imputées aux chrétiens aux II^e et III^e siècles », *op. cit.*, p. 54-59.

¹⁶⁷ F. BOVON et P. GEOLTRAIN (éd.), « *Actes de Paul* », *op. cit.*, p. 1129-1130.

magie érotique¹⁶⁸. Mais surtout, et c'est ce qui nous importe ici, à la fin de son article l'universitaire suggère que si les chrétiens reprennent à leur compte cette accusation de magie dans leur récit en insistant sur l'érotisation des relations entre la sainte et Dieu ou son représentant, c'est une manière de faire comprendre l'attraction de l'amour divin, incompréhensible pour les païens. « L'union dans l'amour avec le Christ, chez saint Paul et chez les martyrs chrétiens, les vierges et les veuves était intransigeant et absolu et, à l'exception de cas de magie érotique, on ne le rencontrait nulle part dans le mode païen »¹⁶⁹. Ce serait donc une façon d'expliquer l'inconnu par le connu.

A la lumière de ces éléments, il apparaît à présent que l'idée de Virginia Karras peut être nuancée. Certes les récits hagiographiques peuvent être le lieu d'un « érotisme exubérant »¹⁷⁰, mais l'historienne américaine se contente de constater cet érotisme sans l'expliquer, ce qui pourrait porter à confusion. Sans être expliqué, cette prégnance du registre érotique dans les récits hagiographiques pourrait être comprise comme une obsession, une complaisance à représenter. Or, cet érotisme se justifie aussi par une tradition littéraire et une volonté d'incarner, de faire comprendre la force de l'amour divin. Appréhender l'érotisme dans les récits hagiographiques sans avoir à l'esprit ces éléments pourrait conduire à de lourdes erreurs d'interprétations. Le mérite de l'ouvrage de V. Burrus reste d'avoir mis en valeur la dimension érotique présente dans les récits hagiographiques.

Jouissance dans la souffrance

« J'éprouve, au milieu de ces tourments, autant de délices qu'en pourrait ressentir un homme à qui on annonce une heureuse nouvelle [...] moi aussi je me délecte au milieu de ces tourments d'un instant » (*BHL* 133)¹⁷¹

Certains lecteurs verraient volontiers dans la singulière expression de l'impatience des martyres à souffrir une joie confinant à la jouissance¹⁷². Certes, le paradoxe est surprenant. Mais peut-être cette rapide attribution au plaisir sexuel pourrait être influencée par un horizon d'attente crée autour de figures féminines mystiques ultérieures comme Thérèse de Lisieux ou Thérèse d'Avila¹⁷³.

¹⁶⁸ A. WYPUSTEK, « Un aspect ignoré des persécutions des chrétiens dans l'Antiquité. Les accusations de magie érotique imputées aux chrétiens aux II^e et III^e siècles », *op. cit.*, p. 50.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 71.

¹⁷⁰ V.A. KARRAS, « A Re-evaluation of Marriage, Celibacy and Irony in Gregory of Nyssa's "On Virginity" », *Journal of Early Christian Studies : Journal of the North American Patristics Society : Continuation of The Second Century*, vol. 13, (1)1, 2005, p. 1.

¹⁷¹ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, *op. cit.*, p. 141.

¹⁷² V. BURRUS, *The Sex Lives of Saints*, *op. cit.*

¹⁷³ La sculpture de l'extase de sainte Thérèse par Le Bernin offre ainsi aux regards une sainte toute alanguie qu'un ange s'apprête à transpercer d'une flèche. Si l'on prolonge la trajectoire de la flèche en suspension, on constate qu'elle vise les plus secrets replis des vêtements de la sainte... *L'extase de sainte Thérèse*, Gian Lorenzo Bernini, Santa Maria della Vittoria, Rome (1647-1652).

C'est ce qu'on pourrait conclure à la lecture d'un original ouvrage du théologien Gerd Theissen, *Psychologie des premiers chrétiens, héritages et ruptures*¹⁷⁴. Pour expliquer cette joie paradoxale, nulle part, l'universitaire ne fait allusion à l'idée de jouissance. Le plaisir dans la douleur est plutôt lié à la notion forgée par Ernest Becker de « management de la terreur »¹⁷⁵. Selon G. Theissen, dans la mesure où la terreur vient non de la mort en soi, mais de l'idée de la disparition de la vie, la religion chrétienne parce qu'elle postule l'idée d'une vie après la mort permet de dépasser son angoisse. De plus par la passion de Jésus amenant à la Rédemption et à la Résurrection, la souffrance se voit attribuer une grandeur et un sens¹⁷⁶. Suivant ce raisonnement, G. Theissen observe une mutation de la notion de joie entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Tandis que dans l'Ancien Testament, la joie se réfère à la jouissance de biens embellissant la vie¹⁷⁷, dans le Nouveau Testament la joie pour les biens matériels continue, mais est reportée surtout sur l'idée de rédemption. C'est l'union au Christ qui suscite la joie. On en trouve un témoignage dans la première épître de Pierre :

« Dans la mesure où vous participez aux souffrances du Christ, réjouissez-vous, afin que, lors de la révélation de sa gloire, vous soyez aussi dans la joie et l'allégresse »
(*Epître de Pierre* 1, 4, 13)¹⁷⁸

L'union étroite au Christ souffrant permet la transformation de la douleur en joie. A partir de là, la situation peut se trouver restructurée : la joie peut voisiner avec son contraire. La félicité semblant reposer non dans des biens, mais dans la relation avec Dieu, elle devient une valeur en soi¹⁷⁹. Dès lors il serait plus juste de rattacher le surprenant autant qu'exubérant bonheur exprimé par les martyres au milieu de leurs tourments à cette idée de « management de la terreur », plutôt qu'à celle d'une jouissance. La martyre anticipe la joie de s'unir à l'époux céleste, dépassant par là sa propre peur.

3) Etude stylistique : une écriture « [voyeuriste] » ? (Laure Chappuis-Sandoz)

Si certains thèmes récurrents et si les tortures infligées aux saintes peuvent apparaître comme sexuellement équivoques, stylistiquement, leur traitement littéraire n'est pas sans éveiller, lui aussi, quelques soupçons. Nous discuterons dans cette partie un article de Laure Chappuis-Sandoz publié en 2004 dans la revue *Etudes de Lettres*. Il s'agira de voir si les conclusions de l'universitaire suisse peuvent aussi s'appliquer à nos *Passions*.

¹⁷⁴ G. THEISSEN, *Psychologie des premiers chrétiens Héritages et ruptures*, J. Hoffmann (trad.), Genève, 2011.

¹⁷⁵ Le terme est forgé par Ernest Becker dans *Dynamik des Todes*, 1987.

¹⁷⁶ G. THEISSEN, *Psychologie des premiers chrétiens Héritages et ruptures*, op. cit., p. 190-191.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 192-196.

¹⁷⁸ *Bible de Jérusalem*.

¹⁷⁹ G. THEISSEN, *Psychologie des premiers chrétiens Héritages et ruptures*, op. cit., p. 196-204.

Etudiant des récits de martyrs, *Actes* et *homélies*, L. Chappuis-Sandoz s'interroge sur la fréquence de motifs visant à la violation de l'intimité féminine : exposition, mastectomie, menaces de prostitution : comment le narrateur en rend-il compte ? Assurément, ces éléments s'appuient sur des fonds historiques. Mais comment cela est-il retranscrit ? En d'autres mots le narrateur se rend-il complice de cette profanation¹⁸⁰ ?

La chercheuse met tout d'abord au jour une possible divergence stylistique suivant qu'il s'agit d'un rédacteur masculin ou bien d'un rédacteur féminin. Le récit le plus exemplaire est celui des *Actes de Félicité et Perpétue* (III^e) : cette relation hagiographique a la particularité d'être écrite par une femme, puis par un homme. La narration, interrompue par la mort de la rédactrice, Perpétue, se trouve en effet récupérée par un rédacteur masculin, peut-être Tertullien lui-même. Les *Actes de Félicité et Perpétue* offrent donc un terrain privilégié pour confronter voix narratives masculine et féminine autour du traitement de la nudité féminine. Au cours du récit, à deux moments, Félicité se trouve dévêtue. Aubaine pour le chercheur, ces deux moments sont justement écrits par les deux différents rédacteurs. L. Chappuis-Sandoz souligne combien l'écriture du dévoilement de Perpétue est différente dans ces deux cas.

Racontée par Perpétue elle-même, la description de la nudité de la sainte est sobre, voire inexistante. La jeune femme fait le récit d'un songe qu'elle a eu en durant lequel elle affronte un gladiateur. La féminité de Perpétue se trouve curieusement mise entre parenthèses : « Et expoliata sum et facta sum masculus »¹⁸¹ (10. 7). Soulignée par une concaténation, la conséquence logique et immédiate du dénudement de Félicité est un changement de sexe. Par cette singulière permutation, l'horizon d'attente du lecteur se trouve déjoué, cette singulière transformation fait oublier la nudité présente de la sainte, la masque. Si la transformation en homme de la sainte peut étonner un lecteur moderne, elle s'explique par l'attribution de qualités masculines aux martyres : la virilisation permet de résoudre le paradoxe d'un être généralement compris dans les mentalités contemporaines comme faible et influençable, vision que remet en question le courage des martyres durant les persécutions. Ayant déjà abordé ce point, nous nous permettons d'y renvoyer (cf. I/ A/ 2). Ici, cette masculinisation a trait surtout au rôle que doit endosser Perpétue dans son rêve, celui d'un athlète dont l'une des caractéristiques est la nudité. Cela dit, L. Chappuis-Sandoz constate que la féminité de Perpétue n'est que mise entre parenthèses, au moment de son dénudement. Perpétue continue en effet à parler d'elle au féminin. Par conséquent, pour l'universitaire suisse, ce changement de sexe, « pourrait n'être qu'un acte de censure ou de pudeur de la part de Perpétue pour voiler sa nudité qui ne sera alors ni dite, ni vue, ni peut-être

¹⁸⁰ L. CHAPPUIS SANDOZ, « Les seins des saintes », *op. cit.*, p. 147-148.

¹⁸¹ *Passion de Félicité et Perpétue*, 10, 7 : "Je fus dévêtue et je devins homme" (traduction personnelle).

imaginée »¹⁸². La manière sobre dont la narratrice évoque son propre dénudement serait donc un moyen de se protéger¹⁸³.

Mais la donne change dans la suite du récit, une fois qu'un narrateur masculin prend le relais, après la mort de Perpétue. Allusive dans le premier cas, la nudité de Perpétue est montrée dans ce deuxième cas. En comparaison de la sobriété du premier récit, les détails abondent en effet. Conduites dans l'arène Félicité et Perpétue sont livrées à une vache, couvertes d'un filet de rétiaire qui ne cache rien de leur nudité, comme le narrateur nous le fait assez bien comprendre :

« La foule fut horrifiée quand elle vit l'une, une délicate jeune femme, et l'autre, dont les seins gouttaient de lait par suite de son récent accouchement. Aussi on les rappela et on les revêtit de tuniques sans ceinture. Perpétue, la première, fut jetée en l'air et retomba sur le dos. En se rasseyant, elle rajusta sa tunique, déchirée sur le côté pour couvrir sa cuisse, plus attentive à la pudeur qu'à la douleur » (20, 2-5)¹⁸⁴

Ayant retenu l'attention de la foule, les détails retiennent aussi l'attention du narrateur... et par conséquent celui du lecteur dont le regard se trouve dirigé vers les seins de Félicité puis vers les cuisses de Perpétue, selon l'universitaire suisse. En somme, le narrateur, par cette pittoresque description, « permet au lecteur de contempler en voyeur »¹⁸⁵. Ne choisissant pas de poser un voile pudique sur cette scène, conservant un point de vue extérieur, l'auteur réitère, selon L. Chappuis Sandoz l'humiliant dévoilement subi par les deux femmes. L'interprétation peut être discutée : en rapportant ce qu'elles ont dû supporter le narrateur pourrait exprimer sa gêne pour les deux femmes. Aussi l'universitaire nuance quelque peu la dimension « voyeuriste », le terme est d'elle, qu'elle voyait dans cette scène en concédant que l'intention de cette mise en scène pourrait être la dénonciation de la cruauté des persécuteurs ainsi que l'édification des fidèles. En tous cas, conclut-elle, cela se fait au détriment de l'intimité féminine¹⁸⁶.

Quoi qu'il en soit, qu'il s'agisse d'un rédacteur ou d'une rédactrice, l'article de L. Chappuis-Sandoz met bien en évidence l'écart stylistique pouvant parfois exister autour de la description de la nudité féminine.

¹⁸² L. CHAPPUIS SANDOZ, « Les seins des saintes », *op. cit.*, p. 150.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 148-150.

¹⁸⁴ *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*, P. Maraval (trad.), *op. cit.*, p. 141.

¹⁸⁵ L. CHAPPUIS SANDOZ, « Les seins des saintes », *op. cit.*, p. 152. Le tableau de Sebastiano del Piombo, choisi pour figurer en page de garde de notre mémoire, met bien en valeur ce caractère « voyeuriste » de la contemplation. Agathe se trouve entourée d'un groupe de cinq hommes dont tous les regards convergent vers sa nudité. Le spectateur du tableau est lui aussi subtilement intégré dans cette foule de voyeurs par le point de vue adopté. Ainsi au premier-plan, la vision du préfet placé de dos suggère une position légèrement en retrait du spectateur.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 150-152.

Dans son article de 2004, Laure Chappuis-Sandoz ne s'attache pas à décrire spécifiquement les *Passions* de vierges et martyres du V^e. A charge pour nous alors d'en faire l'examen, de vérifier ces conclusions. Peut-on vraiment parler d'écriture « voyeuriste » ? Cela implique en premier lieu de connaître l'identité des hagiographes. Ces récits de martyres féminins sont-ils le fait d'hommes ou de femmes ?

Nos *Passions* semblent être plutôt le produit d'une écriture masculine. Ainsi la *Passion d'Agnès* (BHL 156), qu'on a longtemps attribuée à l'évêque de Milan, serait possiblement pour Cécile Lanéry le fruit du travail d'un clerc du *titulus Vestinae*¹⁸⁷. La *Passio Anastasiae* serait issue quant à elle d'un cercle de matrones romaines¹⁸⁸, en raison de la mise en valeur du personnage d'Anastasie, nous y reviendrons (cf. II/ C/ 2). La lecture du cycle épique suggère un hagiographe cultivé, issu de la haute aristocratie, au fait des événements politiques, en témoignent les noms choisis pour les personnages : Probus est un préfet d'Illyrie sous Valentinien I^{er}, Prétextat, le père d'Anastasie, fut l'un des chefs du parti païen à la fin du IV^e siècle¹⁸⁹. Cette connaissance des grands personnages de la vie politique suggérerait donc plutôt un homme, ajouterons-nous.

Voir une dimension « voyeuriste » dans les *Passions* de vierges et martyres, pourrait conduire à interpréter la floraison subite de ces dernières au V^e siècle, plus d'un siècle après la fin des grandes persécutions, comme un processus psychique de sublimation érotique (cf. I/ B/ 2). Ce serait ramener cette production littéraire à quelque chose de l'ordre du fantasme. En réalité, on observe une diversité de situations. Si Agathe, Agnès, Darie ou encore Eugénie se trouvent dénudées ou encore condamnées au lupanar, la mention n'est qu'allusive. D'Agathe, le narrateur dit simplement en trois lignes qu'elle est dépouillée de ses vêtements, puis roulée sur des tessons et charbons ardents¹⁹⁰. La situation n'est pas plus exploitée que cela, seules les modalités du châtiment sont décrites. Etudiant l'hymne XIV du *Peristephanon* de Prudence, L. Chappuis-Sandoz remarque que Prudence respecte un « tabou visuel »¹⁹¹ : la mise à nu d'Agnès se dit par une opaque et respectueuse périphrase, il est dit que les passants se détournent des « lieux que l'on doit respecter »¹⁹². Même, L. Chappuis-Sandoz interprète la figure d'un passant curieux aveuglé par intervention divine, comme une figure du lecteur trop imaginatif, comme une mise en garde. La *Passion* de la même sainte (BHL 156) respecte également cela, l'intimité

¹⁸⁷ C. LANÉRY, « Les *Passions* latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 199.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 58.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 56.

¹⁹⁰ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, *op. cit.*, p. 144.

¹⁹¹ L. CHAPPUIS SANDOZ, « Les seins des saintes », *op. cit.*, p. 155-159.

¹⁹² *Ibid.*, p. 156 : « verendum locum ».

d'Agnès est préservée par une soudaine poussée capillaire qui rend la pudeur de la vierge « mieux défendue qu'elle ne l'était par ses vêtements »¹⁹³. Il n'en va pas de même pour la *Passion d'Agapé, Chioné et Eiréné*. Réécriture d'Actes grecs (BHG 34), la *Passion* des trois sœurs se trouve augmentée d'une suggestive anecdote, imaginée par le rédacteur anonyme. Illusionné par le démon, croyant s'en prendre aux jeunes filles, le préfet Dulcitius s'ébat « longuement »¹⁹⁴ avec casseroles et marmites... tout comme le narrateur puisque les tentatives manquées de Dulcitius fournissent matière à plus de deux pages¹⁹⁵. Les malheurs de Dulcitius feront l'objet d'une étude plus approfondie dans la suite de notre travail (cf. I/ C/ 1).

Aussi, devant la diversité de traitement des violations de l'intimité féminine dans les *Passions* de vierges et martyres, allusive ou subjective, il ne semble pas que l'on puisse catégoriquement qualifier de « voyeuriste » l'écriture de ces *Passions*. L'érotisme présent dans ces textes hagiographiques devrait pouvoir s'expliquer par d'autres éléments.

C/ Une coloration érotique explicable par l'influence du roman grec sur les *Passions*. Aperçu de la question.

La sensualité présente dans les *Passions* s'éclaire en partie par un phénomène de continuité littéraire avec le roman grec dont témoignent, d'une part les différences stylistiques entre *Actes* et *Passions* (1), d'autre part la possession de qualités communes entre martyres et héroïnes (2).

Expliquer un genre chrétien par le recours à une tradition littéraire païenne peut sembler surprenant. Nous rappellerons que l'utilisation des modèles profanes est revendiquée par les chrétiens même si la question est l'objet d'un dilemme dont rendent compte par exemple les écrits de Jérôme (ca. 347-420). Jérôme fustige ainsi dans l'une de ses lettres les poètes chrétiens s'inspirant des modèles profanes¹⁹⁶, mais dans une autre reconnaît l'intérêt apologétique de la culture païenne.

« Quoi d'étonnant si, à mon tour, m'emparant de la science profane à cause de l'élégance du style, c'est-à-dire de la beauté de ses membres, je souhaite, d'esclave et captive qu'elle était, en faire une Israélite ? [...] Mon travail profite à la famille du Christ, mon adultère avec l'étrangère augmente le nombre de mes compagnons de service » (*Lettre 70, 2*)¹⁹⁷.

¹⁹³ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps, tome 4, op. cit.*, p. 187.

¹⁹⁴ H. DELEHAYE, « *Passio Anastasiae* », *op. cit.*, p. 230 : « diu ».

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 230-232.

¹⁹⁶ « Que fait Horace avec le psautier ? Et Virgile avec l'Evangile ? » (*Lettre 22, 29*). Cité par S. MALICK-PRUNIER in « Horace et le psautier », dans P.-G. Delage (éd.), *Les Pères de l'Eglise et la chair : entre incarnation et diabolisation, les premiers chrétiens au risque du corps : actes du Ve Colloque de La Rochelle, 9 10 et 11 septembre 2011*, Caritaspatrum, 2012, p. 288.

¹⁹⁷ *Ibid.*

Cela fait, nous n'irons pas plus loin dans ce rappel de l'utilisation de la culture gréco-romaine par les chrétiens, cela nous éloignerait de notre sujet.

1) Une réécriture des témoignages historiques : l'amplification épique des *Actes* de martyres. L'exemple d'Agapè, Chioné et Eiréné dans le cycle d'Anastasie.

Les Actes authentiques des martyres Agapè, Chioné et Eiréné (BHG 34)

Dans ses *Actes et Passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*, Pierre Maraval nous offre la traduction française la plus récente du martyre de trois sœurs, issues d'un milieu relativement aisé¹⁹⁸, en Thessalonique (Grèce) durant la Grande Persécution de Maximien (303-312). Le récit se constitue d'un texte introductif, de la compilation de trois procès-verbaux, estimés authentiques, et d'un récit de l'exécution d'Eiréné. Le procès se déroule précisément en 304¹⁹⁹.

Fuyant la persécution, les trois jeunes femmes se réfugient dans les montagnes. A leur retour en ville, elles sont arrêtées pour avoir refusé de sacrifier aux dieux, puis conduites avec d'autres chrétiennes devant le préfet Dulcitius (I-II). Suite à ce premier interrogatoire Agapè et Chioné sont condamnées au bûcher tandis que leurs compagnes, plus jeunes, sont renvoyées en prison (III-IV). Le lendemain Eiréné est à nouveau convoquée. Dans ce deuxième procès-verbal, Eiréné est accusée de recel de livres saints en plus du délit de fuite commis précédemment avec ses sœurs :

« Tu as été coupable, d'abord de fuite, puis d'avoir caché ces écrits et parchemins »²⁰⁰.

Nous nous écartons de l'interprétation que fait P. Maraval sur ce point : pour ce-dernier, Eiréné s'est enfuie séparément de prison avant d'être reprise²⁰¹. Or, le délit de fuite évoqué par le préfet semble plus faire allusion à la fugue dans les montagnes des sœurs qu'à une évvasion de prison²⁰². De surcroît, juste avant c'est sur les modalités de la fuite commune des trois jeunes femmes que Dulcitius interroge Eiréné. Nulle part il n'est fait allusion à une fuite individuelle. Si la peine d'Eiréné est plus lourde que celle de ses sœurs, c'est plutôt, me semble-t-il, pour avoir continué à cacher, même en prison, les documents

¹⁹⁸ *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*, P. Maraval (trad.), Paris, France, Ed. du Cerf, 2010, p. 279 : « Ces femmes [...] quittent leur patrie, leur famille, leur richesse et leurs biens en raison de leur amour pour Dieu ».

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 277-278 : « Le motif de leur exécution est le refus de sacrifier, auquel s'ajoutent, dans le cas d'Eiréné, le délit de fuite et celui d'avoir conservé les livres saints au lieu de les livrer ».

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 284.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 278.

²⁰² En témoigne la conjonction de coordination « puis » indiquant l'antériorité de la fuite par rapport au recel des livres chrétiens, « jusqu'à ce jour ».

chrétiens. En effet, à la fin de cette deuxième comparution, Eiréné est condamnée au lupanar et à l'humiliation publique :

« Je n'ordonne pas immédiatement que tu sois mise à mort de la même façon, mais j'ordonne que tu sois placée nue dans un bordel par les agoranomes de la ville et par le bourreau Zosime ; tu recevras de notre palais un seul pain par jour et les agoranomes ne te permettront pas de sortir. »²⁰³.

Le compilateur clôt ensuite les *Actes* par la narration de la mort d'Eiréné (VI-VII) : « par la grâce du Saint-Esprit »²⁰⁴, la chasteté de la jeune fille se trouve préservée. La rappelant au tribunal, le préfet décide alors de la faire brûler vive, à l'instar de ses sœurs.

La Passion épique d'Agapè, Chioné et Eiréné (BHL 118) dans le cycle d'Anastasie

Dans le cycle d'Anastasie, passion écrite à Rome durant la première moitié du V^e siècle²⁰⁵, on retrouve curieusement la présence des trois sœurs. L'un des développements de la passion leur est spécifiquement consacré (BHL 118). On constate bien vite qu'Eiréné, Chioné et Agapè n'ont quasiment que le nom en commun avec les martyres grecques. Elles semblent ne servir que de faire-valoir à Anastasie, la véritable héroïne. En effet, c'est l'histoire d'Anastasie qu'il s'agit de raconter, dans cette mesure l'histoire des trois sœurs se présente comme une simple péripétie : leur mort n'empêche pas le récit de se poursuivre.

La diégèse des *Actes* est reprise de façon schématique : les caractéristiques générales sont présentes, mais l'auteur de la Passion a brodé sur ce canevas. Ainsi, la fuite des sœurs dans les montagnes se trouve rendue par l'habitation des sœurs à la campagne, dans un domaine appelé « Ad Saltus ». Si ce lieu est situé en Grèce, en revanche c'est aux environs d'Aquilée qu'il est fait référence, et non à ceux de Thessalonique. De même, si le lien de famille entre les trois jeunes femmes est conservé, en revanche, elles se trouvent chaperonnées dans leur retraite par un vénérable vieillard, Zoïle. Ce sont eux qui se chargent d'ensevelir Chrysogonus, le mentor d'Anastasie, après sa décapitation. Cherchant la tombe de son père spirituel qu'elle a suivi jusqu'en Grèce, Anastasie fait alors la rencontre des trois sœurs. Le récit a également conservé la comparution des trois vierges devant le tribunal. Mais les jeunes femmes se révèlent bien plus bavardes que dans leurs *Actes*. Non seulement, elles comparaissent devant le tribunal de Dioclétien lui-même (et non de Maximien), refusent d'avantageuses propositions de mariage, mais encore elles se lancent avec éloquence dans une diatribe sur l'absurdité des cultes païens (PSA, 10)²⁰⁶. Dioclétien les envoie ensuite vers le préfet Dulcitius, en Macédoine. Mais si le nom du personnage est conservé, l'homme se trouve doté de tous les vices. Il tente de corrompre les trois sœurs

²⁰³ *Ibid.*, p. 284.

²⁰⁴ *Id.*

²⁰⁵ C. LANERY, « Les Passions latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 45.

²⁰⁶ H. DELEHAYE, « *Passio Anastasiae* », *op. cit.*, p. 228-229.

d'abord par la douceur, puis par la force, pour son ridicule, nous y reviendrons (PSA, 12-14)²⁰⁷. Suite à cet échec, l'empereur remet les jeunes femmes à un autre notable, Sisinnius, à Thessalonique. Les deux aînées sont jetées au feu, mais là encore l'auteur ajoute une intervention miraculeuse : épargnées tout d'abord par les flammes, Agapé et Chioné prient pour achever enfin leur existence terrestre (PSA, 16)²⁰⁸. Le lendemain, Eiréné comparaît pour être livrée au lupanar. Mais sur le chemin d'autres soldats apparaissent et la conduisent au sommet d'une montagne. Furieux, Sisinnius tente de la rejoindre, mais il lui est impossible de l'approcher, son cheval galope en vain toute la journée. C'est une flèche qui tue la sainte (PSA, 17-18)²⁰⁹.

Si le nom des personnages et des lieux est bien conservé, on constate une grande liberté de traitement de l'auteur dans les éléments de l'histoire : des épisodes sont ajoutés, d'autres amplifiés. Il est assez singulier de constater que finalement, le changement le plus important par rapport aux *Actes* est cette tentative de séduction de Dulcitius. Cet épisode prend même une dimension comique, nous allons le voir bientôt, qui marque bien l'affranchissement des austères procès-verbaux constituant les *Actes* des trois martyres. De manière plus générale, il est intéressant de constater que l'amplification majeure des *Actes* tient à l'ajout d'un épisode érotique : l'échec d'une tentative de séduction.

Le préfet Dulcitius se métamorphose en effet en un lubrique personnage. Cette idée pourrait peut-être avoir été suggérée au rédacteur de la *Passion d'Anastasie* par le patronyme du notable construit sur l'adjectif « dulcis », dont le sens en latin chrétien est souvent réduit à l'idée d'une douceur physique²¹⁰. Après avoir tenté en vain d'obtenir les faveurs des trois sœurs à la fois par la douceur et les menaces, le peu recommandable notable s'introduit de nuit, en cachette dans la prison des jeunes femmes. Mais pour son malheur, ce lieu est aussi celui où sont entreposés les ustensiles de cuisine²¹¹. S'ensuit une scène mémorable durant laquelle Dulcitius, illusionné, embrasse longuement et langoureusement casseroles et marmites pensant s'en prendre aux trois sœurs :

« Igitur cum fuisset ingressus et vellet ire ubi eum vox psalmorum triplicibus stimulis impellebat, mens ejus in alienationem conversa ollas coepit amplecti et sartagine osculari ; in quibus diu ludificatus niger et caccabatus » (PSA, 12)²¹².

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 230-232.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 233.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 233-235.

²¹⁰ A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, op. cit., p. 294. Comme occurrence du terme « dulcis », le théologien renvoie ainsi à Ambroise de Milan : « hoc amaro illud dulce tollatur » (que cette douceur [du plaisir] soit supprimée par cette amertume [du jeûne]).

²¹¹ H. DELEHAYE, « Passio Anastasiae », op. cit., p. 230 : « In quo loco autem erant clausae, omnia utensilia coquinae posita habebantur ».

²¹² *Id.* : Alors, comme il s'était avancé et voulait se diriger là où la voix des psaumes le poussait par un triple désir, son esprit retourné par la folie, il commença à enlacer les poêles et à embrasser les marmites ; trompé longtemps avec ces-dernières, il devint noir et se noircit comme un fond de marmite (traduction personnelle).

Les malheurs de Dulcitius ne sont pas finis pour autant. Persuadé d'avoir abusé des jeunes femmes, notre pauvre préfet sort rejoindre ses serviteurs, tout à sa satisfaction. Se présentant en loques et noir de suie, il effraie ses serviteurs. Voulant obtenir réparation auprès de l'empereur, Ducitius, qui n'y voit goutte au tour qu'on lui a joué, se rend alors au palais dont l'accès lui est refusé. Son insistance lui vaut même d'être roué de coups par les factionnaires et hué par la foule. Recouvrant enfin ses esprits, Dulcitius fait à nouveau comparaître les trois sœurs : ordre est donné qu'elles soient publiquement dévêtues. Une nouvelle fois, le désir du préfet est déçu : il est impossible aux soldats d'enlever leurs vêtements aux vierges. Le préfet quant à lui s'endort en plein tribunal !

En somme, les pitoyables péripéties du dignitaire romain constituent l'innovation la plus importante dans la réécriture des *Actes d'Agapè, Chioné et Eiréné* au V^e siècle. Or, cette amplification du texte premier est avant tout de nature érotique. Dès lors, dans les *Passions* de vierges et martyres, un rapprochement se fait avec le genre érotique contemporain par excellence qu'est le roman grec. La réécriture érotisée des témoignages historiques témoigne d'une amplification épique attribuable au désir d'imitation du roman grec, nous y reviendrons.

Les raisons de cette réécriture ?

La réécriture des *Actes* de martyres est assez étonnante. Non seulement nous l'avons vu le texte premier est érotisé, mais encore il est doté d'un aspect humoristique.

Décrédibilisé, publiquement ridiculisé, le personnage de Dulcitius apporte en effet une dimension comique au texte. Imaginer le magistrat endormi, voire ronflant, en son tribunal prête à sourire. L'enchaînement des situations cocasses confère à la *Passion d'Anastasie* un air de légèreté que relève bien C. Lanéry : « [l'hagiographe ajoute] une pointe d'humour : sa réécriture des *Actes d'Agapè, Irène et Chionie*, est une scène burlesque »²¹³. Cela est à première vue assez curieux.

Quel est donc l'intérêt de recomposer de cette manière des témoignages historiques ? Pourquoi transformer ces récits destinés au départ à soutenir le courage des fidèles, en récits frivoles ?

Valeur ajoutée aux très sérieux *Acta*, la dimension érotique et comique de la *Passion d'Agapè, Chioné et Eiréné* pourrait finalement être un moyen de se gagner un lectorat. A propos d'un écrit contemporain de Sulpice Sévère, *La Vita Martini* (397)²¹⁴, Jacques Fontaine écrit en effet : « Sulpice veut s'adresser aussi à tous les lecteurs lettrés, chrétiens ou non [...] en les séduisant d'abord par l'attrait d'une œuvre originale, brève, et d'une forme raffinée »²¹⁵. Dans la mesure où l'époque de rédaction de la *Vita Martini* (397) et de la *Passio Anastasiae* (début V^e) est la même il nous semble que l'on peut

²¹³ C. LANÉRY, « Les *Passions* latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 56.

²¹⁴ J. FONTAINE, « La place particulière de la *Vita Martini* dans la littérature latine chrétienne », *op. cit.*, p. 53.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 58.

aussi transposer cette conclusion à la *Passion d'Anastasie*. On y retrouve en effet non seulement l'attrait littéraire, avec l'introduction de cette dimension comique et érotique, mais aussi le contexte d'écriture. Si « l'Edit de Milan » a reconnu la liberté de culte, et si l'Église a reçu de nombreux privilèges de l'empereur, le paganisme est encore vigoureux. En témoigne le court règne de Julien l'Apostat (361-363) ainsi que les insurrections armées auxquelles doit faire face Théodose (392-395). En dépit de cela, l'Église se développe et s'affirme²¹⁶. Ce sont surtout les hautes classes qui, par fidélité aux traditions, résistent au christianisme : nous reprendrons l'exemple des *Caeionii Albini*, l'une des plus grandes familles sénatoriales romaines. Souvent à la tête du parti païen durant le IV^e et V^e siècle, vers 400 toute la famille à l'exception de ses chefs de famille est chrétienne. Elle le devient complètement à la mort de Rufius Antonius Agrypnius Volusianus qui cédant aux sollicitations des femmes de sa famille se convertit sur son lit de mort²¹⁷.

Il s'agit donc de séduire cette élite en donnant des lettres au christianisme, en posant en passerelle la manifestation d'une culture classique commune. C'est manifester un point commun, montrer que le christianisme n'entraîne pas le rejet de la tradition. La mise en avant du personnage de la matrone Anastasie, par rapport aux trois vierges témoigne encore de cette volonté d'évangéliser un lectorat élitiste (cf. II/ C /2). Les conditions de lecture de cette *Passion* sont un indice de plus pour avancer cette diffusion dans les élites païennes et chrétiennes.

2) Les vierges et martyres, petites sœurs des héroïnes romanesques grecques

Si l'allongement des *Passions* par rapport aux *Actes* tend à rapprocher de la matière romanesque ce qui au départ était des écrits juridiques, les personnages peuvent aussi être rapprochés de ceux du roman grec. Avant d'aller plus loin, relevons que l'étude comparée des *Passions* et du roman grec fait l'objet d'un développement relativement récent de l'hagiographie²¹⁸. Mettre sur le même plan que des héroïnes romanesques les vierges martyres chrétiennes était auparavant peu pensable.

Des femmes parfaites

Que ce soit Leucippe ou Chloé, Eugénie ou Agathe, héroïnes romanesques et martyres ont toutes en commun d'être douées de tous les dons physiques et intellectuels, en plus d'être bien nées. Dans *Les Ethiopiques* d'Héliodore (III^e), Thyamis, chef de brigands, faits en ces termes l'éloge hyperbolique de Chariclée pour justifier son désir de l'épouser :

²¹⁶ *Ibid.*, p. 54-56

²¹⁷ M. CHRISTOL et D. NONY, *Rome et son Empire*, op. cit., p. 252-253.

²¹⁸ Selon K. Chew, c'est véritablement durant les années 1970 que le roman grec devient un sujet de recherche. Deux œuvres majeures invitent alors à l'exploration de ce genre. B.E. PERRY, *The Ancient Romances : a literary-historical Account of their Origins*, Berkeley, Etats-Unis d'Amérique, 1967 ; B.P. REARDON, *Courants littéraires grecs: des IIe et IIIe siècles après J.-C.*, s. l., Les Belles Lettres, 1971.

« D’abord, elle me paraît être de haute naissance comme semblent le prouver les richesses trouvées sur elles, et sa constance dans le malheur présent, cette force de caractère qui ne s’est jamais laissé abattre par la fortune. Je la suppose aussi bonne et vertueuse. Si belle qu’elle n’a point de rivale, si pudique dans son regard qu’elle force au respect ceux qui la regardent, comment ne pas concevoir de cette femme, et avec raison, l’idée la plus flatteuse ? »²¹⁹.

De la même manière, Eugénie, fille du préfet d’Alexandrie, est présentée dans sa *Passion* comme un parangon de toutes les qualités :

« Elle avait un esprit vif et pénétrant, et une mémoire si sûre qu’elle retenait pour toujours ce qu’elle avait une fois pu lire ou entendre. A ces qualités elle joignait une beauté remarquable et une grâce séduisante répandue dans toute sa personne : mais les vertus de son âme, la chasteté surtout, faisaient son plus bel ornement » (*BHL* 2667)²²⁰.

Il est étonnant de retrouver cette perfection féminine, confinant à l’adynaton, dans des récits qui prônent justement le détachement des biens et beautés matériels. Nous tacherons de résoudre ce paradoxe (*cf.* III/C/ 3).

Extraordinaire beauté, statut social élevé, ces points communs attirent l’attention sur une filiation, ou au moins une influence, entre héroïnes romanesques et vierges martyres.

Correspondances entre les intrigues

Dans le rapprochement que l’on peut faire entre *Passions* de vierges martyres et roman grec, la diégèse n’est pas en reste. En effet, les péripéties se révèlent souvent être les mêmes. C’est ce que relève notamment Kathryn Chew dans un article paru en 2003 dans la revue *Syllecta classica*²²¹ : les éléments de l’intrigue semblent relativement identiques.

Ainsi, le roman grec pose comme situation de départ un couple que des événements indépendants de leur volonté vont séparer. Bien des revers vont devoir être surmontés avant que l’union initiale soit retrouvée, et surtout, trouve son plein accomplissement dans les liens du mariage. Par exemple dans *Daphnis et Chloé* (II^e), de rocambolesques péripéties s’enchaînent : au livre I, Daphnis est enlevé par des pirates tandis que Chloé manque d’être violée par le bouvier Dorcon. Au livre II c’est cette fois-ci Chloé qui est enlevée par un bateau de Méthymne. Au livre III, Chloé est demandée en mariage par une foule de prétendants. Au livre IV, après avoir retrouvé leurs véritables parents, les deux jeunes gens sont enfin réunis dans le mariage : le roman s’achève sur la nuit de noces des deux jeunes

²¹⁹ HELIODORE D’ÉMESE, *Les Éthiopiennes : Théagène et Chariclée*, tome 1, R.M. Rattenbury et T.W. Lumb (éd.), J. Maillon (trad.), Paris, France, Les Belles Lettres, 1960, p. 31-32.

²²⁰ *Les Actes des martyrs depuis l’origine de l’Église chrétienne jusqu’à nos temps*, tome 2, 1857, *op. cit.*, p. 456.

²²¹ K. CHEW, « The Chaste and the Chased : σωφοσύνη, female martyrs and Novelistic Heroines », *Syllecta classica*, vol. 14, 2003, p. 205-222.

gens (L. IV, XL, 1-3)²²². Cette fin heureuse n'est toutefois possible, nous fait bien comprendre K. Chew, qu'à la condition que la chasteté de l'héroïne soit conservée. Ainsi Dyonysophanès prend en aparté son fils Daphnis qui vient de lui faire part de son brûlant désir d'épouser la bergère Chloé :

« [il] lui demanda si Chloé était pucelle. Et comme Daphnis jurait qu'il n'y avait eu entre eux que des baisers et des promesses, Dyonysophanès, amusé et ravi de ce grand serment, les fit tous deux asseoir à sa table » (L. IV, XXXI, 3)²²³.

Chloé ne se trouve admise dans la commensalité du père de Daphnis qu'à l'affirmation de sa virginité. En d'autres mots, la chasteté de l'héroïne grecque garantit sa réinsertion selon K. Chew²²⁴. Les malheurs subis visent d'ailleurs souvent à mettre à l'épreuve la virginité de l'héroïne. Chloé déjoue ainsi naïvement, sans même le savoir le piège tendu par Dorcon, déguisé pour épouvanter Chloé :

« Ignorants des hardies entreprises d'amour, et croyant que si Dorcon s'est affublé de cette peau de loup ce n'était qu'un jeu de berger, ils ne lui gardent point rancune. » (L. I, XXI, 5)²²⁵

Il en est finalement de même pour les vierges martyres : présentée comme « the most beautiful woman in her region, [...] usually well-born and [...] completely devoted to God »²²⁶, la jeune chrétienne attire souvent sans le vouloir les convoitises d'un homme et lutte pour préserver intacte sa virginité (cf. I/ B/ 1). On pourrait objecter que la fin est loin d'être aussi heureuse. Le sort de Chloé est bien plus enviable que celui d'Eulalie. Mais à mieux y regarder, dans le cadre des « noces mystiques », la mort est vue comme un moyen de retrouver enfin Dieu, de consommer enfin cette union d'amour. C'est bien ce qui apparaît dans la *Passio Agnetis* (BHL 156) :

« Le corps de la jeune vierge fut inondé des flots d'un sang pur et vermeil ; c'était la consécration par laquelle le Christ se donnait une épouse et une martyre »²²⁷.

Aussi c'est bien également sur l'idée d'un mariage que s'achèvent les Passions. La différence majeure entre Chloé et Agathe semble donc se réduire à la nature de l'amant : un homme de chair et d'os pour les héroïnes, Dieu fait homme pour les martyres.

Célébration des mêmes valeurs

Outre la correspondance de leur histoire, les héroïnes et les martyres partagent aussi la ferme volonté de conserver leur virginité. C'est un autre constat que fait K. Chew : « [chastity is the] most prominent virtue of novelistic heroines and is also of vital importance to the integrity of female

²²² LONGUS, *Pastorales : Daphnis et Chloé*, G. Dalmeyda (trad.), Paris, France, Les Belles Lettres, 1960, p. 106.

