

Faculté de philosophie, arts et lettres

Entre le Voile et le Lupanar

La Représentation de la Sexualité dans les Passions
consacrées aux Femmes produites à Rome au V^e siècle

Auteur : Annoye Raphaël

Promoteurs : Françoise Van Haepere et Paul Bertrand

Année académique 2025-2026 – Master en Histoire, finalité
Communication de l'Histoire

**Déclaration sur l'honneur, mémoires/TFE de la Faculté de philosophie, arts et lettres,
UCLouvain**

Je déclare qu'il s'agit d'un travail original et personnel, que toutes les sources référencées ont été indiquées dans leur totalité et ce, quelle que soit leur provenance, et que l'utilisation des outils d'intelligence artificielle est conforme aux consignes générales d'utilisation publiées par l'UCLouvain et disponible à cette adresse :

<https://cdn.uclouvain.be/groups/cms-editors-p1/portail/reglement/Consignes-ChatGPT-version-etudiante.pdf?itok=SebXXm87>

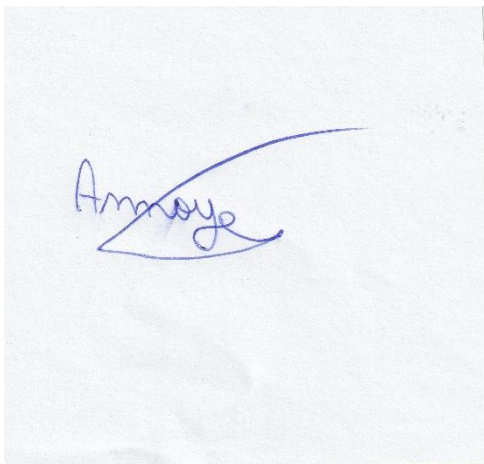
Je suis conscient·e que le fait de ne pas citer une source, de ne pas la citer clairement et complètement, de ne pas annoncer dans une partie spécifique en début du mémoire l'utilisation que j'ai faite des outils d'intelligence artificielle ou de les utiliser de manière contraire à ce qui est prévu dans la note institutionnelle constituent des irrégularités graves au regard du Règlement des études et des examens de l'Université catholique de Louvain (Chapitre 4, section 7, article 107 à 114) au sein de l'Université. J'ai notamment pris connaissance des risques de sanctions académiques et disciplinaires encourues.

Au vu de ce qui précède, je déclare sur l'honneur ne pas avoir commis de plagiat ou toute autre forme de fraude et de n'avoir pas utilisé les outils d'intelligences artificielles en dehors de ce qui est accepté à l'UCLouvain.

Nom, Prénom : Annoye Raphaël

Date : 15 août 2026

Signature de l'étudiant :

A photograph of a piece of white paper with a handwritten signature in blue ink. The signature appears to be 'Annoye' followed by a stylized flourish. The paper is slightly wrinkled and the lighting is somewhat uneven.

Description du Mémoire

ANNÉE ACADÉMIQUE : 2025-2026

SESSION : Septembre

NOM : Annoye

PRÉNOM : Raphaël

TITRE DU MÉMOIRE :

Entre le Voile et le Lupanar : La Représentation de la Sexualité dans les Passions
consacrées aux femmes produites à Rome au V^e siècle.

PROMOTEUR : Françoise Van Haeperen et Paul Bertrand

Résumé du mémoire en 12 lignes :

Le présent mémoire cherche à étudier les représentations de la sexualité présentes dans les passions consacrées aux femmes produites à Rome au V^e siècle. Un corpus de neuf textes est donc étudié, rassemblant les passions romaines consacrées aux saintes suivantes : Félicité, Anastasie, Cécile, Domitille, Eugénie, Darie, Suzanne, Pudentienne et Praxède ainsi qu'Agnès. Nous cherchons à déterminer quelles influences littéraires et historiques ont pu éventuellement agir sur l'écriture de ces représentations en nous intéressant aux origines des *topoi* littéraires utilisés, à la manière dont ils sont exprimés au sein de notre corpus ainsi qu'au contexte historique de la Rome du V^e siècle. Nous cherchons également à observer si certains messages sont représentés de manière homogène dans notre corpus ou si, au contraire, il existe une grande variété de propos. Au bout de ces recherches, nous avons obtenu un certain nombre de résultats, qui doivent être tout de même considérés avec prudence.

Remerciements

Mes premiers remerciements vont à mes promoteurs, M^{me} Françoise Van Haeperen et M^r Paul Bertrand. Je ne peux être que reconnaissant envers la patience et la bienveillance qu'ils ont montrées à mon égard, notamment dans mes moments de doutes. De plus, j'aimerais exprimer ma gratitude pour les conseils qu'ils m'ont donnés et l'intérêt sincère qu'ils ont porté à mon travail tout au long de ces deux dernières années.

Je tiens également à remercier ma bonne amie Célia De Greef, dont les conseils et les encouragements me furent extrêmement précieux dans le processus d'écriture du présent mémoire.

Je me dois aussi de remercier le plus chaudement mes parents, Hélène Lacrosse et Marc Annoye qui furent en première ligne pour m'encourager et m'aider au cours des derniers mois. Un fils ne pourrait rêver parents plus dévoués et compréhensifs.

Enfin, il m'est important de remercier mes trois plus précieux et fidèles amis, compagnons de la première heure, Catherine Loo, Lucas Pierrard et Céline Hardy. Mes études n'auraient pu être aussi réussies sans leurs irremplaçables présences.

Table des matières

Introduction	6
Contexte historique général	9
Etat de l'Art	17
Présentation des sources	25
La <i>Passio Felicitas cum VII filiis</i> (BHL 2853).....	25
La <i>Passio Anastasiae cum sociis</i> (BHL 1795-118-8093-401)	26
La <i>Passio Caecilia cum sociis</i> (BHL 1495)	27
La <i>Passio Nereus et Achilleus cum sociis</i> (BHL 6058-6066).....	28
La <i>Passio Eugenia cum sociis</i> (BHL 2667).....	29
La <i>Passio Chrysanthi et Dariae</i> (BHL 1787).....	30
La <i>Passio Susannae</i> (BHL 7937)	31
Partie I. La représentation de la chasteté dans les passions consacrées aux femmes produites à Rome au V ^e siècle.....	34
I.1. La figure de la vierge célibataire.....	34
L'évolution des conceptions de la virginité dans les premiers siècles de notre ère.....	35
La place de la virginité dans la Rome du V ^e siècle.....	41
La représentation de la virginité dans la <i>Passion d'Anastasie</i>	45
La représentation de la virginité dans la <i>Passion de Nérée et Achillée</i>	49
La représentation de la virginité dans la <i>Passion d'Eugénie</i>	69
La représentation de la virginité dans la <i>Passion de Suzanne</i>	78
La représentation de la virginité dans la <i>Passion de Pudencienne et Praxède</i>	81
La représentation de la virginité dans la <i>Passion d'Agnès</i>	84
I.2 La figure de l'épouse vierge et le mariage spirituel	95
Le mariage spirituel, un concept particulier	95
La représentation du mariage spirituel dans la <i>Passion de Chrysanthé et Darie</i>	97
La représentation du mariage spirituel dans la <i>Passion de Cécile</i>	102
Le mariage mixte et malheureux de la <i>Passion d'Anastasie</i>	109
I.3. Veuve et chasteté, la chasteté est-elle une qualité essentielle de la veuve ?	112
La figure de la veuve dans la <i>Passion de Félicité</i>	113
La figure de la veuve dans la <i>Passion d'Anastasie</i>	117
I.4. Conclusions sur la représentation de la chasteté dans notre corpus	125
II. Un cas exceptionnel : la mise à nu volontaire d'Eugénie	129
III. La représentation des violences sexuelles dans les Passions consacrées aux femmes produites à Rome au V ^e siècle.....	139
III.0. Eléments introductifs.....	139
La place des violences sexuelles parmi les différents types de violences infligées aux saintes..	139
Comment approcher les différentes violences sexuelles dans notre corpus ?	141
III.1. La Mise à Nu	144

III. 2. Les tentatives de viol.....	148
La représentation du viol dans les sociétés romaines classique et chrétienne.....	149
La tentative de viol sur les trois sœurs de Thessalonique.....	153
La tentative de viol sur Théodote.....	159
La tentative de viol sur Anastasie.....	161
La tentative de viol sur Suzanne.....	165
La représentation du viol dans la <i>Passion de Nérée et Achillée</i>	167
La tentative de viol sur Eugénie.....	170
III.3. La condamnation au lupanar.....	173
Le <i>topos</i> de la vierge au lupanar, historicité et inspirations littéraires.....	174
La condamnation au lupanar d'Irène.....	179
La condamnation au lupanar de Théodote.....	185
La condamnation au lupanar de Darie.....	186
La condamnation au lupanar d'Agnès.....	190
La passivité des saintes en comparaison à l'action des héroïnes de roman.....	195
III.4. Eléments d'analyse globale et de conclusion.....	197
IV. Existe-t-il une corrélation entre la représentation de la chasteté et celle des violences sexuelles ?	204
Conclusions.....	208
Sources.....	217
Sources primaires.....	217
Sources secondaires.....	218
Bibliographie.....	222
Annexes.....	234
Annexe N°1, Récit résumé de la <i>Passion de Félicité</i>	234
Annexe N°2, Récit résumé de la <i>Passion d'Anastasie</i>	234
Annexe N°3, Récit résumé de la <i>Passion de Cécile</i>	235
Annexe N°4, Récit résumé de la <i>Passion de Nérée et Achillée</i>	237
Annexe N°5, Récit résumé de la <i>Passion d'Eugénie</i>	238
Annexe N°6, Récit résumé de la <i>Passion de Chrysanthé et Darie</i>	242
Annexe N°7, Récit résumé de la <i>Passion de Suzanne</i>	244
Annexe N°8, Récit résumé de la <i>Passion de Pudentielle et Praxède</i>	245
Annexe N°9, Récit résumé de la <i>Passion d'Agnès</i>	246
Annexe N°10, Récit de l'élaboration de la problématique.....	249

Introduction

C'est en l'an 410 de notre ère que l'impensable se produisit pour les Romains. Leur ancienne capitale, Rome, la Ville Eternelle, tomba pendant trois jours aux mains des Wisigoths d'Alaric. C'était la première fois en 800 ans que l'*Urbs* subissait l'outrage d'une mise à sac. Cet évènement, ressenti comme un séisme à travers tout l'Empire, ouvrit pour la Ville l'un des siècles les plus mouvementés de son histoire.¹ Nous le verrons dans quelques lignes, Rome fut en effet au cours du V^e siècle une des pièces centrales de luttes d'influences, non seulement politiques, mais aussi économiques, sociales et – ce qui nous intéresse le plus pour le présent travail – religieuses.

C'est pourtant dans les remous de ce contexte mouvementé que furent écrits de très nombreux textes chrétiens qui devinrent par la suite des textes fondateurs du christianisme médiéval. Nombre de ces écrits sont passionnants mais nous ne parlerons dans ce présent travail que d'une partie d'entre eux. Nous nous intéresserons à des textes hagiographiques, et plus précisément nous nous concentrerons sur des passions, autrement dit des récits de martyrs. Ceux-ci diffèrent des *vitae* qui, se concentrent sur des personnages saints dont le prestige repose sur des actes posés de leur vivant. Le prestige des protagonistes de passions, s'il repose également sur certains actes de leur vivant, repose avant tout sur une mort glorieuse pour la foi.²

La recherche scientifique a permis d'identifier seize passions écrites à Rome au V^e siècle qui nous sont parvenues. Mais nous ne travaillerons pas avec autant de sources. Nous ne nous concentrerons que sur les passions consacrées à des femmes, ce qui ramène notre nombre de textes à neuf. Nous présenterons ces textes en détail bientôt. Mais précisons déjà ici la liste des saintes majeures que ces récits présentent. Notons que certains écrits impliquent plusieurs femmes. Il s'agit des saintes suivantes : les veuves Félicité, Anastasie et Théodote, les trois sœurs vierges de Thessalonique : Irène, Chionie et Agapé ; sainte Cécile, les vierges Domitille, Eugénie et Suzanne ; la sainte Darie, les sœurs vierges Pudentielle et Praxède, ainsi que la

¹ PIETRI Charles, *Roma christiana : recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Rome, Ecole française de Rome, 1976, p. 640 ; UNDHEIM Sissel, *Borderline virginities : sacred and secular virgins in Late Antiquity*, Abingdon, Taylor & Francis Group, 2020, p. 163 ; WARD Perkins, « Old and New Rome compared : the rise of Constantinople » dans GRIG Lucy et GAVIN Kelly (dir.), *Two Romes : Rome and Constantinople in late antiquity*, Oxford, Oxford university press, 2015, p. 53-80.

² LAPIDGE Michael, *The roman martyrs : introduction, translations, and commentary*, New York, Oxford University Press, 2018, p. 18 ; VAN UYTFANGHE Marc, « L'Hagiographie Antique Tardive : Une Littérature Populaire ? » dans *Antiquité Tardive*, Tome 9 : *La "Démocratisation de la culture" dans l'Antiquité Tardive*, 2001, p. 203.

vierge Agnès.

Nous nous devons cependant d'encore resserrer notre problématique. Il a été décidé de concentrer notre attention sur la représentation de la sexualité. Quelles sont les raisons d'un tel choix ? Il serait pertinent pour le lecteur de les connaître. Cependant, cela nécessiterait de prendre un ton trop personnel, inadapté à un travail scientifique. C'est pour cette raison que nous resterons très succincts dans notre réponse à cette question, du moins dans la présente introduction. Le lecteur curieux pourra consulter, s'il le désire, une explication complète dans l'annexe N°10.

Présentons maintenant le nécessaire. Le choix d'écarter les passions consacrées aux hommes de notre thématique provient de la volonté de se concentrer sur les représentations de personnes féminines. Cependant, nous n'avons pas complètement ignoré ces textes écartés puisqu'ils furent tout de même lus. Un élément se révéla alors. La question de la sexualité se montrait bien plus présente, sous diverses formes, dans les passions consacrées aux femmes que dans celles centrées sur une figure masculine. Cette constatation soulevant des questions, il fut décidé d'en faire le centre d'intérêt de ce présent travail.

Il nous faut cependant préciser un élément important. Les textes sur lesquels nous allons travailler sont avant tout des fictions. Certes, nous le verrons, certains écrits semblent posséder une base historique. Cependant, celle-ci est maigre et incertaine. Dans la plupart des cas, toutes les péripéties racontées semblent avoir été imaginées sur ce qui est, au mieux, le nom d'une personne réel dont l'histoire véritable fut, elle, perdue. Ainsi, les textes que nous allons étudier ne sont pas des témoignages d'événements réels. Ces récits ne sont pas des chroniques, qui traitent d'événements réels ou réalistes. Ce ne sont pas non plus des traités qui donnent une image fidèle de ce que furent les pratiques entourant la chasteté, ou les réalités des violences sexuelles. Ce sont avant tout des récits cherchant à glorifier la religion chrétienne et à éduquer le lecteur.³

Ainsi, les auteurs de ces passions n'hésitèrent pas à utiliser des éléments que nous jugerions aujourd'hui comme étant de l'ordre du fantastique. Les représentations ainsi créées ont pu être façonnées avec des intentions précises ou être influencées par des biais. Elles peuvent avoir été créées pour représenter un idéal, enflammer une polémique, défendre une

³ LANERY Cécile, « Hagiographie d'Italie (300-550). I. Les Passions latines composées en Italie » dans PHILIPPART Guy (dir.) *Corpus Christinaorum Hagiographies*, Vol. V., Turnhout, Brepols, 2010, p. 25-30 ; VAN UYTFANGHE Marc, 2001, p. 203-205.

opinion, avilir un parti, choquer le lecteur ou rendre sa lecture intéressante.⁴ C'est pour ça qu'il est important de préciser que nous travaillerons avant tout sur des représentations de la sexualité, et non sur des réalités indiscutables.

Etant donné l'image puritaine qui est parfois associée à l'Eglise catholique et aux temps anciens, le fait de trouver des mentions de la sexualité dans des textes consacrés à des saintes pourrait sembler étonnant. Cependant, la représentation de la sexualité dans ces écrits est, nous le verrons, loin d'être une présence gratuite et motivée par la lubricité. Elle semble servir un propos. La représentation de la sexualité prend en réalité deux formes principales. Il s'agit soit d'une représentation positive d'une sexualité renoncée - autrement dit une représentation de la chasteté - ; soit d'une représentation de violences sexuelles. Tous les portraits que nous étudierons entrent dans une de ces deux catégories. Un seul fait exception en représentant un acte de nature sexuelle, assumé et positif.

Maintenant que nous avons présenté notre thématique, introduisons d'ores et déjà notre problématique elle-même. Tout d'abord, notons qu'au cours des recherches nous avons pu constater l'élément suivant. Certes, le corpus des passions romaines a déjà fait l'objet d'études scientifiques. De même, la représentation de la sexualité de certaines passions de notre corpus a déjà été, partiellement, étudiée. Cependant, à notre connaissance, aucun travail scientifique ne s'est penché sur la représentation de la sexualité dans l'ensemble des passions romaines consacrées aux femmes. De plus, la question de la représentation des violences sexuelles au sein de ces textes ne semble pas avoir été traitée en profondeur.

Notre problématique pourrait être contenue dans la question suivante : « Quelle analyse pouvons-nous faire des représentations des différents aspects de la sexualité présentés dans les passions consacrées aux femmes produites à Rome au V^e siècle ? » Cette grande interrogation peut être divisée en divers questionnements plus petits : « Quel est le contexte historique entourant ces représentations ? » ; « Celles-ci sont-elles basées sur des réalités historiques ? » ; « Les *topoi* utilisés sont-ils propres aux textes de notre corpus ou sont-ils utilisés dans d'autres exemples de littératures, contemporaines ou antérieures, chrétiennes ou païennes ? » ; « Est-il possible d'élaborer des hypothèses sur la signification de ces représentations, sur les messages que leurs auteurs désiraient transmettre ? » ; « Pouvons-nous directement relier des éléments de ces représentations à des réalités de la Rome du V^e siècle ? » ; « Les représentations de notre corpus présentent-elles des propos uniformes ou sont-elles l'expression d'une certaine variété

⁴ LANERY Cécile, 2010, p. 25-30 ; VAN UYTFANGHE Marc, 2001, p. 212-217

de conceptions ? » L'apport de notre mémoire réside donc à la fois dans le rassemblement du plus grand nombre possible d'informations autour des textes et représentations de notre corpus, ainsi que dans les hypothèses formulées autour desdites représentations. Notons que, si certaines hypothèses sont les nôtres, certaines ne sont que l'extension de théories préexistantes découvertes lors de nos recherches.

Afin de répondre à notre problématique, le présent travail sera organisé de la façon suivante. Tout d'abord, dans les lignes qui suivent, nous exposerons le contexte général. Ensuite nous nous pencherons sur l'état de l'art de la recherche, enfin nous présenterons en détail les sources qui forment notre corpus. C'est alors que nous commencerons l'exposé de notre propos proprement dit.

La première partie, la plus longue, sera consacrée aux trois formes prises par la représentation de la chasteté. Il s'agit de la figure de la vierge célibataire, de celle de la vierge mariée et enfin de celle de la veuve. Chacune de ces figures dispose de son propre chapitre consacré.

Ensuite, nous passerons à une deuxième partie, beaucoup plus courte, consacrée à l'unique représentation positive d'acte à caractère sexuel assumé présente dans notre corpus. Une fois cela fait, nous nous intéresserons dans une troisième partie aux différents types de violences sexuelles présentes dans les passions que nous étudions.

Enfin, la dernière partie, également brève, visera à répondre à une question particulière. Celle-ci est la suivante. « Existe-t'il une relation entre la présence de représentations développées de la chasteté et la présence de représentations de violences sexuelles ? » Nous concluons ensuite ce mémoire. Les sources, la bibliographie et les annexes se trouvent à la fin du présent document.

Contexte historique général

Nous aurons l'occasion au fur et à mesure de notre travail de présenter, lorsque cela est pertinent, des éléments de contexte. Mais il est utile de, d'ores et déjà, présenter des informations générales sur les différents aspects de notre thématique.

Commençons par nous pencher sur la Rome du V^e siècle. Nous l'avons dit, la Ville est marquée par de nombreux événements lors de cette période. Le siècle précédent n'avait pas non plus été anodin. Au cours du IV^e siècle, Rome avait vu son rôle politique grandement

s'amoindrir. Elle restait la demeure du Sénat et le cœur *de jure* de l'Empire mais, depuis la mort de l'empereur Maxence et la fondation en 330 de Constantinople, la Nouvelle Rome, elle avait été durablement abandonnée des Empereurs. Elle ne recevait guère plus que d'occasionnelles visites de courtoisie de ses souverains. Pourtant, il ne faut pas en conclure que la Ville avait perdu toute importance. Elle restait un centre culturel majeur. Mais ce qui nous intéresse ici est le rôle de plus en plus important qu'elle prit pour la religion chrétienne.⁵

Certes, les prémices de cette importance sont encore plus anciennes mais c'est véritablement avec le IV^e siècle que l'Eglise de Rome bâtit les fondations de l'influence qui fut la sienne à travers tout le Moyen Âge. Le rôle de l'évêque de Rome se développa ainsi, autant au sein même de l'*Urbs* que dans l'ensemble du monde chrétien. Il fallut tout de même plusieurs siècles pour que cet évêque devienne le centre incontesté de la vie de la Cité comme du monde chrétien occidental. Le V^e siècle est un de ces siècles majeurs.⁶ Au cours de cette longue période, la Ville accueille des communautés des nombreux courants du christianisme existant à l'époque. A ce titre, elle fut le témoin de divers débats et controverses qui participèrent à l'émergence du futur courant catholique. Elle fut également témoin du passage de nombreux personnages importants, dont des Pères de l'Eglise.⁷

La Rome du V^e siècle est donc un centre religieux majeur dans un Empire où, si la religion nicéenne a été proclamée religion d'Etat, elle est loin d'être la seule force religieuse présente. Certes, les forces du paganisme ne sont plus au V^e siècle ce qu'elles étaient au siècle précédent. Mais elles restent assurément présentes tout du long du siècle, bien que déclinantes. La christianisation de la Ville se renforce bel et bien, notamment avec la conversion de membres de plus en plus nombreux de l'aristocratie. Cela ne sera pas sans conséquence, puisque des thèmes propres à ces élites commenceront à s'inviter dans les œuvres chrétiennes, notamment dans la littérature.⁸

Les controverses qui autrefois opposaient les païens et les chrétiens sont, depuis la fin

⁵ MENARD Hélène, *Maintenir l'ordre à Rome (Ile-IVe siècles ap.J.C.)*, Paris, Champ Vallon, 2004, p. 108, 200-224 ; PIETRI Charles et GHILARDI M. « Rome. I. History and archaeology » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. III., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 423-426.

⁶ DUNN Geoffrey, *The Bishop of Rome in Late Antiquity*, Farnham, Ashgate, 2015, p. 5 ; HUMPHRIES Mark, « Valentinian III and the City of Rome (425-455) Patronage, Politics, Power » dans GRIG Lucy et KELLY Gavin (éd.), *Two Romes. Rome and Constantinople in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 163 ; MENARD Hélène, 2004, p. 200-224.

⁷ BROWN Peter, *Through the eye of a needle. Wealth, the Fall of Rome and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton, Princeton University Press, 2012, p. 283 ; DUNN Geoffrey, 2015, p. 1-13 ; HUNTER David, *Marriage, celibacy, and heresy in ancient christianity. The jovinianist controversy*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 142, p. 270 ; MENARD Hélène, 2004, p. 200-224 ; PIETRI Charles, 1976, p. 187-216.

⁸ LANERY Cécile, 2010, p. 26 ; VAN UYTFANGHE Marc, 2001, p. 216-218.

du IV^e siècle, remplacées par des affrontements particulièrement conséquents entre les divers courants chrétiens. Ces combats théologiques sont menés par la violence physique et juridique mais aussi par la littérature, y compris l'hagiographie.⁹ Parmi les différents groupes présents à Rome, nous pouvons citer, de manière non-exhaustive, les disciples de Jovinien¹⁰, les Manichéens¹¹ et les Pélagiens¹². Même si le pouvoir, le prestige et la richesse de l'Evêque de

⁹ DI BERARDINO Angelo, « Laurentius, antipope » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. II., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 529 ; EVANS GRUBB Judith, « Virgins and Widows, show girls and whores : Late-Roman Legislation on Women and christianity » dans MATHISEN Ralph (éd.), *Law, Society and Authority in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 225-226 ; PIETRI Charles, 1976, p. 448 ; SQUIRES Stuart, *The Pelagian controversy : an introduction to the enemies of grace and the conspiracy of lost souls*, Eugene, Pickwick Publications, 2019, p. 14.

¹⁰ **Jovinien**, né à une date inconnue du IV^e siècle, probablement en Italie, et mort à une date inconnue dans les premières années du V^e siècle, est un penseur chrétien connu pour son opposition à l'ascétisme. Peu d'éléments sont connus avec certitude sur sa personne. Il n'était probablement pas originaire de Rome mais y a vécu une partie de sa vie. Il est admis qu'il fut lui-même un moine lors d'une période de sa vie. Il n'est pas aisé de connaître les véritables thèses de Jovinien. Ses écrits ne nous sont pas parvenus. Seules des citations, probablement tronquées, faites par ses adversaires subsistent. Ses détracteurs se montrent très véhéments à son égard, particulièrement Jérôme dont le portrait qu'il fait du moine n'est rien d'autre qu'une caricature. Jovinien ne semble pas avoir été aussi radicalement opposé à l'ascétisme que ce qu'il fut dit sur lui. Il était probablement un ascétique lui-même. Il semble avant tout avoir nié la supériorité des ascètes et des vierges sur les autres chrétiens. Il désirait que tous les disciples chrétiens soient considérés comme égaux. Il aurait bénéficié d'une grande popularité à Rome, ce qui n'a pas empêché qu'il soit excommunié et considéré comme hérétique. Deux versions concurrentes existent sur sa fin, l'une voulant qu'il mourût d'indigestion après un repas trop copieux vers l'an 405, l'autre affirmant qu'il fût arrêté, battu et exilé vers l'an 412. (GRIBOMONT J., « Jovinian » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. II., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 467-468 ; SAVOYE Luce, *Contre Jovinien. Texte. Introduction, Traduction et Notes*, Tome I, Paris, les Editions du Cerf, 2023, p. 7-39.)

¹¹ Le **Manichéisme** est un courant religieux fondé par le prophète **Mani**. Ce dernier est né en 214 à Séleucie-Ctésiphon en Perse sassanide. Familier dès l'enfance avec un courant judéo-chrétien, il aurait reçu à ses 24 ans un message divin lui intimant de devenir un messager céleste. Il entama un voyage qui l'emmena en Inde. A son retour il obtint les faveurs de l'Empereur perse Shapur I qui l'installe à sa cour. Le prophète élabore une religion mêlant éléments chrétiens, gnostiques ainsi que quelques motifs bouddhiques. La succession de Shapur par Bahram I en 273 entraîne l'arrestation de Mani, vu comme un ennemi du Zoroastrisme. Le prophète meurt en prison peu après dans des circonstances incertaines. Sa religion lui survit. Elle est entre autres caractérisée par un dualisme particulièrement net ainsi qu'un ascétisme très strict. Ces éléments sont couplés avec un profond mépris du monde matériel. Jésus reste une figure importante, les Manichéens se réclamant être les véritables chrétiens. Cette religion aura un succès certains dans l'Empire romain, principalement aux IV^e et V^e siècles. Elle eut de nombreux représentants à Rome et en Afrique Proconsulaire. Considérée comme une hérésie, et non une religion différente, par les chrétiens nicéens, de nombreux traités ont été produits à leur rencontre. La critique la plus connue est celle d'Augustin d'Hippone, lui-même originellement un adepte de cette pensée. La religion survécut jusqu'au VI^e en Occident et jusqu'au XVII^e siècle en Asie. (COYLE JK « Mani-Manicheans-Manicheism » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. II., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 661-665 ; KAZHDAN Alexander, « Manichaenism » dans KAZHDAN Alexander et TALBOT Alice-Mary (éd.), 1991, p. 1284-1285 ; HUNTER David, 2007, p. 114-145, 270-276 ; KURT Rudolph, « Mani, Manichaeans » dans CANCIK Hubert et SCHNEIDER Helmuth, *Brill's New Pauly. Encyclopedia of the Ancient World*, Vol. VIII., Leiden, Brill, 2006, p. 233-236.)

¹² Le **Pélagianisme** est un courant chrétien, jugé hérétique, hérité de la pensée de Pélage. Ce dernier, né en Bretagne insulaire vers l'an 354 et mort vers l'an 427, était probablement un païen s'étant converti au christianisme lors d'un voyage effectué à Rome vers l'an 382. La pensée des pélagianistes est marquée avant tout par une croyance en la puissance du libre arbitre, par lequel l'homme peut assurer sa salvation sans reposer uniquement sur la grâce divine, ainsi que par un refus du concept de péché originel. Deux conciles sont rassemblés à Carthage en 411 et 418 et aboutissent tout deux à la condamnation des thèses de Pélage. Le Pélagianisme ne survécut, dans sa forme originale, que peu de temps après cette condamnation. Cependant, certaines de ses idées continueront à être reprises tout du long du V^e siècle, entraînant encore polémiques et condamnations, avant de disparaître. Le courant nous est principalement connu grâce aux écrits d'Augustin d'Hippone. Ce dernier possède un parti pris certain contre celui-ci. (BROWN Peter, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le*

Rome ne cesse d'augmenter, il doit tout de même craindre des tensions au sein de son propre clergé nicéen qui, à la fin du siècle, mèneront à la division de celui-ci en deux, lors du schisme laurentien.¹³

Enfin, un élément qui n'est pas à ignorer est le fait que, tout au long du V^e siècle, la Ville est chamboulée par des réalités politiques. Elle regagne et reperd, selon les caprices impériaux, son statut de capitale politique.¹⁴ Elle est pillée par trois fois, en 410, 455 et 472.¹⁵ Rome voit sa population croître puis décroître en fonction des diverses reconstructions et destructions, de la présence ou de l'absence de la cour impériale, de la fuite ou du retour des élites ainsi que de la destruction d'autres villes.¹⁶ Si le tissu urbain semble s'être maintenu après le sac de 410, grâce à des reconstructions partielles, le sac de 455 marque le début de l'abandon de pans entiers de la Cité.¹⁷ Il nous faut donc retenir que les textes de notre corpus ont été écrits dans un contexte urbain politiquement, religieusement et socialement complexe et instable.

Intéressons-nous maintenant au style littéraire dans lequel s'inscrivent les écrits de notre corpus. Les passions apparurent aux environs du II^e siècle. Les origines de la littérature hagiographique font encore débats et sont certainement multiples. Cependant, il est admis que les premières passions furent en partie basées sur d'authentiques rapports juridiques des procès tenus lors des persécutions, parfois accompagnées de témoignages attribués aux martyrs eux-

christianisme primitif, édition française, Paris, Gallimard, 1995, p. 491-492 ; GREGORY Timothy, « Pelagianism » dans KAZHDAN Alexander et TALBOT Alice-Mary (éd.), 1991, p. 1617-1618 ; GROSSI V., « Pelagius (ca. 354 – ca. 427) – Pelagians – Pelagianism » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. III., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 125-129 ; SALZMAN Michele Renee, *The Falls of Rome. Crises, Resilience, and Resurgence in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, p. 135-136.)

¹³ Le **Schisme Laurentien** est une scission du clergé romain survenue entre l'an 498 et l'an 507. Elle aurait pour origine avant tout une division politique entre un parti favorable aux influences byzantines et un autre opposé à celles-ci. Le parti pro-byzantin choisit Laurentius, titulaire du siège du *Titulus Praxedis*, comme son champion, tandis que le parti rival élit Symmaque. Les tensions dégénèrent en affrontements dans les rues de la Cité. Le roi Ostrogoth Théodoric intervient une première fois en faveur de Symmaque mais en 502 Laurentius parvient à s'assurer la loyauté de la majorité des églises de la Ville. Des tensions et violences continueront jusqu'en 507 ou une seconde intervention de Théodoric entraîne l'exil définitif de Laurentius. (DI BERARDINO Angelo, « Laurentius, antipape », 2014, p. 529 ; DUNN Geoffrey, 2015, p. 179-183 ; SALZMAN Michele Renee, 2021, p. 253-254.)

¹⁴ DUNN Geoffrey, 2015, p. 2 ; HUMPHRIES Mark, 2012, p. 163-164.

¹⁵ Le sac de 410 est dû aux Wisigoths d'Alaric, celui de 455 aux Vandales de Genséric et le pillage de 472 à une guerre civile entre Ricimer et Anthémius. (MACHADO Carlos, *Urban Space and aristocratic power in late antique Rome : AD 270-535*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 120. ; VANESSE Michael, « La reconstruction de Rome après le sac de 410 : entre mythe et réalité » dans *Latomus*, Vol. 69.2., 2010, p. 510)

¹⁶ Le sac de 410 entraîne en effet une fuite conséquente de la population et des élites de la Ville. Une partie de ces fugitifs seraient tout de même revenus. La prise de l'Afrique proconsulaire provoque un second retour de population à Rome. Le sac de 455 provoque une nouvelle baisse, plutôt conséquente, de la population ainsi qu'un nouvel exil. Les troubles en Italie à la fin du siècle entraînent un nouvel accroissement de la population romaine. (DIETZ Maribel, *Wandering Monks, virgins and pilgrims : ascetic travel in the Mediterranean world, AD 300-800*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2005, p. 22 ; DUNN Geoffrey, 2015, p. 166-167 ; VANESSE Michael, 2010, p. 509-510.

¹⁷ VANESSE Michael, 2010, p. 510 ; WARD Perkins, 2015, p. 68-70.

mêmes. Ces premiers récits sur les martyrs prenaient ainsi une forme relativement courte.¹⁸

Si certains de ces "actes" sont jugés authentiques, il est admis que la fiction et la réinterprétation étaient présentes dès le début de ce style littéraire. C'est au cours du III^e siècle qu'apparut un véritable courant hagiographique et ce n'est qu'au IV^e siècle que ce dernier est devenu prééminent. La part de fiction augmenta alors considérablement, la majorité des textes ne datant plus des périodes où ils prétendent avoir été écrits, pas plus qu'ils n'ont été rédigés par ceux à qui ils ont été attribués par la tradition.¹⁹ Ce n'est également qu'au cours de la seconde moitié du IV^e siècle que des productions hagiographiques commencèrent à être écrites en Italie, au contraire d'autres régions comme la Grèce ou l'Afrique, où des passions sont attestées bien plus tôt.²⁰

Aux origines du style littéraire hagiographique, ce dernier apparaît comme cherchant à fédérer les communautés chrétiennes à travers de grandes figures autour de cette identité de disciple du Christ. Le but était ainsi de faire ressortir cette affiliation, qu'elle puisse surpasser toutes les autres, que ce soient les appartenances familiales ou sociales.²¹ Ainsi, pendant un temps, l'hagiographie est marquée par la présence d'une multitude de personnages aux profils divers. Nous pouvons y croiser aussi bien des hommes que des femmes, des riches que des pauvres, des puissants et des démunis.²²

Cependant, à partir du V^e siècle, les classes supérieures reprennent le devant de la scène. En effet, les positions cléricales deviennent de plus en plus l'apanage de l'aristocratie. Etant donné que la plupart des textes hagiographiques sont écrits par ces clercs aristocratiques, ceux-ci n'hésitent pas à se parer du beau rôle. Certes, les membres plus subalternes de la société ne disparaissent pas des récits, mais ils deviennent de plus en plus secondaires.²³

Malgré tout, si les auteurs et héros de ces récits sont de plus en plus cantonnés à une classe précise, le public reste relativement varié. Certains textes n'étaient disponibles qu'à une frange privilégiée de la population, mais de nombreux autres gardèrent la vocation fédératrice originale de l'hagiographie. Ainsi, les lettrés de différents horizons pouvaient y avoir accès, de

¹⁸ LANERY Cécile, 2010, p. 18 ; VAN UYTFANGHE Marc, 2001, p. 203-205.

¹⁹ LANERY Cécile, 2010, p. 24-25 ; LAPIDGE Michael, 2018, p. V ; VAN UYTFANGHE Marc, 2001, p. 203-207.

²⁰ LANERY Cécile, 2010, p. 16-19.

²¹ LANERY Cécile, 2010, p. 26 ; SIGISMUND-NIELSEN Hanne, « Vibia Perpetua – An indigent Woman » dans BREMMER Jan et FORMISANO Marco (éd.), *Perpetua's passions. Multidisciplinary approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 113-114 ; VAN UYTFANGHE Marc, 2001, p. 217.

²² VAN UYTFANGHE Marc, 2001, p. 212-214.

²³ VAN UYTFANGHE Marc, 2001, p. 213-215.

même que les illettrés, auxquels ils étaient parfois lus lors de messes ou de fêtes consacrées à la mémoire d'une figure sainte.²⁴ Il est donc certain que ces textes bénéficièrent d'une large portée, diffusion et influence. Cependant, cette dernière reste difficile à évaluer, surtout en ce qui concerne le monde profane. Dans le monde religieux, les exemples de vies de saints, de leurs exploits et martyres deviennent autant d'éléments théologiques pouvant, tout comme les épisodes bibliques, être utilisés pour défendre des thèses et idées. Nous l'avons évoqué.²⁵

Présentons pour finir quelques mots sur les réalités entourant la sexualité à l'époque qui nous concerne. La société chrétienne du V^e siècle est un peu "entre deux mondes." Tout d'abord, étant précisément chrétienne, elle porte en son sein des considérations qui n'existaient pas auparavant. Cependant, elle reste héritière d'un fonctionnement multiséculaire. Si certains de ces éléments sont compatibles, cela ne va pas sans son lot de remous et de contradictions.

La sexualité est un de ces sujets clivants pour cette société tardo-antique. En effet, les penseurs chrétiens ont majoritairement une vision très négative de celle-ci. Elle est perçue comme un plaisir basement matériel. Elle est au mieux une des nombreuses distractions matérielles qui empêchent d'atteindre la vérité spirituelle, au pire elle n'est qu'un piège diabolique. La sexualité en dehors du mariage ne trouve grâce auprès d'aucun penseur.²⁶ Si certains, à l'image d'Augustin d'Hippone²⁷, considèrent ainsi que la sexualité peut rester positive si elle se fait au sein du mariage, dans un cadre purement reproductif, d'autres, comme

²⁴ LANERY Cécile, 2010, p. 24 ; LAPIDGE Michael, 2018, p. 54 ; VAN UYTFANGHE Marc, 2001, p. 216-217.

²⁵ JEANJEAN Benoît, « La femme "frappée sept fois" de la lettre I de Saint Jérôme : une nouvelle Suzanne ? » dans DELAGE Pascal, *Les Peres de l'Eglise et les Femmes. Actes du colloque de La Rochelle, 6 et 7 septembre 2003*, Jonzac, Histoire et Culture, 2003, p. 104-108.

²⁶ BRONWEL Neil, « Pope Leo I's Letters » dans CINER DE CARDINALI Patricia et NUNEZ Alyson (dir.), *The discoveries of manuscripts from late antiquity : their impact on patristic studies and the contemporary world : Conference Proceedings 2nd International Conference on Patristic Studies*, Turnhout, Brepols, 2022, p. 311 ; BROWN Peter, *The Body and Society, Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988, p. 149 ; ELIOTT Dyan, *Spiritual Marriage : sexual abstinence in medieval wedlock*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 4 ; KELTO LILLIS Julia, *Virgin Territory : configuring female virginity in early Christianity*, California, California University Press, 2023, p. 205-206.

²⁷ **Augustin d'Hippone**, aussi appelé **Saint Augustin**, né à Thagaste en 354 et mort à Hippone en 430, est un évêque, saint et Père de l'Eglise. Son nom latin est *Aurelius Augustinus*. Il est l'enfant d'un mariage mixte entre une pieuse chrétienne et un païen. Issu d'une famille relativement aisée, sa jeunesse est marquée par son intérêt pour la philosophie, notamment le platonisme, et le manichéisme. Il devint un professeur de rhétorique à Carthage, Rome puis Milan. Il finit par se convertir au christianisme nicéen en 386 grâce à l'influence d'Ambroise de Milan. Il passe une partie des années suivantes entre Rome et l'Afrique proconsulaire. Il devient évêque d'Hippone en 396 et le reste jusqu'à sa mort. Une partie du reste de sa vie est consacrée à la lutte contre les païens ainsi que les hérésies, à l'image des Pélasgiens, Manichéens et Donatistes d'Afrique. Il est connu pour ses très nombreux traités, dont le plus célèbre est sans doute la *Cité de Dieu*. Le texte, contenu dans vingt-deux livres, fut écrit entre 413 et 426 pour répondre aux accusations des païens envers la foi chrétienne, notamment suite au sac de Rome en 410. Augustin meurt alors que sa ville est assiégée par les Vandales. (POLLMANN Karla, « Augustinus, Aurelius (Augustine) » dans CANCIK Hubert et SCHNEIDER Helmuth, *Brill's New Pauly. Encyclopedia of the Ancient World*, Vol. II., Leiden, Brill, 2003, p. 355-362 ; TRAPE A. « Augustine of Hippo » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. III., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 292-299.)

Jérôme de Stridon²⁸, la voient comme un mal nécessaire. Les plus radicaux considèrent la sexualité et le mariage comme un mal absolu.²⁹ Le plaisir sexuel n'est donc aucunement valorisé.

Pour les femmes, la vision chrétienne d'une sexualité limitée au mariage ne change que peu de choses par rapport aux siècles précédents. Au contraire des hommes, elles ne bénéficiaient d'aucune tolérance envers une vie sexuelle extraconjugale. La femme de bonne tenue devait se contenter d'une sexualité conjugale, dont le seul objectif valorisé était la production d'héritiers. Le plaisir féminin n'est que peu considéré, sauf s'il est estimé qu'il permet une meilleure fertilité. Ainsi, si les hommes découvrent un discours dénonçant leurs activités extraconjugales, cette vision est déjà bien connue des femmes.³⁰

Ce sont les autres courants, encratiques et ascétiques, encore plus critiques de la sexualité, qui vont apporter une nouveauté. Ceux-ci défendent un nouvel idéal : une virginité perpétuelle. Le concept de virginité existait déjà du temps des paganismes, mais était confiné à des cas très précis. Au IV^e siècle et V^e siècle, il prend une portée considérable. Il entre alors en conflit total avec le fonctionnement traditionnel de la société romaine. Pour le commun des Romains, païens comme chrétiens, la femme était avant tout définie par sa capacité à avoir des enfants. C'était une évidence qu'elle en ait. Le fait que ces femmes puissent désormais choisir de rester vierges et donc de ne pas se marier allait à l'encontre même de cet ordre social. Cela entraîna de nombreuses résistances. Nous y reviendrons dans la première partie de notre travail,

²⁸ **Jérôme de Stridon**, aussi appelé **Saint Jérôme**, de son nom latin *Eusebius Hieronymus*, né dans la forteresse dalmatienne de Stridon vers l'an 347 et mort en 420 à Bethléem est un saint et Père de l'Eglise. Il suit des études littéraires à Rome, où il est baptisé dans la foi chrétienne. Il se rend ensuite à la cour des Empereurs de Trèves où il rencontre l'évêque Athanase d'Alexandrie qui lui fait découvrir l'idéal ascétique des moines orientaux. Après avoir rassemblé une grande bibliothèque de textes latins, il effectue un voyage en Orient. Là, il apprend à maîtriser le grec et l'hébreux tout en adoptant les pratiques ascétiques en se rendant notamment dans le désert. Par la suite, il se rend à Constantinople en 381 avant de revenir à Rome, où il obtient les faveurs du pape Damase, qui en fait son secrétaire. Pendant ce séjour romain, il devient une figure importante pour des communautés de femmes pieuses. Cependant, à la mort de Damase, son successeur Sirice se montre plus enclin à écouter les voix des nombreux ennemis que l'ermite s'était fait. Jérôme doit s'exiler. Il décide de se rendre à Bethléem, où il est rejoint par certaines de ses disciples romaines. Là, il manque d'être excommunié par l'évêque de Jérusalem avant d'être tiré d'affaire, notamment grâce à l'aide d'amis à Rome. A sa mort, il est une figure respectée par les penseurs chrétiens pour ses connaissances étendues. Il est avant tout connu pour sa traduction de la Bible en latin, la *Vulgate*, ainsi que pour sa considérable correspondance dont cent-cinquante missives nous sont parvenues. Il fut également l'auteur de traités polémiques ainsi qu'un traducteur acharné de nombreux autres textes. (EIGLER Ulrich, « Hieronymus [8] Jerome » dans CANCIK Hubert et SCHNEIDER Helmuth, *Brill's New Pauly. Encyclopedia of the Ancient World*, Vol. VI., Leiden, Brill, 2005, p. 317-321 ; GRIBOMONT J. « Jerome » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. II., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 398-401.)

²⁹ BROWN Peter, 1995, p. 472, 478 493 ; COOPER Kate, *The Virgin and the Bride. Idealized womanhood in Late Antiquity*, Harvard, Harvard University Press, 1996, p. 96-97 ; KELTO LILLIS Julia, 2023, p. 120, 183.

³⁰ CLARK Gillian, *Women in late antiquity. Pagan and christian lifestyles*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 28-29, 38.

consacrée à la chasteté.³¹

De nombreuses femmes prirent la voie de la virginité. La piété compta indéniablement parmi les raisons. Mais il est également admis que certaines y virent une échappatoire face à une réalité conjugale empreinte de multiples violences.³² Cet idéal de la virginité célibataire est incarné dans notre corpus à travers les exemples des trois sœurs de Thessalonique, de Domitille, d'Eugénie, de Suzanne, de Pudencienne et Praxède, ainsi que d'Agnès.

Notons que deux autres phénomènes existèrent en parallèle de celui des vierges. Le premier de ceux-ci est le mariage spirituel. Il s'agit de couples mariés qui, d'emblée ou au bout d'un temps, firent le choix de renoncer à la sexualité. Les exemples de ce type d'union dans notre corpus sont Darie, Cécile et Anastasie. Le second phénomène est celui des veuves chastes. Toutes les femmes ne purent, ou ne voulurent pas, refuser un premier mariage. Cependant, une fois leur mari mort, certaines refusèrent catégoriquement de prendre un second mari, ce qui peut avoir selon les cas les mêmes conséquences sur l'ordre social que le phénomène des vierges.³³ Elle est représentée dans notre corpus à travers les figures de Félicité, Anastasie et Théodote

La chasteté et la virginité ne sont pas les seuls éléments relatifs à la sexualité que nous rencontrerons au cours du présent mémoire. Nous serons également confrontés à la thématique des violences sexuelles. Il s'agit d'une thématique particulièrement complexe à aborder. Les conceptions chrétiennes tardo-antiques entourant ce sujet sont différentes des nôtres. La vision de la société romaine classique l'était déjà grandement. Certes, le viol d'une citoyenne était considéré comme un crime grave. Cependant, le droit romain se souciait avant tout de l'affront fait à l'ordre social, à l'*auctoritas* du mari ou du père de la victime, plus que de la blessure psychique infligée à celle-ci. Sans compter que les esclaves, les prostituées ou les actrices ne disposaient d'aucune considération. *A minima*, le droit romain reconnaissait que la citoyenne victime n'était coupable de rien, bien qu'elle fût maintenant *de facto* liée au *stuprum*, la sexualité infamante.³⁴ Cela change lors de la montée du christianisme. Constantin I^{er}, notamment, met par ses lois une partie significative du blâme sur la femme.³⁵

³¹ CLARK Gillian, 1993, p. 46, 52-53, 124-125 ; COOPER Kate, 1996, p. 68-71, BROWN Peter, 1995, p. 319-321, 412-416 ; HUNTER David, 2007, p. 78-79, 228-229.

³² COOPER Kate, 1996, p. 85 ; DELAGE Pascal-Grégoire, 2012, p. 271-286 ; HUNTER David, 2007, p. 80.

³³ CLARK Gillian, 1993, p. 52 ; BROWN Peter, 1995, p. 490 ; HUNTER David, 2007, p. 78.

³⁴ CLARK Gillian, 1993, p. 29-31 ; 33-35 ; VIHERVALLI Ulriika, « Shame on Whom ? Changing clerical Views on Raped Women in Late Antiquity » dans DEACY Susan, MALHEIRO-MAGALHAES José et ZACHARSKI-MENZIES Jean (éd.), *Revisiting Rape in Antiquity in Greek and Roman Worlds. Sexualised violence*, Londres, Bloomsbury Academic, 2023, p. 99.

³⁵ CLARK Gillian, 1993, p. 36-37.

Nos textes évoquent de nombreuses violences sexuelles. Celles-ci peuvent être divisées en trois catégories. La première est la mise à nu, où se trouve le seul exemple de violence sexuelle accomplie. Il s'agit du cas de Suzanne. Nous y retrouvons également un épisode relatif aux trois sœurs de Thessalonique. Les deux autres types de violence sexuelle sont quant à eux systématiquement empêchés par une intervention divine. Il s'agit de la tentative de viol et de la condamnation au lupanar. La tentative de viol est une thématique présente dans les récits consacrés aux saintes Théodote, Anastasie, Domitille, Eugénie et Suzanne. La condamnation au lupanar quant à elle concerne Irène, Théodote, Darie et Agnès. Notons que certaines saintes de notre corpus ne rencontrent aucune autre forme de sexualité que la chasteté. Il s'agit de Félicité, Cécile, Pudencienne et Praxède.

Etat de l'Art

Maintenant que les différents éléments de notre thématique ont été présentés, penchons-nous sur l'état de l'art. Notre bibliographie a été composée à travers l'utilisation de divers outils : la base de données Jstor, l'outil de recherche Google Scholar, l'*Index Religiosus*³⁶, ainsi que la consultation de diverses bibliographies d'ouvrages scientifiques. Des outils de recherche comme l'*Année Philologique*, la *Bibliographie Médiévale* de Brepolis et la *Library of Latin Texts* ont également été utilisés. Enfin, des revues comme les réputées *Analecta Bollandiana* ont également été consultées mais celles-ci ne nous ont donné aucune référence pertinente.

Il semble nécessaire, à l'heure actuelle, de parler de l'utilisation de l'intelligence artificielle. L'implication de celle-ci dans le présent mémoire a été limitée au plus strict minimum. Elle ne fut utilisée que dans deux cas. Elle fut ainsi consultée lors de l'élaboration de certaines traductions, afin de disposer d'interprétations différentes de celle de Michael Lapidge. Cependant, il était clair que certaines des propositions de l'intelligence artificielle différaient bien trop du texte original. Les interprétations de l'IA ont ainsi été considérées avec une prudence de circonstance. Le second cas de figure où l'IA fut utilisée fut celui où il était nécessaire de trouver rapidement des pistes de réflexion à certaines questions où une recherche à partir de zéro se serait révélée trop chronophage. Ainsi il fut par exemple demandé à l'IA de fournir une liste des hérésies connues présentes à Rome au V^e siècle. Une fois cette liste obtenue, les recherches sur lesdites hérésies furent effectuées sans l'aide de l'IA. Aucune

³⁶ Notons que si cet outil nous a fourni quelques notables références, les sujets de notre thématique semblent disposer de relativement peu d'entrées sur cette base de données.

information donnée par l'Intelligence Artificielle ne fut reprise ou considérée sans avoir été dûment vérifiée par la consultation de travaux de recherche. L'interprétation des sources, la consultation des références scientifiques ainsi que la rédaction du présent travail ont été réalisés quant à eux sans aide aucune de l'Intelligence Artificielle.

Pour travailler sur les passions romaines, deux travaux scientifiques sont relativement incontournables. Le premier est un article, de plus de 300 pages, consacré à l'hagiographie italienne, produit par Cécile Lanéry, et présent dans le cinquième volume des hagiographies du *Corpus Christianorum*, publié en 2010.³⁷ Ce fut notre porte d'entrée dans le monde de l'hagiographie romaine.

Le second est une monographie consacrée aux passions romaines écrite par Michael Lapidge et parue en 2018.³⁸ Ce dernier bénéficie d'informations complémentaires et de théories alternatives au travail de Cécile Lanéry. Mais ce qui le rend vraiment indispensable est le fait qu'il nous fournit des traductions anglophones de chaque texte. Bien que nous soyons amenés à produire nos propres traductions de certains extraits précis et pertinents, ces traductions ont été utiles afin de bénéficier d'une vue d'ensemble des textes.

Intéressons-nous maintenant aux références pertinentes concernant l'hagiographie au sens large. Traditionnellement, il est considéré que l'étude savante de ces textes commence au XVII^e siècle, avec l'apparition des Bollandistes. Nous devons à ceux-ci plusieurs des éditions de texte consacrée aux passions qui nous intéressent. Mis à part ces éditions, nous n'utiliserons très peu du reste de leurs travaux, la recherche ayant bien avancé depuis. Certains des textes de notre corpus ont pu bénéficier d'éditions scientifiques plus récente. Ce sont ces travaux-là qui ont alors été préférés. Un seul de ces textes a nécessité de consulter, faute de mieux, une édition particulièrement ancienne, présente dans les travaux de l'éditeur du XV^e siècle Bonino Mombrizio, dit Mombritius. La mention de toutes les éditions utilisées est indiquée dans la présentation des sources qui suit cette introduction.

Cela étant dit, il nous faut également nous pencher sur les références nous renseignant sur des concepts historiographiques. La majorité des travaux consacrés à l'hagiographie tardo-antique est consacrée aux œuvres de l'Orient chrétien. Si, en fonction des cas, certaines de ces références peuvent se révéler malgré tout pertinentes, seuls sont ici inclus les quelques travaux

³⁷ LANÉRY Cécile, « Hagiographie d'Italie (300-550). I. Les Passions latines composées en Italie » dans PHILIPPART Guy (dir.) *Corpus Christianorum Hagiographies*, Vol. V., Turnhout, Brepols, 2010, p. 15-369.

³⁸ LAPIDGE Michael, *The roman martyrs : introduction, translations, and commentary*, New York, Oxford University Press, 2018.

qui sont assurément utiles. Renseignons tout d'abord un très utile article de Marc Van Uytendanghe³⁹, publié en 2001, qui nous informe sur l'évolution de la place prise par l'hagiographie dans la société tardo-antique. Il nous faut préciser ici que nous ne ferons pas directement usage d'une monographie qui semble pourtant de prime abord capitale : *Sex Lives of Saints*, publiée en 2004 par Virginia Burrus. Celle-ci ne cite en effet aucune des saintes de notre corpus et ne traite pas de nos thématiques.⁴⁰

Penchons-nous maintenant sur l'historiographie proprement consacrée aux textes de notre corpus. Nous avons déjà cité deux des références les plus pertinentes sur ceux-ci : les ouvrages de Cécile Lanéry et de Michael Lapidge. Notons que Cécile Lanéry a produit de nombreux autres articles qui se sont montrés, à différents degrés, pertinents dans nos recherches⁴¹. Précisons aussi que le travail de Michael Lapidge n'est pas le seul que nous avons utilisé pour nous aider dans l'élaboration de nos traductions. Le *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* écrit par Albert Blaise et Henri Chirat, paru en 1954, nous a été d'un apport précieux pour comprendre la subtilité chrétienne de certains termes.⁴²

Passons maintenant à la question des références directement consacrées aux passions de notre corpus, en dehors d'une approche globale. Il existe plusieurs travaux qui traitent des textes de notre corpus, bien que certaines passions n'ont pas bénéficié de leur référence attitrée. Ces travaux sont de plusieurs types. Une première catégorie étudie les textes pour eux-mêmes, notamment d'un point de vue littéraire. Les articles adoptant ce dernier prisme cherchent ainsi à mettre en lumière les influences qu'ont reçues les textes ainsi que celles qu'ils ont eues sur d'autres œuvres, soit à comprendre les éventuelles étapes de création d'un texte. En somme, il s'agit du contexte d'écriture. Ainsi, un article sorti en 2022 traite des origines littéraires de la *Passion d'Anastasie*, remettant en question la théorie jusqu'ici défendue qui voulait que ce texte

³⁹ VAN UYTFANGHE Marc, « L'Hagiographie Antique Tardive : Une Littérature Populaire ? » dans *Antiquité Tardive*, Tome 9 : *La "Démocratisation de la culture" dans l'Antiquité Tardive*, 2001, p. 201-218.

⁴⁰ Cette monographie est présentée comme ayant été la première à s'intéresser en profondeur à la question de l'érotisme dans l'hagiographie. Elle nous est utile pour nous fournir des inspirations sur notre propre méthode, mais elle ne traite pas vraiment la question avec le même prisme que nous. Ainsi, à titre d'exemple, la question des violences sexuelles n'est pas traitée en profondeur. La thématique de la prostitution est traitée à travers les cas de saintes orientales. Cependant, ce sont des cas de personnes tentées par le milieu de la prostitution, se repentant à travers le christianisme. Le célèbre motif de la « vierge condamnée au lupanar », très important pour plusieurs de nos textes, n'est ici pas traité. Par ailleurs, mis à part Agnès, aucune de nos saintes n'est évoquée dans ce livre. Si la lecture de cet ouvrage nous est utile, il ne faut pas surévaluer sa pertinence pour notre cas précis ; BURRUS Virginia, *The Sex Lives of Saints. An Erotics of Ancient Hagiography*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.

⁴¹ LANÉRY Cécile, « La légende de sainte Agnès : quelques réflexions sur la genèse d'un dossier hagiographique (IV^e-VI^e s.) » dans *Mélanges de l'Ecole française de Rome – Moyen Âge*, Vol. 126, n°1, 2014, p. 17-26.

⁴² BLAISE Albert et CHIRAT Henri, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols, 1954

eût eu un auteur s'étant contenté de rassembler à un moment donné différentes traditions⁴³. D'autres références sont consacrées aux textes de notre corpus en lien avec une thématique précise, notamment une centrée sur Chrysanthé et Darie⁴⁴. *La Passion d'Eugénie* est également le sujet d'un article de 2012 écrit par Gordon Whatley.⁴⁵

La deuxième catégorie rassemble les travaux qui ne se penchent pas sur les textes en eux-mêmes. Cependant, ils traitent de thématiques fortement liées à ces textes, ce qui les amène inévitablement à traiter en détail des textes qui nous intéressent. C'est le cas notamment de l'article consacré au travestissement dans les légendes paléochrétiennes de Stephen Davis, qui traite ainsi entre autres de la *Passion d'Eugénie*⁴⁶. Ce même texte est également un des cas d'étude principaux de l'ouvrage, publié en 1996, *La scène de reconnaissance dans l'hagiographie antique et médiévale* de Pascal Boulhol.⁴⁷

Notons donc un élément important. Les textes de notre corpus n'ont assurément pas tous bénéficié des mêmes attentions. Les passions d'Eugénie, d'Agnès, de Cécile ou encore celle d'Anastasie ont vu plusieurs chercheurs se pencher sur elles. Ces travaux sont par ailleurs relativement récents. La passion consacrée à Domitille, celle de Félicité ou encore celle de Chrysanthé et Darie ont été quelque peu travaillées. Enfin, la *Passion de Praxède et Pudentielle* et celle de Suzanne apparaissent particulièrement délaissées. Un autre élément à citer est le fait que, notamment dans le cadre de Chrysanthé et Darie ou d'Eugénie, il existe bien plusieurs références traitant de ces personnages, mais le problème est que ces travaux se penchent sur des versions de ces légendes différentes de celles des passions et écrites au Moyen Âge.

Maintenant que cela a été présenté, il semble important de parler de deux travaux qui exercèrent une influence majeure sur la conception de notre projet tel qu'il existe aujourd'hui. Le premier travail fut découvert lors des toutes premières recherches. Il s'agit de l'ouvrage

⁴³ LOURIE Basile, « Five Anastasiae and two Febroniae : A guided tour in the maze of Anastasia Legends. Part Two. The Roman Dossier. Anastasia between Aquileia and Rome » dans *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta Serija 4 Istorija Regionovedenie Mezhdunarodnye otnoshenija*, Tome 27, N°6, 2022, p. 98-130.

⁴⁴ PRAET Danny et BOSSU Annelies, « A Marriage of Equals ? Characterization in the *passio Chrysanthi et Dariae* » dans *Philogus*, Vol. 159, n°2, 2015, p. 301-326.

⁴⁵ WHATLEY Gordon, « More than a female Joseph : The sources of the late-fifth-century *Passio Sanctae Eugenia* » dans MCWILLIAMS Stuart (éd.), *Saints and Scholars. New perspectives on anglo-saxon literature and culture*, D.S. Brewer, 2012, p. 87-111.

⁴⁶ DAVIS Stephen, « Crossed Texts, Crossed Sex : Intertextuality and Gender in Early Christian Legends of Holy Women Disguised as Men » dans *Journal of Early Christian Studies*, Vol. 10, n°1, 2002, p. 1-36.

⁴⁷ BOULHOL Pascal, *La scène de reconnaissance dans l'hagiographie antique et médiévale*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1996.

Perpetua's Passions. Multidisciplinary approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis édité en 2012 par Jan Bremmer et Marco Formisano⁴⁸. Cette référence, entièrement consacrée à la *Passion de Perpétue et Félicité*, rassemble plusieurs articles écrits par différents auteurs, aux approches très variées. Parmi tous les prismes utilisés, plusieurs ont retenu notre attention et ont inspiré des points de notre problématique. Contentons-nous de deux exemples. La conscience pleine du fait que les représentations utilisées, si elles ne nous marquent pas forcément, pouvaient consister en une profonde et évidente remise en question des systèmes de pensée pour le public d'alors me fut donnée par cet ouvrage. La volonté de s'attarder sur les mots latins précis utilisés, dont les sens ne sont pas toujours correctement retranscrits par les traductions, en provient également. Si les informations directement relatives à la *Passion de Perpétue et Félicité* ne nous sont pas pertinentes, la méthode utilisée, elle, l'est tout particulièrement.

La seconde référence influente est arrivée bien plus tard. Il s'agit d'un mémoire réalisé en 2017 à l'Université de Lyon par Ombeline Armand.⁴⁹ Ce travail est consacré à la présence de l'érotisme dans quelques grands cas de la littérature hagiographique consacrée aux femmes dans l'Italie du V^e siècle. Ainsi, notre mémoire et celui-ci traitent en commun de certains textes. Cependant, bien que nous ayons ainsi immanquablement plusieurs propos en commun avec ce travail, notamment sur la question de la chasteté, le nôtre diffèrera grandement sur plusieurs dimensions. En effet, nous traiterons non pas seulement des cas les plus notables d'une large région géographique, mais de tous les cas d'un espace limité. De plus, nous accorderons une bien plus large place aux violences sexuelles que celle qu'Ombeline Armand leur a donnée dans son mémoire. Enfin, plusieurs de nos prismes et hypothèses ne suivront pas l'approche prise par la mémorante lyonnaise. Reconnaissons cependant que son travail a permis par les nombreux points soulevés d'enrichir notre réflexion.

Intéressons-nous maintenant à la thématique de la chasteté. La question de la chasteté et de la virginité dans l'Antiquité tardive semble avoir eu un franc succès à la fin du XX^e siècle. En l'espace d'une dizaine d'années, trois monographies notables traitèrent particulièrement de ce sujet. Il s'agit des ouvrages suivants : *The Body and Society* de Peter Brown de 1988⁵⁰, suivi

⁴⁸ BREMMER Jan et FORMISANO Marco (éd.), *Perpetua's passions. Multidisciplinary approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

⁴⁹ ARMAND Ombeline, *L'érotisme dans les récits de martyre : passions de "vierges et martyres" au 5^{ème} siècle*, Lyon, Université Jean Moulin, 2017. [Mémoire].

⁵⁰ BROWN Peter, *The Body and Society, Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988.

de l'ouvrage *Women in Late Antiquity* de Gillian Clark⁵¹, sorti en 1993 et du livre *The Virgin and the Bride*, sorti en 1996, de Kate Cooper⁵². Depuis lors, le sujet est un peu moins travaillé, bien qu'il ne soit pas oublié. La question des débats sur la chasteté a été traitée à travers l'ouvrage de David Hunter, publié en 2007 : *Marriage, celibacy, and heresy in ancient christianity. The jovinianist controversy*⁵³. Une ultime référence sur la question virgine, se démarquant des autres par le caractère récent de sa publication, témoigne que le sujet est encore traité de nos jours. Il s'agit de l'ouvrage de 2023 : *Virgin territory : configuring female virginity in early Christianity*⁵⁴.

L'idéal de la virginité n'est pas le seul idéal de chasteté existant. La question des mariages spirituels a été traitée par une monographie publiée en 1993 par Dyan Elliott⁵⁵. La figure de la veuve a aussi de l'importance pour nous. Celle-ci semble quantitativement moins traitée que celle des vierges. Elle ne semble pas bénéficier de monographies dans les historiographies francophone ou anglophone. La figure de la veuve dispose tout de même de nombreuses mentions dans plusieurs autres ouvrages présentés dans cet état de l'art. Elle bénéficie également d'un article datant de 2015 qui lui est dédié et consacré à leur importance sociale, notamment à travers leur évergétisme⁵⁶. Il ne nous a pas été donné de trouver une référence explicitement consacrée à la représentation des veuves dans la littérature.

Penchons-nous désormais sur la thématique des violences sexuelles. Celle-ci ne semble pas avoir bénéficié du même intérêt que la chasteté. Cependant, il existe tout de même quelques solides références. Le premier travail majeur est la refonte d'un travail précédent, il s'agit de l'ouvrage collectif *Revisiting Rape in Antiquity*, paru en 2023⁵⁷. Celui-ci nous fournit deux articles directement pertinents pour notre thématique⁵⁸. Une poignée d'articles supplémentaires

⁵¹ CLARK Gillian, *Women in late antiquity. Pagan and christian lifestyles*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

⁵² COOPER Kate, *The Virgin and the Bride. Idealized womanhood in Late Antiquity*, Harvard, Harvard University Press, 1996.

⁵³ HUNTER David, *Marriage, celibacy, and heresy in ancient christianity. The jovinianist controversy*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

⁵⁴ KELTO LILLIS Julia, *Virgin territory : configuring female virginity in early Christianity*, Oakland, University of California Press, 2023.

⁵⁵ ELLIOTT Dyan, *Spiritual Marriage : sexual abstinence in medieval wedlock*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

⁵⁶ KUEFLER Mathew, « The Merry Widows of Late Roman Antiquity : The Evidence of the Theodosian Code » dans *Gender & History*, Vol. 27, n°1, 2015, p. 28-52.

⁵⁷ DEACY Susan, MALHEIRO-MAGALHAES José et ZACHARSKI-MENZIES Jean (éd.), *Revisiting Rape in Antiquity in Greek and Roman Worlds. Sexualised violence*, Londres, Bloomsbury Academic, 2023.

⁵⁸ VIHRAVALLI Ulrika, « Shame on Whom ? Changing clerical Views on Raped Women in Late Antiquity » dans DEACY Susan, MALHEIRO-MAGALHAES José et ZACHARSKI-MENZIES Jean (éd.), *Revisiting Rape in Antiquity in Greek and Roman Worlds. Sexualised violence*, Londres, Bloomsbury Academic, 2023, p. 99-112 ; GROFF Elisa, « Sexual Violence in the female martyrdoms of the sixth-century byzantine east : Febronia and Mahya » dans DEACY Susan, MALHEIRO-MAGALHAES José et ZACHARSKI-MENZIES Jean (éd.), *Revisiting Rape in Antiquity in*

peuvent être trouvés sur la question du viol.⁵⁹ En ce qui concerne le *topos* de la « vierge au lupanar », plusieurs fois présent à travers nos textes, le sujet a fait l'objet d'un petit nombre d'articles, datant de diverses époques et écrits en différentes langues. La plupart de ces articles ont pour point commun de traiter la question avant tout comme un *topos* littéraire. Cependant, bien que certains soient tentés de n'y voir qu'une invention sensationnaliste, plusieurs auteurs essayent tout de même de relier par des hypothèses cette convention littéraire à des éléments réels.⁶⁰

Comme évoqué, notre thématique nous demandera de parler de plusieurs réalités de la Rome du V^e siècle, notamment celles liées à la religion chrétienne. Plusieurs des références déjà présentées possèdent des informations relatives au contexte de la Ville à cette époque. Nous bénéficions cependant de deux monographies particulièrement riches sur ce sujet. Le premier est le considérable *Roma Christiana* de Charles Pietri.⁶¹ Le second est *The Bishop of Rome* de Geoffrey Dunn⁶², centré sur la figure de l'Evêque de Rome dans l'Antiquité tardive.

Maintenant que nous avons présenté les différents travaux qui furent déjà produits sur les différents aspects de notre thématique, intéressons-nous à un dernier élément avant de présenter les sources principales de notre corpus. Il s'agit des sources secondaires. En effet, pour analyser correctement les textes de notre corpus, il a semblé pertinent de les mettre en relation avec divers textes antérieurs ou contemporains. Certains sont issus de la littérature gréco-romaine classique.⁶³ D'autres appartiennent du genre littéraire païen appelé le roman

Greek and Roman Worlds. Sexualised violence, Londres, Bloomsbury Academic, 2023, p. 183-199.

⁵⁹ VIHERVALLI Ulriika, « Wartime rape in late antiquity : consecrated virgins and victim bias in the fifth-century west » dans *Early Medieval Europe*, Vol. 30.1, 2022, p. 3-19.

⁶⁰ Citons les ici les articles les plus notables : LANERY Cécile, « La vierge au lupanar : réflexions sur l'exemplum hagiographique chez Ambroise de Milan (De uirginibus, II.22-35) » dans *Revue des Études Latines*, 85, 2007, p. 168-191 ; RIZZO NERVO Francesca, « Le vergine e il lupanare. Storiografia, romanzo, agiografia » dans INCONTRO DI STUDIOSI DELL'ANTICHITA CRISTIANA, *La narrativa christiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici*, Rome, Institutum patristicum Augustinianum, 1995 ; ROMANACCE François-Xavier, « La condamnation au bordel dans les sources antiques » dans *Mélanges de l'Ecole française de Rome : Moyen Âge*, Vol 126, n°1, 2014, p. 17-26.

⁶¹ PIETRI Charles, *Roma christiana : recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Rome, Ecole française de Rome, 1976.

⁶² DUNN Geoffrey, *The Bishop of Rome in Late Antiquity*, Farnham, Ashgate, 2015.

⁶³ HOMERE, *l'Illiade, Chant XXII*, texte grec édité et traduit dans MAZON Paul, *Homère. Iliade*, Tome IV, Paris, Les Belles Lettres, 1970 ; HYGIN, *Fabula CCLXXIV. Les Inventiones et leurs Auteurs*, texte latin édité et traduit dans BORIAUD Jean-Yves, *Hygin. Fables*, Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. 168-169 ; OVIDE, *Les Métamorphoses. Livre I*, texte latin édité et traduit dans LAFAYE Georges, *Ovide. Les Métamorphoses*, Paris, Les Belles Lettres, 2018 ; TITE-LIVE, *L'Histoire Romaine*, texte édité et traduit du latin par BAYET Jean (éd.) et BAILLET Gaston (trad.), Tome I, Livre I, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

grec.⁶⁴ Certains proviennent d'une littérature chrétienne non-hagiographique.⁶⁵ De même, nous avons inclus des textes, traités ou lettres de Pères de l'Eglise.⁶⁶ Enfin, quelques textes apocryphes ont également été utilisés.⁶⁷

En ce qui concerne l'ancienneté des sources, nous avons essayé d'inclure des sources bien antérieures aux textes de notre corpus, afin de documenter les itérations précédentes des *topoi* utilisés dans notre corpus ; mais aussi des textes contemporains ou écrits dans une période proche de celle de notre corpus. De même, ces sources peuvent provenir aussi bien d'Occident que d'Orient.

Il est à noter qu'il est arrivé plusieurs fois que des travaux scientifiques nous donnent des renseignements précis sur des sources antiques ou des pensées d'auteurs anciens. Il aurait été particulièrement bénéfique de consulter lesdites sources afin d'avoir un contact direct avec leurs contenus. Cependant, ce ne fut pas toujours possible de consulter chacune des sources qui nous sont connues. Certaines n'étaient tout simplement pas disponibles, ni en bibliothèque, ni sur les différents outils disponibles sur internet. Dans ces cas-là, nous avons dû nous contenter de faire confiance à l'interprétation des auteurs scientifiques. Notons que parmi ces sources non consultées figurent notamment des textes hagiographiques pour lesquels il n'est pas toujours

⁶⁴ Le **roman dit grec** est le nom donné à un style littéraire ayant mêlé péripéties, amour, érotisme et discours sur la chasteté. Il met le plus souvent en scène un couple, séparé par les circonstances, cherchant à se retrouver. Les violences sexuelles et la défense de la chasteté en sont des thématiques majeurs. Seuls cinq exemples nous sont parvenus dans une forme complète et non retouchée. (ARMAND Ombeline, *L'érotisme dans les récits de martyre : passions de "vierges et martyres" au 5^{ème} siècle*, Lyon, Université Jean Moulin, 2017. [Mémoire], p. 38, 53 ; CHEW Catherine, « The Representation of violence in the Greek novels and martyr accounts » dans PANAYOTAKIS Stelios, ZIMMERMAN Maaike et KEULEN Wytse (éd.), *The Ancient Novel and Beyond*, Brill, Leiden, 2003, p. 128-133.) ; ACHILLE TATIUS, *Le Roman de Leucippé et Clitophon*, texte grec édité et traduit dans GARNAUD Jean-Philippe, *Achille Tatius d'Alexandrie. Le Roman de Leucippé et Clitophon*, Paris, Les Belles Lettres, 1995 ; XENOPHON D'EPHESE, *Les Ephésiaques*, texte grec traduit et édité dans DALMEYDA Georges, *Xénophon d'Ephèse. Les Ephésiaques ou le roman d'Habrocomes et d'Anthia*, Paris, Les Belles Lettres, 1962.

⁶⁵ PALLADE D'HELENOPOLIS, *Histoire Lausiaque*, texte latin traduit par MOLINIER Nicolas, *Pallade d'Hélénopolis. Histoire Lausiaque*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1999 ; PRUDENCE, *Peristephanon XIV*, texte édité, traduit et commenté dans FUX Pierre-Yves, *Les sept passions de Prudence*, Fribourg, Edition Universitaire Fribourg, 2003, p. 463-496 ; VICTOR DE VITA, *Histoire de la Persécution vandale en Afrique*, traduit et édité par LANCEL Serge dans *Victor de Vita. Histoire de la Persécution vandale en Afrique suivie de la Passion des sept martyrs et du registre des provinces et Cités d'Afrique*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

⁶⁶ ATHANASE D'ALEXANDRIE, *La Première Lettre aux vierges. Sur la virginité*, dans LEFORT Louis-Théophile, *Lettres festales et pastorales en copte*, Louvain, Secrétariat du Corpus SCO, 1965, p. 55-80 ; JEROME DE STRIDON, *Lettre XXII, A Eustochium*, traduite et éditée dans LABOURT Jérôme, *Saint Jérôme. Lettres*, Tome I, Paris, Les Belles Lettres, 1949, p. 110-160 ; JEROME DE STRIDON, *Lettre LIV à Furia*, texte traduit et édité dans LABOURT Jérôme, *Saint Jérôme. Lettres*, Tome III, Paris, Les Belles Lettres, 1953, p. 25-41 ; JEROME DE STRIDON, *Lettre CVII, A Laeta*, p. 144-158 ; JEROME DE STRIDON, *Lettre CXXX, A Demetrias*, traduite et éditée dans LABOURT Jérôme, *Saint Jérôme. Lettres*, Tome VII, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 166-193 ; TERTULLIEN, *Ad Uxorem*, traduction anglophone dans LE SAINT William, *Tertullian. Treatises on marriage and remarriage*, Westminster, The Newman Press, 1951, p. 10-36

⁶⁷ *Actes de Pierre*, texte traduit dans BOVON François et GEOLTRAIN Pierre (dir.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, Gallimard, 1997, p. 1041-1116 ; *Actes de Thomas*, traduit dans BOVON François et GEOLTRAIN Pierre (dir.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, Gallimard, 1997, p. 1323-1470.

aisé de trouver des éditions et traductions scientifiques.

Présentation des sources

Avant de commencer le développement de notre travail, il semble nécessaire de prendre encore quelques pages pour présenter chacun des neufs textes sur lesquels nous allons travailler. Nous indiquerons donc pour chacun d'entre eux les informations connues autour de leurs auteurs, dates de rédaction, éventuelles bases historiques et contexte d'écriture. De plus, nous indiquerons à quel point ils contiennent des éléments en lien avec nos deux grandes thématiques : la chasteté et les violences sexuelles. Enfin, bien que les épisodes précis sur lesquels nous nous pencherons seront présentés au cours du développement, il semble utile pour le lecteur d'être quelque peu familier avec les grandes lignes des récits sur lesquels nous travaillons. Ainsi, il lui sera plus aisé de comprendre ces extraits. Cependant, exposer pour chacune de nos sources un résumé satisfaisant prendrait trop de place dans cette présentation. C'est pour cela que ces résumés ont été placés dans les annexes. Leur consultation est vivement conseillée.

La Passio Felicitas cum VII filiis (BHL 2853)

La *Passion de Félicité et de ses sept fils*, que nous appellerons la *Passion de Félicité*, est très probablement le plus ancien texte de notre corpus. Il daterait des vingt premières années du V^e siècle.⁶⁸ Cécile Lanéry la considère comme la passion la plus ancienne qui ait pu être identifiée comme originaire de Rome.⁶⁹ Il est estimé que les événements relatés dans ce texte ne sont que pure fiction, bien que les personnages qui y sont présents soient bien d'authentiques martyrs. La filiation de ceux-ci est très probablement artificielle.⁷⁰ Le texte, relativement bref, exerça cependant une forte influence au cours du V^e siècle. Elle inspira d'autres hagiographies

⁶⁸ De plus, le texte semble encore porter les héritages du souvenir des persécutions. En effet, il reprend des vocabulaires juridiques typiques d'authentiques actes et s'attaque ouvertement au "clergé païen" à travers les figures des pontifes. (LANÉRY Cécile, 2010, p. 40 ; FEVRIER Paul Albert et GUYON Jean, « *Septimus ex numero fratrum* : à propos de sept frères martyrs et de leur mère, quelques réflexions sur Damase et l'hagiographie de son temps » dans SAXER Victor (éd.), *Memoriam Sanctorum Venerantes, Miscellanea in onore di Monsignor Victor Saxer*, Rome, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1992, p. 386.)

⁶⁹ LANÉRY Cécile, 2010, p. 35.

⁷⁰ L'épigraphie témoigne qu'au IV^e siècle ces martyrs étaient déjà connus. L'association des sept hommes en sept frères semblent se créer au cours dudit siècle. Nous ignorons cependant quand ils furent liés à Félicité. Il est même possible que cette passion elle-même soit à l'origine de cette association. (LANÉRY Cécile, 2010, p. 42 ; LAPIDGE Michael, 2018, p. 47.)

et fut la base de versions plus étendues et enjolivées.⁷¹ Il est également important de noter qu'il est admis que ce texte est une forme de réinterprétation de l'histoire biblique des martyrs des Maccabées.⁷²

Le récit de cette passion est principalement composé de la parution au tribunal de la veuve Félicité et de ses fils, suivie de leurs exécutions. L'édition latine du texte nous est fournie par Karl Künste dans une monographie parue en 1894.⁷³ La thématique de la chasteté y est présente, bien que relativement timide. La thématique des violences sexuelles en est totalement absente. Un résumé du texte se trouve dans l'annexe n°1.

La Passio Anastasiae cum sociis (BHL 1795-118-8093-401)

La Passion d'Anastasie et de ses compagnons, que nous appellerons la *Passion d'Anastasie*, est le deuxième texte de notre corpus. Ses origines sont sujettes à débat. Cécile Lanéry et Michael Lapidge considèrent que ce récit est l'œuvre d'un unique auteur et qu'il fut produit entre l'an 425 et l'an 450. Cependant, cet hagiographe se serait basé sur des traditions diverses préexistantes qu'il aurait liées ensemble en un grand récit. De ces récits, seul celui des trois sœurs de Thessalonique semble avoir une base historique plausible.⁷⁴

Basile Lourié émet quant à lui l'hypothèse que le texte actuel est le résultat d'une évolution progressive et donc de plusieurs auteurs. Il ne se prononce pas sur le nombre d'étapes et d'auteurs qu'il y a pu avoir, mais il considère que deux étapes sont certaines. Il y aurait donc eu bel et bien une version du texte, proche de l'actuel, produite dans la première moitié du V^e siècle à Rome. Une seconde aurait cependant été conçue à Aquilée au VI^e siècle. Si l'hypothèse de Basile Lourié est juste, seule la première partie du texte, concernant le saint d'Aquilée Chrysogone, aurait été grandement modifiée.⁷⁵ Quoi qu'il en soit, le fait que ce texte ait des origines dans la Rome du V^e siècle semble certain.

La Passion d'Anastasie est considérée comme un des précurseurs des passions dites épiques. L'auteur du V^e siècle, anonyme, aurait été un aristocrate cultivé, amateur du genre du

⁷¹ LANERY Cécile, 2010, p. 43 ; LAPIDGE Michael, 2018, p. 45.

⁷² Nous aurons l'occasion de voir au cours de ce travail qui sont ces martyrs des Maccabées ; LANERY Cécile, 2010, p. 36 ; LAPIDGE Michael, 2018, p. 49.

⁷³ *Passio Felicitas cum VII filiis*, texte édité dans KÜNSTE Karl, *Hagiographische Studien über die Passio Felicitatis cum VII filiis*, München, Paderborn, 1894, p. 60-63.

⁷⁴ LANERY Cécile, 2010, p. 56-57 ; LAPIDGE Michael, 2018, p. 61-62.

⁷⁵ LOURIE Basile, 2022, p. 99-102.

roman hellénistique, dont il reprit les codes. Le texte est marqué par la thématique de la chasteté et de nombreuses attaques virulentes et moqueuses sur les païens et leurs divinités. L'historiographie actuelle estime que cette passion fut produite à l'intention d'un cercle de matrones de l'aristocratie romaine, converties aux pratiques ascétiques.⁷⁶

Le récit est centré sur le personnage d'Anastasie dont il suit les pérégrinations à travers l'Empire, de Rome où elle est retenue par un mari abusif, jusqu'à sa mort sur les côtes des îles pontines. Au cours de ses voyages, la sainte éponyme du texte rencontre plusieurs autres saintes. Leur importance les rend pertinentes à étudier également. Il s'agit de la veuve Théodote et des trois sœurs vierges de Thessalonique, Irène, Agapé et Chionie. L'édition latine de ce texte nous est fournie par Paolo Moretti dans une monographie consacrée au texte et publiée en 2006.⁷⁷ La thématique de la chasteté est présente dans la passion, bien que, comme nous le verrons, la situation est ici quelque peu particulière. La thématique des violences sexuelles est quant à elle particulièrement présente. Le texte contient en effet trois tentatives de viol et deux condamnations au lupanar. Un résumé du récit est disponible dans l'annexe n°2.

La *Passio Caecilia cum sociis* (BHL 1495)

La *Passion de Cécile et de ses compagnons*, que nous appellerons la *Passion de Cécile*, est le troisième texte de notre corpus. Il est le seul pour lequel l'identité de l'auteur fait l'objet d'une hypothèse. Cécile Lanéry a en effet identifié l'hagiographe comme étant Arnobe le Jeune.⁷⁸ L'ascétisme et la chasteté virginale sont les grands éléments défendus par le texte. Celui-ci semble entrer dans le même « courant élitiste » que le cycle d'Anastasie. Cependant, la *Passion de Cécile* se veut plus prosélyte que celle de son homologue. En effet, les personnages principaux n'hésitent pas à s'exprimer dans de grands discours et cherchent bien

⁷⁶ LANÉRY Cécile, 2010, p. 56-57 ; LAPIDGE Michael, 2018, p. 61-62 ; MORETTI Paola, *La Passio Anastasiae. Introduzione, testo, critico, traduzione*, Rome, Herder 2006, p. 28-33.

⁷⁷ *Passio Sanctae Anastasiae*, texte édité dans MORETTI Paola, *La Passio Anastasiae. Introduzione, testo, critico, traduzione*, Rome, Herder, 2006, p. 101-187.

⁷⁸ **Arnobe** dit **Le Jeune**, est un moine méconnu d'origine africaine ayant été actif à Rome vers le milieu du V^e siècle. Il fut affilié au Monastère de St. Sébastien. Autrefois méconnu au point d'être confondu avec son homonyme antérieur, Arnobe de Sicca, la recherche historique a permis de lui attribuer plusieurs hagiographies et traités de l'époque. A travers son œuvre, il fut le promoteur de différents concepts tel que la chasteté, la pensée semi-pélagienne, la peur de l'enfer et la conquête du salut. Il est aussi reconnu qu'il a clairement appartenu à un milieu d'élites. Son œuvre est teintée de mépris envers le commun des chrétiens. (LANÉRY Cécile, « Nouvelles recherches d'hagiographie arnobienne : la passion de Cécile (BHL 1495) » dans GOULLET Monique (éd.), « *Parva pro magnis munera* » : études de littérature tardo-antique et médiévale offertes à François Dolbeau par ses élèves, Turnhout, Brepols, 2009, p. 533-545 ; LAPIDGE Michael, 2018, p. 143 ; STUDER B. « Arnobius the Younger » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. I., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 250-251).

plus explicitement à convertir que ceux du cycle d'Anastasie. Cette *Passion de Cécile* diffère donc des habitudes du genre des « passions épiques ». Elle y reste apparentée par, entre autres, la présence de miracles et l'aspect fictif de son héroïne ⁷⁹. Le texte exerça une forte influence lors des siècles qui suivirent. Il est même considéré qu'il aurait servi de source d'inspiration à d'autres passions de notre corpus, telles que celles d'Eugenie, de Chrysanthé et Darie ainsi que de Suzanne.⁸⁰

L'édition latine de ce texte nous est fournie par Hippolyte Delehaye dans sa réputée *Etude sur le Légendier romain*, sorti en 1936.⁸¹ En ce qui concerne la thématique de la chasteté, la part que le texte lui réserve est limitée, puisque ce sujet ne revient plus après le mariage des deux protagonistes. Cependant, le mariage spirituel de ces derniers reste un exemple notable de virginité maritale. La thématique des violences sexuelles, elle, est totalement absente de ce texte. Un résumé du récit est présent dans l'annexe n°3.

La Passio Nereus et Achilleus cum sociis (BHL 6058-6066)

Le quatrième texte de notre corpus est la *Passion de Nérée et Achillée et de leurs compagnons*, que nous appellerons la *Passion de Nérée et Achillée*. Bien que le texte soit nommé d'après deux hommes, le personnage central du récit est en réalité la vierge Domitille, nièce de l'Empereur Domitien. Celle-ci semble basée sur la réelle Flavia Domitilla mais le seul autre point commun entre les deux personnages est l'exil sur l'île de Ponza. La véritable Domitille n'était aucunement vierge. De même les deux eunuques semblent reprendre le nom de deux martyrs authentiques de la *via Ardeatina*.⁸² Le contexte d'écriture de ce texte est confus. Le prologue qui nous est parvenu prétend qu'il fut traduit d'un original grec. Cependant, la connaissance précise de la topographie romaine et la citation de textes propres à l'Occident romain semblent montrer qu'il fut bien écrit en latin à Rome. Cécile Lanéry estime que le prétendu original grec n'est qu'une invention fictive visant à donner une ancienneté au récit. Le

⁷⁹ Il est admis que si les compagnons masculins de Cécile sont bien d'authentiques martyrs, ce n'est pas le cas de cette dernière. Elle semble, à l'image d'Anastasie, être une riche mécène d'un *titulus*, qui fut par la suite transformée en une martyre et artificiellement liée à de plus antiques traditions. (LANÉRY Cécile, 2010, p. 80 ; LAPIDGE Michael, 2018, p. 139-140)

⁸⁰ BOSSU Annelies, PRAET Danny, DE TEMMERMAN Koen, 2015, p. 1060-1061 ; LANÉRY Cécile, 2010, p. 84 ; LOURIE Basile, 2022, p. 119.

⁸¹ ARNOBE LE JEUNE(?), *Passio Sanctae Caeciliae*, texte édité dans DELEHAYE Hippolyte, *Etude sur le Légendier romain. Les saints de novembre et de décembre*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1936, p. 194-220.

⁸² LANÉRY Cécile, 2010, p. 121 ; LAPIDGE Michael, 2018, p. 203 ; PONTI GRIMM Ilaria, PONTI GRIMM Ilaria, 2020-2021, *Le texte critique de la Passion de Nérée et Achillée*, Université de Strasbourg, 2021, [Thèse de doctorat en Sciences religieuses], p. 43-85.

texte aurait cependant été élaboré à partir de traditions diverses. Sa date de production se situerait dans la seconde moitié du V^e siècle. La nature polémique du texte ressort clairement pour le lecteur. L'auteur semble avoir été influencé par la pensée manichéenne et s'inspire d'écrits apocryphes. Il s'oppose de plus à la vision officielle de l'Eglise sur le mariage tout en défendant une vision radicale de la virginité.⁸³

Le récit suit la vierge Domitille. Celle-ci le commence en étant sur le point d'être mariée. Elle en est dissuadée par ses eunuques grâce à de très longs discours. Le reste du récit suit les péripéties de l'exil de Domitille et les malheurs qui s'abattent sur elles et son entourage à cause de son ancien fiancé. La passion présente également très brièvement les vierges Petronilla et Felicula, mais leur importance dans le récit est maigre. L'édition latine du texte nous est donnée par Ilaria Ponti Grimm dans sa thèse défendue à l'université de Strasbourg en 2021.⁸⁴ Nous l'avons vu, la thématique de la chasteté est particulièrement présente dans ce récit. La thématique des violences sexuelles est également très représentée à travers certains récits des eunuques ainsi qu'une tentative de viol de Domitille par son fiancé. Un résumé du texte est disponible dans l'annexe n°4.

La *Passio Eugenia cum sociis* (BHL 2667)

Le cinquième texte de notre corpus est la *Passion d'Eugénie et de ses compagnons*, que nous appellerons la *Passion d'Eugénie*. Sa version initiale fut écrite selon toute vraisemblance dans le dernier quart du V^e siècle. Cependant, la précision de « version initiale » est ici très importante. Deux traditions, proches, ont existé sur cette légende. L'une est l'héritière du texte de notre corpus, le BHL 2667, l'autre est l'héritière du BHL 2666. Il est maintenant admis que ce second texte est en réalité une réécriture du nôtre, effectuée au VI^e siècle. En effet, le texte original semble avoir dérangé sur plusieurs aspects. Dans sa réécriture, BHL 2666 modifie plusieurs éléments qui apparaissent comme des "corrections" du texte pour en effacer des éléments polémiques. Ainsi, la citation du texte apocryphe de Paul et Thècle est effacée dans la réécriture et les choix des héroïnes du texte, Eugénie mais aussi Basille, sont désormais validés explicitement par des figures masculines. En ce qui concerne l'historicité des personnages, ceux-ci semblent seulement avoir reçu les noms d'authentiques martyrs enterrés près de la *via*

⁸³ LANERY Cécile, 2010, p. 119, 122-124 ; LAPIDGE Michael, 2018, p. 209-210 ; PONTI GRIMM Ilaria, 2021, p. 131-135.

⁸⁴ *Passio Nerei et Achillei*, texte édité dans PONTI GRIMM Ilaria, *Le texte critique de la Passion de Nérée et Achillée*, Université de Strasbourg, 2021, [Thèse de doctorat en Sciences religieuses], p. 408-452.

Salaria. L'auteur, anonyme, apparaît comme féru de littérature, aussi bien païenne que chrétienne.⁸⁵

Le récit suit avant tout la vierge Eugénie. Il est divisé en deux grandes parties. Une se déroule en Egypte, où la sainte se convertit et se travestit pour rejoindre un monastère. La seconde se déroule à Rome, où Eugénie fonde une communauté de vierges avant de subir le martyre. Parmi ces vierges qu'elle rassemble autour d'elle, l'une, Basille, joue un rôle mineur. L'édition latine du texte nous est donnée par la réédition de 1910 de l'œuvre ancienne de Bonino Mombrizio.⁸⁶ La *Passion d'Eugénie* ne dispose en effet ni d'une édition critique ni d'une édition dans les *Acta Sanctorum*, ce qui nous oblige à nous pencher sur un travail encore plus ancien. La thématique de la chasteté est fort présente dans ce texte, de même que celle des violences sexuelles, à travers une tentative de viol. Un résumé du texte est disponible dans l'annexe n°5.

La Passio Chrysanthi et Dariae (BHL 1787)

Notre sixième texte est la *Passion de Chrysanthé et Darie*. Selon les estimations, il daterait également du dernier quart du V^e siècle.⁸⁷ Il ne semble pas basé sur une réalité historique. Le texte allie la défense d'un ascétisme chrétien et augustinien à une attaque virulente des païens.⁸⁸ La connaissance du paganisme par l'auteur est paradoxale. Il semble bien connaître les mythes païens, qu'il critique avec abondance. Cependant, il prétend que Darie, une vestale, fut envoyée par le père de Chrysanthé pour séduire et épouser ce dernier. Cela est cependant en totale contradiction avec la virginité consacrée de ces prêtresses. Cela pourrait potentiellement jouer en faveur d'une datation du texte dans la fin du V^e siècle. L'auteur bénéficie ainsi encore d'une certaine connaissance des réalités païennes, qui s'étiolent cependant déjà. Cela annoncerait le VI^e siècle, où les portraits des païens deviennent de plus en plus pauvres et archétypaux.⁸⁹

⁸⁵ LANERY Cécile, 2010, p. 130-135 ; LAPIDGE Michael, 2018, p. 228-229 ; WHATLEY Gordon, 2015, p. 157-158.

⁸⁶ *Passio Eugeniae cum sociis*, texte édité dans MOMBRIZIO Bonino, *Sanctuarium seu vitae sanctorum*, édition nouvelle par les moines de Solesmes, vol. II, Paris, Fontemoig, 1910, p. 391-397.

⁸⁷ Le seul *terminus ante quem* dont nous disposons est une citation de Grégoire de Tours, à la fin du VI^e siècle. Cependant, Cécile Lanéry souligne que des éléments de vocabulaire utilisés semblent désigner ce texte comme datant bien du V^e siècle. C'est notamment le cas du terme *carcer Tullianus* qui, pour désigner le même lieu, fut remplacé au tournant du VI^e siècle par celui de *custodia Mamertini*. (LANERY Cécile, 2010, p. 147 ; LAPIDGE Michael, 2018, p. 252.)

⁸⁸ LANERY Cécile, 2010, p. 141-142 ; LAPIDGE Michael, 2018, p. 252.

⁸⁹ LANERY Cécile, 2010, p. 147.

Le récit est divisé en deux parties. La première raconte comment les deux protagonistes se sont rencontrés, Chrysanthé convertissant Darie, puis épousés. La seconde se concentre sur les sévices subis par les saints lors de la persécution. L'édition latine de ce texte nous est connue grâce à l'édition qui en fut faite dans le XI^{ème} tome consacré aux saints du mois d'octobre au sein des *Acta Sanctorum*, paru en 1870.⁹⁰ La thématique de la chasteté est présente à travers le mariage virginal des deux saints. Les violences sexuelles sont également présentes à travers la mise à nu de Chrysanthé et la mise au lupanar de Darie. Un résumé du texte est disponible dans l'annexe n°6.

La Passio Susannae (BHL 7937)

Le septième texte de notre corpus est la *Passion de Suzanne*. Il s'agit d'un récit datant de la seconde moitié du V^e siècle.⁹¹ L'auteur est anonyme et inconnu. L'hypothèse la plus vraisemblable est qu'il fut un ecclésiastique du *titulus Gai*, lieu d'où le culte de cette sainte serait originaire.⁹² Le texte aurait été écrit afin de faire connaître Suzanne et son culte.⁹³

Le récit suit la vierge Suzanne qui, après avoir refusé d'épouser l'Empereur Maximien, subit différents outrages sous ordre de l'Empereur Dioclétien. L'édition latine du texte nous est fournie par le deuxième tome consacré aux saints du mois d'août au sein des *Acta Sanctorum*, paru en 1735.⁹⁴ La chasteté n'est pas une des thématiques centrales du texte mais reste un élément présent. La thématique des violences sexuelles est doublement présente puisque Suzanne subit une tentative de viol ainsi qu'un dénudement forcé. Un résumé du texte est disponible dans l'annexe n°7.

⁹⁰ *Passio Chrysanthi et Dariae*, texte édité dans VAN HECKE Joseph, BOSSUE Benjamin, CARPENTIER Edouard e.a., *Acta Sanctorum octobris*, Tome XI, Paris, Victor Palmé, 1870, p. 469-484.