²²³ *Ibid.*, p. 100-101.

²²⁴ K. CHEW, « The chaste and the chased », *op. cit.*, p. 211-212.

²²⁵ LONGUS, *Pastorales*, *op. cit.*, p. 18.

²²⁶ K. CHEW, « The chaste and the chased », *op. cit.*, p. 207 : « la plus jolie fille dans sa contrée, [...] généralement bien-née et [...] complètement dévouée à Dieu » (traduction personnelle).

²²⁷ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, *op. cit.*, p. 190.

martyrs »²²⁸. L'universitaire américaine s'emploie à retrouver les raisons motivant une telle insistance sur cette vertu.

Certes, il s'agit de se préserver par amour pour un Daphnis ou un Théagène, mais l'explication essentielle est d'abord de nature sociale. Le viol en effet placerait à l'écart de la société les héroïnes. Pour illustrer cela, K. Chew a recours à la mythologie : dans les mythes érotiques la métamorphose des jeunes femmes poursuivies par les dieux symboliserait finalement l'impossibilité pour elles de retourner dans leur famille et dans la société après un viol²²⁹. Nous pourrions prendre l'exemple de Daphné, tel qu'il nous est rapporté par Ovide dans les *Métamorphoses* (1, 452-567). Convoitée par Apollon, la nymphe, jalouse de sa virginité, sur le point d'être prise obtient de son père Pénéée, d'être transformée en arbre. Cependant, si K. Chew illustre bien par cette référence aux mythes érotiques l'impossibilité sociale d'un retour pour les filles ayant perdu leur honneur, elle n'en explique pas vraiment les raisons. Si la jeune fille ne peut réintégrer la société après son viol, c'est qu'elle est considérée comme porteuse d'une marque indélébile, le stupre (cf. I/A/3). « Matière de prédilection du roman »²³⁰, la chasteté apparaît donc comme la condition *sine qua non* d'une fin heureuse : elle est la garantie de leur réinsertion dans la société après moult péripéties. Ainsi dans *Daphnis et Chloé*, lorsque Daphnis retrouve sa famille et fait part de son désir d'épouser Chloé, avant d'aller plus loin, son père l'interroge sans ambages sur la virginité de la jeune fille (L. IV, XXXI, 3). De même, la virginité de Leucippe doit être prouvée aux yeux de tous de manière éclatante lors d'une épreuve sacrée (L. VIII, XIII-XIV)²³¹.

A la lumière de ces éléments, dans la mesure où *Passions* et romans grecs présentent de singulières similitudes, il est permis d'étendre cette interprétation sociale de la conservation de la virginité au cas des vierges et martyres. En effet, on retrouve dans les *Passions* la même lutte pour préserver envers et contre tous la chasteté. Agnès exprime cela avec une singulière virulence. Des exclamations indignées sont le salaire de la proposition, pourtant honnête, que lui adresse le fils du préfet : « Retire-toi, source de péché, aliment du crime, pâture de la mort. Retire-toi. »²³². Si l'on applique les conclusions de K. Chew aux *Passions* de vierges et martyres, cette jalousie à préserver la

²²⁸ K. CHEW, « The chaste and the chased », *op. cit.*, p. 211 : « [La chasteté est la] vertu la plus importante des héroïnes romanesques et elle se présente aussi comme d'une importance vitale pour l'intégrité des femmes martyres » (traduction personnelle).

²²⁹ *Id.*

²³⁰ *Id.*

²³¹ ACHILLE TATIUS, *Le roman de Leucippé et Clitophon*, J.-P. Garnaud (trad.), Paris, France, Les Belles Lettres, 1991, p. 228-230.

²³² *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, *op. cit.*, p. 182 ; Agathe aussi provoque le gouverneur : "Si tu ordonnes de me livrer aux bêtes, elles s'adouciront au nom seul de Jésus-Christ ; si tu emploies le feu, les anges répandront sur moi du haut du ciel une rosée salutaire" (BHL 133) traduit dans *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, *op. cit.*, p. 146.

virginité, semblable à celle qu'on peut trouver exprimée par les romanciers grecs. Chez Achille Tatius, Leucippe défie ainsi son maître par les provocations suivantes :

« Qu'on apporte la roue ; voici des bras, qu'on les distende. Qu'on apporte aussi des fouets ; voici un dos, qu'on le frappe. Qu'on prépare le feu ; voici un corps, qu'on le brûle » (L. VI, XXI, 1-2)²³³.

Dès lors, dans le cas des vierges et martyres, il s'agirait d'aller jusqu'au bout de la métaphore des noces divines : aucun motif n'empêcherait l'union avec Dieu. D'autre part, ce serait une manière de ne pas discréditer les martyres : violées donc marginalisées socialement, elles ne pourraient être proposées en modèle. Jalonnant les récits de martyre, les nombreuses interventions divines pour sauver *in extremis* la jeune vierge du stupre peuvent alors être comprises dans ce sens (cf. I/ A/3). Ainsi, une miraculeuse poussée capillaire vient couvrir la nudité d'Agnès²³⁴ (BHL 133), publiquement dévêtue, un lion s'étend au pied de Darie, conduite dans un lupanar²³⁵ (BHL 1787), ou encore le séducteur frappé de folie par la main divine confond les vierges avec des marmites et des casseroles (BHL 118).

Héroïnes et martyres ont ainsi en commun la même ténacité à vouloir préserver leur virginité. La tentation de dresser une parenté entre roman grec et *Passions* est décidemment bien séduisante.

En somme, une influence du roman grec sur les Passions ? Aperçu de la question.

Un débat existe sur la question de la filiation ou non du roman grec sur les *Passions de vierges* et martyres.

Pour Kate Cooper dans *The Virgin and the Bride*, « the 'romance heroine' is adopted wholesale into the apocryphal acts of the apostles, and from there transferred into martyr accounts »²³⁶. K. Chew réfute en quelques mots cette hypothèse. Certes, l'adaptation des textes classiques par les auteurs chrétiens est un phénomène bien connu, mais il s'agit de textes philosophiques. En ce qui concerne la littérature, l'influence mutuelle entre les textes païens et les textes chrétiens est assez reconnue, selon elle²³⁷. Selon K. Chew, les *Passions* sont plutôt à comprendre comme l'aboutissement du roman grec, les chrétiens s'étant approprié une forme accessible au plus grand nombre. Rejetant des théories, comme celle de Susan Stephens dans un article de 1994, « Who reads the Ancient Novels ? », l'universitaire

²³³ ACHILLE TATIUS, *Le roman de Leucippé et Clitophon*, J.-P. Garnaud (trad.), Paris, France, Les Belles Lettres, 1991, p. 184 ; B.D. SHAW note d'ailleurs dans « The Passion of Perpetua » que les exclamations de Leucippe ressemblent bien plus à celles d'une martyre qu'à celles d'une héroïne, *Past & Present*, n° 139, 1993, p. 3-45.

²³⁴ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, op. cit., p. 186-187.

²³⁵ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, op. cit., p. 184-185.

²³⁶ K. COOPER, *The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Harvard U.P., 1996, p. 118. « 'l'héroïne romanesque' est adoptée à gros traits dans les actes apocryphes des apôtres et à partir de là transposée dans les actes de martyres » (traduction personnelle).

²³⁷ K. CHEW, « The chaste and the chased », op. cit., p. 207

montre en effet que les catégories de public populaire ou élitiste ne sont pas appropriées pour le roman grec²³⁸. Ainsi, pour lire un roman grec, nul n'est besoin du bagage culturel nécessaire pour lire une tragédie ou bien un récit épique. Selon K. Chew, dans le roman grec tout fonctionne par les émotions. Il n'y a donc pas de lectorat tout fait.

Par conséquent, le roman grec se présentait comme l'un des genres les plus faciles à s'approprier pour faire passer le message chrétien : « unencumbered by tradition »²³⁹, le genre romanesque offrait la possibilité de perspectives nouvelles. D'autre part, le pouvoir émotionnel dont le roman est porteur en fait un « véritable outil missionnaire »²⁴⁰, selon C. Lanéry. Dès lors, l'appropriation de cette forme par les chrétiens a pu conduire les auteurs païens à la délaisser²⁴¹.

En somme, pour K. Chew, il convient de ne pas classer en deux genres littéraires trop distincts *Passions* et romans. Le premier serait une appropriation chrétienne d'un genre païen. Ce serait à ce titre qu'on pourrait alors distinguer ces types de récit en deux genres.

*

Singulièrement présentes dans la mémoire des persécutions, les femmes semblent envahir le théâtre du martyre. Ne rougissant pas de se présenter au tribunal, elles se conduisent comme des hommes face à leurs juges, et à la souffrance. Mais, la virilisation de leur comportement n'aboutit pas à l'uniformité des récits de martyres masculins et féminins. Arrêtés pour le même motif, les époux Chrysanthé et Darie n'ont ainsi ni les mêmes tourments, ni les mêmes secours divins. Une distinction se perçoit dans l'écriture du martyre selon qu'il s'agit d'hommes ou de femmes. Cette différence se manifeste tout particulièrement dans l'érotisme des *Passions* de vierges. Construites sur le même schéma et les mêmes motifs, ces fictions (qui s'inspirent les unes des autres), donnent à lire un désir charnel : au sens propre, le désir d'un homme pour la vierge, et au sens figuré, l'aspiration de la vierge à s'unir au Dieu à qui elle a consacré sa virginité. Outre la surprise de la découverte de cet érotisme au sein d'histoires de saints (qu'un lecteur moderne s'attendrait facilement à trouver austères), le canevas de ces *Passions* nous a étonné. Il s'apparente en effet à celui du roman érotique grec.

Pourtant, cette filiation littéraire explique seulement en partie la dimension érotique du martyre féminin, caractéristique des *Passions* de vierges et martyres. En effet, à mieux y regarder cette

²³⁸ *Ibid.*, p. 209-210.

²³⁹ *Ibid.*, p. 210. « peu encombré par le poids de la tradition » (traduction personnelle).

²⁴⁰ C. LANÉRY, « Les *Passions* latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 137.

²⁴¹ K. CHEW, « The chaste and the chased », *op. cit.*, p. 210 Pour avancer cette idée, K. Chew s'appuie sur la sociologie contemporaine. Elle se réfère ainsi à un ouvrage de 1999 d'Herbert Gans, *Popular Culture and High Culture : an Analysis and Evaluation of Taste*. Dans cette étude, H. Gans observe un processus d'abandon d'une forme élitiste par les hautes classes lorsque cette forme est appropriée par les classes inférieures. Il y a un souci de distinction.

expression du désir charnel est assez paradoxale : la période de rédaction de ces *Passions* féminines est très concentrée, de la fin du IV^e au début du VI^e siècle. En d'autres mots, cela correspond à l'époque où les prédicateurs chrétiens cherchent à diffuser l'idéal de la chasteté, notamment sous la forme nouvelle du monachisme qui se répand en Occident depuis la Cappadoce.

II/ Une séduisante réécriture du martyr dans un contexte de prédication ascétique.

A mieux y regarder, l'aguichante mise en avant de figures féminines jeunes et belles dans des récits de martyrs pourrait faire écho à la prédication contemporaine de l'ascèse, aussi paradoxal que cela puisse paraître. État de vie incompris des païens, diversement déclinée dans les communautés chrétiennes (A), la notion de chasteté absolue va s'incarner dans le type de la vierge et martyre pour séduire les lecteurs (B). Dès lors, les *Passions* de vierges et martyres vont refléter différentes visions de la chasteté, signalant par ces débats l'élaboration contemporaine d'une notion (C). Nous chercherons alors confirmation ou non de nos thèses dans d'autres sources, artistiques (D).

A/ Un ascétisme discuté

Discuté, l'ascétisme l'est aussi bien par les païens que par les chrétiens eux-mêmes. En effet, bien que s'inscrivant dans des traditions philosophiques gréco-romaines, l'ascétisme chrétien rompt avec ces dernières en proposant une version définitive de la chasteté dans le cas du célibat consacré (1). Au sein des communautés chrétiennes, le développement d'hérésies naissant de conceptions ascétiques différentes de celle de l'Église institutionnelle, témoigne d'un conflit entre fidèles et hiérarchie ecclésiastique (2).

1) L'ascèse chrétienne : entre continuité et innovation

La prédication chrétienne de la chasteté n'est pas créée *ex nihilo* : l'éthique stoïcienne répandue dans les couples de la société au I^{er} ainsi que les origines judaïques du christianisme nourrissent, orientent la réflexion des Pères.

Antécédents judaïques et gréco-romains

« Nous qui autrefois prenions plaisir à la débauche, maintenant nous ne chérissons plus que la chasteté » (I, XIV, 2)²⁴²

Dans son *Apologie pour les Chrétiens*, Justin de Naplouse (II^e) fait de la continence sexuelle un des résultats de la conversion au christianisme. C'est suggérer, à tort, que la chasteté est une innovation chrétienne : cette stricte éthique sexuelle est loin d'être l'apanage du seul christianisme.

« Parce qu'ils voyaient avec perspicacité le seul ou le plus grave danger qui risquait de dissoudre la communauté, ils ont rejeté le mariage, en même temps qu'ils pratiquaient une parfaite continence » (VIII, 11, 14)²⁴³.

Dans son *Apologie pour les Juifs*, ouvrage aujourd'hui perdu dont des fragments nous sont parvenus par Eusèbe de Césarée, Philon d'Alexandrie (I^{er}) atteste ainsi l'existence d'une communauté d'hommes d'âge mûr vivant en Palestine dans la plus stricte continence. Assez peu connue, la secte juive des Esséniens témoigne d'un idéal ascétique qui ne serait donc pas une innovation chrétienne, contrairement à ce qu'on pourrait croire. L'ascétisme pratiqué par ces regroupements d'hommes pieux répondait à une volonté de trouver Dieu. Chez les Juifs, la vision de la personne s'appuyait, nous explique Peter Brown, sur l'idée d'un dualisme corps esprit mais aussi interne à l'esprit partagé entre de bonnes et de mauvaises inclinations, les premières venant de Dieu. Dès lors pour obtenir l'unification de l'esprit, condition pour trouver Dieu, il fallait éliminer ce qui était source de mauvaises inclinations.

« Aucun esséen ne prend femme, parce que la femme est égoïste, jalouse sans mesure, habile à prendre au piège les mœurs de l'homme et à le séduire par de continuels sortilèges » (VIII, 11, 14)²⁴⁴.

Et selon le témoignage que Philon d'Alexandrie nous donne, pour les Esséniens c'est la femme qui est à l'origine de la duplicité du cœur de l'homme, cause de l'éloignement avec le créateur. P. Brown invite à ne pas prendre pour mots comptant ce jugement porté par le philosophe juif. Au fond, nous sommes peu renseignés sur cette mystérieuse communauté, mais ces militants semblent par ailleurs être

²⁴² JUSTIN, *Justin martyr : Apologie pour les chrétiens*, C. Munier (trad.), Paris, Editions du Cerf, 2006, p. 49.

²⁴³ EUSEBE, *La préparation évangélique. Livres VIII, IX, X*, G. Schroeder et E. Des Places (trad.), Paris, Ed. du Cerf, 1991, p. 129.

²⁴⁴ *Id.*

en grande part des pères de famille²⁴⁵. Il reste que l'existence de la secte essénienne témoigne de l'existence d'une pratique ascétique distincte du christianisme.

Chez les Grecs et les Romains on trouve également une incarnation de cet idéal de continence. L'exemple le plus connu est celui des vestales romaines, vierges issues de grandes familles et consacrées pendant trente ans au service de Vesta. Fait moins connu que cette chasteté totale, la continence est aussi pratiquée par les couples de la haute société gréco-romaine. Aline Rousselle voit en effet dans la liberté sexuelle offerte à l'homme dans le cadre du concubinat ou de relations avec des esclaves, un moyen de protéger les épouses. En effet, l'accouchement représente un véritable danger pour des femmes mariées à douze ans et possédant une espérance de vie tournant autour de trente ans. Dès lors la continence de l'épouse légitime se voit comme un moyen de limiter la mortalité, tandis que l'homme trouve satisfaction à ses besoins sexuels dans une population d'esclaves, de concubines ou d'infâmes. Pour A. Rousselle, pour protéger les filles de la classe supérieure. : « il y a eu une répartition sociale de la fonction sexuelle de plaisir, une fois réglée la question de la fonction sexuelle de reproduction »²⁴⁶. On aurait donc une distinction entre une sexualité de procréation et une sexualité de récréation. Conséquence de cet arrangement social, la continence d'une matrone devient un signe de distinction²⁴⁷, et un mari amoureux, « une catastrophe ! »²⁴⁸

Durant l'Empire, la diffusion des thèses stoïciennes contribue, pour des raisons différentes, à renforcer les pratiques de continence au sein des couples aristocratiques. Dans l'opposition des familles sénatoriales au pouvoir impérial, les femmes manifestent un courage qui, surprenant leurs contemporains, conduit à repenser les relations conjugales. Sous Claude, Arria l'Ancienne encourage ainsi son mari en lui tendant son poignard après l'avoir elle-même enfoncé dans son cœur : « C'est sans douleur, Paetus »²⁴⁹. « Tout le système social vacilla quand les femmes eurent montré leurs capacités philosophiques »²⁵⁰. Cette philosophie, au sens de fidélité courageuse à une idée, contraint alors les hommes à donner autre dimension à la relation conjugale. Ainsi le philosophe stoïcien Musonius Rufus pose l'idée d'une relative égalité entre hommes et femmes. La femme ayant reçu la même raison et les mêmes dispositions naturelles à la vertu que l'homme, il est possible et nécessaire de l'éduquer comme un garçon. En argument d'autorité, le philosophe se réfère alors au mythe des Amazones tenant tête à des armées d'hommes. « S'il y a un manque sur ce point chez les femmes, cela tient au manque d'exercice plutôt qu'au fait de n'être pas naturellement douées de courage »²⁵¹, déclare-t-il. En raison

²⁴⁵ P. BROWN, *Le renoncement à la chair*, op. cit., p. 60-66.

²⁴⁶ A. ROUSSELLE, « La politique des corps. Entre procréation et continence à Rome », dans *Histoire des femmes en Occident. 1 : L'Antiquité*, Paris, Plon, 1991, p. 346. Citant une lettre de Sénèque (*Consolation à Helvia*, 16.3), A. Rousselle montre ainsi qu'une honte était attachée au fait d'être enceinte après vingt-cinq ans.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 346.

²⁴⁸ *Id.*

²⁴⁹ PLINIE LE JEUNE, *Lettres*, H. Zehnacker (trad.), Nouv. éd, Paris, Belles lettres, 2009, p. 96.

²⁵⁰ A. ROUSSELLE, « La politique des corps. Entre procréation et continence à Rome », op. cit., p. 351.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 352.

de cette égalité dans les capacités reçues, Musonius désire que les hommes ne soient pas inférieurs en vertu : un homme couchant avec une esclave donne la preuve d'un défaut de maîtrise de soi. Si la femme peut se maîtriser, l'homme aussi. Ainsi, avant même l'avènement du christianisme qui va généraliser l'éthique stoïcienne, se trouve posée l'idée d'une continence symétrique : les deux partenaires sont désormais tenus à la fidélité par un lien d'amour et d'affection²⁵².

A travers cette parité posée dans la fidélité, un pas est franchi. Et c'est une contestation philosophique qui amène à modifier le premier arrangement social. A. Rousselle souligne avec ironie qu'en soi cette transformation n'est pas due à grand-chose : « tout partait de l'observation que les femmes pouvaient penser »²⁵³.

Une progressive élaboration

Dès les origines du christianisme, l'ascèse distingue la communauté chrétienne. Galien écrit ainsi : « Leur mépris de la mort est chaque jour évident, et pareillement, leur abstention de l'acte sexuel »²⁵⁴. Nous l'avons vu, le renoncement à la chair est loin de caractériser les seuls chrétiens. Pourquoi alors les détracteurs païens en font-ils état ? C'est que l'innovation n'est pas tant qualitative que quantitative : le christianisme démocratise un idéal qui distinguait jusque-là les hautes classes sociales. Pour des raisons eschatologiques, la croyance en une vie éternelle qu'a ouverte la venue du Christ, les chrétiens cherchent à marquer un affranchissement au monde. Dès lors, « la sexualité se glissait au centre de l'attention, en tant que symptôme privilégié de la chute de l'humanité »²⁵⁵. Les habitudes d'abstinence semblent acquises dès le II-III^e siècle pour un bon nombre de chrétiens, au sein notamment des relations conjugales²⁵⁶. Grégoire de Tours (VI^e) rapporte ainsi la dernière volonté de la femme de Reticus, évêque d'Autun durant le IV^e :

²⁵² *Ibid.*, p. 349-354. Mais G. Theissen dans *Psychologie des premiers chrétiens*, op. cit., p. 483-485 souligne que la relation au sein du couple est encore asymétrique : l'amour encore pensé en catégories de pouvoir, un pouvoir éclairé et bienveillant certes, mais un pouvoir tout de même. Tenant de ce nouvel ethos du mariage, Plutarque (fin du I^{er}), écrit ainsi :

« L'homme doit commander à la femme, non comme un maître à un objet qu'il possède, mais comme l'âme au corps, unis dans la même affection et ne faisant qu'un par la tendresse. Par suite, tout comme il est possible de prendre soin du corps sans être l'esclave de ses plaisirs et de ses désirs, ainsi l'on peut exercer le pouvoir sur une femme tout en se montrant complaisant et agréable à son égard » (*Conjugalia praecepta*, 33).

²⁵³ *Ibid.*, p. 354.

²⁵⁴ Cité par R. WALZER, *Galens on Jews and Christians*, 1949, p. 15. Nos essais pour trouver la source exacte de cette citation célèbre, pourtant citée par un grand nombre d'universitaires, n'ont pas été fructueux. D'une part, l'ouvrage de R. Walzer est difficile à trouver en France, nous n'avons donc pu regarder s'il mentionnait l'ouvrage. D'autre part si ce mot de Galien est souvent repris dans l'historiographie, systématiquement la note de bas de page renvoie à la page 58 du *Renoncement à la chair* de P. Brown qui lui-même renvoie à l'ouvrage de R. Walzer. Enfin, la recherche d'occurrences sur le TLG ne donne pas de résultat en raison de la banalité des termes employés.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 121.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 118-124.

« Ainsi, nous que l'amour conserva liés par une chaste union dans une chambre nuptiale unique, le partage d'une seule tombe nous gardera unis » (*Liber de gloria confessorum*, chap. 74)²⁵⁷.

Mais surtout, la pratique de l'ascèse va trouver son expression institutionnelle dans le monachisme. Venu d'Égypte, le cénobitisme s'implante dans un terreau fertile : l'horizon philosophique du stoïcisme a préparé le terrain dans les hautes classes sociales. Aussi le visage du monachisme en Orient et en Occident sera-t-il très différent. En Égypte en effet, les moines posent avant tout un défi à une situation de faim caractéristique des populations du Proche-Orient, selon P. Brown. Dans des sociétés connaissant des situations de famine chronique, la plus terrible des tentations serait l'état d'*adiaphora*, état durant lequel la faim pousse à errer comme une bête, à trahir son humanité²⁵⁸. La lutte contre la pulsion sexuelle est elle aussi présente, mais occupe à côté de la lutte contre le ventre un statut mineur. La tentation sexuelle est pensée dans le cadre générale d'une opposition entre le désert et le monde : le mariage est lié à la terre habitée puisqu'il faut assurer la vie de sa famille à travers des structures sociales²⁵⁹.

En Occident, c'est d'abord en Cappadoce qu'à la suite des ermites égyptiens le monachisme s'implante. Mais il n'est pas une copie du désert égyptien, souligne P. Brown : les relations sociales ne sont pas niées. Les fraternités de Basile, les Basiliades, jouent ainsi en Cappadoce un rôle direct dans une vie sociale fortement marquée par les inégalités. Cette dimension d'assistance donne à l'ascétisme droit de cité, permet de le faire accepter dans l'aristocratie cappadocienne des années 350-360. En effet, les compatriotes craignaient que l'ascétisme ne soit cause d'un renversement des structures sociales : il risquait de détourner de la cité une élite, déjà peu nombreuse, de dirigeants. Pour résoudre cette situation, non seulement Basile donne une justification sociale à l'ascétisme, mais encore, il n'éloigne pas de fonctions administratives les ascètes. Le monachisme basilien est en effet conçu pour exister parallèlement aux Églises des cités. Moine en 356, Basile devient ainsi évêque de Césarée en 370²⁶⁰.

Si le monachisme masculin est vite institutionnalisé, il en va tout autrement pour son pendant féminin : la première règle féminine sera établie seulement au début du VI^e par Césaire d'Arles après deux siècle d'existence d'ascétisme féminin²⁶¹. Jusque-là, l'ascétisme féminin était de type familial : la

²⁵⁷ Cité par JEAN-PIERRE PETTEROLLI, « Pêché originel ou amour conjugal ? Note sur le sens des images d'Adam et Eve sur les sarcophages chrétiens de l'Antiquité tardive », *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, vol. 30, janvier 1997, p. 306.

²⁵⁸ P. BROWN, *Le renoncement à la chair*, op. cit., p. 266-277 (chapitre XIV).

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 278-290. Le désert, investi par les ascètes égyptiens devient l'objet d'un mythe : il incarne une frontière avec le monde. Dans ce lieu de renoncement total, le désir sexuel met en lumière les zones rétives, l'indocilité physique et spirituelle de la chair, analyse P. Brown. Aussi, dans l'hagiographie des Pères du désert, leur sainteté est signifiée par la fin des émissions nocturnes : elles signifient la victoire de l'ascète sur la clôture de son cœur. : « dans le nouveau langage du désert, la sexualité est devenue [...] l'idéogramme du cœur qui ne s'ouvre point » (p. 285).

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 348-370.

²⁶¹ A. DE VOGÜE et J. COURREAU, « Introduction », dans *Œuvres monastiques*, Césaire d'Arles, Paris, Editions du Cerf, 1988, p. 68-70.

vierge restait chez son père ou bien s'associait dans une vie commune et chaste avec un ascète de l'autre sexe. Pouvant difficilement se prêter à une vie itinérante comme les premiers ascètes masculins, « l'image de la féminité à l'époque [n'invitant] guère au choix d'une vie gyrovague »²⁶², la chasteté devient donc la grande caractéristique de l'ascèse féminine²⁶³.

Bien que l'organisation de femmes en communauté soit attestée avant le VI^e, elle semble être relativement libre, pas encore formalisée. Césaire d'Arles semble être le premier à se soucier de donner une législation spécifique aux femmes²⁶⁴. Mieux encore, jusqu'au début du V^e, les communautés féminines semblent avoir été vues de manière péjorative. C'est ce qui ressort d'une lettre de Jérôme datant de 410, année de mort de la patricienne Marcella, la 1^{ère} à avoir fondé un couvent féminin à Rome :

« A cette époque, aucune des femmes de la noblesse, à Rome, ne connaissait l'institution des moines, ni n'osait à cause de la nouveauté du fait, assumer un nom qui dans les masses, était alors réputé ignominieux et bas » (*Lettre 127, 5*)²⁶⁵

Si une longue tradition d'exhortation aux vierges existe de Tertullien à Cyprien en passant par Ambroise et Jérôme, avec la *Règle des vierges* (512-534)²⁶⁶ on passe de la simple prescription adressée à l'injonction²⁶⁷. Jusqu'à ce moment, la vie monacale féminine semble avoir été assez libre et floue. *La lettre aux moniales* (ca. 512) adressée par l'évêque d'Arles à sa sœur Césarie offre par exemple un net contraste avec les sermons adressés aux moines : les vertus cénobitiques, attestant d'une vie communautaire bien formée, sont en effet oubliées au profit de prêche d'une attitude de séparation du monde. L'univers des moniales semble donc bien différent de celui des moines où les communautés sont déjà bien constituées et fermées sur elles-mêmes²⁶⁸. *La Règle des vierges* (512-534) qui lui fait suite témoigne en outre d'une spécificité féminine pour la vie monastique : Césaire instaure la clôture des moniales :

« Si une personne veut quitter ses parents, renoncer au monde et entrer au saint bercail, désormais, pour pouvoir échapper, avec l'aide de Dieu, à la gueule des loups spirituels, elle ne sortira plus du monastère jusqu'à sa mort, pas même pour aller à la basilique, où l'on sait que se trouve la porte » (2, 1)²⁶⁹.

La floraison littéraire des *Passions* de vierges et martyres coïncide donc avec une période durant laquelle le célibat féminin est encore quelque chose de flou, de calqué sur le modèle masculin. Dès lors,

²⁶² E. SCHULZ-FLÜGEL, « L'ascèse féminine des origines à Augustin », dans *Le voile des vierges*, Tertullien, Paris, Editions du Cerf, 1997, p. 64.

²⁶³ *Ibid.*, p. 62-67.

²⁶⁴ A. DE VOGÜE et J. COURREAU, « Introduction », dans *Œuvres monastiques*, Césaire d'Arles, Paris, Editions du Cerf, 1988, p. 68-70.

²⁶⁵ JEROME, *Lettres*, J. Labourt (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1961, vol. 7/8, p. 140.

²⁶⁶ A. DE VOGÜE et J. COURREAU, « Introduction », *op. cit.*, p. 9-12.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 68-70.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 35-45.

²⁶⁹ CESAIRE D'ARLES, *Œuvres monastiques*, A. de Vogüé et J. Courreau (trad.), Paris, Editions du Cerf, 1988, p. 180-181.

il n'est pas étonnant de voir affleurer dans ces textes des visions différentes de l'ascétisme féminin (cf. II/ C/ 2).

A la confluence de la tradition et de l'innovation, l'ascétisme chrétien se décline en une variété de formes. Partielle ou totale, vécue dans le mariage ou dans le célibat, érémitique ou cénobitique la notion de chasteté constitue le point de départ d'un débat.

2) Un ascétisme ne faisant pas consensus

A la fois auprès des païens, mais aussi au sein même des communautés chrétiennes, la diffusion de l'ascétisme est délicate. D'autant plus que dans les communautés, la vision des fidèles peut s'opposer à la version institutionnelle que tente d'établir le clergé.

Une continence totale incomprise des païens

La chasteté, bien que s'appuyant sur une tradition philosophique et pratiquée par l'élite païenne, semble souvent étrange aux yeux de ces-derniers. L'exemple de la virginité consacrée dans l'Église primitive peut fournir un exemple de cette opposition de valeurs. En effet, la virginité consacrée se présente comme un bien commun du christianisme et du paganisme. Pourtant, l'ascétisme chrétien suscite l'incompréhension des païens.

Ainsi, la version chrétienne, se distingue de la vénérable institution païenne par ses modalités. Tandis que les vestales, au nombre de six puis de sept au IV^e siècle sont recrutées d'office à l'âge de six ou dix ans par le *Pontifex Maximus* dans les grandes familles romaines, les vierges répondent à une vocation et proviennent d'horizons sociaux variés, leur nombre n'étant pas limité. Tandis que le collège des vierges trouve une origine mythologique dans le règne de Numa²⁷⁰, les justifications du célibat consacré se trouvent dans l'interprétation faite d'une métaphore christique que le Christ lui-même présente comme obscure :

« Il y a, en effet, des eunuques qui sont nés ainsi du sein de leur mère, il y a des eunuques qui le sont devenus par l'action des hommes, et il y a des eunuques qui se sont eux-mêmes rendus tels à cause du Royaume des Cieux. Qui peut comprendre, qu'il comprenne ! » (Matt 19, 12)²⁷¹.

L'appel semble avoir été suivi dès la période apostolique :

²⁷⁰ TITE-LIVE, *Histoire romaine*, I, XX, J. Bayet (éd.), G. Baillet (trad.), Paris, France, les Belles Lettres, 1967, vol. 1, p. 33. « Il choisit, en outre, des jeunes filles pour le service de Vesta, sacerdoce d'origine albaine et qui s'apparentait à la famille du fondateur de Rome ».

²⁷¹ *Bible de Jérusalem*, op. cit.

« Descendus chez Philippe l'évangéliste, qui était un des Sept, nous demeurâmes chez lui. Il avait quatre filles vierges qui prophétisaient » (*Actes des Apôtres*, 21, 8-9)²⁷².

Nous pouvons noter que virginité et prophétie se trouvent liées dès les *Actes des Apôtres*²⁷³. En dehors de ces modalités, la virginité chrétienne se distingue surtout par son caractère absolu. Les vestales ne le sont en effet que pour trente ans : dix années consacrées à l'apprentissage, dix au service, et enfant dix au cours desquels elles forment les nouvelles arrivantes. Libre à elles ensuite de se marier. L'engagement des vierges chrétiennes est au contraire en principe définitif. Alors qu'en soit les idéaux sexuels des païens sont semblables à ceux des chrétiens, dans l'ensemble les païens rejettent la continence chrétienne pour son caractère absolutiste. Ainsi, pour un Porphyre, « l'austérité sexuelle allait de soi », mais il trouvait « déplacé, voire impie, que des jeunes femmes nubiles dussent renoncer à leur devoir envers la société et les 'dieux qui président à la génération' en vouant leur corps à une virginité perpétuelle »²⁷⁴, selon P. Brown. Autre différence, la virginité chrétienne tend à se définir avant tout comme une disposition interne, et non pas simplement physique²⁷⁵. C'est ce que souligne Ambroise, confrontant ces deux versions du célibat consacré : « chez elles la chasteté n'est pas une attitude morale, mais une question d'années » (*De Virginitate*, 1, 4, 15)²⁷⁶.

La concurrence entre vestales et vierges est d'autant plus accrue par les tenants des deux camps, que Rome se présente comme un foyer de la vie consacrée institutionnelle. Le premier monastère est fondé à Rome près de la basilique sainte Agnès au milieu du IV^e siècle, sans doute par Constantine. La *Passion d'Agnès* (BHL 156)²⁷⁷ auréole cette fondation en plaçant les vierges dans la filiation de la martyre. D'autres couvents sont par la suite ouverts. Une lettre de Jérôme adressée à la religieuse Principia, écrite en 410 à la mort de Marcella, lui attribue le mérite d'avoir transformé Rome en une « autre Jérusalem » (*Lettre* 127, 8)²⁷⁸. La Ville semble posséder un nombre imposant de monastères et de moines : au V^e se comptent environ 3000 vierges à Rome, souvent issues d'illustres familles²⁷⁹.

²⁷² *Id.*

²⁷³ P. BROWN, *Le renoncement à la chair*, *op. cit.*, p. 189-191. Il y aurait l'idée selon laquelle, nous explique l'historien, les rapports sexuels entraveraient la venue de l'Esprit Saint. Dès lors, les fidèles attendent du clergé des « signes reconnaissables et permanents de supériorité » tels que la continence.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 231. « Etant entendu qu'une jeune fille ne fait pas bien de demeurer vierge ou qu'une personne mariée ne fait pas bien de renoncer au mariage [...] comment se peut-il que d'aucuns, qui observent l'état de virginité, en fassent tant de bruit et se disent 'emplis du Saint-Esprit' pour le monde entier ? », PORPHYRE, *Contre les chrétiens*, fragment 33. Cité par P. Brown.

²⁷⁵ R. SCHILLING, « Vestales et vierges chrétiennes dans la Rome antique », *op. cit.*, p. 114-125.

²⁷⁶ Cité par R. Schilling, *Ibid.*, p. 122.

²⁷⁷ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, *op. cit.*, p. 192-193. Suite à une guérison miraculeuse obtenue de la sainte, la princesse Constance demande l'édification d'une basilique où elle « voulut vivre et mourir vierge. Animées par son exemple, un grand nombre de jeunes filles [...] voulurent recevoir de sa main le voile sacré ».

²⁷⁸ JEROME, *Lettres*, 1961, *op. cit.*, p. 143. « A votre exemple et grâce au comportement de nombreuses dames, nous avons eu la joie de constater que Rome était devenue une autre Jérusalem ; Beaucoup de monastères de vierges, une innombrable multitude de moines. »

²⁷⁹ R. SCHILLING, « Vestales et vierges chrétiennes dans la Rome antique », *op. cit.*, p. 127.

Conséquence de ces visions différentes, un vaste débat médical s'engage durant la fin du I^{er} et le II^e au sujet des troubles de santé générés par la continence. C'est l'objet d'un chapitre du livre *Porneia* publié en par Aline Rousselle²⁸⁰. L'historienne y souligne bien l'idée que ces controverses médicales mettent en garde contre des excès sexuels, dans un sens ou dans l'autre, mais ne mettent pas en garde contre des formes de vie sexuelles : aucune raison philosophique ou religieuse n'est évoquée comme à l'origine de ce débat²⁸¹. Les doctrines médicales reflètent alors le parti pris des médecins en faveur ou non de la continence en analysant les difficultés du corps à s'y soumettre. Avant, ces troubles étaient étudiés depuis Hippocrate, mais seulement dans le cas de la continence involontaire, celle par exemple des veuves ou des jeunes filles non mariées. Le *corpus* hippocratique évoque ainsi l'idée que les crises d'hystérie touchent surtout ces catégories de femmes, privées de rapports sexuels (*Des maladies des femmes*, I, 7)²⁸². Un médecin comme Galien (II^e) se prononce ainsi contre l'idée d'une chasteté totale en exposant l'idée que l'activité sexuelle est nécessaire à la santé et à l'équilibre humain (*De locis affectis*, V)²⁸³. Etudiant par exemple le cas de l'hystérie chez des jeunes filles, le médecin en identifie les symptômes : des hallucinations, des poussées suicidaires. Le médecin en conduit à une difficulté d'évacuation du sang menstruel qui, ne pouvant assez sortir, remonte alors et fait tourner la tête de la patiente²⁸⁴. Dès lors, le remède prescrit par le médecin est simple :

« Je recommande aux jeunes filles, éprouvant des accidents pareils, de se marier le plus tôt possible » (*De locis affectis*, V)²⁸⁵.

Cette dimension thérapeutique accordée au mariage par Galien, mariage et sexualité étant souvent étroitement associés²⁸⁶, témoigne donc bien d'une étude des troubles suscités par la continence. La continence affecte le corps et le caractère, elle doit donc être pratiquée avec précaution, prescrit Galien qui par ailleurs reconnaît un affaiblissement corporel suscité par les rapports sexuels (*Incerti*, 22)²⁸⁷.

²⁸⁰ A. ROUSSELLE, *Porneia*, op. cit., p. 85-102.

²⁸¹ Cité par A. Rousselle, *Ibid.*, p. 96.

²⁸² Cité par A. Rousselle, *Ibid.*, p. 92-93.

²⁸³ *Ibid.*, p. 95-96.

²⁸⁴ « Quand l'orifice de l'issue n'est pas ouvert, et que le sang arrive en plus grande abondance [...] alors le sang, n'ayant point de sortie, s'élance [...] sur le cœur et le diaphragme » (*De locis affectis*, V). Cité par A. Rousselle, *Ibid.*, p. 90.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 90-91.

²⁸⁶ Cette association entre mariage et virginité se retrouve aussi dans un contexte apostolique chez saint Paul. « S'ils ne peuvent se contenir, qu'ils se marient : mieux vaut se marier que de brûler » (*Première épître aux Corinthiens*, 7, 9), *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 2329.

²⁸⁷ A. ROUSSELLE, *Porneia*, op. cit., p. 86.

... et mal reçue auprès des fidèles.

Si la version chrétienne de l'ascétisme questionne les païens, les fidèles chrétiens ne sont pas en reste. On craint qu'il ne renverse des structures sociales, nous l'avons vu plus haut pour la Cappadoce. Ainsi dans les années 350, l'aristocratie regarde avec suspicion le cénobitisme : le retrait des hommes fait craindre l'extinction des grandes familles ainsi qu'un manque de dirigeants²⁸⁸, nous l'avons vu un peu plus haut. De même, une lettre de Jérôme, précédemment évoquée, nous révèle qu'à Rome du temps de Marcella (325-410), la vie monastique, pour les femmes, était mal vue : « à cause de la nouveauté du fait », le nom de moniale « était alors réputé ignominieux et bas »²⁸⁹. L'idée en soi de chasteté totale est donc loin d'être acceptée facilement dans les milieux chrétiens.

D'autre part, la forme de cet ascétisme ne fait pas consensus dans les communautés chrétiennes. L'interprétation des préceptes évangéliques donne lieu à une multiplicité de formules que l'Église institutionnelle tâche de réguler. L'éthique sexuelle prônée par l'institution ecclésiale va permettre de définir notamment « l'orthodoxie » et à l'opposé, les « hérésies ». Nous verrons plus loin que la notion d'hérésie se révèle être une construction servant à décrédibiliser des courants communautaires non conformes à la pensée de l'Église institutionnelle (cf. III).

Ainsi, l'ascétisme se définit de différentes manières, d'un extrême à l'autre (cf. II/ C/ 2). Il faut toutefois prendre garde à la déformation : les hérésies ne nous sont souvent connues qu'à travers les écrits d'auteurs orthodoxes²⁹⁰.

Formé à partir du terme *egkrateia* (tempérance, abstinence, continence) le courant encratique se définit ainsi par un rejet absolu du mariage au profit du célibat consacré. Nous nous appuyerons dans ce paragraphe sur un article de Benoît Gain²⁹¹. Marcion (II^e) impose ainsi comme condition préalable à l'entrée dans sa communauté, la séparation des conjoints. Tatien (II^e) dans *De la perfection selon le Sauveur*, traité qui nous est connu par les Stromates de Clément d'Alexandrie, qualifie quant à lui l'union des sexes, « [d'] enlacement de la chair avec la corruption »²⁹². Les aliments forts, la viande et le vin, suspectés de donner trop de vigueur à l'œuvre mauvaise, sont également proscrits²⁹³. Cette dépréciation

²⁸⁸ P. BROWN, *Le renoncement à la chair*, op. cit., p. 348-370, notamment les p. 348-357.