⁹¹ Cela peut être déterminé, car il est de toute évidence en partie inspiré de la *Passion de Cécile*, dont il reprend des éléments de la trame. Cécile Lanéry va jusqu'à considérer que la *Passion de Suzanne* reprend le "fil conducteur" de celle de Cécile. Un article produit en 2015 par trois auteurs démontre cependant que, si l'influence du premier texte sur le second est indéniable, la *Passion de Suzanne* reste un texte propre à lui-même, qui développe sa propre trame. (BOSSU Annelies, PRAET Danny, DE TEMMERMAN Koen, « Erotic Persuasion and Characterization in Late Antique Hagiography : the *Passio Caeciliae* and the *Passio Susannae* » dans *Latomus*, Tome 74, 2015, p. 1061-1064 ; LANÉRY Cécile, 2010, p. 151.) Le texte ne peut être postérieur à l'an 514, année probable de la composition du premier *Liber Pontificalis*, où il est cité. (LANÉRY Cécile, 2010, p. 153 ; LAPIDGE Michael, 2018, p. 272.)

⁹² Selon toute vraisemblance, il s'agit du sanctuaire qui deviendra l'actuelle Eglise Sainte-Suzanne-aux-Thermes-de-Dioclétien (LAPIDGE Michael, 2018, p. 270-271.)

⁹³ LANÉRY Cécile, 2010, p. 152 ; LAPIDGE Michael, 2018, p. 270.

⁹⁴ *Passio Susannae*, texte édité dans DU SOLIER Jean-Baptiste, PINIUS Joanne, CUPERUS Guilielmo e.a., *Acta Sanctorum Augusti*, Tome II, Anvers, Bernard Albert Vander Plassche, 1735, p. 631-632.

La Passio Pudientiae et Praxedis (BHL 6988 + 6989)

La huitième passion de notre corpus est *La Passion de Potentienne et Praxède*. Il s'agit d'un texte quelque peu « à part » des autres. Tout d'abord, bien qu'il soit qualifié de passion et que ses héroïnes fictives furent considérées comme des martyres, elles ne sont techniquement pas tuées pour leur foi. Elles meurent simplement de mort naturelle lors d'une période de persécution. Il est estimé que le récit date des dernières années du V^e siècle. En effet, c'est alors que sévit le schisme laurentien. Plusieurs éléments permettent en effet de déterminer qu'il fut écrit par les partisans de l'antipape Laurent. Il servirait à présenter l'antipape Laurent comme héritier d'une tradition prestigieuse, puisque le récit se concentre sur la fondation de l'église qui fut son siège. Par ailleurs, à travers la fondation de ces sanctuaires, le texte présente la vision laurentienne d'une église équilibrée entre les pouvoirs d'une église centrale, ceux d'autonomes clergés de *tituli*, eux-mêmes en relation avec les généreux donateurs laïques.⁹⁵

Le récit raconte la jeunesse des deux sœurs vierges ainsi que leur rôle dans la fondation de plusieurs églises. L'édition du texte latin nous est fournie par un travail de Basile Vanmaele, publié en 1965.⁹⁶ La thématique de la chasteté est loin d'être le sujet principal de la passion mais est tout de même présente. La question des violences sexuelles est, elle, totalement absente. Un résumé du récit de cette passion se trouve dans l'annexe n°8.

La Passio Agnes et Emerentianae (BHL 156)

Le neuvième et dernier texte de notre corpus est la *Passion d'Agnès et Emerentienne*. Il s'agit d'un texte datant selon toute vraisemblance du tournant le V^e et le VI^e siècle⁹⁷ Son hagiographe, anonyme, prétend être Ambroise de Milan⁹⁸. Le récit est présenté comme

⁹⁵ LANERY Cécile, 2010, p. 172-176 ; LAPIDGE Michael, 2018, p. 307.

⁹⁶ *Passio Pudientiae et Praxedis* texte édité dans VANMAELE Basile, *L'Eglise Pudentielle de Rome*, Averbode, Praemonstratensia, 1965, p. 161-164.

⁹⁷ LAPIDGE Michael, 2018, p. 345.

⁹⁸ **Ambroise de Milan**, aussi appelé **Saint Ambroise**, né à Trèves entre l'an 337 et 339 et mort en 397 à Milan, est un saint et Père de l'Eglise. Il est également évêque de Milan de 374 à sa mort. Il suit originellement une carrière de réthoricien ainsi qu'un cursus politique. Alors qu'il est consulaire de Ligurie, en position à Milan, il est proclamé évêque de Milan par un consensus des communautés ariennes et nicéennes de la ville. N'étant que peu religieux avant sa proclamation inattendue, il prend soin de se former à la pensée chrétienne et de recevoir le baptême. Il possède ainsi une solide formation en littératures classique et chrétienne. Il est connu pour sa lutte contre les ariens et les païens ainsi que pour son ingénierie dans les affaires des empereurs du dernier quart du IV^e siècle. Il est également l'auteur d'une grande œuvre pastorale. Il est à l'origine de plusieurs écrits qui nous sont renseignés comme pertinents pour notre problématique par la recherche scientifique. Cependant, il nous fut impossible de les consulter. (MARA M.G. « Ambrose of Milan » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia*

s'adressant à une communauté de vierges, dans le but de les édifier.⁹⁹ Un des éléments particuliers de ce texte est que nous savons qu'il n'est pas le premier témoignage écrit concernant Agnès – personnage qui semble avoir une base historique. Il existe ainsi des attestations écrites et épigraphiques de traditions précédentes. Notre texte semble fusionner plusieurs de ces traditions antérieures, dont une originaire de Grèce.¹⁰⁰ De plus, la légende est étoffée de nouveaux épisodes et personnages. Parmi ces ajouts figurent Emérentienne¹⁰¹, autre martyre ici présentée comme liée à Agnès ainsi que Constantine, fille de Constantin, présentée ici faussement comme une vierge consacrée. L'auteur, anonyme, semble avoir eu une excellente connaissance de la basilique consacrée à Agnès et des catacombes romaines ainsi que de nombreux textes hagiographiques italiens d'alors. Cécile Lanéry propose de voir en son auteur un membre du clergé du *titulus Vestinae*.¹⁰²

Le récit suit les aventures de la très jeune vierge Agnès qui, après avoir refusé les avances du fils d'un consul est persécutée puis exécutée. L'édition latine de ce texte provient du second tome consacré aux saints du mois de janvier au sein des *Acta Sanctorum*, paru en 1643.¹⁰³ Cette passion se révèle particulièrement riche en ce qui concerne la thématique de la chasteté, puisqu'elle contient plusieurs discours, plus ou moins longs, d'Agnès. De plus, la condamnation au lupanar de celle-ci est particulièrement pertinente en ce qui concerne la thématique des violences sexuelles. Un résumé de ce texte peut être trouvé dans l'annexe n°9.

of ancient christianity, Vol. I., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 94-97.)

⁹⁹ LANÉRY Cécile, 2010, p. 199-200 ; LAPIDGE Michael, 2018, p. 351.

¹⁰⁰ LANÉRY Cécile, 2010, p. 195-196 ; LAPIDGE Michael, 2018, p. 359.

¹⁰¹ Cette dernière est parfois également dénommée Emérance en langue française.

¹⁰² En effet, la *Passio d'Agnès* présente les mêmes codes que celle de Gervais et Protas. Les sanctuaires liés à ces personnalités étaient au V^e siècle placés sous l'égide de ce clergé précis. (LANÉRY Cécile, 2010, p. 199.)

¹⁰³ *Passio Agnes et Emerentianae*, texte édité dans BOLLAND Jean et HENSCHEN Godefrid, *Acta Sanctorum Ianuarii*, Tome II, Anvers, Jean Meurs, 1643, p. 351-354.

Partie I. La représentation de la chasteté dans les passions consacrées aux femmes produites à Rome au V^e siècle

La chasteté est la première des deux grandes thématiques sexuelles présentes dans notre corpus. Au contraire de la seconde, celle des violences sexuelles, elle est présente dans chacun des textes de notre corpus à travers des conceptions différentes et avec des intensités diverses. Nous l'avons déjà évoqué, la chasteté est représentée par trois grandes figures.

La première est celle de la vierge célibataire. Il s'agit de la forme la plus classique de ce qu'est une vierge, ce qui se rapproche le plus de ce qui nous vient en tête en premier lieu lorsque nous nous représentons ce qu'est une vierge chrétienne. Cette figure est le motif de chasteté le plus présent dans notre corpus. Nous la retrouvons dans six des neuf textes que nous possédons.

Le second motif de chasteté présent dans notre corpus est celui de la vierge mariée. Il s'agit d'un concept qui, selon les sensibilités, peut paraître étonnant pour le lecteur actuel, mais nous verrons qu'il pouvait éventuellement l'être aussi pour le lecteur tardo-antique. Il n'est présent que dans trois des neuf textes de notre corpus. De plus, il est présent sous deux formes différentes. Nous en exposerons les détails en temps voulu.

Enfin, le troisième et dernier motif est celui de la veuve. Il est déjà plus aisé de comprendre en quoi une personne ayant perdu son mari est chaste. Mais nous verrons que la figure de la veuve n'est pas associée qu'à ce concept de chasteté. Il s'agit du concept associé à la chasteté le moins présent dans notre corpus car, bien qu'il soit associé à trois personnages, il n'apparaît que dans deux textes.

Notons que pour chacune de ces figures, il est nécessaire de fournir des informations quelque peu plus approfondies que celles du contexte général que nous avons présenté précédemment. L'étendue de ce contexte supplémentaire varie selon les motifs. Nous présenterons ces informations au moment opportun dans chaque chapitre consacré.

I.1. La figure de la vierge célibataire

Avant de commencer l'analyse proprement dite de nos sources, il est pertinent de connaître les détails de l'évolution du rapport des Romains à la virginité. De même, il est important d'établir ce que nous savons de la présence de ce concept à Rome. Intéressons-nous tout d'abord à l'évolution du rapport à la virginité dans la société romaine et chrétienne. Notons

par ailleurs que la question de la virginité fut fortement liée à celle de l'ascétisme.

L'évolution des conceptions de la virginité dans les premiers siècles de notre ère

La virginité est un concept extrêmement important dans les premiers siècles du Christianisme. Certes, ce concept n'est en soi pas propre à cette religion. La notion de virginité existait déjà chez les païens. Cependant, les deux conceptions diffèrent. En effet, dans la société païenne, il était attendu qu'une femme reste vierge jusqu'à son mariage, pour que celui-ci soit pur. Mais cette virginité, aussi importante soit-elle, n'était destinée qu'à être temporaire. Elle ne devait pas survivre audit mariage. Une virginité perpétuelle était incongrue pour les Grecs et Romains de l'époque classique.¹⁰⁴ Il existe bien dans la mythologie des personnages qui choisirent de rester vierges à jamais, mais ce choix n'était pas réellement possible pour les mortels des sociétés classiques, où le mariage et l'enfantement étaient perçus comme des devoirs civiques. Des lois obligeaient les citoyens à se marier.¹⁰⁵ Rares sont donc les figures païennes promouvant une virginité perpétuelle. Il existe cependant quelques exemples, à l'image du philosophe néo-platonicien Plotin qui, au II^e siècle, possédait une pensée ascétique et rejetait le mariage.¹⁰⁶

C'est à la même période que nous retrouvons les premières traces notables de chrétiens choisissant un style de vie célibataire.¹⁰⁷ Un exemple connu est celui des Montanistes¹⁰⁸ d'Asie

¹⁰⁴ BYBEE Ariel, « From Vestal Virgin to Bride of Christ: Elements of a Roman Cult in Early Christian Asceticism » dans *Studia Antica*, Vol. 1.1, 2001, p. 5-6 ; HARPER Kyle, *From shame to sin : the Christian transformation of sexual morality in late antiquity*, Cambridge, Harvard University Press, 2013, p. 20, 40 ; HUEBNER Sabine, « Single Men and Women in Pagan Society : the case of roman Egypt » dans HUEBNER Sabine et Laes Christian, *The single life in the Roman and Later Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 42 ; HUNTER David, 2007, p. 28 ; KELTO LILLIS Julia, 2023, p. 167.

¹⁰⁵ CHEW Catherine, 2003, p. 133 ; EVANS GRUBBS Judith, « "Pagan" and "Christian" Marriage : the state of the question » dans *Journal of Early Christian Studies*, Vol. 2.4., 1994, p. 222 ; HUEBNER Sabine, 2019, p. 38, 42 ; KUEFLER Mathew, « The Merry Widows of Late Roman Antiquity : The evidence of the theodosian code » dans *Gender & History*, Vol. 27.1, 2015, p. 31, 32.

¹⁰⁶ BYBEE Ariel, 2001, p. 3.

¹⁰⁷ EVANS GRUBBS Judith, 1994, p. 394 ; HARPER Kyle, 2013, p. 105.

¹⁰⁸ Le **Montanisme** est un courant chrétien apparu dans la seconde moitié du II^e siècle dans la région anatolienne de Phrygie. Il est fondé par trois personnes affirmant posséder des dons prophétiques : Montanus, Priscilla et Maximilla. Ceux-ci prédisaient une fin des temps imminentes. Les disciples de ce courant estimaient que les autres chrétiens avaient perdus leurs ferveurs et disciplines. Ils pratiquaient notamment le jeûne et étaient connus pour leurs rigorismes. Ils rejetaient notamment le mariage. Tertullien fut un membre de ce courant dans les dernières années de sa vie. Ce mouvement connaît son âge d'or dans les premières années de son existence. Il est cependant rapidement considéré comme une secte hérétique et entame un certain déclin. Il semble posséder encore quelques membres au IV^e siècle mais a assurément entièrement disparu au plus tard au VI^e siècle. (ALAND B. « Montanus – Montanism » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. II., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 833-834 ; GREGORY Thimoty., « Montanism » dans KAZDHAN Alexander et TALBOT Alice-Mary (éd.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol II., Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 1401-1402.)

Mineure qui, s'estimant bénis du don de prophétie, considéraient qu'ils devaient rester vierges afin de le conserver.¹⁰⁹ D'autres petits mouvements existaient ailleurs, parfois rassemblés sous l'appellation d'encratites¹¹⁰. Ces derniers promouvaient déjà l'ascétisme, la virginité et le renoncement au mariage. Une grande figure de cette pensée est alors Tatien, un Syrien ayant vécu à Rome.¹¹¹

Dans la première moitié du III^e siècle, une assemblée de vierges consacrées est déjà attestée à Carthage.¹¹² Tertullien¹¹³ y écrit également de nombreux textes sur la chasteté et le mariage.¹¹⁴ En parallèle, des mouvements ascétiques prennent de l'ampleur en Orient. L'Égypte

¹⁰⁹ BROWN Peter, 1988, p. 67 ; TREVETT Christine, *Montanism : gender, authority and the New Prophecy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 109.

¹¹⁰ L'**Encratisme** est un nom donné à un courant du christianisme primitif, rassemblant probablement plusieurs réalités quelque peu différentes. Les encratites furent connus pour leur aspect radical et pour leurs pratiques ascétiques. Ils rejetaient notamment le mariage. Son nom provient du terme grec signifiant « continent. » Il est attesté à partir du II^e siècle dans l'Orient romain et fait encore l'objet de législation visant à l'interdire au V^e siècle, ce qui semble attester de la continuité de son existence jusqu'à cette période. Il se pourrait que ce courant chrétien ait des origines juives et païennes significatives. Il est admis que de nombreuses influences encratites se sont invitées dans bon nombre des écrits apocryphes. L'héritage des préceptes encratites dans l'idéal ascétique chrétien est certain. (BOLGIANI F. « Encratism » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. I., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 800-801 ; HARPER Kyle, 2013, p. 106-109 ; HUNTER David, 2007, p. 114, 142 ; VAN EIJK Ton, « Mariage and Virginity – Death and Immortality » texte traduit dans FONTAINE Jacques, KANNENGIESSER Charles, DANIELOU Jean (dir.), *Epektasis : mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 222.)

¹¹¹ **Tatien**, de son nom original **Tatianos**, né aux alentours de 120 et mort à une date inconnue après l'an 172, est un théologien chrétien considéré comme hérétique. Il est originaire de Syrie. Ayant bénéficié d'une éducation classique, il fit de nombreux voyages, notamment à Rome où il se convertit au christianisme à une date inconnue. Il reste un temps dans la ville où il participe à la vie chrétienne de la Ville. Cependant, il finit par en être chassé à cause de ses positions trop proches de celles des gnostiques. Nous perdons alors sa trace précise, bien qu'il semble qu'il soit retourné en Orient. Il développe pendant le reste de sa vie des idées encratites qu'il partage dans de nombreux écrits, dont la majorité ne nous sont pas parvenus. Il est considéré par les auteurs antiques comme le « prince des encratites. » (BOLOGIANI F. « Tatian » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. III., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 706-708 ; MUNIER Charles, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne (Ier – IIIe siècles)*, Berne, Lang, 1987, p. XXXIV ; RITZ Josef, « Tatianus [I.1] Tatianos » dans CANCIK Hubert et SCHNEIDER Helmuth, *Brill's New Pauly. Encyclopedia of the Ancient World*, Vol. VI., Leiden, Brill, 2005, p. 161-162) ; HARPER Kyle, 2013, p. 105 ; HUNTER David, 2007, p. 29.

¹¹² BROWN Peter, 1988, p. 193.

¹¹³ **Tertullien**, de son nom complet, *Quintus Septimius Florens Tertullianus*, né à Carthage probablement entre 150 et 170 et mort dans la même ville à une date inconnue située après l'an 222, est un Père de l'Eglise. Originaire d'une famille païenne relativement aisée, il bénéficie d'une éducation littéraire étendue, qu'il aurait suivie à Rome. Converti avant l'an 196, date de son premier traité connu, il met son talent littéraire au service de sa communauté en éduquant les catéchumènes et en rédigeant de nombreux traités. La question de la sexualité et des bonnes mœurs fut centrale pour lui. A une date inconnue, il rejoint le mouvement radical des montanistes. Nous perdons sa trace au plus tard après l'an 222. Il est l'auteur d'une des sources secondaires de ce mémoire, le traité *Ad Uxorem*. Celui-ci, écrit entre l'an 200 et l'an 206 s'adresse à sa femme et discourt du mariage et du fait de se remarier. Il est également l'auteur de l'*Apologétique*, texte écrit en l'an 197 et faisant l'éloge du mode de vie chrétien, considéré par l'auteur comme le plus compatible avec l'idéal civique. (HABERMEHL Peter, « Tertullianus [2] Q. Septimius Florens T. » dans CANCIK Hubert et SCHNEIDER Helmuth, *Brill's New Pauly. Encyclopedia of the Ancient World*, Vol. VI., Leiden, Brill, 2005, p. 307-312 ; LE SAINT William, *Treatises on marriage and remarriage : to his wife, an exhortation to chastity, monogamy*, Westminster, Newman, 1951, p. 3-9 ; MUNIER Charles, 1987, p. XLVII-LI ; SINISCALCO P. « Tertullian » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. III., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 716-723.)

¹¹⁴ MUNIER Charles, 1987, p. 174-181 ; LE SAINT William, 1951, p. 3-5.

voit naître le monachisme et l'ascétisme se complexifie.¹¹⁵ Des penseurs comme l'alexandrin Hiéracas¹¹⁶ disposent d'une grande influence et défendent vigoureusement la virginité.¹¹⁷ Cependant, ces discours promouvant l'ascétisme et la virginité entraînent de plus en plus de controverses. Des accusations d'hérésie sont lancées contre les ascétiques les plus radicaux. De plus, à la fin du même siècle, une nouvelle pensée, se réclamant du christianisme, émerge de Perse : il s'agit du manichéisme. Avec radicalité, ces derniers font également leurs les volontés d'ascétisme et de virginité.¹¹⁸

Le IV^e siècle est le grand siècle des débats sur la virginité et l'ascétisme. De nombreux auteurs écrivent des traités sur ces questions et la virginité devient un enjeu théologique, en lien notamment avec la conception immaculée du Christ. Parmi les penseurs qui écrivirent sur la question virginale, nous pouvons citer Basile d'Ancyre¹¹⁹, Jean Chrysostome¹²⁰, Ambroise de Milan, Grégoire de Nysse¹²¹. Cependant, nous savons malgré tout qu'à la fin du IV^e siècle, le

¹¹⁵ ELM Susanna, *Virgins of God : the making of asceticism in late antiquity*, Oxford, Clarendon, 1996, p. 61.

¹¹⁶ **Hiéracas de Leontopolis** est un penseur chrétien alexandrin méconnu ayant vécu entre la fin du III^e siècle et le début du IV^e siècle. Il aurait laissé de nombreux écrits en copte et en grec et formé une grande communauté d'ascètes. Cependant, il entre en conflit avec l'Eglise d'Alexandrie et son évêque. Il est accusé d'être un hérétique. Ses œuvres ne nous sont pas parvenues. Les quelques fragments de sa pensée subsistant proviennent de citations de ses opposants. (LEFORT Louis-Théophile, *S. Athanase. Lettres festales et pastorales en copte*, Louvain, Imprimerie orientaliste, 1955, p. 65 ; NAUTIN P., « Hieracas of Leontopolis » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. II., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 232.)

¹¹⁷ LEFORT Louis-Théophile, 1955, p. 65.

¹¹⁸ BRONWEL Neil, 2022, p. 303 ; HUNTER David, 2007, p. 29, 130, 142, 246-248, p. 250.

¹¹⁹ **Basile d'Ancyre**, né vers la fin du III^e siècle et mort en 362 ou peu après l'an 363, est un saint qui fut évêque d'Ancyre, l'actuelle Ankara, de 336 à sa mort, malgré une courte période d'exil en 360. Il est connu pour son combat contre le paganisme et l'hérésie arienne. Il est l'auteur d'une des sources secondaires de notre travail, le traité *De la Véritable Intégrité de la Virginité*, écrit à une date inconnue. Selon les légendes, il serait mort sous l'ordre de Julien l'Apostat après avoir perturbé une cérémonie païenne dans la ville d'Ancyre. Cependant, une lettre adressée à Jovien, le successeur de Julien, semble témoigner de sa survie. (SIMONETTI M., « Basil of Ancyra » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. I., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 338-339.)

¹²⁰ **Jean Chrysostome**, né vers le milieu du IV^e siècle à Antioche et mort en 407 à Comana, est un saint et un Père de l'Eglise. Il fut archevêque de Constantinople de 398 à 404. Il est connu pour son œuvre littéraire particulièrement étendue, sa prédication et son investissement dans les affaires politiques de l'Empire d'Orient. Il s'attire par ses homélies l'inimitié du couple impérial et de l'aristocratie constantinopolitaine et est destitué de son siège épiscopal et exilé. Il bénéficie cependant du soutien de l'Eglise de Rome où il possède de nombreux amis. (BARRY Baldwin, KAZHDAN Alexander et NELSON Robert, « John Chrysostom » dans KAZHDAN Alexander et TALBOT Alice-Mary (éd.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol I., Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 1057-1058 ; MALINGREY A.-M. et ZINCONE S., « John Chrysostom » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. II., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 429-433 ; RIST Josef, « Iohannes. [4] I. Chrysostomos » dans CANKI Hubert et SCHNEIDER Helmuth, *Brill's New Pauly. Encyclopedia of the Ancient World*, Vol. VI., Leiden, Brill, 2005, p. 890-891.)

¹²¹ **Grégoire de Nysse**, né vers 335 à Néocésarée et mort en 395, possiblement à Constantinople, est un saint et un Père de l'Eglise. Il est, contre son gré, évêque de Nysse – ville anatolienne dont la localisation actuelle fait encore débat – de 371 à 378 et de 379 à 380. Evêque jugé incompétent, il est connu avant tout pour son œuvre littéraire et ses nombreux traités. Il est l'auteur d'une des sources secondaires de notre travail, le *Traité de la Virginité*, écrit en 371. Il s'agit de son premier grand traité. Il y reprend les conceptions ascétiques de son frère. Grégoire est en effet le frère des saints Basile de Césarée et Macrine la Jeune. (AUBINEAU Michel, *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité. Introduction, texte critique, traduction commentaire et index*, Paris, Les éditions du cerf, 1966, p. 29-82 ; SIMONETTI M. « Gregory of Nyssa » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*,

mode de vie virginal et ascétique est encore opposé par de nombreuses personnes, notamment parmi les élites.

En effet, ce mode de vie aurait représenté un risque pour l'autorité du *pater familias*, privé de la possibilité de choisir un mari pour sa fille. Cela augmentait les chances de la disparition de la famille et par conséquent de son nom et de sa fortune. De plus, ces femmes pouvaient tout de même, à la mort de leur père, obtenir une part de la fortune, voire la fortune entière. En bonne chrétienne, celles-ci étaient souvent amenées à donner cet argent aux pauvres, ou au clergé.¹²² C'est pour cette raison que ce phénomène attisa la méfiance des aristocrates, en même temps qu'il était promu par le clergé, dont les intérêts étaient aussi bien théologiques que matériels.¹²³

Si l'Eglise se range plutôt du côté de ceux qui vantent les mérites de l'ascèse et de la virginité, elle se montre malgré tout mesurée. Elle tente en effet de trouver une voie du milieu entre les hérésies, notamment entre celles rejetant le mariage comme un péché et celles vantant les mérites de la fornication.¹²⁴ L'Eglise fait également appel aux autorités impériales, désormais chrétiennes, pour promulguer des lois contre les courants ascétiques jugés comme hérétiques, à l'image des Manichéens et encratites.¹²⁵

C'est dans la période qui s'étend du II^e au IV^e siècle que semble apparaître puis s'étendre un élément capital de la conception chrétienne de la virginité. Nous l'avons vu, la vierge chrétienne est consacrée au Christ. Cependant, ce vœu possède une profondeur particulière. Il est conceptualisé comme une véritable union maritale. Il existe alors deux variations de cette idée. Certains auteurs vont considérer que la vierge n'est que fiancée au Christ. Elle est sa promise et se préserve en vue du mariage céleste qui prendra place une fois qu'elle sera arrivée au Paradis. Cette conception est celle exprimée par Athanase d'Alexandrie¹²⁶ dans sa *Lettre aux*

Vol. II., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p.183-186.)

¹²² CLARK Gillian, 1993, p. 46, 52-53, 124-125 ; COOPER Kate, 1996, p. 68-71, BROWN Peter, 1995, p. 319-321, 412-414 ; HUNTER David, 2007, p. 78-79.

¹²³ BROWN Peter, 1995, p. 345, 415-416 ; CHEW Catherine, 2003, p. 132 ; HUNTER David, 2007, p. 72, 228-229, 250.

¹²⁴ HUNTER David, 2007, p. 17, 31 ; PIETRI Charles, « Le mariage chrétien à Rome (IV^e-V^e siècles) dans DELUMEAU Jean (dir.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse, Privat, 1979, p. 111-112.

¹²⁵ BRONWEL Neil, 2022, p. 302-303 ; HUNTER David, 2007, p. 142 ; PIETRI Charles, 1976, p. 448 ; SQUIRES Stuart, 2019, p. 14.

¹²⁶ **Athanase d'Alexandrie**, né à Alexandrie en 295 et mort dans la même ville en 373, est un saint et Père de l'Eglise. Il est archevêque d'Alexandrie de manière discontinue entre 328 et sa mort. Il est en effet déchu et exilé par cinq fois. Grand opposant à l'arianisme, il s'attire en effet l'inimitié de la cour impériale lorsque celle-ci est favorable à cette hérésie. Il s'attire également les défaveurs de Julien l'Apostat. L'un de ces exils l'amène à Rome en 339. Il est connu pour ses traités contre l'hérésie arienne et pour ses lettres, retrouvées en état fragmentaire en copte. Parmi elles, se trouve une des sources secondaires de notre travail, la *Première Lettre aux vierges. Sur la virginité*. Nous ne disposons pas du début ni de la fin de celle-ci. Nous ne connaissons pas non plus son titre

vierges.¹²⁷

La seconde nuance considère elle qu'une vierge qui a pris ses vœux est d'ores et déjà l'épouse du Christ. Seule la femme qui a proclamé son intention de devenir vierge consacrée mais qui n'a pas encore prononcé officiellement son engagement est une fiancée du Christ. Cette conception semble être celle de Jérôme de Stridon, telle qu'il l'exprime dans sa *Lettre à Eustochium*.¹²⁸ Enfin, certains auteurs, comme Basile d'Ancyre¹²⁹, semblent osciller entre les deux conceptions.

Cette conception de la vierge comme « épouse » ou « fiancée du Christ » pourrait être, en partie, une forme de compromis fait aux normes sociales classiques. Nous l'avons évoqué, il était inconcevable pour les Romains de l'ère classique qu'une femme ne se marie pas. Ainsi, le fait que des femmes s'y refusent catégoriquement pouvait poser problème, y compris pour les chrétiens. Mais en faisant des vierges des épouses du Christ, certes, ces femmes n'avaient aucun mari mortel, mais elles étaient unies au Christ, une entité *de facto* considérée comme masculine.¹³⁰

original. Elle fut probablement écrite avant l'an 376. (BARRY Baldwin, KAZHDAN Alexander et PATTERSON Sevcenko Nancy, « Athanasios » dans KAZHDAN Alexander et TALBOT Alice-Mary (éd.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol I., Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 217-218 ; CAMPLANI A. « Athanasius of Alexandria » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. I., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 274-284 ; LEFORT Louis-Théophile, 1955, p. I-V, XVIII-XXII.)

¹²⁷ ELM Susanna, 1996, p. 336-337 ; VUOLANTO Ville, *Children and ascetism in late antiquity : continuity, family dynamics and the rise of Christianity*, Burlington, Ashgate, 2019, p. 82 ; « Puis, il leur parla aussitôt de leur fiancé qui est aussi le vôtre, les amenant à l'amour du Verbe et aux joies de la virginité. [...] Lui donc, votre fiancé, est un Dieu et le Fils unique de Dieu ; il est le Verbe. [...] O filles de Jérusalem, vous ne serez donc plus appelées du nom de vos parents, mais, par suite du fait que vous êtes unies à Lui, vous serez appelées par tous les filles de Jérusalem. Et, si c'est une chose impossible qu'un homme s'unisse à Dieu, néanmoins Lui l'a accordée, ayant la possibilité de la réaliser en devenant homme. » ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur la Virginité – La Lettre aux vierges*, traduit et édité dans LEFORT Louis-Théophile, *S. Athanase. Lettres festales et pastorales en copte*, Louvain, Imprimerie orientale, 1955, p. 72, 74.

¹²⁸ La *Lettre à Eustochium* est la vingt-deuxième missive conservée de la correspondance de Jérôme de Stridon. Elle est adressée à **Julia Eustochium**, fille cadette de la sainte et patricienne Paula de Rome. Cette femme, née à Rome avant l'an 370 et morte avant l'an 420 probablement à Bethléem, était une vierge consacrée qui vivait en réclusion dans ses appartements au sein de la villa familiale de sa mère. La lettre de Jérôme, écrite probablement au printemps 384 est une longue missive qui, de manière désorganisée et confuse, utilise de nombreux arguments pour la convaincre de persévérer dans la voie virginale. Il s'agit d'un des écrits les plus célèbres sur la virginité de l'Antiquité Tardive. (GRIBOMONT J., « Eustochium » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. I., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 883 ; LABOURT Jérôme, *Saint Jérôme. Lettres*, Tome I, Paris, Les Belles Lettres, 1949, p. 110-112.) ; [...] *mi domina Eustochium – dominam quippe debeo uocare sponsam mei* – [...], « [...] Ma dame Eustochium – car c'est dame que je dois appeler l'épouse de mon seigneur- [...] », JEROME DE STRIDON, *Lettre XXII, A Eustochium*, traduite et éditée dans LABOURT Jérôme, *Saint Jérôme. Lettres*, Tome I, Paris, Les Belles Lettres, 1949, p. 112.

¹²⁹ « Nettement débarrassée de tous les soucis du siècle, c'est avec l'esprit net et tranquille qu'elle se tourne vers son époux. Comme elle ne doute pas de la puissance protectrice de son propre mari, elle n'a pas comme l'autre à se tourmenter du nécessaire. » BASILE D'ANCYRE, *De la Véritable Intégrité de la Virginité*, dans COUDREAU C., *Basile d'Ancyre. De la véritable intégrité de la virginité*, Saint-Julien-L'Ars, Imprimerie Monastique de l'Abbaye Sainte-Croix, 1981, p. 54.

¹³⁰ CASTELLI Elizabeth, « Virginité and its meaning for women's sexuality in early christianity » dans *Journal of*

Dans tous les cas, cette conception de la vierge comme unie au Christ est loin d'être un vœu pieux. La femme consacrée qui finirait par s'unir à un homme mortel est ainsi très sérieusement considérée comme ayant effectué un adultère. Cette conception est déjà présente chez Cyprien de Carthage.¹³¹ L'adultère envers le Christ était ainsi considéré comme le pire péché qu'une vierge puisse commettre. Les punitions étaient sévères. L'excommunication pure et simple était pratiquée. Les châtiments furent établis dès les conciles d'Elvire¹³² et d'Ancyre.¹³³ Il semblerait que la vierge qui n'avait pas encore été consacrée par une cérémonie pouvait échapper aux punitions les plus sévères mais les informations trouvées ne sont pas

Feminist Studies in Religion, Vol. 2.1., 1986, p. 86 ; GROFF Elisa, 2023, p. 187 ; HUNTER David, 2007, p. 224-230.

¹³¹ **Cyprien de Carthage**, de son nom véritable *Thascius Caecilius Cyprianus*, né vers l'an 200 et mort en 258 est évêque de Carthage de 249 à sa mort. Il est originellement un païen et ne se convertit que relativement tardivement. Il est connu pour ses nombreux traités ainsi que pour ses échanges tendus avec l'évêque de Rome Etienne. Il est l'auteur d'une des sources secondaires du présent travail : le *Traité de la conduite des vierges*. Ce dernier aurait été écrit vers l'an 249, peu après l'accession de Cyprien à l'épiscopat et semble s'inspirer de la pensée de Tertullien. Il meurt en martyr lors de la persécution de Valérien. (MARKSCHIES Christophe, « Cyprianus » dans CANCIK Hubert et SCHNEIDER Helmuth, *Brill's New Pauly. Encyclopedia of the Ancient World*, Vol. III., Leiden, Brill, 2003, p. 1067-1069 ; SAXER V. « Cyprian of Carthage » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. I., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p.646-649.) ; *Si superueniens maritus sponsam suam iacentem cum altero uideat, nonne indignatur et fremit et per zeli dolorem fortassis et gladium in manu sumit ? Quid Christus dominus et iudex noster cum uirginem suam sibi dicatam et sanctitati suae destinata iacere cum altero cernit, quam indignatur et irascitur et quas poenas incestis eiusmodi coniunctionibus comminatur !*, « Un mari qui survient à l'improviste et trouve sa femme en train de le trahir, ne frémit-il pas d'indignation et ne va-t-il pas quelquefois, dans sa jalousie, jusqu'à saisir une arme. Et le Christ, notre seigneur et notre juge, quand il voit la vierge qui est consacrée à sa sainteté dormir avec un autre, combien n'est-il pas indigné, et de quels châtiments ne menace-t-il pas ces rapprochements incestueux ? », CYPRIEN DE CARTHAGE, *Lettre IV*, texte latin édité et traduit dans LE CHANOINE Bayard, *Saint Cyprien. Correspondance*, Tome I, Paris, Les Belles Lettres, 1925, p. 10.

¹³² Le **Concile d'Elvire**, également appelé le **synode d'Elvire**, est un synode d'évêques d'Hispanie ayant pris place à Elvire – très probablement l'actuelle Grenade – entre l'an 303 et l'an 306. Les canons de celui-ci nous donne une image plutôt précise des communautés chrétiennes hispano-romaines du début du IV^e siècle. Les évêques et clercs rassemblés discutèrent en effet de nombreux sujets de société comme le mariage, les relations avec les juifs, païens et hérétiques, ainsi que la participation aux jeux et cérémonies civiques ou encore la possession d'esclaves. (BEITIA Philippe, *Le baptême et l'initiation chrétienne en Espagne du III^e au VII^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 19-20 ; DE LUIS P. « Elvira, Council of » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. I., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 797-798.) ; *Virgines quia se deo dicaverunt, si pactum perdiderint virginitatis, atque eidem libidini servierint, non intelligentes qui admiserint, placuit ne in finem eis dandam esse communionem. Quod si semel persuasae aut infirmi corporis lapsu vitatae omni tempore vitae suae huiusmodi foeminae egerint penitentiam, ut abstineant se a coitu, eo quod lapsae potius videantur, placuit eas in finem communionem accipere debere*, « Les vierges qui se sont vouées à Dieu, si elles ont détruit leur engagement de virginité et se sont faites les esclaves du plaisir charnel, sans vouloir comprendre la gravité de leur forfait, il a été décidé de ne plus leur donner la communion, même pas à la fin (de leur vie). Mais si elles se sont laissées séduire une unique fois ou si elles ont perdu leur intégrité par une défaillance unique de leur faible chair – et que ces femmes fassent pénitence tout le temps de leur vie, en s'abstenant de tout relation charnelle – montrant ainsi qu'il s'est agi plutôt d'une chute passagère (que d'un acte de perversité) - il a été décidé qu'elles recevraient la communion à la fin de leur vie. », *Canons du concile d'Elvire*, texte latin édité et traduit dans MUNIER Charles, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne*, Berne, Peter Lang, 1987, p. 298-299.

¹³³ Le **Concile d'Ancyre** est un concile régional qui se serait tenu en l'an 314 dans la ville d'Ancyre, l'actuelle Ankara. (MUNIER Charles, 1987, p. 309) ; « Tous ceux qui ont consacré à Dieu leur virginité et qui ont violé leur promesse doivent subir les prescriptions concernant les bigames. », *Canons du Concile d'Ancyre*, texte grec édité et traduit dans MUNIER Charles, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne (Ier – IIIe siècles)*, Berne, Lang, 1987, p. 309.

précises.¹³⁴

Le V^e siècle apparaît comme une période de stabilisation. Une production littéraire est encore présente pour faire l'apologie de différents courants. Les textes de notre corpus en sont des exemples. Cependant, l'âge d'or des débats sur l'ascèse et la virginité semble être passé. Augustin d'Hippone et Jérôme de Stridon représentent deux des derniers grands feux de cette ère mais leur période d'activité, commencée au IV^e siècle, ne dépasse pas les premières décennies du V^e siècle.¹³⁵ Il est par la suite difficile de trouver des exemples de grands traités à l'image de ceux du III^e et IV^e siècle. Les courants hérétiques sont combattus et déclinent.¹³⁶

La place de la virginité dans la Rome du V^e siècle

Avant de nous pencher sur les sources, attardons-nous à présenter ce que nous savons du rapport à la virginité dans la ville même de Rome. Il est difficile de trouver des détails véritablement précis à ce sujet, cependant nous possédons suffisamment d'informations pour tracer un portrait global.

Il n'est pas aisé de trouver des informations sur la place de la virginité chrétienne dans les tout premiers siècles de la Rome de notre ère. Notons que l'autrice Ariel Bybee a émis l'hypothèse que l'exemple païen des vierges vestales a pu contribuer à l'évolution de la figure de la vierge chrétienne. Elle pointe dans son argumentation certaines similarités dans le statut de ces deux types de vierges. Elle souligne notamment les privilèges similaires dont bénéficiaient vestales et vierges consacrées, le fait que les deux types de vierges sont perçues comme sacrifiant leur corps à un plus grand bien ainsi que la gravité que représentait pour vestales et vierges chrétiennes le fait de briser leur vœu.¹³⁷ Sans nier les similarités existantes entre ces deux catégories de femmes, il semble important de souligner qu'il n'est pas réellement possible de déterminer si oui ou non l'exemple des vestales a pu jouer un rôle dans l'apparition des vierges chrétiennes. Même si tel était le cas, nous ne pourrions pas mesurer à quel point cette influence fut étendue.

En ce qui concerne l'évolution de la situation aux II^e et III^e siècle, nous connaissons quelques petits éléments. Nous avons déjà évoqué la présence de Tatien dans l'*Urbs*. Dans son

¹³⁴ CASTELLI Elizabeth, 1986, p. 71 ; KELTO LILLIS Julia, 2023, p. 175.

¹³⁵ Comme évoqué dans les notices qui leur sont consacrées plus haut, Jérôme de Stridon meurt en 420 et Augustin d'Hippone en 430.

¹³⁶ BRONWEL Neil, 2022, p. 303 ; PIETRI Charles, 1976, p. 448.

¹³⁷ BYBEE Ariel, 2001, p. 9-14.

Contre Jovinien, Jérôme nous apprend que l'hérésiarque Marcion¹³⁸ aurait également, en plus de professer les hérésies qui le rendirent connu, condamné le mariage et par conséquent promu la virginité.¹³⁹ Cependant, le polémiste chrétien ne nous donne guère plus d'informations. Notons également que, selon une légende, Marcion aurait été banni de Rome en 144 pour avoir tenté de séduire une vierge.¹⁴⁰ Si ce récit est correct, cela signifierait qu'il existait déjà dès la première moitié du II^e siècle des vierges consacrées dans la Ville. Cependant, il est difficile de savoir quel crédit accorder à une telle histoire, Marcion ayant probablement été condamné avant tout pour ses idées.

Ce n'est qu'avec le IV^e siècle que les informations abondent réellement. Il est alors certain que l'ascétisme, et les pratiques virginales qui l'accompagnent, ont su trouver leur public à Rome. Des auteurs favorables à ces pratiques effectuent des séjours dans l'*Urbs*, à l'image de Jérôme et Augustin.¹⁴¹ L'Ambrosiaster¹⁴² et l'auteur anonyme des *Consultationes*

¹³⁸ **Marcion du Pont**, aussi appelé **Marcion de Sinope**, né à la fin du I^{er} siècle à Sinope et mort dans un lieu inconnu dans le troisième quart du second est un penseur chrétien. Fortuné, il voyage à Rome où il se distingue par sa participation au sein de la communauté chrétienne locale. Il serait un des premiers à diviser l'Ancien Testament et le Nouveau. Cependant, son rejet des textes de l'Ancien Testament lui vaut d'être rejeté en 144 par l'Eglise romaine. La légende affirme qu'il aurait été exilé de Rome pour avoir tenté de séduire une vierge. Il aurait fondé sa propre communauté, qui aurait survécu jusqu'au IV^e siècle. Il est pour ces raisons considéré comme hérésiarque. Ses écrits, qui auraient été nombreux et influents, ne nous sont pas parvenus. Il nous est avant tout connu par les écrits que ses ennemis produisirent sur lui, notamment Tertullien. (ALAND B., « Marcion – Marcionism » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. I., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 676-678 ; K.GRE « Marcion » dans CANCIK Hubert et SCHNEIDER Helmuth, *Brill's New Pauly. Encyclopedia of the Ancient World*, Vol. VIII., Leiden, Brill, 2008, p.307-308.)

¹³⁹ LIEU Judith, *Marcion and the making of a heretic : God and scripture in the second century*, New York, Cambridge University Press, 2014, p. 62 ; HUNTER David, 2007, p. 29 ; Neque uero nos Marcionis et Manichaei dogma sectantes nuptiis detrahimus. « En ce qui nous concerne, nous ne rabaissons pas le mariage en adhérant au dogme de Marcion et de Mani. » JEROME DE STRIDON, *Contre Jovinien*, dans SAVOYE Luce, *Contre Jovinien. Texte. Introduction, Traduction et Notes*, Tome I, Paris, les Editions du Cerf, 2023, 198-199.

¹⁴⁰ ALAND B., « Marcion – Marcionism », 2014, p. 676.

¹⁴¹ BROWN Peter, 2012, p. 283 ; HUNTER David, 2007, p. 160, 270 ; SQUIRES Stuart, 2019, p. 77 ; VESSEY Mark, *A companion to Augustine*, Oxford, Wiley Blackwell, 2015, p. 59.

¹⁴² L'**Ambrosiaster** est le nom donné à l'auteur anonyme de plusieurs textes originellement attribués à Ambroise de Milan, dont les *Commentaires sur les Treize Epîtres de Paul de Tarse*. Son nom signifie « à la manière d'Ambroise. » Il aurait vécu dans la seconde moitié du IV^e siècle. Plusieurs tentatives furent faites afin d'identifier cet homme avec un des auteurs connus de cette période mais aucun consensus ne fut jamais trouvé. L'intérêt profond de l'Ambrosiaster pour la conversion des juifs pourrait indiquer qu'il fut lui-même un juif converti. (DEN BOEFT Jean, « Ambrosiaster » dans CANCIK Hubert et SCHNEIDER Helmuth, *Brill's New Pauly. Encyclopedia of the Ancient World*, Vol. I., Leiden, Brill, 2002, p. 572 ; POLLASTRI A. « Ambrosiaster » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. I., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 99-100.)

*Zacchei christiani et Apollonii philosophi*¹⁴³ semblent avoir été originaires de la Ville.¹⁴⁴ Jérôme de Stridon nous renseigne que la venue de l'évêque Athanase d'Alexandrie, en exil à Rome, aurait participé à la popularité du mode de vie virginal dans l'*Urbs*. Sans nier le rôle que put jouer ce personnage, il serait absurde d'attribuer à sa seule venue le développement des communautés pro-virginales de Rome.¹⁴⁵

Jérôme nous affirme également que la Ville est devenue une seconde Jérusalem et qu'elle est couverte de monastères, où vivent notamment des vierges consacrées. L'historiographie actuelle tempère cependant ces propos, qui seraient quelque peu trop optimistes.¹⁴⁶ Il est cependant certain que la virginité s'installe comme une véritable institution au cours de ce siècle. En témoigne l'apparition de la cérémonie du *vellatio*. Celle-ci prenait place le jour de Noël dans la basilique constantinienne de Saint-Pierre et voyait l'évêque de Rome remettre aux vierges consacrées le voile de leur chasteté.¹⁴⁷

Il est certain que de grandes communautés de vierges existèrent. Certaines notamment se formaient autour de grandes figures, ou de noyaux familiaux. C'est ainsi le cas des vierges Paula¹⁴⁸, Eustochium et Marcella¹⁴⁹. Cependant, de nombreuses vierges auraient aussi choisi la

¹⁴³ Les *Consultationes Zacchei christiani et Apollonii philosophi* aussi connues comme les *Questions d'un païen à un chrétien*, est un texte probablement écrit à Rome soit à la fin du IV^e siècle soit au tout début du V^e, par un auteur anonyme. Il prend la forme d'un dialogue fictif entre un chrétien du nom de Zaccheus et un philosophe païen du nom d'Apollonius, qui finit par se convertir à la fin de l'ouvrage. Il présente un avis proche de ce qui devint la politique officielle de l'Eglise sur le mariage, la virginité et l'ascétisme au cours du V^e siècle. L'ouvrage semble s'adresser aux païens. (FEIERTAG Jean-Louis, *Questions d'un païen à un chrétien. (Consultationes Zacchei christiani et Apollonii philosophi) Introduction, texte critique, traduction et notes*, Vol I., Paris, Les Editions du Cerf, 1994, p. 7-13 ; HARPER Kyle, 2013, p. 158-159 ; STUDER B., « Consultationes Zacchaei et Apollonii » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. I., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 606.)

¹⁴⁴ HUNTER David, 2007, p. 160

¹⁴⁵ Nous n'avons pas pu directement consulter la lettre où Jérôme ferait mention de cela. Nous devons donc faire confiance à PIETRI Charles, 1976, p. 639.

¹⁴⁶ Nous n'avons pas pu directement consulter la lettre où Jérôme ferait mention de cela. Nous devons donc faire confiance à PIETRI Charles, 1976, p. 639.

¹⁴⁷ HUNTER David, 2007, p. 32 ; PIETRI Charles, 1976, p. 138.

¹⁴⁸ **Paula de Rome** est une sainte et patricienne romaine, née à Rome vers le milieu du IV^e siècle et morte à Bethléem en 404. Elle est l'épouse d'un sénateur. Après la mort de ce dernier, elle choisit un mode de vie ascétique, dans lequel elle est rejointe par sa fille, Eustochium. Elle est une correspondante de Jérôme, dont elle est une des plus fidèles disciples. Elle use de son influence pour soutenir Jérôme, notamment lorsque celui-ci traduit la Bible en langue latine. Lorsque le saint s'exile en Terre Sainte, la patricienne le suit et fonde un monastère à Bethléem. (LABOURT Jérôme, *Saint Jérôme. Lettres*, Tome V, Paris, Les Belles Lettres, 1955, p. 159 ; LETSCH-BRUNNER Silvia, « Paula » dans CANKI Hubert et SCHNEIDER Helmuth, *Brill's New Pauly. Encyclopedia of the Ancient World*, Vol. X., Leiden, Brill, 2007, p. 628 ; POLLASTRI A. « Paula » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. III., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 115-116.)

¹⁴⁹ **Marcella de Rome**, née à Rome en 325 et morte dans la même ville en 410, est une sainte et aristocrate romaine de la famille de *Marcelli*. Veuve à un jeune âge, elle dédie le reste de sa vie à la charité et l'ascétisme. Elle est un membre important de la communauté de femmes qui entoure Jérôme lors de son séjour dans la Ville. Elle est battue par les Wisigoths lors de leur sac de la Ville en 410 et meurt de ses blessures peu après. (BIANCO M.G. « Marcella » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. II., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p.669-670 ; LETSCH-BRUNNER Silvia, « Marcella » dans CANKI Hubert et SCHNEIDER Helmuth, *Brill's*

voix de l'isolement total, ou auraient préféré vivre leurs vœux au sein d'un contexte strictement familial.¹⁵⁰ De plus, il semblerait que certaines de ces communautés disparurent quand leurs patronnes se déplacèrent en Terre Sainte, à l'image de Paula et Eustochium.¹⁵¹

D'autres n'auraient pas survécu au sac de 410. Ce serait notamment le cas d'un cénacle tenu par une certaine Proba.¹⁵² Notons que nous connaissons bien plus la situation du IV^e siècle que celle du V^e. Nous pouvons supposer, faute d'éléments concrets, que, tout comme le tissu urbain s'est globalement maintenu entre 410 et 455,¹⁵³ ce fut également le cas de certaines communautés. Nous savons que la vierge Démétrias¹⁵⁴ fonda tout de même une communauté après le sac.¹⁵⁵ La situation à la suite du sac de 455 est encore plus incertaine. Cependant, il est certain que des communautés existèrent dans la seconde moitié du V^e siècle. La *Passion d'Agnès*, produite à la fin dudit siècle s'adresse à une telle communauté de vierges qui, semble-t-il, aurait été liée à la basilique consacrée à la sainte.¹⁵⁶

Cependant, cette apparente popularité du mode de vie virginal pourrait être trompeuse. Si nous disposons aujourd'hui avant tout du témoignage du parti favorable à ces concepts, il semble apparaître, si nous lisons entre les lignes, que ceux-ci rencontrèrent une forte résistance à Rome. Des éléments comme le succès des thèses relativement anti-ascétiques de Jovinien en témoignent.¹⁵⁷ De même, Jérôme se voit obligé d'écourter son séjour dans l'*Urbs* à la suite de l'hostilité grandissante que rencontre sa promotion de l'ascétisme virginal auprès des femmes aristocratiques.¹⁵⁸ Nous savons par ailleurs qu'une partie non négligeable de l'aristocratie romaine voyait d'un très mauvais œil cette promotion de la virginité qui mettait en danger leurs dynamiques maritales de reproduction sociale.¹⁵⁹ Beaucoup de familles n'hésitaient pas à forcer leurs filles à se marier, malgré les souhaits de celles-ci à devenir des vierges.¹⁶⁰

New Pauly. Encyclopedia of the Ancient World, Vol. VIII., Leiden, Brill, 2006, p. 293-294.)

¹⁵⁰ PIETRI Charles, 1976, p. 147, 639-640.

¹⁵¹ PIETRI Charles, 1976, p. 640 ; LETSCH-BRUNNER Silvia, 2007, p. 628.

¹⁵² PIETRI Charles, 1976, p. 640.

¹⁵³ VANESSE Michael, 2010, p. 509-510.

¹⁵⁴ **Démétrias**, née à Rome dans les dernières années du IV^e siècle et probablement morte dans la même ville vers l'an 460 est une sainte et une vierge ascétique, membre de la *gens Anicia*, l'une des principales familles sénatoriales chrétiennes. Elle est avant tout connue pour avoir été la destinataire de très nombreuses missives de penseurs chrétiens du V^e siècle. Elle a fui la Ville suite au sac de 410 pour s'installer à Carthage où elle découvrit sa vocation de vierge. Elle revint à une date ultérieure à Rome où elle aurait fondé une communauté ascétique. (DUNN Geoffrey, 2015, p. 123 ; PANI G. « Demetrias » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. I., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 687.)

¹⁵⁵ DUNN Geoffrey, 2015, p. 123.

¹⁵⁶ LANERY Cécile, 2010, p. 200.

¹⁵⁷ BROWN Peter, 2012, p. 283 ; HUNTER David, 2007, p. 18, 71.

¹⁵⁸ BROWN Peter, 2012, p. 283.

¹⁵⁹ HUNTER David, 2007, p. 72 ; MACHADO Carlos, p. 261.

¹⁶⁰ ALWIS Anne, *Celibate marriages in late antique and Byzantine hagiography : the lives of Saints Julian and*

Nous savons également que le Manichéisme est particulièrement puissant à Rome, où Augustin d'Hippone témoigne de la présence d'une solide communauté dans la seconde moitié du IV^e siècle.¹⁶¹ Nous ignorons avec précision comment cette communauté a évolué mais sa persistance tout au long du V^e siècle ne fait aucun doute. Le pape Sirice tente de les chasser, sans succès durable. Une loi est également promulguée en 425 par Valentinien III pour tenter de se débarrasser du problème. Cependant, les Manichéens sont toujours attestés sous le règne du pape Athanase.¹⁶² Leur nombre aurait même augmenté à la suite de l'invasion vandale de l'Afrique proconsulaire au début des années 430.¹⁶³

La représentation de la virginité dans la *Passion d'Anastasie*

Le premier texte où nous trouvons une mention de la virginité pure est la *Passion d'Anastasie*. Un élément notable est le fait que la sainte éponyme du texte n'entre pas dans le motif de la vierge pure mais dans celui de la veuve. Bien qu'Anastasie soit vierge, l'auteur n'utilise pas ce personnage pour faire de commentaires spécifiques sur la pureté virginale. Celle-ci est représentée par les personnages des trois sœurs de Thessalonique : Agapé, Irène et Chionie. Mais même dans leur cas, l'hagiographe ne s'étend pas vraiment sur cette caractéristique de leurs personnes. Seuls deux éléments du texte sont à noter.

Premièrement, l'auteur n'utilise à aucun moment le terme *virgo* pour désigner les vierges de son récit. Cependant, il utilise par moments le terme *ancilla*¹⁶⁴ pour qualifier les trois sœurs. Le second élément en lien avec notre thématique actuelle est un morceau de phrase d'un discours qu'Irène tient à Sissinius, le juge du tribunal, au moment où celui-ci cherche à la condamner au lupanar :

*Ita et ego, quae carnem meam Christo tradidi [...]*¹⁶⁵

« Ainsi, moi qui ai donné ma chair au Christ, [...] »¹⁶⁶

Basilissa, Andronikos and Athanasia, and Galaktion and Episteme, Londres, Continuum, 2011, p. 64 ; BYBEE Ariel, 2001, p. 5 ; ELIOTT Dyan, 1993, p. 65 ; EVANS GRUBB Judith, 2001, p. 226-227 ; VUOLANTO Ville, 2019, p. 104, 108.

¹⁶¹ BRONWEL Neil, 2022, p. 302 ; HUNTER David, 2007, p. 142, 270 ; VESSEY Mark, 2015, p. 59.

¹⁶² BRONWEL Neil, 2022, p. 303 ; HUNTER David, 2007, p. 144 ; PIETRI Charles, 1976, p. 448.

¹⁶³ BRONWEL Neil, 2022, p. 303 ; DUNN Geoffrey, 2015, p. 166 ; LANERY Cécile, 2010, p. 123.

¹⁶⁴ Extraits de la *Passio Sanctae Anastasiae*, édité dans MORETTI Paola, *La Passio Anastasiae. Introduzione, testo, critico, traduzione*, Rome, Herder, 2006, p. 132, 134, 136.

¹⁶⁵ Extrait de la *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 142.

¹⁶⁶ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils suivants : GAFFIOT Félix et FLOBERT Pierre, *Le Grand Gaffiot : dictionnaire latin-français. Nouvelle édition revue et augmentée sous la direction de Pierre Flobert*,

Attardons-nous encore quelque peu sur ce discours. Nous aurons l'occasion de le voir en détail dans la troisième partie de ce travail. Il est plus pertinent de l'explicitier à ce moment-là. Mis à part l'élément précédemment présenté, ce discours ne fait pas mention de la virginité en elle-même. Cependant, notons déjà maintenant qu'il traite de l'importance du consentement dans la perte de la pureté. Irène argue que, tout comme les martyrs qui furent forcés sans y consentir à ingérer de la viande sacrifiée aux idoles sont restés purs, elle le restera aussi même si elle est violée. Ce discours révèle un élément sur la conception de la pureté – et donc de la chasteté – pour l'auteur. Il s'agit avant tout d'un élément lié à l'esprit et à sa volonté qu'un élément lié au corps. Nous en reparlerons plus tard. Notons également que, lors d'une entrevue avec Dioclétien, les trois sœurs sont décrites comme étant de noble ascendance. Cette caractéristique est attestée de manière plus ou moins explicite pour la majorité des vierges de notre corpus, qu'il s'agisse de Domitille, d'Eugénie, de Suzanne ou d'Agnès.

Penchons-nous sur le premier élément, le terme *ancilla*. Celui-ci désigne en latin classique une esclave¹⁶⁷, cependant, dans un contexte chrétien, il signifie « servante de Dieu »¹⁶⁸ ou « femme consacrée à Dieu »¹⁶⁹. Il n'est pas propre à la *Passion d'Anastasie* puisqu'il apparaît dans la *Passion d'Agnès*, ainsi que dans la lettre de Jérôme de Stridon à Laeta.¹⁷⁰ Le terme est alors utilisé dans la phrase suivante : « une servante, une épouse du Christ, destinée à être offerte aux royaumes célestes. »¹⁷¹

Pour quelles raisons l'hagiographe semble-t-il avoir préféré user le terme *ancilla* plutôt que du mot *virgo* plus convenu ? Peut-être cherchait-il à exprimer par le terme *ancilla* une soumission plus grande des vierges au Christ ? Jérôme semble user du terme de cette manière. Cela est possible mais nous n'avons aucun moyen d'en être certain. Qui plus est, une autre explication existe. Il est reconnu que la *Passion d'Anastasie* fut écrite par un hagiographe désireux de mettre en évidence les veuves et les matrones comme exemple de chasteté. Ces catégories de femme étaient en effet moins mises en évidence par les autorités ecclésiastiques.

Paris, Hachette, 2000 ; BLAISE Albert et CHIRAT Henri, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols, 1954 et LAPIDGE Michael, *The Roman Martyrs. Introduction, translations, and commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2018, (traduction anglophone des textes).

¹⁶⁷ GAFFIOT Félix et FLOBERT Pierre, 2000, p. 125.

¹⁶⁸ GAFFIOT Félix et FLOBERT Pierre, 2000, p. 125 ; BLAISE Albert et CHIRAT Henri, 1954, p. 80.

¹⁶⁹ BLAISE Albert et CHIRAT Henri, 1954, p. 80.

¹⁷⁰ La *Lettre à Laeta* est la cent-septième missive de la correspondance de Jérôme. Elle fut écrite en l'an 400 à une certaine Laeta pour lui donner des conseils sur l'éducation de sa fille. (LABOURT Jérôme, 1955, p. 144.)

¹⁷¹ Traduction d'*Ancillam et sponsam Christi erudam, regnis caelestibus offerendam* de JEROME DE STRIDON, *Lettre CVII, A Laeta* dans LABOURT Jérôme, *Saint Jérôme. Lettres*, Tome V, Paris, Les Belles Lettres, 1955, p. 158.

Il semblerait que l'auteur de la *Passion* ait voulu rendre justice à ces femmes.¹⁷² Ainsi, s'il a présenté des vierges dans son récit, il aurait gardé leur importance à une place minimale. Cela pourrait expliquer pourquoi il a évité le terme *virgo*, lui préférant un synonyme qui, s'il rend le statut de vierge des sœurs compréhensible, le rend tout de même moins explicite et donc moins présent.

Le seul autre élément que le terme *ancilla* qui atteste du statut de vierge d'au moins une des sœurs est l'affirmation d'Irène qu'elle a donné sa chair au Christ. Cela sous-entend clairement un vœu conscient, bien que la tenue d'aucune cérémonie de *vellatio* ne soit explicitée. La formulation étant assez simple, courte et classique, nous n'avons pas plus à dire sur celle-ci.

Un élément notable de l'épisode des trois sœurs de Thessalonique est le fait qu'il dispose d'un texte précédent. Il s'agit du texte grec du IV^e siècle, le *Martyre d'Agapè, Eirène, Chionè, martyres à Thessalonique*.¹⁷³ Ce texte est considéré par Pierre Maraval comme étant celui à l'origine de la légende des trois saintes ainsi que comme étant globalement basé sur des actes authentiques et historiques.¹⁷⁴ Ce récit possède-t-il des éléments en lien avec la virginité ou est-ce un élément propre à la *Passion d'Anastasie* ?

La réponse est simple. Le *Martyre*¹⁷⁵ ne possède, tout comme la *Passion d'Anastasie*, aucun discours complexe ou étendu sur la virginité. Le terme de « vierge » n'est pas non plus utilisé. Cependant, tout comme l'épisode narré dans la *Passion d'Anastasie*, des éléments semblent faire référence au fait que ces saintes seraient des vierges. Le texte parle ainsi du fait que les démons sont livrés au feu par « des femmes pures et vénérables, remplies du Saint-Esprit. »¹⁷⁶ Le texte décrit aussi les trois sœurs comme suivant des préceptes ascétiques, souvent attendus des vierges :

« Ces femmes, qui s'étaient ornées elles-mêmes de vertus et obéissant aux préceptes évangéliques, quittent leur patrie, leur famille, leur richesse et leurs biens en raison de

¹⁷² LANERY Cécile, 2010, p. 58.

¹⁷³ Le *Martyre d'Agapè, Eirène, Chionè, martyres à Thessalonique* est un texte grec du IV^e siècle relatant le martyr des sœurs éponymes, ainsi que le procès de celles-ci, accompagnées de quatre camarades, lors de la persécution de Dioclétien. Le texte serait basé sur d'authentiques actes juridiques, qui auraient été retravaillés par la suite par une personne qui ne semble pas avoir été un témoin original des événements. (MARAVAL Pierre, *Actes et Passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*, Paris, Les éditions du Cerf, 2010, p. 277-278.)

¹⁷⁴ MARAVAL Pierre, 2010, p. 277.

¹⁷⁵ Afin d'éviter de répéter trop régulièrement un titre plutôt long, nous référencerons ce texte comme le *Martyre* dans le reste de ce travail.

¹⁷⁶ Extrait du *Martyre d'Agapè, Eirène, Chionè, martyres à Thessalonique*, traduit du grec par MARAVAL Pierre, *Actes et Passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*, Paris, Les éditions du Cerf, 2010, p. 278.

leur amour pour Dieu et de leurs attentes des biens célestes »¹⁷⁷

La description individuelle de deux des sœurs pourrait faire également aussi allusion à des éléments attribués aux vierges. Ainsi, Chionè a « conservé la pureté et l'éclat de son baptême »¹⁷⁸ tandis que Agapè est décrite comme « aimant Dieu de tout son cœur ».¹⁷⁹

Notre lecture du texte précédent la *Passion d'Anastasie* indique que, contrairement à ce qui pourrait être attendu d'un texte postérieur, la *Passion* possède moins d'éléments relatifs directement à la virginité que le *Martyre*. Cependant, comme nous le verrons en troisième partie, la *Passion* crée bel et bien d'autres éléments supplémentaires par rapport au texte considéré comme original.

Il est cependant important de noter que la plupart de ces éléments potentiellement relatifs à la virginité font partie d'une introduction qui semble être un ajout aux actes originaux. Ces derniers sont centrés avant tout sur la recherche par les autorités romaines des écrits chrétiens que les saintes auraient en leur possession, ainsi que sur la profession de foi de celles-ci. La seule mention faisant peut-être allusion à la virginité est la suivante. Lorsque Eirène est placée dans un lupanar, il est dit que le Saint-Esprit la « gardait pure pour le Dieu maître de l'Univers. »¹⁸⁰

Soulignons également un point important au sein de la *Passion d'Anastasie*. Lors de l'entrevue entre les trois sœurs et Dioclétien, l'Empereur leur propose également un mariage en échange du reniement de leurs croyances. Les saintes refusent d'abjurer leur foi mais ne disent rien sur la proposition de mariage. Bien qu'elle soit *de facto* refusée, elle n'est pas traitée avec mépris, contrairement à d'autres propositions de mariage présentes dans notre corpus.

Ce premier texte ne présente aucune mise en avant des bienfaits ou récompenses de la virginité. De même, il n'expose pas les malheurs qui pourraient s'abattre sur les vierges si elles venaient à perdre leur virginité, éléments que nous retrouverons cependant dans d'autres passions de notre corpus. Il s'attarde plutôt sur les récompenses du martyre et les conséquences néfastes qui attendraient les saintes si elles reniaient leur foi. De plus, le récit ne transforme pas les trois sœurs en exemple édifiant de comportement chaste. Des menaces sont posées à leur virginité, nous y reviendrons, mais ce ne sont pas par leurs actions qu'elles en triomphent. De

¹⁷⁷ Extrait du *Martyre d'Agapè, Eirène, Chionè, martyres à Thessalonique*, p. 278.

¹⁷⁸ Extrait du *Martyre d'Agapè, Eirène, Chionè, martyres à Thessalonique*, p. 279.

¹⁷⁹ Extrait du *Martyre d'Agapè, Eirène, Chionè, martyres à Thessalonique*, p. 279.

¹⁸⁰ Extrait du *Martyre d'Agapè, Eirène, Chionè, martyres à Thessalonique*, p. 284.

même, leurs actions font d'elles plus un *exemplum*¹⁸¹ de la parfaite martyre que de la vierge idéale. C'est cette qualité qui est ici mise en avant et non leur chasteté. Ce n'est pourtant pas le cas de tous les personnages de la *Passion d'Anastasie*. Nous verrons plus loin en quoi cette dernière est un *exemplum* de ce que doit être une veuve chrétienne.

La représentation de la virginité dans la *Passion de Nérée et Achillée*

Le second cas de virginité pure se trouve dans la *Passion de Nérée et Achillée*. C'est dans cette passion que nous retrouvons les discours les plus étendus sur la question. Le texte présente trois vierges : Domitille, le personnage principal *de facto* de cette passion, et deux personnages assez secondaires : Pétronille et Felicula.

Domitille est qualifiée de plusieurs manières. Le premier terme est *nobilissimam virginem*¹⁸² « la très noble vierge »¹⁸³ mais aussi de *uirgo inlustrissima immo christianissima*¹⁸⁴, « la très illustre et la très chrétienne vierge »¹⁸⁵. Les termes de *sanctae virginis*¹⁸⁶, « vierges sacrées »¹⁸⁷, et *virgo Christi*¹⁸⁸, « vierge du Christ »¹⁸⁹, sont aussi utilisés pour parler des différentes vierges du texte.

Le récit commence au moment où Domitille prépare activement son mariage avec son fiancé, Aurélien, le fils du consul. Alors qu'elle y prend grande joie, Nérée et Achillée, deux eunuques à son service se lancent dans un très long discours, occasionnellement interrompu par les questions de Domitille. Les deux hommes ont l'intention de dissuader leur maîtresse de contracter cette union.

Quanto studio ornaris in corpore ut filium consulis Aurelianum hominem mortalem maritum accipias ? Si tanto studio ornabaris in anima, filium Dei immortalem regem poteris adipisci sponsum, qui etiam te ipsam aeternam faceret et numquam tibi neque

¹⁸¹ Un *exemplum* est un récit bref, ou une figure, servant à présenter un exemple de comportement ou de morale. Il peut être rhétorique ou théologique. (LANERY Cécile, « La vierge au lupanar : réflexions sur l'exemplum hagiographique chez Ambroise de Milan (De uirginibus, II.22-35) » dans *Revue des Études Latines*, 85, 2007, p. 171-186.)

¹⁸² Extrait de la *Passio Nerei et Achillei*, texte édité dans PONTI GRIMM Ilaria, *Le texte critique de la Passion de Nérée et Achillée*, Université de Strasbourg, 2020-2021 [Thèse de doctorat en Sciences religieuses], p. 410.

¹⁸³ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

¹⁸⁴ Extrait de la *Passio Nerei et Achillei*, p. 438.

¹⁸⁵ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

¹⁸⁶ Extrait de la *Passio Nerei et Achillei*, p. 439.

¹⁸⁷ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

¹⁸⁸ Extrait de la *Passio Nerei et Achillei*, p. 436.

¹⁸⁹ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

*ornamentis tuis neque gaudiis tuis finem permetteret aut terminum evenire.*¹⁹⁰

« Avec quelle ardeur pares-tu ton corps pour recevoir le fils du consul, Aurélien, un homme mortel, comme ton mari ? Si tu étais parée dans ton âme avec autant de zèle, tu pourrais obtenir comme époux le Roi immortel, le fils de Dieu, qui, de plus, te ferait toi éternelle et ne permettrait jamais qu'il y ait une fin à tes ornements ni à tes joies. »¹⁹¹

Domitille s'étonne que ses eunuques considèrent que les plaisirs de la vie ainsi que les responsabilités que la société attend d'elle ne soient pas dignes d'intérêt. Les deux hommes reprennent alors leur long discours :

*Primo enim cum te ab integritate quae et tecum nata est separaveris perduto nomine virginis mulier nuncupaberis.*¹⁹²

« En effet. Premièrement, lorsque tu te seras séparée de la pureté avec laquelle tu es née, en ayant perdu le nom de vierge, tu seras appelée femme. »¹⁹³

Nérée expose les souffrances qui attendent Domitille une fois mariée : un homme étranger à sa famille aura contrôle sur son corps, l'entourage de sa nouvelle demeure pourrait ne pas être gentil avec elle, son attitude et ses dires seront surveillés. Les maris, s'ils se donnent avant le mariage l'apparence d'hommes bons, sont en réalité jaloux, luxurieux, adultères, colériques et violents.

Même dans le cas où son mari serait finalement un homme bon, Nérée argumente que le mariage implique d'autres souffrances, notamment la grossesse et l'accouchement. Il cite alors tous les maux, souffrances, maladies qui peuvent accompagner ces événements.¹⁹⁴ Il cite également le fait que l'accouchement requiert d'être nue et vulnérable devant des médecins inconnus voire d'être opérée. Le nouveau-né a également de grandes chances de mourir ou d'être difforme.

Nérée affirme alors que la virginité est bénie et sacrée, aimée de Dieu et des anges. Il rajoute que quiconque la possède est similaire à Dieu, quiconque ne l'a plus n'est plus similaire à Dieu. De plus, une personne qui s'en est séparée l'a perdue pour toujours, elle peut se repentir mais ne peut pas la récupérer. Il affirme que toute chose perdue peut être récupérée, à

¹⁹⁰ Extrait de la *Passio Nerei et Achillei*, p. 410-411.

¹⁹¹ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

¹⁹² Extrait de la *Passio Nerei et Achillei*, p. 411.

¹⁹³ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

¹⁹⁴ Il cite ainsi le poids du fœtus, la maladie, les gonflements, la pâleur, la difficulté de marcher, les saignements et la production de mucus. (*Passio Nerei et Achillei*, p. 412-413.)

l'exception de celle-là. L'eunuque insiste longuement sur ce point. Il ajoute :

*Satis amica Deo Patri et Filio et Spiritui Sancto familiaris probatur esse virginitas. Nam sicut reginae persona omnium nobilium et inlustrium matronarum antefertur, ita virginitas omnium virtutum dignitates excedit, ita ut et secundum locum post martyres teneat et sit inter virtutes ceteras prima.*¹⁹⁵

« Il a assez été prouvé que la virginité est l'amie de Dieu le Père, du Fils et du Saint-Esprit. De fait, de même que la personne de la reine est préférée à toutes les nobles et illustres matrones, ainsi la virginité surpasse le prestige de toutes les vertus, de telle sorte qu'elle tient la seconde place après les martyrs et est la première parmi toutes les vertus. »¹⁹⁶

Nérée cite la foi, l'espoir, la charité, la patience, la persévérance, la constance, le refus du monde, la vigilance, l'hospitalité, la pitié, la vérité, la probité et la tolérance. Il précise que cette liste n'est pas exhaustive et que toute vertu est soumise à la virginité. Il continue :

*Et, inter frondes paradisi et vitae aeternae inmarcescibiles flores, inter nemora angelorum et prata ambrosia et sanctis odoribus exhalantia a vita aeterna, naribus adsumitur, ubi aer ipse hanc habet odoramenti virtutem, ut qui eum nariibus suis adsumserit, ultra tristis esse non possit, ultra nulla in eum possit dominationem exercere infirmitas, nullus dolor, nulla tristitia, sed semper erit gaudens, semper exultans anima et semper de vitae suae perpetuitate segura.*¹⁹⁷

« Et, entre les frondaisons du Paradis et les fleurs qui ne fanent pas de la vie éternelle et les bois des anges ainsi que les prés parfumés d'ambrosie et exhalant d'odeurs saintes de la vie éternelle, qui est recueillie par les narines, où l'air lui-même a la vertu d'un parfum, de sorte que celui qui le respire par les narines ne peut pas rester triste plus longuement ; aucune infirmité ne peut exercer sa domination, aucune douleur, aucune tristesse mais elle (la vierge) sera toujours joyeuse, son âme exultera toujours et sera sûre de l'éternité de sa vie. »¹⁹⁸

Achillée affirme alors que ces éléments présentés par son frère ne sont qu'une minuscule partie de la grandeur de la virginité au Paradis. Celle-ci n'est d'ailleurs pas compréhensible. Il

¹⁹⁵ Extrait de la *Passio Nerei et Achillei*, p. 416.

¹⁹⁶ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

¹⁹⁷ Extrait de la *Passio Nerei et Achillei*, p. 417-418.

¹⁹⁸ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

s'attèle cependant à citer les avantages terrestres de la virginité. Celle-ci ne perd pas de sa noblesse avec le temps. La vierge n'est pas soumise à un homme corrompueur. L'eunuque liste à nouveau des méfaits du fait d'être marié à un homme. Nous les verrons en détail ultérieurement. Citons tout de même la luxure du mari pour la femme, qui fait d'elle une esclave. De plus, l'époux enferme son épouse chez lui, comme une prisonnière. Il limite grandement sa liberté et l'isole même de sa famille. Il l'empêche de discuter avec quiconque. De plus, il remplace un état original de pureté joyeuse, cadeau du Seigneur, par de la corruption hostile. Enfin, l'eunuque affirme qu'il existe un ange de la virginité, nommé *angelus Dei sancto virginitis patronus*,¹⁹⁹ à qui il attribue les propos suivants :

Dic mihi, o homo in quo te laesit virginitas, ut illam a te proicias et in locum eius inimicam eius admittas ? Quando de utero tuae matris existi, tecum nata est, tecum lactata est, tecum semper fuit et a tuo consortio non recessit, tecum flevit fletus infantiae, tecum inter blandimenta et nutrimenta lactata est, tecum cibata, tecum potata est, cum taedio corporis tui tecum taediata est, [...] tecum facta cathecumena, tecum baptizata est, tecum Christi corpore refecta, tecum Christi sanguine consecrata, simul tecum venit ad nuptias Christi et ecclesiae, ubi thalamus eius gemmis virtutum instructus in ornamento mundarum mentium cottidie pulchrescit et eminet, de quorum nuptiis cottidie innumerabilis nascitur multitudo infantium. [...] Semper enim Christus et sponsus et pater est. Semper ecclesia et sponsa et mater est, quae parere non desinit et virgo esse immaculata non cessat. In amplexu enim christi ampliatur potius integritas quam fugatur et in partu ecclesiae crescit potius virginitas quam descrescit. Huius ornamenta vario gemmarum splendore coruscant, huius ore procedunt melliflua legis eloquia et perpetua virginibus blandimenta. O felix et sancta virginitas, quae adhuc inter homines peccatores in terra posita, his tam magnis laetitiis frueris, quales putas inter angelos post haec habitura eris in caelis ? Quam carissima eris angelis ? Quamque melior istis labentibus regnis, quam ornator omnibus pretiosissimis gemmis. Omni hora habens tecum iuvenem pulcherrimum Christum Dei regis omnipotentis filium diadematum auricomum splendidum et fulgentem corusco caeli potentius ? [...] Hic semper tecum erit. O sancta virginitas, tecum inter omnes sanctos suos in blandimentis aeternis et spiritalibus perseverat, tecum semper inter suos angelos laetus exultat. Elige nunc quem velis : istum qui aeternus est cum aeternis deliciis an hominem moriturum cuius sunt

¹⁹⁹ Extrait de la *Passio Nerei et Achillei*, p. 419.

*simul et ipsae deliciae periturae.*²⁰⁰

« Dis-moi, ô Homme, en quoi est-ce que la virginité te nuit, pour que tu la jettes loin de toi, et qu'à la place tu admettes son ennemi. Quand tu es sorti du ventre de ta mère, elle est née avec toi, elle a été sevrée avec toi, elle a toujours été avec toi, et ne s'est jamais éloignée de ta compagnie, elle a pleuré avec toi les larmes de l'enfance, elle a été allaitée avec toi entre les caresses et les nourritures, elle a été nourrie avec toi, elle a été abreuvée avec toi, elle a été avec toi lassée par la lassitude de ton corps. [...] Avec toi elle fut faite catéchumène, avec toi elle fut baptisée, avec toi elle fut réconfortée par le corps du Christ, avec toi elle fut sanctifiée par le sang du Christ, elle vient avec toi aux noces du Christ et de l'Eglise, où sa chambre nuptiale construite avec les bijoux des vertus, s'élève et s'embellit chaque jour, dans la parure des esprits, et de ce mariage une innombrable multitude d'enfants est née chaque jour [...] En effet, le Christ est toujours à la fois le fiancé et le père. Toujours l'Eglise est à la fois la fiancée et la mère, qui ne cesse d'enfanter et d'être une vierge immaculée. En effet, dans l'étreinte du Christ, la pureté est augmentée plutôt que mise en fuite, et dans l'enfantement de l'Eglise sa virginité grandit plutôt qu'elle ne décroît. Ses ornements étincèlent avec l'éclat varié des pierres précieuses, par sa bouche progressent la douce éloquence de la loi et les charmes éternels des vierges. Oh heureuse et sainte virginité placée ici sur terre entre les hommes pêcheurs, tu profites autant des grandes joies que tu penses que tu auras dans les cieux parmi les anges ! Combien (tu es) meilleure que ces royaumes chancelants, combien plus belle que toutes ces précieuses gemmes. Chaque heure tu as avec toi le plus beau jeune homme, le Christ fils de Dieu, roi tout puissant à la chevelure d'or, qui porte le diadème resplendissant et étincelant plus puissamment que le ciel brillant. Il sera toujours avec toi. Oh Sainte Virginité, il reste avec toi parmi tous ses saints dans les douceurs éternelles et spirituelles, il se réjouit toujours parmi ses anges. Choisis maintenant ce que tu souhaites : celui-là qui est éternel avec ses délices éternels ou un homme mortel dont les douceurs seront anéanties avec lui. »²⁰¹

Une fois ce grand discours achevé, Domitille prend la décision de renoncer à son mariage et d'embrasser la virginité consacrée. Elle est alors qualifiée de *uirgo prudentissima* autrement dit de « la plus sage vierge ». ²⁰² Peu après, son fiancé, furieux d'être éconduit,

²⁰⁰ Extrait de la *Passio Nerei et Achillei*, p. 420-423.

²⁰¹ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

²⁰² Extrait de la *Passio Nerei et Achillei*, p. 423 ; Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

parvient à convaincre l'Empereur Domitien de bannir Domitille sur l'île de Ponza à cause de sa foi. Là, la sainte et ses eunuques rencontrent des disciples de Simon le Magicien, un hérétique, qui corrompent la communauté locale. Ils écrivent donc à des chrétiens romains pour que ceux-ci leur donnent le témoignage de miracles et des *exemplum* qui se sont passés dans cette communauté romaine. L'hagiographe effectue ainsi une longue digression par rapport à l'histoire principale pour nous parler d'événements relatifs à d'autres saintes.

La lettre des chrétiens romains commence par parler de Pétronille, fille vierge et paralysée de Pierre. Des visiteurs de l'apôtre lui demandent pourquoi, lui qui est capable de tant de miracles, n'est apparemment pas capable de guérir sa fille. Il dit que cela est mieux ainsi mais que, comme il ne veut pas qu'il soit dit qu'il est impuissant, il ordonne à sa fille de se lever. Celle-ci sert les invités puis retourne à son lit et à sa paralysie. Cependant, elle a été aperçue par un *comes* qui demande à la marier. Elle lui demande de revenir dans trois jours. La vierge décide donc de prier et jeuner pendant ce délai et rend l'âme juste avant le retour du *comes*, après avoir reçu un sacrement du pape.

Le *comes* frustré se rabat sur la confidente de Pétronille, Felicula. Il la presse pour qu'elle l'épouse. Elle refuse. Elle est alors emmenée chez les Vierges Vestales où elle est affamée dans le but de la pousser à renoncer à sa foi. Elle affirme « Je suis une vierge du Christ, et à part lui je n'accepte absolument personne. »²⁰³ Elle qualifie le Christ de *amatorem meum* : « mon amant. »²⁰⁴ Elle est alors exécutée.

Le récit revient sur l'histoire principale. D'autres péripéties sont encore présentées. Au cours de celles-ci les deux eunuques et tout l'entourage chrétien de Domitille sont exécutés. Mais cette dernière tient bon dans ses résolutions. En désespoir de cause, Aurélien, son fiancé, envoie deux femmes, les fiancées d'amis à lui, discuter avec la sainte pour qu'elles puissent la convaincre. Cependant Domitille leur répond par un discours, où elle répète brièvement les arguments utilisés par les eunuques lorsque ceux-ci l'ont convaincue :

Ita et a mea mente quia magnum sponsum habeo filium Dei, qui de caelo descendit et promisit virginitatem diligentibus se esse sponsum earum, quae propter amorem eius custodierint virginitatem, et dare eis vitam aeternam. Ita ut post exitum animae earum introducat eas in thalamum aeternum in caelis et faciat eas gaudere cum angelis et inter

²⁰³ Traduction de *Virgo Christi sum, et praeter ipsum nullum omnino accipio*. Extrait de la *Passio Nerei et Achillei*, p. 436 ; Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

²⁰⁴ Extrait de la *Passio Nerei et Achillei*, p. 436 ; Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

*flores aromatum in medio paradisi gratulari, semper et sine fine in conviviis epulari.*²⁰⁵

« Ainsi, parce que j'ai, par mon esprit, un noble fiancé, le fils de Dieu, qui descendit du ciel et promit à celles qui sont attentives à la virginité d'être l'époux (de celles) qui ont gardé leur virginité et, à cause de son amour, de leur donner la vie éternelle. De cette façon, après le départ de leur âme, il les conduira dans la chambre nuptiale éternelle dans les cieux et les fera se réjouir avec les anges et célébrer parmi les fleurs parfumées au milieu du paradis et toujours festoyer dans des banquets sans fin »²⁰⁶

Domitille parvient à convertir ses interlocutrices grâce à des miracles. Celles-ci convertissent de même leurs fiancés. Le plan d'Aurélien échoue. Celui-ci prend alors des mesures désespérées, mais nous les verrons plus tard. Cela conclut les éléments pertinents de la *Passion de Nérée et Achillée* vis-à-vis de la virginité.

Commençons l'analyse de ces éléments. Nous avons vu plus haut les différents titres donnés aux vierges dans ce texte. Certains sont communs, à l'image de *sancta virgo* et *virgo Christi*. Cependant, les trois termes directement associés à Domitille, la principale vierge de notre récit ont pour point commun d'être mis au superlatif. Cela est probablement fait afin d'insister sur les vertus de la sainte – à savoir son éducation, sa dévotion chrétienne, sa noblesse – afin d'accentuer la grandeur de ce personnage qui est probablement censée servir d'*exemplum* à une éventuelle lectrice. Si tel est le cas, le comportement de Domitille serait celui attendu de la femme confrontée au texte. Elle doit écouter le discours sur la virginité, l'adopter puis le répandre.

Enchainons avec la mention du Christ comme « Roi immortel. » Ce titre est mis en comparaison avec la nature de simple homme d'Aurélien, bien que celui-ci soit fils de consul.²⁰⁷ Qui plus est, cette appellation du Christ, destinée à rendre la perspective de la virginité sacrée préférable, est accompagnée de la promesse que ce dernier offrirait à la vierge des plaisirs sans

²⁰⁵ Extrait de la *Passio Nerei et Achillei*, p. 445-446.

²⁰⁶ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

²⁰⁷ L'appellation du Christ comme étant un « roi » n'est pas étonnante. Nous la retrouvons encore de nos jours. C'est cependant le seul exemple que nous avons de celle-ci dans notre corpus. Notons malgré tout que son utilisation dans un contexte virginal est également une constante des textes de Jérôme de Stridon. Celle-ci est présente dans sa lettre à Eustochium (*Et inducet te rex in cubiculum suum et mirum in modum colore mutato* ; Puis le roi t'introduira dans sa chambre et ta couleur changera comme par miracle ; JEROME DE STRIDON, *Lettre XXII, A Eustochium*, p. 111-112.) ; dans sa missive à Laeta (*Loquatur et ipsa electo, caritatis iaculo uulnerata* : " *Introduxit me rex in cubiculum suum.*" « Et qu'elle conserve elle-même avec son élu, frappée du javelot de l'amour : « Le Roi m'a introduite dans sa chambre. » ; JEROME DE STRIDON, *Lettre CVII, A Laeta*, p. 152) ; et dans celle à Démétrias (*Unde et ipsa sponsa laetatur ac dicit* : « *Introduxit me rex in cubiculum suum* » ; De quoi se réjouit l'épouse elle-même en ces termes : « Le roi m'a introduite dans sa chambre », JEROME DE STRIDON, *Lettre CXXX, A Démétrias*, p. 167.)

fin. Cette idée de dépréciation du fiancé mortel au bénéfice du promis éternel n'est pas propre à la *Passion de Nérée et Achillée*. Nous la retrouverons dans la *Passion d'Agnès*. De plus, elle est déjà présente dans une lettre de Jérôme à Démétrias²⁰⁸ :

Quam sponsam hominis una tantum prouincia nouerat, uirginem Christi totus orbis audiuit.

« Quand tu étais la fiancée d'un homme, une seule province le savait ; tu es vierge du Christ, l'univers entier l'a appris. »²⁰⁹

Notons que le texte utilise d'abord le terme de *sponsum*, époux, pour qualifier la relation du Christ à la vierge. Ce terme est réutilisé une seconde fois par Domitille elle-même. Cependant, quelques lignes après, elle utilise finalement le terme fiancé. Nous l'avons vu, cette indécision quant au statut exact de la relation entre la vierge et le Christ n'est pas propre à la passion.

L'un des éléments les plus notables de ce texte est la présence d'une forte dépréciation du mariage. Nous pouvons même ici parler de diabolisation. Le mariage n'est pas simplement un état moindre que celui de la virginité. Il est présenté comme une situation pleinement néfaste. Cela est loin d'être anodin. En effet, ce discours s'oppose aux valeurs alors défendues par l'Eglise.

Dans la société gréco-romaine classique, le mariage était grandement révé. Le philosophe païen Musonius Rufus affirmait au premier siècle que le mariage est essentiel à la vertu. Quiconque s'en prend à cette institution s'en prend à la cité et à la race humaine.²¹⁰ Nous l'avons déjà évoqué, les penseurs classiques affirmant le contraire sont rares.

Nous avons déjà cité, parmi les courants chrétiens fortement opposés au mariage, les Manichéens. Il serait cependant faux d'attribuer uniquement à eux cette opposition chrétienne au mariage. Nous le savons, de telles idées existaient bien avant le IV^e siècle. S'il est difficile de déterminer en quel lieu et en quel contexte ces idées sont précisément nées, il semblerait que l'Egypte et l'Asie Mineure furent parmi les premières régions où elles rencontrèrent le succès

²⁰⁸ La *Lettre à Démétrias* est la cent-trentième missive de la correspondance de Jérôme, écrite lors du séjour du saint à Bethléem et adressée à la vierge Démétrias. (LABOURT Jérôme, *Saint Jérôme. Lettres*, Tome VII, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 166 ; PANI G. « Demetrias », 2014, p. 687.)

²⁰⁹ JEROME DE STRIDON, *Lettre CXXX, A Démétrias*, p. 172.

²¹⁰ HARPER Kyle, 2013, p. 73 ; HUNTER David, 2007, p. 28.

auprès des chrétiens.²¹¹ L'auteur grec de la fin du III^e siècle, Méthode d'Olympe²¹², affirme que, en comparaison de toutes les récompenses célestes qui l'attendent, le mariage n'a que peu de valeur pour la vierge.²¹³ De même, nous retrouvons chez Cyprien de Carthage, dans son *Traité de la conduite des vierges*, une courte liste des détriments du mariage, auxquels la vierge se soustrait :

[...] uos mulierum tristitias et gemitus non timetis, nullus uobis de partu circa filios metus est : nec maritus dominus, dominus uester et caput Christus est ad instar et uicem masculi [...] cum castae perseueratis et uirgines, angelis Dei estis aequales.

« Vous n'avez pas à craindre les peines et les gémissements des femmes (mariées). Vous n'éprouvez aucune crainte à propos de l'enfantement pour des fils ; vous n'avez pas non plus de mari qui vous domine. En persévérant dans la chasteté et la virginité, vous êtes les égales des anges de Dieu. »²¹⁴

Certes, l'évêque africain s'étend bien moins sur ce sujet que l'hagiographe de Domitille. Cependant, des idées semblables sont bien présentes. Cyprien affirme que les vierges échappent à des souffrances. Il n'est pas clair s'il parle là de souffrances naturelles, dues notamment à la grossesse et l'enfantement, ou de souffrances dues aux abus d'un mari. Nous pouvons supposer que ces deux types de souffrances puissent être sous-entendues. La mention des craintes liées à l'enfantement des fils semble faire référence à la peur de n'enfanter que des filles, alors qu'un héritier mâle est attendu. Si cela est correct, ce serait une idée propre à Cyprien et non reprise par l'hagiographe de Nérée et Achillée. Cyprien évoque aussi la domination du mari, ce qui n'est pas sans rappeler le long discours sur l'*homo corruptor* qui figure dans la passion.

²¹¹ VAN EIJK Ton, 1972, p. 211-213.

²¹² **Méthode d'Olympe**, aussi nommé **Méthode de Patare** ou encore **Euboullos**, né dans la seconde moitié du III^e siècle et mort vers l'an 311, est un saint, martyr et Père de l'Eglise. Il fut possiblement évêque successivement des villes d'Olympe, Tyr et Patare. Nicolas de Myre fut son disciple. Sa vie et son martyr sont méconnus. Il est connu avant tout pour ses traités, qui témoignent de la culture de l'auteur. Il serait grandement influencé par la pensée platonicienne. L'un d'entre eux est une source secondaire de ce présent travail. Il s'agit du *Banquet des dix vierges*. Cette œuvre est la seule de l'écrivain à nous être parvenue intégralement dans sa version grecque originale. Le texte met en scène une assemblée de dix vierges, discourant de la chasteté dans le Jardin de la Vertu. (BARRY Baldwin, « Methodios » dans KAZHDAN Alexander et TALBOT Alice-Mary (éd.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol II., Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 1354 ; MUSURILLO Herbert et DEBIDOUR Victor-Henry, *Méthode d'Olympe. Le Banquet. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Paris, Les Editions du Cerf, 1963, p. 9-14 ; RIGGI C., « Methodius of Olympus » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. II., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 790-791.)

²¹³ « Aussi font-elles peu de cas de ce qu'on estime ici-bas être des biens : richesses, gloires, lignées, mariage ; rien ne leur est plus précieux que les biens de là-haut ! » Extrait de METHODE D'OLYMPE, *Le Banquet des dix vierges*, traduit et édité dans MUSURILLO Herbert et DEBIDOUR Victor-Henry, *Méthode d'Olympe. Le Banquet. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Paris, Les Editions du Cerf, 1963, p. 205.

²¹⁴ CYPRIEN DE CARTHAGE, *De la conduite des vierges*, traduit et édité dans MUNIER Charles, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne (Ier – IIIe siècles)*, Berne, Lang, 1987, p. 282-285.

Au IV^e siècle, de nombreux traités consacrés à la virginité continuent de témoigner d'un mépris du mariage. Celui-ci est ainsi partagé par les penseurs orientaux Basile d'Ancyre, Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome. Basile considère ainsi qu'étant donné qu'Adam ne connut pas charnellement sa femme avant sa chute du Paradis, la sexualité et la reproduction sont des éléments liés à la mortalité et aux maux qui viennent avec.²¹⁵ Cette pensée en partie reprise en Occident, notamment par Jérôme dans son *Contre Jovinien*.²¹⁶ Cette association du mariage avec la mort, bien qu'apparemment centrale pour ces penseurs orientaux du IV^e siècle, est pourtant absente de la *Passion de Nérée et Achillée*. Le sujet de la mortalité est évoqué mais seulement pour dire que les éventuels bienfaits du mariage sont limités dans le temps. L'idée que le mariage est intrinsèquement lié à la mort n'est, elle, pas exprimée. Cependant, nous le verrons, elle est tout de même évoquée par sainte Agnès. Nous reviendrons donc plus en profondeur sur cette thématique en temps voulu.

Basile d'Ancyre aurait également associé également le mariage à la luxure.²¹⁷ Les encratites le qualifiaient déjà de fornication. Tatien l'aurait considéré comme un péché.²¹⁸ Cette idée est bien présente dans la *Passion de Nérée et Achillée* bien qu'elle soit associée uniquement à la figure du mari. Nous aurons l'occasion de voir plus en détail le discours entourant cela en troisième partie.

Nous l'avons vu, la question de la hiérarchie entre le mariage et la virginité aurait donné lieu à de nombreux débats à Rome même, dont le plus important fut la crise jovinienne. Celle-ci s'était achevée vers 393 avec la condamnation des thèses de Jovinien. Ainsi l'Eglise affirmait que le mariage et la virginité n'étaient pas égaux et que la seconde était supérieure au premier.²¹⁹ Cependant, l'Eglise ne se contenta pas de condamner Jovinien et ses partisans. Elle affirma que les adversaires farouches du mariage étaient également condamnables. C'est le Pape Sirice²²⁰

²¹⁵ « Si tu considérais attentivement le paradis et la vie qu'Adam menait là-bas, tu trouverais qu'au paradis il n'a pas eu besoin de connaître sa femme, mais que c'est après la transgression, la sentence de mort et la chute du paradis, qu'à ce moment-là il connut sa femme, afin que l'être mortel qu'il était désormais devenu trouvât du réconfort dans la succession de ses descendants », BASILE D'ANCYRE, *De la Véritable Intégrité de la Virginité*, p. 98 ; BROWN Peter, 1988, p. 399 ; VAN EIJK Ton, 1972, p. 222, 224, 228.

²¹⁶ Le discours de Jérôme est bien trop long pour être ici retranscrit. Nous nous contenterons de cette petite citation : *Hoc quod factum est in propatulo est, quod qui in paradiso uirgines permanserunt eiecti de paradiso copulati sunt* ; « Mais ce qui s'est produit est évident pour tous : ceux qui sont restés vierges au Paradis se sont accouplés une fois chassés du paradis. JEROME DE STRIDON, *Contre Jovinien*, p. 352-353

²¹⁷ VAN EIJK Ton, 1972, p. 225.

²¹⁸ HUNT Emily Jane, *Christianity in the second century : the case of Tatian*, Londres, Routledge, 2003, p. 20 ; HARPER Kyle, 2013, p. 105, 109 ; HUNTER David, 2007, p. 29.

²¹⁹ HUNTER David, 2007, p. 242-243 ; PIETRI Charles, 1976, p. 434-435.

²²⁰ **Sirice**, aussi connu sous le nom de **Siricius**, né, peut-être à Rome, dans le deuxième quart du IV^e siècle et mort à Rome en 399 est évêque de Rome de 384 à sa mort. Il est connu pour ses lois canoniques et sa lutte contre les hérésies. (STUDER B. « Siricius, pope » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*,

qui fixe la doctrine officielle en la matière. Aucun mépris ne doit être donné au mariage, ce dernier est un bien. La virginité est simplement considérée comme un bien supérieur.²²¹ La *Passion de Nérée et Achillée* est donc bel et bien écrite dans une période où la thèse qu'elle défend n'est plus considérée comme licite par les autorités ecclésiastiques.