²⁸⁹ JEROME, *Lettres*, 1961, op. cit., p. 140.

²⁹⁰ B. GAIN, « La défense du mariage en Asie Mineure et en Syrie au IV^e siècle », dans P.-G. Delage (éd.), *Les Pères de l'Église et la chair : entre incarnation et diabolisation, les premiers chrétiens au risque du corps : actes du Ve Colloque de La Rochelle, 9 10 et 11 septembre 2011*, Caritaspatrum, 2012, p. 316. « Comme très souvent, la doctrine de ces hérétiques ou sectaires ne nous est connue que par leurs adversaires et non pas directement, ce qui nous oblige à redoubler de précautions dans l'utilisation des informations fournies par les polémistes et les hérésiologues ».

²⁹¹ B. GAIN, « Les Pères de l'Église et la chair », op. cit.

²⁹² CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* (III, 12, 82, 2-3). Cité dans le *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1960, vol. 4, p. 631.

²⁹³ *Ibid.*, p. 630.

du mariage, déjà présente dans les milieux juifs (Esséniens, Thérapeutes) et païens (cyniques, néoplatoniciens) est dénoncée dans l'Église dès Paul :

« L'Esprit dit expressément que, dans les derniers temps, certains renieront la foi pour 'attacher à des esprits trompeurs et à des doctrines diaboliques, séduits par des menteurs hypocrites marqués au fer rouge dans leur conscience : ces gens-là interdisent le mariage et l'usage d'aliments que Dieu a créés pour être pris avec action de grâce par les croyants et ceux qui ont la connaissance de la vérité » (1 Tm 4, 1-5)²⁹⁴.

Les apocryphes comme les *Actes de Thècle* peuvent témoigner de ces influences encratiques. Ainsi, le baptême apparaît comme « réservé à la continence parfaite »²⁹⁵. Paul refuse de baptiser Thècle qui lui en fait la demande :

« Le temps est mauvais, et tu es belle ; et je crains qu'une autre épreuve ne t'emporte, pire que la première, et que tu ne puisses la supporter, mais qu'en elle tu ne faiblisses »²⁹⁶

Plus proche de notre période, la doctrine d'Eustathe de Sébaste est condamnée lors du concile de Gangres (ca. 340-343), selon l'historien ecclésiastique Socrate : « il interdisait de se marier et enseignait qu'il fallait s'abstenir de nourriture » (*Histoire ecclésiastique*, II, 43)²⁹⁷.

Condamnant les excès ascétiques, l'Église propose une doctrine intermédiaire dont le *Contre Marcion* de Tertullien propose selon B. Gain une bonne synthèse :

« Connaissant la chasteté sans condamner le mariage, nous [nous] attachons à elle et lui donnant la préférence, non comme à un bien sur le mal, mais comme à un mieux sur le bien » (I, 29, 2)²⁹⁸.

Non condamné, le mariage se trouve ainsi posé en bas d'une hiérarchie des états de vie plaçant à son sommet la virginité consacrée. Les vierges consacrées sont présentées comme la « meilleure partie du troupeau »²⁹⁹.

Cette élitiste vision du célibat consacré n'est pas du goût de tous les fidèles et se heurte à de vives résistances comme celles des familles aristocratiques, soucieuses de se perpétuer, et celle du moine romain Jovinien, condamné de son vivant aux synodes de Rome (389) et de Milan (391), les tensions perdurent néanmoins sur plusieurs décennies³⁰⁰. Selon C. Lanéry, la *Passio Anastasiae* serait ainsi « symptomatique des tensions léguées par la crise jovinienne dans l'Église de Rome »³⁰¹. Ainsi, aucun représentant laïc n'est mentionné remarque-t-elle : Chrysogone père spirituel d'Anastasie, est un laïc.

²⁹⁴ Bible de Jérusalem, op. cit.

²⁹⁵ B. GAIN, « Les Pères de l'Église et la chair », op. cit., p. 317.

²⁹⁶ F. BOVON et P. GEOLTRAIN (éd.), « Actes de Paul », op. cit., p. 1136.

²⁹⁷ Cité par B. GAIN, « Les Pères de l'Église et la chair », op. cit., p. 322.

²⁹⁸ Cité par B. Gain, *Ibid.*, p. 318

²⁹⁹ CYPRIEN DE CARTHAGE, *De Habitu virginum*, 3. Cité par E. SCHULZ-FLÜGEL, dans « L'ascèse féminine des origines à Augustin », dans *Le voile des vierges*, Tertullien, Paris, Editions du Cerf, 1997, p. 78.

³⁰⁰ C. LANÉRY, « Les Passions latines composées en Italie », op. cit., p. 27

³⁰¹ *Ibid.*, p. 58

D'autre part, les matrones Théodote et Anastasie occupent les devants de la scène, reléguant en coulisses les vierges Agapè, Chioné et Eiréné « vite disparues du récit »³⁰².

Se présentant comme une bizarrerie aux yeux des païens, comme un objet de tensions entre les fidèles et la hiérarchie ecclésiastique, l'ascétisme a donc besoin d'être légitimé par différents moyens.

B/ Par conséquent, la nécessité de séduire les fidèles.

Fruit de ces débats sur l'ascèse, les penseurs chrétiens vont être amenés à légitimer l'ascèse sexuelle en l'inscrivant dans la filiation du martyre dont elle serait la version moderne après la fin des grandes persécutions (1). Conséquence de cette continuité entre martyre et chasteté, les récits vont présenter de manière rétrospective le martyre comme allant de pair avec la virginité : la figure de la vierge et martyre incarne cette association d'idées (2).

1) Associer l'aura du martyre à l'ascèse : du martyre de sang au martyre blanc. Etude d'un sermon inédit de l'Antiquité tardive³⁰³.

Au cours du IV^e siècle, le terme de martyre acquiert un double sens : les penseurs chrétiens sont amenés à développer l'idée d'un « martyre blanc ». En effet, la fin des grandes persécutions en 313 a du même coup mit fin à l'occasion la plus forte de témoigner de sa foi en mourant pour le Christ. « Sacrement de la plénitude et de l'achèvement », épanouissement suprême de la grâce baptismale, par l'union avec le Christ qui va jusqu'à l'identification »³⁰⁴, le martyre crée une aspiration à la souffrance pour la foi. La récurrence des persécutions avait en effet créé un horizon d'attente pour les fidèles : celui d'une mise à l'épreuve physique de la foi. Avec une moyenne générale d'une persécution tous les vingt-cinq ans entre 64 et 311, soit environ une par génération, l'idée de martyre était très présente dans les esprits. Dès lors, un substitut au « baptême de sang » va être recherché par les chrétiens³⁰⁵. Ce processus est particulièrement manifeste dans un texte inédit de l'Antiquité tardive, un sermon prononcé à l'occasion d'une fête pour les martyrs.

³⁰² *Id.*

³⁰³ Le séminaire de recherche de S. Gioanni, suivi en début d'année, sert de trame de fond à cette partie. *Autorité et censure des « Pères de l'Église » : origine, composition et réception du Decretum Gelasianum (VI^e siècle)*, Université Lyon 2, 2016.

³⁰⁴ A.G. HAMMAN, *Le martyre dans l'Église ancienne - Tertullien, Origène, Cyprien de Carthage*, op. cit., p. 13.

³⁰⁵ Dans notre mémoire de l'an passé, *La conjugalité chez Grégoire de Nysse*, nous avons synthétisé les raisons historiques (l'horizon du martyre, l'écart d'âge entre les époux, une stratégie pour protéger les femmes de leur époux, l'héritage stoïcien), mais aussi anthropologiques de la diffusion de l'ascèse en continuité avec le martyre. Voir les pp. 34-43.

Le texte

Retrouvé dans un manuscrit conservé aux Archives départementales des Alpes Maritimes sous la côte H 0288, il était considéré il y a peu encore comme le lectionnaire de l'abbaye de Lérins, porte d'entrée de la littérature patristique orientale en Gaule. En vérité il s'agirait des fragments d'un bréviaire grassois datant du début du XIV^e ³⁰⁶. Cette collection liturgique médiévale se révèle très riche non seulement compte tenu de la variété des types de texte qu'elle contient (Lectio, Omelia, Passio)³⁰⁷, mais encore en raison de la diversité chronologique de ces-derniers : on y retrouve aussi bien des textes de l'Antiquité, que des textes carolingiens ou datant du XI^e.

Parmi tous ces textes, les *lectiones* I-III retiennent tout particulièrement notre attention. A la différence des deux premiers constituant, le texte de la *lectio* III ne se retrouve pas dans les autres témoins de ce texte répandu d'un sermon pseudépigraphé d'Augustin (fin IV^e) ou de Maxime de Turin (V^e)³⁰⁸. Cette originalité nous suggère soit que le copiste a eu en main un manuscrit très ancien qui se serait perdu par la suite, soit qu'il s'agit d'un tout autre texte, en rupture avec les deux premières *lectiones*.

Sa datation

En raison de certains indices, il semble cependant qu'on puisse aussi attribuer ce texte à la période de l'Antiquité tardive. L'allusion à des *realia* antiques, celles évoquant la gladiature et surtout celles évoquant le martyr sanglant n'aurait pas de sens pour des fidèles du Moyen-Âge. Fréquentes en effet dans l'homilétique des V^e et VI^e siècles, les références aux persécutions païennes disparaissent ensuite. Il faudrait donc imaginer une rédaction proche de la fin des grandes persécutions (313). A un autre niveau, une expression corroborerait cette datation haute :

« En vérité, celui-là s'est efforcé de devenir non seulement un disciple, mais aussi un fils, non de sang, mais adoptif, non par la nature, mais par la grâce »³⁰⁹.

L'expression est employée pour définir la doctrine de l'adoptionisme qui se développe au VIII^e siècle avant d'être condamnée en 794 au concile de Francfort. Seulement, l'auteur semble ignorer cette hérésie, interprétant une citation biblique citée juste avant, c'est le chrétien, non le Christ comme dans l'adoptionisme, qui est adopté par Dieu. Cela nous permet donc de poser le VIII^e siècle comme un autre *terminus ante quem*, plus large. L'étude lexicographique se présente comme un autre élément de datation : une expression du sermon est ainsi reprise deux fois par Césaire (470-542). Or l'évêque

³⁰⁶ S. GIOANNI et B. GREVIN (éd.), « Une collection liturgique de Provence », dans S. Gioanni et B. Grévin (éd.), *L'antiquité tardive dans les collections médiévales : textes et représentations, VI^e-XIV^e siècle*, Rome, École française de Rome, 2008, p. 38-40.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 41-47 : on trouvera dans ces pages la structure de ce bréviaire grassois avec la succession des différents textes contenus.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 55.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 62.

arlésien est l'un des premiers à truffier ses sermons de références à d'autres textes antiques, notamment ceux d'Augustin. Cette citation pourrait être un indice pour attribuer à l'évêque d'Hippone ce sermon, d'autant plus qu'on y trouve exprimé les thèses augustinienes sur la grâce divine. La recherche stylistique dont témoigne notre texte pencherait également en faveur cette paternité : la virtuosité lexicale, les jeux sur les sonorités attestent d'une remarquable maîtrise de la plume³¹⁰. Mais à cette belle théorie s'oppose l'absence de la mention de ce texte dans l'*Indiculus* de Possidius, liste de toutes les œuvres d'Augustin établie à sa mort par son secrétaire³¹¹.

A la lumière de ces résultats, il est possible de poser des jalons pour la datation de ce sermon. Le IV^e siècle serait le *terminus post quem* d'une rédaction dont le VI^e serait le *terminus ante quem*. L'auteur serait un prédicateur de l'Antiquité tardive, très inspiré par les thèses d'Augustin.

Un glissement notionnel

Après avoir établi l'origine antique de notre texte, penchons-nous à présent sur la conversion notionnelle du martyre qui y est proposée. On trouvera une édition et une traduction française de ce texte dans un ouvrage publié en 2008, *L'Antiquité tardive dans les collections médiévales*³¹². Le fragment s'ouvre sur une progressive définition du martyre :

« En effet, le martyre n'est pas accompli par la seule effusion de sang et la palme de la foi n'est pas acquise par le seul embrasement des flammes, ni par la diversité des peines, mais par le mépris du monde et la souffrance de la chair, par le fait de ne plus chercher la vaine gloire et de supporter avec courage les attaques perfides suscitées par le Diable. [...] Avoir triomphé de tout cela, voilà le martyre glorieux »³¹³.

Se trouve d'emblée posée une invitation à élargir la conception du martyre : il ne se limite pas aux persécutions païennes mais s'offre à chacun dans la vie de tous les jours, par un détachement du monde. L'emploi de l'expression « hoc est » (c'est-à-dire), indiquant un processus de définition suggère que l'idée ne se présentait pas comme évidente à l'époque. La suite du texte compare les deux types de martyres mis au jour.

« Le martyr a vaincu le feu soudain du bourreau, le chrétien fidèle a vaincu la flamme quotidienne de son corps. Le martyr a eu un bref conflit avec son persécuteur, le Chrétien mène un long combat contre les vices de la chair. Le martyr a enduré de nombreuses peines durant la lutte contre les païens, le Chrétien conserve sa résistance dans les attaques du Diable. »³¹⁴.

Par ces comparaisons, le martyre au sens figuré continue d'être défini. Au moins deux des cinq confrontations portent sur le contrôle des satisfactions corporelles. C'est donc l'ascèse qui est proposée

³¹⁰ *Ibid.*, p. 55-56.

³¹¹ *Ibid.*, p. 56-58.

³¹² S. GIOANNI et B. GREVIN (éd.), « Une collection liturgique de Provence », *op. cit.*, p. 60-62.

³¹³ *Ibid.*, p. 61.

³¹⁴ *Id.*

aux fidèles en guise de nouveau martyr. On prendra garde au fait que cette ascèse étant dirigée « contre les vices de la chair », elle n'est pas exclusivement sexuelle. C'est-à-dire que la chasteté n'est que l'un des champs de bataille de cette lutte. Dans *Le Renoncement à la chair*, Peter Brown met bien en avant le fait que par exemple pour les Pères du désert, en raison de fréquentes disettes, c'est contre son appétit que l'ermite doit se prémunir. P. Brown rappelle que la gourmandise relève elle aussi des vices de la chair³¹⁵. Les *topoi* employés pour désigner le martyr sont alors repris pour décrire l'ascète qui se trouve lui aussi désigné sous le nom « d'athlète », recevant « la palme du martyr ». Mais bien plus encore qu'un élargissement notionnel, c'est un renversement des valeurs qui nous est ici suggéré. Le martyr de sang est mis à distance tandis qu'est affirmée la supériorité de l'ascèse, entendue au sens large. Les comparaisons citées plus haut se muent en effet en antithèses. A un martyr de sang ponctuel et de brève durée s'oppose un martyr long et permanent. La construction binaire conduit également à opposer le « martyr » au « Chrétien », comme si finalement le martyr n'était pas un véritable fidèle. La lutte du martyr se trouve même réduite à une sorte de caprice :

« Le martyr a souffert au nom du Christ car il désirait souffrir, et tout fidèle supporte les contrariétés qui lui incombent par l'amour de Dieu »³¹⁶

Cette dépréciation du martyr sanglant, allant à l'encontre de la norme, est assez singulière. Qu'est-ce qui finalement est reproché au martyr ? Qu'est-ce qui ferait la supériorité du martyr blanc ? Il nous semble qu'affleure dans l'extrait cité une critique du « martyr volontaire » (cf. introduction) : tandis que le martyr provoque une occasion de s'illustrer, l'ascète accepte humblement les aléas de la vie quotidienne. Par contraste, la valeur de l'ascèse se trouve donc grandie.

L'évolution qualitative du martyr prêchée par les Pères, dont témoigne le sermon étudié, permet ainsi par la filiation établie entre martyr et chasteté, de valoriser cette dernière. Filant la métaphore, l'homilétique parvient ainsi à « placer la virginité consacrée dans le sillage prestigieux du martyr chrétien »³¹⁷. A cette lumière, l'apparition dans les récits hagiographiques de figures conjuguant les deux aspects du martyr n'est plus si surprenante. L'érotisme qu'une première impression avait pu nous suggérer à la lecture des *Passions* féminines du V^e siècle s'estompe au profit d'une dimension apologétique.

³¹⁵ P. BROWN, *Le renoncement à la chair*, op. cit., p. 268-277. L'historien américain démontre que dans une contrée où règne le spectre de la famine, la lutte contre les pulsions sexuelles occupe un statut mineur dans la création du monachisme égyptien. « Les chuchotements du 'démon de la fornication' qui semblent tellement fasciner les lecteurs modernes, paraissent triviaux à côté de si lugubres obsessions » (p. 272).

³¹⁶ S. GIOANNI et B. GREVIN (éd.), « Une collection liturgique de Provence », op. cit., p. 61.

³¹⁷ C. LANERY, « La vierge au lupanar », op. cit., p. 169.

2) Dans cette perspective, une réécriture du martyre : donner une glorieuse ascendance à la continence. Le type de la « vierge et martyre ».

La fin des grandes persécutions (313) conduit les chrétiens à inventer une autre façon de mettre à l'épreuve leur foi. Si la notion de martyre est transformée, les faits le sont aussi : les récits historiques de martyre se retrouvent rétrospectivement porteurs de cette idée de martyre blanc. La prédication de la continence s'introduit dans les éléments historiques des persécutions à travers l'élaboration du type de la vierge et martyre. Cette figure n'a pas bénéficié d'études, à notre connaissance, aussi nous tâcherons avec les moyens dont nous disposons d'en brosser les origines et les caractéristiques.

Une association textuelle précoce entre virginité et martyre

Mettant à profit la gloire auréolant le martyre dans les communautés chrétiennes, les thuriféraires de la chasteté vont tôt l'associer avec le martyre dans l'intention de convertir les fidèles à l'ascèse.

Ainsi le martyre est présenté comme le prototype de l'ascèse. De façon générale, la valeur didactique que les chrétiens trouvent dans le martyre est attestée par exemple chez Tertullien (fin du II^e). Le Carthaginois achève ainsi son *Apologeticum* en faisant du martyre un exemple vivant pour les fidèles, à l'opposé des philosophes qui n'enseignent que par leurs discours :

« Et pourtant leurs paroles ne trouvent pas autant de disciples que les chrétiens qui enseignent par leurs actions. [...] Qui, en effet, à ce spectacle ne se sent pas ébranlé et ne cherche pas ce qu'il y a au fond de ce mystère ? » (L, 14-15)³¹⁸.

De façon plus particulière, le martyre se trouve employé en argument d'autorité dans la prédication de l'ascèse. Dans son *Exhortatione virginitatis*, Ambroise (IV^e) pose ainsi la martyre en modèle pour la vierge consacrée. L'évêque de Milan, critiquant certaines vierges qui, « tout en cultivant avec zèle la chasteté, soignent leur beauté avec trop de recherche », invoque pour les admonester l'« exemple » d'une illustre aïeule : « Sotère, que je viens de nommer, n'avait pas cette recherche pour son visage » (PL XVI, 360)³¹⁹. Ambroise ne s'emploie d'ailleurs pas tant à présenter la constance dans la foi de la jeune martyre, qu'à montrer l'indifférence de cette dernière à sacrifier sa beauté :

« Elle voyait avec joie la perte de ses agréments lui enlever un des périls que court la chasteté » (PL XVI, 360)³²⁰.

³¹⁸ TERTULLIEN, *Apologétique*, J.-P. Waltzing (trad.), Paris, 1961, p. 108.

³¹⁹ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, op. cit., p. 369.

³²⁰ *Id.*

Dans une autre œuvre, le *De Virginibus*, on retrouve « [l'exemple] » de Sotère, le mot est à nouveau explicitement employé. Cette fois-ci c'est l'endurance de la vierge à souffrir qui se trouve mise en avant :

« Patiente et forte, elle offrit à la douleur ses joues délicates ; [...] sa tête ne fléchit pas un moment, elle ne se détourna pas ; la vierge ne se permit ni un gémissement ni une larme ; enfin après avoir parcouru la série des tortures, elle tomba sous le glaive » (PL XVI, 232)³²¹.

La différence de traitement d'un même exemple nous suggère une instrumentalisation du martyr au profit de la prédication ascétique. Les tenants de la virginité s'approprient le souvenir des martyrs pour en faire des égéries de leur cause. Les vierges consacrées sont invitées à se placer dans l'illustre filiation des martyres.

Servant d'argument d'autorité à la prédication de la chasteté, le combat pour la foi va être le lieu d'une réécriture, d'une réappropriation par la communauté chrétienne des faits historiques. En vertu de sa valeur d'édification, les hagiographes ultérieurs au temps des persécutions vont être conduits à mettre l'accent sur la chasteté de la martyre. L'apparition du thème de la double couronne symbolise une certaine égalité mise entre les deux notions. On le retrouve par exemple dans le *Peri Stephanon* de Prudence (IV^e), notamment dans son hymne sur Agnès :

« Une double couronne ceint le front de la martyre : la virginité conservée inviolable, le trépas qu'elle affronta sans crainte »³²²

La chasteté constante de la martyre se trouve particulièrement bien mise en valeur dans l'hymne, le combat pour la foi se trouve relégué dans l'ombre. La condamnation de la vierge au lupanar est l'objet d'une vivante mise en scène dramatisant d'autant le péril qu'encourt la vierge pour sa chasteté. Le langage hyperbolique du juge souligne ainsi la grandeur du danger :

« Je puis ordonner de traîner celle-ci dans un lupanar destiné au public [...]. Elle verra alors toute la jeunesse se précipiter vers cet asile de honte, pour y chercher la proie nouvelle offerte à ses passions »³²³.

Mais l'apologie de la chasteté finit par l'emporter sur celle du martyr : l'hymne s'achève ainsi sur l'éloge de la seule pureté³²⁴.

Cette mise en avant de la chasteté de la sainte va caractériser le type de la vierge et martyre : il ne suffit pas d'être conjointement vierge et martyre pour appartenir au cortège très fermé des « vierges et martyres ». C'est une question de style (littéraire).

³²¹ *Ibid.*, p. 370.

³²² *Ibid.*, p. 195

³²³ *Ibid.*, p. 196

³²⁴ *Ibid.*, p. 198. L'hymne s'achève en effet sur les mots suivants : « Un regard de ta bonté dirigé sur moi me rendra pur, en inondant mon cœur de sa lumière ; tout ce que ton œil daigne fixer, comme autrefois tout ce que ton noble pied toucha, participe aussitôt à la pureté qui réside en toi »

Ce type martyrial est le fruit d'une progressive élaboration par les hagiographes. On passe en effet d'une femme adulte prêchant la virginité à une femme enfant luttant pour conserver sa virginité. En effet Thècle³²⁵ est considérée comme la protofigure d'un type dont Agnès devient la « figure par excellence », en Occident³²⁶. Dans son article sur les *Passions* romaines, C. Lanéry montre les différentes traditions à l'œuvre dans la *Passio Agnetis* (BHL 156). Le martyre de la vierge n'est pas uniforme au IV^e siècle. La version proposée par une épitaphe damasienne fait ainsi périr Agnès sur le bûcher, à l'instar de Thècle, tandis que dans son *De Virginibus* (PL XVI, 189-191) Ambroise de Milan fait périr une toute jeune fille par le fer. La jeunesse d'Agnès est particulièrement mise en valeur par l'évêque pour souligner par contraste son courage :

« Y avait-il place en un si petit corps pour les blessures ? A peine l'épée trouvait-elle sur cette enfant un lieu où frapper ; et cependant Agnès avait en elle de quoi vaincre l'épée. A cet âge, la jeune fille tremble au regard irrité de sa mère ; une piqure d'aiguille lui arrache des larmes, comme ferait une blessure. Agnès, intrépide entre les mains sanglantes des bourreaux se tient immobile sous le fracas des lourdes chaînes qui l'écrasent »³²⁷

Vers 400, Prudence ajoute dans son *Peri Stephanon* (hymne 14) l'épisode du lupanar motif ancien et récurrent dans les *Passions* de vierges martyres³²⁸. Entre 498 et 514, le rédacteur anonyme de la *Passion* d'Agnès (BHL 156) offre le portrait d'une toute jeune fille de treize ans mourant par le glaive après avoir été condamnée à la prostitution forcée

On a donc la confluence de trois sources dans le récit épique du martyre de la vierge qui nous est livré. Témoignage de cette triple influence occidentale, en Orient perdure la version d'une Agnès adulte (BHG 45), double de Thècle³²⁹. Fruit d'une lente élaboration, la figure d'Agnès qui nous est livrée dans sa *Passion* occidentale (BHL 156) apparaît en outre comme la référence en matière de virginité martyre ou de martyre de la virginité, affirme C. Lanéry par les suivants propos : « Après BHL 156, nul

³²⁵ Pour faciliter la compréhension du lecteur, voici un résumé de la légende de Thècle, compagne apostolique de Paul. Issue d'une grande famille d'Iconium, la jeune fille entend un jour par sa fenêtre la prédication de l'apôtre sur la chasteté. Elle tombe alors dans une langueur amoureuse pour le Christ et son porte-parole dont s'inquiètent ses proches. Jaloux, son fiancé traîne alors Paul en justice. Thècle le rejoint en prison et, rejetée par sa mère est condamnée au bûcher dont elle est miraculeusement sauvée. A la suite de Paul, elle se met ensuite en route pour Antioche de Pisidie où elle subit les avances d'Alexandre, un notable de la ville. Publiquement repoussé, ce-dernier se venge alors en la faisant condamner aux jeux du cirque. A chaque fois, la jeune femme échappe aux dents des bêtes féroces, convertissant la foule par ces miracles. Libérée, elle rejoint alors Paul et achève sa vie dans une retraite solitaire.

³²⁶ C. LANÉRY, « Les *Passions* latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 197

³²⁷ *Ibid.*, p. 193-194.

³²⁸ *Ibid.*, p. 196.

³²⁹ *Ibid.*, p. 192-202.

hagiographe, nul auteur ecclésiastique, ne pouvait plus invoquer les noces des vierges consacrées sans avoir à l'esprit le précédent d'Agnès »³³⁰.

Incarnant de façon exemplaire la vierge et martyre, Agnès en possède toutes les caractéristiques. Nous faisons ici le bilan de traits mis au jour dans notre première partie. Elles sont issues d'une continuité avec le roman grec, nous l'avons vu précédemment (cf. I/C). La vierge et martyre se caractérise tout d'abord par sa beauté et son extrême jeunesse. Agnès âgée de treize ans éveille ainsi l'amour d'un seul regard³³¹. Cette beauté confine à l'adynaton : dans les *Actes de Thècle*, la vision de sa nudité suscite les larmes du préfet³³². La jeune fille se doit également de posséder un rang social élevé : le statut social d'Agnès nous est suggéré par le soin donné à son éducation : c'est sur le chemin menant de l'école à chez elle que la jeune vierge est aperçue. Cela nous est confirmé plus loin par la mention de la possession d'un domaine aux portes de la ville, « sur la voie Nomentane »³³³. Autre caractéristique de la vierge et martyre, la jeune fille subit une tentative de séduction (cf. I/ B/ 1) : demande en mariage ou prostitution forcée. L'hagiographe d'Agnès met en scène ces deux motifs, précédemment étudiés. Découlant de ces traits distinctifs, la « vierge et martyre » est porteuse d'une certaine coloration érotique concourant à séduire le lecteur (cf. I/ C). Nous prenons l'exemple d'Agnès car elle constitue le modèle du genre (cf. II/ C/ 3), mais toutes ces caractéristiques se retrouvent dans nos sources. Les *Passions* de vierges et martyres s'appuient de plus sur des stéréotypes : les *topoi* de l'amoureux éconduit, de la prostitution ou encore la métaphore nuptiale du Christ comme époux de la vierge s'y retrouvent de manière récurrente (cf. I/ B). Enfin, la vierge se trouve masculinisée : un courage viril lui est ainsi attribué, il y a l'idée qu'elle transcende sa nature féminine (cf. I/ A/ 2).

Nous voudrions développer un peu plus l'un des traits présentés. Finalement, le type de la vierge et martyre apparaît comme un label. N'est pas vierge et martyre qui veut : le statut social semble être indispensable à l'obtention du titre. La mention d'une position élevée revient ainsi de façon récurrente dans les *Passions* féminines. Déjà dans ses *Actes* Thècle s'exclame pour se défendre d'Alexandre : « Ne fais pas violence à la servante de Dieu ! Je suis parmi les premières d'Iconium »³³⁴. Agathe quant à elle est présentée comme issue d'une bien plus noble extraction que le gouverneur :

« Il ordonna qu'on se saisît de la servante de Dieu, qui était issue d'une illustre famille. Il eût voulu persuader au peuple que, malgré l'obscurité de son origine, il avait

³³⁰ *Ibid.*, p. 202.

³³¹ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, op. cit., p. 182. « Un jour que la vierge Agnès revenait des écoles, le fils du préfet de Rome se sentit épris pour elle d'un ardent amour ».

³³² F. BOVON et P. GEOLTRAIN (éd.), « *Actes de Paul* », op. cit., p. 1139. « C'était au point que même le gouverneur pleurait à l'idée que les phoques allaient dévorer tant de beauté ».

³³³ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, op. cit., p. 190.

³³⁴ F. BOVON et P. GEOLTRAIN (éd.), « *Actes de Paul* », op. cit., p. 1137.

néanmoins assez d'ascendant et de puissance pour subjuguier le cœur des personnes les plus qualifiées » (*BHL* 133)³³⁵.

A travers ces deux exemples, nous pouvons noter, à titre anecdotique car ce n'est pas là notre sujet, qu'en dépit de leur noblesse, les deux martyres se présentent comme de simples « servantes de Dieu ». Cela fait donc ressortir par contraste la vanité d'une haute position dans le monde.

Dans le cadre de la prédication de l'ascèse, la figure de la vierge et martyre joue un rôle particulier : elle permettrait de « forcer l'adhésion du lecteur »³³⁶ aux thèses ascétiques en proposant un exemple extrême. C'est l'idée que met au jour Cécile Lanéry dans un article étudiant le fonctionnement du *topos* de la vierge au lupanar, dans le *De Virginibus* d'Ambroise. Premièrement, pour l'universitaire française, la référence aux persécutions donne « une puissante efficacité émotionnelle »³³⁷ à un récit prônant la chasteté. En effet, C. Lanéry affirme ainsi que les persécutions sont encore assez présentes dans les esprits : épargnée par le martyre, la génération d'Ambroise vit dans son souvenir avec le souci de se montrer à la hauteur de ce glorieux passé³³⁸. Deuxièmement, la schématisation inhérente à ce type de récit conduit à créer un amalgame entre sexualité et prostitution³³⁹. Le lecteur ne peut qu'acquiescer à la volonté de chasteté de la sainte. L'émotion suscitée ainsi que la réduction du problème à une situation extrême, la prostitution forcée, permet ainsi d'amener le lecteur lisant des *Passions* de vierges et martyres à vouloir imiter ces saintes dans leur chasteté. L'exemple hagiographique sert de « medium entre un passé fondateur et les interrogations du présent sur la virginité consacrée »³⁴⁰.

Pendant des homélies ou traités sur la virginité, plus austères, les *Passions* de vierges et martyres apparaissent donc comme un outil persuasif efficace au service de la prédication de l'ascèse.

C/ Des *Passions* véhiculant les débats contemporains sur l'ascèse.

Fruit d'une réécriture *a posteriori* du martyre dans une époque de prédication de l'ascèse, les *Passions* de vierges et martyres peuvent souvent relever de l'argumentation indirecte : utilisant la fiction romanesque, elles défendent les thèses ascétiques (1). Ces thèses étant elles-mêmes très hétérogènes, on retrouve à l'œuvre dans les *Passions* différentes conceptions de la virginité et de la chasteté (2).

³³⁵ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, *op. cit.*, p. 137

³³⁶ C. LANÉRY, « La vierge au lupanar », *op. cit.*, p. 185

³³⁷ *Ibid.*, p. 173.

³³⁸ *Ibid.*, p. 173-174.

³³⁹ *Ibid.*, p. 185-191.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 173.

1) Une « mise en roman du discours des Pères sur la chasteté » (C. Lanéry). L'exemple d'Eugénie (BHL 2667)

Dans un contexte de prédication ascétique, notion controversée comme nous l'avons vu précédemment, il ne serait pas étonnant de voir dans la floraison des *Passions* de vierges et martyres dans le courant du V^e une forme d'apologie romanesque de cet état de vie.

Pour vérifier cette idée, nous avons effectué une comparaison des *Passions* avec les écrits prêchant la chasteté.

Développement d'une littérature patristique ascétique dans le courant du IV^e

Au IV^e siècle surgit une littérature en tous genres portant sur la virginité consacrée : des traités (*Le Banquet* de Méthode d'Olympe, les *De Virginitate* de Basile d'Ancyre, Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome etc.), des lettres (celles de Basile de Césarée par exemple), des poèmes comme ceux de Grégoire de Nazianze s'emploient à défendre le célibat consacré³⁴¹. Or, nos *Passions* présentent plusieurs points communs avec de tels écrits : on observe la reprise de certaines thématiques apparaissant comme des *topoi* dans les traités sur la virginité. On retrouve par exemple celui du fiancé céleste, nous avons vu combien ce motif était récurrent dans les *Passions* (cf. I/ B/ 2 et II/ B/ 2), la virilité spirituelle de la sainte (cf. I/ A/ 2), mais aussi souvent la dépréciation du mariage³⁴².

Certes, la notion de mariage spirituel ne se présente pas comme une innovation chrétienne. La mythologie païenne présente ainsi bien des cas d'union de dieux ou déesses avec des mortelles. Concernant la pensée philosophique, le néo-platonicien Philon d'Alexandrie (I^{er}) enseigne par exemple que quand Dieu a commerce avec une âme, cette-dernière reçoit une semence qui a pour effet l'enfantement des vertus (*De Cherubim*, 42-52). Mais l'idée est reprise par les chrétiens, et de manière toute particulière pour décrire la situation des femmes chrétiennes consacrant à Dieu leur virginité. A partir de Tertullien (III^e), l'expression de « *sponsa Christi* » va s'appliquer à désigner la vierge chrétienne. Reprise avec succès, au cours du III^e et du IV^e siècle l'expression devient courante. Cette vulgarisation d'une métaphore, tendant à la catachrèse, a pour effet d'amener les fidèles à penser que les noces spirituelles sont avant tout le lot des consacrés, au détriment d'une interprétation plus large faisant depuis Origène de tout âme parvenue au sommet de la vie spirituelle, une épouse du Christ³⁴³.

³⁴¹ GREGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*, M. Aubineau (trad.), Paris, France, les Éd. du Cerf, 1966, p. 23-24 ; si l'on désire aller plus loin, on trouvera une étude approfondie de ce point chez P.-T. CAMELOT, « Les traités "De virginitate" au IV^e siècle », *Etudes carmélitaines*, 1952, p. 273-292.

³⁴² Le chapitre III du *De Virginitate* de Grégoire de Nysse expose ainsi en long et en large les embarras du mariage. GREGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*, op. cit., p. 273-301.

³⁴³ P. ADNES, "mariage spirituel" in *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1980, vol. 10, p. 391-394.

Dans les éloges des Pères visant à diffuser la virginité, le thème du mariage spirituel est largement employé. Dans son *De Virginitate* (371), Grégoire de Nysse file ainsi la métaphore des noces du consacré, homme ou femme, avec Dieu. Le champ lexical du mariage traverse ainsi tout le traité : le Christ se trouve désigné à diverses reprises sous le nom d'époux, l'expression de « mariage intérieur et spirituel » est elle-même explicitement présente au vingtième chapitre³⁴⁴. Dans le troisième chapitre, en opposition avec les souffrances humaines engendrées par le mariage terrestre, la félicité des vierges qui ont d'emblée choisi de s'unir au Christ est décrite :

« elle ne se lamente pas sur des orphelins ; elle ne se plaint pas d'un veuvage ; sans cesse elle vit avec l'Epoux incorruptible »³⁴⁵.

Une transposition de certains thèmes dans les Passions. L'exemple du mariage spirituel

Repris et développé par les Pères, le motif du lien conjugal entre le Christ et la vierge, passage obligé des traités sur la virginité, se présente aussi comme un *topos* dans les Passions de vierges et martyres (cf. I/ B/ 2). La métaphore est présente dans chacune des sources que nous avons distinguées dans notre typologie, souvent pour se défendre contre les avances du persécuteur.

« C'est là l'époux à qui je garde ma foi ; c'est à lui que je m'abandonne et me dévoue tout entière. En l'aimant je suis chaste »³⁴⁶, jette une Agnès dédaigneuse à son malheureux prétendant à la fin d'une longue harangue.

C'est aussi au nom de son union au Christ qu'Anastasie, plus concise, refuse le grand pontife Ulprien, au risque d'être mise aux fers : « il me semblera être parée d'un collier pour plaire au Christ après l'amour duquel nuit et jour je soupire » (*BHL* 401)³⁴⁷. De la même façon, Basilla, compagne d'Eugénie, refuse d'épouser Pompéius, ayant « pour fiancé le Roi des rois » (*BHL* 2667)³⁴⁸. Bien que discret, le thème des noces spirituelles n'en n'est pas moins présent et joue un rôle clef dans le récit : c'est le motif du refus, celui qui, justifiant l'entêtement des deux femmes, entraîne la persécution et fait d'Anastasie ou de Basilla, des martyres.

Lors de son entretien avec la vestale Darie, envoyée pour le charmer, Chrysanthè renverse la situation : la séductrice est séduite par les perspectives des noces mystiques dont le jeune homme, habile apologiste, lui décrit longuement tous les avantages qu'en peut retirer une femme : haut statut de

³⁴⁴ GREGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*, op. cit., p. 193.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 295.

³⁴⁶ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, op. cit., p. 183.

³⁴⁷ H. DELEHAYE, « Passio Anastasiae », op. cit., p. 241. « videbor mihi muraena ornari ad placendum Christo cujus amore die noctuque suspiro » (traduction personnelle).

³⁴⁸ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, op. cit., p. 477.

l'époux, jeunesse immortelle, faveurs de tous, rien du mariage parfait ne manque à la proposition (*BHL* 1787)³⁴⁹.

Le cas de Thècle est spécial. L'union spirituelle se dit implicitement, et surtout, elle lie la vierge au messager divin. Ainsi, Thècle est décrite par sa mère comme agissant sous l'effet d'une passion amoureuse, tandis que Paul est qualifié de « séducteur » (*BHL* 8020)³⁵⁰. L'idée de mariage spirituel ne se présente pas encore comme clairement formalisée. Le récit étant généralement daté du II^e sans doute faut-il voir dans l'antériorité du récit la raison de ce flou : la métaphore posant la vierge comme épouse du Christ, datant de Tertullien (III^e) n'est pas encore passée dans la langue courant. C'en serait une préfiguration, un pressentiment avant sa formulation doctrinale.

Le cas d'Agathe est lui aussi particulier : c'est le seul où on ne trouve trace véritablement de ce fameux motif des noces mystiques. Il est bien dit qu'Agnès a « consacré à Dieu sa virginité »³⁵¹, mais nulle part n'apparaît la métaphore, même pour repousser les avances de Quintianus, lieu privilégié de l'expression du thème, comme nous l'avons vu dans les précédentes Passions. Mais cela ne remet point en cause le caractère de lieu commun de ce thème dans les Passions de vierges et martyres. En raison du statut du texte, cet oubli n'est pas surprenant. A la différence des autres récits, fabriqués de toutes pièces, la *Passio Agathae* serait, elle, issue du remaniement d'*Acta* officiels datant des grandes persécutions (I^{er}-IV^e)³⁵². En d'autres mots, pour préciser notre idée, l'apparition textuelle de la thématique du mariage spirituel serait question, non seulement d'une transposition du discours des Pères sur la chasteté à partir du III^e et surtout du IV^e siècle, mais serait aussi le fait d'une écriture romancée. Nous avons précédemment mis en lumière le phénomène de continuité littéraire qui fait des Passions l'aboutissement linéaire du roman hellénistique (*cf.* I/ C).

Finalement, une transposition romancée du discours des Pères sur la chasteté

Conséquence de cette continuité littéraire et des emprunts aux écrits patristiques certaines Passions confinent parfois quasiment à la mise en roman des thèses ascétiques. C'est le cas de la *Passio Eugeniae* (*BHL* 2667) pour laquelle selon Cécile Lanéry « l'hagiographe s'est contenté de mettre en roman le discours traditionnel des Pères sur la virginité »³⁵³. L'universitaire remarque en effet que la *Passio Eugeniae* ne possède pas la couleur subversive d'autres *Passions*. Face à Anastasie en rupture avec le *mos majorum*, Eugénie semble une bien pâle figure : finalement elle ne serait pour C. Lanéry qu'une adaptation chrétienne de la traditionnelle figure de l'héroïne grecque. Ainsi à première vue le

³⁴⁹ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, *op. cit.*, p. 175-176.

³⁵⁰ F. BOVON et P. GEOLTRAIN (éd.), « Actes de Paul », *op. cit.*, p. 1132.

³⁵¹ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, *op. cit.*, p. 137.

³⁵² C. LANÉRY, « Les Passions latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 285.

³⁵³ *Ibid.*, p. 136.

travestissement de la païenne Eugénie désirant pénétrer chez les chrétiens pourrait être perçu comme une téméraire émancipation de la clôture patriarcale :

« Dans le lieu où cette association se réunit pour chanter les louanges du Seigneur, toute entrée aux femmes est interdite. Pour triompher de cette difficulté, j'ai résolu de me couper les cheveux ; nous partirons demain durant la nuit ; et à la faveur d'un déguisement, nous pourrions être admis »³⁵⁴.

En réalité, il s'agirait de la transposition d'un *topos* romanesque. Ainsi, dans l'incipit des *Ethiopiennes* d'Héliodore, Chariclée est présentée déguisée en Artémis (I, II, 2)³⁵⁵.

En somme, dans le cas de la *Passion d'Eugénie*, il s'agirait selon C. Lanéry d'écrire un « roman de la virginité martyre »³⁵⁶ afin d'illustrer les thèses ascétiques et non de créer une polémique. Ce qui compte c'est de séduire les lecteurs par les biais d'une forme romanesque qui rend agréable ce qu'ils entendent dans leurs basiliques.

En somme, les *Passions* s'offrent comme une forme d'argumentation indirecte au service de la prédication contemporaine de la chasteté.

2) Le reflet d'une notion en construction : différentes conceptions de la chasteté à l'œuvre dans les *Passions*.

*Un ascétisme élitiste : la Passio Anastasiae (BHL 400-401-118-1795-8093, début du V^e, Rome)*³⁵⁷

Non content de compter parmi les premières « Passions épiques » romaines, constituant par là un modèle hagiographique³⁵⁸, le récit du martyre d'Anastasie prônerait surtout un idéal élitiste de continence. Selon Cécile Lanéry, l'hagiographe y propose en effet « un idéal de perfection chrétienne à des matrones prises entre les devoirs du *mos majorum*, et une hiérarchie ecclésiastique qui semblait elle-même trop souvent ne privilégier que l'ascétisme virginal, au détriment des veuves et des femmes mariées »³⁵⁹.

Les sources témoignent en effet de tensions existantes au sein des couples aristocratiques. Ainsi le *Liber ad Gregoriam in Palatio constitutam* d'Arnobé le Jeune (V^e) retranscrit les plaintes de Grégoria

³⁵⁴ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, op. cit., p. 458.

³⁵⁵ HELIODORE D'ÉMESE, *Les Éthiopiennes*, op. cit., p. 4.

³⁵⁶ C. LANÉRY, « Les *Passions* latines composées en Italie », op. cit., p. 136.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 45.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 54.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 57-58.

au sujet de son époux. La *Passion d'Anastasie* semble faire écho à ces récriminations. Dans une lettre à Chrysogone, Anastasie se plaint de la même manière de la tutelle de son mari :

« De même que ce misérable avait la main sur mon patrimoine, [...] il me retenait aussi [...] dans la prison la plus profonde de sorte que je pensais perdre la vie corporelle »³⁶⁰.

Publius est décrit comme un homme avare et cruel : désirant s'emparer pleinement des biens d'Anastasie, il ordonne secrètement à ses serviteurs de la supprimer, la soumettant à un dur régime³⁶¹. Or la chasteté pratiquée par Anastasie lui permet à bien des égards de résoudre ces tensions, de s'affranchir de la tutelle des maris sur la fortune ainsi que sur la liberté d'action de leurs femmes. La mort soudaine de son mari est une joie³⁶² pour Anastasie qui se retrouvant libre de façon inespérée peut désormais dépenser toute sa fortune en pieux secours³⁶³. L'ascétisme prôné dans la *Passio Anastasiae* peut donc être compris comme une subversive émancipation des matrones. A bien des égards en effet, le comportement d'Anastasie heurte les valeurs du *mos majorum*, note C. Lanéry : qu'on se représente donc une femme mariée qui souhaite la mort de son époux et qui, une fois veuve, refuse tous les beaux partis qui s'offrent à elle³⁶⁴ ! Intriguée par cette particularité, C. Lanéry fait par conséquent de la *Passio Anastasiae* une production issue d'un cercle de matrones romaines converties aux pratiques ascétiques³⁶⁵. De tels cercles existent bien en effet, on peut citer celui évoluant autour des femmes de la *gens Anicia*. Julienne et Proba, veuve d'un certain préfet Probus noterons-nous, s'illustrent ainsi au V^e par leur ascétique veuvage. Proba vendit ainsi ses biens afin de les distribuer aux pauvres³⁶⁶. « Aux matrones assujetties à leur époux, l'ascétisme chrétien offrait en effet, selon l'hagiographe, une double émancipation »³⁶⁷.

L'élitisme social de l'ascétisme proposé par la *Passion d'Anastasie* semble également battre en brèche le consensus ecclésiastique semblant exister autour de la virginité consacrée. Ce serait un moyen de valoriser une autre forme d'ascétisme, en réaction aux louanges encensant la seule virginité consacrée. La hiérarchie ecclésiastique semble mettre au-dessus de toute autre forme de continence cette-dernière (cf. II/ A/ 2). Au contraire, ici, le veuvage se trouve valorisé par rapport à la virginité

³⁶⁰ H. DELEHAYE, « *Passio Anastasiae* », *op. cit.*, p. 223-224. « Cum iste patrimonium meum, [...] me quoque, [...] custodiae tam gravissimae mancipavit, ut vitam me corporalem amittere suspicer » (traduction personnelle).

³⁶¹ *Ibid.*, p. 225 : « Sanctae Anastasiae triplicavit custodiam et posuit custodem illi unum ex parasitis suis, qui ei et lucem ipsam negaret et victum. Agebat enim ut Anastasia moreretur, et ille omnium facultatum ejus dominus permaneret ».

³⁶² *Ibid.*, p. 226 « Ad Chrysogonum [...] cum gaudio lacrimabili referebat ».

³⁶³ *Id.* : « Venditis itaque omnibus facultatibus suis, vilissimo <habitu> satis habuit, carceres circuibat et, ac si oculorum suorum curam gerens, ita famulorum Domini necessitatibus procurabat ».

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 240-241 : « Tunc Ulpianus [Capitolii summus pontifex] dixit ei : 'Dabo tibi triduanas inducias ut tecum cogites ; quarta autem die aut ego te habebo uxorem aut habebunt te diversa supplicia'. Anastasia dixit : 'Iam puta quia fluxit tertius dies ; scias me supplicia magis eligere per quae vadam ad eum quem diligo' ».

³⁶⁵ C. LANÉRY, « Les *Passiones* latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 58.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 59.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 57.

consacrée. C. Lanéry note ainsi que les matrones Théodote et Anastasie jouent les rôles de premier plan, au détriment des vierges Agapé, Chioné et Eiréné qui disparaissent vite du récit. D'ailleurs, à aucun moment ces dernières ne sont désignées en tant que vierges³⁶⁸. La concurrence entre ces deux modèles de chasteté tourne donc au profit du veuvage consacré. Mais il ne s'agit pas de n'importe quel veuvage : il s'agit avant tout de femmes issues de la haute aristocratie. « Anastasie et Théodote ressemblent parfois à s'y méprendre aux riches veuves et matrones de l'Aventin »³⁶⁹. Toutes deux sont en effet issues d'illustres familles. Ainsi Anastasie est la fille du sénateur Prétextat³⁷⁰. De plus, comme Démetrias ou Marcella avec Jérôme, Anastasie entretient une relation épistolaire avec Chrysogone. C. Lanéry évoque l'idée selon laquelle l'ascétisme serait une manière de confirmer le statut social des matrones. Ainsi, l'aumône serait un moyen subversif de faire écho à l'évergétisme, au patronage des aristocrates³⁷¹. Ce pourrait être aussi un moyen de conserver une réputation d'excellence que la promotion de la virginité consacrée pouvait mettre à mal. Il est ainsi surprenant de constater que l'idéal ascétique livré dans la *Passio Anastasiae* est loin d'être synonyme de retraite et de solitude. Une fois libre, pouvant jouir de sa fortune et de sa personne, Anastasie, qui pourrait s'isoler, parcourt au contraire les prisons de la ville. : « Dans l'ascétisme, Anastasie trouve une distinction supérieure, qui conforte et valide son statut social ; elle tourne au profit des pauvres et des prisonniers, l'évergétisme et la protection que les patrons romains devaient à leurs inférieurs »³⁷².

Préférence absolue de la virginité : l'exemple de la Passio Agnetis (BHL 156, 498-514)

« Retire-toi, source de péché, aliment du crime, pâture de la mort. Retire-toi »³⁷³.

Que de véhémence dans cette répartie d'Agnès ! Quelle impardonnable faute a donc pu commettre le destinataire de cette apostrophe pour s'attirer ainsi les foudres virginales ? Le fils du préfet de Rome a-t-il voulu faire offense à la toute jeune fille ? En réalité, le jeune homme n'a eu d'autre audace que celle de demander la main de la fillette. Ce dégoût de la vierge s'exprimant à travers l'emploi marqué du champ lexical de l'aversion, les présents coutumiers de fiançailles étant ainsi comparés à de « sales ordures »³⁷⁴, étonne assez. D'autant plus que c'est la même aversion qui transpire quelques pages

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 58.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 57.

³⁷⁰ H. DELEHAYE, « *Passio Anastasiae* », *op. cit.*, p. 221.

³⁷¹ C. LANÉRY, « Les *Passiones* latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 58.

³⁷² H. DELEHAYE, « *Passio Anastasiae* », *op. cit.*, p. 57.

³⁷³ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, *op. cit.*, p. 182.

³⁷⁴ *Id.*

plus loin quand le jeune homme tente cette fois-ci d'outrager la vierge, condamnée au lupanar³⁷⁵. Celui qui se veut son époux est même montré comme le plus débridé des hommes la convoitant :

« A la vue de cette splendeur angélique, tous adoraient, et se retiraient ensuite sans avoir éprouvé aucun mal. Mais lui, ce jeune homme impudent, ne fut pas plutôt entré qu'il s'abandonna à sa violence »³⁷⁶.

En somme, qu'il veuille l'épouser ou la violer, c'est le même résultat : le jeune homme essuie tout le mépris d'Agnès. Plus sérieusement, affleure ici l'idée d'une équivalence entre mariage et satisfaction des besoins sexuels. Mariage et sexualité semblent donc être mis sur un pied d'égalité par l'hagiographe d'Agnès.

Le mariage pour les contemporains ne se réduit pourtant pas aux rapports sexuels ou à la seule finalité procréatrice. Bien au contraire, légalement, le mariage romain se définit comme une *societas* fondée non sur la sexualité, mais sur la volonté des deux conjoints, comme une « union totale de toute la vie (*Digeste*, XXIII, 2, 1, 1) [...] dont la procréation n'est que le corollaire »³⁷⁷. De plus, au sein des couples de la haute société, s'est développée à partir du I^{er} siècle de notre ère un idéal stoïcien de continence qui souligne plus encore la spiritualisation du lien entre les époux. Cet approfondissement de la relation conjugale, déjà abordé plus haut (*cf.* II/ A/ 1) transparait notamment à travers les écrits de Musonius Rufus. Comment alors expliquer cette réduction du mariage au seul érotisme, en opposition avec les conceptions contemporaines ?

Pour J. P. Albert, faire de la motivation de la demande en mariage le désir charnel suscité par la beauté de la sainte serait une stratégie de détournement : ce serait une manière d'esquiver le problème que pose aux chrétiens le mariage³⁷⁸. Bien que légitimé par les Pères, dans la lignée de saint Paul pour des raisons procréatives ou bien de moindre mal (1 Co, 7, 9), le mariage gêne. Il implique en effet des rapports charnels. Or ces-derniers sont vus comme l'expression la plus forte d'une corporéité qui dans une tradition platonicienne éloigne du divin³⁷⁹. Simplifiant le mariage, évacuant ses dimensions positives, les *Passions* comme celles d'Agnès, aboutissent alors par contraste à mettre en valeur la virginité comme seule voie de salut.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 188 : « Il voulait suivre les inspirations du diable. [...] Tous adoraient, et se retiraient ensuite sans avoir éprouvé aucun mal. Mais lui, ce jeune homme impudent, ne fut pas plutôt entré, qu'il s'abandonna à sa violence ».

³⁷⁶ *Id.*

³⁷⁷ P. GRIMAL, *L'amour à Rome*, *op. cit.*, p. 67. La conception du lien conjugal à la fin du IV^e siècle a fait auparavant l'objet d'un travail. Aussi, nous nous permettons de renvoyer aux pp. 54 à 78 de notre mémoire de master 1 soutenue en 2016 à l'université de Lyon 3, *La conjugalité chez Grégoire de Nysse. Une valorisation de la femme ?*

³⁷⁸ J.-P. ALBERT, « Les belles du Seigneur », *op. cit.*, p. 70.

³⁷⁹ Nous avons amplement développé ce point dans notre mémoire de master 1, *La conjugalité chez Grégoire de Nysse. Une valorisation de la femme*. Voir notamment les pp. 16 à 24.

Cette infériorisation du mariage vis-à-vis de la virginité consacrée fait écho à la prédication contemporaine. Un certain consensus des penseurs chrétiens, remis en cause par le moine Jovinien à la fin du IV^e siècle, reconnaît en effet le primat de la virginité sur les autres états de vie. Dans son *De Virginitate* (371), Grégoire de Nysse ne fait ainsi pas exception à la règle en exprimant son regret d'être séparé, « par une sorte d'abîme [son mariage avec Théosébie] de ce titre de gloire de la virginité »³⁸⁰. Pourtant, le Cappadocien propose une vision assez positive, voire subversive du mariage, en comparaison de certains de ses contemporains³⁸¹. Mais l'évêque reprend lui aussi dans son chapitre 3 le *topos* des « maux du mariage », lieu commun des écrits encensant la virginité. En fait, si l'état de vie marital est souvent rabaissé, infériorisé par rapport au célibat consacré, c'est parce qu'il n'a pas besoin, lui, d'être prêché. Il est l'état de vie le plus partagé par les contemporains. Au contraire, la virginité consacrée se présente comme quelque chose de relativement nouveau, qui s'oppose à bien des conceptions traditionnelles. Robert Schilling montre par exemple dans un article de 1961 à travers les figures de la vestale et de la vierge combien la conception d'un même point, la virginité, est différente chez les païens et chez les chrétiens. D'un côté une disposition physique, ponctuelle, de l'autre une virginité d'abord intérieure et définitive³⁸². Au sein des communautés chrétiennes elles-mêmes la virginité définitive se trouve inégalement acceptée (cf. I/ A/ 1). En somme, la virginité consacrée est loin d'être une évidence pour tous. Elle a besoin d'être diffusée, développée, expliquée aux fidèles par les Pères. Dans cette mesure, les *Passions* de vierges et martyres apparaissent comme un moyen d'illustrer les thèses ascétiques. La Passion d'Agnès, en opposition à celle d'Anastasie, enseigne aux fidèles la supériorité absolue de la virginité en brossant du mariage un sombre tableau. Ramenée au seul attrait érotique, le mariage devient un lieu de perdition. « On ne saurait offrir un tableau plus complet des mauvaises raisons du mariage et, par voie de conséquence, des bonnes raisons d'y échapper »³⁸³. Faisant l'amalgame entre le mariage et la sexualité, la *Passion d'Agnès* concourt donc à diffuser l'idée d'une supériorité de la virginité sur tout autre état de vie.

Cénobitisme : La Passion d'Eugénie (BHL 2667, Rome, deuxième moitié du V^e)

Peut-être inspirée de celle de Chrysanthé et Darie, la *Passion d'Eugénie* présente elle aussi une confrontation entre la philosophie païenne et ses impasses, et le christianisme³⁸⁴. Concernant notre sujet, la caractéristique majeure de cette Passion consiste surtout dans la vision du cénobitisme féminin qui est donné à voir.

³⁸⁰ GREGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*, *op. cit.*, p. 275.

³⁸¹ Voir sur ce point, V. KARRAS, « A re-evaluation of Marriage, Celibacy and Irony in Gregory of Nyssa's "On virginity" », *op. cit.*. Cet article est synthétisé pp. 31 à 34 dans notre précédent mémoire. La dimension positive du mariage chez Grégoire y est développée quant à elle pp. 44 à 54.

³⁸² R. SCHILLING, « Vestales et vierges chrétiennes dans la Rome antique », *op. cit.*, p. 120-125.

³⁸³ J.-P. ALBERT, « Les belles du Seigneur », *op. cit.*, p. 70.

³⁸⁴ C. LANERY, « Les *Passions* latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 131.

Suite à la lecture des *Actes de Paul*, Eugénie, la très belle et très cultivée fille du préfet d'Alexandrie, et ses deux précepteurs, les eunuques Prote et Hyacinthe, se convertissent au christianisme. Désirant approcher des chrétiens, Eugénie s'enfuit alors de chez elle et, se coupant les cheveux se fait passer pour un homme. Elle rencontre l'évêque Hélénius, qui n'est pas abusé par le déguisement de la jeune fille. Baptisés par le vénérable vieillard, les trois jeunes gens se retirent ensuite dans un monastère. Se distinguant par sa piété et son humilité, Eugénie dont la véritable identité demeure inconnue, est élue par ses frères pour devenir abbé. Dotée de pouvoirs miraculeux, la jeune femme accomplit de multiples guérisons, dont celle de Mélanthia, une riche veuve qui s'éprend pour le jeune moine d'une passion coupable. Repoussée par Eugénie, par honte la matrone se plaint au préfet. Arrêtée, Eugénie est condamnée aux jeux du cirque. Là, pour prouver sa féminité et par là son innocence, Eugénie déchire sa tunique. Suite à ces événements, le peuple se convertit en masse, ce que ne goûtent guère les empereurs persécuteurs. Philippe, devient même évêque d'Alexandrie.

Après l'assassinat de son père, Eugénie retourne à Rome avec sa mère et ses frères. Là, la jeune femme met toute son ardeur à convertir les femmes et jeunes filles de la haute société. Seulement, cette conversion rime pour Eugénie avec l'embrassement de la chasteté consacrée

« Les matrones romaines venaient en grand nombre la visiter ; les jeunes filles, autrefois ses amies, accouraient auprès d'elle, et Eugénie les initiait à la foi du Christ, et les exhortait à vouer au Seigneur leur virginité »³⁸⁵.

Ce qui n'est pas sans mécontenter les fiancés, tandis que Claudia, mère d'Eugénie s'emploie à faire persister dans le veuvage les matrones. L'empereur ordonne alors d'arrêter et de tuer Eugénie suite à une révolte du peuple contre les chrétiens. Eugénie triomphe de moult épreuves par des interventions miraculeuses, avant de périr sous le glaive le jour de Noël.

L'articulation narrative du récit, oscillant entre Alexandrie et Rome, entre un monastère et la vie mondaine, suggérant un certain flou, témoignerait de l'inexistence d'un cénobitisme féminin clairement structuré. « Eugénie incarne en effet une virginité à mi-chemin entre la réclusion monastique des abbés du désert et le cercle aristocratiques des matrones romaines »³⁸⁶. Certes, Eugénie se retrouve à la tête d'un monastère, mais c'est seulement grâce à l'illusion de son costume d'homme. Une fois révélée sa véritable identité, il est intéressant de remarquer qu'elle ne retourne pas dans un monastère. Certes, il est évident qu'elle ne peut retourner dans son ancien monastère, un monastère d'hommes. Elle devrait alors rejoindre un monastère de femmes. Mais il n'en est nullement question. C'est donc qu'ils

³⁸⁵ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, op. cit., p. 473.

³⁸⁶ C. LANERY, « Les Passions latines composées en Italie », op. cit., p. 135.

n'existent pas encore. En effet, la première règle monastique féminine est celle de Césaire d'Arles, *ca.* 512-534³⁸⁷, après deux siècles de cénobitisme féminin.

La *Passion d'Eugénie* permet donc de témoigner de l'écart existant entre la vie monastique masculine, déjà bien structurée au V^e siècle, et celle des femmes, encore imprécise, laissée libre.

Chasteté conjugale : Passion de Chrysanthé et Darie (BHL 1787, deuxième moitié du V^e, Rome)

La *Passion de Chrysanthé et Darie* nous propose une tout autre vision de l'ascétisme. A l'opposé de celui de la *Passion d'Agnès*, le récit nous présente une image positive du mariage. Loin d'être vilipendée par l'hagiographe, l'union conjugale s'offre au contraire comme une voie de sanctification pour les deux époux. Il convient en premier lieu de donner un aperçu de cette Passion, moins connue que d'autres.

Jeune homme érudit et bien né, Chrysanthé parvient aux Evangiles, aboutissement ultime de ses investigations intellectuelles. Baptisé, il se met à évangéliser les foules, ce qui conduit son père à le faire enfermer, sans succès. Une autre stratégie est alors proposée au père désespéré : marier son fils afin que la volupté des noces lui fasse oublier sa foi. Les belles jeunes filles, chargées de le séduire, sont frappées d'un sommeil profond. La vestale Darie, intelligente et instruite en plus d'être belle est alors envoyée pour séduire le jeune homme. Un dialogue philosophique s'engage alors entre les deux jeunes gens. Au terme de la discussion Darie, acquise aux doctrines chrétiennes, accepte de s'unir à Chrysanthé dans un mariage blanc :

« Cette aimable discussion persuada la jeune prêtresse, qui crut aussitôt ; et après en avoir délibéré ensemble, ils convinrent de s'unir par le lien conjugal, se promettant de garder la virginité avec la crainte de Dieu »³⁸⁸.

Dans un apostolat commun, l'un détourne les jeunes hommes du mariage, l'autre les fiancées. Les prétendants délaissés se plaignent alors au préfet qui fait arrêter le couple. Après diverses tortures qu'il endure sans peine, Chrysanthé convertit ses bourreaux, le tribun Claude et les soldats. Apprenant cela, l'empereur Numérien met à mort ces derniers et enferme Chrysanthé dans la prison Tullienne. Darie quant à elle est condamnée au lupanar où un lion échappé de l'amphithéâtre la protège. La jeune fille convertit ainsi en masse tous ceux qui tentent de pénétrer dans la chambre. Après avoir été torturés séparément, les deux époux subissent alors des épreuves communes. Après avoir donné bien du fil à retordre à leurs bourreaux, Chrysanthé et Darie expirent finalement en étant enterrés vivants dans une carrière de la *via Salaria*.

³⁸⁷ CESAIRE D'ARLES, *Œuvres monastiques*, op. cit., p. 9-12.

³⁸⁸ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, op. cit., p. 180.

« Eloge érudit de la virginité chrétienne »³⁸⁹, *La Passion de Chrysanthé et Darie*, a pour caractéristique de proposer un ascétisme vécu au sein même du couple. A cela, on pourrait rétorquer que cette situation n'est dû qu'aux besoins du récit. Certes, mais le lien entre Chrysanthé et Darie n'est pas que circonstanciel : leur union dépasse la simple couverture sociale. Comment expliquer sinon que l'hagiographe prenne soin de les faire périr tous deux ensemble ? Ils ont pourtant eu bien des occasions de rendre l'âme auparavant : pourtant c'est seulement réunis dans l'épreuve, une fois que chacun a subi un martyre distinct, que les deux époux meurent. Après les insuccès d'un martyre commun, Chrysanthé et Darie sont jetés vivants dans une fosse. Et, souligne l'hagiographe :

« de même qu'en cette vie ils avaient été époux selon l'esprit, ainsi ils la quittèrent dans la plus étroite union »³⁹⁰.

La chasteté stricte établie d'un commun accord entre Chrysanthé et Darie ne se présente donc pas comme un obstacle à l'accomplissement d'un mariage. Bien au contraire, c'est ici une nouvelle définition du mariage qui nous est proposée, un mariage « selon l'esprit ». On pourrait alors s'interroger sur l'existence réelle de telles unions. Dans notre précédent travail, nous avons effectué une recherche épigraphique à ce sujet, nous nous permettrons d'y renvoyer³⁹¹. Les données épigraphiques attestent d'un ancrage assez fort du champ lexical de la chasteté, à côté d'épithètes mentionnant la fertilité de l'épouse perdue. Mise en pratique de l'idéal de chasteté au sein du couple et conception procréatrice traditionnelle du couple coexistent donc. On notera également que la chasteté de Chrysanthé et Darie n'est soutenue que par la grâce divine. Enfermé avec les belles esclaves de son père, Chrysanthé implore ainsi en ces termes le secours divin :

« Venez, Seigneur, à mon secours ; dites à mon âme : je suis ton salut. [...] Grande est l'erreur de celui qui croirait pouvoir, par ses seules forces, surmonter la concupiscence et garder la chasteté, si la rosée de votre miséricorde ne vient éteindre les ardeurs de la chair »³⁹².

La prière se poursuit encore longuement en développant cette idée du secours divin, seul et unique rempart existant contre la tentation. C. Lanéry y voit une caractéristique majeure de la *Passion de Chrysanthé et Darie* : retrouver une prédication de l'ascétisme dans les Passions romaines n'est pas étonnant, le cycle d'Anastasie, un des premiers modèles, inaugure ainsi le type littéraire des Passions en l'imprégnant de cette dimension ascétique³⁹³. « Mais, à l'inverse de ces *Passions*, souvent empreintes de sympathies pélagiennes ou 'semi-pélagiennes', l'hagiographe de Chrysanthé et Darie affiche un

³⁸⁹ C. LANÉRY, « Les Passions latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 145.

³⁹⁰ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, *op. cit.*, p. 186.

³⁹¹ Mémoire de master 1, *La conjugalité chez Grégoire de Nysse. Une valorisation de la femme ?*, soutenu en 2016, pp 66 à 68.

³⁹² *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, *op. cit.*, p. 173-174

³⁹³ C. LANÉRY, « Les Passions latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 60.

augustinisme rigoureux : le désir ne se combat qu'avec la grâce de Dieu, les forces humaines n'y suffisent pas »³⁹⁴.

La *Passion de Chrysanthé et Darie* offre donc encore une vision différente de l'ascétisme, en opposition avec celles livrées par d'autres *Passions*. Non seulement, l'ascétisme peut se vivre au sein du couple. Le mariage se trouve dès lors sanctifié, contrairement à la vision péjorative qu'en propose la *Passio Agnetis*. Mais encore, le combat pour la chasteté ne se révèle possible qu'avec le secours divin. Prenant parti pour Augustin, l'hagiographe illustre par cette *Passion* la position de l'évêque d'Hippone dans la controverse contemporaine sur la grâce. La *Passion de Chrysanthé et Darie* peut également faire écho au débat sur les vierges *subintoductae*, c'est-à-dire au fait qu'ascète et vierges vivent sous le même toit. Cette cohabitation est vite perçue comme un danger par l'Église : elle est une tentation de chute pour l'un et l'autre. Le Concile d'Elvire réuni vers 306, condamne ainsi cette forme de vie.

Que l'évêque ou tout autre membre du clergé n'ait chez soi que sa sœur ou sa fille (l'une et l'autre étant) vierge consacrée à Dieu ; il a été décidé qu'en aucune façon ils ne devaient avoir (chez eux) une personne étrangère » (canon 27)³⁹⁵.

Les *Passions* de vierges et martyres, présentant un panel de visions de la chasteté, témoignent de l'élaboration progressive d'une notion, élaboration passant par la confrontation des idées d'une *Passion* à l'autre.

D/ En guise de bilan, un témoignage iconographique : « le cortège des vierges » à Saint Apollinaire-le-Neuf (Ravenne, ca. 561)³⁹⁶

Complétant la lecture des *Passions*, l'iconographie, des vierges et martyres corrobore certaines des idées suggérées par l'étude des textes. Les images de vierges et martyres encore subsistantes sont rares. Nous nous pencherons cependant sur un cas qui, quoique tardif, confirme les perspectives que nous avons précédemment dégagées.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 145.

³⁹⁵ C. MUNIER, *Mariage et virginité dans l'Église ancienne (Ier-IIIe siècles)*, Berne, Suisse, 1987, p. 207.

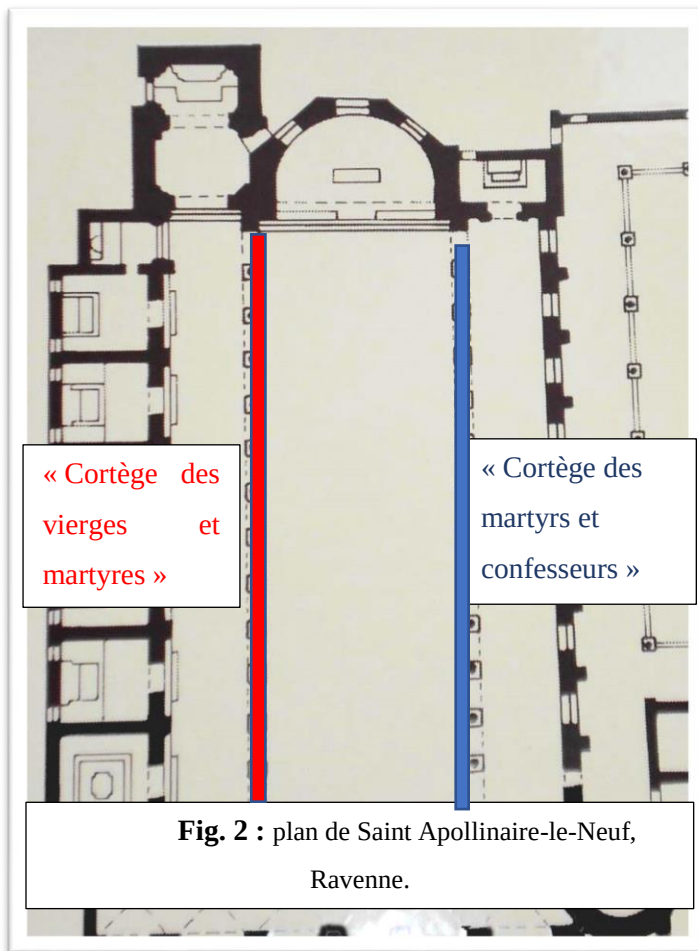
³⁹⁶ La présente partie est le remaniement d'un dossier effectué cette année dans le cadre du cours d'iconographie médiévale de Véronique Rouchon, professeur d'histoire de l'art à Lyon 2.



Fig. 1 : détail de la mosaïque du mur nord, « le cortège des vierges »

« Le Cortège des vierges », situation et histoire

Faisant partie d'un vaste programme iconographique, « le cortège des vierges » reflète l'histoire mouvementée de Ravenne au VI^e siècle.



Capitale d'empire jusqu'en 476, la ville est occupée par les Goths qui s'y installent. Chrétien, mais arien, leur roi Théodoric entreprend la construction et la décoration d'une église palatiale dédiée au Christ, l'actuelle basilique saint Apollinaire-le-Neuf (500 et 525)³⁹⁷. Dans les années 540, en reconquérant le territoire, Justinien rétablit l'autorité du pape. Deux évêques Maximianus (546-556) et Agnellus (557-570) sont alors chargés de restaurer l'orthodoxie après cet épisode hérétique. En dehors de la nouvelle dédicace de l'église, dédiée à présent à saint Martin, « marteau des hérétiques »³⁹⁸, ce processus de *reconciliatio* se traduit par des transformations iconographiques du

programme antérieur.

La chapelle palatiale est en effet richement décorée, dans la perspective de rivaliser avec Byzance. Trois registres iconographiques parent les murs du vaisseau central, au-dessus d'une file de colonnes. Celui du cortège occupe la plus grande place : le mur nord et le mur sud se répondent de manière symétrique en opposant un cortège de femmes à un cortège d'hommes (**Fig. 2**). Au-dessus les baies, assurant la luminosité de l'espace, alternent avec des figures de saints ou de prophètes. Au niveau supérieur, de petits tableaux représentant des scènes de la vie du Christ succèdent à des motifs combinant des colombes et un coquillage (**Fig. 3**). Sous l'épiscopat d'Agnellus, les mosaïques vont être remaniées. Ainsi, tandis que les registres supérieurs vont être conservés, le registre inférieur est modifié : deux

³⁹⁷ J.-C. SCHMITT, « La Permanence des images et les changements de temporalité », dans *Les actes de colloques du musée du quai Branly - Jacques Chirac*, Musée du quai Branly (département de la recherche et de l'enseignement), 2009, p. 14.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 12.

cortèges de saints remplacent désormais la procession des dignitaires de la cour de Théodoric et de leurs femmes³⁹⁹.



Fig. 3 : Vue partielle du mur Nord.

(En raison de la taille monumentale de la mosaïque une vue complète n'est pas possible).

Observation

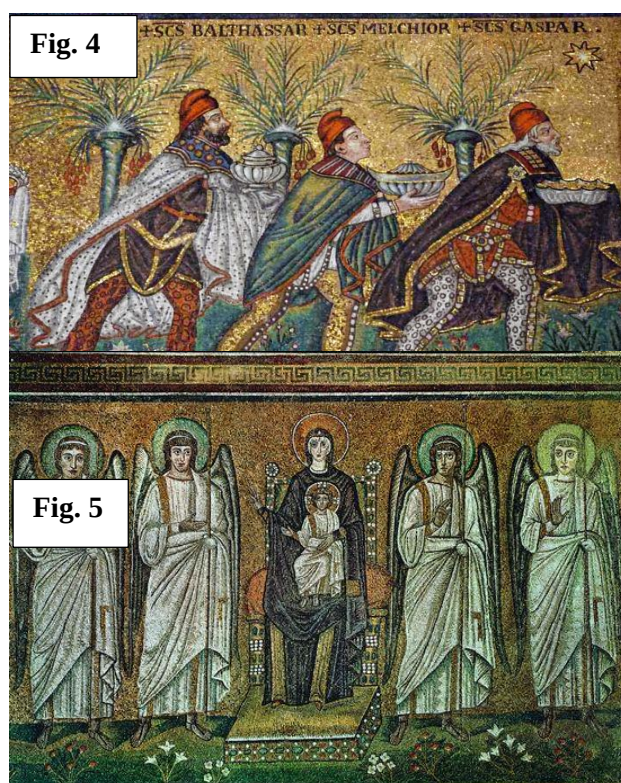


Fig. 4

Fig. 5

Située sur le mur nord de la nef entre les arcades et les baies, une mosaïque d'inspiration byzantine présente le cortège de vingt jeunes femmes précédées de trois hommes identifiés comme les rois mages grâce à leurs bonnets phrygiens (**Fig. 4**). Partant à l'Est d'un port signalé par une inscription comme celui de Classe, cette colonne féminine s'avance jusqu'à une Vierge *théotokos* (**Fig. 5**). Cette file de vierges apparaît comme très hiératique, en rupture avec le naturalisme antique : la scène semble figée. Ainsi l'idée du mouvement processionnel ne se devine qu'à la légère inflexion du genou suggérée par les plis des pans de la robe ainsi que par la position dissymétrique

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 14-15.

des souliers dépassant à peine (**Fig. 1**). Ce mode de représentation très épurée s'explique par l'idée qu'il ne faut pas distraire le fidèle : la désincarnation des figures l'invite à ne pas arrêter son esprit sur les réalités terrestres, mais à les dépasser pour atteindre les réalités célestes⁴⁰⁰.

La similitude des figures féminines retient l'attention : la représentation des jeunes femmes est homogénéisée. Le mouvement est ainsi le même pour toutes : debout, droites, le regard tourné vers la Vierge, elles portent dans les plis de leur voile blanc une couronne. Nimbées en signe de sainteté, elles sont vêtues comme des femmes de la haute société⁴⁰¹, d'une riche tunique d'or portée par-dessus une robe blanche. Elles semblent évoluer dans un jardin merveilleux : sur un fond doré se distinguent des ramures de palmiers à l'abri desquelles s'épanouissent des lys immaculés. Leurs pieds reposent sur une verdoyante pelouse. Ces femmes ne se distinguent entre elles qu'à de petits détails, tels les motifs de leurs ceintures et de leurs tuniques⁴⁰².

Un martyr genré

Franchissant le narthex, le fidèle pénétrant dans la chapelle palatiale de Théodoric se trouve placé entre deux files de personnages s'acheminant du fond de l'église jusqu'à l'abside. Encadré au nord par les saintes, au sud par les saints (**Fig. 2**), le croyant se trouve ainsi conduit de la porte à l'autel, invité à s'avancer vers le sanctuaire⁴⁰³. Cette distinction d'un cortège masculin et d'un cortège féminin, nous renvoie à l'observation par laquelle nous avons commencé ce mémoire : quoique les saints, homme ou femme, aient le même combat, la différenciation sexuelle est encore à l'œuvre. Alors même que selon le précepte paulinien (*Épître aux Galates*, 3, 28), il n'y a plus ni hommes, ni femmes dans le domaine de la foi ! (cf. I/ A/ 1). Cette dichotomie pourrait renvoyer à une bipartition de l'espace pour des nécessités liturgiques : les fidèles seraient séparés afin d'éviter les distractions durant l'office, hommes d'un côté, femmes de l'autre.

Se faisant face de part et d'autre de la nef, les deux représentations obéissent à un principe de symétrie, mais ce n'est pas une symétrie parfaite pour autant : des détails iconographiques suggèrent un martyr distinctif entre hommes et femmes. Le mouvement des femmes se rendant aux pieds de la Vierge

⁴⁰⁰ D'après le cours d'art paléochrétien d'Anne Baud, professeur d'archéologie à Lyon 2, suivi en auditrice libre, septembre-décembre 2015 ; le pape Grégoire le Grand (ca. 540-604) définit de façon positive le statut de l'image : elle possède une fonction pastorale en instruisant les fidèles et peut susciter la componction (*Lettre à Sérenus*, ca. 600).

⁴⁰¹ On peut en effet rapprocher le vêtement des saintes de Saint Apollinaire-le-Neuf à celui des femmes de la cour de Théodora représentées en mosaïque non loin sur les murs de Saint-Vital (Ravenne).

⁴⁰² On notera cependant pour Agnès la présence d'un agneau à ses pieds, permettant de l'identifier avec certitude en se passant de la mention de son nom. La paronomase entre « Agnes, etis » (Agnès) et « agnellus, i » (agneau) a en effet vite conduit à faire de l'agneau un symbole de cette jeune martyre.

⁴⁰³ J.-C. SCHMITT, « La Permanence des images et les changements de temporalité », *op. cit.*, p. 12.

à partir du port de Classe fait ainsi écho à celui des hommes partant du palais royal pour se rendre aux pieds d'un Christ en majesté, saint Martin en tête. Si à l'exception de ce-dernier, tous les saints représentés sont des martyrs, il en est de même pour les saintes représentées : ce sont toutes des martyres. Le symbolisme de la palme et de la couronne le dit assez.



Fig. 6 ; Détail de la mosaïque du mur sud

Mais en même temps, la mosaïque nord présente aussi un symbolisme propre : celui de la pureté. Un détail dans la confrontation avec le cortège masculin faisant face à la procession des vierges de l'autre côté de la nef a retenu notre attention. Les lys blancs, symbole de pureté⁴⁰⁴, très présents dans la mosaïque des saintes, se révèlent bien plus discrets dans la

mosaïque représentant le cortège des saints masculins (comparaison **Fig. 1 et 6**). Comme si la virginité était surtout l'affaire des femmes. On aurait ainsi une conception genrée du martyre : un martyre de la pureté (cf. I/ A). Cette introduction de la thématique de la chasteté au sein de celle du martyre renverrait donc au type de la vierge et martyre. Et effectivement, la plupart de ces figures en font partie. L'étude attentive des noms mentionnés en capitale au-dessus de la tête de chacune nous l'apprend. On retrouve parmi elles les plus vénérées : Agathe, Agnès, Eulalie de Mérida, Lucie de Syracuse, Eugénie de Rome.

Mieux encore, on constate que les palmiers sont enracinés au milieu des lys. Autrement dit, il y aurait à l'époque l'idée que la chasteté conduirait au martyre. La martyre chrétienne par excellence serait d'abord vierge, puis par conséquent martyre. Nous avons précédemment dégagé cette perspective dans notre étude des *Passions* de vierges et martyres romaines (V^e). Ces récits sont en effet souvent construits sur le même schéma diégétique : la jeune vierge, désirant conserver sa chasteté éconduit un prétendant qui ne trouve alors meilleur moyen pour se venger que de la dénoncer comme chrétienne (cf. I/ B/ 1). On retrouve notamment ce canevas pour Agnès (*BHL* 156) ou encore Agathe (*BHL* 133). C'est

⁴⁰⁴ M. FEUILLET, *Lexique des symboles chrétiens*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2007, « LYS ».

donc le fait de vouloir rester vierge qui conduit ces jeunes filles à subir l'épreuve du martyre. On aurait donc ici une confirmation iconographique de cette perspective littéraire.

Cette mise en avant d'un martyre spécifiquement féminin fait écho aux débats contemporains sur l'ascèse : le célibat consacré se légitime par une filiation avec le martyre.

Une transformation notionnelle : du martyre rouge au martyre blanc

La sobriété de la référence au martyre dans cette représentation allégorique conduit à souligner le symbolisme de la chasteté, thème pastoral privilégié à l'époque. Cela permet par conséquent de mieux comprendre certains éléments de la représentation.