Comment se fait-il donc qu'un texte dont la période d'écriture est estimée comme étant située dans la seconde moitié du V^e siècle puisse encore présenter de telles conceptions ? Il est difficile de donner une réponse précise à cette question. Au moment où le pape Sirice se prononce, nous savons que le parti opposé au mariage était loin d'être faible. Il n'est pas étonnant de constater qu'il fallut du temps pour voir ce mouvement s'éteindre.²²²

Tout d'abord, nous avons vu qu'il existait à Rome une forte communauté manichéenne, amenée à se renforcer à la suite de l'invasion vandale de l'Afrique. Ceux-ci étaient fortement opposés au mariage et leurs pensées exerçaient une influence, et ce même dans des milieux chrétiens plus orthodoxes.²²³ La *Passion de Nérée et Achillée* serait-elle un texte manichéen ? Une fois de plus, cela est difficile à dire. Des éléments semblent aller dans cette direction. Le récit apocryphe et gnostique de la fille de Pierre est ici repris, bien que transformé. Cependant, il utilise également des éléments de récits issus de la tradition catholique "licite".²²⁴ Cécile Lanéry estime que l'auteur fut bien un catholique, et non un manichéen. Il aurait simplement représenté une survivance d'une radicalité anti-maritale au sein de l'Eglise.²²⁵

Il aurait été hautement pertinent de posséder des textes manichéens relatifs au mariage afin de comparer les propos de ceux-ci et ceux présentés par la *Passion de Nérée et Achillée*. Cependant, seulement un très petit nombre des écrits de ceux-ci nous sont parvenus. Une majorité de ces écrits proviennent de territoires situés en dehors de l'Empire romain. Nous nous devons donc de les écarter. Certains témoignages de la pensée manichéenne sont des citations faites par Augustin d'Hippone dans ses nombreux traités qu'il écrit pour s'opposer à ce courant.²²⁶ Cependant, il est difficile de savoir dans quelle mesure nous pouvons faire confiance au Père de l'Eglise quant à sa retranscription fidèle des dires de ses opposants.

Enfin, deux textes fragmentaires, écrits directement de la main des Manichéens, ont été

Vol. I., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 600-601.)

²²¹ HUNTER David, 2007, p. 17 ; LANERY Cécile, 2010, p. 123 ; PIETRI Charles, 1979, p. 111-112.

²²² LANERY Cécile, 2010, p. 123.

²²³ BRONWEL Neil, 2022, p. 303 ; LANERY Cécile, 2010, p. 123

²²⁴ LANERY Cécile, 2010, p. 123 ; PONTI GRIMM Ilaria, 2021, p. 108.

²²⁵ LANERY Cécile, 2010, p. 123.

²²⁶ KURT Rudolph, « Mani, Manichaeans », 2006, p. 233-236.

retrouvés dans le territoire romain. L'une provient de Cologne et est connu sous le nom de *Codex Mani de Cologne*. L'autre, connu comme le *Kephalaia*, nous est parvenu par des *papyri* égyptiens. Cependant, lors de notre consultation de ces sources, nous n'avons pas pu trouver d'éléments en rapport avec les conceptions maritales de Manichéens.

Nous n'avons donc pas d'autres choix que de nous tourner vers les écrits d'Augustin. Leur consultation nous permet de constater qu'aucun d'entre eux ne cite directement un discours manichéen s'attaquant au mariage. Certes, le *Contre Fauste* cite un long discours du Manichéen Fauste²²⁷ où ce dernier parle en mauvais termes des mariages des patriarches de l'Ancien Testament. Cependant, dans ce discours, il pointe les errances morales des personnages bibliques et le fait qu'ils sont de mauvais maris. Il ne présente pas là une attaque de l'institution maritale en elle-même.²²⁸ Ainsi, si Augustin nous informe que les Manichéens méprisent le mariage, il le fait par ses propres mots et non en nous donnant accès à une pensée directe des concernés.

Intéressons-nous tout de même à ce que nous dit Augustin. Celui-ci, dans ses divers traités contre le Manichéisme, nous renseigne en effet sur la raison principale de l'opposition des Manichéens au mariage. Ceux-ci considèrent cette institution avec mépris avant tout car ils l'associent, comme la majorité des auteurs chrétiens, avec la reproduction. C'est celle-ci qu'ils ont véritablement en horreur, puisqu'ils considèrent le fait de faire entrer de nouvelles âmes dans la matière comme un mal profond.²²⁹ Cette idée n'est absolument pas présente dans la

²²⁷ **Fauste le Manichéen**, né vers l'an 340 à Milevis en actuelle Algérie et mort probablement en 390 dans un lieu inconnu est un membre important de la communauté manichéenne du IV^e siècle. Originellement païen, il se convertit au Manichéisme à une date inconnue et atteint le grade équivalent à celui d'un évêque chrétien. Il ne semble pas avoir bénéficié d'une éducation poussée mais devient malgré tout un orateur célèbre. Il rencontre Augustin d'Hippone vers l'an 382. Ce dernier, encore Manichéen, était en proie à des doutes et espérait que Fauste les apaise. Cependant, Augustin finit par s'éloigner de l'orateur, profondément déçu par celui-ci. Fauste est arrêté en 386 et échappe à l'exil uniquement en acceptant de ne plus professer sa foi. Il consacre alors les dernières années de sa vie à l'écriture d'un ouvrage cherchant à démontrer la supériorité du Manichéisme sur l'Eglise nicéenne. Cette œuvre est perdue et n'est partiellement connue que grâce aux citations qu'en fait Augustin dans son traité *Contre Fauste*. (« Faustus the Manichean » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. II., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 24.)

²²⁸ Ce discours, qui est trop long pour être ici retranscrit, se situe dans le XXII^{ème} livre du *Traité contre Fauste le Manichéen*. Une édition scientifique en existe : AUGUSTIN D'HIPPONE, *Traité contre Fauste le Manichéen* texte latin traduit et édité dans DULAIEY M. (dir.), *Œuvres de Saint Augustin*, vol. 18, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 2024. Le discours en question est présent dans le Volume 18C de la page 97 à 107.

²²⁹ *Ut hoc maxime in coniugio destemini quod filii procreantur, ac sic auditores uestros, dum cauent, ne feminae quibus miscentur concipiant, etiam uxorum adulteros faciat* ; « Ce que vous détestez le plus dans le mariage, c'est qu'il entraîne la procréation d'enfants ; aussi êtes-vous cause que vos auditeurs commettent l'adultère même avec leurs épouses, par les précautions qu'ils prennent pour empêcher les femmes auxquelles ils s'unissent de concevoir. » AUGUSTIN D'HIPPONE, *Traité contre Fauste le Manichéen*. L'extrait présenté provient du volume 18B aux pages 232 et 233 ; « Je demanderai simplement : "N'est-ce pas vous qui considérez que produire des enfants, moyen par lequel des âmes sont confinées dans la chair, est un plus grand péché que la cohabitation ?" », traduction personnelle de la traduction anglophone présentée dans AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sur la Morale des Manichéens* dans SCHAFF Philipp, *Nicene and Post-Nicene fathers of the christian church*, vol. 4, *St Augustin : The writings against*

Passion de Nérée et Achillée. Les seuls maux liés à la naissance sont les souffrances physiques associées à la grossesse et l'accouchement, ainsi que les malheurs dont peut être victime le fœtus. L'arrivée de nouvelles âmes dans le monde n'est pas évoquée et encore moins définie comme un mal.

Ainsi, la principale raison de l'opposition des Manichéens au mariage est ici totalement absente, ce qui va dans le sens de l'hypothèse de Cécile Lanéry précédemment évoquée. Cependant, il est possible que les disciples de Mani aient possédé d'autres raisons de mépriser le mariage, qui ne nous sont pas connues. Peut-être que ces éventuelles idées inconnues étaient similaires à celles exposées par la *Passion de Nérée et Achillée*. Nous ne pouvons pas le savoir, ce qui fait que la question du manichéisme de l'hagiographe de la passion reste sans réponse précise.

A défaut de pouvoir étudier en profondeur la vision manichéenne du mariage, penchons-nous sur une personne qui, à l'image de l'auteur de la passion, fut catholique tout en ayant une relation polémique au concept de mariage. Il s'agit de Jérôme de Stridon. Celui-ci a écrit le *Contre Jovinien* et son rôle n'était pas négligeable dans la condamnation de l'hérésiarque. Cependant, le polémiste fut également sous le feu des critiques car son texte fut accusé de peindre une image trop négative du mariage. En effet, il qualifia le mariage de moindre mal en comparaison à la fornication, mais pas comme un bien en soi.²³⁰ Certes, Jérôme se montre moins virulent que d'autres. De même, il se défend de mépriser le mariage. Cependant, ses écrits sont loin d'être tendres avec cette institution, qu'il qualifie même de mal dans sa lettre à la vierge Eustochium.²³¹ A vrai dire, le polémiste ne semble reconnaître qu'une vertu au mariage : « Je loue les noces, je loue le mariage, mais parce qu'ils m'engendrent des vierges. Des épines, je cueille les roses, de la terre son or, de la coquille sa perle. »²³²

Nous retrouvons donc, toujours dans la *Lettre à Eustochium*, une dénonciation des maux du mariage :

Nec enumeraturum molestias nuptiarum, quomodo uterus intumescat, infans uagiat, cruciet paelex, domus cura sollicitet, et omnia quae putantur bona mors extrema

the machineans and the donatists, Grands Rapids Michigan, Eerdmans Publishing Company, 1887, p. 86

²³⁰ HUNTER David, 2007, p. 248, 280 ; HARPER Kyle, 2013, p. 159.

²³¹ *Dicat aliquis : "et audes nuptiis detrahare, quae a Domino benedictae sunt ?" non est detrahare nuptiis cum illis uirginitas antefertur. Nemo malum bono comparat.*, « Mais, dira-t-on, "tu oses dénigrer le mariage, qui a été béni par le Seigneur" ? Ce n'est pas dénigrer le mariage que de lui préférer la virginité ; nul ne saurait comparer un mal avec un bien. » JEROME DE STRIDON, *Lettre XXII, A Eustochium* p. 128.

²³² JEROME DE STRIDON, *Lettre XXII, A Eustochium*, p. 130.

praecidat.

« Je n'énumérerai donc pas les tracasseries du mariage : le sein se gonfle, l'enfant vagit, la domesticité agace, le souci du ménage importune ; puis, tous ces bonheurs qu'on a imaginés, la mort, enfin, les fauche. »²³³

Il est clair que la critique est moins virulente et moins poussée que celle de la *Passion de Nérée et Achillée*. Jérôme reconnaît même à demi-mot qu'il existe des bonheurs au mariage, même si ceux-ci ne sont que temporaires. Nous retrouvons ici le rappel de la mortalité de l'époux qui est présent par deux fois dans le discours des deux eunuques. Ainsi, la virginité apparaît comme préférable même pour la personne qui désire se marier puisque celle-ci est une union perpétuelle au Christ. Cette opinion serait également partagée par Athanase d'Alexandrie dans sa *Seconde lettre aux vierges*.²³⁴

Malgré tout, Jérôme cite également des maux naturels, à savoir les changements corporels et les désagréments qui viennent avec les enfants. S'il ne cite pas de maux directement causés par les maris, il fait référence aux devoirs attendus de la femme au sein du foyer. Ainsi nous retrouvons chez Jérôme des idées similaires que celles adoptées un demi-siècle plus tard par l'hagiographe de la *Passion de Nérée et Achillée*. Jérôme s'inclut donc bien dans un courant peu favorable au mariage. Si Jérôme représente un côté le moins radical de cette pensée – il considère par exemple qu'il vaut mieux être mariée que chercher à être vierge et échouer²³⁵ – l'hagiographe de Domitille en serait un aspect le plus extrême.

Cécile Lanéry, dans son article sur les passions italiennes, nous renseigne que ce discours opposé au mariage aurait des similarités avec un autre présenté dans un texte potentiellement contemporain à celui de notre corpus : la *Passion de Thomas*.²³⁶ Il aurait été particulièrement intéressant de consulter cette passion pour en constater par nous-même les similarités. Cependant, il ne nous a pas été donné de trouver ni une édition ni une traduction consultable de ladite passion. Il semblerait cependant que ce texte soit une simple adaptation latine, quelque peu réécrite, d'un texte apocryphe du III^e siècle : les *Actes de Thomas*,²³⁷ actes

²³³ JEROME DE STRIDON, *Lettre XXII, A Eustochium*, p. 112.

²³⁴ Il ne nous a pas été donné de retrouver une édition ou une traduction de cette seconde lettre. Nous devons donc faire confiance à la référence suivante : ELM Susanna, 1996, p. 336-337.

²³⁵ « Qu'advient-il de celles qui ont prostitué les membres du Christ et changé le temple du Saint-Esprit en lupanar ? [...] Il eût mieux valu subir le mariage avec un homme, cheminer dans la plaine, plutôt que d'aspirer aux sommets et de choir au fond du gouffre ! » JEROME DE STRIDON, *Lettre XXII, A Eustochium*, p. 115-116

²³⁶ Les débats ne sont en effet pas clos en ce qui concerne la datation de cette *Passion de Thomas*. Certains placent son écriture vers l'an 350, d'autres au début du V^e siècle. Enfin, certains considèrent qu'elle fut élaborée au début du VI^e siècle. (LANÉRY Cécile, 2009, p. 542-543.)

²³⁷ Les *Actes de Thomas*, aussi connu comme les *Actes de l'Apôtre Judas Thomas lorsque le Seigneur le vendit*

qui, eux, purent être consultés.

Au début de ce récit, la narration s'attarde sur le mariage de la princesse de la cité de Sandaruk. Alors que les deux époux sont seuls dans leur chambre et qu'ils s'apprêtent à consommer leur union, Jésus lui-même leur apparaît, sous les traits de l'apôtre Thomas Judas. Il leur dit la chose suivante :

« Et sachez que, aussitôt que vous vous serez séparés de cette union impure, vous deviendrez des temples purs et vous serez séparés des souffrances cachées et manifestes, et du grand souci des enfants, eux dont la fin est cruelle affliction. Si vous avez des enfants, à cause d'eux vous opprimerez, vous dépouillerez et vous frapperez des orphelins, et vous exploiterez des veuves. Vous serez grandement tourmentés par leurs méfaits. En effet, la plupart des enfants sont cause de beaucoup de douleurs, [...], s'ils sont en bonne santé, ils deviendront corrupteurs, soit par adultère, soit par vol, soit par fornication, soit par cupidité, soit par vaine gloire, et à cause de ces fautes vous serez tourmentés par eux. Mais, si vous êtes convaincus par moi et que vous gardez purement vos âmes pour Dieu, [...] vous serez sans soucis, sans affliction et sans tristesse, et vous espérerez le moment de voir les noces véritables et d'en être les chantres, et vous serez comptés avec ceux qui entrent dans la chambre nuptiale. » ²³⁸.

Les idées exposées dans ce passage des *Actes de Thomas* sont à la fois semblables et quelque peu différentes de celles exprimées dans la *Passion de Nérée et Achillée*. Les deux textes présentent une vision négative du mariage. Si les deux récits évoquent des maux causés par les enfants, ceux-ci diffèrent. La *Passion* se concentre sur les douleurs de l'enfantement, tandis que les *Actes* discourent sur les déceptions et souffrances qui peuvent accompagner le fait d'éduquer les enfants.

Un autre élément est intéressant. La *Passion de Nérée et Achillée* attribue une longue liste de méfaits à la figure de mari. Les *Actes de Thomas* en font une autre, qui possède des

au marchand Habban pour qu'il aille instruire l'Inde, est un texte apocryphe qui aurait été écrit dans la première moitié du III^e siècle, possiblement à Edesse. Il n'est pas clair si le récit fut originellement écrit en grec ou en syriaque. Il s'agit en tout cas du seul exemple d'actes apocryphes à nous être parvenu dans son intégralité. Le texte raconte l'histoire de l'apôtre éponyme après la fin des événements bibliques jusqu'à sa mort en martyr, en passant par ses voyages en Inde. Écrit grandement utilisé par les encratites, les manichéens ainsi que d'autres hérésies, il est explicitement condamné par plusieurs Pères de l'Eglise. (STAROWIEYSKI M. « Thomas (apocryphal) » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. III., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 782-784 ; *Actes de Thomas*, traduit dans BOVON François et GEOLTRAIN Pierre (dir.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, Gallimard, 1997, p. 1323-1470.) ; En ce qui concerne le lien entre les deux œuvres : LANERY Cécile, 2009, p. 542.

²³⁸ Traduction scientifique à partir du grec (édition non présente), *Actes de Thomas*, p. 1340-1341.

points communs à celle de la *Passion*. Cependant, ces caractéristiques ne sont pas celles de la figure du mari, mais de celle de l'enfant. Cette liste constitue ainsi celle des façons dont un enfant peut décevoir ses parents. Les *Actes* évoquent également les récompenses célestes, bien que la mention de celles-ci soit plus brève et quelque peu plus cryptique que celle faite dans la *Passion de Nérée et Achillée*.

Ainsi, sans que nous puissions affirmer qu'il existe un lien direct entre les *Actes* et la *Passion*, les concepts utilisés dans les deux textes sont similaires. Notons qu'Ilaria Ponti Grimm estime en effet que l'hagiographe de Nérée et Achillée reprend les idées encratites qui sont profondément infusées dans certains textes apocryphes, auxquels l'auteur de la passion semble être familier.²³⁹

Penchons-nous maintenant, de manière bien plus brève, sur la deuxième catégorie de maux du mariage : les sévices des époux. Nous serons ici brefs simplement car il est plus pertinent d'évoquer la plupart de ces maux dans la troisième partie de notre travail. Parmi les torts reprochés au mari, un est particulièrement intéressant. En effet l'hagiographe reproche à l'*homo corruptor* d'enfermer sa femme chez lui et de l'isoler. L'élément intéressant avec cette accusation est le fait que d'autres textes chrétiens faisant l'apologie de la virginité citent, parmi les vertus et devoirs de la vierge, le fait qu'elle se doit de rester chez elle et d'avoir le moins de contacts possible avec l'extérieur et les étrangers.

Jérôme, dans ses lettres aux vierges Eustochium et Laeta, conseille vivement à toutes deux de ne pas sortir de chez elles et d'éviter le contact avec les gens extérieurs.²⁴⁰ De même, Basile d'Ancyre, dans son *Traité de la véritable intégrité dans la virginité*, estime qu'une vierge ne doit pas quitter sa maison ni attirer l'attention d'un quelconque homme, puisqu'elle est fiancée au Christ.²⁴¹ Il n'est pas étrange de voir un texte opposé aux idées canoniques de l'Eglise

²³⁹ LANERY Cécile, 2010, p. 121. ; PONTI GRIMM Ilaria, 2021, p. 155.

²⁴⁰ *Numquam exeat foras, ne inueniant eam qui circumeunt civitatem ; ne percutiant et uulnerent, et auferentes theristrum pudicitiae, nudam in sanguine derelinquant.*, « Qu'elle ne sorte jamais hors de sa maison, de peur que ne la retrouvent ceux qui circulent dans la cité, qu'ils ne la frappent et ne la blessent, puis, lui ôtant la robe de la pudeur, qu'ils ne l'abandonnent nue dans son sang. » JEROME DE STRIDON, *Lettre CVII, A Laeta*, p. 152 ; *Caue ne domum exeas, ne uelis uidere filias regionis alienae, quamuis fratres habeas patriarchas et Israhel parente laeteris : Dina egressa corrumpitur. Nolo te sponsum quaerere per plateas, nolo circumire angulos ciuitatis.*, « Garde-toi de sortir pour aller dans la maison, ne cherche pas à voir les filles d'un pays étranger, puisque les patriarches sont tes frères et que tu as la joie qu'Israël soit ton père. Dina sort, elle est violée ! Je ne veux pas que tu cherches ton époux à travers les places, ni que tu fasses le tour des coins de la cité. JEROME DE STRIDON, *Lettre XXII, A Eustochium*, p. 137.

²⁴¹ « Car si la vierge ne sort pas des demeures paternelles avant d'avoir été mise sous le joug d'un mari légitime qu'elle déclare par écrit maître et protecteur de sa vie, pour pouvoir désormais, sous le nom du mari qui lui échoit, sortir de la maison de son père, il est vrai aussi que la vierge alors est sortie des demeures paternelles, afin qu'ayant déclaré son époux légal elle ait aussi la fierté de sortir en public ouvertement sous la tutelle. Or s'ils sont témoins des sorties, ceux qui voient cela, les mêmes peuvent naturellement attester aussi à qui elle a été unie et qui elle a

contredire les textes des Pères de l'Eglise. Cependant, il est étonnant que la *Passion de Nérée et Achillée*, qui autrement se distingue par sa radicalité, se montre ici, en apparence tout du moins, plus mesurée.

Le propos suivant du discours des eunuques est l'apologie de la virginité. Celle-ci commence en explicitant la place de cette vertu, désignée comme au-dessus de toutes les autres, si ce n'est celle du martyr. Une idée similaire est déjà présentée un siècle avant la passion, en Egypte, dans les fragments de la *Première Lettre aux Vierges* d'Athanase d'Alexandrie, écrite originellement en copte :

« La virginité, elle, qui s'est élevée beaucoup plus haut et n'a pas de loi mais est au-dessus de la loi. »²⁴²

Plus tard, il ajoute :

« De même en sera-t-il dans le royaume des cieux : la virginité comme chef marchera en avant avec une grande assurance, et toutes formeront un seul chœur, et une seule symphonie dans la foi »²⁴³

Les eunuques continuent leur propos avec l'exposition des récompenses célestes qui attendent la vierge au Paradis. Ces récompenses paradisiaques sont rappelées par Domitille dans son discours final. L'idée que le Paradis et ses plus hauts délices sont la récompense des vierges est un concept bien répandu. Ainsi, Jérôme dit à la vierge Eustochium : « Ton pays, c'est le Paradis. »²⁴⁴

La première évocation que nous avons trouvée de ce concept des récompenses célestes provient d'Orient, écrite un siècle auparavant. Elle se trouve dans *Le banquet des dix vierges* de Méthode d'Olympe. Certains concepts y sont semblables à ceux que nous trouvons dans la *Passion de Nérée et Achillée* :

« Mais les âmes dont les ailes sont vigoureuses et légères, accédant aux au-delà de l'outre-monde de cette vie, voient de loin ce que nul autre humain n'a contemplé, les prairies mêmes de l'immortalité – éblouissantes, les beautés dont elles sont riches, les

déclaré comme son mari, quand sous les yeux de tous elle sort des maisons paternelles. Et si son mariage, dans ces conditions, grâce aux témoins, aux sorties et à tout l'ensemble, est parfaitement connu, et que par ailleurs, dis-je, son mari ne soit pas mort, il s'ensuit qu'elle est adultère, cette femme qui du vivant de son mari passe son temps dans la débauche. » BASILE D'ANCYRE, *De la Véritable Intégrité de la Virginité*, p. 72 ; ELM Susanna, 2019, p. 117-118.

²⁴² ATHANASE D'ALEXANDRIE, *La Première Lettre aux vierges. Sur la virginité*, p. 55.

²⁴³ ATHANASE D'ALEXANDRIE, *La Première Lettre aux vierges. Sur la virginité*, p. 64.

²⁴⁴ Traduction de *Tua regio paradisus*, JEROME DE STRIDON, *Lettre XXII, A Eustochium*, p. 129

fleurs dont elles sont pleines ! – et toujours elles ne pensent qu'à ces lieux, continuellement hantées de ce qui s'offre là-haut à leur contemplation. »²⁴⁵

Une forme du thème du jardin paradisiaque est également exprimée en Occident par Ambroise de Milan dans son *Traité de l'éducation des vierges*. Certes, il n'y évoque pas directement le jardin paradisiaque qui attend les vierges à leur mort. Cependant il effectue directement une association des vierges avec ce jardin, possédant des fleurs et des fruits.²⁴⁶

Vient l'épisode de l'Ange de la Virginité et de son discours. Ce dernier est une figure assez unique. Nos recherches n'ont pas permis de trouver ni un texte contemporain ni un texte plus ancien où un ange patron de la virginité est invoqué. Certes, des anges protecteurs apparaissent dans d'autres textes de notre corpus. Nous le verrons, de telles entités interviennent dans les récits de Cécile, Suzanne et Agnès. Cependant, ils sont simplement qualifiés d'anges ou d'envoyés du Seigneur. Ils ne sont pas des anges dont la prérogative est précisément la virginité. Nous ne pouvons affirmer avec une certitude absolue que cet exemple soit le seul de l'Antiquité. Il faudrait pour cela des recherches encore plus exhaustives que celles que nous avons menées. Cependant, il est certain qu'un tel motif est *a minima* extrêmement rare.

Ce patron de la virginité n'est pas le seul élément angélique invoqué dans le récit. Nérée affirme ainsi que les vierges sont particulièrement aimées des anges. Nos recherches n'ont pas permis non plus de trouver un texte qui reprend telle quelle cette notion d'amour des anges pour les vierges. Cependant, deux autres sources possèdent des notions proches. Tout d'abord, la *Première Lettre aux vierges* d'Athanase d'Alexandrie exprime l'idée suivante, où la joie remplace l'amour :

« Quelle joie parmi les anges en voyant l'image de leur pureté dans les corps des vierges ! »²⁴⁷

Cette notion de joie des anges se retrouve aussi dans le passage où Domitille résume ce qu'elle a appris auprès de ses deux amies pour les convertir. La seconde notion proche serait exprimée par un pseudo-Athanase qui affirme que les anges approuvent et honorent la splendeur

²⁴⁵ METHODE D'OLYMPE, *Le Banquet des dix vierges*, p. 205.

²⁴⁶ « Tu es un jardin fermé, ô vierge, garde tes fruits. Que les épines ne t'étouffent pas mais que fleurissent tes grappes. Tu es un jardin fermé, ma fille, que personne ne renverse la haie de ta pureté. [...] Tu es un paradis, vierge, prends garde à Eve. » AMBROISE DE MILAN, *Traité de l'instruction d'une vierge*, texte latin traduit dans BOUYER Louis, QUERE France, RITTER Marie-Ephrem e.a., *Mariage et Virginité dans l'Eglise ancienne*, Paris, Migne, p. 125.

²⁴⁷ ATHANASE D'ALEXANDRIE, *La Première Lettre aux vierges. Sur la virginité*, p. 64.

des vierges comme étant égale à la leur.²⁴⁸ La *Passion de Nérée et Achillée* utilise également un *topos* affirmant que les vierges ont leur place parmi les anges. Nous détaillerons cependant ce motif lorsque nous nous pencherons sur la *Passion d'Eugénie*.

Le récit continue avec le discours même de l'Ange de la Virginité. Celui-ci se lance dans un discours semblable à une tentative de culpabilisation, qui transforme la virginité en une véritable sœur, née en même temps que la personne, qui grandit et vit avec elle. Il ne nous a pas été donné de trouver un autre texte qui présente ce concept de manière aussi développée. Citons tout de même le traité de Basile d'Ancyre, *De la véritable intégrité dans la virginité*, dans lequel la virginité des vierges est née avec elles. Si elles la perdent, elles peuvent encore traverser le paradis, la terre et l'abysse mais ne peuvent récupérer leur possession perdue.²⁴⁹ Il s'agit d'une idée similaire à celle exprimée dans la *Passion*, bien que la façon de la présenter diffère.

Le discours angélique continue avec un motif singulier. Ici, ce n'est plus la vierge qui est présentée comme l'épouse du Christ, mais l'Eglise elle-même. Pour ce faire, l'auteur utilise pourtant des *topoi* habituellement réservés à la figure de la vierge, épouse du Christ. C'est notamment le cas du concept de virginité féconde. Il en va de même pour l'utilisation de richesses terrestres afin d'évoquer les récompenses paradisiaques. Cependant, ces motifs étant également utilisés dans la *Passion d'Agnès*, nous nous pencherons dessus lors de l'analyse de celle-ci.

Avant de terminer cette analyse de la *Passion de Nérée et Achillée*, intéressons-nous aux deux vierges secondaires du récit. La première est Pétronille. Celle-ci est présentée comme la fille de l'Apôtre Pierre. Ce personnage apparaît bien avant le texte de notre corpus. Il a en effet pour origine les *Actes Apocryphes de Pierre*.²⁵⁰ Dans ce récit, elle ne s'appelle cependant pas Pétronille. Il semblerait que ce nom fut celui d'une sainte romaine, peut-être la fondatrice d'un

²⁴⁸ « Ainsi, même les anges honorent l'excellence de sa splendeur de sa virginité comme leur égal », traduction personnelle de la traduction anglophone d'un extrait de PSEUDO-ATHANASE, *Sur la Virginité*, traduit dans MUEHLBERGER Ellen, *Angels in Late Ancient Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 153.

²⁴⁹ « Elle est tout près de toi la virginité, et tu l'as naturellement de naissance. [...] si tu restes sans souillure, tu paraîtras aux yeux de tous comme tu es née, vierge toujours noblement. Par contre si tu perds ce bien précieux de la virginité, tu auras beau faire tout ce que j'ai dit, traverser le ciel et la terre, la mer et les abîmes, et l'air en toute son immensité, tu ne pourras plus d'aucune façon la récupérer. Comment en effet ce qui a été corrompu reviendrait-il sans corruption ? » BASILE D'ANCYRE, *De la Véritable Intégrité de la Virginité*, p. 107-108 ; HARPER Kyle, 2013, p. 153-154.

²⁵⁰ Les *Actes Apocryphes de Pierre* sont un texte rejeté du canon de l'Eglise. Originellement écrit en grec, seuls ses huit derniers chapitres nous sont parvenus, dans un état fragmentaire. Une autre partie de cette œuvre existe encore sous la forme de fragments de sa version latine. Le texte original ne fut probablement pas écrit à Rome. Il daterait d'une période située entre la fin du II^e siècle et le début du III^e siècle et serait originaire de l'Orient romain. (BOVON François et GEOLTRAIN Pierre (dir.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, Gallimard, 1997, p. 1041-1043 ; SAXER V. et HEID S. « Peter, apostle » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. III., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 155-158.)

titulus, et que ces deux personnages furent fusionnés.²⁵¹

Il est clair que l'épisode de la fille de Pierre sert le discours anti-marital de l'auteur. Le texte sous-entend en effet clairement que la raison pour laquelle l'Apôtre refuse de guérir durablement sa fille est le fait que son infirmité l'empêche de se marier. Cette interprétation est confirmée par la lecture des *Actes Apocryphes de Pierre*. Ceux-ci présentent un récit très semblable,²⁵² bien que plus développé, où l'Apôtre confirme cette fois-ci explicitement qu'il souhaite laisser sa fille dans cet état plutôt que de la voir « souillée. »²⁵³ L'hagiographe de la *Passion de Nérée et Achillée* semble avoir simplement repris, en le raccourcissant, le récit des *Actes*.

Le second personnage peu développé est celui de Felicula. Cependant, un élément très intéressant dans la péripétie qui la concerne est le fait qu'elle est envoyée chez les vestales. Cela n'est pas anodin car les auteurs chrétiens ont un profond mépris pour les vestales, qu'ils considèrent comme des fausses vierges. Nous verrons cela dans la troisième partie de ce travail.

Pour résumer notre analyse, nous pouvons affirmer que la *Passion de Nérée et Achillée* est sans conteste la passion de notre corpus présentant le propos le plus développé. Elle contient la quasi-totalité des *topoi* que nous retrouvons dans d'autres textes de notre corpus et en possède même certains qui, par leur niveau de développement, lui sont propres. Ses inspirations littéraires semblent être extrêmement variées. Nous retrouvons les motifs utilisés par l'hagiographe à la fois dans des textes occidentaux et des textes orientaux. Notons que, parmi les sources secondaires que nous avons pu consulter, nous possédons plus de textes orientaux

²⁵¹ LANERY Cécile, 2010, p. 210.

²⁵² Notons simplement que, si dans la *Passion de Nérée et Achillée*, Pétronille, malgré son état, fait encore l'objet de convoitise, au point qu'elle préfère rendre son âme à Dieu ; cet épisode est totalement absent des *Actes Apocryphes de Pierre*.

²⁵³ « Pierre [...], tu es venu en aide aux infirmes et tu leur as rendu des forces, alors pourquoi, ta fille qui est vierge, [...] ne l'as-tu pas secourue ? Voici en effet qu'elle est entièrement paralysée d'un côté et, handicapée, elle est couchée là au coin. [...] Pierre alors sourit et lui dit : [...] Sache-le, ce n'est pas par incapacité ou impuissance que Dieu n'accorde pas ses dons à ma fille. Cependant, pour que tu en sois intimement convaincu et que les gens qui sont ici croient davantage, me tournant vers ma fille je lui dis : "Lève-toi de ta place sans le secours de personne d'autre que Jésus seul, [...]." Alors elle se leva et alla jusqu'à Pierre. La foule se réjouit de ce qui était arrivé. [...] Pierre dit à sa fille : "Retourne à ta place, couche-toi et redeviens infirme, car cela est avantageux pour toi et pour moi." La jeune fille s'en retourna, elle se coucha à sa place et redevint comme elle était. Tout la foule pleura et supplia Pierre de faire en sorte que sa fille fût guérie. Pierre leur dit : " [...] Quand la jeune fille eut dix ans, elle devint une pierre d'achoppement pour une foule d'hommes et Ptolémée, un homme riche [...] envoya la demander en mariage. Sa mère ne fut pas d'accord. [...] [Lacune du texte], Les gens de Ptolémée déposèrent la fillette devant la porte de la maison et s'en allèrent. Quand je l'appris, sa mère et moi sommes descendus et nous avons trouvé notre fillette ayant tout un côté de son corps paralysé et sclérosé des orteils à la tête. Nous l'avons emportée en rendant gloire au Seigneur, qui avait préservé sa servante de la souillure, de l'impureté et de la ruine. », *Actes de Pierre*, texte traduit dans BOVON François et GEOLTRAIN Pierre (dir.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, Gallimard, 1997, p. 1049-1051.

que d'occidentaux. Parmi ces œuvres, certaines font partie de traditions qui, au V^e siècle, devaient commencer à être considérées comme hérétiques, à l'image de textes apocryphes aux idées encratiques. Enfin, notons que certains des *topoi* utilisés sont attestés dès le III^e siècle.

La représentation de la virginité dans la *Passion d'Eugénie*

Le cas suivant est celui de la *Passion d'Eugénie*. Ce texte utilise en grande partie uniquement le simple terme *virgo* pour qualifier les vierges. Seule la vierge secondaire Bassilla possède une épithète « qui était la plus sage et remarquable vierge »²⁵⁴

Ce texte nous présente l'histoire d'une vierge, Eugénie, décrite comme d'ascendance noble mais également comme étant très belle et d'une grande intelligence. Le texte précise qu'elle est de plus très éduquée. C'est cette curiosité vis-à-vis du savoir qui l'amène à se convertir. Sa décision se prend en partie suite à la lecture des *Actes de sainte Thècle*. Elle décide alors de se cacher parmi des moines pour vivre sa foi. Elle se travestit ainsi.

C'est alors qu'une femme noble du nom de Mélanthia tombe amoureuse de celle qu'elle croit être un homme. Cette femme cherche donc à séduire la sainte et se lance dans un discours visant à lui montrer que la vie ascétique menée par Eugénie est une erreur. Mélanthia décrit l'ascétisme comme une torture sans signification et un gâchis de la fleur de la jeunesse. Elle affirme que ne pas profiter des plaisirs de la vie serait une insulte ingrate envers Dieu. Elle finit par proposer à Eugénie de l'épouser.

Eugénie, cherchant à sauver l'âme de son interlocutrice, se lance dans un discours. Cependant, contrairement à celui de son adversaire, ce monologue ne nous est pas retranscrit. Le texte ne nous dit que les éléments suivants :

*Ostendebat ei desyderia mundi misera esse et sic dum putantur teneri effugere atque per unius puncti delectamenta perpetua detrimenta inducunt, nec consentiendum omino corporali concuscipentae quia blanditur ut macelet inuitatur ut teneat, laeticiam promittit ut perdat.*²⁵⁵

« Elle lui démontrait que les désirs du monde sont misérables et ainsi, lorsqu'on croit

²⁵⁴ *Basilla quae erat [...] uirgo conspicua atque prudentissima*, extrait de la *Passio Sanctae Eugeniae* édité dans MOMBRIZIO Bonino, *Sanctuarium seu vitae sanctorum*, édition nouvelle par les moines de Solesmes, vol. II, Paris, Fontemoig, 1910, p. 396 ; Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

²⁵⁵ Extrait de la *Passio Sanctae Eugeniae*, p. 394

les tenir, ils s'enfuient et les charmes d'un moment amènent des dommages éternels ; il ne faut pas non plus consentir à tous ses désirs charnels parce qu'il (=le monde) flatte pour tourmenter, il attire pour prendre possession, il promet la joie pour détruire. »²⁵⁶

Plus tard dans le texte, Eugénie est amenée devant le préfet d'Égypte afin d'être jugée. En effet, Mélanthia, éconduite s'est vengée d'elle en prétendant que la sainte avait tenté de la violer. Le préfet demande à Eugénie de répondre de son comportement. Cette dernière, sans répondre réellement à cette injonction, se lance dans un discours où elle se justifie de s'être travestie et cachée parmi des moines :

*Id circo ego nunc amore divinae religionis accensa uirilem habitum sumpsi : et uirum gessi perfectum : uirginitatem Christo fortiter conservando.*²⁵⁷

« Moi, maintenant, inspirée par l'amour de la religion divine, j'ai adopté une attitude virile et je me suis comportée en homme parfait, en conservant vaillamment ma virginité pour le Christ. »²⁵⁸

Eugénie finit par révéler au préfet qu'elle est en réalité sa fille, disparue depuis un temps. Le retour de sa fille provoque la conversion du préfet, de sa famille puis d'une bonne partie de la population d'Alexandrie. L'Empereur ordonne alors une persécution. Le père d'Eugénie meurt et celle-ci fuit à Rome avec sa mère. Là, elle forme par son exemple d'autres femmes dont la vierge Bassilla. Celle-ci finit par avoir des révélations sur le destin d'Eugénie. Elle y voit son futur martyr mais aussi sa récompense divine :

*Vidi enim et probavi quod te duplex palma in caelo suscipiat una quam in agone uirginitatis apud Alexandriam acquisisti [...]*²⁵⁹

« De fait, je vis et je comprends qu'une double palme t'attend dans le ciel : une que tu as acquise à Alexandrie dans la lutte pour ta virginité [...] »²⁶⁰

Eugénie réagit alors de la manière suivante :

Simili modo audiens haec beata Eugenia exhilaratur et gaudens atque universas uirgines ad se conuocans, quae per ipsam illibatae pudicitiae gratiam obtinebant,

²⁵⁶ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

²⁵⁷ Extrait de la *Passio Sanctae Eugeniae*, p. 395.

²⁵⁸ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

²⁵⁹ Extrait de la *Passio Sanctae Eugeniae*, p. 396.

²⁶⁰ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

secum iubet orationem effundere [...].²⁶¹

« Entendant cela, la bienheureuse Eugénie est réjouie de la même manière et se réjouissant et convoquant vers elle toutes les vierges qu'elle avait obtenues par cette même grâce de la chasteté intacte, elle ordonne de répandre avec elle une prière [...] »²⁶²

La sainte entame alors un discours à ses ouailles :

*Uirginitas enim prima est uirtutis indicium similis angelorum parens vitae, amica sanctitatis, gaudii dux. Ideoque carissimae uirgines mecum in agone ipsius uirginitas fortiter permanete in amore domini ut gaudia eterna cum omni dilectione possitis sustinere. Ego enim commendo uos spirirui sancto, quia credo, quod uos in regno suo integras illibatasque restituet.*²⁶³

« En effet, la virginité est la première, elle est l'indice de la vertu, apparaissant semblable à la vie des anges, l'amie de la sainteté, la guide de la joie. Et pour cette raison, mes très chères vierges, restez courageusement avec moi dans l'amour du Seigneur dans la lutte même de cette virginité, pour que vous puissiez conserver les joies éternelles avec un bonheur entier. En effet, moi, je vous recommande à l'Esprit-Saint parce que je crois qu'il vous restituera dans son royaume intacts et entières. »²⁶⁴

L'histoire suit alors son cours. Eugénie obtient le martyre, de même que sa suivante Bassilla :

*Intra domum suam pro amore uirginitatis et Christi gladio transuerberata est*²⁶⁵

« [Bassilla] fut transpercée par une épée dans sa maison pour l'amour de la virginité et du Christ. »²⁶⁶

Commençons l'analyse de ces passages en notant que l'auteur tient à désigner les deux vierges principales de son récit comme étant à la fois nobles et douées d'intelligence. Cela n'est pas sans rappeler la *Passion de Nérée et Achillée*, où Domitille était également décrite comme étant bien éduquée grâce à ses deux eunuques.

²⁶¹ Extrait de la *Passio Sanctae Eugeniae*, p. 396.

²⁶² Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

²⁶³ Extrait de la *Passio Sanctae Eugeniae*, p. 396.

²⁶⁴ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

²⁶⁵ Extrait de la *Passio Sanctae Eugeniae*, p. 397.

²⁶⁶ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

Intéressons-nous ensuite au discours de Mélanthia. Celle-ci semble entre autres servir de représentante des opposants de l'ascétisme, amenée à être défaite par l'ascétique sainte. Nous pouvons comparer le discours prêté à Mélanthia à un autre qui le précède. Celui que Jérôme prête à des figures anonymes de femmes vierges mais opposées à l'idéal virginal ascétique. Ce discours est contenu dans la *Lettre à Eustochium* :

« Ce sont celles-là qui ont coutume de dire : "tout est pur pour les purs ! Ma conscience me suffit. C'est un cœur pur que désire Dieu, pourquoi me priver de nourritures que Dieu a créées pour qu'on en use ?" [...] Voient-elles une compagne sérieuse et un peu pâlie, elles la traitent de malheureuse, de moniale, de manichéenne et le reste. Dans une telle méthode de vie, le jeûne devient une hérésie ! Les mêmes circulent dans la foule en se faisant remarquer. Par leurs furtives œillades, elles entraînent derrière elles un troupeau de jeunes gens. »²⁶⁷

Les deux discours, celui de la *Lettre* et celui de la *Passion*, ne correspondent pas complètement. Mais des idées semblables sont exprimées. Ainsi Mélanthia affirme qu'il serait insultant envers Dieu de renoncer aux plaisirs que celui-ci a créés pour les hommes, idée représentée chez Jérôme à travers l'exemple de la nourriture. Mélanthia affirme aussi que Dieu n'aime pas les ascétiques, idée similaire à l'affirmation de Jérôme que, pour ceux opposés à l'ascétisme, le jeûne paraît être une hérésie. De même, Mélanthia demande pourquoi quelqu'un devrait renoncer à la beauté de sa jeunesse. Jérôme lui affirme que les femmes non-ascétiques charment des hommes dans la rue. Ainsi, l'auteur de la *Passion d'Eugénie* semble partager un mépris envers les opposants de l'ascétisme semblable à celui exprimé par Jérôme.

Notons que la tentation principale que Mélanthia présente à Eugénie est un mariage. Cela pourrait indiquer que l'hagiographe était également un adversaire de cette institution. Cependant, il n'y a pas non plus d'attaque frontale faite contre le mariage, contrairement à la *Passion de Nérée et Achillée*. Le texte se contente de s'en prendre aux désirs du monde et aux désirs charnels, précisant qu'il ne faut pas céder à tous ceux-ci. L'auteur ne semble ainsi pas condamner explicitement l'entière des désirs charnels, ce qui laisse une porte ouverte au mariage, considéré par des auteurs comme Augustin, Méthode d'Olympe ou Julien d'Eclane comme le seul espace légitime d'expression sexuelle.²⁶⁸ Si Mélanthia n'avait parlé que de

²⁶⁷ Traduction de : *Istae sunt quae solent dicere : "Omnia munda mundis. Sufficit mihi conscientia mea. Cor mundum desiderat Deus. Cur me abstinence a cibis, quos Deus creavit ad utendum ? [...] Et quam viderint tristem atque pallentem, miseram et monacham et Manicheam uocant, et consequenter ; tali enim proposito ieiunium heresis est. Hae sunt, quae per publicum notabiliter incedunt et furtivis oculorum nutibus adolescentium gregem post se trahunt.* JEROME DE STRIDON, *Lettre XXII, A Eustochium*, p. 123.

²⁶⁸ HARPER Kyle, 2013, p. 178 ; SQUIRES Stuart, 2019, p. 243 ; VAN EIJK Ton, 1972, p. 222.

mariage, nous pourrions dire que l'hagiographe rendait clair son mépris pour cette institution. Mais celui-ci lui a fait évoquer les plaisirs terrestres en général. Il est donc certes possible que l'auteur de la *Passion d'Eugénie* n'ait pas été très favorable à l'institution maritale. Cependant, il a tenu – peut-être simplement en omettant son avis précis sur le mariage – à rester aligné avec les thèses tenues par l'Eglise au V^e siècle. Autrement dit, en l'état il vante la virginité sans condamner le mariage.

Un élément tout à fait particulier de cette passion est le discours qu'Eugénie fait devant le juge où elle mêle sa virginité et son travestissement. Elle déclare que son adoption des codes virils ainsi que son incarnation de l'homme parfait sont directement liées à sa vaillante défense de sa virginité. Pourrait-il aussi s'agir d'un discret message destiné aux hommes afin de leur faire comprendre que l'incitation à la virginité s'applique également à eux ? Il ne nous est pas possible de le confirmer, les intentions de l'auteur nous sont inconnues. Il pourrait aussi s'agir d'une forme de misogynie. En effet, certains auteurs comme Jérôme auraient considéré que la femme n'était pas capable de bien se restreindre dans ses désirs sexuels.²⁶⁹ Ainsi, incarner un homme signifierait obtenir la force de caractère qui était estimée être la sienne pour persévérer dans la virginité. Il s'agit là cependant d'hypothèses difficiles à étayer, du moins pas sans une analyse d'un bien plus grand nombre de textes consacrés à des femmes travesties.

Dans les mots que Bassilla adresse à Eugénie, il est question que cette dernière obtiendra deux palmes, dont une pour sa virginité. La quasi-totalité de nos textes présente des saintes qui seraient considérées comme ayant obtenu à la fois la palme du martyr ainsi que la seconde couronne, la *palma castitatis*. Cependant, la *Passion d'Eugénie* est le seul texte de notre corpus à nommer explicitement ce concept de palme de virginité. Au contraire, la seconde palme, celle du martyr est citée plusieurs fois, notamment dans les passions relatives à Susanne, Domitille, Cécile et Anastasie. Il est étonnant de voir la *palma castitatis* si peu nommée dans notre corpus, alors qu'elle est réputée répandue dans l'hagiographie.²⁷⁰ Parmi les sources secondaires que nous avons consultées, nous la retrouvons dans le *Peristephanon* de Prudence.²⁷¹ Elle serait

²⁶⁹ CASTELLI Elisabeth, 1986, p. 65-78, JEANJEAN Benoit, 2003, p.113.

²⁷⁰ HARPER Kyle, 2013, p. 208 ; LANERY Cécile, 2010, p. 135.

²⁷¹ Le *Persitephanon* est, malgré son titre grec, un texte latin composé de quatorze poèmes en alexandrins, traitant chacun d'un martyr différent. La période d'écriture des différentes parties de l'ouvrage reste incertaine mais semble se situer après l'an 399. Le texte est l'œuvre du poète **Prudence**, de son nom latin **Aurelius Prudentius Clemens**, né en 348 à Calagurris, l'actuelle Calahorra en Espagne et mort à un lieu et une date inconnue, probablement au début du V^e siècle. Originellement païen, il fit une carrière politique dans sa province d'origine, avant de se convertir au christianisme et de mener une vie ascétique. Il ne commence à écrire les œuvres qui le rendront célèbre que relativement tard dans sa vie. Il voyage à Milan et à Rome. Le *Peristephanon* est son œuvre la plus conséquente. (FONTAINE J. « Prudentius » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. III., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 341-343 ; FUX Pierre-Yves, *Les sept passions de*

également attestée dans les œuvres d'Ambroise de Milan.²⁷²

Notons qu'il est intéressant de constater que, comme le souligne le texte, Eugénie a livré bataille pour sa chasteté à Alexandrie en Egypte, avant de venir à Rome. Cela n'est pas sans nous faire penser à la thèse défendue par Jérôme selon laquelle la virginité se serait développée à Rome à la suite de la visite de l'évêque Athanase d'Alexandrie. Nous l'avons vu plus tôt, les origines des pratiques virginales sont complexes et il serait faux d'attribuer leur apparition à la seule Egypte. Cependant, il est indéniable que cette région fut un des berceaux précoces de conceptions de la virginité. Eugénie est née à Rome et la seconde partie de son récit se déroule dans l'*Urbs*. L'hagiographe pouvait très bien faire en sorte que son récit se déroule en entier dans la Ville. Eugénie est un personnage dont l'attestation historique est minimale. Sa légende ne semble être qu'une fiction basée, au mieux, sur le nom d'une authentique martyre romaine.²⁷³ L'auteur n'était donc probablement pas contraint de suivre une réalité historique. Cécile Lanéry considère que l'écrivain devait posséder une fascination pour l'Orient.²⁷⁴ Sans écarter cette hypothèse, nous pourrions dire qu'il est possible que ce dernier s'inscrivît également dans une tradition qui attribuait à la terre d'Egypte une forme de légitimité en ce qui concerne la formation des vierges.