En effet, à mieux y regarder, le mode de figuration choisi pour représenter les vierges et martyres se révèle assez singulier : en l'absence de la palme et de la couronne, rien ne signale leur état de martyre. Proprement et richement vêtues, elles ne présentent pas du tout l'aspect souffrant et désordonné auquel on pourrait s'attendre vis-à-vis de femmes soumises aux affres de la torture (**Fig. 1**). Or, si elles sont considérées comme saintes, et vénérées comme telles, c'est justement en raison des tourments subis. Le motif de leur sainteté se révèle donc étrangement discret dans cette représentation de leur félicité éternelle. Peut-être s'agit-il d'un type de représentation tout à fait usuel du martyre des vierges. L'hypothèse n'est pas à exclure. Il convient donc de confronter la mosaïque du cortège des vierges avec d'autres figurations de vierges et martyres⁴⁰⁵. En raison de la présence d'Euphémie de Chalcédoine dans les deux œuvres, il nous semble intéressant de comparer la procession virginale de Ravenne avec l'ekphrasis rédigée par Astérius d'Amasée (fin IV^e - début V^e) dans l'une de ses homélies⁴⁰⁶.

Entrant dans une église, le prêtre s'émeut à la vision de fresques représentant une martyre de la persécution de Dioclétien en 305. Il s'attache à décrire ces fresques aujourd'hui disparues. La vierge est représentée à chaque étape de son martyre : lors de sa comparution au tribunal alors qu'elle est conduite par les soldats, avec ses bourreaux lors de la séance de tortures, seule dans sa prison et enfin sur le bûcher. On a donc une représentation narrative du martyre d'Euphémie, contrairement à la mosaïque de Saint-Apollinaire où cette représentation est symbolique. Plus encore, si l'on en croit Astérius, le peintre s'est complu à détailler les souffrances de la sainte :

« Plus loin, dans la suite de cette peinture, les bourreaux, vêtus d'une seule tunique, accomplissent leur tâche : l'un d'eux a saisi la tête de la vierge et la renverse en arrière, il la maintient ainsi immobile, exposée aux tortures ; l'autre lui arrache les

⁴⁰⁵ Les vierges et martyres ne semblent pas, d'après nos recherches, constituer un type artistique majeur durant l'Antiquité. En dehors de l'ekphrasis d'Astérius d'Amasée, nous n'avons guère trouvé d'autres témoignages iconographiques.

⁴⁰⁶ *Homélie* 11.

dents. [...] Le peintre a si distinctement saisi les gouttes de sang, qu'il semble qu'on les voie réellement couler et qu'on s'éloigne en sanglotant »⁴⁰⁷

Poignante par ses détails pathétiques, l'image suscite la compassion du spectateur. On est bien loin de l'image hiératique offerte aux regards à Ravenne qui vise plutôt à élever le fidèle au-delà des tribulations de la chair plutôt qu'à solliciter son empathie.

Une distance par rapport au martyre de sang est prise en même temps qu'une définition nouvelle lui est donnée : l'ascèse. En mettant en avant le symbolisme de la chasteté au sein d'une procession martyriale, la mosaïque de Saint Apollinaire-le-Neuf illustrerait donc cette conversion notionnelle.

Ainsi, nous nous étonnions au début de notre étude de ce que les martyres soient représentés comme les femmes de hauts dignitaires. Vêtues d'étoffes lourdes et chatoyantes, elles sont notamment enveloppées d'un long voile (**Fig. 1**). Or ce sont traditionnellement les femmes mariées qui portent le voile. Cela semble alors assez paradoxal de représenter par exemple Agnès, « figure par excellence de la vierge martyre »⁴⁰⁸, sous les traits d'une femme mariée. En réalité, ce thème iconographique s'explique par l'idée théologique de nocces mystiques entre la vierge et le Christ, idée développée pour légitimer l'ascèse dans une société où le mariage se présente comme la seule voie possible pour les femmes. Dans ces conditions, le mariage, même spirituel, permettrait de faire accepter cette idée relativement révolutionnaire d'ascèse. Les nocces mystiques sont quelque chose de bien connu : inspirés par la tradition hébraïque du *Cantique des Cantiques*, on les trouve ainsi de façon récurrente dans les *Passions* de vierges et martyres. A titre d'exemple on peut prendre le moment où Agnès refuse le fils du préfet en raison de son union avec un autre (*BHL* 156) :

« Un autre avant toi m'a prévenue et entourée de son amour. Il m'a offert des ornements plus beaux que les tiens, et pour gage de sa foi il m'a donné cet anneau » (*BHL* 156)⁴⁰⁹.

La représentation des vierges en femmes mariées s'explique donc par le biais des nocces mystiques. Représentant les vingt jeunes femmes comme les épouses du Christ, la mosaïque de Saint Apollinaire semble plus mettre en valeur leur statut de vierges que celui de martyres. L'image valoriserait donc le martyre blanc au détriment du martyre de sang, reflétant par-là l'évolution contemporaine de cette notion (*cf.* II/ B/ 1).

*

⁴⁰⁷ La traduction est empruntée à C.M.A.L. BAYET, *Recherches pour servir à l'histoire de la peinture et de la sculpture chrétiennes en Orient avant la querelle des iconoclastes*, Harvard University (éd.), Paris, E. Thorin, 1879, p. 63-64.

⁴⁰⁸ C. LANERY, « Les *Passions* latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 197.

⁴⁰⁹ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, RR. PP. Bénédictins de la congrégation de France (trad.), Paris, France, 1863, p. 182.

En pleine élaboration, l'ascétisme au V^e siècle ne fait pas consensus chez les chrétiens, et encore moins chez les païens. Par conséquent des discours sur la continence sont développés par les penseurs chrétiens. Leur diffusion passe aussi bien par la prédication, que par la fiction littéraire. Les *Passions* de vierges s'offrent ainsi comme un moyen de présenter les thèses ascétiques de manière moins austère qu'un sermon ou une homélie. Les *Passions* enseignent, ou du moins louent, la chasteté tout en divertissant leurs lecteurs. La vierge et martyre devient le modèle de la vierge consacrée : en témoigne une mosaïque de Saint-Apollinaire-le-Neuf à Ravenne où les martyres sont plus représentées sous les traits de vierges que sous ceux de martyres. Le nom communément donné à cette mosaïque est d'ailleurs assez explicite : « le cortège des vierges ». Mais si toutes les saintes représentées sont martyres, elles ne sont pas toutes vierges. Crispina est ainsi mère de famille. La figuration de la chasteté l'emporte donc pour le spectateur sur celle du martyre.

Il n'en n'est pas de même sur la mosaïque des saints faisant face au « cortège des vierges » : le symbolisme de la pureté exprimé par les lys fleurissant aux pieds des vierges se fait plus discret, nous l'avons vu. Nous avons également vu par ailleurs qu'un équivalent masculin de la vierge et martyre ne semble pas exister. Le martyre de la pureté semble réservé aux femmes⁴¹⁰. Pourtant l'ascèse s'entend aussi bien pour les hommes que pour les femmes : il existe aussi bien des moines que des vierges consacrées au V^e siècle à Rome. Pourquoi alors privilégier des figures féminines pour prêcher l'ascèse ?

⁴¹⁰ Si la "vierge et martyre" apparaît comme le type du martyre féminin, nous noterons que pour les hommes, c'est le type du "martyr-soldat" qui semble occuper cette place. La différenciation sexuelle se dit dans ces deux catégories, très genrées, du martyre : à la femme martyre est associée l'idée de chasteté, tandis le martyr se signale par sa virilité de combattant.

III/ S'il renvoie à la prédication de l'ascèse, le type épique de la vierge et martyre mettrait finalement en lumière un point complexe : une stratégie d'emploi de la figure féminine pour défendre et diffuser des idées nouvelles ou controversées. Proposition.

Le fait que la chasteté soit présentée comme exclusivement féminine dans la fiction, en témoigne l'émergence au V^e siècle du type des *Passions* de vierges et martyres, alors même que dans la réalité elle est vécue aussi bien par des femmes que par des hommes, suggérerait alors l'idée d'un usage littéraire symbolique de la femme.

Nous interrogeant alors sur les raisons de ce symbolisme touchant à des récits du V^e siècle, une réflexion contemporaine du sociologue Pierre Bourdieu nous est alors revenue en mémoire. Etudiant les rapports de langage existant entre « classes populaires » et « classes dominantes », le sociologue constate que systématiquement, ce sont les femmes qui sont envoyées auprès de ces « classes dominantes » quand la nécessité s'en fait sentir (faire les démarches administratives, parler au médecin etc.). P. Bourdieu explique cela en avançant l'idée que la femme fait figure d'intermédiaire dans les sociétés patriarcales, c'est une porte entre deux mondes. Nous nous sommes alors demandé si, de la même manière, ce n'était pas aussi le cas dans nos *Passions* : la vierge et martyre permettrait d'affronter

la nouveauté du célibat consacré. A la lumière de cette idée, nous avons alors cherché dans les travaux des historiens spécialistes de l'Antiquité des ouvrages sur cette question d'emploi rhétorique de la figure féminine. Ce fut peine perdue : après avoir écumé les catalogues historiographiques et assailli de questions plusieurs professeurs, il s'est avéré qu'une bibliographie générale sur la question n'existait pas. Mais des éléments glanés ici et là, sont venus renforcer notre impression. S'il n'existe pas d'ouvrage général sur la question, en revanche, ponctuellement des articles mettent au jour ce mécanisme. Encore une fois, nous avons pu par exemple bénéficier d'un article de V. Burrus où l'universitaire américaine montre que dans les débats théologiques, « orthodoxes » et « hérétiques » se livrent bataille par femmes interposées. Les orthodoxes opposent ainsi leurs sages vierges à la femme hérétique aux mœurs débridées. L'intermédiaire d'une figure féminine permet ainsi de ne pas s'attaquer directement au représentant du parti adverse⁴¹¹. Sous la plume des penseurs chrétiens, la femme peut parfois devenir un instrument rhétorique.

Ainsi, la question n'ayant pas encore été traitée, n'ayant à notre disposition que des éléments ponctuels, il nous faudra passer, par prudence, par des considérations d'ordre général sur la vision de la femme afin d'appuyer notre hypothèse. Nous montrerons tout d'abord que la femme, n'ayant pas de place sociale, contrairement à l'homme, elle peut alors être plus facilement utilisée pour incarner une situation ne relevant pas de la norme (A). Par ailleurs, cet usage rhétorique est également facilité par le fait que deux discours, opposés, sont tenus sur la femme : l'ambivalence de la représentation de la femme permet alors de prêcher le pour et le contre, en faisant une figure d'intermédiaire rêvée (B). Après cet aperçu d'ordre général, nous pourrions alors nous pencher spécifiquement sur le cas des *Passions* féminines du V^e siècle : à la lumière des éléments précédemment évoqués, nous montrerons que la femme se prête bien mieux qu'une figure masculine à la prédication de l'ascèse, en dehors du fait même que la virginité est physiquement marquée chez elles (C).

A/ Une image plus « souple »⁴¹² que celle de l'homme. (à partir de réflexions de P. Bourdieu et P. Brown)

En premier lieu, la femme peut illustrer de manière moins choquante des situations s'écartant quelque peu des conventions sociales traditionnelles, pouvant par-là heurter les contemporains. En effet, parce que la femme n'est pas investie dans les structures de la sphère publique (magistratures, charges publiques etc.), dès lors elle pourrait plus facilement que l'homme être située en marge de l'espace

⁴¹¹ V. BURRUS, « The Heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius, and Jérôme », *op. cit.*

⁴¹² P. BOURDIEU, *Langage et pouvoir symbolique*, Fayard, Paris, Seuil, 2001, p. 149. Pour P. Bourdieu, la femme est « socialement définie comme souple et soumise par nature ».

social, selon P. Brown (1). Un article de P. Beagon concernant « la grande Macrine » met au jour cela : pour limiter la contestation que le phénomène nouveau du monachisme peut éveiller chez les Cappadociens, Grégoire de Nysse choisit d'en faire l'apologie à travers la figure d'une femme alors même qu'il aurait eu l'embarras du choix chez les hommes. La cause monastique pourrait plus facilement être soumise au discrédit autrement, selon P. Bourdieu : situer un homme en marge de l'espace public, domaine traditionnel de l'homme, serait plus délicat à faire accepter (2). Servant alors à défendre les idées théologiques et monastiques de Grégoire, la Macrine de la *Vie de sainte Macrine* (ca. 380) n'a alors de la femme historique que le nom : le personnage est idéalisé. Cette conséquence de l'emploi apologétique d'une figure féminine se retrouve dans nos *Passions* : les vierges et martyres se présentent elles-aussi comme des « réceptacles de vertus » (C. Broc-Schmezer) (3).

1) Une figure relativement plus maniable car sans statut propre. Aperçu juridique.

Dans les sociétés patriarcales qui sont celles de l'Antiquité tardive, l'homme se présente comme le seul acteur de la sphère publique : l'action politique et sociale lui est réservée, tandis que la femme est encluse en sa maison. Cette répartition des rôles entre l'homme et la femme, entre le domaine public et le domaine privé est explicitement reprise et affirmée par les Pères de l'Église. Ainsi remarque C. Broc-Schmezer, la conception du travail masculin et féminin de Jean Chrysostome n'est guère différente de celle exprimé par un Xénophon.

« Comme les travaux de la maison aussi bien que ceux du dehors exigent à la fois du labeur et du soin, la divinité, il me semble, (...) a adapté dès le principe la nature de la femme aux travaux et aux soins de l'intérieur, celle de l'homme à ceux du dehors » (*Economique*, VII, 22)⁴¹³.

L'évêque de Constantinople ne remet pas en question cette attribution des rôles dans le domaine matériel, malgré l'égalité homme-femme qu'il affirme dans le domaine spirituel.

« Il n'en va pas < dans l'ordre spirituel > comme dans l'ordre matériel : là les sexes sont séparés, autres sont les occupations des hommes, autres celles des femmes, sans qu'il soit possible aux uns et aux autres de les échanger ; quand il s'agit de l'ordre spirituel, les combats sont égaux et les couronnes semblables » (*Commentaire sur Isaïe*, 8, 2, 16-21)⁴¹⁴.

Donner aux femmes un rôle public serait même une idée d'inspiration diabolique :

« C'est l'œuvre du diable, de tout mélanger et de tout mettre sens dessus dessous, et de bouleverser et de détruire les bornes qui avaient été fixées dès le commencement, et que Dieu avait fixées à la nature. Car Dieu n'a attribué à la femme

⁴¹³ Cité par C. BROC-SCHMEZER, dans *Les figures féminines du Nouveau Testament dans l'œuvre de Jean Chrysostome: exégèse et pastorale*, Paris, France, Institut d'études augustiniennes, 2010, p. 480.

⁴¹⁴ *Id.*

que l'organisation de la maison, et à l'homme, les activités publiques » (*Homelia 5 in Epistulam ad Titum*, parag. 4)⁴¹⁵.

Conséquence de cette assignation de la femme à la sphère du privé, la femme semble quasiment faire corps avec sa maison, remarque la théologienne F. Quéré-Jaulmes.

« La femme, toujours enfermée chez elle, peut jouir d'une paix continuelle... Sans doute lui est-il parfois nécessaire de sortir, mais la plupart du temps elle reste assise à la maison. Elle peut s'y consacrer à l'étude de la sagesse, et quand elle accueille son mari, le calmer, l'apaiser, dissiper ses vains soucis, ses colères, puis le renvoyer, débarrassé de l'irritation qu'il avait ramenée de la place, emportant avec lui la sérénité que lui a rendue sa femme. » (*Homélie 61 sur Jean*, chapitre 3)⁴¹⁶.

La femme se présente ainsi comme le centre de gravité d'un refuge dans lequel le mari accablé trouve le repos avant de repartir affronter l'agitation du monde. Dans la mesure où la femme fait corps avec sa maison, l'en sortir serait antinaturel, pour les Anciens⁴¹⁷. Figure de l'intériorité, elle se doit par sa nature d'être absente de la place publique : elle ne peut posséder de statut propre.

L'absence de statut propre

Etudiant le statut de la femme dans l'Empire romain entre le IV^e et le VII^e siècle, Joëlle Beaucamp s'attache à montrer dans un ouvrage, une « *Somme juridique* », les évolutions qu'auraient pu amener la christianisation de la société. Cette étude s'insère dans un questionnement plus général : savoir si le christianisme a changé quelque chose à la position sociale de la femme⁴¹⁸. L'historienne du droit démontre que la société chrétienne s'affranchit peu des sociétés gréco-romaines. Cela dit, nous noterons que J. Beaucamp étudie la question sous l'angle juridique, un angle officiel. Or les Pères ne souhaitent pas révolutionner l'ordre public : le véritable changement pour eux est vu dans l'égalité spirituelle qu'ils cherchent à instaurer entre l'homme et la femme, là est pour F. Quéré-Jaulmes la véritable, quoique officieuse, évolution⁴¹⁹.

Juridiquement en tous cas, le christianisme ne semble pas amener d'évolution majeure, en dépit de l'égalité spirituelle homme-femme affirmée par l'Église. Dans la lignée de saint Paul (*Galates*, 3, 28), un Jean Chrysostome affirme ainsi à ses fidèles :

« Il n'en va pas <dans l'ordre spirituel> comme dans l'ordre matériel : là les sexes sont séparés, autres sont les occupations des hommes, autres celles des femmes, sans qu'il soit possible aux uns et aux autres de les échanger ; quand il s'agit de l'ordre

⁴¹⁵ *Id.* Plus précisément, le sermon ici cité s'attache à réfuter une idée exposée par Platon dans *La République* (V, chap. I-XII) : celle d'une éducation et d'un travail commun entre hommes et femmes. Platon estime ainsi que les femmes doivent aussi apprendre à défendre la cité.

⁴¹⁶ Jean Chrysostome cité par F. QUERE, *La femme et les Pères de l'Église*, op. cit., p. 74.

⁴¹⁷ F. QUERE, *La femme et les Pères de l'Église*, chapitres 1 et 2, op. cit., p. 65-77.

⁴¹⁸ J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècle)*. 1/ *Le droit impérial*, op. cit., p. 1-9.

⁴¹⁹ F. QUERE, *La femme et les Pères de l'Église*, op. cit., p. 37-61.

spirituel, les combats sont égaux et les couronnes semblables » (*Commentaire sur Isaïe*, 8, 2, 16-21)⁴²⁰.

L'égalité spirituelle ne donnant pas lieu à une égalité temporelle, il n'y a pas lieu qu'un statut juridique propre soit donné aux femmes. Rares en effet sont les femmes à être *sui juris*, c'est-à-dire juridiquement autonomes. Une constitution de 371 restreint ainsi ce privilège à des femmes, veuves et âgées de plus de 25 ans⁴²¹. Ce statut a donc quelque chose de tout à fait accidentel puisqu'il est soumis à la mort du mari. La majorité des femmes est considérée comme *in potestate* : sous la tutelle d'un père ou d'un époux.

L'incapacité juridique féminine peut encore être illustrée par les modalités juridiques du mariage. Représentant une finalité pour les jeunes femmes alors que pour les hommes il n'est qu'un élément parmi d'autres⁴²², le mariage permet de souligner l'absence de statut féminin propre. L'accord est ainsi conclu entre les deux *patres familias*. Il est vrai que les textes exigent l'accord de la jeune fille.

« Les fiançailles, de même que les noces, se font par le consentement des contractants ; et pour cette raison la fille de famille doit consentir à ses fiançailles comme à ses noces » (*Digesta* 23, 1, 11)⁴²³.

Mais cette exigence du consentement de l'épouse se révèle assez spécieuse. Le même texte déclare ainsi consentante « celle qui ne résiste pas à la volonté de son père » (*Digesta* 23, 1, 12)⁴²⁴. Et si la jeune fille s'oppose à ce mariage, sachant qu'il s'agit souvent de fillettes, son désaccord n'est valide qu'à un seul titre : « si son père lui choisit un fiancé indigne par ses mœurs ou vil » (*Digesta* 23, 1, 12, parag. 1)⁴²⁵.

Par conséquent, une souplesse dans l'inscription sociale féminine.

N'étant pas juridiquement autonome (nous avons vu plus haut combien le cas était exceptionnel), la femme se trouve alors assimilée à son père ou à son mari. Dans le cas du mariage, c'est ainsi l'homme qui donne son statut à la femme :

« Nous élevons les femmes par l'honneur de leurs maris, nous les ennoblissons par la naissance de ceux-ci » (*Code Théodosien* 2, 1, 7)⁴²⁶.

Aussi, dans le cas d'un mariage hypogamique, c'est la femme qui cède sa condition sociale.

⁴²⁰ Cité et traduit par C. Broc-Schmezer, « Chapitre X », *op. cit.*, p. 480.

⁴²¹ J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècle). 1/ Le droit impérial.*, *op. cit.*, p. 248-249.

⁴²² *Ibid.*, p. 239.

⁴²³ Cité par J. Beaucamp, *Ibid.*, p. 241.

⁴²⁴ Cité par J. Beaucamp, *Id.*

⁴²⁵ *Id.*

⁴²⁶ Cité par J. Beaucamp, *Ibid.*, p. 271.

« Privées de leur dignité antérieure [elles doivent suivre] la condition de leur second mari » (*Code Justinien* 10, 40, 9)⁴²⁷.

De la même manière, la femme se conforme à la demeure de son époux : c'est la demeure du mari qui constitue le domicile conjugal. Aussi une veuve se remariant doit abandonner la maison de son ancien époux⁴²⁸.

N'ayant pas de véritable existence publique, sauf exception, les femmes ne sont pas astreintes à un statut social particulier. Cela permettrait une stratégie rhétorique : parce qu'elle est déjà en marge, la femme peut plus facilement illustrer des situations marginales afin de les rendre plus acceptables. Nous nous appuyerons sur quelques lignes écrites par P. Brown dans *Le Renoncement à la chair*.

2) Par conséquent, une inscription féminine en-dehors des statuts conventionnels plus acceptable (P. Brown). L'exemple de « Macrine » à la fin du IV^e siècle : apologie d'un cénobitisme mal vu.

Prendre une femme en exemple pour illustrer une situation marginale ou mal perçue serait une stratégie pour tenter de la faire accepter plus facilement, selon P. Brown. S'étonnant du rôle central joué par les femmes dans la littérature chrétienne du II^e et III^e siècle, l'historien américain invite le lecteur à la prudence. Cette prédominance féminine s'expliquerait plutôt comme un moyen de penser, selon P. Brown. « Ces Actes reflètent plutôt en quoi les hommes chrétiens participaient à cette époque d'une tendance, profondément enracinée et commune à tous les hommes dans le monde antique, à se servir des femmes pour 'assurer [...] un certain type de communication' (Claude Lévi-Strauss) »⁴²⁹. Selon P. Brown, les Anciens considérant la femme comme « moins clairement définie et asservies aux structures maintenant l'homme en place », elle se présente comme « une porte », un « moyen de penser »⁴³⁰. En d'autres mots, dans la littérature la femme peut être assimilée à une figure rhétorique : elle permet de faire passer un message, notamment pour faire accepter une idée nouvelle ou controversée.

Cette perspective peut être éclaircie en se référant à l'exemple de la grande Macrine (ca. 327- ca. 380)⁴³¹. Grégoire de Nysse (ca. 331- ca. 394)⁴³² choisit sa sœur de préférence à tous ses frères moines, ce qui n'est pourtant pas denrée rare dans la famille, pour présenter la vie monastique cappadocienne à la fin du IV^e siècle.

⁴²⁷ Cité par J. Beaucamp, *Ibid.*, p. 272.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 269.

⁴²⁹ P. BROWN, *Le renoncement à la chair*, op. cit., p. 199.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 200.

⁴³¹ GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, P. Maraval (trad.), Paris, France, Éd. du Cerf, 1971, p. 35-67.

⁴³² GREGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*, M. Aubineau (trad.), op. cit., p. 29-82.

Ce qu'entend faire l'évêque de Nysse en écrivant la vie de sa sœur aînée aux alentours de 380, n'est rien de moins qu'illustrer la vie monastique. « L'idéal que veut illustrer Grégoire dans cet ouvrage c'est celui de la 'philosophie' »⁴³³, écrit en effet P. Maraval reprenant les mots du prologue où Macrine est décrite comme « celle qui s'est élevée, grâce à la philosophie, jusqu'au plus haut sommet de la vertu humaine »⁴³⁴. Le terme de « philosophie » est effectivement souvent employé chez les Pères cappadociens comme un synonyme de « vie monastique »⁴³⁵. Choisir Macrine comme égérie du monachisme est assez curieux : Grégoire n'avait que l'embarras du choix. Quitte à prendre un exemple dans sa famille, il aurait pu prendre l'un de ses trois frères ascètes, plutôt qu'une femme. Ce ne sont pas pourtant les moines qui manquent dans cette famille, « une famille gagnée à l'ascétisme »⁴³⁶.

Le fils cadet, Pierre de Sébaste, est ainsi le pendant masculin de Macrine, puisque, tous deux retirés à Annisa, l'un dirige le couvent des hommes, l'autre le couvent des femmes⁴³⁷. De même, la vie de Naucratis, pourtant longuement présenté un exemple de vie ascétique, ne constitue qu'une anecdote dans la *Vie de Macrine*.

« De ses quatre frères, le second [...] l'emportait sur les autres par ses heureuses dispositions naturelles, sa beauté, sa force, son agilité, son habileté en toutes choses. [...] Pourtant, inspiré par une divine prévoyance, il méprisa tout ce qu'il avait en mains et, dans un grand élan de sa pensée, il se tourna vers la vie solitaire et pauvre, n'emportant avec lui rien d'autre que lui-même » (VSM, 16, 8)⁴³⁸.

Après ces louanges, Grégoire ferme la parenthèse pour revenir au récit de la vie de sa sœur. Mais surtout, pour présenter la vie monastique cappadocienne, Grégoire aurait pu choisir l'un de ses initiateurs, son frère Basile. Non seulement fondateur du monachisme cappadocien, Basile possédait l'avantage d'une visibilité sociale, d'une notoriété : issu d'une grande famille, cultivé, il est aussi évêque de Césarée. Dans le chapitre XXIII du *De Virginitate* (371), c'est même Basile qui semble être désigné par les élogieuses périphrases décrivant le modèle idéal à suivre pour les moines⁴³⁹. Du moins, la pensée de Basile est reconnue comme l'une des sources d'inspiration des conceptions monastiques de Grégoire⁴⁴⁰.

⁴³³ GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, op. cit., p. 90.

⁴³⁴ GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, op. cit., p. 143.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 91 ; A.-M. MALINGREY, « *Philosophia* » : étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au IV^e siècle après J.-C., Paris, France, Libr. C. Klincksieck, 1961.

⁴³⁶ GREGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*, op. cit., p. 52.

⁴³⁷ GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, op. cit., p. 259. Grégoire rapporte ainsi le récit d'un visiteur : « Je me rendis dans le monastère des hommes, que dirigeait ton frère Pierre, alors que [ma femme], dans le couvent des vierges, rencontrait la sainte ».

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 165-167.

⁴³⁹ GREGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*, op. cit., p. 521-561.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 134-137.

Grégoire avait donc l'embarras du choix. Pourquoi donc choisir une femme, qui plus est une femme vivant de façon retirée dans un domaine campagnard, pour présenter le mouvement monastique se mettant en place en Cappadoce dans la deuxième moitié du IV^e siècle ? La figure de Basile, bien connue socialement pouvait être plus parlante et concrète pour les contemporains.

Un choix s'expliquant par la mauvaise image contemporaine du cénobitisme.

Pour P. Beagon, ce choix relèverait d'une stratégie rhétorique. En Cappadoce où dans les années 350 naît le mouvement cénobitique, à la suite de l'expérience des Pères du désert en Egypte, la première expérience du monachisme est plutôt perçue négativement par les contemporains. Fondé par Eustathe de Sébaste, le monachisme cappadocien primitif se caractérise par ses excès, suscitant les critiques des païens et des chrétiens⁴⁴¹. Le concile de Gangres (ca. 340) conduit ainsi à la condamnation d'Eustathe dont la doctrine est jugée trop radicale.

« Il interdisait de se marier et enseignait qu'il fallait s'abstenir de nourriture. [...] Il prescrivait aux femmes de se raser la tête » (Socrate, *Histoire ecclésiastique* II, 43)⁴⁴².

La première expression du monachisme en Cappadoce aboutit à une condamnation ecclésiale. Proposer une poursuite de ce mouvement comme le fait Basile est donc assez délicat. Il s'agit de convaincre les élites, Basile s'y emploie en chargeant son frère Grégoire de la rédaction d'un traité sur la virginité déployant un argumentaire de ses avantages⁴⁴³. Quelques années plus tard, vers 380, avec la *Vie de Sainte Macrine*, Grégoire poursuit la même visée, présenter le monachisme.

A la lumière de ce contexte hostile au monachisme, suite aux dérives primitives, nous pouvons à présent proposer avec P. Beagon une explication sur le choix singulier fait par Grégoire pour incarner le monachisme. Il s'agirait d'une part, par le biais de Macrine, de faire oublier complètement l'influence d'Eustathe sur le mouvement lancé par Basile de Césarée. En effet, Eustathe a entretenu des liens privilégiés avec Basile dont il a été le mentor. Les lettres de Basile témoignent de cette intimité.

« Combien de fois ne nous as-tu pas visités dans le monastère des bords de l'Iris, lorsque j'étais avec le frère très aimé de Dieu, Grégoire, qui cherchait à réaliser le même idéal de vie que moi ? Combien de jours avons-nous passé dans le village de l'autre rive, chez ma mère, où comme des amis nous nous entretenions mutuellement, discourant de jour comme de nuit ? » (*Lettre* 223)⁴⁴⁴.

⁴⁴¹ J. DANIELOU, « Saint Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme », *Théologie*, n° 49, 1961, p. 133.

⁴⁴² Cité par B. GAIN dans « Les Pères de l'Église et la chair », *op. cit.*, p. 322.

⁴⁴³ J. DANIELOU, « Saint Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme », *op. cit.*, p. 133. La visée apologétique du *De Virginitate* (371) est explicite dès la première ligne : « Ce traité a pour but d'inspirer aux lecteurs le désir de la vie vertueuse » (DV, I, 1), le tout sur l'ordre de Basile (DV, II, 3, 16).

⁴⁴⁴ Cité par M. Aubineau dans son introduction au *Traité de la virginité* de Grégoire de Nysse, *op. cit.*, p. 51-52.

Or dans le récit fait par Grégoire de la conversion de Basile à l'ascétisme à son retour d'Athènes vers 355, Eustathe est singulièrement absent. Tout le mérite en est attribué à Macrine, à l'opposé du propre récit de Basile, remarque P. Beagon⁴⁴⁵.

« Alors qu'elle l'avait trouvé exagérément exalté par le sentiment de son talent oratoire, dédaigneux de toutes les dignités et exalté par sa prétention au-dessus des notables de la province, elle l'attira si rapidement à l'idéal de la philosophie que, renonçant à la célébrité mondaine et méprisant la gloire que lui valait son éloquence, il passa comme un transfuge à cette vie laborieuse de travaux manuels, se préparant par sa pauvreté parfaite une vie sans obstacle vers la vertu » (VSM, 6)⁴⁴⁶.

L'ambitieux rhéteur frais émoulu des écoles athéniennes se transforme sous la houlette de son aînée en humble moine travaillant de ses mains. Ce récit est bien différent de la version donnée par Basile dans ses lettres. A plusieurs reprises pourtant Basile évoque le rôle d'Eustathe dans sa conversion, nulle part il n'est fait allusion à celui de Macrine à ce sujet.

« J'ai quitté Athènes à cause du renom de ta philosophie, par mépris pour les choses de là-bas J'ai longé en vitesse la ville située sur l'Hellespont comme aucun Ulysse n'a fait pour le chant des sirènes. J'ai admiré l'Asie sans doute, mais j'avais hâte d'arriver [...] Lorsque, enfin, sur le tard, au prix de mille fatigues, j'arrivai en Syrie, la fatalité m'empêcha de me rencontrer avec mon philosophe, qui était parti pour l'Egypte. Il me fallut donc repartir et aller en Egypte » (Lettre I, 357)⁴⁴⁷.

Il est assez singulier que ce vif désir de Basile de rencontrer Eustathe soit complètement passé sous silence par Grégoire, alors même qu'il se manifeste par une véritable course poursuite entre les continents. Le silence de l'évêque de Nysse s'explique par la rupture définitive de Basile avec son maître et ami en 375 en raison du rattachement d'Eustathe au parti pneumatomaque, jugé hérétique⁴⁴⁸. Pour P. Beagon, c'est en raison de ce contexte hostile à Eustathe qu'un grand rôle est donné à Macrine dans la conversion de Basile⁴⁴⁹.

Plus généralement, concernant la *Vie de Sainte Macrine* (380), nous ajouterons que suite à la condamnation du vieux maître lors du concile de Gangres (ca. 340), il semble difficile de choisir Basile pour illustrer le monachisme sans évoquer Eustathe, et par là discréditer le cénobitisme initié par l'évêque cappadocien. Ce serait prêter le dos aux accusations d'hérésie. Dès lors, Grégoire choisit de narrer la vie de sa sœur. Il aurait pu choisir un frère autre que Basile, Pierre ou Naucratiος, pourrait-on objecter. A cela nous pouvons répondre en faisant appel à un phénomène qui semble assez intemporel.

⁴⁴⁵ P.M. BEAGON, « The Cappadocian Fathers, Women and Ecclesiastical Politics », *op. cit.*, p. 168.

⁴⁴⁶ GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, *op. cit.*, p. 163.

⁴⁴⁷ BASILE DE CESAREE, *Lettres. Tome I*, Y. Courtonne (trad.), Paris, France, Les Belles Lettres, 1957, 1957, p. 3-4.

⁴⁴⁸ GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, *op. cit.*, p. 51.

⁴⁴⁹ P.M. BEAGON, « The Cappadocian Fathers, Women and Ecclesiastical Politics », *op. cit.*, p. 168-169.

Ce choix d'une figure féminine pour incarner un ascétisme très controversé, nous l'avons vu plus haut, nous évoque en effet une idée brièvement évoquée à deux reprises par le sociologue français Pierre Bourdieu dans *Langage et pouvoir symbolique*. Dans cet essai, le sociologue s'oppose à la linguistique formelle de Ferdinand de Saussure qui fait de la langue un espace neutre, indépendant de ses conditions sociales d'émission et de réception. A l'opposé, P. Bourdieu entend démontrer que tout rapport linguistique est rapport de pouvoir. Dans cette mesure, le sociologue emploie volontairement une terminologie marxiste pour décrire les échanges oraux. Le but de cette étude est donc de « tirer toutes les conséquences du fait, si puissamment refoulé par les linguistes et leurs imitateurs, que la nature sociale de la langue est un de ses caractères internes »⁴⁵⁰. Pour illustrer cette idée, P. Bourdieu montre que le langage sert à se différencier socialement : l'hypercorrection bourgeoise de la langue s'oppose ainsi au relâchement populaire⁴⁵¹. Rapport de pouvoir entre dominés et dominants, la langue établit également une distinction sexuelle. Ce sera ici l'occasion d'élargir quelque peu notre propos en montrant que finalement le phénomène que nous observons pour l'Antiquité, l'utilisation de la femme comme figure d'intermédiaire, peut se retrouver ailleurs, y compris à notre époque, sous un angle différent.

Ainsi étudiant la manière dont les rapports s'établissent entre les classes dominantes et les classes populaires, P. Bourdieu constate que les femmes servent de porte-parole entre ces deux milieux. En effet, pour se distinguer de celui de la classe bourgeoise dominante se signalant par son auto-censure, le langage des classes populaires se caractérise « par le refus des manières' ou des 'chichis' et par la valorisation de la virilité, dimension d'une disposition plus générale à apprécier ce qui est 'nature' »⁴⁵². Dès lors, adopter le style dominant est perçu dans les milieux populaires comme un reniement de l'identité sociale et sexuelle : l'adoption suppose une forme de docilité, disposition perçue comme efféminée⁴⁵³. Or la vie quotidienne nécessite souvent l'affrontement avec les marchés dominants : aller chez le médecin, effectuer des démarches administratives... Aussi, « pour sauvegarder sa dignité virile »⁴⁵⁴, c'est souvent à la femme qu'incombent ces situations. La femme étant socialement définie comme souple et soumise par nature⁴⁵⁵, aussi peut-elle plus facilement s'identifier à la culture dominante sans pour autant se couper aussi radicalement que l'homme de sa classe⁴⁵⁶. En somme, pour le sociologue béarnais, la femme fait figure d'intermédiaire. Les femmes sont dressées comme le rempart protégeant l'amour-propre de leurs maris. Cela leur permet de conserver leur prestige, de ne pas amener sur eux un discrédit.

⁴⁵⁰ P. BOURDIEU, *Langage et pouvoir symbolique*, op. cit., p. 55.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 95-96.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 127.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 129.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 149.

⁴⁵⁵ *Id.*

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 130.

Face à des situations critiques, la femme est choisie pour servir d'intermédiaire. D'un côté cela évite le discrédit du mouvement monastique, et de l'autre celui de l'homme de la famille. S'il y a échec, cela s'excuse par le fait que la responsable est une femme, considérée comme inférieure⁴⁵⁷. Les situations rompant avec les conventions, les usages ou les habitudes sont donc rendues plus acceptables par une mise en avant de l'action féminine. Figure d'intermédiaire par sa nature féminine, Macrine peut donc permettre l'apologie d'un cénobitisme jusqu'alors contesté. La perspective proposée par P. Bourdieu permet d'élargir ce fonctionnement stratégique à la vision de la femme en général dans les sociétés patriarcales. Le phénomène n'est pas propre à l'Antiquité.

3) Des personnages féminins alors vidés de leur singularité : les martyres, aussi « réceptacles de vertus » ? (C. Broc-Schmezer).

L'exemple de Macrine tel qu'il est étudié par P. Beagon nous a permis de mettre en valeur un fonctionnement rhétorique de la femme : elle sert de figure d'intermédiaire pour illustrer des idées controversées, le cénobitisme dans le cas de Macrine par exemple. Pour continuer sur l'exemple de Macrine, on constate parallèlement que le personnage décrit par Grégoire n'a de Macrine que le nom : *la Vie de Sainte Macrine* n'est en réalité pour P. Beagon qu'un « portrait rhétorique »⁴⁵⁸. La jeune femme décrite se révèle l'objet d'une idéalisation : dès son prologue, Grégoire la présente comme déjà participant à la vie angélique :

« Une femme faisait l'objet de notre récit, si toutefois on peut l'appeler une femme, car je ne sais s'il convient de désigner en termes de nature celle qui s'est élevée au-dessus de la nature » (VSM, 1)⁴⁵⁹.

Idéalisée, Macrine semble n'avoir rien de commun avec la cappadocienne de chair et d'os ayant vécu à Annisa à la fin du IV^e siècle. Cette dépersonnalisation se retrouve dans nos *Passions* de vierges et martyres : elles aussi ne semblent être que des « réceptacles de vertus », pour les besoins de la cause ascétique. Il s'agit de les idéaliser afin d'en faire des modèles à suivre. Nous retrouvons ici encore à l'œuvre un usage rhétorique de la figure féminine : dépouillées de leur individualité, les martyres sont parées de toutes les qualités morales et physiques afin d'exhorter le fidèle, homme ou femme puisqu'elles sont aussi dépouillées de leur féminité (cf. I/ A/ 2) à l'imitation. Aucune bibliographie générale n'existant sur la question, il s'agira d'être prudents. Aussi nous ferons d'abord un détour par l'exégèse des figures bibliques féminines. Puis nous verrons que les conclusions ponctuelles tirées par

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 150.

⁴⁵⁸ P.M. BEAGON, « The Cappadocian Fathers, Women and Ecclesiastical Politics », *op. cit.*, p. 165 : « the recoverable historical data actually explains the highly favourable rhetorical portrayal of Macrina with which we are confronted in the *Vita Macrinae* and the *De anima et Resurrectione* ».

⁴⁵⁹ GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, *op. cit.*, p. 141.

C. Broc-Schmezer, dans le cas de la prédication patristique, peuvent se généraliser, s'entendre aussi dans le cas des vierges et martyres.

Une tendance des Pères à utiliser des figures féminines singulières comme modèle universel.

Dans l'homilétique, l'interprétation biblique peut être inclinée vers des fins pastorales. Le fait que l'homélie s'adresse à un public oriente la lecture des textes sacrés en fonction des besoins spirituels ou moraux que le prêcheur prête à son auditoire. Dans un ouvrage publié en 2010, Catherine Broc-Schmezer analyse ainsi les rouages de l'interprétation des figures féminines du *Nouveau Testament* dans l'œuvre de Jean Chrysostome. L'objectif général de cette étude est de prouver que l'exégèse des personnages bibliques sert en dernier ressort à proposer un modèle aux fidèles : la pastorale influence l'interprétation biblique.