Le texte nous informe ensuite qu'Eugénie fit venir à elle les vierges qu'elle avait « obtenues. » Il n'est pas étonnant de voir que la sainte est à l'origine d'une communauté de femmes chastes. Tout d'abord, d'autres vierges de notre corpus sont également à l'origine de la conversion de femmes à ce mode de vie. Nous l'avons vu, Domitille convainc deux autres femmes d'adopter la virginité. De plus, nous l'avons vu plus haut, au IV^e siècle à Rome, nous savons que des vierges éminentes furent à l'origine de communautés qui se regroupèrent autour d'elle. Certes, l'histoire d'Eugénie est censée se dérouler à la fin du II^e siècle, sous le règne de Commode. Nous n'avons trouvé aucune référence qui nous laisserait penser qu'à cette période il existait des communautés de vierges. Nous l'avons évoqué, la première attestation d'une telle assemblée est à Carthage au milieu du III^e siècle.

Prudence, Fribourg, Edition Universitaire Fribourg, 2003, p. 5-18.) *Duplex corona est praestita martyri : intactum ab omni crimine uirginal, mortis deinde gloria liberae*, « Une double couronne a été conférée à la matyre : une virginité sauve de toute atteinte et ensuite la gloire d'une mort en liberté. » Extrait de PRUDENCE, *Peristephanon XIV*, texte édité, traduit et commenté dans FUX Pierre-Yves, *Les sept passions de Prudence*, Fribourg, Edition Universitaire Fribourg, 2003, p. 468.

²⁷² FUX Pierre-Yves, 2003, p. 469.

²⁷³ BOULHOL Pascal, *Anagnorismos : la scène de reconnaissance dans l'hagiographie antique et médiévale*, Marseille, Université de Provence, 1996, p. 29-30 ; HURSCHMANN Rolf, WEILER Ingomar et WILLERS Dietrich, 2006, p. 166.

²⁷⁴ LANÉRY Cécile, 2010, p. 136.

Nous ne pouvons pas, en l'état, écarter avec certitude l'hypothèse que de telles communautés aient pu déjà exister mais il est important de rappeler que le développement du mode de vie virginal et de ses codes s'est fait progressivement au cours des siècles et qu'il semble peu probable que de telles communautés aient déjà existé au II^e siècle. Cette période se déroule avant le développement du mode de vie ascétique oriental qui a grandement participé à façonner les pratiques entourant la virginité. Dans tous les cas, l'auteur du texte n'a pas vécu au II^e siècle mais au V^e siècle. Il a donc probablement avant tout façonné le portrait de sa vierge, et du rôle de celle-ci, selon les éléments propres à son époque.

Passons maintenant à un passage précis du discours d'Eugénie à ses vierges. Elle y affirme que la virginité est semblable à la vie des anges. Il s'agit d'une idée déjà présente dans la *Passion de Nérée et Achillée*. A vrai dire, ce motif est très loin d'être propre à ces passions. Il est très répandu et ancien. Clément d'Alexandrie²⁷⁵ affirmait déjà au II^e siècle que les chrétiens très avancés dans leur parcours spirituel étaient égaux aux anges.²⁷⁶ Ce *topos* se retrouve ensuite précisément lié à la virginité. Nous retrouvons une telle association dès Tertullien, dès la fin du II^e siècle ainsi que, quelques années plus tard, chez Cyprien de Carthage.²⁷⁷ Si de nombreux auteurs comparent les vierges aux anges, le degré de comparaison varie. Grégoire de Nysse se contente de dire que les vierges imitent les anges de manière limitée.²⁷⁸ De même, Athanase d'Alexandrie affirme dans sa *Première Lettre aux vierges* que celles-ci sont semblables aux anges.²⁷⁹ Basile d'Ancyre va lui jusqu'à affirmer que les vierges sont des anges sur terre.²⁸⁰ Méthode d'Olympe se montre lui plus mesuré. Il n'affirme pas que

²⁷⁵ Clément d'Alexandrie, de son nom original *Titus Flavius Clemens*, né probablement à Athènes aux environs de l'an 143 et mort en Cappadoce vers l'an 215, est un père de l'Eglise. Il fut formé à Alexandrie. Il était probablement originellement un païen, qui ne se convertit qu'à l'âge adulte. Il est un penseur chrétien influencé par la littérature classique et le platonisme. Il est connu pour ses traités de morale, sa lutte contre les hérétiques gnostiques et son idéal ascétique. (GREGORY Timothy, « Clement of Alexandria » dans KAZDHAN Alexander et TALBOT Alice-Mary (éd.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Vol I., Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 470-471 ; MEES M. « Clement of Alexandria » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. II., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 546-549 ; MUNIER Charles, 1987, p. XXXVI-XLIII)

²⁷⁶ MUEHLBERGER Ellen, *Angels in Late Ancient Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 150.

²⁷⁷ « En persévérant dans la chasteté et la virginité, vous êtes les égales des anges de Dieu. » extrait de CYPRIEN DE CARTHAGE, *De la conduite des vierges*, p. 282, 284

²⁷⁸ « Cela, c'est vivre par l'âme seule et imiter, dans la mesure du possible, le mode de vie des puissances incorporelles "qui ne prennent ni femme, ni mari" et dont l'œuvre, le soin, la perfection consistent à contempler le Père de l'incorruptibilité, et à embellir leur propre nature selon la beauté de l'archétype, en l'imitant dans la mesure dont elles sont susceptibles. » GREGOIRE DE NYSSE, *Traité de la Virginité* dans AUBINEAU Michel, *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité. Introduction, texte critique, traduction commentaire et index*, Paris, Les éditions du cerf, 1966, p. 331 ; MUEHLBERGER Ellen, 2013, p. 152.

²⁷⁹ « La virginité, elle qui a dépassé la nature humaine, et s'est faite semblable aux anges. », ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur la Virginité – La Lettre aux vierges*, p. 56.

²⁸⁰ « Des ici-bas, elles sont comme les anges "qui ne prennent ni femme ni mari" et sont même par la vertu de l'âme et la pureté des corps les égales des anges. » ; BASILE D'ANCYRE, *De la Véritable Intégrité de la Virginité*, p. 98.

la virginité rend égal aux anges dans la vie terrestre. Cependant, elle garantit ce statut dans l'au-delà.²⁸¹ Le pape Damase²⁸² va quant à lui jusqu'à décrire sa défunte sœur vierge comme un ange.²⁸³ Une idée proche des passions que nous étudions est également présente dans la *Vita de Julien et Basilissa* où les deux protagonistes, grâce à leur union vierge, sont accueillis parmi les rangs des anges.²⁸⁴

Mais pourquoi une telle association entre les anges et la virginité ? Celle-ci semble avoir directement une origine biblique. En effet, nous pouvons lier cette pensée à deux évangiles. Tout d'abord, celui de Marc :

« A la résurrection, en effet, on ne prend ni femme, ni mari ; mais on est comme des anges dans le ciel ». ²⁸⁵

Ensuite celui de Luc :

« Ceux qui appartiennent à ce monde ci prennent femme ou mari. Mais ceux qui ont été jugés dignes d'avoir part au monde à venir et à la résurrection des morts ne prennent ni femme ni mari. C'est qu'ils ne peuvent plus mourir car ils sont pareils aux anges. » ²⁸⁶

Dans son relativement court discours, Eugénie mentionne également le fait que la virginité est première parmi les vertus. Cependant, nous sommes loin du niveau de développement que cette idée avait dans la *Passion de Nérée et Achillée*. Ce statut n'est que simplement mentionné. S'y ajoute à peine la formule selon laquelle elle est l'indice de la vertu, soit, si notre interprétation est correcte, qu'elle est la preuve principale qu'une personne est

²⁸¹ « Car il n'est pas dans l'ordre des choses que l'aile de la virginité traîne lourdement à terre ; mais que, selon la nature même, elle porte l'âme au ciel, dans le pur éther, vers une vie qui approche les anges. Aussi, après le signal du départ, après notre migration loin d'ici-bas, celles qui ont vécu en vierges vraiment fidèles pour le Christ, ce sont elles qui les premières de toutes se voient remettre le prix de leur victoire. » METHODE D'OLYMPE, *Le Banquet des dix vierges*, p. 205 ; VAN EIJK Ton, 1972, p. 222.

²⁸² **Damase Ier** est évêque de Rome de 366 à sa mort en 384. Il serait né au tout début du IV^e siècle, peut-être en Espagne. Il semble avoir tout de même vécu la majorité de sa vie à Rome. Il est l'un des premiers évêques de Rome pour lequel on possède un certain nombre d'information précise. L'identité de sa famille est connue, tous étant impliqué dans le clergé romain. L'accession de Damase à la papauté ne se fait pas sans heurts puisqu'une partie de la population soutient un autre prétendant. Le conflit est tranché par l'autorité impériale et Damase n'est plus contesté. Il est notamment connu pour ses œuvres de construction et d'épigraphie à Rome, ainsi que pour sa promotion du culte des martyrs. Il est considéré comme un des papes majeurs des premiers siècles de l'Eglise. (KARL-SUSO Frank, « Damasus » dans CANCIK Hubert et SCHNEIDER Helmuth, *Brill's New Pauly. Encyclopedia of the Ancient World*, Vol. IV., Leiden, Brill, 2004, p. 58 ; PIETRI Charles et GHILARDI M. « Damasus » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. I., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 662-664.)

²⁸³ DUNN Geoffrey, 2015, p. 48.

²⁸⁴ ALWIS Anne, 2011, p. 55.

²⁸⁵ Extrait de Marc 12.25 tel que présenté dans *La Bible, Traduction Œcuménique*, 9^{ème} édition, Paris, Cerf, 2000, p. 2423.

²⁸⁶ Extrait de Luc 20.34-36 tel que présenté dans *La Bible, Traduction Œcuménique*, 9^{ème} édition, Paris, Cerf, 2000, p. 2518.

vertueuse. Cependant, le discours d'Eugénie ne contient guère plus d'éléments.

En ce qui concerne les récompenses attribuées aux vierges, le discours d'Eugénie se montre également moins détaillé que ceux présents dans la *Passion de Nérée et Achillée* ou la *Passion d'Agnès*. Il n'est pas tout à fait clair si les récompenses auxquelles Eugénie fait référence sont déjà des éléments apparaissant dans le présent terrestre ou si ce sont des distinctions paradisiaques futures. Certes, elle dit clairement qu'elle espère que l'Esprit-Saint les restaurera intactes en son Royaume, ce qui est donc l'espoir d'une récompense future, cependant cela reste incertain pour les autres bénédictions citées : joie, sainteté et vie angélique. Eugénie parle en effet de conserver les joies éternelles, comme si celles-ci étaient déjà obtenues. Dans tous les cas, le texte ne fait pas grande mention de joies pragmatiquement terrestres obtenues grâce à la virginité. La *Passion d'Eugénie* diffère ainsi de celle de Nérée et Achillée.

Nous pouvons noter un dernier élément intéressant. Nous n'avons pas su identifier de parallèle entre un texte apocryphe et la *Passion d'Eugénie* en ce qui concerne le discours sur la virginité. Cependant, les *Actes de Thècle*, un texte apocryphe est explicitement référencé comme ayant eu un rôle dans la conversion de la sainte. Ainsi, nous pouvons affirmer que l'hagiographe de cette passion semble, à l'image de celui de la *Passion de Nérée et Achillée*, avoir été familier avec certains textes situés en dehors du canon de l'Eglise catholique. Il est intéressant de constater que, dans la refonte que subit la légende d'Eugénie au VI^e siècle, la mention de ce texte apocryphe fut effacée.²⁸⁷

Est-ce que la figure d'Eugénie représente un *exemplum* de ce qui est attendu des vierges ? La sainte est sans conteste présentée comme une championne de la virginité. Elle défend celle-ci, en paroles et en actions, face à Mélanthia et prend le rôle de figure centrale d'une communauté. Cependant, contrairement à la *Passion de Pudencienne et Praxedis*, que nous verrons, nous ne pouvons pas vraiment dire que les actions d'Eugénie servent d'exemple aux éventuelles lectrices quant aux devoirs qui sont attendus d'elles. Seul le fait qu'Eugénie crée une communauté pourrait éventuellement être interprété comme incitant les lectrices nobles et fortunées à l'imiter. De même, la docile écoute des autres vierges pourrait indiquer ce qui est attendu de ces vierges de moindre autorité. Cependant, nous le verrons, d'autres textes semblent plus efficacement présenter le portrait d'un exemple comportemental concret de ce que doit être une vierge.

Notons que nous avons pu établir des parallèles entre la *Passion d'Eugénie* et de

²⁸⁷ LANERY Cécile, 2010, p 137.

nombreux éléments relatifs au contexte romain. Certes, le lien potentiel entre la *Lettre d'Eustochium* et la *Passion* est plus probable et plausible que le parallèle entre le voyage en Egypte d'Eugénie et l'origine partiellement égyptienne qu'aurait eu la tradition virginale romaine. Nous ne pouvons défendre chacune de nos hypothèses avec le même degré de plausibilité. Mais il reste intéressant de constater le grand nombre d'hypothèses de ce type que nous pouvons élaborer concernant ce texte.

La représentation de la virginité dans la *Passion de Suzanne*

Le cas suivant est celui de la *Passion de Suzanne*. Celle-ci est qualifiée de « une jeune fille, une vierge extraordinaire dans tous les aspects. »²⁸⁸. Il est dit qu'elle a été « une fois donnée à Dieu »²⁸⁹. Si le statut virginal de Suzanne est ainsi bien explicité, elle n'est pas désignée régulièrement par le terme de « vierge » dans la suite du récit.

Le texte raconte ainsi que Suzanne est éduquée dans la chrétienté par son père, un prêtre, et son oncle, le pape. Mais l'Empereur Dioclétien, cousin éloigné de cette famille désire que Suzanne épouse l'Empereur Maximien. Suzanne s'y refuse catégoriquement et en fait le discours à sa famille :

*Domini mei, ego scio quia de ore tuo hoc sum erudita, ut castitate studerem semper seruire, et pudicitiam Domino Iesu Christo exhiberem. Et in eius timore iam constituta, numquam coinquinabor a virilem commissum amoris studio, sed cui tu me semel tradisti, ipsi seruiro, et in ipso confido, quia ipse nouit conscientiam meam.*²⁹⁰

« Mes seigneurs, je sais, parce que j'ai été instruite par vos bouches, que je devrais toujours chercher à préserver ma chasteté et à faire preuve de pudeur à mon Seigneur Jésus Christ. Et, déjà établie dans ma crainte de lui, je ne serai jamais souillée de l'engagement viril au désir d'amour, mais je suis soumise à celui à qui tu m'as une fois confiée et en qui j'ai confiance parce qu'il connaît ma conscience. »²⁹¹

Suzanne se qualifie alors de Temple de Dieu. Elle le fait en prétendant citer un commandement

²⁸⁸ Traduction de *Nam et puella Virgo praecipua in omnibus*, extrait de *Passio Susannae*, texte édité dans MOMBRIZIO Bonino, *Sanctuarium seu vitae sanctorum*, édition nouvelle par les moines de Solesmes, vol. II., Paris, Fontemoig, 1910, p. 62.

²⁸⁹ Traduction de *si iam semel tradita es Deo*, extrait de *Passio Susannae*, p. 61.

²⁹⁰ Extrait de *Passio Susannae*, p. 61.

²⁹¹ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

de Paul :

*Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos : nemo vos seducat.*²⁹²

« En effet, le temple de Dieu, ce que vous êtes, est saint ; que personne ne vous séduise. »²⁹³

La première partie de la citation provient en effet de la *Première Epître aux Corinthiens*.²⁹⁴ Cependant le passage « que personne ne vous séduise » ne figure pas dans le texte biblique. Il s'agit, semble-t-il, d'une déformation faite par l'hagiographe. La citation originelle ne parle pas précisément de virginité, mais plus d'une pureté générale.

C'est alors que Dioclétien envoie un homme nommé Maximien demander officiellement la main de Suzanne à son père. Le messenger rencontre cependant l'oncle de cette dernière qui lui dit :

*Puella haec iam Christum accepit coniugem a Deo Patre omnipotente.*²⁹⁵

« Cette jeune fille a déjà reçu de Dieu, le Père tout puissant, le Christ comme époux. »²⁹⁶

De nombreuses péripéties suivent alors. Nous en verrons ultérieurement certaines. Cependant la virginité de Suzanne ne fait plus l'objet par la suite d'une attention explicite. Certes, c'est son refus de se marier à Maximien qui est à l'origine des péripéties du récit. Cependant, les deux sujets principaux de celui-ci sont la conversion de membres païens de la famille de la sainte, ainsi que les souffrances et le martyre de celle-ci.

En ce qui concerne les appellations octroyées à Suzanne, nous pouvons constater que l'hagiographe tient au début de son récit à mettre en évidence le statut de sa protagoniste. Il précise sa consécration à Dieu. L'auteur la décrit ensuite comme une vierge extraordinaire dans tous les aspects. Il est donc étonnant de constater qu'une fois la première partie du texte passée, l'auteur ne met plus en avant cet aspect de son héroïne. Notons également que le récit présente la sainte comme étant belle en apparence et sage, une caractéristique loin d'être propre à Suzanne, nous l'avons notamment déjà vue chez Eugénie.

²⁹² Extrait de *Passio Susannae*, p. 61.

²⁹³ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

²⁹⁴ « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? », Extrait de *Corinthiens I*, 3.16. tel que présenté dans *La Bible, Traduction Œcuménique*, 9^{ème} édition, Paris, Cerf, 2000, p. 2749.

²⁹⁵ Extrait de *Passio Susannae*, p. 64.

²⁹⁶ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

En ce qui concerne la consécration de Suzanne, il n'est cependant pas bien clair si celle-ci a vraiment pour origine un vœu personnel de la jeune femme. En effet, la formulation de la phrase donne un rôle passif à Suzanne. De plus, celle-ci indique clairement par la suite qu'elle tient sa vocation de l'enseignement familial. Elle s'adresse également clairement à un de ses interlocuteurs en disant que c'est ce dernier qui l'a « confiée » au Seigneur. Nous avons plus tôt parlé du fait que les familles aristocratiques avaient tendance à s'opposer à la volonté de leur fille de se consacrer. Cependant, il aurait aussi existé des familles qui effectuèrent l'inverse.²⁹⁷

Un autre élément marquant de ce texte est le fait qu'il semble également s'opposer au mariage. Cependant, tout comme pour la *Passion d'Eugénie*, la formulation est ici ambiguë. Nous n'avons pas de condamnation explicite de l'institution. Malgré tout, Suzanne affirme que son entourage lui a enseigné de ne pas être souillée par la volonté des hommes pour l'amour. La sainte ajoute qu'elle a reçu l'injonction de ne pas être séduite. Certes, ces formulations semblent désigner avant tout l'acte sexuel. Cependant nous l'avons évoqué, pour de nombreux auteurs chrétiens le mariage équivaut à l'acte sexuel.²⁹⁸

A aucun moment l'hagiographe n'évoque le mariage spirituel – ou ne dit même que le mariage est un bien, malgré son infériorité à la virginité. Certes, cela peut s'expliquer par le fait que la proposition de mariage à laquelle Suzanne est confrontée est faite par un païen. Les vertus d'un mariage chrétien ne sont donc pas possibles dans ce cas. Cependant, à aucun moment Suzanne ne souligne le fait que son prétendant est un païen. Elle ne dit pas que c'est cet élément qui la répugne. Autrement dit, c'est la proposition de mariage en elle-même qui semble lui poser un problème, peu importe la religion de son soupirant. Comme le dit l'oncle de la sainte, celle-ci estime avoir déjà un époux : le Christ. Notons que la *Passion de Suzanne* s'inscrit ainsi parmi les textes qui désignent les vierges comme épouses du Christ. Cependant, le texte ne développe pas les implications de cette union, si ce n'est la nécessité pour Suzanne de se préserver.

Tout comme pour le cas d'Eugénie, il nous est impossible de connaître avec certitude les pensées de l'auteur. Malgré tout, nous pouvons supposer que, tout comme l'hagiographe d'Eugénie, il n'y était pas particulièrement favorable, tout en n'osant – ou ne désirant pas – aller à l'encontre du discours officiel de l'Eglise sur le mariage.

En ce qui concerne l'affirmation de Suzanne qu'elle est un temple de Dieu, nous avons

²⁹⁷ EVANS GRUBBS Judith, 2001, p. 232-233.

²⁹⁸ BYBEE Ariel, 2001, p. 5-6 ; HARPER Kyle, 2013, p. 109, 162, 178 ; VAN EIJK Ton, 1972, p. 224.

vu le lien qu'elle possède avec les dires de Paul. Nous retrouvons cependant également une notion semblable explicitement liée à la chasteté, dans le texte apocryphe des *Actes de Paul et de Thècle*²⁹⁹ :

« Heureux ceux qui gardent la chasteté de leur chair, parce qu'ils seront le temple de Dieu. »³⁰⁰

Le texte ne possède pas de grands discours consacrés aux récompenses célestes ou terrestres de la chasteté. Il n'évoque pas non plus les malheurs qui touchent celles qui renoncent à leur virginité. De même, Suzanne n'est pas vraiment *un exemplum* de ce que doit être une vierge. Certes le récit raconte, en plus de son martyre, le rôle qu'elle joua dans la conversion de plusieurs membres de sa famille, mais elle n'est pas seule dans cette tâche et a même un rôle plutôt secondaire. Elle n'est donc pas, comme Eugénie par exemple, une vierge fondatrice de communauté. Les seuls éléments relatifs à ce qu'est une bonne vierge exprimés par Suzanne sont relatifs à des injonctions à la virginité. Cela est trop peu pour affirmer que les dires et actions de Suzanne servent à dresser un portrait détaillé et inspirant de la façon dont une vierge doit agir.

La représentation de la virginité dans la *Passion de Pudentienne et Praxède*

Le cas suivant est celui de la *Passion de Pudentienne et Praxède*. Ce texte est quelque peu particulier. Qualifié de passion, il n'en est pas vraiment une. De même, bien que ses deux héroïnes soient vierges, la défense de la chasteté est loin d'être son élément central. Il existe cependant quelques éléments en lien avec la virginité.

Tout d'abord, bien qu'il ne donne pas de grands discours sur la virginité ou sur la bassesse du mariage, l'hagiographe use du terme de vierge très souvent. Il est utilisé pour remplacer les noms des héroïnes. Parfois utilisé seul, il est également accompagné selon les cas

²⁹⁹ Les *Actes de saint Paul et sainte Thècle* est un récit apocryphe grec de la seconde moitié du siècle. Il narre la rencontre entre Paul de Tharse et Thècle d'Iconium, la conversion de la seconde par le premier, et les œuvres de prédication des deux personnages. Le texte circule rapidement, puisqu'il est déjà connu de Tertullien. Il fut traduit dans de nombreuses langues. (DAGRON Gilbert, *Vie et miracles de Sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1978, p. 31-35 ; SAXER V. et DI BERARDINO Angelo « Thecla » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. III., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 731.)

³⁰⁰ Extrait des *Actes de saint Paul et sainte Thècle*, traduit et édité dans MUNIER Charles, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne (Ier – IIIe siècles)*, Berne, Lang, 1987, p. 73

d'épithètes variées notamment *virgo Domini*³⁰¹, « vierge du Seigneur »³⁰², *beata virgine*³⁰³ « la bienheureuse vierge »³⁰⁴. Les termes *sanctae virginis*³⁰⁵ et *virgo Christi*³⁰⁶ sont également ici utilisés. Il s'agit du texte où les appellations des vierges sont les plus diverses.

Les seuls autres éléments en lien avec la virginité des héroïnes se trouvent au début du texte. Ce dernier s'ouvre sur le père des deux saintes. Il nous est alors dit que :

*Pudens in omni castitate nutrit, et nimio Christianitatis amore.*³⁰⁷

« Pudens les éleva dans leur entière chasteté et dans un grand amour du christianisme. »³⁰⁸

Elles sont aussi décrites comme étant :

*Deo dicatos, et in virginitate bono testimonio confirmatas, in domo sua in Titulo supradicto orationibus, vigiliis ac jejuniis, [...], vacantes et in Christi laudibus diu noctuque insistentes [...]*³⁰⁹

« [...] dédiées à Dieu et confirmées dans la virginité par un témoignage convaincant, donnant leur temps aux prières, veilles et jeunes et s'appliquant jour et nuit dans les louanges du Christ dans leur propre maison dans le *Titulus* susmentionné [...] »³¹⁰

La virginité de nos deux protagonistes n'est pas simplement affirmée par le terme *virgo*, elle est avant tout traduite par la précision du fait qu'elles furent dédiées à Dieu. Le texte laisse clairement sous-entendre que cela est lié à l'éducation que reçurent les deux femmes de leur père. Si la mention de la dédication à Dieu est en elle-même simple, elle est accompagnée de la formule *et in virginitate bono testimonio confirmatas*. Cela semble signifier que l'hagiographe voulait ainsi montrer que la décision des deux sœurs était mûrement réfléchie et n'était pas prise à la légère. En effet, il semblerait que l'Eglise fut amenée à s'inquiéter que certains vœux de virginité soient pris à la hâte. Ainsi, elle régula pour fixer un âge minimal avant lequel nulle ne

³⁰¹ Extrait de la *Passio Pudientiae et Praxedis*, p. 162

³⁰² Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

³⁰³ Extrait de la *Passio Pudientiae et Praxedis*, p. 162.

³⁰⁴ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

³⁰⁵ Extrait de la *Passio Pudientiae et Praxedis*, p. 163.

³⁰⁶ Extrait de la *Passio Pudientiae et Praxedis*, p. 162.

³⁰⁷ Extrait de la *Passio Pudientiae et Praxedis*, p. 161.

³⁰⁸ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

³⁰⁹ Extrait de la *Passio Pudientiae et Praxedis*, p. 162.

³¹⁰ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

pouvait être consacrée.³¹¹

L'élément le plus développé concernant la virginité dans ce texte est finalement la courte liste des actions faites par les vierges. Celles-ci doivent prier, veiller et jeûner. Le texte semble également donner un dernier rôle aux vierges, bien que celui-ci ne soit pas explicite. En effet, ce dernier rôle s'exprime à travers les actions des deux vierges. Celles-ci conseillent les membres du clergé, rendent visite à des malades et vendent leurs biens pour les distribuer aux pauvres. C'est le seul exemple de notre corpus où ce rôle des vierges en tant que patronne des plus démunis est explicité. Pourtant, il s'agirait d'une charge attendue de l'ordre des vierges.³¹²

La mention que les vierges vivent dans leur maison – celle-ci étant par ailleurs amenée à devenir une église – n'est pas anodine. Certes, cela permet de justifier pourquoi cette *domus* finit par devenir un lieu consacré. Mais cela fait aussi écho, comme nous l'avons vu plus haut, à la pratique historique de nombreuses vierges qui vivaient leur chasteté au sein d'un espace familial – ici la maison paternelle.

Le rôle de la virginité dans ce texte, bien qu'indéniablement présent, reste limité. Cela est dû au fait que l'intérêt de l'hagiographe est assurément ailleurs. En effet, il est reconnu que ce texte date de la période du schisme laurentien. Rappelons qu'il s'agit là d'un épisode, situé entre l'an 498 et l'an 506 où le clergé romain se divisa entre deux camps, chacun ayant nommé son propre pape. Le parti amené à devenir légitime fut celui de Symmaque, tandis que celui qui fut retenu comme schismatique soutenait Laurentius.

Or, il est également établi qu'à cette époque l'hagiographie fut utilisée comme outil de légitimation par les deux partis. La *Passion de Prudentienne et Praxède* est liée au *titulus Praxedis*, une des églises majeures liées au camp de Laurentius.³¹³ Une fois ce contexte établi,

³¹¹ EVANS GRUBBS Judith, 2001, p. 232-233.

³¹² *Ex eo tempore, quo uirginitati perpetuae consecrata es, tua non tua sunt, immo uere tua, quia Christi esse coeperunt, quae, aui uiuente uel matre, ipsarum arbitrio dispensanda sunt. Sin autem obierint, et somno sanctorum requieverint [...] cum aetas maturior fuerit, et uoluntas grauior, firmiorque sententia, facies quod tibi uisum fuerit ; immo quod Dominus imperarit, scitura nihil te habituram, nisi quod in bonis operibus erogaueris.*, « A partir du moment où tu as été consacrée à la virginité perpétuelle, les biens qui étaient à toi ne sont plus à toi, que dis-je, ils sont vraiment à toi, puisqu'ils ont commencé d'être au Christ, quoique devant, du vivant de ton aïeule et de ta mère, être administrés à leur gré. Quand elles seront mortes et reposeront du sommeil des saints [...] alors que ton âge sera plus mûr, ta volonté plus sérieuse, et tes décisions plus fermes, tu feras ce que tu voudras, ou mieux : ce que le Seigneur te commandera ; tu sauras que tu ne posséderas vraiment que ce que tu auras dépensé en bonnes œuvres. », JEROME DE STRIDON, *Lettre CXXX, A Démétrias*, p. 185 ; Le discours présenté dans la Lettre d'Eustochium est particulièrement long et ne peut pas être ici retranscrit. En voici un extrait : *Sed quo tua quae sunt aliena non serues [...] Aliena nobis auri argentique sunt pondera, nostra possessio spiritalis est.*, « Mais ce qui est tien – qui, en réalité, est à autrui – tu ne dois pas le garder. [...] Ne sont pas à nous les lingots d'argent et d'or. Notre bien est spirituel. » JEROME DE STRIDON, *Lettre XXII, A Eustochium*, p. 146-149 ; MACHADO Carlos, 2019, p. 261.

³¹³ LANERY Cécile, 2010, p. 174 ; LAPIDGE Michael, 2018, p. 307.

il est aisé de lire entre les lignes et de découvrir le véritable sujet d'intérêt de l'hagiographe. Le récit, pourtant appelé passion, n'en est pas une. Bien qu'il se conclût à la mort – naturelle – des deux saintes et qu'il se déroule lors d'une période de persécution, il ne raconte pas la lutte des vierges pour leur foi. Le texte présente en réalité la fondation des *tituli* de Praxède et de Pudentielle. Cette création a lieu grâce à un processus d'interactions précises entre le clergé, la figure papale et les saintes patronnes du lieu. La passion est en réalité un plaidoyer du parti laurentien sur la façon dont l'Eglise devait fonctionner et quelle place devrait avoir chacune des composantes de celles-ci.³¹⁴

Ainsi, ce texte n'est aucunement un plaidoyer pour la virginité elle-même comme peut l'être la *Passion de Nérée et Achillée*. Cette vertu semble en partie utilisée pour légitimer la sainteté de ses protagonistes – puisqu'elles sont saintes mais pas martyres. Cette légitimation des saintes entraîne celle du texte et donc de son message et par conséquent celle du parti laurentien. La présentation de la virginité a ici deux rôles. Elle sert à légitimer le texte à travers le portrait de ses héroïnes et elle sert à montrer ce que le parti laurentien attend comme rôle des vierges au sein de l'Eglise. Un rôle qui, pour cet ordre virginal, ne semble pas différer de ce qui semble avoir été attendu de lui auparavant.

La représentation de la virginité dans la *Passion d'Agnès*

Le dernier texte à nous présenter des vierges pures est la *Passion d'Agnès*. Celui-ci compte deux vierges : Agnès elle-même et Emérentienne. La première est qualifiée dans le texte de *beatissimae virgini*³¹⁵ et de *Christi virgo*³¹⁶. La seconde, elle, est qualifiée de *virgo sanctissima*.³¹⁷ Nous avons déjà vu la signification de ces termes, qui sont ici simplement mis au superlatif. Le terme *ancilla*³¹⁸ est également utilisé une fois. Notons que le rôle d'Emérentienne est extrêmement minime, et qu'il n'y a pas plus d'éléments à dire sur elle.

Le texte s'ouvre sur une introduction de l'hagiographe, qui prétend être l'évêque Ambroise de Milan. Il affirme vouloir éduquer les vierges à travers l'exemple d'Agnès, raison pour laquelle il écrit la passion. Le texte nous présente ensuite Agnès, une jeune fille de 12 ans.

³¹⁴ LANERY Cécile, 2010, p. 176 ; LAPIDGE Michael, 2018, p. 307.

³¹⁵ Extrait de la *Passio Agnes et Emerentianae*, tel qu'édité dans BOLLAND Jean et HENSCHEN Godefrid, *Acta Sanctorum Ianuarii*, Tome II, Anvers, Jean Meurs, 1643, p. 352.

³¹⁶ Extrait de la *Passio Agnes et Emerentianae*, p. 351.

³¹⁷ Extrait de la *Passio Agnes et Emerentianae*, p. 353.

³¹⁸ Extrait de la *Passio Agnes et Emerentianae*, p. 352.

Celle-ci est observée par le fils du préfet qui tombe amoureux d'elle. Il décide alors de lui déclarer sa flamme. Cependant, la réponse d'Agnès n'est pas favorable.

*Discede a me fomes peccati, nutrimentum facinoris, pabulum mortis ; discede a me, quia ab alio iam amatore prauenta sum, qui mihi satis meliora te obtulit ornamenta et annulo fidei suae subarrhauit me, longe te nobilior et genere et dignitate. Ornauit inaestimabili dextro chirio dexteram meam, et collum meum cinxit lapidibus pretiosis : tradidit auribus meis inaestimabiles margaritas, et circumdedit me vernantibus atque coruscantibus gemmis. Posuit signum suum super faciem meam, ut nullum praeter ipsum amatorem admitta. Induit me cyclade auro texta, et immensis monilibus ornauit me. Ostendit mihi thesauros incomparabiles, quos mihi se donaturum repromisit si ei perseuerauero. Non ergo potero ad contumeliam prioris amatoris vel adspicere alium, et illum derelinquere, cum quo sum caritate deuincta, cuius est generositas celsior, possibilitas fortior, adspectus pulchrior, amor suavior et omni gratia elegantior : a quo mihi thalamus collocatus est, cuius mihi organa modulatis vocibus resonant, cuius mihi virgines iustissimis vocibus cantant. Iam mel et lac ex ore eius suscepi : iam amplexibus eius casti adstricta sum : iam corpus eius corpori meo sociarum est, et fanguis eius ornauit genas meas. [...] Ipsi me tota deuotione committo. Quem cum amauero, casta sum, cum tetigero, munda sum, cum accepero, virgo sum. Nec deerunt post nuptias filii, ubi partus sine dolore succedit et foecunditas quotidiana cumulatur.*³¹⁹

« Eloigne-toi de moi, stimulant du péché, nourriture du crime, fourrage de la mort ; éloigne-toi de moi parce que j'ai déjà été prise par un autre amant qui m'offre des ornements de beauté meilleure que la tienne et il m'a engagé avec son anneau de foi, un amant de loin beaucoup plus noble que toi à la fois par l'origine et l'honorabilité. Il a orné mon bras droit d'un bracelet inestimable et a entouré mon cou de pierres précieuses ; il a placé à mes oreilles des perles inestimables et m'a entouré de gemmes scintillantes et brillantes. Il a posé son empreinte sur mon visage pour que je n'admette nul amoureux excepté lui et il m'a revêtue d'une robe tissée d'or et m'a parée d'immenses colliers. Il m'a montré d'incomparables trésors qu'il a promis en retour de me donner si je persévérais envers lui. Par conséquent, je ne pourrai même pas porter un regard vers un autre que mon amoureux et abandonner celui auquel je suis attaché par l'amour, dont la noblesse est plus haute, dont le pouvoir est plus fort, dont l'aspect

³¹⁹ Extrait de la *Passio Agnes et Emerentianae*, p. 351

est plus beau, dont l'amour est plus doux, dont le charme est plus élégant ; par qui une chambre nuptiale est déjà arrangée pour moi, celui dont les instruments résonnent pour moi en sons mélodieux, celui dont les vierges chantent pour moi avec les voix les plus justes. J'ai déjà reçu le miel et le lait de sa bouche, je suis déjà liée par ses chastes étreintes. Son corps est déjà uni à mon corps et son sang orne mes joues [...] Je m'en remets à lui avec un total dévouement. Quand je l'ai aimé, je suis chaste, quand je l'ai touché je suis pure, quand je l'ai aimé, je suis vierge. Les enfants ne manqueront pas après les noces où l'enfantement aura lieu sans douleur et la fertilité augmentera chaque jour. » ³²⁰

À la suite de ce discours, le fils du préfet s'en va et commence à se morfondre profondément. Le père de ce dernier s'inquiète et finit par apprendre les raisons de l'état de son fils. Apprenant de plus qu'Agnès est chrétienne, le préfet décide de la persécuter afin de la presser à épouser son fils. Devant l'entêtement d'Agnès, il finit par la condamner à être livrée au lupanar. Pour l'occasion, un héraut proclame à la ville la sentence décidée. Même ce personnage païen qualifie encore Agnès de vierge, bien qu'elle soit également présentée comme sacrilège.

S'ensuivront de nombreuses péripéties que nous verrons ultérieurement. Agnès parvient à échapper au lupanar mais finit par être exécutée. Très peu de temps après, Emérentienne défie la foule païenne au nom d'Agnès et meurt également. L'histoire ne s'achève cependant pas là. L'hagiographe nous raconte encore une vision que reçoivent les parents d'Agnès en se rendant sur la tombe de leur fille.

*Vident in medio noctis silentio exercitum Virginum, quae omnes auro textis cycladibus indutae cum ingenti lumine praeteribant : inter quas vident beatissimam Agnetem simili veste sulgentem et ad dextram eius fagnum stantem niue candidiorem.*³²¹

« Ils voient dans le silence du milieu de la nuit une armée de vierges, qui toutes revêtues de robes tissées d'or, passaient avec une lumière puissante ; entre elles ils voient sainte Agnès scintillante dans un vêtement similaire et à sa droite un agneau d'un blanc plus éclatant que la neige se tenait. »³²²

La sainte finit par s'adresser à ses parents. Elle leur demande de ne pas pleurer sa mort

³²⁰ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

³²¹ Extrait de la *Passio Agnes et Emerentianae*, p. 353.

³²² Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

car elle est maintenant des plus heureuses :

*[...] his omnibus lucidas sedes accepi, et illi sum iuncta in caelis, quem in terris posita, tota animi intentione dilexi.*³²³

« J'ai reçu des demeures resplendissantes avec toutes les autres vierges et je suis liée dans les cieux à celui que j'ai aimé avec toute la volonté de mon âme quand j'étais sur terre. »³²⁴

Le texte s'achève alors en soulignant que de nombreuses vierges romaines suivirent l'exemple d'Agnès, en persévérant dans la virginité.

Le thème de la dépréciation du mariage revient à travers le discours d'Agnès à son fiancé. Une fois de plus la situation est subtile. L'hagiographe ne s'attaque à aucun moment à l'institution maritale elle-même. Il se contente simplement de présenter ô combien celle-ci a plus de sens quand ce mariage est contracté avec le Christ. A côté, le mariage avec un mortel semble bien terne. Cependant, l'auteur associe tout de même – avec les mots d'Agnès – le fiancé terrestre à la mort, au crime et au péché.³²⁵ Nous avons déjà vu plus haut que certains auteurs chrétiens associent le mariage à la mort. Expliquons quelque peu cette logique.

Le mariage est vu comme l'outil de la mort puisqu'il existerait uniquement car cette dernière existe. Pour ces auteurs chrétiens, le but premier de se marier est de se reproduire. Les deux concepts sont inséparables dans leurs esprits. L'intérêt principal de la reproduction serait de laisser une partie de soi sur terre après sa mort, à travers ses enfants.³²⁶ Sans la mort, il n'y aurait ni nécessité ni intérêt à se reproduire. Choisir de garder sa virginité équivaut donc à refuser de prendre part à ce "jeu de la mort" et est donc un défi à celle-ci. Cette idée est notamment exprimée en détail par Grégoire de Nysse dans son *Traité de la Virginité*.³²⁷ Cette

³²³ Extrait de la *Passio Agnes et Emerentianae*, p. 353.

³²⁴ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

³²⁵ Il pourrait être argumenté que les mots d'Agnès sont dirigés envers le fait que son prétendant soit païen. Cependant, le texte ne donnant pas plus de précisions sur la question, les deux hypothèses peuvent être légitimes, voire complémentaires.

³²⁶ Cette idée que l'une des caractéristiques principales du mariage est sa capacité à acquérir une forme d'immortalité à travers ses enfants est également partagée par des auteurs païens, à l'image de Platon et Aristote. Cependant, ceux-ci voient cela comme un élément positif, rendant le mariage noble, au contraire des penseurs chrétiens. (VAN EIJK Ton, 1972, p. 209)

³²⁷ « Une telle vie doit donc être estimée plus que tout, du moins par les gens sensés, puisqu'elle l'emporte sur la puissance de la mort. En effet, la procréation corporelle – que personne ne se choque de mon discours- n'est pas plus principe de vie que de mort pour les hommes, car la corruptibilité commence avec la génération, mais ceux qui ont rompu avec elle ont fixé en eux-mêmes comme une frontière entre la vie et la mort, et ont contenu celle-ci dans sa poussée en avant. Si donc la mort ne peut passer outre à la virginité, mais trouve là son terme et la dissolution, il est clairement démontré que la virginité l'emporte sur la mort et qu'on a raison de dire exempt de corruption le corps qui n'a pas travaillé au service de la vie corruptible, et qui n'a pas accepté de devenir

notion semble trouver son origine au II^e siècle chez les encratites, qui considéraient que la reproduction donnait plus de victimes à la mort.³²⁸

La situation est donc semblable à celles des passions d'Eugénie et Suzanne. Nous n'avons pas une attaque explicite comme celle de la *Passion de Nérée et Achillée*, mais nous avons clairement une promotion du mode virginal qui ne prend pas la peine de reconnaître au mariage terrestre la moindre vertu.

Le fait de rabaisser le soupirant mortel en opposition au fiancé divin est un point commun entre la *Passion d'Agnès* et celle de Nérée et Achillée. Ainsi, l'auteur semble ne pas s'en prendre au mariage. Simplement, il s'attaquerait au fiancé mortel, néfaste, en l'opposant au fiancé divin, le seul qui vaille d'être épousé. Le processus est poussé à l'extrême puisque le discours d'Agnès se termine par des affirmations sur la nature de l'union entre elle et le Christ, affirmations qui sont pourtant paradoxales. La plus marquante étant celle où la sainte assure qu'elle peut « recevoir » le Christ tout en restant vierge. Le sous-entendu sexuel est évident.

Devons-nous considérer cette très brève affirmation comme la représentation d'un acte sexuel positif dans notre corpus ? Il y a trop peu de matière ici pour se prononcer. Est-il vraiment possible de considérer qu'il y a eu union sexuelle si l'intéressée reste vierge ? En tout cas, nous pouvons simplement affirmer que ce n'est pas sans rappeler la vision des penseurs chrétiens qui considéraient qu'il avait existé, avant la chute, une forme de sexualité différente, plus pure que la sexualité terrestre. Cependant, ce que ces auteurs considéraient comme une relation sexuelle pure reste obscur.

En ce qui concerne l'union entre la vierge et le Christ, le texte possède un élément qui manque de clarté. Au début, il qualifie plusieurs fois le Christ d'« amant » dans son rapport à la vierge. Le mot époux n'est pas utilisé. Cependant, Agnès qualifie plus tard son union avec lui comme étant un mariage. Ses autres mots parlent de cette union comme si elle avait été déjà consommée. Malgré tout, elle fait référence à son entrée dans la chambre nuptiale céleste comme un événement futur. En somme, à l'image de Basile d'Ancyre, l'auteur semble ne pas savoir se décider si sa vierge est une épouse du Christ, vivant déjà son union avec son époux dans la vie terrestre, ou si elle n'est qu'une fiancée, attendant les récompenses qui lui sont promises dans l'au-delà.

Les différents discours d'Agnès font grandement référence aux récompenses et gloires

l'instrument d'une succession mortelle. », GREGOIRE DE NYSSE, *Traité de la Virginité*, p. 432.

³²⁸ VAN EIJK Ton, 1972, p. 222.

attendues par les vierges. Le texte est quelque peu obscur quant à savoir s'il s'agit là de récompenses déjà présentes sur le plan terrestre ou s'il s'agit de récompenses paradisiaques futures. Agnès alterne en effet le présent et le futur. Notons que les deux premiers tiers du premier discours d'Agnès sont en grande partie consacrés à l'évocation de récompenses qui paraissent basement matérielles. Il n'est en effet pas question de joies spirituelles ou de vertus mais bien de bijoux précieux et de vêtements fastes. C'est un élément que nous retrouvons déjà dans la *Passion de Nérée et Achillée*. Il est également présent, dans une moindre mesure, au sein des lettres de Jérôme.³²⁹

Comment expliquer une telle association des réalités spirituelles avec le luxe matériel ? Nos recherches n'ont pas permis de trouver une piste scientifique. Nous pouvons cependant formuler deux pistes de réflexion, qui peuvent être compatibles l'une et l'autre. La première serait que le but des auteurs utilisant ces métaphores serait de représenter de manière simple et aisée les conceptions théologiques complexes. La seconde est liée au public qui semble avoir été celui de ces textes. Il s'agissait de membres des élites romaines. Ainsi, ceux-ci étaient habitués au luxe. Le but des auteurs serait alors d'amadouer ces élites en leur promettant des versions paradisiaques et grandioses des biens qui intéressaient ces personnes dans leur vie terrestre. Notons tout de même que Jérôme, dans sa *Lettre à Leata*, conseille qu'une vierge se détourne des vêtements luxueux.³³⁰ Pour atteindre les luxueux bien célestes, il est nécessaire de renoncer aux richesses terrestres.

Un autre élément marquant des péripéties d'Agnès est son apparition à ses parents après sa mort. L'apparition *post mortem* d'Agnès est également particulièrement intéressante dans cette thématique des récompenses. En effet, elle permet à la sainte de témoigner directement de la véracité des promesses religieuses sur l'au-delà. Tout d'abord, elle apparaît habillée de la même robe paradisiaque qu'elle affirmait avoir reçue dans son premier discours. Ensuite, elle affirme elle-même avoir pris possession des biens célestes qui lui avaient été promis. Elle précise avoir été réunie au fiancé qu'elle a aimé de tout son cœur pendant son séjour terrestre. Ainsi, la dernière phrase prononcée par Agnès rappelle subtilement aux éventuelles vierges lectrices quel est leur premier devoir si elles espèrent obtenir les mêmes récompenses que la

³²⁹ *Sic ulciscitur Christus uiolatores templi sui, sic gemmas et pretiosissima ornamenta defendit*, « Ainsi le Christ se venge des violateurs de son temple, et défend les gemmes et les plus précieux joyaux de son trésor », JEROME DE STRIDON, *Lettre CVII, A Laeta*, p. 150 ; *Uade, uende omnia quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelis*, « Va, vends tout ce que tu as et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux. » *Lettre CXXX, A Démétrias*, p. 184.

³³⁰ *Spernat bombycum telas, Serum uellera et aurum in fila lentescens*, « Qu'elle fasse peu de cas des étoffes de soie, des concons importés des Sères et du tissu d'or ! » JEROME DE STRIDON, *Lettre CVII, A Laeta*, p. 154

sainte.

Enfin, notons que le discours d'Agnès présente un étonnant concept de fécondité virginale. Nous avons déjà rencontré un concept semblable dans la *Passion de Nérée et Achillée* où il était dit que l'Eglise était une vierge qui ne cessait d'enfanter. L'hypothèse la plus vraisemblable pour expliquer cette idée est que l'auteur fait ici référence à une fécondité spirituelle que la vierge obtiendrait en fondant une communauté et en rependant les bons enseignements de son mode de vie. Ainsi, elle « enfanterait » de nouvelles vierges et de nouveaux chrétiens. Ce motif est présent dans la *Passion de Julien et Basilissa*,³³¹ un texte oriental datant probablement du V^e siècle.³³²

Cela ne serait dans ce cas pas sans rappeler la communauté de vierges obtenues par Eugénie, que nous avons vue précédemment. Agnès n'aura cependant pas le temps de fonder une communauté. Malgré tout, sa légende étant très répandue et grandement utilisée par de nombreux apologistes comme Ambroise ou Jérôme, nous pourrions dire que son influence sur les vierges qui la suivirent fut, de cette manière, grande.³³³ Notons également que la sainte tient à préciser que l'enfantement d'une vierge, en plus d'être particulièrement fécond, se fait sans douleur. Les douleurs de l'accouchement, nous l'avons vu plus tôt, sont un argument régulièrement utilisé par les détracteurs du mariage.

Revenons sur l'apparition d'Agnès à ses parents après sa mort. Elle n'est pas la seule de notre corpus à revenir ainsi dans son récit. C'est également le cas de Théodote et d'Eugénie. Cependant, le cas de Théodote diffère grandement. En effet, Agnès met l'accent sur le fait que les récompenses qu'elle a reçues sont dues à sa virginité, tandis que Théodote affirme elle que c'est son martyre qui a motivé Dieu de lui permettre de revenir ainsi sur le plan terrestre. De plus, Agnès ne vient que confirmer à ses parents, et au lecteur, qu'elle a bien reçu les grâces qui lui ont été promises, que son chemin était le bon. Théodote, elle, a un rôle bien plus important dans son récit puisqu'elle aide directement Anastasie en lui apportant de la nourriture puis en empêchant son navire de couler lors d'une tempête.

L'exemple d'Eugénie est quant à lui plus semblable à celui d'Agnès bien que considérablement moins développé. Ainsi la sainte apparaît également à sa mère afin de lui dire

³³¹ La *Passion de Julien et Basilissa* est un texte écrit dans l'Orient romain en grec et datant soit du V^e soit du VI^e siècle. Il raconte l'histoire des deux saints éponymes, de leur mariage à la mort de ceux-ci, de cause naturelle pour Basilissa et par martyre pour Julien. (ALWIS Anne, p. 6.)

³³² ALWIS Anne, 2011, p. 55-57.

³³³ LANERY Cécile, 2014, p. 17-19 ; LAPIDGE Michael, 2018, p. 351-352.

qu'elle a reçu les récompenses célestes espérées. Elle lui dit également qu'elle aussi recevra des grâces aux paradis. Mais il n'y a pas de mention de cortèges de vierges ni de descriptions de la magnificence de l'apparition fantomatique. De plus, il n'y a pas d'accent qui est mis, comme chez Agnès, sur le temps d'attente effectué sur terre par la sainte.

Le dernier élément intéressant concernant la légende d'Agnès est le fait que nous disposons encore de versions précédentes à celle présentée par la *Passion*. Le premier de ces textes est une courte épigramme écrite par le pape Damase pour l'antique basilique de Sainte Agnès, aujourd'hui ruinée. Nous n'avons malheureusement pas eu l'occasion de consulter celle-ci.³³⁴ Cécile Lanéry nous informe que le portrait fait d'Agnès dans cette inscription rapporterait avant tout la mort en martyre d'une jeune fille sur un bûcher, de manière minimale.³³⁵

Le premier auteur qui aurait vraiment développé en détail l'aspect virginal d'Agnès serait Ambroise de Milan. Il l'évoquerait dans son traité *De virginibus* ainsi que dans son huitième hymne. Cependant, encore une fois, nous n'avons pas été en mesure de nous procurer un accès à ces sources. Nous devons une fois de plus nous fier à Cécile Lanéry qui affirme que l'évêque milanais lie les notions de virginité et de martyr, présentant la mort glorieuse de la sainte comme une prolongation logique de sa consécration virginale.³³⁶

Nous avons cependant pu consulter en détail un de ces textes antérieurs. Il s'agit du chant XIV du *Peristephanon* de Prudence, dont nous avons déjà vu un extrait. Ce texte fut écrit au tout début du V^e siècle. Il développe considérablement l'histoire d'Agnès. En effet, s'inspirant d'une tradition orientale indépendante de la tradition romaine, il transforme les mentions des textes précédents de la pudeur sauvegardée de la martyre en un grand épisode de prostitution forcée à laquelle la sainte échappe grâce à la protection divine. Le poème de Prudence fait de cette vierge une véritable championne de la virginité. Il est possible que l'écriture de ce texte soit liée aux retombées de la crise jovinienne. En effet, Cécile Lanéry estime que les nombreuses mentions d'Agnès dans les textes de l'époque pourraient être dues à une volonté de glorifier une vierge dans une période où le concept de virginité fait l'objet de nombreuses critiques.³³⁷

Ainsi, le texte de Prudence serait une étape clé dans l'élaboration de la légende de sainte

³³⁴ Il s'agirait de la quarantième épigramme attribuée à Damase. (LANÉRY Cécile, 2014, p. 18.)

³³⁵ LANÉRY Cécile, 2014, p. 18.

³³⁶ LANÉRY Cécile, 2014, p. 19.

³³⁷ LANÉRY Cécile, 2014, p. 20.

Agnès et ainsi dans l'apparition de la *Passion d'Agnès* dans la forme que nous connaissons. Cependant, Cécile Lanéry, dans son article de 2010 cette fois-ci, affirme que la question de la virginité reste moins développée dans la poésie de Prudence. Elle va jusqu'à dire que l'hagiographe de la *Passion* ne devait pas avoir de connaissance directe du texte de Prudence mais simplement une familiarité avec sa trame générale.³³⁸ Comparons tout de même la représentation de la virginité entre ce texte et celui de la *Passion d'Agnès* et voyons si les textes n'ont vraiment rien en commun.

Les deux textes donnent à Agnès l'occasion de faire un discours. Le *Peristephanon* n'en compte qu'un, adressé au juge lorsque celui-ci la condamne au lupanar. Il est court et se contente d'affirmer que Dieu n'abandonne pas les siens à un tel sort.³³⁹ La *Passion d'Agnès*, elle, compte deux grands discours. L'un est en quelque sorte l'équivalent de celui du *Peristephanon*. Nous le verrons lors de la seconde partie de ce travail. L'autre, le monologue adressé au soupirant éconduit, est unique à la passion. Il n'y a d'ailleurs, dans le *Peristephanon*, aucune mention faite d'une quelconque tentative de fiançailles. La sainte est simplement victime des persécutions et de l'ordre des souverains de sacrifier aux dieux. Autrement dit, le poème de Prudence, s'il évoque plusieurs fois la virginité de sa protagoniste, ne possède effectivement pas de monologue vantant les gloires de la virginité.

Le texte de Prudence ne manque cependant pas de termes pour qualifier la pureté d'Agnès. Il la qualifie notamment de « beauté sacrée »³⁴⁰ et de « virginité victorieuse. »³⁴¹ De tel qualificatifs ne sont en effet pas utilisés dans les passions de notre corpus. Il existe d'autres éléments du *Peristephanon* qui n'ont pas d'équivalent dans la *Passion d'Agnès* ou même dans notre corpus. Le passage suivant en est un bon exemple :

« Voici, voici maintenant un amant, je l'avoue, qui m'agrée ; je marcherai à sa rencontre, en précipitant mes pas, et je ne laisserai pas attendre des souhaits enflammés : j'accueillerai son fer tout entier dans mon sein et jusqu'au fond de mes entrailles, je tirerai la violence de son glaive. »³⁴²

³³⁸ LANÉRY Cécile, 2010, p. 196.

³³⁹ "Haud", inquit Agnes, "immemor est ita Christus suorum, perdat ut aureum nobis pudorem, nos quoque deserat ; praesto est pudicis nec patitur sacrae integritatis munera pollui, « "Non", dit Agnès, "le Christ n'est pas oublieux des siens au point de nous laisser perdre l'honneur doré de la chasteté, de nous abandonner aussi ; il est là, à disposition de celle qui est chaste, et ne souffre pas que les dons de l'innocence sacrée soient maculés." Extrait du PRUDENCE, *Peristephanon XIV*, p. 473.

³⁴⁰ Traduction de *Sacram formam* ; extrait du PRUDENCE, *Peristephanon XIV*, p. 475.

³⁴¹ Traduction de *uictrix uirginitas* ; extrait du PRUDENCE, *Peristephanon XIV*, p. 477.

³⁴² *Hic, hic amator iam, fateor, placet ; ibo irruentis gressibus obuam, nec demorabor uota calentia : ferrum in papillas omne recepero pectusque ad inum uim gladii traham* ; extrait du PRUDENCE, *Peristephanon XIV*, p. 482.

Certes, nous pouvons voir dans notre corpus sainte Suzanne et saint Valérien, le mari de sainte Cécile, se réjouir lorsqu'ils sont torturés. Ils sont heureux de subir cette épreuve pour le Christ. Mais aucun ne se réjouit directement au moment de son discours et même ces mentions de joie lors de tortures ne sont pas accompagnées d'un discours aussi développé. Notons aussi qu'il est étrange que dans ce discours le bourreau soit associé par la sainte au rôle d'un amant. Cela alors même que la vierge est qualifiée quelques lignes plus loin d'épouse du Christ. Le passage semble contenir également une connotation sexuelle. Le bourreau étant qualifié d'amant et son glaive accueilli tout entier dans le sein de la vierge.

C'est dans le même discours que nous pouvons trouver également, au côté d'une réjouissance de la mort approchant une forme de mépris du mariage, bien que celle-ci ne s'attaque pas frontalement à l'institution :

« Je jubile, puisque c'est bien plutôt un tel homme qui vient, forcené, inflexible, emporté, avec une arme, et non, d'aventure, un jouvenceau nonchalant, tendre et doux, baigné de parfum, qui causerait ma perte par le meurtre de mon chaste honneur »³⁴³

Il est intéressant de noter que, dans ce texte du début du V^e siècle, la figure de l'amant mortel n'est pas présentée comme violente, bien au contraire. Il reste pourtant négatif, la violence du bourreau étant jugée préférable.

Notons que, dans le texte de Prudence, c'est le martyr qui semble sceller le mariage céleste, et non seulement le vœu de virginité d'Agnès. En témoigne la phrase suivante qui suit la mention par la vierge de sa mort violente : « Mariée de la sorte au Christ, je franchirai d'un bond toutes les ténèbres de la voûte céleste, me trouvant plus élevée que l'éther »³⁴⁴

Prudence expose un dernier élément en lien avec la virginité. Il s'agit d'une liste des gloires et plaisirs terrestres qu'il présente comme vains en comparaison à la double gloire du martyr et de la virginité. Si des éléments comme la richesse et la célébrité y figurent, notons que Prudence ne cite pas le mariage.³⁴⁵

³⁴³ *Exsulto, talis quod potius uenit uesanus, atrox, turbidus, armiger, quam si ueniret languidus ac tener mollisque ephesus tinctus aromate, qui me pudoris funere perderet.* ; extrait du PRUDENCE, *Peristephanon XIV*, p. 481.

³⁴⁴ *Sic nupta Christo transilium poli omnes tenebras aethere celsior* ; extrait du PRUDENCE, *Peristephanon XIV*, p. 483.

³⁴⁵ *Miratur orbem sub pedibus situm, spectat tenebras ardua seditas ridetque solis quod rota circuit, quod mundus omnis uoluit et implicat, rerum quod atro turbine uiuitur, quod uana saeculi mobilitas rapit : reges, tyrannos, imperia et gradus pompasque honorum stulta tumentium, argenti et auri uim rabida siti cunctis petitam per uarium nefas, splendore multo structa habitacula, illusa pictae uestis inania, iram, timorem, uota, pericula, nunc triste longum, nunc breue gaudium, liuoris atris fumificas faces, nigrescit unde spes hominum et decus, et, quod malorum taetrius omnium est, gentilitatis sordida nubila.*, « Elle s'étonne à la vue du monde situé sous ses pieds,

Y a-t-il un lien entre le *Peristephanon* et la *Passion d'Agnès* ? Il n'est pas possible d'y répondre avec certitude. La trame est fondamentalement assez semblable. Il serait étonnant que l'hagiographe de la passion n'ait eu aucune connaissance de la version de la légende présentée par Prudence. Mais il est possible qu'il l'ait apprise à travers un autre moyen que la lecture directe du texte du poète. Il est en effet indéniable que, si les trames se ressemblent, les détails de celles-ci varient. Les idées présentées par Prudence se retrouvent dans plusieurs autres textes de notre corpus, mais la façon de les représenter lui est propre. Ainsi, il est le seul à paradoxalement présenter la figure négative de l'amant mortel avec des mots aussi positifs, là où les passions d'Agnès et de Nérée et Achillée sont particulièrement plus offensives.

Il est estimé par l'historiographie actuelle que la *Passion d'Agnès* est le dernier texte de notre corpus à avoir été écrit. Ainsi, il n'est pas étonnant de constater que cet écrit possède de forts échos avec des passions antérieures qui ont pu potentiellement lui servir de sources d'inspiration. Ainsi, nous retrouvons des motifs semblables entre les passions d'Agnès, Eugénie et Nérée et Achillée. Notons que la *Passion d'Agnès* partage également des points communs avec d'autres textes ayant circulé à Rome, à l'image de passions précédentes et des missives de Jérôme. Elle possède également des similitudes avec un texte oriental, témoignant de la similarité persistante de productions littéraires de l'Occident et de l'Orient à la fin du V^e siècle. Le rôle des itérations précédentes de la légende d'Agnès n'est assurément pas à négliger ici. Nous n'avons pas pu consulter en détail chaque version précédentes. A vrai dire nous n'avons pu en consulter qu'une seule. Si, certes, les détails des deux textes ne correspondent que peu, il est incontestable que la trame principale de la persécution d'Agnès est déjà relativement bien établie presque un siècle avant l'écriture de la *Passion*.

La mise en avant du statut de vierge dans la *Passion d'Agnès* est indéniable. Les qualificatifs utilisés sont ainsi mis au superlatif. Plusieurs *topoi* de la glorification des vierges sont utilisés, notamment celui de la récompense céleste et celui de l'enfantement virginal. Le thème des récompenses célestes est particulièrement présent et développé, bien qu'il n'atteigne pas l'étendue de la *Passion de Nérée et Achillée*. Celui de la dépréciation du mariage est

regarde d'en haut les ténèbres autour d'elle et rit de ce dont la roue du soleil fait le tour, de ce que tout l'univers roule et enveloppe, de ce qui vit dans le sombre tourbillon des choses, de ce que la vaine agitation du siècle emporte : les rois, les tyrans, les pouvoirs et les dignités, ainsi que les honneurs pompeux qui s'enflent sottement, la valeur de l'argent et de l'or, recherchée par tous avec une soif enragée, en passant par toutes sortes de crimes, les demeures construites avec force magnificence, les futilités illusoire d'un vêtement brodé ; la colère, la crainte, les vœux, les dangers ; tantôt une tristesse durable, tantôt une brève joie ; les torches fumeuses de la sombre envie, qui font noircir l'espérance des hommes et leur honneur, et enfin, ce qui est plus affreux que tous les maux, les nuages crasseux du paganisme ; extrait du PRUDENCE, *Peristephanon XIV*, p. 487-491.

timidement présent et n'évoque pas directement les malheurs de celle qui renonce à sa virginité.

Voilà qui clôt notre longue analyse des exemples de vierges célibataires au sein de notre corpus. Celle-ci nous a fourni de nombreuses informations qu'il serait nécessaire de résumer afin de donner une vision plus globale. Ce résumé figure dans les conclusions situées en fin de cette première partie.

I.2 La figure de l'épouse vierge et le mariage spirituel

Il est temps de nous intéresser au deuxième idéal de chasteté présent dans notre corpus, celui qui met en scène des vierges mariées. Il existe dans notre corpus trois vierges qui sont malgré tout mariées. Chacun de ces exemples a sa spécificité. Darie est une païenne qui se convertit et se marie alors à Chrysogone. Cécile est mariée à un païen qu'elle convertit. Enfin, Anastasie est mariée à un païen qui ne se convertit pas.

Le mariage spirituel, un concept particulier

Le concept de virginité dans le mariage n'est pas facile à appréhender. Lorsque des recherches sont faites sur le sujet, nous rencontrons plusieurs appellations pour désigner une telle union, notamment dans la littérature anglophone : *celibate marriage*, *chaste marriage*, *spiritual marriage*. De même, ces unions peuvent être appelées différemment en fonction des sources. Le concept de mariage chaste, selon les sources et les travaux scientifiques, peut désigner un mariage où la sexualité n'est pas pratiquée, autant qu'un où elle ne l'est plus, en l'ayant été, voire un où elle est pratiquée rarement.³⁴⁶ Dans les travaux scientifiques, il est plus commun de trouver des mentions de mariage où la sexualité a cessé d'être pratiquée que des itérations de mariages impliquant la virginité.³⁴⁷ Il semblerait que le premier type de mariage

³⁴⁶ Ces éléments, attestés par l'observation lors des recherches, sont de plus explicités dans ALWIS Anne, 2011, p. 10-11 ; ELIOTT Dyan, 1993, p. 4 et LEYERLE Blake, *Theatrical shows and ascetic lives : John Chrysostom's attack on spiritual marriage*, Berkeley, University of California press, 2001, p. 77-79.

³⁴⁷ Cette affirmation repose sur la constatation qui fut la nôtre au cours de nos recherches. En ce qui concerne les exemples de mariage originellement non-chaste et devenu continent, nous pouvons citer, de manière non-exhaustive, les exemples suivants : le mariage de Paulin de Nole et sa femme Thérasia (ALWIS Anne, 2011, p. 64 ; BROWN Peter, 1988, p. 402-403), celui de la matrone Ecdicia avec son mari (BROWN Peter, 1988, p. 403) ainsi que celui de Mélanie la Jeune et de son époux Pinien (ALWIS Anne, 2011, p. 64 ; CHEW Catherine, 2003, p. 133-134 ; ELIOTT Dyan, 1993, p. 65 ; VUOLANTO Ville, 2019, p. 51.)

ait été plus répandu que le second.³⁴⁸ Selon Anne Alwis, ces mariages continents auraient été majoritairement contractés à l'initiative des femmes.³⁴⁹

Nous utiliserons à partir de maintenant le terme de mariage spirituel³⁵⁰ pour désigner les mariages impliquant la virginité. De telles unions ne sont pas une pure invention apologétique de la littérature chrétienne. L'évêque saint Amator d'Auxerre, ayant vécu dans une période située entre le milieu du IV^e siècle et le début du V^e siècle, aurait été dans un mariage spirituel avec sa femme Marthe.³⁵¹ Selon le *Liber in gloria confessorum* de Grégoire de Tours, un ouvrage du VI^e siècle, l'évêque d'Autun Riticius, ayant vécu dans une période située entre la fin du III^e et le début du IV^e siècle, aurait également eu une épouse vierge.³⁵²

Ce type d'union semble être né au fur et à mesure que les Pères de l'Eglise glorifiaient la virginité et rabaissaient la sexualité, le tout en acceptant plus ou moins le mariage.³⁵³ Le mariage spirituel permet de concilier certaines injonctions de Paul de Tarse dans sa *Première Epître aux Corinthiens*, comme celle que les hommes aient des femmes comme s'ils n'en avaient pas.³⁵⁴ Il reflèterait aussi le supposé lien frère-sœur qu'auraient eu les apôtres avec leurs femmes.³⁵⁵ Nous retrouvons déjà des attestations de ces mariages avant le concile de Nicée, puisque Cyprien de Carthage et Tertullien évoqueraient ceux-ci.³⁵⁶

Le mariage spirituel est fortement attesté en Asie Mineure et en Egypte, des régions où

³⁴⁸ BROWN Peter, 1988, p. 402-403.

³⁴⁹ ALWIS Anne, 2011, p. 11.

³⁵⁰ Ce terme n'est pas absolument parfait. Il est quelques fois utilisé par la littérature scientifique pour désigner les unions entre une vierge et le Christ. (HUNTER David, 2007, p. 84.) Le terme anglophone *celibate marriage* semble plus approprié pour nous mais il ne possède pas de bonne traduction francophone, l'expression « mariage célibataire » étant quelque peu antinomique. L'expression « mariage chaste » semble aussi imparfaite puisqu'elle peut englober des unions où la sexualité est extrêmement rare mais pas inexistante. Le terme mariage spirituel semble donc l'expression francophone la moins imparfaite à utiliser pour ce présent travail.

³⁵¹ ELIOTT Dyan, 1993, p. 69.

³⁵² Il ne nous a pas été donné de trouver une édition de ce texte. Cependant une tradition scientifique anglophone existe. Voici la retranscription, traduite en français, de cette traduction : « [...] Reticius acquit une femme [...] Il fut joint à elle avec l'embrasse de l'amour spirituel, et non celui de la luxure. [...] Après de nombreuses années, la femme était sur son lit de mort et parla ses derniers mots aux oreilles de son mari béni. Elle dit : "Mon frère très pieux, je prie pour qu'après ma mort et le passage du temps tu sois placé dans la tombe dans laquelle je serai placée. Ainsi, le partenariat d'une seule tombe tiendra ceux que l'amour d'une seule chasteté a préservé dans un lit marital. [...] La tombe fut déplacée dans une grande pompe et les os de la vierge furent rassemblés en un endroit. », GREGOIRE DE TOURS, *Liber in Gloria confessorum*, texte traduit et introduit dans VAN DAM Raymond, *Gregory of Tours. Glory of the confessors*, Liverpool, Liverpool University Press, 1988, p. 54-55 ; ELIOTT Dyan, 1993, p. 68.

³⁵³ ELIOTT Dyan, 1993, p. 4.

³⁵⁴ « Voici ce que je dis, frères : le temps est écourté. Désormais, que ceux qui ont des femmes soient comme s'ils n'en avaient pas », extrait de *I, Corinthiens*, 7, 29 ; tel que présenté dans *La Bible, Traduction Œcuménique*, 9^{ème} édition, Paris, Cerf, 2000, p. 2755 ; ELIOTT Dyan, 1993, p. 67.

³⁵⁵ « N'aurions-nous pas le droit d'emmener avec nous une femme sœur, comme les autres apôtres, les frères du Seigneur, et Céphas ? » extrait de *I, Corinthiens*, 9, 5 ; tel que présenté dans *La Bible, Traduction Œcuménique*, 9^{ème} édition, Paris, Cerf, 2000, p. 2757 ; ELIOTT Dyan, 1993, p. 67.

³⁵⁶ GRUBBS JUDITH Evans, 1994, p. 394.

le mariage est nettement placé en infériorité par rapport à la virginité. Il y est considéré comme un mode de vie en chasteté.³⁵⁷ Ce type d'union se serait notamment développé à cause de l'incapacité de certains, en fonction des situations et des régions, à rejoindre des communautés ascétiques. Cela permettait à deux ascètes de subvenir ensemble à leurs besoins et donc à survivre.³⁵⁸ Cependant, les unions présentes dans les récits de notre corpus n'entrent pas - ou difficilement - dans cette catégorie.

Existait-il des mariages spirituels au sein de la ville de Rome ? Nos recherches n'ont pas permis d'attester de telles unions. Cependant, les exemples précis de tels mariages que nous avons cités précédemment témoignent que ce type d'union est bien arrivé en Occident, et n'est donc pas resté confiné à l'Orient. Ainsi, il est plausible que ce type de mariage existait bel et bien dans la Ville au cours de l'Antiquité Tardive.

Nous le verrons plus en détail au cours de ce sous-chapitre, mais ce type d'union pouvait être un objet de scandales pour certains auteurs chrétiens. Nous avons déjà constaté précédemment que le mariage, la sexualité et la reproduction sont des éléments très liés dans la mentalité paléochrétienne. Pour celle-ci, une union intégralement dépourvue de sexualité et de reproduction peut sembler être un non-sens complet.

La représentation du mariage spirituel dans la *Passion de Chrysanthé et Darie*

Penchons-nous donc sur la première des saintes mariées spirituellement. Sainte Darie est unie à saint Chrysanthé. Le récit débute avec ce dernier. Celui-ci se convertit au christianisme. Son père en est très irrité et désire arracher son fils à la foi chrétienne. Pour cela, il compte lui faire connaître les plaisirs, notamment ceux de la chair et le faire se marier. Le père de Chrysanthé enferme son fils dans une pièce avec des esclaves pour que celles-ci le charment. Cependant, Chrysanthé prie et Dieu endort les femmes. Le père décide alors d'envoyer pour séduire son fils une femme encore plus belle et savante : la vestale Darie.

Cette dernière se rend au chevet de Chrysanthé et se montre très douée pour charmer Chrysanthé. Cependant, ce dernier, grâce à l'action du Saint-Esprit, résiste. Il lui tient alors ce discours.

Si mihi mortali homini spe temporalis connubii, tantam tuae pulchritudinis elegantiam

³⁵⁷ ALWIS Anne, 2011, p. 56.

³⁵⁸ KELTO LILLIS Julia, 2023, p. 3, 204 ; LEYERLE Blake, 2001, p. 82-84.

*exhibes [...] quanto magis amantem te et desiderantem immortalis regis filium poteris, si volueris obtinere ? Nam si ei animam tuam in corporis tui integritate custodias sicut corpore pulchra estita pulchrior eris et mente, et sicus extrinsecus auro et gemmis resplendes, ita intrinsecus in tuis visceribus exornaberis. Erunt o tibi proximi Angeli laudatores, Archangeli paranympi, Apostoli amici, Martyres cohaeredes, Christus sponsus, qui tibi thalamum in coelo construat aeternis margaritis instructum, tradat tibi possessiones paradisi, dotem tibi sempiternam tribuat, constituat tibi incomparabiles redditus et florem in te cotidie gratissimae renovet juventutis !*³⁵⁹

« Si tu montres une telle élégance de ta beauté à moi, homme mortel, dans l'espoir d'un mariage temporel [...] combien plus tu pourrais obtenir en aimant et désirant le fils du roi immortel, si tu le souhaitais. En effet, si tu gardes ton âme pour Lui dans la pureté de ton corps, de même que tu es belle dans ton corps, tu seras plus belle en esprit ; et comme tu resplendis de l'extérieur grâce à l'or et aux pierres précieuses, ainsi tu seras parée intérieurement en ton sein. Les anges laudateurs seront auprès de toi, les archanges [seront] tes panégyristes, les apôtres tes amis, les martyrs tes cohéritiers. Le Christ sera ton fiancé, qui construira pour toi dans le ciel une chambre nuptiale décorée de perles éternelles. Il te transmettra les possessions du Paradis, il t'attribuera une dot éternelle, il établira pour toi d'incomparables rendements et rafraichira en toi la fleur de la plus agréable jeunesse. »³⁶⁰

Darie lui répond alors qu'elle ne lui veut aucun mal et cherche simplement à le ramener à son père et aux dieux. Chrysanthé entame donc un débat avec Darie sur leurs religions respectives. Darie se montre capable de répondre aux arguments de Chrysanthé mais ce dernier finit par la convaincre de la supériorité du christianisme sur le paganisme. Darie se convertit.

*Inter se et Chrysanthum habens consilium, nomen conjugii assumpserunt, ita ut ambo in Dei timore et castitatis gloria perdurarent.*³⁶¹

« Et ayant un plan entre eux, ils usèrent du nom de marié avec une fausse intention de sorte qu'ils puissent persévérer en même temps dans la crainte de Dieu et la gloire de la chasteté. »³⁶²

³⁵⁹ *Passio Chrysanthi et Dariae*, texte édité dans VAN HECKE Joseph, BOSSUE Benjamin, CARPENTIER Edouard e.a., p. 473.

³⁶⁰ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

³⁶¹ *Passio Chrysanthi et Dariae*, p. 476.

³⁶² Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

Le texte continue :

*Et ita facta est sacratissima virgo Christi [...] et sanctae virginati velamen sanctitatis aptaret. Erat tamen juncta Chrysantho non calore corporeo, sed Spiritus sancti fervore sociata. Et tam per Chrysanthum multitudo virorum, quam per Dariam feminae innumerabiles ad Christi gratiam confluebant.*³⁶³

« Et c'est ainsi qu'elle devint une très sainte vierge du Christ [...] et adapta le voile de la pureté à la sainte virginité. Cependant, elle était liée à Chrysanthé non par la chaleur physique mais unie par l'ardeur de l'Esprit-Saint. Et de même qu'une multitude d'hommes affluaient vers Chrysanthé pour l'amour du Christ, d'innombrables femmes [venaient] vers Darie. »³⁶⁴

*Igitur cum multae virgines, relicto amore sponsorum, Christo se traderent ; ac juvenes relicto voluptatum studio et carnali commercio sese castimoniae manciparent excitata est in Urbe seditio [...] Juvenes clamabant : Sponsas nostras per Dariam amittimus, viri clamabant, conjugia perdimus ; mulieres clamabant : Maritos amissimus per Chrysanthum et jam filios non habemus.*³⁶⁵

« Ainsi, quand beaucoup de vierges, ayant abandonné l'amour de leur fiancé, se sont données au Christ, et que de jeunes gens ayant abandonné la recherche de plaisir et les rapports charnels, se consacrèrent à la chasteté, la révolte fut provoquée dans la ville. Des jeunes gens se sont exclamés : « Nous perdons nos fiancées par Darie », les maris s'écrièrent : « Nous perdons nos épouses. » les femmes s'écrièrent « Nous perdons nos maris par Chrysanthé, et nous n'avons même pas de fils. »³⁶⁶

Chrysanthé et Darie sont alors arrêtés et torturés. Ils sont par la suite exécutés en étant enterrés vivants. Nous y reviendrons lors de la seconde partie du présent travail. Le texte insiste alors une dernière fois sur leur union.

*Facti sunt in passione sociati sanguine, sicut fuerant etiam mente conjuges, quasi in uno lectulo, ita in una fovea durantes.*³⁶⁷

« Ils furent unis par le sang dans le martyre comme ils étaient encore époux par l'esprit ;

³⁶³ *Passio Chrysanthi et Dariae*, p. 476.

³⁶⁴ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

³⁶⁵ *Passio Chrysanthi et Dariae*, p. 479.

³⁶⁶ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

³⁶⁷ *Passio Chrysanthi et Dariae*, p. 483.

de même ils restèrent comme s'ils étaient dans un même lit, alors que c'était une fosse.»³⁶⁸

Le cas de Chrysanthé et Darie a de quoi nous laisser perplexe. En effet, au début de leurs échanges, Chrysanthé semble clairement vendre à Darie l'idéal virginal tel que nous l'avons vu précédemment. Il fait clairement appel à l'imagerie du mariage pour qualifier la relation qu'aurait Darie avec le Christ, en tant que fiancée de ce dernier, ainsi qu'aux avantages impérissables du Paradis qu'elle pourrait obtenir. De plus, la sainte est qualifiée de « très sainte vierge du Christ. »

Cependant, lorsque Darie se convertit, elle et Chrysanthé décident de contracter un mariage. Notons qu'ici la conversion de Darie précède le mariage, ce qui différencie ce récit par rapport aux autres textes similaires que nous verrons. Ce n'est pas sans rappeler les mariages spirituels contractés par deux ascétiques, bien que la tournure des événements ici présentés diffère sans conteste grandement des circonstances réelles ayant mené à ces unions. Notamment, nous avons dans ce cas-ci la présence de la métaphore de l'« épouse du Christ. » Nous pouvons donc nous demander comment Darie est-elle censée être une épouse du Christ si elle est déjà unie à Chrysanthé ? Certes, le texte nous dit qu'ils se marient « avec une fausse intention » et qu'ils s'attèlent dans la voie de la chasteté. Cependant le récit nous précise par la suite que les deux saints étaient « époux par l'esprit. » De même, bien que le texte précise qu'ils ne sont pas liés « par la chaleur physique », il ajoute tout de même qu'ils sont « unis par l'ardeur de l'Esprit-saint. » La métaphore de la chaleur maritale reste donc présente. De plus, la fosse mortuaire est associée au lit marital.

Un autre élément vient ajouter à la confusion. Chrysanthé et Darie ayant concilié le fait d'être mariés et chrétiens, nous pourrions nous attendre à ce qu'ils prêchent un mode de vie semblable. Cependant, il nous est dit qu'ils encouragent les vierges à abandonner l'amour de leur fiancé et qu'ils exhortent les hommes à se consacrer à la chasteté. Il nous est dit que des maris se plaignent d'avoir perdu leurs épouses et que des femmes se désolent d'avoir perdu leurs conjoints. Autrement dit, nos deux saints, eux-mêmes mariés, semblent encourager leurs interlocuteurs à une chasteté célibataire. Nous pouvons peut-être expliquer cela par le fait que les saints époux convertissent une personne sur deux à chaque fois et que, par conséquent, les nouveaux convertis refusent de s'unir à des païens. Cependant, l'hagiographe aurait pu ajouter le fait qu'ils ont réussi à convertir des couples. Ainsi, l'élément continue de prêter à confusion.

³⁶⁸ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

La *Passion de Chrysanthé et Darie* n'est pas le seul texte à présenter cette étrange ambiguïté. Elle est également présente dans les *Actes de Thomas*. Nous l'avons vu, au début du récit, deux époux princiers se marient et le Christ leur apparaît. Il leur décrit les maux du mariage, qu'il déclare comme impur et les convainc de renoncer à consommer leur union. Ultérieurement, la princesse qualifie le Christ d'« époux incorruptible »³⁶⁹, ce qui laisse supposer qu'elle s'est faite vierge consacrée. Pourtant le texte continue de qualifier les deux personnages mortels comme l'« époux »³⁷⁰ et l'« épouse. »³⁷¹

De même, ce paradoxe est présent au début de l'*Histoire de la Persécution Vandale en Afrique* de Victor de Vita³⁷². Celui-ci expose l'histoire de Maxima et Martinianus, deux esclaves chrétiens forcés à se marier par leur maître vandale alors que Maxima s'est dévouée à Dieu. Martinianus désire coucher avec sa femme mais celle-ci refuse : « C'est au Christ, frère Martinianus, que j'ai voué les membres de mon corps, et je ne puis avoir en partage un mariage humain, puisque j'ai déjà dans le ciel un véritable époux. »³⁷³ Maxima parvint à convaincre son mari d'adopter son mode de vie. Pourtant le texte précise ensuite : « Donc, alors que le Vandale ne soupçonnait pas le secret de leur union spirituelle »³⁷⁴. Ainsi, la narration qualifie également le lien entre les deux protagonistes par un terme synonyme de mariage alors que Maxima se présente comme épouse du Christ.

Seul un texte présente un accord de mariage spirituel où l'union maritale des deux époux est considérée comme telle : l'*Histoire Lausiaque*³⁷⁵. Il s'agit alors simplement d'un mariage

³⁶⁹ *Actes de Thomas*, p. 1342.

³⁷⁰ *Actes de Thomas*, p. 1341.

³⁷¹ *Actes de Thomas*, p. 1342.

³⁷² L'*Histoire de la Persécution Vandale en Afrique* est un texte écrit à la fin du V^e siècle, vers l'an 489, par **Victor de Vita**. Ce dernier, né vers l'an 429 et mort vers l'an 511, est un auteur nicéen obscur, possiblement membre du clergé de Carthage, et originaire de la toute aussi méconnue cité de Vita, probablement située en Byzacène. Il aurait possiblement été également évêque de Byzacène vers la fin de sa vie. Le récit de son œuvre rapporte l'Histoire des territoires africains conquis par les Vandales sur les Romains et notamment des persécutions religieuses faites par les souverains ariens sur le peuple et clergé nicéens. La narration s'étend de l'an 429, avec l'arrivée du peuple germanique sur les côtes africaines, jusqu'en 484 et la mort d'Hunéric, le second roi vandale. Il est possible que le texte fût destiné à la Cour de Constantinople. (COSTANZA S., « Victor of Vita » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. III., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 898-900 ; LANCEL Serge *Victor de Vita. Histoire de la Persécution vandale en Afrique suivie de la Passion des sept martyrs et du registre des provinces et Cités d'Afrique*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 3-14.)

³⁷³ Traduction de *Christo ego, o Martianiane frater, membra mei corporis dedicaui nec possum humanum sortire coniugium, habens iam caelestem et uerum sponsum* ; VICTOR DE VITA, *Histoire de la Persécution vandale en Afrique*, texte latin traduit et édité dans LANCEL Serge dans *Victor de Vita. Histoire de la Persécution vandale en Afrique suivie de la Passion des sept martyrs et du registre des provinces et Cités d'Afrique*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 111.

³⁷⁴ Traduction de *Nesciente igitur Wandalo spiritalis secreti commercium* ; VICTOR DE VITA, *Histoire de la Persécution vandale en Afrique*, p. 111.

³⁷⁵ L'*Histoire Lausiaque* est un texte écrit aux environs de l'an 420 de notre ère par l'évêque **Pallade d'Heléopolis**. Ce dernier, né en Galatie vers l'an 363 et mort avant l'an 431, probablement à Aspuna, est un moine ascétique puis un évêque de l'Orient romain. Il devient moine en 386 et effectue des voyages en Palestine

où les deux protagonistes s'accordent de rester vierges.³⁷⁶

La représentation du mariage spirituel dans la *Passion de Cécile*

Passons maintenant au cas de sainte Cécile. Celle-ci est une jeune femme noble, secrètement chrétienne. Elle est promise à un païen, Valérien. Cependant, elle ne veut pas réellement de lui.

*Parentum enim tanta vis et sponsi circa illam erat exaestuans, ut non posset amorem sui cordis ostendere, et quod solum Christum diligeret indiciis evidentibus aperire nolebat.*³⁷⁷

« L'enthousiasme de ses parents et de son fiancé était si brûlant autour d'elle qu'elle ne pouvait montrer l'amour de son cœur et elle ne voulait pas révéler par des signes clairs qu'elle aimait seulement le Christ. »³⁷⁸

Le mariage approchant, Cécile s'enferme dans les prières à Dieu à qui elle demande de protéger sa chasteté. La sainte voue sa chasteté à Dieu. Viennent alors le mariage et la nuit de noces.

Angelum Dei habeo amatorem qui nimio zelo corpus meum custodit ; hic si vel leviter senserit quod tu me polluto amore contingas, statim suum furorem circa te exagitat et amittis florem tuae gratissimae iuventutis. Si autem cognoverit quod me sincero et immaculato amore diliges et virginitatem meam integram illibatamque custodias, ita te

et en Egypte. Il s'isole dans le désert de Cellae pendant neuf ans. Il devient évêque de la ville d'Helénopolis en Bithynie vers l'an 400. Soutien de Jean Chrysostome, il est arrêté en 406 et exilé. A son retour, il devient évêque d'Aspuna, probablement jusqu'à sa mort. L'*Histoire Lausiaque* fut écrite vers l'an 420 à la demande de Lausus, un des principaux officiers de l'état romain de l'époque. Il présente en septante chapitres l'histoire de femmes et d'hommes s'étant distingués dans leur foi, notamment des ascètes. Certains d'entre eux sont des contemporains de l'auteur, que ce dernier a côtoyé, à l'image de Mélanie la Jeune. (ZINONE S., « Palladius of Helenopolis » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. III., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 27-28 ; MOLINIER Nicolas, *Pallade d'Helénopolis. Histoire Lausiaque*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1999, p. 9.)

³⁷⁶ Il ne nous a pas été donné de trouver une édition scientifique récente de ce texte. Cependant, nous avons pu en trouver une traduction : « Amoun se releva. Il verrouilla la porte puis, s'étant assis, il appela près de lui sa bienheureuse compagne en lui disant : "Viens ici, ma Dame, je vais t'expliquer ce que nous allons faire. Le mariage qui nous unit, c'est ça et rien de plus. Nous agirions donc bien si, dès cet instant, chacun de nous dormait à part, afin de plaire à Dieu en gardant intacte la virginité." [...] De sorte que, par la grâce de Dieu, elle fut pleinement convaincue et lui répondit : "Me voici persuadée, Maître [...]" », PALLADE D'HELENOPOLIS, *Histoire Lausiaque*, texte traduit dans MOLINIER Nicolas, *Pallade d'Helénopolis. Histoire Lausiaque*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1999, p. 82.

³⁷⁷ Extrait de la *Passio Sanctae Caeciliae*, tel qu'édité dans DELEHAYE Hippolyte, p. 196

³⁷⁸ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

*quoque diligit, sicut et me, et ostendit tibi gratiam suam.*³⁷⁹

« J'ai un ange de Dieu comme amant qui garde mon corps avec le plus grand zèle. S'il percevait que tu me touchais même faiblement d'un amour impur aussitôt il libérerait sa fureur autour de toi et tu perdrais la fleur de ta jeunesse si gracieuse. Mais s'il reconnaissait que tu m'honores d'un amour sincère et pur et que tu protèges ma virginité pure et intacte, ainsi il t'aimerait aussi, comme moi et il te montrerait sa grâce. »³⁸⁰

Valérien demande alors à voir cet ange pour s'assurer que sa femme ne le trompe pas avec un autre homme. Cécile lui conseille alors d'aller se faire baptiser auprès du pape Urbain. Valérien trouve l'évêque qui l'introduit à la foi et le baptise. Il retourne ensuite auprès de sa conjointe. Il aperçoit alors l'ange, qui leur tend des couronnes de rose et de lilas.

*Istas coronas immaculato corde et mundo corpore custodite, quia de paradiso Dei eas ad vos attuli ; et hoc vobis signum erit : numquam marcidum aspectus sui adhibent florem, numquam sui minuunt suavitatem odoris nec ab ullo alio videri poterunt, nisi ab eis quibus castitas placuerit sicut et vobis probata est placuisse. Et quia tu, Valeriane, consensisti consilio castitatis misit me Christus filius Dei ad te ut quam volueris petitionem insinues.*³⁸¹

« Conservez ces couronnes avec un cœur pur et un corps propre parce que je vous les ai apportées depuis le Paradis, et ceci sera votre signe, elles ne montrent jamais l'aspect d'une fleur fanée, jamais la douceur de leur parfum ne diminuera et elles ne pourront être vues par nul autre excepté par ceux pour qui la chasteté sera agréable comme elle a été prouvée pour vous. Et parce que toi, Valérien, tu as accepté le projet de chasteté, Christ le fils de Dieu m'a envoyé à toi pour que tu proposes la requête que tu voudras.³⁸²

Avant toute chose, présentons l'avis de Dyan Eliott sur cet épisode de la *Passion de Cécile*. Celle-ci souligne l'absence de preuves de l'existence d'une Cécile historique, tout en notant l'apparition de cette passion au V^e siècle. L'autrice souligne les similarités entre la *Passion de Cécile* et *l'Histoire de la Persécution Vandale en Afrique*, notamment le motif de la conjointe désirant garder sa virginité alors que le conjoint souhaite originellement consommer l'union. Le texte de Victor de Vita semble aussi sous-entendre que Martinianus n'est

³⁷⁹ Extrait de la *Passio Sanctae Caeciliae* p. 196-197.

³⁸⁰ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

³⁸¹ Extrait de la *Passio Sanctae Caeciliae*, p. 199.

³⁸² Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

originellement pas chrétien. Il utilise notamment le terme « converti »³⁸³ pour parler de l'adoption des valeurs de Maxima par Martinianus. Cependant, le statut de païen de Martinianus n'est pas explicité et Maxima l'appelle « frère »³⁸⁴, ce qui pourrait être étonnant s'il était païen. Dyann Eliott émet en tout cas l'hypothèse que l'auteur de la *Passion de Cécile* se soit inspiré de l'écrit de Victor de Vita. Cette supposition est également présentée par Anne Alwis.³⁸⁵

Cependant, nous devons rappeler que l'*Histoire de la Persécution Vandale en Afrique* aurait été écrite vers l'an 489. La *Passion de Cécile*, elle, est attribuée à Arnobe le Jeune par Cécile Lanéry. Ce dernier fut en activité au plus tard dans le milieu du V^e siècle, et non à sa fin. De plus, des textes liturgiques du milieu du V^e siècle semblent déjà faire référence à la *Passion de Cécile*.³⁸⁶ Dans tous les cas, il est certain que les deux textes présentent des variations d'un même *topos*.

L'*Histoire Lausiaque*, la *Passion de Julien et Basilissa* et les *Actes de Thomas* ont également un point commun avec l'épisode présenté dans la *Passion de Cécile*. L'échange qui mène à la décision commence dans la chambre nuptiale, alors que les époux sont laissés seuls et que l'union s'apprête à être consommée. A chaque fois, un discours apologétique est prononcé. L'identité de l'orateur varie. Nous l'avons vu, il peut s'agir de la conjointe. Dans l'*Histoire Lausiaque*, il s'agit du conjoint Amoun le Nitriote.³⁸⁷ De même, dans la passion qui lui est consacrée, Julien est celui qui recherche un mariage spirituel.³⁸⁸ Dans les *Actes de Thomas*, l'orateur est le Christ en personne.³⁸⁹

Dans le cas de Cécile, l'élément humain et le surnaturel se mélangent, à travers la figure de l'ange auquel la sainte fait référence dans son exhortation, personnage qui finit par intervenir lui-même dans le récit. La *Passion de Julien et Basilissa* fait également apparaître une légion de millions d'anges.³⁹⁰ Cependant, ceux-ci ne font qu'accompagner les apparitions de Marie et

³⁸³ Traduction de *conversus*, VICTOR DE VITA, *Histoire de la Persécution vandale en Afrique*, p. 111.

³⁸⁴ Traduction de *frater*, VICTOR DE VITA, *Histoire de la Persécution vandale en Afrique*, p. 111.

³⁸⁵ ALWIS Anne, 2011, p. 145 ; ELIOTT Dyann, 1993, p. 64.

³⁸⁶ LANÉRY Cécile, 2010, p. 83, 86.

³⁸⁷ Voir la note de bas de page n° 346.

³⁸⁸ ALWIS Anne, 2011, p. 56.

³⁸⁹ « [...] il vit le Seigneur sous les traits de Judas, qui se tenait là et qui parlait avec l'épouse. [...] Le Seigneur s'assit sur le lit et il pria les jeunes gens de s'asseoir sur des sièges. Et il commença à leur dire : [...] » ; extrait des *Actes de Thomas*, p. 1339-1340.

³⁹⁰ « D'un côté était assis le roi éternel, le Christ, avec une foule innombrable habillée en blanc [...] Et une fois encore les milliers de milliers et les dizaines de milliers de milliers dirent "Amen". », *La Passion de Julien et Basilissa*, texte édité et traduit du grec dans ALWIS Anne, 2011, p. 190. La traduction francophone est une traduction personnelle de la traduction anglophone produite par Anne Alwis. Il ne nous a pas été possible de produire notre propre traduction directement du texte original car nous ne maîtrisons pas le grec ancien ; A première vue, le texte ne semble pas faire référence à des anges mais d'autres éléments de celui-ci démontrent bel et bien que l'habit blanc est une caractéristique des anges. Cette analyse est partagée par Anne Alwis. (ALWIS Anne, 2011,

du Christ. Lesdites apparitions ne sont d'ailleurs pas ce qui provoque le vœu de virginité des deux saints, mais en est la conséquence.³⁹¹ L'*Histoire Lausiaque* présente également deux fois des anges intervenant pour soutenir la chasteté. Cependant, leur intervention est bien différente de celle de l'ange de la *Passion de Cécile*.

La première de ces histoires où un ange apparaît est celle d'Elie. Dans celle-ci, l'ascète a la charge d'un monastère féminin et est tenté sexuellement. Il s'enfuit dans le désert. Trois anges le retrouvent et s'emparent de lui. Il explique alors la raison de son départ. Les anges promettent de le libérer de sa passion à condition qu'il jure de retourner au monastère. Une fois la promesse donnée, ils le castrent spirituellement.³⁹²

La seconde histoire est consacrée à l'ascète Evagre. Celui-ci tombe amoureux d'une femme et ne peut s'en détacher. Il prie que Dieu l'en libère mais il ne fait rien pour agir contre son amour. Un ange vient alors le mettre au fer et n'accepte de le libérer que s'il jure sur les évangiles de quitter la ville une fois libéré. Cela est chose faite et l'ascète quitte la ville.³⁹³

L'idée d'une conversion est également présente à travers tout ce *topos*. Cécile pousse Valérien à se convertir au christianisme. Il en va de même pour le Christ et les époux de Sandaruk. Amoun convertit sa femme, chrétienne, à sa conception du mariage et de la virginité. Maxima convertit également Martitianus, bien qu'il ne soit pas clair s'il s'agit du christianisme ou de la conception virginale de celui-ci.

Un élément important à souligner est le fait qu'au moment du mariage, Valérien est encore païen. Ce type d'union, appelée mixte, n'était pas sans provoquer des débats chez les auteurs chrétiens. Origène, dans ses commentaires des épîtres de Paul, affirme qu'un mariage avec un païen n'est pas une véritable union. Cependant, dans le cas où le conjoint païen finirait par se convertir, le mariage recevrait la bénédiction divine.³⁹⁴ Cet avis serait partagé par l'Ambrosiaster.³⁹⁵ Ambroise de Milan, Jérôme de Stridon et Augustin d'Hippone

p. 3.)