Nous nous intéresserons ici plus particulièrement à l'exemple de Priscille, développé dans le chapitre X. Figure du Nouveau Testament, Priscille - ou Prisca, est mentionnée à six reprises dans les *Actes* et les épîtres de saint Paul. Les textes nous la présentent comme une femme missionnaire des premiers temps de l'Église, évangélisant les populations avec l'aide de son époux, Aquilas. Il est assez singulier de voir Jean Chrysostome s'intéresser à ce personnage : si des références sont faites à Priscille entre le II^e et le III^e siècle, néanmoins c'est toujours en l'associant à son époux. Hormis un bref texte d'Origène (185-254), aucun passage spécifique sur Priscille ne nous est parvenu. L'étude du personnage de Priscille apparaît donc comme originale dans le paysage homilétique⁴⁶⁰. La rareté des mentions de Priscille conduit d'autant plus à souligner l'interprétation qui va en être donnée par l'évêque de Constantinople. En premier lieu, Jean Chrysostome en fait « l'exemple-type des femmes des temps apostoliques »⁴⁶¹ : elle incarne leur activité missionnaire. Et surtout, en second lieu, l'évêque pose Priscille en modèle pour ses contemporaines : le portrait qui est fait de Priscille est alors brossé en fonctions des exigences pastorales, non de la réalité. Idéalisée, l'épouse d'Aquilas se trouve ainsi dépeinte à l'opposé des auditrices de Jean Chrysostome : elle est tout ce que les femmes du IV^e siècle ne sont pas. Une opposition constante se dresse ainsi entre la vertu de Priscille et l'amour porté à la richesse ou bien à la parure par les contemporaines de l'évêque. L'évocation de Priscille missionnaire donne ainsi lieu à une diatribe contre les auditrices, selon C. Broc-Schmezer :

« Car les femmes du temps des apôtres n'avaient pas les mêmes préoccupations que celles de maintenant : comment porter des manteaux étincelants, et embellir leur apparence avec du fond de teint et du noir pour souligner leurs yeux, en prenant leurs époux dans leurs bras pour les forcer à acheter une robe plus chère que celle de la voisine [...]. Rejetant tout cela, et renonçant aux splendeurs mondaines, elles ne cherchaient

⁴⁶⁰ C. BROC-SCHMEZER, « Chapitre X », dans *Les figures féminines du Nouveau Testament dans l'œuvre de Jean Chrysostome : exégèse et pastorale*, Paris, France, Institut d'études augustiniennes, 2010, p. 449-454.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 451.

qu'une chose : comment partager l'«activité des apôtres», et participer à la même chasse qu'eux » (*Homelia 1 in illud* : «*Salutate...*, parag. 3)⁴⁶².

En creux, Priscille se trouve donc vidée de toute singularité pour devenir l'antithèse des contemporaines de Jean Chrysostome. En témoigne les qualités qui lui sont attribuées : C. Broc-Schmezer remarque ainsi que la vertu associée à Priscille dans le *Nouveau Testament* est l'hospitalité. Or, dans le discours de l'évêque de Constantinople, elle se voit également gratifiée des vertus de chasteté, de pauvreté et de *proximité avec Dieu*⁴⁶³.

« Elle n'avait pas de lit recouvert d'argent, mais une grande chasteté ; elle n'avait pas de couverture luxueuse, mais des dispositions douces et hospitalières ; elle n'avait pas de colonnes étincelantes, mais une âme rayonnante de beauté » (*Première Homélie sur Priscille et Aquilas*, parag. 4)⁴⁶⁴.

Les qualités associées ici à Priscille correspondent plus finalement aux préceptes exprimés par saint Paul dans ses épîtres, qu'aux informations livrées sur cette femme par les textes bibliques. « Tout se passe comme si Priscille était au fond un réceptacle de vertus. L'épouse d'Aquila en vient ainsi à représenter plus généralement la beauté de l'âme par opposition à la beauté du corps »⁴⁶⁵, conclut C. Broc-Schmezer. « Priscille » se présente chez Jean Chrysostome comme l'illustration de vertus pauliniennes exprimées ailleurs dans les épîtres de l'apôtre. Ainsi, Priscille incarne la modestie, mais c'est dans la *Première épître à Timothée*⁴⁶⁶ qu'est affirmé ce précepte, sans aucun rapport avec le personnage de Priscille.

Les fins de la prédication conduisent donc parfois à gommer l'individualité des figures bibliques en les parant de toutes les vertus, afin de les proposer en modèle aux fidèles, hommes et femmes. Semblable perspective semble à l'œuvre dans les *Passions* de vierges et martyres.

Une même tendance dans le cas des martyres.

Dans la mesure où, nous l'avons vu précédemment, les *Passions* féminines se révèlent être des outils homilétiques dans le cadre de la prédication de l'ascèse (cf. II), on doit se demander si les vierges et martyres sont employées dans le même sens que certaines figures bibliques. En d'autres mots, à l'image de Macrine chez Grégoire de Nysse ou de Priscille chez Jean Chrysostome, les vierges et martyres sont-elles vidées de toute singularité, ce qui témoignerait alors de leur utilisation rhétorique ?

A première vue, il semble que ce soit le cas : nous avons affaire à des personnages stéréotypés : de belles jeunes filles de haute naissance, douées de tous les dons (cf. II/ B/ 2). Que certaines saintes

⁴⁶² Cité par C. Broc-Schmezer in *Ibid.*, p. 500.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 502-504.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 503.

⁴⁶⁵ *Id.*

⁴⁶⁶ 1 Tm 2, 9 : "Que les femmes, de même, aient une tenue décente ; que leur parure, modeste et réservée, ne soit pas faite de cheveux tressés, d'or, de pierreries, de somptueuses toilettes, mais bien plutôt de bonnes œuvres, ainsi qu'il convient à des femmes qui font profession de piété".

aient été très belles est fort possible, mais que toutes l'aient systématiquement été est en revanche fort douteux. Cette beauté se présente comme la règle, « au point qu'il nous faille douter de la carrière céleste d'un laideron »⁴⁶⁷, ironise J. P. Albert. Plus sérieusement, l'universitaire explique cette beauté des saintes par des raisons philosophiques et théologiques : le corps des saintes incarne la beauté de leur âme. Dès lors, leur individualité se trouve gommée au profit de l'expression de leur sainteté. Cela traduirait pour J. P. Albert « un habitus corporel de la sainteté »⁴⁶⁸. En effet, selon la tradition néo-platonicienne du *kalos kagathos*, le monde sensible peut évoquer le monde intelligible, inaccessible aux sens. Selon Platon, le beau est inséparable du vrai et du bien. Il s'agit d'offrir une âme à la vue du lecteur. La chair se trouve par conséquent spiritualisée par un processus d'abstraction effaçant les singularités. L'art chrétien ou l'hagiographie proposent alors « des visages irréprochables et vides, car ils ne sont ceux de personne »⁴⁶⁹. Nous pouvons renvoyer au « Cortège des vierges » de Saint-Apollinaire-le-Neuf à Ravenne. Nous nous sommes précédemment étonnés du fait que les vingt saintes représentées donnaient une impression d'interchangeabilité : excepté certains détails minimes comme les motifs de leurs robes, elles se ressemblent toutes (cf. II/ D). C'est l'idée de sainteté, de perfection chrétienne qui est donnée à voir, non la sainte elle-même. La femme de chair et d'os se trouve oubliée. Les saintes « doivent être parfaites et donc idéalement belles »⁴⁷⁰. L'apparence physique est donc sublimée, quitte à se détacher de la réalité⁴⁷¹.

Visant à incarner l'esprit, le corps des saintes en vient même à perdre sa corporéité. En effet, pour J. P. Albert ou encore S. Malick-Prunier, le corps des martyres se présente comme une anticipation du corps glorieux lors de la seconde venue du Christ, à la fin des temps. Selon M. F. Baslez, la croyance en la résurrection des corps est déjà présente chez Saint Paul⁴⁷² (*Première épître aux Corinthiens*, 15). Ainsi, la chair d'une martyre se présente finalement pour J. P. Albert comme « un fantôme aseptisé »⁴⁷³ : le corps des saintes défie toute douleur. Dans la *Passio Agathae*, l'hagiographe présente la sainte « tressaillant d'allégresse »⁴⁷⁴ à l'idée des supplices qu'elle va subir, et affirme plus tard à son bourreau éprouver des « délices »⁴⁷⁵ au milieu des tourments (cf. I/ B/ 2). Cette indifférence à la douleur fait du

⁴⁶⁷ J.-P. ALBERT, « Les belles du Seigneur », *op. cit.*, p. 64.

⁴⁶⁸ *Id.*

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 64-67.

⁴⁷² M.-F. BASLEZ, « Les Pères de l'Église et la chair », *op. cit.*, p. 117 et 125. Les réflexions théologiques autour du corps sont l'objet d'une progressive évolution. Ainsi au début du II^e siècle, Ignace d'Antioche considère l'anéantissement de son corps comme nécessaire à sa sainteté. Il interdit aux fidèles de récupérer son corps. Mais dans le *Martyre de Polycarpe* (BHG 1557), le corps de l'évêque est au contraire préservé des flammes et renvoie pour M.F. Baslez à une anticipation de la résurrection. A partir de 1 Co 15, 35 portant sur la résurrection des corps, les récits de martyres « participent d'un débat, en offrant différentes possibilités d'interprétation des textes fondateurs » (p. 118).

⁴⁷³ J.-P. ALBERT, « Les belles du Seigneur », *op. cit.*, p. 71.

⁴⁷⁴ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, *op. cit.*, p. 141.

⁴⁷⁵ *Id.*

corps une enveloppe sans épaisseur. Parvenant à la même conclusion, S. Malick-Prunier remarque quant à elle que la beauté des saintes triomphe de l'épreuve du martyre. « Pour la *virgo*, le martyre entraîne donc moins la destruction du corps, que la valorisation de sa beauté, qui en fait le lieu même de la présence divine »⁴⁷⁶. Malgré la démesure des supplices infligés, la sainte conserve miraculeusement sa beauté. Mieux encore, sa chair peut être guérie. Après avoir eu les seins coupés, Agathe reçoit ainsi la visite dans sa prison de saint Luc qui la guérit.

« Quand elle eut terminé sa prière, ayant regardé toutes les blessures de son corps, elle reconnut que tous ses membres étaient sains, et que sa mamelle avait été rétablie » (*BHL* 133)⁴⁷⁷.

Selon J. P. Albert, la guérison miraculeuse d'Agathe se comprend comme une anticipation terrestre du corps glorieux : « leur chair de femme est remplacée par une autre, purifiée, dont la beauté devient impérissable en échappant au désir des hommes »⁴⁷⁸.

Paradoxalement, mise à l'épreuve, la beauté de la sainte ne disparaît pas mais s'affirme plus encore afin de se faire un miroir de l'âme de la sainte, selon le principe platonicien du *kalos kagathos*⁴⁷⁹. *Medium* pour exprimer les idées théologiques, corps glorieux ou encore beauté de l'âme, la chair des martyres finit par n'être qu'une abstraction détachée de toute singularité. A travers cet exemple du corps, les vierges et martyres semblent bien, à l'instar de Priscille ou de Macrine, être en réalités des « réceptacles de vertu »⁴⁸⁰. Vidées de leur singularité, les femmes martyres deviennent des allégories théologiques. En effet, comme le remarque S. Malick-Prunier, ces significations métaphysiques se retrouvent moins présentes dans les récits d'hommes puisqu'à la « différence des récits de martyres masculins, le corps féminin, dans l'épreuve du martyre, est d'emblée sexué »⁴⁸¹. Cela ne les empêche pas d'être présentes aussi, le *Martyre de Polycarpe* (*BHG* 1557) peut ainsi renvoyer pour M.F. Baslez à un débat sur l'idée du corps glorieux⁴⁸². Le corps des martyrs hommes étant moins mis en valeur, les femmes apparaissent comme des figures privilégiées pour incarner les idées théologiques.

B/ Vision ontologique : une ambivalence permettant la souplesse du discours

⁴⁷⁶ S. MALICK-PRUNIER et M.-A. VANNIER, « La beauté du corps féminin dans la poésie martyriale et ascétique », *Connaissance des Pères de l'Eglise*, n° 112, 2008, p. 19.

⁴⁷⁷ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, *op. cit.*, p. 143.

⁴⁷⁸ J.-P. ALBERT, « Les belles du Seigneur », *op. cit.*, p. 70.

⁴⁷⁹ S. MALICK-PRUNIER et M.-A. VANNIER, « La beauté du corps féminin dans la poésie martyriale et ascétique », *op. cit.*, p. 17-20.

⁴⁸⁰ C. BROCK-SCHMEZER, « Chapitre X », *op. cit.*, p. 503.

⁴⁸¹ S. MALICK-PRUNIER et M.-A. VANNIER, « La beauté du corps féminin dans la poésie martyriale et ascétique », *op. cit.*, p. 18.

⁴⁸² M.-F. BASLEZ, « Les Pères de l'Eglise et la chair », *op. cit.*, p. 125.

Si la discrétion sociale de la femme en fait une figure privilégiée pour incarner des situations nouvelles ou controversées en dehors de l'espace public, la vision patristique de la femme va aussi en faveur de cette utilisation rhétorique large des figures féminines. Nourris des conceptions juive et gréco-romaine, les Pères de l'Église proposent eux aussi une image duelle de la femme : oxymore vivant, elle est à la fois l'incarnation du péché, et celle de la rédemption (1). Fruit de cette ambivalence, la femme peut incarner le bien et le mal : dans les controverses théologiques et ecclésiales, elle devient alors une figure choisie : dans les textes s'attaquant aux hérésies, on retrouve ainsi cette dualité féminine, entre la chaste et sage vierge orthodoxe et l'hérétique désobéissante aux mœurs dissolues. V. Burrus met à jour cet usage rhétorique dans un article de 1991 (par usage rhétorique nous entendons la façon d'employer les ressources du langage à des fins démonstratives, selon l'idée de l'historienne). Dans les *Passions* féminines, nous retrouvons alors cette fonction de *medium* des figures féminines : les vierges et martyres permettent d'illustrer des visions différentes de la chasteté (2).

1) Entre Eve pècheresse et Marie. Vision théologique d'une nature féminine double. Aperçu de la question.

La tentatrice ou la sauveuse : deux visions de la femme

Au sujet de la femme, les penseurs chrétiens, à l'image des Anciens, manifestent une certaine ambiguïté. Les textes se partagent en effet d'un côté entre une misogynie assumée (du moins aux yeux d'un lecteur moderne), et d'un autre côté une véritable valorisation de certaines figures féminines. Entre ces deux extrêmes, il ne semble pas y avoir de juste milieu.

Comme leurs prédécesseurs païens ou juifs, les Pères s'attachent ainsi à étaler la perversité de l'essence féminine. Un texte intertestamentaire fait ainsi de la femme, la grande séductrice.

« Oui, c'est elle le principe de toutes les voies de perversion. [...] Ses voies sont des voies de mort et ses chemins, des sentiers de péchés ; ses routes égarent dans la perversion et ses pistes sont coulepe de rébellion. [...] Ses yeux fixent ici et là, et elle lève ses paupières d'un air impudique [...] afin d'égare les humains dans les voies de la Fosse et de séduire par des flatteries les fils de l'homme » (4G 184)⁴⁸³.

Dans la même lignée, Tertullien au II^e siècle, reprend le même vocabulaire pour décrire la nature féminine. Toute femme est une tentatrice.

« Ignore-tu que tu es Eve, toi aussi ? La sentence de Dieu subsiste aujourd'hui encore sur ton sexe, il faut donc bien que son péché subsiste aussi. Tu es la porte du

⁴⁸³ M. PESTHY-SIMON, *La théologie de la tentation dans le christianisme ancien*, Bern, Peter Lang, 2011, p. 23-25. Reprise d'une traduction faite du texte hébreu par A. Dupont-Sommer.

diable, tu as consenti à son arbre, tu as la première abandonné la loi divine » (*De cultu foeminarum* 1, 1)⁴⁸⁴.

Pour bien se comporter, les Pères proposent alors des codes de conduite aux femmes. Humbles, elles doivent rester effacées et soumises. Dans un poème adressé à Olympias à l'occasion de son mariage vers 384, Grégoire de Nazianze offre ainsi « un beau présent »⁴⁸⁵ à la jeune fille : un recueil de préceptes pour mener une vie maritale harmonieuse. Les conseils abondent pour plaire au mari :

« D'abord révère Dieu, après lui, ton époux : il est l'œil de ta vie, le roi de tes pensées. [...] En face de l'époux, tes paupières baissées traduiront ton respect et ta grâce timide. [...] N'ouvre en somme la bouche que si l'on t'interroge » (*Poèmes*, II, II, 6)⁴⁸⁶.

L'évêque de Nazianze résume ce florilège de conseils attentionnés à sa pupille par la formule suivante : « Qu'une femme me plaît quand les hommes l'ignorent »⁴⁸⁷. Une sage conduite pouvant effacer les mauvais penchants féminins, certaines figures féminines peuvent alors être l'objet d'admiration.

En parallèle des vitupérations contre les femmes, certains personnages féminins sont paradoxalement l'objet de toutes les louanges. L'exemple le plus manifeste est la figure de Marie. Lors du concile tenu à Ephèse en 431, Marie est ainsi reconnue mère de Dieu (*Theotokos*)⁴⁸⁸. Cette reconnaissance officielle se traduit par une abondance d'écrits faisant ses louanges. Marie est présentée comme au-dessus de tout autre, notamment chez Ambroise de Milan (ca. 340-397).

« Sara a engendré la figure du Christ, elle a mérité d'être écoutée de son mari. Combien l'emporte en grandeur la femme qui tout en sauvegardant sa virginité, a mis au monde le Christ ! » (*De l'instruction d'une vierge*, 33)⁴⁸⁹.

L'homme qui fait ici les louanges de Marie affirme pourtant aussi la tendance au péché de la femme : « bien sûr, nous ne pouvons le nier, la femme a péché » (*De l'instruction d'une vierge*, 25)⁴⁹⁰.

Dans la *Passion d'Eugénie* (BHL 2667) on peut retrouver cette dimension. Ainsi, la première partie du récit oppose une Eugénie, modèle de perfection chrétienne, à une Mélanthia, dont le nom seul

⁴⁸⁴ Cité par M. Planque dans son article sur « Eve » dans le *Dictionnaire de spiritualité*, tome 4, 1961, *op. cit.*

⁴⁸⁵ GREGOIRE DE NAZIANZE, *Poèmes*, II, II, 6, France Quéré-Jaulmes (trad.), dans *Le mariage dans l'Eglise ancienne*, Centurion, Paris, 1969, p. 109.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 109-113.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 111.

⁴⁸⁸ A. DI BERARDINO (éd.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, A - I, Paris, Cerf, 1990, p. 822.

⁴⁸⁹ L. BOUYER et al., *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne*, s. l., Migne, 1990, p. 114. Traduction du texte latin par Marie-Ephrem Ritter. On notera qu'Ambroise a la dent moins dure que d'autres Pères au sujet de la femme. L'évêque de Milan est reconnu pour être particulièrement bienveillant envers les femmes. Si ici il reprend l'idée de la faute originelle commise par Eve, c'est pour en faire partager les responsabilités à l'homme. « La femme t'a séduit, mais elle-même le fut par un ange, même déchu. Si tu n'as pu résister à un être inférieur, comment eut-elle pu tenir tête à un être supérieur ? Ta faute l'absout ». Cette position est assez originale dans le paysage patristique.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 111.

suggère la noirceur d'âme⁴⁹¹. Comment alors expliquer cette coexistence contradictoire de deux visions de la femme ?

Une figure de conversion

Placée entre Eve et Marie, aux versants du péché et de la grâce, la femme semble dans une position bien instable. F. Quéré-Jaulmes interprète cette dualité de la prédication chrétienne dans le cinquième chapitre de son ouvrage, *La femme et les Pères de l'Église*. Cette ambivalence est un moyen de présenter la femme comme un être de conquête et de dépassement : être jugé inférieur, la femme part de plus bas que l'homme, mais elle est capable d'aller plus loin que lui. Si les Pères étalent la perversité de l'essence, à la suite de leurs prédécesseurs, et avec un regain d'acrimonie, c'est parce qu'ils ont besoin d'un exemple extrême de salut. La femme illustre pour F. Quéré-Jaulmes la possibilité de toute conversion⁴⁹².

L'exégèse patristique liant la figure d'Eve à celle de Marie en est un témoignage. Nous pouvons reprendre le texte d'Ambroise cité plus haut.

« Combien l'emporte en grandeur la femme qui, tout en sauvegardant sa virginité, a mis au monde le Christ ! Viens donc, Eve désormais Marie, elle qui non seulement nous a fait cadeau de la virginité comme un modèle, mais nous a même donné le Christ ! » (*De l'instruction d'une vierge*, 33)⁴⁹³.

Marie se présente comme le successeur d'Eve. Ce parallèle établi entre la première femme, cause de la Chute, et la mère du sauveur est assez précoce⁴⁹⁴. Au II^e siècle, Justin dans son *Dialogue avec Tryphon* oppose Eve et Marie. Irénée de Lyon quant à lui fait de Marie « l'avocate d'Eve » (V, 19, 1) et la « cause du salut » (*Adversus Haereses*, III, 22, 4)⁴⁹⁵. L'association devient par la suite un thème récurrent dans les écrits patristiques, nous la retrouvons par exemple chez Jean Chrysostome.

« Une vierge nous a chassé du paradis, c'est par une vierge que nous avons trouvé la vie éternelle » (*Expositio in Psalmos*, 44, 7).

Instrument de la faute ou instrument du salut, pour F. Quéré-Jaulmes dans le chapitre cité plus haut, la femme peut alors illustrer l'aventure humaine : perdu par le péché, l'homme aspire à sa rédemption. Aussi l'Église est-elle allégorisée par une femme⁴⁹⁶.

⁴⁹¹ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, op. cit., p. 466. « Ce n'est donc pas sans raison que ton nom m'avertissait de la perfide noirceur de ton âme ; car tu en as fait la demeure du diable ».

⁴⁹² F. QUERE, *La femme et les Pères de l'Église*, op. cit., p. 101-113.

⁴⁹³ L. BOUYER et al., *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne*, op. cit., p. 114-115.

⁴⁹⁴ M. VILLER, F. CAVALLERA et J. DE GUIBERT, *Dictionnaire de spiritualité*, tome 4, 1961, op. cit., p. 1779-1784.

⁴⁹⁵ Cité par G. I. Söll in *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien, J - Z*, op. cit., p. 1551.

⁴⁹⁶ F. QUERE, *La femme et les Pères de l'Église*, op. cit., p. 101-113.

Dans les récits de martyres féminins, nous pouvons retrouver cette vision de la femme comme pont entre la péché et le salut. Cela permet d'expliquer des passages assez mystérieux. La femme est à ce point perçue comme une figure salvatrice que ses souffrances contribuent à la rédemption d'autres personnes. La *Passion de Febronia* peut illustrer cette perspective ontologique.

« A peine fut-elle déliée, qu'elle tomba par terre ; car son corps, affaibli par les tortures, ne pouvait plus se tenir debout. Alors Primus dit à Lysimaque : 'cette jeune fille va périr'. Lysimaque répondit : 'Ne parle pas ainsi, mon cher Primus ; car c'est pour le salut de plusieurs et peut-être pour le mien, qu'elle endure ces tourments » (*BHL* 2843)⁴⁹⁷.

Eve ou Marie, pécheresse ou sauveuse, la vision proposée par les Pères de l'Église permet à travers son ambivalence de faire de la femme une figure de la rédemption. Incarnant deux extrêmes, la gente féminine peut alors se poser comme une figure d'intermédiaire rêvée dans les débats théologiques.

2) Par conséquent, une figure intermédiaire rêvée : illustre le pour et le contre tout en évitant l'affrontement direct avec les adversaires masculins.

Entre Eve et Marie, capable du meilleur comme du pire, la femme se présente comme une image maniable dans les deux sens. Il s'agira ici de montrer un fonctionnement rhétorique de la figure féminine. S'il n'existe pas à notre connaissance, et à celle des nombreux professeurs à qui nous avons demandé conseil, de bibliographie sur la question, nous pouvons cependant nous appuyer sur un article de V. Burrus qui encore une fois propose une perspective neuve en battant en brèche les idées reçues. Nous reviendrons ensuite sur la mosaïque du « Cortège des vierges » à Ravenne pour montrer que la thèse originale et peu traditionnelle de l'historienne américaine peut être corroborée par l'iconographie.

La vierge, symbole d'une Église légitime. Une propagande orthodoxe.

Dans un article de 1991⁴⁹⁸, Virginia Burrus montre que dans le cadre de la lutte contre les hérétiques naît chez les chrétiens un amalgame entre, d'un côté l'orthodoxie et le sage comportement des vierges chrétiennes, de l'autre l'hérésie et l'insubordination des femmes hérétiques.

La thèse de l'universitaire américaine est assez originale. Pour V. Burrus, la plupart des chercheurs, sans recul sur les sources⁴⁹⁹, partageaient l'idée selon laquelle les mouvances hérétiques offraient un terrain d'action privilégiées aux femmes, à l'opposé de l'Église orthodoxe où les femmes auraient été effacées. Une association entre activisme féminin et hérésie se trouvait dès lors faite. V.

⁴⁹⁷ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, op. cit., p. 425.

⁴⁹⁸ V. BURRUS, « The Heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius, and Jérôme », op. cit.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 230-231.

Burrus entend donc rompre le préjugé qui ferait des chrétiennes orthodoxes de pâles et discrètes figures, tandis que de l'autre les hérétiques seraient des femmes de tête, s'affranchissant de l'autorité patriarcale. L'historienne met en lumière le fait que les récits recourant au type de la femme hérétique, débauchée et vindicative, sont en réalité écrits du point de vue de chrétiens orthodoxes. V. Burrus tire donc la conclusion que la femme hérétique ne serait qu'une construction littéraire, une figure rhétorique servant à discréditer l'adversaire en véhiculant l'idée d'immoralité et de désordre. L'emploi de la figure féminine a de surcroît l'avantage d'éviter les attaques frontales⁵⁰⁰. L'universitaire prend l'exemple d'une lettre de Jérôme datée de 415 et adressée à Ctésiphon.

« Simon le Magicien fonda son hérésie avec l'aide de la courtisane Hélène. Nicolas d'Antioche, l'inventeur de toutes les obscénités, conduisait des troupes de femmes. Marcion envoya devant lui à Rome une femme qui lui prépara les âmes de celles qu'elle aurait trompées. Apelles eut Philomène comme adepte de ses théories. Montant, le prédicateur de l'esprit immonde, grâce à Prisca et Maximilla, femmes nobles et opulentes, d'abord corrompit beaucoup d'églises par son or, ensuite il les souilla de son hérésie. J'abandonnerai l'antiquité pour passer à une époque plus proche de nous. Arius, pour capter l'univers, trompa d'abord la sœur de l'empereur. Donat, à travers l'Afrique, pour salir des malheureuses de ses eaux fétides, fut aidé par les richesses de Lucilla. » (*Lettre 133, 4*)⁵⁰¹.

Faisant la généalogie des hérésies, Jérôme entend démontrer qu'historiquement les femmes se trouvent impliquées dans la fondation et la propagation de tous les mouvements hérétiques, interprète V. Burrus. Finalement, les hommes ne sont évoqués qu'à travers leurs relations aux femmes : ils ne sont que « les associées de ces femmelettes »⁵⁰². La véritable cible de Jérôme est Pélage, mais ce dernier n'a droit qu'à une allusion oblique.

« Maintenant aussi le mystère d'iniquité travaille ; les deux sexes se supplantent l'un l'autre » (*Lettre 133, 4*)⁵⁰³.

La promiscuité entre les sexes conduit donc à l'hérésie, pour Jérôme. Ce qui ressort de sa lettre, dans sa conclusion, c'est que si Pélage est hérétique, c'est surtout en raison de son lien prononcé avec des femmes. Cette attaque biaisée de Jérôme lui permet de ne pas brusquer son interlocuteur, partisan de Pélage, en critiquant ce dernier trop frontalement, selon V. Burrus⁵⁰⁴.

A l'inverse, autant la femme hérétique sera immorale et récalcitrante à l'autorité, autant la chrétienne orthodoxe sera pure et obéissante. Tandis que l'hérétique représentera une église synonyme

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 230-233.

⁵⁰¹ JEROME, *Lettres*, J. Labourt (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1963, vol. 8/8, p. 55.

⁵⁰² *Id.*

⁵⁰³ *Id.*

⁵⁰⁴ V. BURRUS, « The Heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius, and Jérôme », *op. cit.*, p. 243-245.

de désordre et d'anarchie, la vierge orthodoxe symbolisera l'ordre d'une Église maintenant l'ordre social traditionnel⁵⁰⁵.

Un témoignage iconographique de cette perspective

La mosaïque du « Cortège des vierges » de Ravenne pourrait corroborer la thèse de V. Burrus. Cette œuvre possède en effet la particularité d'avoir été réalisée par un évêque orthodoxe dans un ancien lieu de culte hérétique, édifié au début du VI^e par le roi arien Théodoric (500-525). Après la reconquête de Ravenne par Justinien sur les Goths en 544, les images ont été modifiées dans une perspective de *reconciliatio* à l'orthodoxie⁵⁰⁶. Les raisons et le témoignage de ce changement sont perceptibles dans le témoignage livré par le *Liber Pontificalis* de Ravenne par le prêtre Andrea Agnellus au IX^e siècle.

« Igitur reconciliavit beatissimus Agnellus pontifex infra hanc urbem ecclesiam sancti Martini confessoris quam Theodoricus rex fundavit »⁵⁰⁷.

Le terme employé, « reconciliavit », pour décrire le chantier entrepris par Agnellus se révèle significatif : il s'agit de réunir à l'Église orthodoxe l'Église de Ravenne. La modification du programme iconographique a donc une dimension symbolique : la conversion des images rend compte de la conversion des âmes à la vraie foi. C'est la thèse de Jean-Claude Schmitt présentée lors d'un colloque en 2009. Nous nous appuyons dans ce paragraphe sur cet article.

Or c'est justement de cette époque, vers 561, selon le prêtre Andrea Agnellus, que date la réalisation des mosaïques nord et sud de la nef⁵⁰⁸. Dans ce contexte de lutte contre l'hérésie, le choix fait de représenter un cortège de vierges et martyres ne peut être anodin. Pourtant, à première vue, le lien entre martyre et lutte contre l'arianisme n'est pas évident : la question du martyre n'est pas centrale dans l'arianisme. L'idée théologique majeure opposant hérétiques et orthodoxes est plutôt celle de la consubstantialité du Père et du Fils dans le dogme trinitaire⁵⁰⁹. Un débat autour du martyre serait plus

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 246-248.

⁵⁰⁶ Cette idée de conversion des images pour signifier analogiquement la conversion des cœurs constitue la thèse générale de l'article de J.-C. SCHMITT, « La permanence des images et les changements de temporalité », *op. cit.*

⁵⁰⁷ AGNELUS, *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis*, D.M. Deliyannis (éd.), Turnhout, Brepols Publishers, 2006, p. 253. « Ainsi le bienheureux pontife Agnellus 'reconcilia' l'église de saint Martin le Confesseur située à l'intérieur de cette ville, fondée par la roi Théodoric » (traduction personnelle).

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 253-254 :

« Tribunal et utrasque parietes de imaginibus martirum virginumque incedentium tessellis decoravit [beatissimus Agnellus pontifex] » (traduction personnelle : « le bienheureux pontife Agnellus orna de tessons de mosaïque la tribune et les murs des deux côtés avec les images des martyrs et des vierges s'avancant en procession »).

⁵⁰⁹ A. DI BERARDINO (éd.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien, A - I*, *op. cit.*, p. 238-244.

compréhensible dans la lutte contre le montanisme par exemple. Pourquoi alors choisir de représenter un cortège de vierges et martyres dans un ancien lieu de culte arien ?

Un premier élément de réponse nous est livré par le *Liber Pontificalis Ravennatis*. Les mosaïques de la nef remploient des éléments de l'ancien programme iconographique : ainsi les représentations du port de Classe (**Fig. 7**) et du palais royal datés de Théodoric sont conservés⁵¹⁰. Pour Jean-Claude Schmitt, il en est de même pour le cortège des saints : il y avait sans doute déjà une procession, celle du cortège royal de Théodoric. L'image, comparable à la mosaïque représentant

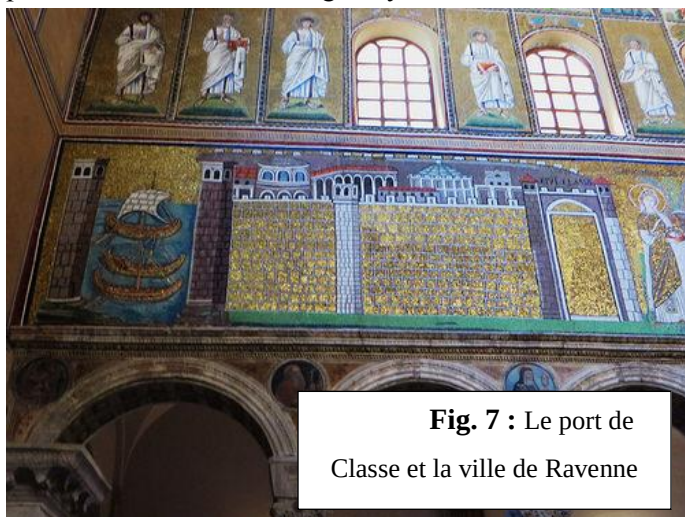


Fig. 7 : Le port de Classe et la ville de Ravenne

Justinien à Saint Vital, a ensuite simplement été modifiée⁵¹¹. Christophe Moreau partage ce point de vue. A l'origine le mur nord représentait la reine et ses suivantes partant du port de Classe pour aller jusqu'à la Vierge. Le mur sud en revanche présentait le roi allant de son palais jusqu'au Christ. Les visages auraient ensuite été remplacés : il s'agit d'effacer les traces du passage de l'arianisme⁵¹². Si

les vierges sont représentées en femmes de la cour, ce serait donc aussi, indépendamment de leur statut d'épouses du Christ, en raison d'un remploi. Le programme iconographique antérieur aurait déterminé l'image actuelle.

Autre explication, à la lumière de l'article de V. Burrus, il serait donc permis de penser que le « cortège des vierges » de Ravenne relève d'une propagande orthodoxe. La discipline de cette virgine procession serait garante d'une remise en ordre après les « désordres » de l'hérésie arienne à Ravenne. Réexaminons à nouveau la mosaïque : disciplinées, se succédant à l'identique, les vingt martyres s'avancent humblement vers la Vierge, portant avec un geste de respect leurs couronnes dans les plis de leurs longs voiles (**Fig. 1, p. 90**). Une impression d'ordre et de pureté virgine se dégage de cette image. Représenter dans un ancien sanctuaire arien la procession de chastes et obéissantes jeunes femmes, serait un moyen de légitimer l'orthodoxie, synonyme de maintien des frontières entre les genres.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 254 : "Tunc vero omnes exinde concrepauerunt marmores ac si a malleatoribus fractae et comminutae fuissent. Tamen hoc intueri potestis in pariete : ibi vero, ut dixi, duae factae sunt civitates. Ex Ravenna egrediuntur martires, partes virorum, ad Christum euntes ; ex Classis virgines procedunt, ad sanctam Virginem virginum procedentes" ; J.-C. SCHMITT, « La Permanence des images et les changements de temporalité », dans *Les actes de colloques du musée du quai Branly - Jacques Chirac*, s. l., Musée du quai Branly (département de la recherche et de l'enseignement), 2009, p. 11

⁵¹¹ J.-C. SCHMITT, « La Permanence des images et les changements de temporalité », *op. cit.*, p. 15.

⁵¹² C. MOREAU, « MOSAÏQUES DE SAINT-APOLLINAIRE-LE-NEUF », sur *Encyclopædia Universalis*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/mosaïques-de-saint-apollinaire-le-neuf/>.

C/ Une figure particulièrement appropriée à la prédication de l'ascèse dans les récits de martyre.

Ainsi les figures féminines dans les textes classiques et patristiques peuvent-elles parfois posséder une valeur rhétorique : perçue ontologiquement et socialement comme une figure intermédiaire, la femme permet d'illustrer des situations intermédiaires (par leur nouveauté ou la contestation dont elles sont l'objet), plus facilement que l'homme. Dans le cas particulier de la prédication de l'ascèse, l'emploi d'une figure féminine se révèle particulièrement stratégique pour incarner les thèses ascétiques, en plus du fait que la virginité renvoie à l'idée d'une intégrité physique propre au sexe féminin. Pour que l'idée soit claire, rappelons l'hypothèse exposée au cours de notre deuxième partie : les *Passions* de vierges et martyres seraient en réalité des récits visant à prêcher la chasteté de manière moins austère que les sermons, par le recours à une fiction.

Dans la prédication de la chasteté, sermons, traités ou *Passions*, le refus du mariage se légitime par l'idée d'un mariage spirituel avec le Christ : pour le bon fonctionnement de la métaphore, il est alors plus logique que le Christ épouse une femme qu'un homme. Sinon, l'image perdant de sa cohérence, perdrait aussi sa force. L'usage d'une figure féminine comme égérie de la chasteté est donc d'abord un effet de style (1). D'autre part, dans le dur combat des ascètes pour conserver leur chasteté, la femme se présente comme un modèle encourageant à suivre : considérée comme plus faible que l'homme, si elle est capable de triompher de sa chair, alors l'homme aussi. Nous verrons que certains prédicateurs comme Jean Chrysostome vont alors employer une « rhétorique de la honte » (E. Martin) pour exhorter leurs fidèles masculins à la persévérance (2). Enfin, il s'agirait également d'une stratégie de séduction littéraire du lectorat : la figure de la vierge et martyre par son cousinage avec l'héroïne du roman érotique grec (cf. I/ C), et par l'association faite entre femme et sensualité posséderait un certain charme pour les lecteurs. Nous verrons cependant que cette sensualité n'est qu'apparente, l'érotisme du roman grec est repris, notamment à travers la description de la beauté féminine, mais il est souvent détourné au profit d'un érotisme spirituel (3).

1) Se prête mieux que l'homme à l'argument métaphorique du mariage spirituel avec le Christ.

Pour Averil Cameron, on a l'impression qu'aux IV^e et V^e siècles les écrits prêchant le célibat consacré constituent une « littérature adressées aux femmes, alors même que l'appel à la virginité

s'exprimait souvent comme s'appliquant aux deux sexes »⁵¹³. En effet les nombreux traités sur la virginité écrits au cours de cette période développent l'idée d'une union avec Dieu en proposant une métaphore nuptiale. Ainsi en 371, Grégoire de Nysse écrit à propos de la virginité :

« Sans cesse elle vit avec l'Epoux incorruptible ; [...] dans son cas, la mort entraîne non point la séparation d'avec l'être aimé mais l'union avec lui, car 'lorsqu'elle s'en va, c'est pour être avec le Christ', comme dit l'Apôtre » (DV, III, 8)⁵¹⁴.

En somme, l'emploi d'une figure féminine se prête mieux que celle de l'homme à la prédication de l'ascèse dans la mesure où le mariage spirituel se présente comme une métaphore privilégiée pour décrire l'union de l'homme et de Dieu dans le cadre du célibat consacré. C'est ainsi en employant cette dernière comme argument que Chrysanthé arrive à persuader la vestale Darie de consacrer sa virginité

« Combien plus devrais-tu donner tes soins pour te concilier l'amour du roi immortel, le Fils de Dieu ? [...] Alors il te préparera dans le ciel une couche nuptiale ornée de perles et de pierres précieuses incorruptibles, et te donnera, dans son paradis, des délices sans fin » (BHL 1787)⁵¹⁵.

Il ne pourrait être question de mariage entre deux hommes : la métaphore perdrait de sa puissance évocatrice, de sa force argumentative.

Cette volonté d'employer des personnages féminins pour faire l'éloge de la virginité est bien présente dans les *Passions* de vierges et martyres qui relèvent elles aussi, au même titre que les *De Virginitate*, nous l'avons vu dans notre deuxième partie, d'une prédication de l'ascèse. Ainsi, il n'existe pas de « vierge et martyr » (cf. II/ B/ 2). Le couplet sur les noces spirituelles revient aussi de manière récurrente dans ces écrits (cf. I/ B/ 2).

Reprise d'une tradition stylistique

Si le choix de figures féminines plutôt que de figures masculines s'explique par les nécessités logiques de la métaphore nuptiale, Dieu est l'époux, il faut donc une épouse, les noces de la vierge consacrée avec le Christ s'explique également par une tradition littéraire.

En effet, une métaphore nuptiale parcourt l'Ancien Testament pour exprimer le lien de Yahvé au peuple juif. Nous trouvons cette figure de style dans des textes aussi variés par exemple que des poèmes ou des livres prophétiques. Ainsi le *Cantique des Cantiques* (IV^e siècle avant J.C.) composé sans doute originellement à l'occasion d'un mariage dans le sens de l'exaltation de l'amour humain est aussi vite interprété dans celui de l'amour de Dieu pour l'homme et de l'homme pour Dieu.

⁵¹³ A. CAMERON, « Virginité as Metaphor : Women and the Rhetoric of Early Christianity », dans *History as Text : the writing of Ancient History*, London, Duckworth, 1989, p. 182 : « a literature directed at women, even though the call to virginity was often expressed as applying to both sexes ».

⁵¹⁴ GREGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*, op. cit., p. 295.

⁵¹⁵ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, op. cit., p. 175

« Sur ma couche, la nuit, j'ai cherché
celui que mon cœur aime.
Je l'ai cherché, mais ne l'ai point trouvé !

Je me lèverai donc, et parcourrai la ville » (*Cantique des cantiques*, 3, 1-2)⁵¹⁶.

L'association entre Dieu et un époux se fait encore plus explicite chez le prophète Osée (VIII^e siècle avant J. C.). Dans un oracle, Dieu s'adresse ainsi à Osée pour reprocher à Israël de s'être adonné à d'autres cultes, la trahison se dit alors dans le langage de l'adultère.

« Qu'elle écarte de sa face ses prostitutions,
Et d'entre ses seins ses adultères » (*Osée* 2, 4)⁵¹⁷.

L'union conjugale de la vierge consacrée avec le Christ, telle qu'elle est présente dans nos *Passions* s'explique donc aussi par un héritage culturel.

Raison de ce symbolisme nuptial. Propositions personnelles.

La réappropriation des vers du *Cantiques des cantiques* est assez explicite.

« Tes lèvres, ô fiancée,
Distillent le miel vierge.
Le miel et le lait sont sous ta langue » (*Cantique des cantiques* 5, 4, 11)⁵¹⁸.

La même image se retrouve ainsi dans la *Passion d'Agnès*.

« Déjà j'ai aspiré le lait et le miel sur ses lèvres » (*BHL* 156)⁵¹⁹.

On pourrait se demander pourquoi cette image de l'amour est choisie de préférence à tout autre pour exprimer le lien entre Dieu et la vierge consacrée. Il n'y avait pas obligation de remployer cette tradition littéraire. Qu'est-ce qui motive au fond cette réappropriation de la métaphore hébraïque dans le cas du célibat consacré ?

Expliquer l'inconnu par le connu

Dans un article de 1999, mentionné précédemment, Andrzej Wypustek peut nous donner un élément de réponse. Dans cette publication, l'universitaire montre notamment combien le lien établi entre la chrétienne et le Christ, par le biais de cet emprunt biblique pouvait surprendre les païens. Au point que ce lien serait passé pour de la magie érotique. « L'union dans l'amour avec le Christ chez Saint Paul et chez les martyrs chrétiens, les vierges et les veuves était intransigeant et absolu et, à

⁵¹⁶ *La Bible de Jérusalem*, École biblique et archéologique française (Jérusalem) (trad.), Paris, Éd. du Cerf: Éd. Fleurus, 2001, p. 1325.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 1859.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 1324.

⁵¹⁹ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, op. cit., p. 183

l'exception de cas de magie érotique on ne le rencontrait nulle part dans le monde païen »⁵²⁰, affirme-t-il. En d'autres mots, la singularité de l'engagement du célibat consacré chrétien, définitif et absolu, au contraire des vestales (cf. II/ A/ 1) n'aurait pas d'équivalent chez les Gréco-romain.

Dès lors, afin de faire comprendre ce lien inhabituel, les chrétiens tenteraient d'expliquer l'inconnu par le connu. L'union de Thècle à Dieu après sa conversion s'exprime ainsi par une langue d'amoureuse pour Paul, son représentant.

« Voilà en effet trois jours et trois nuits que Thècle ne s'est pas levée de la fenêtre, ni pour manger, ni pour boire [...]. Elle s'attache à un homme étranger qui enseigne des paroles trompeuses »⁵²¹

Une réalité sensible s'efforce de rendre compte d'une réalité d'ordre surnaturel. L'image du mariage spirituel, déjà présente dans l'Ancien Testament, facilite alors l'expression du lien instauré entre la vierge et Dieu.

Une légitimation de la virginité consacrée féminine par la métaphorisation ?

Une autre explication, personnelle, de la reprise de la métaphore biblique pourrait être de justifier le célibat féminin par un mariage au second degré. En effet, être une épouse est le seul rôle qui soit offert à la femme dans les sociétés gréco-romaines. La comédie peut témoigner de cette inexistence du célibat féminin durant la période classique. Ce genre théâtral, reprenant des éléments du quotidien des spectateurs, permet d'évoquer des *realia* antiques. Or parmi les nombreux types de personnages comiques, les vieux barbons, les soldats fanfarons, les jeunes filles, les vieillards amoureux etc., on ne retrouve pas le type de la vieille fille⁵²². De cette absence nous pouvons conclure qu'il ne devait pas exister de femmes libres non mariées. Un œil jeté du côté des sources juridiques confirme cette impression, marier sa fille est présenté comme un devoir pour le *pater familias*⁵²³. Les cas de célibat féminins apparaissent donc comme marginaux. Toute femme doit être mariée.

Aussi, quand une femme refuse ce rôle traditionnel du mariage, comme c'est le cas des premières vierges chrétiennes, la justification de ce choix est problématique, peut amener un discrédit sur les chrétiens. Plusieurs stratégies peuvent exister pour légitimer malgré tout ce singulier mode de vie. Ainsi, dans la *Vie de sainte Macrine* (ca. 380), Grégoire virilise sa sœur. Elle se distingue ainsi des

⁵²⁰ A. WYPUSTEK, « Un aspect ignoré des persécutions des chrétiens dans l'Antiquité. Les accusations de magie érotique imputées aux chrétiens aux II^e et III^e siècles », *op. cit.*, p. 71

⁵²¹ F. BOVON et P. GEOLTRAIN (éd.), « *Actes de Paul* », *op. cit.*, p. 1131

⁵²² A d'autres périodes, ce type de personnage comique existe au contraire. Ainsi dans *Cromwell* (1827), Victor Hugo propose un truculent personnage de vieille fille, Dame Guggligoy, pourchassant de ses ardeurs le jeune et naïf Lord Rochester. Le personnage, incarné par Alice Sapritch, est plus connu sous un autre nom : celui de « Dona Juana » dans l'adaptation cinématographique d'une autre pièce de V. Hugo : *La Folie des Grandeurs* (1971). Le personnage, absent de *Ruy Blas* (1838), est repris à *Cromwell*.

⁵²³ « Ceux qui ont empêché sans droit les enfants qu'ils avaient en leur puissance de prendre femme ou de se marier ou [...] ceux qui ne veulent pas donner une dot sont contraints par les proconsuls et gouverneurs de province de marier et de doter » (*Digesta* 23, 2, 19). Cité par J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4^e-7^e siècle). 1/ Le droit impérial.*, *op. cit.*, p. 243-244.

autres femmes par une mâle force morale : sa maîtrise d'elle-même rompt avec la faiblesse féminine. C'est ce que semble vouloir souligner Grégoire en amenant son lecteur à comparer implicitement la force d'âme de Macrine lors de la mort de Naucratis, son frère préféré, et ultérieurement, la douleur expansive des vierges à la mort de leur guide :

« Alors se révéla tout le courage de la grande Macrine. Opposant la raison à sa souffrance, elle ne se laissa point abattre, et se fit le soutien d'une mère désemparée. [...] Sa mère put supporter sa détresse, sans se livrer à ces pitoyables explosions de douleurs, propres aux femmes, criant, déchirant leurs vêtements, sanglotant et mêlant lamentations aux chants funèbres. » ⁵²⁴[...] « Mais lorsqu'elles [les vierges] ne purent plus contenir leur détresse, et que la douleur se mit à dévaster leur âme comme un véritable incendie, les clameurs éclatèrent, sauvages, irrépressibles »⁵²⁵

R. Van Dam explique ce processus par le fait que Macrine refusant de se marier et par là le rôle traditionnel de la femme, alors du même coup elle refuse son identité féminine⁵²⁶. A cette remarque, nous ajouterons que Macrine n'est pas seulement virilisée, elle est aussi présentée comme l'épouse du Christ : elle est ainsi portée dans la tombe « vêtue comme une fiancée »⁵²⁷. Macrine est donc aussi une épouse, d'une certaine manière. Si elle refuse un époux humain, c'est au profit d'un autre, tout comme Agnès et les autres vierges et martyres. La vierge romaine repousse ainsi en ces termes le brillant parti qui s'offre à elle : « un autre avant toi m'a prévenue et entourée de son amour » (*BHL* 159)⁵²⁸. L'idée de mariage en tant que telle n'est donc pas repoussée par les vierges consacrées : paradoxalement, leur célibat est perçu comme un mariage. Le rituel de consécration apparaissant au IV^e siècle en témoigne⁵²⁹ : tout comme les fiancées au jour de leurs noces, les vierges portent un voile.

En somme, la métaphore du mariage spirituel avec le Christ, abondamment développée dans la prédication de l'ascèse et les *Passions* féminines, permettrait de faire accepter l'idée de célibat consacré, mode de vie s'opposant à la place traditionnelle d'épouse assignée à la femme. La vierge consacrée est elle aussi une épouse et par là n'aurait pas à subir la réprobation sociale.

⁵²⁴ F. QUERE, *La femme et les Pères de l'Église*, op. cit., p. 75.

⁵²⁵ L. BOUYER et al., *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne*, op. cit., p. 90.

⁵²⁶ R. VAN DAM, *Families and friends in late Roman Cappadocia*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003, p. 117-119.

⁵²⁷ GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, op. cit., p. 247.

⁵²⁸ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, op. cit., p. 182.

⁵²⁹ R. SCHILLING, « Vestales et vierges chrétiennes dans la Rome antique », op. cit., p. 115

- 2) « Et il est possible que même une femme résiste plus vigoureusement qu'un homme à ces beaux combats » (Jean Chrysostome) : la martyre, une figure exhortative.

En raison de la faiblesse physique qui lui est généreusement reconnue (*cf. I/A*), le triomphe de la martyre sur ses tourments en fait un modèle à suivre. Si le sexe faible en est capable, alors tout homme l'est : aucun fidèle n'a d'excuse pour ne pas témoigner de la même persévérance dans le martyre, qu'il soit « rouge » ou « blanc ».

Une faiblesse permettant de mettre en valeur le travail de la grâce divine

Le courage des femmes martyres opère un hiatus avec le consensus contemporain existant sur la faiblesse féminine. Ce décalage met d'autant plus en avant l'intervention divine dans les épreuves de la martyre. Cette manifestation de l'action de la grâce venant au secours des plus faibles montre la possibilité pour chacun de persévérer dans son combat.

Selon Elena Martin, dans un article publié en 2010 dans la revue *Studia Patristica*, les sermons sur les martyres féminins d'Augustin (354-430), le « docteur de la grâce », mettent à l'œuvre cette théologie de la grâce secourant les plus faibles. Jusqu'à présent négligés dans les études sur Augustin, ces sermons recèlent pourtant pour E. Martin un apport non négligeable pour comprendre la vision d'Augustin sur la femme. A l'occasion de fêtes des martyrs, l'évêque a en effet écrit un certain nombre d'homélies sur des femmes martyres : Perpétue, Félicité, Crispine, Agnès, Eulalie ou encore Victoire par exemple. Selon l'universitaire, Augustin conçoit le martyre féminin comme un terrain d'action privilégié pour la grâce divine. En effet, l'idée d'infériorité physique de la femme est affirmée par l'évêque d'Hippone dans ses sermons sur les martyres. E. Martin retrouve dans ces homélies la présence d'un champ lexical de la faiblesse bien marqué, faisant écho aux discours médicaux et juridiques contemporains. Les termes par exemple d'*infirmitas sexus* (faiblesse du corps, faiblesse d'intelligence du sexe) ou encore d'*imbecillitas* (faiblesse physique) sont relevés par la chercheuse⁵³⁰. Les femmes doivent donc se battre plus que les hommes contre leur fragilité humaine afin de soutenir jusqu'au bout leur martyre. En soit, homme et femmes sont tous deux faibles, mais cette-dernière l'est dans une plus forte proportion. « As women were considered to be physically weaker than men, female martyrs needed extra help in their battle against the additional obstacle of physical infirmity »⁵³¹. Les femmes ont besoin d'un soutien plus puissant. C'est ce qui transparaît dans un sermon d'Augustin cité par E. Martin au cours de son article.

« Si les hommes, seuls, [...] se sont distingués par leur bravoure et leur force dans la souffrance, leur courage peut être attribué au fait qu'ils appartiennent au sexe le

⁵³⁰ E. MARTIN, « Physical infirmity, spiritual strength », *op. cit.*, p. 212.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 213. « Dans la mesure où les femmes sont considérées comme plus faibles physiquement que les hommes, les femmes martyres ont besoin d'une aide extérieure dans leur combat contre l'obstacle surajouté de leur infirmité physique » (traduction personnelle).

plus fort. La raison pour laquelle le sexe le plus faible a aussi été capable de souffrir avec bravoure est que Dieu est capable d'accomplir cela chez des gens de toute sorte » (*Sermo* 299 E. 1)⁵³².

L'action de la grâce divine est donc plus sensible chez les femmes martyres. La faiblesse naturelle des martyres en fait des figures précieuses dans un contexte de prédication pastorale. En effet, E. Martin relève que dans tous les sermons sur les martyres, Augustin fait de l'imitation de ces dernières le meilleur moyen de les honorer. La grâce divine parant à toutes faiblesses, même les plus extrêmes, rend réaliste et faisables les exploits admirables de ces femmes. La faiblesse n'est donc pas une excuse. « If women could follow Christ despite their female weakness then there is no reason why others should not try to do the same »⁵³³, résume E. Martin.

Pour exhorter ses fidèles à persévérer dans la chasteté, l'universitaire remarque également qu'Augustin les provoque en jouant sur un sentiment de honte. Ainsi dans l'un de ses sermons (*Sermo* 345.6), Augustin rappelle à ses auditeurs masculins que le terme d'homme (*vir*) vient de celui de courage (*virtus*) : « d'après le mot de courage, tu es appelé homme »⁵³⁴. Le courage définissant étymologiquement l'homme, par conséquent, ils devraient rougir de ne pas être capables d'égaler le celui de faibles femmes : « Rougis, toi qui portes la barbe, rougis ! »⁵³⁵. Cette « rhetoric of shame »⁵³⁶ flagellant l'amour propre masculin a pour but de balayer toute excuse.

En raison de la faiblesse féminine dont elles sont porteuses, les martyres deviennent des figures privilégiées pour exhorter à l'ascèse : leur handicap originel fait d'elles un modèle privilégié de persévérance dans la vie quotidienne, imitable par tous sans exception⁵³⁷.

L'exemple des Actes de Paul et de Thècle (BHL 8020)

Semblable perspective peut être illustrée par les *Actes de Paul et de Thècle* (II^e). Il s'agit d'abord de montrer les faiblesses de la lecture traditionnelle qui en a été faite par certains universitaires. En effet, parce que ces *Actes* semblent à première vue mettre en avant le personnage de Thècle, le texte a souvent été interprété comme un écrit féministe⁵³⁸. Esther Yue s'oppose à cette lecture pour en proposer une autre. Certes, il est vrai que les *Actes* donnent la part belle à des femmes, mais pour autant on ne peut affirmer que les hommes se comportent de façon malveillante envers Thècle, tandis que les femmes

⁵³² *Id.* « If men alone ... stood out as being brave and strong in suffering, their courage would be attributed to their being the stronger sex. The reason the weaker sex too has been able to suffer bravely, is that God was able to make it possible in people of all sorts » (traduction personnelle).

⁵³³ *Ibid.*, p. 215. « Si les femmes peuvent suivre le Christ en dépit de leur faiblesse féminine, alors il n'y a pas de raison pour que les autres ne puissent essayer de faire la même chose » (traduction personnelle).

⁵³⁴ « Ab virtute vir diceris » (traduction personnelle). Cité par E. Martin, *Id.*

⁵³⁵ « Erubescere, barbata, erubescere ! » (traduction personnelle). Cité par E. Martin, *Id.*

⁵³⁶ *Id.* « rhétorique de la honte ».

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 214. « female martyrs are the most universally accessible models for imitation ».

⁵³⁸ E. YUE, « Acts of Paul and Thecla. Women's Stories and precedent ? », *op. cit.*, p. 1. « To a number of scholars, Paul plays an insignificant role and men are depicted in negative terms in the Acts of Thecla, while the focus is all on Thecla and women are seen as sympathetic to her ».

seraient bienveillantes avec elle, selon l'universitaire⁵³⁹. E. Yue, rappelle les vitupérations devant le gouverneur d'Iconium de la propre mère de Thècle.

« Théoclie sa mère s'exclama : « 'brûle cette criminelle, brûle cette ennemie du mariage au milieu du théâtre, afin que toutes les femmes instruites par cet homme [Paul] soient épouvantées !' » (BHL 8020)⁵⁴⁰.

Certes, l'épisode se déroulant à Antioche de Pisidie est assez singulier. Jetée aux fauves, la vierge est secourue d'une curieuse manière par les spectatrices indignées.

« Comme d'autres bêtes féroces étaient lâchées, les femmes poussèrent des cris ; et les unes jetèrent des aromates, d'autres du nard, d'autres de la casse, d'autres de l'amome, de sorte qu'il y avait une masse de parfums. »⁵⁴¹.

Chloroformées par les onguents et parfums, les bêtes ensommeillées épargnent alors Thècle. Si la foule est divisée en deux, entre hommes et femmes⁵⁴², les fauves eux-mêmes prennent parti, pour ou contre Thècle, suivant leur sexe.

« A son tour, un lion, dressé à dévorer les hommes et appartenant à Alexandre, s'élança contre Thècle ; mais la lionne lutta contre le lion dans une mêlée et périt avec lui »⁵⁴³.

Cette séparation de la foule en deux camps, hommes et femmes, prête à une lecture genrée des *Actes* : il y aurait pour certains universitaires une critique contre la mise à l'écart sociale de la femme. Mais affirme E. Yue, le fait que Thècle contrevienne aux conventions sociales ne signifie pas qu'elle soit complètement révoltée contre le patriarcalisme en général. Ainsi, rappelle la chercheuse, c'est Paul qui donne mission à Thècle de prêcher⁵⁴⁴. Mais surtout, E. Yue pointe du doigt l'évolution qui s'opère lors de l'épisode d'Antioche : il y a un changement des cœurs lors du supplice⁵⁴⁵. La foule entière pleure, craignant pour Thècle se jetant au milieu des phoques.

« Voyant cela, les femmes et tout le peuple gémirent en disant : : 'Ne te jette pas toi-même dans l'eau !' C'était au point que même le gouverneur pleurait à l'idée que les phoques allaient dévorer tant de beauté » (BHL 8020)⁵⁴⁶.

Finalement, les hommes se rangeant du côté de Thècle, la véritable opposition semble surtout être entre Thècle et Alexandre, le prétendant rejeté qui l'a trainée au tribunal. En témoigne la lassitude du gouverneur.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 2-4.

⁵⁴⁰ F. BOVON et P. GEOLTRAIN (éd.), « *Actes de Paul* », *op. cit.*, p. 1135.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 1140.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 1139. « Le peuple disait : 'Amène la sacrilège !', tandis que les femmes disaient : 'Que la ville périsse pour cette injustice ! Tue-nous toutes, proconsul ! Spectacle odieux ! Sentence criminelle !' ».

⁵⁴³ *Id.*

⁵⁴⁴ E. YUE, « *Acts of Paul and Thecla. Women's Stories and precedent ?* », *op. cit.*, p. 7.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 4.

⁵⁴⁶ F. BOVON et P. GEOLTRAIN (éd.), « *Actes de Paul* », *op. cit.*, p. 1139-1140.

« Alexandre dit au gouverneur : ‘j’ai des taureaux très féroces ; attachons-y la condamnée !’ D’un air sombre, le gouverneur y consentit : ‘Fais ce que tu veux’ »⁵⁴⁷.

Ainsi, pour E. Yue, lire dans les *Actes de Paul et Thècle* un écrit favorable aux femmes serait une erreur, voire un « anachronisme »⁵⁴⁸. L’universitaire explique plutôt ces éléments comme une proximité des plus faibles avec Dieu. Si les femmes se rangent du côté de Thècle c’est en tant qu’elles incarnent le parti de Dieu, celui des faibles. En témoigne pour E. Yue les exclamations adressées à Dieu de la partie féminine de l’assemblée⁵⁴⁹ :

« Alors les femmes crièrent d’une voix forte et, comme d’une seule bouche, louèrent Dieu en disant : ‘il n’y a qu’un seul Dieu, celui qui a sauvé Thècle’ »⁵⁵⁰.

Dieu apparaît en outre explicitement comme le secours des faibles :

« Car [Dieu] devient le refuge de ceux qui sont agités par la tempête, le repos des affligés, l’abri des désespérés »⁵⁵¹.

Par conséquent, si on observe au départ un recoupement entre les partisans de Thècle et les femmes, c’est parce que ces-dernières incarnent la fragilité ainsi qu’une incapacité sociale à agir, et en tant que telles le troupeau d’un Dieu qui vient en aide aux plus démunis : « that is those who are weak socially that are close to God »⁵⁵².

Secourue par la grâce divine, Thècle invite les lecteurs à se laisser aller à la providence divine. Si Dieu vient au secours des plus faibles, dans les cas les situations les plus exceptionnelles, alors il peut venir en aide à tous, dans le combat quotidien pour la chasteté. Thècle se présente donc comme une figure d’encouragement aux fidèles.

Conséquence de ce dépassement par la grâce des différences sexuelles, un nouveau critère de différenciation.

Par le secours de la grâce divine, les femmes sont en mesure d’acquérir un courage viril. Face à ce dépassement de la faiblesse féminine, nous pouvons nous demander alors s’il existe encore un critère de différenciation entre hommes et femmes. Qu’est-ce qui fait la différence si l’exemple des femmes martyres renverse ce qui était vu jusqu’à présent comme une distinction ontologique séparant hommes et femmes. La faiblesse définit-elle toujours la femme ?

Un élément de réponse peut nous être apporté par une lettre de Jean Chrysostome adressée à la matrone Italica vers 406.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 1140.

⁵⁴⁸ E. YUE, « *Acts of Paul and Thecla*. Women’s Stories and precedent ? », *op. cit.*, p. 13.

⁵⁴⁹ *Id.*

⁵⁵⁰ F. BOVON et P. GEOLTRAIN (éd.), « *Actes de Paul* », *op. cit.*, p. 1141.

⁵⁵¹ *Id.*

⁵⁵² *Ibid.*, p. 14. « Ce sont ceux qui sont faibles socialement qui sont proches de Dieu » (traduction personnelle).

« Mais dans les combats de Dieu et dans les peines pour défendre l'Église, il n'en va pas de même, et il est possible que même une femme résiste plus vigoureusement qu'un homme à ces beaux combats et à ces peines » (*Lettre 170*)⁵⁵³.

En dépit de sa faiblesse naturelle, la femme peut donc se montrer supérieure à l'homme, mais dans un contexte particulier : celui de la lutte pour la foi. L'association entre femme et faiblesse subsiste donc à l'exception de ce domaine délimité. Le patriarcalisme ne peut donc être remis en cause. Au contraire, Jean Chrysostome réaffirme par ailleurs l'interdiction des femmes à enseigner⁵⁵⁴. Mais si la notion de faiblesse féminine subsiste, la différence entre hommes et femmes est l'objet d'une redéfinition⁵⁵⁵. Dans le *De Studio praesentium*, Jean Chrysostome pose la volonté en véritable critère de différenciation sociale et sexuelle.

« Car la différence n'est pas entre l'esclave et l'homme libre, entre le riche et le pauvre, entre la femme et l'homme, mais elle est dans les dispositions d'esprit, entre le zèle et la paresse, entre le vice et la vertu »⁵⁵⁶.

La grâce divine, palliant les faiblesses de la nature fait de la femme une figure exhortative privilégiée : si les plus faibles triomphent du martyre, alors n'importe quel chrétien peut soutenir le combat pour la foi ou la chasteté. Le courage viril manifesté par les martyres peut alors parfois conduire à repenser quelque peu le critère distinctif entre les sexes, comme nous l'avons vu avec Jan Chrysostome.

3) Une figure somme toute bien plus séduisante pour le lecteur.

Enfin, dans la mesure où il s'agirait dans les *Passions* de vierges et martyres de séduire par le biais d'une argumentation indirecte un lectorat, parfois réticent à l'idée d'ascèse, telle qu'elle est prêchée au cours des IV^e et V^e siècles (cf. II), choisir des personnages centraux féminins peut avoir du charme pour le lecteur. En effet, la femme est souvent associée à l'idée de sensualité. En tachant de mettre ici en avant cette vision de la femme, nous garderons en mémoire l'idée développée plus haut que les *Passions* de vierges et martyres s'inspirent du roman érotique grec où les femmes sont posées en héroïnes (cf. I/ C).

⁵⁵³ Cité par C. BROU-SCHMEZER, « Chapitre X », *op. cit.*, p. 482.

⁵⁵⁴ L'interdiction de l'enseignement féminin est affirmée par le moyen d'une opposition entre les femmes des temps apostoliques et les contemporaines de Jean Chrysostome. « Car les femmes du temps des apôtres n'avaient pas les mêmes préoccupations que celles de maintenant : comment porter des manteaux étincelants et embellir leur apparence ? » (*Homelia 1 in illud*, 3). Cité et traduit par C. Brou-Schmezer in *Ibid.*, p. 500.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 473-478.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 477.

Il est assez courant dans l'Antiquité d'associer la femme au corps, et à partir de là à la sensualité, entendue ici comme l'éveil de sensations sexuelles. Cette association est souvent exprimée de manière négative dans les sociétés antiques. A Rome, l'expression « *impotentia muliebris* » qualifie ainsi la femme : elle renvoie à l'idée d'une faiblesse native, à celle d'une absence de contrôle de soi laissant « libre cours à la domination capricieuse du corps »⁵⁵⁷. Cela entraîne une disqualification de tout ce qui est féminin : le corps de la femme peut même devenir le symbole des dysfonctionnements guettant l'individu quand il n'est plus maître de lui affirme Sophie Malick-Prunier. Déjà dans la culture hébraïque, cette tendance pouvait être poussée à l'extrême : la femme se présente comme une créature à la chair corruptrice, un piège du diable. C'est ce que décrit avec beaucoup de véhémence un texte intertestamentaire :

« Son cœur prépare des pièges, et ses reins des filets. Ses yeux sont souillés par la perversité ; ses mains touchent l'abîme et ses pieds descendent pour commettre l'impiété et pour marcher dans le vice. [...] Ses voiles sont les obscurités nocturnes, et ses parures des coups de la Fosse. Ses lits sont les grabats de la Fosse » (4 Q 184)⁵⁵⁸.

Synonyme de mort et de déchéance, la femme doit être fuie pour l'attrait de la chair qu'elle exerce sur l'homme. Cette vision, bien intégrée dans l'horizon mental antique motive à une période différente la rédaction du *De Cultu feminarum* (202) par Tertullien. Dans ce court traité, Tertullien incite ses fidèles à vivre « en haillons » (I, 1)⁵⁵⁹ afin de ne pas être cause de chute pour l'homme. En effet, après s'être appliqué à rappeler à la femme son état de pécheresse, « tu ignores qu'Eve, c'est toi ? » (I, 1, 1), et affirmé l'origine satanique de la parure (I, 2), le carthaginois déclare que cette dernière est cause de luxure (I, 4). Mais surtout, par les propos suivants, il rend la femme responsable par sa toilette des tentations sexuelles de l'homme.

« Fardons-nous pour perdre les autres ! [...] Sachez que vous êtes désormais tenues non seulement de repousser loin de vous les artifices calculés qui rehaussent la beauté, mais encore de faire oublier en le dissimulant et en le négligeant votre charme naturel, comme également préjudiciable aux yeux qui le rencontrent » (II, 2, 4 et 5)⁵⁶⁰.

Eveillant les désirs charnels de l'homme, la femme est même vue par notre bouillant prédicateur comme « la porte du diable » (I, 1, 2). Nous trouvons là chez Tertullien une expression extrême du lien fait entre la femme et le corps. Saint Paul semble plus mesuré, se contentant dans une typologie conjugale de faire de la femme un corps dont l'homme est la tête.

⁵⁵⁷ S. MALICK-PRUNIER, « Horace et le psautier », *op. cit.*, p. 288.

⁵⁵⁸ M. PESTHY-SIMON, *La théologie de la tentation dans le christianisme ancien*, *op. cit.*, p. 23. Traduction du texte hébreu d'après A. Dupont-Sommer.

⁵⁵⁹ TERTULLIEN, *La Toilette des femmes*, M. Turcan (trad.), Paris, Les éditions du Cerf, 1971, p. 43

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 101-103.

« Les maris doivent aimer leurs femmes comme leurs propres corps » (*Epître aux Ephésiens*, 5, 28)⁵⁶¹.

Ainsi, le rapprochement entre femme et corps se révèle comme une idée assez courante dans l'Antiquité. Poussée à l'extrême, cette association conduit à faire de la femme une tentatrice, nous l'avons vu avec Tertullien. Cette dérive n'en suggère pas moins, de façon radicale, la sensualité dont est porteuse la femme dans l'imaginaire contemporain.

L'attrait du corps féminin dans les récits de martyre : la beauté des saintes

Suscitant les désirs charnels, il est assez surprenant de voir le corps féminin si présent dans des récits religieux telles que les *Passions* de vierges et martyres. L'hagiographe d'Eugénie fait même de l'exhibition de la poitrine de la sainte un moyen de prouver sa bonne foi. La jeune femme a en effet dû repousser les avances de la matrone Mélanthia, trompée par le travestissement d'Eugénie, qui pour se venger s'est plainte au gouverneur de la hardiesse de ce « jeune scélérat »⁵⁶².

« J'aurais désiré renvoyer au jugement futur la réfutation du crime dont on m'accuse, et ne laisser voir ma chasteté qu'à celui-là seul pour l'amour de qui on doit la garder. [...] En achevant ses mots, elle déchira le haut de sa tunique et découvrit son sein » (*BHL* 2667)⁵⁶³.

Plus que présent, le corps de la martyre est ici affirmé dans toute sa féminité. Avait-il vraiment besoin de l'être ? Il semble qu'Eugénie aurait eu d'autres moyens de prouver sa bonne foi : il lui aurait suffi, par exemple, de dévoiler son visage afin que le gouverneur qui la condamne reconnaisse la fille qu'il a perdue de façon mystérieuse quelques années auparavant. Eugénie aurait pu aussi simplement se déclarer comme sa fille, ce qu'elle fait d'ailleurs par la suite. Point n'était besoin de ce geste théâtral. A vrai dire, l'hagiographe lui-même en semble conscient : le geste spontané de la jeune femme est précédé d'une longue réplique pour le justifier. Le prétexte semble alors assez spécieux : Eugénie sacrifie sa pudeur de crainte que la calomnie dont elle est l'objet le justifie les critiques des adversaires du christianisme.

« De peur qu'une criminelle audace ne s'en glorifie contre les serviteurs du Christ, je découvrirai en peu de mots la vérité, non pour en tirer vanité devant les hommes, mais pour glorifier le nom du Seigneur » (*BHL* 2667)⁵⁶⁴.

Si toutes les *Passions* de vierges et martyres ne sont pas aussi parlantes que celle d'Eugénie⁵⁶⁵, quant à l'expression d'un attrait pour le corps féminin néanmoins, toutes exaltent la beauté du corps des

⁵⁶¹ *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 2380.

⁵⁶² *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, op. cit., p. 467.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 469.

⁵⁶⁴ *Id.*

⁵⁶⁵ Une complicité semble même s'installer entre le lecteur et l'hagiographe autour du dénudement d'Eugénie. Notre attention est en effet attirée par le fait que c'est le même mot qui est employé dans la traduction française, « découvrir », pour dire le dévoilement de la vérité et celui des attributs féminins d'Eugénie. Cette sorte de zeugme prend même une valeur ironique : « je découvrirai en peu de mots la vérité ». Et effectivement, la sainte

saintes, dans la lignée du roman grec (cf. I/ C). Les tortures et les tourments subis par les saintes devraient au contraire conduire à la disparition de leur beauté, remarque S. Malick-Prunier. Mais il n'en est rien. La « grande beauté »⁵⁶⁶ d'Agathe est ainsi préservée des tortures : sa chair meurtrie -la cruauté du juge est allée jusqu'à lui faire couper les seins, est guérie de façon miraculeuse par saint Luc la visitant la nuit dans son cachot. La « dramatisation à outrance de la torture »⁵⁶⁷ conduit finalement à une « sublimation de la beauté féminine par le martyre »⁵⁶⁸. J.P. Albert s'étonne de cette prégnance de la beauté féminine dans les récits de martyre : « comment une religion plaçant en son centre l'Esprit peut-elle se montrer à ce point sensible à ce qui n'est en somme que vaine gloire de la chair ? »⁵⁶⁹.

Quelle est donc la valeur de la beauté du corps féminin présente dans nos *Passions* ? N'est-ce qu'une question d'érotisme, d'attrait sensuel pour éveiller l'intérêt du lecteur ? La réponse semble trop simple pour des récits aussi complexes que les *Passions* de vierges et martyres. Au cours des différentes étapes de notre travail, nous nous sommes en effet rendus compte que ces textes se situaient à la confluence de sources diverses. Hérités du roman érotique grec dans leur canevas, les *Passions* s'inspirent également de la prédication contemporaine de l'ascèse telle qu'elle se met en place dans le courant du IV^e et du V^e siècle. Autour de la question de la beauté du corps féminin se cristallisent donc plusieurs visions. La signification de la beauté féminine n'est pas univoque : précédemment, nous avons quelque peu répondu à la question en montrant que le corps des martyres, reprenant le principe du *kalos kagathos*, reflétait par sa beauté la perfection de l'âme des saintes (cf. III/ A/ 3). Cette idée élargit la perspective première : l'attrait exprimé pour la beauté corporelle des saintes ne serait pas qu'érotique. Elle est le symbole de la sainteté des martyres. Allant plus loin, S. Malick-Prunier affirme que la beauté du corps féminin devient « l'expression de la perfection des dons de Dieu et de l'amour qui unit la vierge martyre au Christ »⁵⁷⁰, elle se fait « reflet lumineux de la beauté de la création »⁵⁷¹. C'est le sens que lui donne l'universitaire en constatant combien à chaque fois la perfection et l'intégrité physique de la sainte est préservée (cf. I/ A/ 3) : cette préservation miraculeuse témoigne de la puissance créatrice de Dieu.

se contente de déchirer sa tunique dans le silence de l'amphithéâtre. Cette connivence instaurée entre le lecteur et l'hagiographe fait de l'ostentation du corps de la sainte un détour attendu par le premier dans un genre reprenant, rappelons-le, le canevas du roman érotique grec. Nous nous contentons ici d'en faire la remarque : le traducteur ne mentionne pas à quel manuscrit il s'est référé. La version latine dont nous disposons et à laquelle renvoie C. Lanéry ne justifie pas en tous cas cette traduction (Mombritius, *Sanctuarium seu Vitae sanctorum*, tome 2, p. 391-397).

⁵⁶⁶ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, *op. cit.*, p. 138.

⁵⁶⁷ S. MALICK-PRUNIER et M.-A. VANNIER, « La beauté du corps féminin dans la poésie martyriale et ascétique », *op. cit.*, p. 19.

⁵⁶⁸ *Id.*

⁵⁶⁹ J.-P. ALBERT, « Les belles du Seigneur », *op. cit.*, p. 64.

⁵⁷⁰ S. MALICK-PRUNIER, « Horace et le psautier », *op. cit.*, p. 299.

⁵⁷¹ *Id.*

Une double lecture pour donc se faire concernant la question de cette beauté des saintes. A un premier niveau, elle permet d'éveiller l'intérêt du lecteur par l'apparente sensualité qu'elle peut dégager, certains hagiographes en jouent plus que d'autres, nous l'avons vu dans le cas d'Eugénie. A un deuxième niveau, une lecture plus approfondie permet de déjouer la première : reprenant le principe de la beauté platonicienne, le corps des saintes devient le *medium* d'idées théologiques.

CONCLUSION

L'érotisme exprimé dans les *Passions* de vierges et martyres du V^e siècle n'est-il que simple fantasme ? Ou au contraire s'explique-t-il par un contexte particulier ? Quelle valeur donner à cet érôs ?

Au terme de ce travail, nous pouvons dégager une réponse. Il semblerait que l'érotisme présent dans ces *Passions* résulte d'un contexte historique : celui, paradoxalement, d'une prédication de l'ascèse. En effet, à la fin du IV^e et durant le V^e siècle, le monachisme se diffuse en Occident. Afin de faire accepter ce mode de vie nouveau, les *Passions* feraient alors l'éloge de la chasteté par une réécriture du martyre. La vierge et martyre permettrait ainsi d'incarner le triomphe d'une lutte pour la chasteté, en même temps qu'elle valoriserait l'ascète en l'auréolant de la gloire du martyre.

L'érotisme des *Passions* féminines s'expliquerait aussi par un contexte culturel. Tout d'abord celui, philosophique, de la tradition platonicienne de l'éros mais aussi celui, littéraire, du roman hellénistique : la ressemblance explicite entre les martyres et les héroïnes romanesques permettrait de sensibiliser aux thèses ascétiques un lectorat féru de culture classique.

En somme, les *Passions* de vierges et martyres se présenteraient comme un genre d'argumentation indirecte en faveur de l'ascèse. Plus faciles à lire que des homélies ou des traités sur la virginité, ces récits joueraient sur le plaisir suscité par la fiction littéraire pour faire l'éloge de la chasteté consacrée.

A la lumière de ces éléments, nous avons constaté qu'alors que le discours chrétien sur le renoncement sexuel s'adresse aux deux sexes, seules les femmes sont choisies par les hagiographes pour illustrer ce « martyr blanc ». Il ne semble pas vraiment exister d'équivalent masculin à la vierge et martyr. Nous avons donc été invités à pousser plus loin notre réflexion, à l'élargir au-delà des seules *Passions* féminines du V^e siècle.

Ainsi dans le troisième mouvement de notre étude, nous avons vu que notre questionnement sur les vierges et martyres pouvait relever d'une stratégie littéraire plus générale, propre aux personnages féminins dans une certaine littérature : la femme serait une figure rhétorique. En d'autres mots, dans un contexte apologétique, comme c'est le cas au V^e siècle pour l'ascèse chrétienne, la femme pourrait être employée littérairement pour exposer plus facilement des idées nouvelles ou bien controversées.

Dans l'Antiquité, la femme se présenterait en effet pour P. Brown comme un « moyen de penser »⁵⁷² : moins fortement liée aux structures sociales que l'homme, elle pourrait alors plus facilement représenter une situation ne ressortant pas de ces structures traditionnelles⁵⁷³. En effet, comme nous l'avons vu plus haut, la femme ne possède pas de statut juridique propre. Éternelle mineure, elle passe de la juridiction de son père, à celle de son mari. Les rares exceptions relèvent de l'accidentel : la mort du mari offre ainsi à certaines la possibilité d'être *sui juris*, d'être juridiquement autonomes. Ce qui n'est pas toujours un privilège en l'absence de richesse : « la veuve appartient au monde des pauvres et des assistés »⁵⁷⁴ durant l'Antiquité, souligne A. Hamman. Déjà en marge de la société, elle peut alors plus facilement que l'homme incarner des situations elles-mêmes marginales. Sortir l'homme de la place publique pour le mettre à l'écart de la société serait plus incongru. Là où une figure masculine choquerait, la femme peut illustrer un nouvel idéal de vie à l'écart du monde et de l'agitation du forum.

Aussi, dans le cadre de l'institutionnalisation de l'ascèse chrétienne au cours du IV^e et du V^e siècle, les écrivains chrétiens font porter leurs thèses par la vierge et martyr. Notion en pleine élaboration, la chasteté va alors être exprimée de manière différente dans les *Passions* féminines. Ainsi l'hagiographe d'Agnès (*BHL* 156) condamne par sa bouche le mariage, présenté de manière peccamineuse, et lui préfère de façon absolue la virginité. L'amour du fils du préfet est ainsi qualifié « d'insensé »⁵⁷⁵ par la jeune fille, tandis que le jeune homme lui-même se trouve qualifié de « pâture de

⁵⁷² P. BROWN, *Le renoncement à la chair*, op. cit., p. 199.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 199-200.

⁵⁷⁴ Article « veuve », rédigé par A. Hamman in *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, J - Z, op. cit., p. 2538. Dans les *Actes des Apôtres*, la communauté chrétienne décide ainsi de protéger les veuves (*Actes des Apôtres*, 6). Saint Paul quant à lui donne les critères selon lesquels une veuve peut être prise en charge par l'Eglise (1 Tim 5).

⁵⁷⁵ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, op. cit., p. 185

la mort »⁵⁷⁶. Mieux encore, mariage et fornication semblent mis sur le même plan : le jeune homme qui demande la main d'Agnès est également le seul qui cherche à la violer au lupanar.

« Sur ces entrefaites, le premier auteur de cette criminelle exécution, le fils du préfet vint lui-même au rendez-vous de la débauche pour insulter à la vertu d'Agnès » (BHL 156)⁵⁷⁷.

A l'opposé, le rédacteur de la *Passion de Chrysanthé et Darie* (BHL 1787) présente une virginité vécue au sein du couple : le mariage devient dès lors une voie de sanctification.

« Et de même qu'en cette vie ils avaient été époux selon l'esprit, ainsi ils la quittèrent dans la plus étroite union. Dieu les reçut comme un sacrifice vivant, et leur distribua les récompenses de l'immortalité qu'ils avaient si bien méritées » (BHL 1787)⁵⁷⁸.

La diversité des visions témoigne donc d'un certain flottement conceptuel autour de la chasteté.

*

Figure rhétorique, la femme le serait aussi pour des raisons pastorales. Héritée de la culture gréco-romaine, la représentation de la nature féminine est double. Capable du pire comme du meilleur, elle est Eve, la pécheresse, ou Marie, l'instrument du salut. La femme est « la médiatrice du salut après l'avoir été du péché »⁵⁷⁹, résume la théologienne F. Quéré-Jaulmes. Cette nature duelle permet non seulement de vanter certaines femmes, mais aussi d'exhorter implicitement les fidèles à leur imitation. Si une femme, de nature inférieure, est capable de s'élever à la sainteté, les hommes doivent aussi en être capables. En raison de la faiblesse féminine dont elles sont porteuses, les martyres deviennent des figures privilégiées pour exhorter à l'ascèse : leur handicap originel fait d'elles un modèle privilégié de persévérance dans la vie quotidienne, imitable par tous sans exception. Cette exhortation se fait plus explicitement dans les homélies sur les martyres :

« Rougis, toi qui portes la barbe, rougis ! » (*Sermo* 345.6)⁵⁸⁰.

Ainsi s'exclame un Augustin dans l'une de ses homélies sur une martyre, en flagellant l'amour-propre masculin.

Enfin, dans le cas de la prédication de la chasteté, qui se conçoit comme un martyre d'un type nouveau, la femme semble une figure appropriée pour penser cette chasteté. D'une part elle incarne physiologiquement la chasteté totale : la virginité renvoie à l'idée d'une intégrité physique propre au

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 182.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 187.

⁵⁷⁸ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, *op. cit.*, p. 186.

⁵⁷⁹ F. QUERE, *La femme et les Pères de l'Eglise*, *op. cit.*, p. 109.

⁵⁸⁰ « Erubescere, barbata, erubescere ! » (traduction personnelle). Cité par E. Martin, « Physical infirmity, spiritual strength », *op. cit.*, p. 215.

sexe féminin. Par métonymie, la vierge peut donc symboliser la chasteté. D'autre part, dans la mesure où la métaphore du mariage spirituel se présente comme un argument majeur pour prêcher l'ascèse, les figures féminines offriraient une meilleure cohérence stylistique. Le choix de Chrysanthé de rester chaste est d'abord allusif : il se présente comme un élément parmi d'autres de sa conversion.

« Quitte toutes ces autres choses qui n'apportent avec elles qu'ennui et dégoût »
(BHL 1787)⁵⁸¹.

L'abandon englobe à la fois la sexualité, la richesse et la culture païenne. C'est par Darie que la problématique de la chasteté peut être mise en valeur. La métaphore nuptiale peut alors être employée comme un véritable argument. Chrysanthé s'adresse en ces termes à Darie pour la persuader de consacrer à Dieu sa virginité.

« Combien plus devrais-tu donner tes soins pour te concilier l'amour du roi immortel, le Fils de Dieu ? [...] Alors il te préparera dans le ciel une couche nuptiale ornée de perles et de pierres précieuses incorruptibles, et te donnera, dans son paradis, des délices sans fin » (BHL 1787)⁵⁸².

Pour le bon fonctionnement de la métaphore, il serait donc plus logique de choisir une femme, en dépit du fait que le célibat consacré soit un mode de vie partagé par les deux sexes.

Paradoxalement, en nous interrogeant sur la question de l'érotisme, nous en sommes venus à parler de chasteté, d'ascèse, de renoncement sexuel... Thématiques qui semblent bien moins croustillantes ou, plus sérieusement, qui sont généralement perçues comme ses exactes opposées. Nous avons en effet vite remarqué que la période de rédaction des *Passions* de vierges et martyres coïncidait avec celle de prédication de l'ascèse. En d'autres mots, ces récits se présenteraient comme relevant d'une stratégie d'argumentation indirecte : la lutte de la vierge pour conserver sa chasteté jusqu'aux dernières extrémités inciterait les vierges consacrées à persévérer dans leur quotidien. L'hagiographe d'Agnès le dit de façon explicite :

« Son exemple les anime, et elles persévèrent avec courage dans les combats de la virginité » (BHL 156)⁵⁸³

Que le modèle de l'ascète soit une martyre n'est pas surprenant : une analogie a tôt été établie entre le martyre et l'ascèse, entre « martyre sanglant » et « martyre blanc ». Bien ancré dans les mentalités par sa récurrence, le martyre était vu comme un moyen privilégié de prouver sa foi. La fin

⁵⁸¹ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, op. cit., p. 172.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 175.

⁵⁸³ P. GUERANGER, *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, op. cit., p. 193.

des grandes persécutions (313) met fin à la possibilité de ce baptême de sang. Dès lors, l'ascèse va se présenter comme « un substitut »⁵⁸⁴ au martyre : un moyen de continuer à témoigner de sa foi par une mise à l'épreuve physique. Un sermon anonyme et inédit de l'Antiquité tardive peut témoigner de cette perspective nouvelle.

« En effet, le martyre n'est pas accompli par la seule effusion de sang et la palme de la foi n'est pas acquise par le seul embrasement des flammes, ni par la diversité des peines, mais par le mépris du monde et la souffrance de la chair, par le fait de ne plus chercher la vaine gloire et de supporter avec courage les attaques perfides suscitées par le Diable. [...] Avoir triomphé de tout cela, voilà le martyre glorieux »⁵⁸⁵.

Le martyre s'enrichit d'une définition nouvelle. Une hiérarchie est même établie entre les deux types de martyre : la lutte quotidienne contre le péché est perçue comme plus méritante que la souffrance ponctuelle de la persécution.

« Le martyr a eu un bref conflit avec son persécuteur, le Chrétien mène un long combat contre les vices de la chair »⁵⁸⁶.

Voilà qu'au tournant du IV^e siècle, l'ascèse serait devenue le martyre par excellence. Cette conversion notionnelle permet d'expliquer pourquoi la prédication de l'ascèse s'accompagnerait d'une réécriture tardive des récits de martyrs. Il s'agirait non plus d'exhorter au martyre, les persécutions ont cessé depuis un siècle, mais d'inciter à l'ascèse.

Autre conséquence de cette introduction de la chasteté au sein du martyre, ces récits sont érotisés, porteurs de l'expression d'un désir charnel : c'est la lutte pour la chasteté qui semble mise en valeur, plus que le combat pour la foi. Le fait que la jeune fille soit conduite au tribunal, après avoir repoussé des avances, devient un lieu commun des *Passions* de vierges et martyres. C'est le cas chez Eugénie, Thècle, Agathe ou encore Agnès.

« Le préfet apprit cette nouvelle avec joie [le fait qu'Agnès soit chrétienne]. Aussitôt il envoya ses appariteurs, et fit amener la jeune fille avec un grand éclat devant son tribunal. Et d'abord, dans un interrogatoire secret, il essaya de la vaincre par des discours pleins de caresses et de flatteries » (BHL 156)⁵⁸⁷.

C'est donc pour intimider la vierge, la forcer à épouser son fils que le préfet fait arrêter la jeune fille. « L'accusation de christianisme qui est portée contre elle n'est d'ailleurs au départ, qu'un simple prétexte pour l'amener au mariage »⁵⁸⁸, résume C. Lanéry. Les privilèges des saintes participent également à cette dimension érotique du récit : toutes sont extraordinairement belles, parées de toutes

⁵⁸⁴ P. MATTEI, « Chapitre XII et XIV », dans *Le christianisme antique de Jésus à Constantin*, Paris, France, Armand Colin, 2011, p. 265.

⁵⁸⁵ S. GIOANNI et B. GREVIN (éd.), « Une collection liturgique de Provence », *op. cit.*, p. 61.

⁵⁸⁶ *Id.*

⁵⁸⁷ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, *op. cit.*, p. 184

⁵⁸⁸ C. LANÉRY, « Les *Passions* latines composées en Italie », *op. cit.*, p. 210.

les qualités de l'âme, du corps. Certains hagiographes vont même jusqu'à leur attribuer de l'esprit, toutes femmes qu'elles soient.

« [Eugénie] avait un esprit vif et pénétrant, et une mémoire si sûre qu'elle retenait pour toujours ce qu'elle avait une fois pu lire ou entendre. A ces qualités elle joignait une beauté remarquable et une grâce séduisante répandue dans toute sa personne : mais les vertus de son âme, la chasteté surtout, faisaient son plus bel ornement » (BHL 2667)⁵⁸⁹.

Mais cet érotisme est déjoué : le corps des saintes est mis « hors de portée du désir humain »⁵⁹⁰. En effet, d'une part la beauté des saintes semble relever du surnaturel : elle résiste à la torture, comme Agathe bénéficiant du rétablissement miraculeux de ses attributs féminins. D'autre part si le corps des saintes attire, il se dérobe sans cesse. La pudeur des vierges se trouve systématiquement préservée par l'intervention divine : une soudaine poussée capillaire recouvre la nudité de la jeune fille.

« Mais aussitôt qu'on lui eut enlevé ses vêtements, ses cheveux se dénouèrent, et Dieu, par une grâce merveilleuse, les rendit tout à coup si épais et si longs que la pudeur de la vierge en parut mieux défendue qu'elle ne l'était par ses vêtements » (BHL 156)⁵⁹¹.

Ou bien un ange ou un lion, providentiellement échappé du cirque défendent la vierge des clients d'un lupanar.

« A peine eut-il mis le pied dans la maison, que le lion se jeta sur lui, le renversa et le tenait sous ses griffes, regardant la vierge du Christ, comme pour lui demander ce qu'il fallait faire » (BHL 1787)⁵⁹².

Cette dimension érotique s'élève à un deuxième niveau. Une métaphore filée, celle du mariage spirituel, parcourt les *Passions* de vierges et martyres. Elle se retrouve ainsi dans le discours d'Eugénie se disculpant d'une calomnie portée contre elle.

« J'aurais désiré [...] ne laisser voir ma chasteté qu'à celui-là seul pour l'amour de qui on la doit garder » (BHL 2667)⁵⁹³.

Présent stylistiquement, l'érotisme est employé pour décrire l'union de la vierge au Christ. Mais là encore, l'érotisme se trouve désamorcé. En témoigne dans la *Passion d'Agnès* les antithèses soulignant la dimension métaphorique de l'union charnelle.

« Déjà j'ai aspiré le lait et le miel sur ses lèvres ; il m'a reçue dans ses chastes embrassements. Déjà, par l'aliment céleste, sa chair a été unie à la mienne et son sang

⁵⁸⁹ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, op. cit., p. 456.

⁵⁹⁰ C. LANERY, « La vierge au lupanar », op. cit., p. 185.

⁵⁹¹ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, op. cit., p. 186-187.

⁵⁹² *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, 1857, op. cit., p. 184.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 468.

colore mes joues. [...] En l'aimant, je suis chaste ; en le touchant je suis pure ; en le recevant, je suis vierge » (*BHL* 156)⁵⁹⁴.

Pour G. Theissen, il y aurait là l'expression d'un éros sublimé : un processus de transfert de l'énergie sexuelle permettant de l'exprimer tout en la désactivant⁵⁹⁵. D'autre part, ce lien érotique établi entre l'humain et le divin n'est pas nouveau : il s'inscrit dans une double tradition : celle, juive, du *Cantique des Cantiques* (IV^e siècle avant J.C.), et celle gréco-romaine de l'éros platonicien, moteur d'une ascension progressive vers le Bien. Fruit d'un héritage culturel, l'érotisme exprimé dans les récits de martyres féminins ne se réduirait donc pas à notre définition contemporaine de désir charnel.

Présent à deux niveaux, diégétiquement et stylistiquement, l'érotisme inscrit dans les *Passions* féminines serait donc à prendre au second degré. Il vise à exprimer l'union avec le divin en prenant le langage humain le plus évocateur. « L'union dans l'amour avec le Christ, chez saint Paul et chez les martyrs chrétiens, les vierges et les veuves était intransigeant et absolu et, à l'exception de cas de magie érotique, on ne le rencontrait nulle part dans le monde païen »⁵⁹⁶, affirme A. Wypustek. En d'autres mots, le langage d'une réalité connue est employé pour tenter de décrire l'inconnu.

Cela dit, certains hagiographes semblent jouer plus que d'autres avec l'ambiguïté de cet érotisme. L'expression du désir charnel est plus explicite dans certaines *Passions*. Les embrassements du juge Dulcitius avec des marmites et casseroles, qu'il prend dans l'obscurité pour les trois sœurs sont ainsi décrits avec complaisance, et humour, par l'hagiographe anonyme d'Eiréné, Agapé et Chioné.

« Alors, comme il s'était avancé et voulait se diriger là où la voix des psaumes le poussait par un triple désir, son esprit retourné par la folie, il commença à enlacer les poêles et à embrasser les marmites » (*BHL* 118)⁵⁹⁷.

Continuant le roman érotique grec, les *Passions* de vierges et martyres créeraient une complicité littéraire avec un lectorat cultivé que cherchent à séduire les prédicateurs. La parenté entre les héroïnes grecques et les vierges et martyres est assez marquée. La virulence d'une Agnès déclinant une proposition de mariage, « retire-toi, source de péché, aliment du crime, pâture de la mort » (*BHL* 156)⁵⁹⁸, peut ainsi évoquer les provocations d'une Leucippe repoussant les avances de son maître.

⁵⁹⁴ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, *op. cit.*, p. 183.

⁵⁹⁵ G. THEISSEN, *Psychologie des premiers chrétiens Héritages et ruptures*, *op. cit.*, p. 478-502.

⁵⁹⁶ A. WYPUSTEK, « Un aspect ignoré des persécutions des chrétiens dans l'Antiquité. Les accusations de magie érotique imputées aux chrétiens aux II^e et III^e siècles », *op. cit.*, p. 71.

⁵⁹⁷ « Igitur cum fuisset ingressus et vellet ire ubi eum vox psalmodum triplicibus stimulis impellebat, mens ejus in alienationem conversa ollas coepit amplecti et sartagine osculari » (traduction personnelle). Texte établi par H. DELEHAYE, « *Passio Anastasiae* », *op. cit.*, p. 230.

⁵⁹⁸ *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, *op. cit.*, p. 182.

« Qu'on apporte la roue ; voici des bras, qu'on les distende. Qu'on apporte aussi des fouets ; voici un dos, qu'on le frappe. Qu'on prépare le feu ; voici un corps, qu'on le brûle » (L. VI, XXI, 1-2)⁵⁹⁹.

La vierge et l'héroïne se rejoignent ainsi dans leur jalousie à préserver leur virginité. L'érotisme des *Passions* se comprendrait donc aussi comme un jeu littéraire, un plaisir de la lecture dont les clins d'œil intertextuels prouveraient au lecteur la maîtrise chrétienne de la culture classique⁶⁰⁰. Jérôme (347-420) affirme ainsi l'intérêt apologétique pour les chrétiens d'une belle facture littéraire.

« Quoi d'étonnant si, à mon tour, m'emparant de la science profane à cause de l'élégance du style, c'est-à-dire de la beauté de ses membres, je souhaite, d'esclave et captive qu'elle était, en faire une Israélite ? [...] Mon travail profite à la famille du Christ, mon adultère avec l'étrangère augmente le nombre de mes compagnons de service » (*Lettre 70*, 2)⁶⁰¹.

Plus ou moins marqué en fonction du caractère romanesque du récit, l'érotisme peut se concevoir dans une certaine mesure comme un outil épideictique auprès de l'élite païenne.

En somme, l'érotisme présent dans les *Passions* de vierges et martyres présenterait diverses facettes. A la première lecture, il permettrait de susciter l'intérêt du lecteur par le charme d'un récit se rattachant au genre du roman érotique grec. Mais l'érotisme charnel serait vite désamorcé par la dimension spirituelle que lui donne les prédicateurs : le désir pour le Christ, époux incorporel prendrait le pas sur l'expression du désir humain. L'érôs s'affirmerait alors dans sa valeur platonicienne : il symbolise le lien entre l'humain et le divin. Ce détournement permettrait alors un second niveau de lecture : celui d'une réflexion sur la notion de chasteté. On passerait ainsi du plaisir de la lecture d'une fiction littéraire à l'intérêt d'une réflexion sur l'ascèse par le biais d'un érotisme riche dans ses significations. A la fois charnel et littéraire, philosophique et « hors de portée du désir humain »⁶⁰², l'érotisme présent dans l'association du martyre et de la virginité dans les récits de martyre féminin s'expliquerait par un contexte de prédication de l'ascèse.

Surprenante pour un lecteur moderne, la présence de l'érotisme dans des textes hagiographiques renverrait à une question plus générale. L'étude de l'érotisme dans les *Passions* féminines du V^e siècle pourrait apporter un élément dans le débat sur la répression ou non de la sexualité par l'Eglise. Dans l'opinion commune, l'Eglise est souvent perçue, comme une ennemie de la sexualité. Ce serait même

⁵⁹⁹ ACHILLE TATIUS, *Le roman de Leucippé et Clitophon*, J.-P. Garnaud (trad.), Paris, France, Les Belles Lettres, 1991, p. 184 ; B.D. SHAW note d'ailleurs dans « The Passion of Perpetua » que les exclamations de Leucippe ressemblent bien plus à celles d'une martyre qu'à celles d'une héroïne, *Past & Present*, n° 139, 1993, p. 3-45.

⁶⁰⁰ La vierge et martyre peut aussi évoquer à certains égards Lucrèce, modèle classique de la matrone vertueuse, qui se tue après avoir subi l'outrage d'un viol (TITE-LIVE, *Ab urbe condita* I, LVIII).

⁶⁰¹ S. MALICK-PRUNIER, « Horace et le psautier », *op. cit.*, p. 288.

⁶⁰² C. LANERY, « La vierge au lupanar », *op. cit.*, p. 185.

l'un des points de rupture majeure entre les civilisations païennes gréco-romaine et la civilisation chrétienne. Aujourd'hui encore il suffit de jeter un œil sur les textes de la doctrine catholique pour constater combien la notion d'interdit est attachée à celle de sexualité. Le *Catéchisme de l'Eglise catholique* rejette ainsi les rapports charnels en dehors du mariage.

« La sexualité est ordonnée à l'amour conjugal de l'homme et de la femme » (parag. 2360)⁶⁰³.

« La *fornication* est l'union charnelle en dehors du mariage entre un homme et une femme libres » (parag. 2353)⁶⁰⁴.

La condamnation porte aussi bien sur l'adultère que sur les rapports entre futurs époux et ceux entre personnes adultes consentantes et non mariées. Seuls les liens matrimoniaux légitiment l'union sexuelle. Cette idée se trouve dans la lignée de la prédication d'un saint Paul (I^{er} siècle) voyant dans le mariage un moyen de se satisfaire sexuellement sans risquer de se retrouver dans la géhenne.

« S'ils ne peuvent se contenir, qu'ils se marient : mieux vaut se marier que de brûler » (*Première épître aux Corinthiens*, 7, 9)⁶⁰⁵.

Une telle vision s'opposerait à la licence sexuelle qu'approuvait un Caton, selon Horace :

« Comme un homme de bonne famille sortait du lupanar : 'Bravo, courage ! Lui criait la divine sagesse de Caton ; oui, lorsqu'un désir furieux vient gonfler les veines, c'est là que les jeunes gens doivent descendre, plutôt que de pilonner les femmes d'autrui » (*Satires* I, II, 32-35)⁶⁰⁶.

A rebours du monde gréco-romain pour lequel l'activité sexuelle est moralement sans conséquence tant que la dignité des épouses (et donc l'honneur des maris) est préservée de l'ardeur d'un séducteur, le christianisme naissant semble la condamner sans appel. A travers la notion de péché, une culpabilité lui est attachée.

« Fuyez la fornication ! [...] celui qui fornique, lui, pèche contre son propre corps » (*Première épître aux Corinthiens* 6, 18)⁶⁰⁷.

En somme, avec le christianisme, la sexualité apparaîtrait sous un jour nouveau : « ce qui jusque-là était une question de style de vie devenait maintenant un péché »⁶⁰⁸, résume le bibliste G. Theissen. Le contraste observé entre la liberté de mœurs des gréco-romains et les restrictions sexuelles de l'Eglise dès les premiers temps semble bien grand⁶⁰⁹.

⁶⁰³ *Catéchisme de l'Eglise catholique.*, Paris, Centurion, 2002, p. 484.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 483.

⁶⁰⁵ *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 2329.

⁶⁰⁶ HORACE, *Satires*, F. Villeneuve (trad.), Paris, "les Belles Lettres, 1966, p. 41-42

⁶⁰⁷ *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 2329.

⁶⁰⁸ G. THEISSEN, *Psychologie des premiers chrétiens Héritages et ruptures*, op. cit., p. 486

⁶⁰⁹ Une telle rupture expliquerait certaines représentations culturelles populaires des ecclésiastiques : de tristes sires, plein de prudence, ou bien au contraire des hommes débonnaires, mais frustrés.

Un roman de Guy de Maupassant, *Une Vie* (1883), rend compte de ces deux images. Les deux curés qui se succèdent à la cure d'Yport sont à l'exacte opposé. Le premier, l'abbé Picot, se caractérise par sa bienveillance

Pourtant, en conclure que la communauté chrétienne perçoit comme mauvaise en soi la sexualité et par là le corps en général serait peut-être abusif. A mieux y regarder, si saint Paul rejette la prostitution, c'est en vertu d'une théologie valorisant le corps, une théologie qui en fait le « temple de l'Esprit ».

« Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres du Christ ? Et j'irai prendre les membres du Christ pour en faire des membres de prostituée ! Jamais de la vie ! Ou alors ne savez-vous pas que celui qui s'unit à la prostituée n'est avec elle qu'un seul corps ? » (*Première épître aux Corinthiens* 6, 15-16)⁶¹⁰.

De la même façon, en n'autorisant les relations sexuelles que dans le cadre du mariage, l'Eglise établit paradoxalement l'égalité dans le couple, d'une certaine manière. La licence sexuelle qu'applaudissait un Caton était en effet unilatérale : seuls les hommes en bénéficiaient.

Mais cette fidélité bilatérale n'est pas pour autant une innovation chrétienne : elle se fonde sur une éthique païenne élitiste. Ainsi pour le philosophe stoïcien Musonius Rufus (I^{er} siècle), si une femme peut maîtriser ses désirs, alors l'homme le peut également. Dès lors, un homme couchant avec une esclave donne la preuve d'un défaut de maîtrise de soi⁶¹¹. L'éthique sexuelle chrétienne n'est donc pas nouvelle qualitativement, mais quantitativement car les penseurs chrétiens diffusent dans toutes les couches sociales une éthique qui était jusqu'à présent vécue librement dans les hautes classes sociales.

Ce débat autour des rapports de l'Eglise et de l'éros est loin d'être clos. Et c'est curieusement le théologien Joseph Ratzinger, devenu Benoît XVI, qui aborde de front la question dans une *Lettre encyclique* de 2005, au cours d'une synthèse philosophique et historique de la notion. Reprenant les mots de F. Nietzsche, le pape se demande si l'Eglise a vraiment rendu « amère la plus belle chose de la vie ». Tout en reconnaissant l'existence au sein du christianisme d'une tendance à vouloir détruire l'éros, J. Ratzinger avance qu'en même temps il lui aurait permis de conserver sa profondeur. L'érotisme ayant été trop souvent réduit à l'acte sexuel, la valeur transcendante du désir aurait été effacée au profit d'une ivresse des sens. L'ouverture vers le divin, la folie divine arrachant l'homme à la finitude de son existence, perçues par les Anciens auraient alors été oubliées, selon J. Ratzinger⁶¹².

L'érotisme, pris dans un large sens n'aurait donc pas toujours été évacué par l'Eglise. Pour une historienne comme V. Burrus, durant l'Antiquité tardive, loin d'être oblitéré, l'expression du désir charnel se retrouve au sein même de l'hagiographie qui deviendrait « le lieu d'un érotisme

et son penchant pour la bonne chère, avec l'idée implicite que cet appétit culinaire permet de compenser un autre type d'appétit que l'ecclésiastique tenu par un vœu de chasteté ne peut satisfaire. L'embonpoint de l'ecclésiastique reflète ainsi ce penchant pour la bonne chère : « il était fort gros, fort rouge, et suait à flots » (Chapitre II). Au contraire, son successeur l'abbé Tolbiac se signale par son rigorisme : il va jusqu'à piétiner une chienne en gésine (chapitre X).

⁶¹⁰ *La Bible de Jérusalem*, op. cit., p. 2329.

⁶¹¹ A. ROUSSELLE, « La politique des corps. Entre procréation et continence à Rome », op. cit., p. 349-354.

⁶¹² « Deus caritas est (25 décembre 2005) | BENOÎT XVI », http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html. Lettre encyclique de Benoît XVI, paragraphes 1 à 11.

exubérant »⁶¹³. L'étude des *Passions* de vierges et martyres appuierait cette idée, du moins pour la période restreinte du V^e siècle. Utilisé à des fins apologétiques, l'érôs présent dans les *Passions* féminines renvoie à la fois à un érotisme humain, celui du roman hellénistique, et à un érotisme compris dans une acception philosophique, telle qu'elle peut être exprimée dans *le Banquet* de Platon (ca. 380 avant J.C.). Élément ponctuel, l'étude des *Passions* de vierges et martyres nous permet néanmoins de remarquer que l'érotisme est l'image privilégiée choisie par la religion de l'Incarnation pour exprimer l'intimité de l'homme avec Dieu, à travers l'image du mariage spirituel.

Fin

⁶¹³ V. BURRUS, *The Sex Lives of Saints*, op. cit., p. 1.

BIBLIOGRAPHIE

A/ Sources

1) Passions anonymes de vierges et martyres

AGATHE

Édition : *Bibliotheca Hagiographica Latina* 133

Traduction : « Les Actes de Sainte Agathe, vierge de Sicile », dans *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, RR. PP. Bénédictins de la congrégation de France (trad.), Paris, 1857, p. 137-146.

AGNES

Édition : *Bibliotheca Hagiographica Latina* 156

Traduction : « Les Actes de sainte Agnès, vierge romaine », dans *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 4, RR. PP. Bénédictins de la congrégation de France (trad.), Paris, 1863, p.182-193.

ANASTASIE

Édition : *Bibliotheca Hagiographica Latina* 400-1795-118-8093-401 ; DELEHAYE Hippolyte, « Passio Anastasiae », dans *Etude sur le légendier romain : les Saints de novembre et de décembre*, Société des Bollandistes, Bruxelles, coll. « Subsidia Hagiographica », n° 23, 1936, p. 221-249 ; *Passio Anastasiae*, P.F. Moretti (éd. et trad.), Herder, Rome, 2006.

Traduction : *Passio Anastasiae*, P.F. Moretti (éd. et trad.), Herder, Rome, 2006. Il n'existe pas de traduction française actuellement.

DARIE

Édition : *Bibliotheca Hagiographica Latina* 1787

Traduction : « Les Actes de saint Chrysanthé et de sainte Darie », dans *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, RR. PP. Bénédictins de la congrégation de France (trad.), Paris, 1857, p. 171-187.

EUGÉNIE

Édition : *Bibliotheca Hagiographica Latina* 2667

Traduction : « Les Actes de sainte Eugénie, vierge », dans *Les Actes des martyrs depuis l'origine de l'Eglise chrétienne jusqu'à nos temps*, tome 2, RR. PP. Bénédictins de la congrégation de France (trad.), Paris, 1857, p. 455-480.

THECLE

Édition : *Bibliotheca Hagiographica Latina* 8020

Traduction : « *Actes de Paul* », W. Rordorf, P. Cherix et R. Kasser (trad.), dans *Écrits apocryphes chrétiens*. I, sous la direction de F. Bovon et P. Geoltrain, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1997, p. 1129-1177.

2) Autres sources

Acta Sanctorum, Société des Bollandistes, 1643-1925.

ANONYME, *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*, P. Maraval (trad.), Paris, France, Editions du Cerf, 2010.

ANONYME, *La Bible de Jérusalem*, École biblique et archéologique française (Jérusalem) (trad.), Paris, Éditions du Cerf, 2001.

ANONYME, *Passion de Perpétue et de Félicité*, J. Amat (trad.), Editions du Cerf, Paris, coll. « Sources chrétiennes », n° 417, 1996.

ACHILLE TATIUS, *Le roman de Leucippé et Clitophon*, J.-P. Garnaud (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1991.

AGNELLUS, *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis*, D.M. Deliyannis (éd.), Turnhout, Brepols Publishers, coll. « Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis », n° 199, 2006.

BASILE DE CESAREE, *Lettres*, tome I, Y. Courtonne (trad.), Paris, France, Les Belles Lettres, 1957.

Bibliotheca hagiographica graeca, Société des Bollandistes, Bruxelles, Belgique, 1969.

Bibliotheca hagiographica latina : antiquae et mediae aetatis, Société des Bollandistes, Bruxelles, Belgique, 1992.

CESAIRE D'ARLES, *Œuvres monastiques*, A. de Vogüé et J. Courreau (trad.), Paris, Editions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 345, 1988.

EUSEBIUS, *La préparation évangélique. Livres VIII, IX, X*, G. Schroeder et E. Des Places (trad.), Paris, Editions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 369, 1991.

GREGOIRE DE NAZIANZE, « *Poèmes*, II, II, 6 », France Quéré-Jaulmes (trad.), dans *Le mariage dans l'Eglise ancienne.*, Centurion, Paris, coll. « Lettres chrétiennes », n° 13, 1969.

GREGOIRE DE NYSSE : *Vie de sainte Macrine*, P. Maraval (trad.), Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 178, 1971.

Traité de la virginité, M. Aubineau (trad.), Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 119, 1966.

Homélie sur le Cantique des cantiques, Adelin Rousseau (trad.), Bruxelles, Lessius, 2008.

HELIODORE D'ÉMESE, *Les Éthiopiennes : Théagène et Chariclée*, R.M. Rattenbury et T.W. Lumb (éd.), J. Maillon (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1960.

HORACE, *Satires*, F. Villeneuve (trad.), Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France », 1966.

JEAN CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, A.-M. Malingrey (trad.), Paris, France, Éditions du Cerf, 1968.

JEROME, *Lettres*, J. Labourt (trad.), Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France », vol. 7 et 8, 1961 et 1963.

JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, C. Munier (trad.), Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoine chrétien », 2006.

LONGUS, *Pastorales : Daphnis et Chloé*, G. Dalmeyda (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1960.

PLINE LE JEUNE, *Lettres*, H. Zehnacker (trad.), Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France. Série latine », 2009.

TERTULLIEN, *La Toilette des femmes*, M. Turcan (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n°173, 1971.

Apologétique, J.-P. Waltzing (trad.), Paris, coll. « Collection des universités de France », n° 49, 1961.

TITE-LIVE, *Histoire romaine*, I, J. Bayet (éd.), G. Baillet (trad.), Paris, France, Les Belles Lettres, 1967.

B/ Outils

BLAISE Albert, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, H. Chirat (éd.), Turnhout, Belgique, Brepols, 1954.

Catéchisme de l'Église catholique, Paris, Centurion, 2002.

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Klincksieck, Paris, 1974.

DI BERARDINO Angelo (éd.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien, A - I*, Paris, Cerf, sous la direction de Angelo Di Berardino. Adaptation française sous la direction de François Vial ; 1, 1990.

DI BERARDINO Angelo (éd.), *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien, J - Z*, Paris, Cerf, sous la direction de Angelo Di Berardino. Adaptation française sous la direction de François Vial ; 2, 1990.

A. ERNOUT, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, 1939.

FEUILLET Michel, *Lexique des symboles chrétiens*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2007.

M. VILLER, F. CAVALLERA et J. DE GUIBERT, *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1980, vol. 4 et 10.

C/ Auteurs modernes

ALBERT Jean-Pierre, « Les belles du Seigneur », *Communications*, vol. 60, n° 1, 1995, p. 63-74.

BASLEZ Marie-Françoise, *Chrétiens persécuteurs : destructions, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, Paris, A. Michel, coll. « Bibliothèque Albin Michel histoire », 2014.

« Les représentations du corps dans les récits de martyre, penser le corps ressuscité », dans P.-G. Delage (éd.), *Les Pères de l'Église et la chair : entre incarnation et diabolisation, les premiers chrétiens au risque du corps : actes du Ve Colloque de La Rochelle, 9 10 et 11 septembre 2011*, Caritaspatrium, 2012, p. 115-131.

BAYET Charles Marie Adolphe Louis, *Recherches pour servir à l'histoire de la peinture et de la sculpture chrétiennes en Orient avant la querelle des iconoclastes*, Harvard University (éd.), Paris, E. Thorin, 1879.

BEAGON Philip M., « The Cappadocian Fathers, Women and Ecclesiastical Politics », *Vigiliae Christianae*, vol. 49, n° 2, 1995, p. 165-179.

BEAUCAMP Joëlle, *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècle). 1/ Le droit impérial.*, Paris, France, De Boccard, 1990.

BERARDO Manuele, Ferruccio BERTINI, Gordon BLENNEMANN, Sandra ISETTA et Luigi TESSAROLO, *Le légendier de Turin*, M. Goullet (éd.), Firenze, Italie, Sismel - Edizioni del Galluzzo, cop. 2014.

BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Fayard, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », n° 461, 2001.

BOUYER Louis, FRANCE QUERE JAULMES, SOEUR MARIE-EPHREM RITTER et VINCENT DESPREZ, *Mariage et virginité dans l'Église ancienne*, Migne, coll. « Les Pères dans la foi », n° 1, 1990.

BOWERSOCK Glen, *Rome et le martyre*, P.-E. Dauzat (trad.), Paris, Flammarion, 2003.

- BROC-SCHMEZER Catherine, « Chapitre X », dans *Les figures féminines du Nouveau Testament dans l'oeuvre de Jean Chrysostome : exégèse et pastorale*, Paris, Institut d'études augustinienes, 2010, p. 449-510.
- BROWN Peter, *Le culte des saints: son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, A. Rousselle (trad.), Paris, France, Éd. du Cerf, 1996.
- Le renoncement à la chair: Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, P.-E. Dautat et C. Jacob (trad.), Gallimard, (Paris), Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 1995.
- BURRUS Virginia, *The Sex Lives of Saints: An Erotics of Ancient Hagiography*, University of Pennsylvania Press, 2004.
- « The Heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius, and Jérôme », *Harvard Theological Review - Cambridge, Mass.*, vol. 84, 1991, p. 229-248.
- CAMELOT Pierre-Thomas, « Les traités "De virginitate" au IV^e siècle », *Etudes carmélitaines*, 1952, p. 273-292.
- CAMERON Averil, « Virginité as metaphor : Women and the Rhetoric of Early Christianity », dans *History as Text : the Writing of Ancient History*, London, Duckworth, 1989, p. 181-200.
- CARDMAN F., « Acts of the Women Martyrs », *Anglican theological review*, vol. 70, n° 2, 1988, p. 144-150.
- CHAPPUIS SANDOZ Laure, « Les seins des saintes : L'intimité profanée », *Etudes de lettres*, n° 1-2, 2004, p. 147-164.
- CHEW Kathryn, « The chaste and the chased : σωφοσύνη, female martyrs and novelistic heroines », *Syllecta classica*, vol. 14, 2003, p. 205-222.
- CHRISTOL Michel et Daniel NONY, *Rome et son Empire*, Hachette supérieur, Paris, coll. « Hachette Université Histoire », 2000.
- COOPER Kate, *The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Harvard U.P., 1996.
- DANIELOU Jean, « Saint Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme », *Théologie*, n° 49, 1961.
- DELEHAYE Hippolyte, *Les légendes hagiographiques*, Bureaux de la Société des Bollandistes, Bruxelles, 1955.
- FONTAINE Jacques, « La place particulière de la *Vita Martini* dans la littérature latine chrétienne », *Vita Latina*, vol. 172, n° 1, 2005, p. 53-59.
- GAIN Benoît, « La défense du mariage en Asie Mineure et en Syrie au IV^e siècle », dans P.-G. Delage (éd.), *Les Pères de l'Église et la chair : entre incarnation et diabolisation, les premiers chrétiens au risque du corps : actes du V^e Colloque de La Rochelle, 9 10 et 11 septembre 2011*, Caritaspatrum, 2012.
- GIOANNI Stéphane, « Une collection liturgique de Provence », dans S. Gioanni et B. Grévin (dir.), *L'antiquité tardive dans les collections médiévales : textes et représentations, VI^e-XIV^e siècle*, Rome, coll. « Collection de l'École française de Rome », n° 405, 2008, p. 37-63.
- GRIMAL Pierre, *L'amour à Rome*, Paris, « Les Belles Lettres », coll. « Confluents. 6 », 1980.

- HAMMAN A.G., *Le martyre dans l'Eglise ancienne - Tertullien, Origène, Cyprien de Carthage*, Solange Bouquet et al. (trad.), Paris, Migne, coll. « Les Pères dans la foi », 1990.
- HOUZIAUX Alain, « L'idéal de chasteté dans les débuts du christianisme, pourquoi ? », *Topique*, n° 105, n° 4, 25 juin 2009, p. 17-45.
- KARRAS Valerie, « A Re-evaluation of Marriage, Celibacy and Irony in Gregory of Nyssa's "On virginity" », *Journal of Early Christian Studies : Journal of the North American Patristics Society : Continuation of The Second Century*, vol. 13, (1)1, 2005, p. 111-121.
- LANERY Cécile, « Les Passions latines composées en Italie », dans *Hagiographies*, Brepols publishers, Turnhout-Belgium, coll. « Corpus christianorum », 2010, vol. 5.
- « La vierge au lupanar : réflexion sur l'exemplum hagiographique chez Ambroise de Milan (*De virginibus* II, 4, 22-5, 35) », *Revue des études latines - Paris*, vol. 85, 2007, p. 168-191.
- MALICK-PRUNIER Sophie, « Horace et le psautier », dans P.-G. Delage (éd.), *Les Pères de l'Eglise et la chair: entre incarnation et diabolisation, les premiers chrétiens au risque du corps : actes du Ve Colloque de La Rochelle, 9 10 et 11 septembre 2011*, Caritaspatrum, 2012, p. 287-299.
- MALICK-PRUNIER Sophie et Marie-Anne VANNIER, « La beauté du corps féminin dans la poésie martyriale et ascétique », *Connaissance des Pères de l'Eglise*, n° 112, 2008, p. 16-22.
- MALINGREY Anne-Marie, « *Philosophia* »: étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au IV^e siècle après J.-C., Paris, Libr. C. Klincksieck, 1961.
- MARAVAL Pierre, *Les persécutions des chrétiens: durant les quatre premiers siècles*, Paris, Desclée, 1992.
- MARTIN Elena, « Physical infirmity, spiritual strength: Augustine's female martyrs », *Papers presented at the fifteenth International Conference on patristic Studies held in Oxford 2007*, vol. 49, 2010, p. 211-215.
- MATTEI Paul, « Chapitre XII et XIV », dans *Le christianisme antique de Jésus à Constantin*, Paris, France, Armand Colin, 2011.
- MOREAU Christophe, « MOSAÏQUES DE SAINT-APOLLINAIRE-LE-NEUF », sur *Encyclopædia Universalis*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/mosaiques-de-saint-apollinaire-le-neuf/>, consulté le 20 février 2017.
- MUNIER Charles, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne (I^{er}-III^e siècles)*, Berne, Suisse, 1987.
- PERRY Ben Edwin, *The ancient romances: a literary-historical account of their origins*, Berkeley, Etats-Unis d'Amérique, 1967.
- PESTHY-SIMON Monika, *La théologie de la tentation dans le christianisme ancien*, Bern, Peter Lang, coll. « Traditio Christiana », n° 15, 2011.
- PETTEROLLI Jean-Claude, « Pêché originel ou amour conjugal ? Note sur le sens des images d'Adam et Eve sur les sarcophages chrétiens de l'Antiquité tardive », *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, vol. 30, 1997, p. 279-334.
- QUERE France, *La femme et les Pères de l'Eglise*, Paris, Desclée, 1997.
- REARDON Bryan P., *Courants littéraires grecs: des II^e et III^e siècles après J.-C.*, Les Belles Lettres, Paris, 1971.

- ROUSSELLE Aline, « La politique des corps. Entre procréation et continence à Rome », dans *Histoire des femmes en Occident. I: L'Antiquité*, Paris, Plon, 1991, p. 319-360.
- Porneia: de la maîtrise du corps à la privation sensorielle. II^{ème}-IV^{ème} siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 1983.
- SCHILLING Robert, « Vestales et vierges chrétiennes dans la Rome antique », *Revue des sciences religieuses*, XXXV, 1961, p. 113-129.
- SCHMITT Jean-Claude, « La permanence des images et les changements de temporalité », dans *Les actes de colloques du musée du quai Branly Jacques Chirac*, Musée du quai Branly (département de la recherche et de l'enseignement), 2009.
- SCHNEIDER André, *Le premier livre Ad Nationes de Tertullien*, Institut suisse de Rome, coll. « Bibliotheca Helvetica », n° 9, 1968.
- SCHULZ-FLÜGEL Eva, « L'ascèse féminine des origines à Augustin », dans *Le voile des vierges*, Paris, Editions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 424, 1997, p. 62-87.
- SHAW Brent D., « The Passion of Perpetua », *Past & Present*, n° 139, 1993, p. 3-45.
- THEISSEN Gerd, *Psychologie des premiers chrétiens Héritages et ruptures*, J. Hoffmann (trad.), Genève, 2011.
- VAN UYTFANGHE Marc, « L'hagiographie : un "genre" chrétien ou antique tardif? », *Analecta Bollandiana - Bruxelles*, vol. 111, 1993, p. 135-188.
- VAN DAM Raymond, *Families and friends in late Roman Cappadocia*, Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press, 2003.
- DE VOGÜE Adalbert et Joël COURREAU, « Introduction », dans *Œuvres monastiques*, Paris, Editions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 345, 1988, p. 19-31.
- WYPUSTEK Andrzej, « Un aspect ignoré des persécutions des chrétiens dans l'Antiquité. Les accusations de magie érotique imputées aux chrétiens aux II^e et III^e siècles », *Jahrbuch für Antike und Christentum - Bonn*, vol. 42, 1999, p. 50-71.
- YUE Esther, « Acts of Paul and Thecla. Women's stories and precedent? », *The Journal of Theological Studies*, vol. 55, n° 1, 2004, p. 1-29.

Les images sont toutes issues du site "Pinterest", et légèrement modifiées.