³⁹¹ ALWIS Anne, 2011, p. 3.

³⁹² Résumé personnel de l'extrait présent dans PALLADE D'HELENOPOLIS, *Histoire Lausiaque*, p. 139-140.

³⁹³ Résumé personnel de l'extrait présent dans PALLADE D'HELENOPOLIS, *Histoire Lausiaque*, p. 167-168.

³⁹⁴ « Quant à dire que c'est un charisme qui vient de Dieu que le mariage d'un croyant avec une païenne ou celui d'un païen avec une croyante, je n'oserais l'affirmer. En effet le charisme de Dieu ne saurait atteindre les païens. Mais si (la partie païenne) croit, si elle reçoit le salut, alors elle commence à recevoir le charisme. » extrait de ORIGENE, *Commentaires sur la Première Épître aux Corinthiens*, édité et traduit du grec dans MUNIER Charles, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne*, Berne, Peter Lang, 1987, p. 211-213.

³⁹⁵ Il ne nous a pas été donné de consulter la source originelle et de juger par nous-même de la validité de l'interprétation de celle-ci. Nous devons donc faire confiance au travail de PIETRI Charles, 1979, p. 113-114.

s'opposeraient également à ces mariages.³⁹⁶ Tertullien, tout comme les évêques du concile d'Elvire, estime qu'il ne faut absolument pas marier une femme chrétienne à un païen car elle risquerait d'être corrompue par ce dernier.³⁹⁷ Le concile d'Arles³⁹⁸ va jusqu'à écarter de la communion les chrétiennes mariées à des païens.³⁹⁹

Cependant, il semble que, globalement, l'Eglise n'intervenait que peu pour s'opposer à ces unions. En effet, celles-ci étaient vues comme des opportunités de convertir de nouvelles âmes ou de produire des enfants chrétiens.⁴⁰⁰ En effet, dans ces mariages mixtes, il semblerait que ce fut le plus souvent la femme qui était la personne chrétienne du couple.⁴⁰¹ Ce seraient bien les femmes qui auraient introduit la foi chrétienne dans les vieilles familles païennes de l'aristocratie, à l'image des *Ceionii*.⁴⁰²

Nous ne connaissons pas la religion des parents de Cécile. Etaient-ils des païens – dans un tel cas, il n'est pas étonnant de les voir marier leur fille à un païen - ou des chrétiens ? En réalité cette question n'a que peu d'importance. Effectivement, même des familles chrétiennes pouvaient obliger leur fille à se marier, à l'image de celle de Mélanie La Jeune.⁴⁰³ L'existence dénoncée des mariages mixtes prouve bien qu'il devait y avoir des parents chrétiens qui n'hésitaient pas à marier leur enfant à un conjoint païen.

Aux premiers siècles du christianisme, le mariage d'un chrétien avec un païen peut s'expliquer par plusieurs causes. La première d'entre elles est le manque de conjoints chrétiens

³⁹⁶ Il ne nous a pas été donné de consulter la source originelle et de juger par nous-même de la validité de l'interprétation de celle-ci. Nous devons donc faire confiance au travail de PIETRI Charles, 1979, p. 119.

³⁹⁷ *Quis enim dubitet obliterari quotidie fidem commercio infideli ? Bonos corrumpunt mores confabulationes malae : quanto conuictus et indiuiduus usus !*, « Qui peut douter que la foi ne s'étiolle de jour en jour dans les relations avec un époux païen ? Les mauvaises conversations corrompent les bonnes mœurs. A plus forte raison une vie en commun et une familiarité de tous les instants. », TERTULLIEN, *A son épouse*, texte latin édité et traduit dans MUNIER Charles, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne*, Berne, Peter Lang, 1987, p. 254-255 ; *Propter copiam puellarum gentilibus minime in matrimonium dandae sunt virgines Christianae, ne aetas in flore tumens in dultorium animae resolvatur*, « Malgré le nombre (élevé) des jeunes filles (chrétiennes), il ne faut pas les donner en mariage à des païens, de crainte que leur jeune âge épanoui en sa fleur ne se fane en adultère de l'âme. », *Canons du concile d'Elvire*, p. 299-301.

³⁹⁸ Le **Concile d'Arles** est un concile ayant eu lieu en août 314 à la demande de Constantin I^{er}. Il réunit uniquement des évêques de l'Occident romain, principalement de Gaule. Il cherche originellement à discuter de la question de l'hérésie africaine des donatistes. Il finit cependant par également traiter de sujets concernant la vie quotidienne des chrétiens. (MUNIER Charles et PILARA G., « Arles, V. Councils » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. III., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 241-242.)

³⁹⁹ *De puellis fidelibus quae gentilibus iunguntur, placuit, ut aliquanto tempore a communione separentur*, « Au sujet des jeunes filles chrétiennes qui se marient à des païens, il a été décidé de les écarter de la communion pendant un certain temps. » extrait des *Canons du concile d'Arles*, texte latin édité et traduit dans MUNIER Charles, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne*, Berne, Peter Lang, 1987, p. 309.

⁴⁰⁰ BROWN Peter, 1988, p. 154.

⁴⁰¹ BROWN Peter, 1988, p. 342.

⁴⁰² HUNTER David, 2007, p. 77-78.

⁴⁰³ ALWIS Anne, 2011, p. 64.

à une époque où la religion chrétienne était encore loin d'être hégémonique.⁴⁰⁴ Une autre est la primauté des intérêts financiers, politiques et sociaux sur les préférences religieuses. L'aristocratie de l'*Urbs* est l'exemple le plus parlant de ce phénomène. En effet, de nombreuses grandes familles aristocratiques romaines restèrent longtemps païennes, notamment leurs membres masculins qui semblent avoir été plus féroceement réfractaires à la nouvelle religion que leurs sœurs, filles ou épouses. Ainsi, certains *paters familias* privilégièrent plutôt les intérêts terrestres aux considérations religieuses et marièrent leurs filles à des païens.⁴⁰⁵ Enfin, la troisième explication postule que certaines personnes n'étaient tout simplement pas gênées par ce type d'union. Le zèle des premiers grands conciles et synodes à condamner les unions mixtes semble sous-entendre que cette vision tolérante était originellement répandue.⁴⁰⁶

Cependant, aux IV^e et V^e siècle, cette question des mariages mixtes semble avoir été progressivement de moins en moins d'actualité. Au fur et à mesure de la christianisation de la société, il était bien plus facile de trouver un conjoint chrétien, ou à défaut, de se consacrer à la virginité. Il est même possible que le fait de se vouer à la virginité en lieu et place de prendre un conjoint païen explique en partie le succès de ce mode de vie dans ses premiers temps.⁴⁰⁷

La *Passion de Cécile* met en scène une situation qui semble crédible au III^e siècle, celle d'un mariage entre une chrétienne et un païen. Il présente ensuite Cécile comme capable de mettre son mari sur la voie de la conversion. Cela semble correspondre à des situations qui ont réellement existé, bien que tous les détails du récit de la *Passion* sont à considérer comme de la fiction épique.

La *Passion de Cécile* présente un point commun avec la *Passion de Chrysanthé et Darie*. Il s'agit de l'ambiguïté entre le mariage existant entre la sainte et Valérien et le fait que le texte affirme que la sainte n'aime que le Christ. Notons par ailleurs que la protagoniste ne qualifie jamais Valérien de mari. De même, l'ange ne désigne à aucun moment le lien des deux personnages comme une union ou un mariage. Malgré tout, l'ange remet aux conjoints des couronnes. Celles-ci représentent explicitement la chasteté de Valérien et Cécile. Cependant, elles ne sont pas sans rappeler les couronnes florales présentes dans les cérémonies de mariage romain. L'iconographie païenne possède d'ailleurs des représentations de divinités couronnant des mariés. C'est notamment le cas du sarcophage napolitain des Frères qui présente Vénus

⁴⁰⁴ BROWN Peter, 1988, p. 147.

⁴⁰⁵ PIETRI Charles, 1979, p. 118.

⁴⁰⁶ BEITIA Philippe, 2010, p. 21 ; DE LUIS P., 2014, p. 798.

⁴⁰⁷ BROWN Peter, 1988, p. 191.

dans ce rôle.⁴⁰⁸ De plus, le cas de Cécile ne serait pas unique. Un couronnement des conjoints vierges serait présent dans la *Vita d'Amator*.⁴⁰⁹ De même, Julien et Basilissa sont couronnés par les anges qui leur apparaissent.⁴¹⁰

Contrairement à l'union de Chrysanthé et Darie, qui est encore soulignée à la fin du récit, celle de Cécile et Valérien ne l'est plus une fois ce dernier converti et les couronnes angéliques remises. Cela n'est pas étonnant puisque la recherche scientifique a constaté que les textes figurant ces unions spirituelles avaient tendance à, d'une manière ou d'une autre, séparer les conjoints. En effet, soit l'un d'entre eux disparaît du récit, soit il est explicitement dit qu'ils ne vivent pas sous le même toit. Dans l'*Histoire Lausiaque*, la compagne anonyme d'Amoun le Nitriote demande originellement à celui-ci de pouvoir vivre avec lui, sous le même toit mais dans des lits différents. Cependant, elle finit par lui demander de vivre séparément.⁴¹¹ Dans la *Passion de Julien et Basilissa*, les deux époux se mettent d'accord pour séparer leur maison en deux ailes, où chacun crée sa communauté ascétique.⁴¹² Sans vivre continuellement ensemble, les deux saints se voient régulièrement. Leur union spirituelle est tout de même encore revendiquée. Cependant, Basilissa finit par mourir avant la fin du récit.⁴¹³

L'explication de ce phénomène serait le fait qu'il permet d'éviter de traiter de la question de la tentation sexuelle dans ces mariages spirituels.⁴¹⁴ En effet, il existait au tournant du IV^e siècle au V^e siècle, des polémiques sur les unions spirituelles. Ces dernières étaient accusées de mettre en scène une virginité corrompue, où les vertus de pondération et de retenue sont

⁴⁰⁸ HERSCH Karen, *The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 89-90.

⁴⁰⁹ La *Vita Amatoris* est un texte latin du VI^e siècle, attribué au prêtre auxerrois Etienne l'Africain. Il raconte de manière hagiographique la vie de l'évêque d'Auxerre du IV^e siècle : Amator. ; ELIOTT Dyan, 1993, p. 69.

⁴¹⁰ « Et deux hommes en blanc s'avancèrent, avec des ceintures d'or autour de leur poitrine et une couronne dans chaque main. Ils les [=les époux] firent se lever et dirent : "Levez-vous, car vous avez été inclus parmi nos rangs [...]" », *La Passion de Julien et Basilissa*, p. 190. La traduction francophone est une traduction personnelle de la traduction anglophone produite par Anne Alwis. Il ne nous a pas été possible de produire notre propre traduction directement du texte original car nous ne maîtrisons pas le grec ancien ; Il semble clairement sous-entendu ici qu'il s'agit d'anges. Notre interprétation est également partagée par Anne Alwis. (ALWIS Anne, p. 55.)

⁴¹¹ « Son épouse elle-même en vint finalement à lui déclarer : "Mon maître, j'ai quelque chose à te dire. Si tu me comprends, je serai sûre que tu m'aimes selon Dieu. [...] Ce serait chose juste que nous demeurions chacun de notre côté, puisque tu es un homme cultivant la justice et moi une femme, ton émule sur ce terrain. Il serait en effet étrange que, partageant avec moi le même toit dans la chasteté, une vertu telle que la tienne demeure secrète." Rendant grâces à Dieu, il lui répondit : "Eh bien donc, garde cette maison, et moi, je m'en construirai une autre." », PALLADE D'HELENOPOLIS, *l'Histoire Lausiaque*, p. 83.

⁴¹² « Ils divisèrent leur maison [...] Ils établirent ainsi des monastères dans lesquels ils récoltèrent la moisson d'âmes de l'emprise des épines de ce temps présent. », *La Passion de Julien et Basilissa*, p. 191. La traduction francophone est une traduction personnelle de la traduction anglophone produite par Anne Alwis. Il ne nous a pas été possible de produire notre propre traduction directement du texte original car nous ne maîtrisons pas le grec ancien.

⁴¹³ ALWIS Anne, 2011, p. 57,

⁴¹⁴ ALWIS Anne, 2011, p. 57.

absentes. De telles critiques seraient notamment portées par Jean Chrysostome.⁴¹⁵ Soit la disparition d'un des conjoints règle la question, soit la séparation physique des mariés rend évidente l'impossibilité de l'union sexuelle.⁴¹⁶ En ce qui concerne le cas de Cécile et Valérien, notons qu'en plus de ne plus traiter l'union des deux conjoints, l'hagiographe tue le second avant Cécile.

Le mariage mixte et malheureux de la *Passion d'Anastasie*

Parmi les trois saintes qui contractent un mariage dans notre corpus, le cas d'Anastasie est unique. Elle est la seule mariée à un païen non converti. Le récit ne raconte pas avec précision comment elle fut amenée à épouser cet homme païen alors qu'elle était chrétienne. Lorsque le texte s'ouvre, Anastasie est déjà mariée à cet homme. Alors qu'elle est l'épouse d'un sénateur, elle se rend, habillée pauvrement, dans les prisons pour prendre soin des prisonniers chrétiens. Il nous est dit qu'en parallèle, elle « se retira du partage avec son mari en simulant une maladie. »⁴¹⁷

Son mari, qualifié de jaloux, apprend les agissements de sa femme. Il ordonne alors à des gardes de ne même pas laisser Anastasie regarder par une fenêtre. Prisonnière, la sainte peut tout de même faire passer une lettre en dehors de chez elle, destinée à un prêtre du nom de Chrysogone. Elle lui explique sa situation

*Post cuius excessum sacrilegi iugum mariti suscepi. Cuius Deo miserante thorum mentita infirmitate declinans.*⁴¹⁸

« J'ai supporté le joug d'un mari impur dont j'ai pu éviter la couche, par la pitié de Dieu, en feignant une maladie. »⁴¹⁹

Elle lui explique qu'elle est enfermée et s'attend à mourir prochainement. Anastasie se désole également du fait que son mari a l'usufruit de sa fortune à elle et qu'il s'en sert pour des objectifs contraires à Dieu. Elle lui demande aussi de prier pour que Dieu intervienne sur la personne de Publius.

⁴¹⁵ Nous n'avons pas pu consulter la source originelle de cette information. Nous nous devons de faire confiance à la référence suivante : LEYERLE Blake, 2001, p. 74, 87-88.

⁴¹⁶ ALWIS Anne, 2011, p. 57.

⁴¹⁷ [...] *atque a mariti consortio simulata infirmitate cessaret*, Extrait de la *Passio Sanctae Anastasiae*, tel qu'édité dans MORETTI Paola, p. 106 ; Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁴¹⁸ Extrait de la *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 110.

⁴¹⁹ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

*[...] si praevidet Publium, sinat vivere aut, si praevidet eum in hac incredulitatis perversitate mansurum, iubeat eum dare locum suis cultoribus. Melius⁸ est enim ei exhalare spiritum quam Dei filium denegare et eum confitentibus impedire.*⁴²⁰

« [...] Il prévoit si Publius vivra dans le futur selon la foi ou s'il restera dans l'absurdité de son incrédulité, pour qu'il l'invite à donner une place à ses fidèles car c'est mieux pour lui de rendre son esprit que de dénier le fils de Dieu et entraver ceux qui le reconnaissent. »⁴²¹

Chrysogone lui répond, métaphores et passages bibliques à l'appui, que son tourment passera et l'invite à placer sa confiance en Dieu. C'est alors que Publius reçoit une mission en Perse. Il s'assure d'augmenter la garde de sa femme et demande à son homme de main de s'assurer qu'elle reçoive le moins possible à manger et à boire. Il désire explicitement la trouver morte à son retour.

A nouveau, Anastasie envoie un message à son confesseur pour lui dire qu'elle va mourir. Elle lui demande de prier pour son âme. Elle reçoit une fois de plus une réponse visant à la conforter dans sa confiance en Dieu. Au bout de trois mois, le cadavre de Publius est ramené. Ses sbires s'enfuient alors et Anastasie est libre.

Etant donné la formulation du texte, il semble bel et bien qu'Anastasie ait réussi à rester vierge et qu'elle n'ait jamais couché avec son mari païen. L'élément peut être étonnant. En effet, bien que nous ignorions avec précision certaines coutumes romaines, il semble malgré tout qu'il était attendu que le mari prenne la virginité de sa femme, notamment lors de la nuit de noces. Cependant, il semblerait que cela n'ait pas été systématique puisque nous avons connaissance de mariages païens où l'union n'a pas été consommée. Ce serait notamment le cas du premier mariage d'Octave.⁴²² De même, il existait des unions où les femmes étaient mariées *in abstentia*, en l'absence du mari. Dans ce cas, il arrivait que, si le conjoint tardait à venir, ces femmes restent vierges longtemps.⁴²³ Cela n'est pas le cas de Publius qui, au début du récit, est bel et bien présent.

⁴²⁰ Extrait de la *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 110.

⁴²¹ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁴²² *Priuinam eius Claudiam, Fulviae ex P. Clodio filiam, duxit uxorem uixdum nubile mac, simultate cum Fulvia socru orta, dimisit intactam adhuc et uirginem*, « Il épousa Claudia, la belle-fille d'Antoine, fille de Fulvie et de P. Clodius, bien qu'elle fut à peine nubile, puis, s'étant brouillé avec sa belle-mère Fulvie, il la renvoya encore vierge. », extrait de SUTONE, *Vies des douze Césars*, texte latin traduit et édité dans AILLOUD Henri, *Vies des douze Césars*, Tome I César-Auguste, Paris, Les Belles Lettres, 1931, p. 113 ; UNDHEIM Sissel, 2020, p. 39.

⁴²³ UNDHEIM Sissel, 2020, p. 39.

Il nous est impossible de dire si se faire passer pour malade était une pratique réelle exercée par des femmes romaines pour échapper à l'appétit sexuel de leur mari. Nous pouvons seulement citer l'exemple d'Anthia, héroïne vierge du roman grec les *Ephésiaques*.⁴²⁴ Alors qu'elle est livrée au lupanar, elle simule des crises d'épilepsie afin d'effrayer ceux qui chercheraient à abuser d'elle. Ils ne désirent pas s'approcher de la vierge, cette dernière étant frappée de cette condition.⁴²⁵ Notons qu'il est reconnu que l'hagiographe de la *Passion d'Anastasie* s'est inspiré de romans grecs pour écrire son œuvre.⁴²⁶ Nous ne pouvons donc pas dire si le motif de la *Passion d'Anastasie* est réaliste mais nous pouvons supposer que le lecteur de l'époque ne l'aurait pas trouvé trop incongru.

Le fait qu'Anastasie fasse activement un choix, celui de mentir à son mari pour éviter de partager sa couche n'est pas anodin. En effet, il contraste avec une certaine passivité des saintes face aux tentatives de violences sexuelles qui s'abattent sur elle. Nous verrons cela en détail dans la troisième partie de notre travail.

Notons un élément. Le texte semble montrer comme une bonne chose le fait qu'Anastasie se soit refusée à son mari. Cela doit être dû au paganisme de ce dernier. Nous l'avons vu, un mariage avec un païen n'est pas considéré comme valide par les Pères de l'Eglise. S'il en avait été autrement, la décision unilatérale d'Anastasie de se refuser à son mari n'aurait pas été représentée ainsi. En effet, bien que la pensée chrétienne dominante accorde une grande importance à la chasteté et la virginité, elle estime que les prérogatives du mari doivent être sauvegardées au sein du mariage. Ainsi, la virginité ne pouvait être pratiquée dans le mariage

⁴²⁴ Les *Ephésiaques* ou *Le Roman d'Habrocomès et d'Anthia* est un des cinq exemples de romans grecs à nous être parvenu sous une forme pratiquement complète et relativement inaltérée. Il fut écrit par **Xénophon d'Ephèse**, un auteur antique dont nous ne savons presque rien. Son nom n'est peut-être qu'un pseudonyme. Les seuls éléments crédibles le concernant sont le fait qu'il est bien originaire de la ville d'Ephèse et qu'il soit également l'auteur d'un livre, aujourd'hui perdu, retraçant l'histoire de cette ville. Les *Ephésiaques* fut écrit à une date inconnue, située entre le règne d'Auguste et, vraisemblablement, le pillage d'Ephèse par les Goths en 263. Le récit raconte l'histoire de deux amants de la ville qui, après s'être mariés, sont séparés suite à l'attaque de leur bateau par des pirates. Ils passent l'ensemble de l'histoire à tenter de se retrouver, tout en échappant à la mort et aux sévices sexuelles. Le récit semble donner des informations crédibles sur les réalités de la ville d'Ephèse dans les premiers siècles de l'Empire romain. (DALMEYDA Georges, *Xénophon d'Ephèse. Les Ephésiaques ou le roman d'Habrocomes et d'Anthia*, Paris, Les Belles Lettres, 1962, p. IX-XV, XXIV-XXVII.)

⁴²⁵ « Le trafiquant de filles qui avait acheté Anthia voulut enfin la contraindre à se mettre en montre devant sa maison publique. [...] Mais elle, dans cette extrémité, trouve un moyen d'échapper à ce qui l'attend. Elle se laisse tomber comme si tout ressort se brisait en elle et feint d'être en proie à ce qu'on appelle le "mal divin" ; chez les hommes qui la convoitaient le désir fait place à la crainte et à la pitié : ils s'efforcent de lui porter secours. » XENOPHON D'EPHESE, *Les Ephésiaques*, texte grec traduit et édité dans DALMEYDA Georges, *Xénophon d'Ephèse. Les Ephésiaques ou le roman d'Habrocomes et d'Anthia*, Paris, Les Belles Lettres, 1962, p. 65 ; RIZZO NERVO Francesca, « Le vergine e il lupanare. Storiografia, romanzo, agiografia » dans INCONTRO DI STUDI DI DELL'ANTICHITA CRISTIANA, *La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici*, Rome, Institutum patristicum Augustinianum, 1995, p. 93.

⁴²⁶ LANERY Cécile, 2010, p. 56.

chrétien que si les deux conjoints étaient d'accord.⁴²⁷

La majorité de cette partie du texte est occupée par les violences de Publius sur Anastasie, le récit de son histoire par celle-ci et les réponses de Chrysogone. Nous discuterons des violences conjugales subies par Anastasie plus loin. Soulignons cependant ici l'attitude conseillée par l'autorité religieuse Chrysogone et adoptée par Anastasie. Il s'agit, malgré le fait qu'Anastasie soit de toute évidence dans une union non désirée et alors même qu'elle est violentée et en danger de mort, d'une attitude passive. Il est demandé à la sainte de faire confiance à Dieu.

Notons ici que Cécile Lanéry estime qu'il y a des similarités thématiques entre les plaintes d'Anastasie et Chrysogone et des éléments du *Liber ad Gregoriam*. Ce texte est un traité écrit par Arnobe le Jeune à l'intention de Gregoria, une femme vivant mal son mariage.⁴²⁸ Il aurait été hautement pertinent pour nous de consulter une édition ou une traduction de ce texte pour constater cela par nous-mêmes. Il existe une thèse universitaire parisienne, celle de Michel Cozic⁴²⁹, qui contient ces éléments. Cependant, nos recherches n'ont pas permis de mettre la main sur ledit ouvrage.

Voilà qui clôt l'analyse du deuxième *topos* représentant la chasteté dans notre corpus. Comme pour le cas précédent, les conclusions de cette analyse sont présentées dans l'ultime sous-chapitre de cette partie.

I.3. Veuve et chasteté, la chasteté est-elle une qualité essentielle de la veuve ?

Intéressons-nous maintenant au dernier motif associé à la chasteté présent dans notre corpus. Celui-ci ne contient que trois exemples de veuves : Félicité, Théodote et Anastasie. Les deux premières sont déjà veuves dès le moment où nous les rencontrons. Anastasie, elle, le devient au cours du récit qui la met en scène. Cette dernière et Théodote figurant dans le même texte, cela fait que la figure de la veuve n'apparaît que dans deux textes au sein de notre corpus. De quelle manière sont représentées ces veuves ? La chasteté qu'implique ce mode de vie à l'époque tardo-antique est-elle soulignée ? Ou est-ce un autre élément qui est ici central ?

Nos recherches n'ont pas permis d'identifier d'autres textes contemporains aux nôtres

⁴²⁷ ELIOTT Dyan, 1993, p. 57.

⁴²⁸ LANÉRY Cécile, 2010, p. 57.

⁴²⁹ COZIC Michel, *Le liber ad gregoriam d'Arnobe le Jeune : édition, traduction, étude historique, doctorinale et littéraire*, Paris, Université de Paris 10, 1997, [Thèse de doctorat].

qui traitent également de veuves. L'un des seuls récits de l'Antiquité Tardive traitant de veuves qui a pu être trouvé date du VII^e siècle. Il s'agit de la passion romaine consacrée à sainte Symphorose et ses sept fils.⁴³⁰ Notons qu'il est admis que ce texte est inspiré d'un des récits de notre corpus, la *Passion de Félicité*.

La figure de la veuve dans la *Passion de Félicité*

La première des veuves qui apparaît dans nos textes est Félicité. Cette dernière est la protagoniste principale de la passion qui porte son nom. Elle est mère de sept enfants. Les deux premiers éléments qui sont présentés d'elle sont cette maternité et son statut de femme sénatoriale. Le troisième est son veuvage présenté en ces termes :

*In uiduitate permanens Deo suam uouerat castisatem. Die noctuque in orationibus uacans magnam de se aedificationem castis mentibus dabat.*⁴³¹

« En restant dans le veuvage, elle avait voué sa chasteté à Dieu. S'adonnant aux prières jour et nuit, elle donnait une grande instruction dans la foi par elle-même pour les esprits chastes. »⁴³²

Plus aucun élément directement lié à sa qualité de veuve ne sera souligné. La personnalité et les actes de Félicité ne se limitent pas à ce statut. Elle tient tête au préfet urbain qui cherche à l'intimider. Elle tient un discours niant la capacité du bourreau à la faire plier tout en faisant l'apologie du martyre. Elle répète l'interdit du sacrifice aux idoles et la punition qu'encourent ceux qui y dérogent. Après avoir violemment repoussé les demandes du préfet, elle exhorte ses fils à tenir jusqu'au bout. Elle finit décapitée par la suite.

Il est admis que ce texte est une forme de réinterprétation de l'histoire des martyrs des Sept Maccabées. Ceux-ci, aussi désignés comme la femme et les sept fils, sont un groupe de martyrs juifs dont l'histoire est rapportée dans le septième chapitre du deuxième livre des Maccabées.⁴³³ Cette famille serait morte à Antioche en subissant d'infâmes tortures sous l'ordre du roi séleucide Antiochos IV pour avoir refusé de manger du porc. Il s'agit du seul exemple de martyrs révéérés à la fois dans le judaïsme et le christianisme. A bien des égards, ce texte

⁴³⁰ LAPIDGE Michael, 2018, p. 603.

⁴³¹ Extrait de la *Passio Felicitatis cum VII filiis*, texte édité dans KÜNSTE Karl, *Hagiographische Studien über die Passio Felicitatis cum VII filiis*, München, Paderborn, 1894, p. 60.

⁴³² Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁴³³ Il s'agit du passage suivant : 2 *Maccabées*, 7, 1-39.

annonce les passions chrétiennes. Nous y retrouvons en effet la figure du souverain-bourreau, le mépris de la vie terrestre au profit des récompenses célestes, ainsi que des tortures élaborées. Le rôle de sainte Félicité est également semblable à celui de la Mère⁴³⁴ des Maccabées. Les deux femmes exhortent leurs fils à tenir bon malgré la persécution et à se concentrer sur le salut de leurs âmes.

Cependant, le texte biblique n'apporte aucune précision sur le statut de la Mère qui y est présentée. Est-elle veuve ou le mari a-t-il simplement échappé à la capture ? Nous ne savons pas. Autrement dit, bien que la mention du veuvage de Félicité soit relativement brève et peu développée, il s'agit bien là d'un élément original de notre texte et non un élément repris de son exemple. Notons que même le récit qui s'inspire du nôtre, la *Passion de sainte Symphorose*, ne mentionnerait que très brièvement le statut de veuve de son héroïne. Seule la *Passion de Félicité* souligne son aspect chaste, en indiquant qu'elle est un modèle pour d'autres en la matière.

Il me semble pertinent de préciser encore un élément. L'aspect maternel de la Mère des Maccabées est souligné plusieurs fois dans le texte biblique. Le passage suivant est le plus significatif : « Mon fils, aie pitié de moi, qui t'ai porté dans mon sein neuf mois, qui t'ai allaité trois ans, qui t'ai nourri et élevé jusqu'à l'âge où tu es – et qui ai pourvu à ton entretien. »⁴³⁵ La maternité de Félicité, bien qu'explicitée par le texte, ne fait jamais l'objet d'un tel développement. C'est bien sa qualité de veuve qui est la plus développée dans notre texte. Cela semble montrer que, si pour les auteurs bibliques la maternité de la Mère des Maccabées était l'une de ses qualités principales, l'une des principales qualités que notre hagiographe attribue à Félicité est son veuvage.

Notons qu'à aucun moment le bourreau de Félicité ne lui propose le mariage comme échappatoire à la persécution. C'est pourtant un élément présent dans beaucoup d'autres textes de notre corpus, y compris pour les veuves Anastasie et Théodote. Nous pourrions argumenter que cela s'explique par le fait que, dans la société tardo-antique, il était moins attendu qu'une veuve qui avait eu des enfants se remarie.⁴³⁶ Cependant, cet argument est fragile car Théodote, mère elle aussi, se voit proposer la solution du mariage.

Il nous est dit que Félicité a voué son veuvage à Dieu. Nos recherches n'ont pu identifier

⁴³⁴ Etant donné que le texte biblique ne nous donne pas de prénom pour ce personnage, elle n'est définie que par son statut de mère. Il semble donc ici pertinent d'utiliser une majuscule afin de mettre en évidence cet élément de son identité, qui est ce que nous avons de plus proche d'un nom pour elle.

⁴³⁵ Extrait de 2 *Maccabées*, 7, 27 tel que présenté dans *La Bible, Traduction Œcuménique*, 9^{ème} édition, Paris, Cerf, 2000, p. 2074.

⁴³⁶ CLARK Gillian, 1993, p. 61.

qu'un exemple historique de cette pratique. Cet exemple est cependant quelque peu particulier. En effet, il s'agit d'une femme qui, ayant voué la virginité de sa fille à Dieu, décide finalement de marier celle-ci. Afin de pallier l'affront fait ainsi à la divinité, elle substitue cette virginité dédiée à Dieu par son veuvage consacré.⁴³⁷ Nos recherches n'ont pas permis de préciser davantage quelles étaient les implications précises d'un veuvage dédié à Dieu. Cependant, nous savons au moins que des auteurs comme Tertullien ou Jérôme qualifient également les veuves d'épouses du Christ⁴³⁸. Il devient ainsi aisé de déterminer que, si une vierge consacrée ne pouvait pas prendre de mari, étant une épouse du Christ, une veuve consacrée devait, de même, ne pas se remarier. Cela semble confirmé par le fait que notre texte dit que Félicité incarnait un exemple pour les « esprits chastes. » Il semble qu'une veuve consacrée qui brisait son engagement encourait les mêmes conséquences qu'une vierge consacrée qui perdait sa virginité. Autrement dit, elle risquait une accusation d'adultère.⁴³⁹

Les deux qualités qui sont données à Félicité en tant que veuve sont sa capacité à prier longuement ainsi que le fait qu'elle « donnait une grande instruction par elle-même aux esprits chastes ». La formulation ici est quelque peu ambiguë. Est-ce simplement en étant elle-même que Félicité a inspiré d'autres âmes ? Ou a-t-elle activement cherché à transmettre son mode de vie à d'autres personnes ? La question n'est pas anodine. Au V^e siècle, les femmes ne sont pas considérées comme légitimes à enseigner la foi.⁴⁴⁰ Il est donc étonnant de voir une formulation qui sous-entendrait que Félicité a pris une position d'autorité en matière religieuse.

La question n'a cependant pas toujours été clairement tranchée dans les premiers siècles de l'Eglise. Citons notamment les *Actes de saint Paul et sainte Thècle*. Dans ce texte, la sainte éponyme se voit confier par Paul de Tarse un ministère. Elle enseigne donc l'évangile à ceux qui croisent son chemin.⁴⁴¹ Reconnu comme un texte important et orthodoxe par certains, il fut

⁴³⁷ BROWN Peter, 1988, p. 261.

⁴³⁸ « [...] L'exemple de ces sœurs [...] qui, ayant vus leurs maris s'en aller vers Dieu, préférèrent la chasteté aux opportunités du mariage autorisé à elles par leur jeunesse et leur beauté. Elles choisissent d'être mariées à Dieu. » Traduction personnelle de la traduction anglophone de TERTULLIEN, *A son épouse, texte latin traduit en anglais* dans LE SAINT William, *Treatises on marriage and remarriage : to his wife, an exhortation to chastity, monogamy*, Westminster, Newman, 1951, p. 15 ; La métaphore de la veuve épouse du Christ est présente dans la **Lettre A Furia : qu'elle reste veuve !** Il s'agit de la cinquante-quatrième missive de Jérôme, une lettre écrite en 395 à une veuve afin de l'exhorter à ne pas se remarier. La citation qui nous intéresse fait partie d'un long discours qui ne peut ici être retranscrit. Nous la citerons cependant, malgré l'absence de son contexte précis : *Credit in Christum, et hac ambitione ditata pergit ad sponsum, eundem habens Dominum quem et uirum*, « Elle croit au Christ ; puis riche de cette fierté, elle se rend chez son fiancé, car son Seigneur est aussi son époux. » JEROME DE STRIDON, *Lettre LIV : A Furia : qu'elle reste veuve !*, texte latin édité et traduit dans LABOURT Jérôme, *Saint Jérôme. Lettres*, Tome III, Paris, Les Belles Lettres 1953, p. 27 ; VUOLANTO Ville, 2019, p. 83.

⁴³⁹ EVANS GRUBBS Judith, 1994, p. 394 ; VUOLANTO Ville, 2019, p. 83.

⁴⁴⁰ CLARK Gillian, 1993, p. 127-128.

⁴⁴¹ HYLEN Susan, *A modest apostle: Thecla and the history of women in the early church*, New York, Oxford

considéré comme une hérésie par d'autres.⁴⁴² L'élément posant problème étant précisément le fait que sainte Thècle enseigne la religion et soit donc une autorité en cette matière.⁴⁴³ La vision voulant que les femmes ne puissent avoir de ministère triompha. Cependant, il était encore possible pour celles-ci de devenir diaconesses. Il était permis à ces femmes d'instruire de manière limitée d'autres femmes à la religion chrétienne.⁴⁴⁴ Notons de plus que la *Passion de Félicité et de ses sept fils* précède chronologiquement la *Passion d'Eugénie*. Cette dernière est un exemple de texte citant positivement les *Actes saint Paul et sainte Thècle*.⁴⁴⁵ Autrement dit, cette passion fut écrite à une époque où il survivait encore des auteurs favorables au ministère des femmes. A la vue de ces éléments, il ne serait donc finalement pas tant étonnant de voir Félicité dans un certain rôle d'enseignement.

Maintenant que nous avons évoqué les diaconesses, précisons encore un dernier élément. La question du ministère des femmes semble avoir été, dans les premiers siècles du christianisme, abordée avec de nombreuses variations selon les lieux et époques. Cependant elle fut codifiée par l'Eglise nicéenne à la fin du IV^e siècle. C'est notamment le 21 juin 390 qu'une loi impériale fixa que les diaconesses féminines devaient avoir au moins 60 ans et avoir eu des enfants.⁴⁴⁶ Etant donné que les femmes étaient mariées assez jeunes à des maris généralement plus âgés⁴⁴⁷, la plupart des femmes répondant à ces critères étaient déjà des veuves. Ce statut semble même avoir été une caractéristique attendue.⁴⁴⁸ Félicité n'est à aucun moment désignée comme diaconesse. Cependant, force est de constater que son profil a des points communs avec cette catégorie de femmes, dont l'essor s'effectue dans une période précédant de peu l'écriture de cette passion. Il est vrai que l'âge de Félicité n'est à aucun moment précisé. Il s'agit là d'ailleurs d'un élément notable puisque la plupart de nos saintes sont désignées comme jeunes. Cependant, une femme ayant eu sept enfants, tous présentés comme des adultes, est sans conteste une femme âgée.

A la vue de ces éléments, nous pouvons émettre l'hypothèse que l'auteur ait pu être

University Press, 2015, p. 82.

⁴⁴² HYLEN Susan, 2015, p. 112 ; LANERY Cécile, 2010, p. 131.

⁴⁴³ HYLEN Susan, 2015, p. 104-105.

⁴⁴⁴ CLARK Gillian, 1993, p. 54.

⁴⁴⁵ LANERY Cécile, 2010, p. 126 ; LAPIDGE Michael, 2018, p. 229.

⁴⁴⁶ *Nulla nisi emensis sexaginta annis, cui votiva domi proles sit, secundum praeceptum apostoli ad diaconissarum consortium transferatur*, « Selon le précepte de l'Apôtre, aucune femme ne sera admise dans la société des diaconesses, à moins qu'elle n'ait atteint soixante ans et qu'elle ait des enfants dévoués à la maison. » extrait de THEODOSE II, *Code Théodosien, Vol. XVI, Loi 2,27*, texte latin édité et traduit dans ECHAPPE Olivier et WECKMEISTER Jean, *Sources Canoniques 2, Le Code Théodosien. Livre XVI et sa réception au Moyen Âge*, Paris, Les éditions du Cerf, 2002, p. 140-141 ; CLARK Gillian, 1993, p. 88-89 ; PIETRI Charles, 1976, p. 571.

⁴⁴⁷ CLARK Gillian, 1993, p. 80-81.

⁴⁴⁸ KUEFLER Mathew, 2015, p. 42.

inspiré, dans l'élaboration de la figure de Félicité, par la figure de la diaconesse, veuve et mère, qui était de plus en plus présente à son époque. Cependant, cela ne peut être une affirmation absolument certaine.

Dans tous les cas, le veuvage chaste de Félicité ne semble pas être la qualité majeure de Félicité. L'élément principal du récit est son attitude face au bourreau et à la mort. Les éléments relatifs au veuvage ne sont pas assez développés que pour dire que le texte cherche à convaincre les femmes le lisant à rester des veuves une fois leur mari décédé. Il ne semble pas non plus activement défendre une conception du rôle de la veuve. Comme toute martyre, Félicité est un *exemplum* dans son ensemble. Cependant elle n'est pas un *exemplum* majeur du concept de veuve.

Malgré tout, même si la mention que Félicité est une veuve servant de modèle de chasteté est brève, elle permet à un personnage autre qu'une vierge de porter explicitement cette valeur dans notre corpus. Notons que Tertullien aurait considéré le veuvage comme une chasteté de troisième rang, qu'il a même qualifié de « virginité » de troisième rang.⁴⁴⁹ Cependant, à aucun moment nous ne pouvons trouver dans notre corpus une veuve qui est qualifiée ainsi de vierge.

La figure de la veuve dans la *Passion d'Anastasie*

Passons maintenant au deuxième texte de notre corpus : la *Passion d'Anastasie*. Celui-ci présente nos deux veuves restantes. Nous les présenterons ensemble. Comme nous l'avons déjà évoqué, le récit commence avec Anastasie, originellement mariée au païen Publius, présenté comme vil. Celui-ci décède en Perse, au bonheur d'Anastasie. Celle-ci est libérée de lui autant que de la pièce où il l'avait fait consigner. Le premier acte de la nouvelle veuve est d'aller retrouver son confesseur Chrysogone à Aquilée. Une fois cela fait, elle retourne à Rome et entreprend les actions suivantes :

Venditis itaque omnibus facultatibus suis vilissimo satis habitu carceres circuibat et, ac

⁴⁴⁹ Cette information provient de la référence suivante : METTHUEN Charlotte, « The virgin widow, a problematic role for the early church » dans *Harvard Theological Review*, Vol 90.3., 1997, p. 180. Il aurait été pertinent de consulter la source originale écrite par Tertullien. Cependant, lorsque l'article fut consulté, nous avons oublié de noter celle-ci. Par la suite, l'article, consulté en ligne, ne fut plus disponible. Ainsi, bien que nous avons tenté de retrouver cette information parmi les œuvres de Tertullien que nous avons consulté, nous n'avons pas réussi à retrouver la citation originale. Nous devons donc faire confiance à la référence citée.

*si oculorum suorum curam gerens, ita famulorum Domini necessitates procurabat*⁴⁵⁰

« Ayant donc vendu tous ses biens, vêtue d'un habit très commun, elle parcourait les prisons et, comme si elle prenait soin de ses propres yeux, elle s'occupait ainsi des nécessités des serviteurs du Seigneur. »⁴⁵¹

Peu après, Anastasie retourne à Aquilée où il nous est dit que, malgré sa condition de femme aristocratique, elle s'attèle si bien à s'occuper des chrétiens affligés qu'elle rend des services encore meilleurs que ceux faits à Rome.

Peu après, Chrysogone est arrêté puis exécuté. Anastasie se rend alors sur sa tombe avant de retourner à Aquilée pour s'occuper des malheureux enfermés dans les prisons. Les chrétiens, démunis suite aux mesures de la persécution, viennent, hommes comme femmes, demander aide à la sainte. Cette dernière prie Dieu de la laisser vivre jusqu'à ce qu'elle ait dépensé toute sa fortune.

Par la suite, Anastasie transmet également sa vocation à sainte Théodote. Cette dernière nous est alors présentée comme étant une citoyenne de Nicée, mère de trois enfants. Ayant fui sa ville de peur des persécutions, elle a été arrêtée par un *comes* du nom de Leucadius. Ce dernier fait la demande suivante à Dioclétien : « Commande qu'elle me soit donnée comme femme, si elle ne consent pas de sacrifier avec moi, je la tuerai par de nombreux châtiments. »⁴⁵² La qualité de veuve de Théodote apparaît alors comme évidente, bien qu'elle ne soit pas directement explicitée.

Dioclétien approuve le plan de son *comes*. Théodote fait alors mine d'accepter la proposition de mariage, à une condition. Il doit aller prendre possession des biens de Théodote à Nicée et revenir. Alors seulement elle l'épousera. Une fois son prétendant parti, la sainte s'en va rejoindre Anastasie et s'occuper des prisonniers.

*Didicerat enim ab ea quasi mater de filiis esse sollicita, et cotidie sanctorum vulneribus medebatur, tristes consolabatur, dubios confortabat, timidos corroborabat, sollicitos securabat.*⁴⁵³

« Car elle avait appris d'elle à être inquiète [pour eux] comme une mère pour ses fils, et

⁴⁵⁰ Extrait de la *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 118.

⁴⁵¹ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁴⁵² *Iubete mihi eam dari uxorem : quae si non consenserit sacrificare mecum, ego eam diversis poenis interficiam* ; extrait de la *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 146 ; Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁴⁵³ Extrait de la *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 146.

elle soignait chaque jour les blessures des saints, elle réconfortait les affligés, elle encourageait les hésitants, elle fortifiait les craintifs, elle rassurait les inquiets. »⁴⁵⁴

Théodote disparaît alors pour un temps du récit. C'est alors que les chrétiens emprisonnés sont exécutés. Anastasie trouve leurs cellules vides et fond en larmes. Surprise par un garde, elle affirme sa chrétienté et est emmenée au tribunal du préfet d'Illyricum, Probus. Ce dernier l'interroge sur sa foi et ses actions. Elle revendique s'être occupée des prisonniers.

Hos ego cura diligenti suscepi, quibus ita serviebam ut nulli nihil deesset: quos dubios videbam corroborabam, quos tristes videbam consolabar. ⁴⁵⁵

« Je les ai soutenus avec un soin attentif, je les servais afin que rien ne manquât à personne : je fortifiais [ceux] que j'ai vus hésitants, je réconfortais [ceux] que j'ai vus affligés. »⁴⁵⁶

Anastasie affirme alors avoir dépensé tout son argent pour ces prisonniers et qu'elle est, par conséquent, prête à subir le martyre.

La sainte est alors confiée à un *pontifex* nommé Ulpien. Ce dernier cherche à l'épouser. Il lui expose ainsi plusieurs moyens de torture ainsi que plusieurs privilèges qu'elle obtiendrait si elle acceptait de l'épouser. Malgré tout, la sainte refuse catégoriquement. Il s'ensuivra des péripéties que nous verrons ultérieurement, lorsque nous nous pencherons sur les tentatives de viol. Il ne nous est pas nécessaire de nous y attarder ici pour le présent propos.

C'est à ce moment que Leucadius revient de Bithynie et presse Théodote de l'épouser comme convenu. La sainte refuse alors. Leucadius finit par la mettre au fer avec ses trois fils et l'envoie au consulaire de Bithynie pour qu'elle soit jugée. Le consulaire, Nicetius exhorte Théodote d'accepter le sacrifice. Face à son refus, il tente de la convaincre de laisser ses fils sacrifier, ce qu'elle n'accepte pas non plus. Nicetius tente d'effrayer les trois fils avec des instruments de torture mais ces derniers se montrent déterminés. Le consulaire tente une fois de plus de faire plier Théodote en faisant battre son fils devant elle. Mais Théodote encourage son fils à tenir. Nicetius décide alors de condamner Théodote au viol. Cependant, une apparition divine empêche cela. Nous verrons ces éléments en détail plus loin. Le consulaire menace alors Théodote de faire exécuter ses fils devant elle. La sainte lui répond que c'est ce qu'elle désire.

⁴⁵⁴ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁴⁵⁵ Extrait de la *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 150, 152.

⁴⁵⁶ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

Nicetius les condamne alors tous les quatre au bucher.

Ulpien étant mort à la fin des péripéties le concernant, Anastasie est confiée à un préfet du nom de Lucillius. Ce dernier, pensant qu'Anastasie dispose encore d'argent, tente de la convaincre de le lui donner. Il utilise une citation de Luc : « Quiconque parmi vous ne renonce pas à tout ce qui lui appartient ne peut être mon disciple »⁴⁵⁷ afin de la pousser à se défaire auprès de lui de cette richesse. Anastasie rétorque, citations bibliques à l'appui, que le Seigneur demandait à ses disciples de donner aux pauvres et nécessiteux, ce qui n'est pas le cas du préfet. Elle lui dit qu'il ne peut pas être concerné. Ici s'arrêtent les éléments pertinents pour notre propos.

Commençons par souligner un élément concernant nos deux saintes. Le personnage de Théodote est moins développé que celui d'Anastasie. A bien des égards, la première ne semble être qu'un écho de la seconde. Les deux saintes sont veuves, bien que le terme ne soit jamais utilisé tel quel. Les deux se voient proposer le mariage comme échappatoire à la persécution. Toutes deux s'occupent également des prisonniers. Seulement, nous suivons Anastasie dans bien plus de péripéties et celles-ci sont plus détaillées. De plus, c'est par Anastasie que Théodote finit par s'occuper des prisonniers. La seule différence importante entre les deux femmes est la qualité de mère de Théodote. Celle-ci ne s'exprime pas seulement par la simple mention de cette maternité. En effet, lorsque Théodote s'occupe des prisonniers, il est précisé que celle-ci apprend à se soucier d'eux « comme une mère pour ses enfants. » Anastasie semble représenter la veuve sans enfants et Théodote celle qui est mère. Nous savons qu'il est fort probable que le public cible original de cette œuvre était constitué de matrones fortunées.⁴⁵⁸ Le fait que les deux effectuent des actions similaires semble indiquer que l'auteur voulait montrer que ses injonctions s'adressaient à tous les types de veuves de cette communauté.

Penchons-nous maintenant sur la question de la chasteté. Celle-ci ne fait pas l'objet d'un discours développé en lien avec nos veuves. Le terme n'est d'ailleurs pas explicitement évoqué avec ces femmes. La thématique n'est présente implicitement que par un élément : le refus par chacune des saintes des propositions de mariage. L'élément le plus évident concernant celles-ci est qu'elles entrent dans le *topos* habituel des demandes en mariage au sein des passions féminines. Le second élément à souligner est qu'il était commun que la société civile fasse pression sur les veuves pour se remarier.

⁴⁵⁷ Luc 14, 33 ; *La Bible, tradition œcuménique*, 9^{ème} édition, Paris, Les éditions du Cerf, 2000, p. 2501.

⁴⁵⁸ LANERY Cécile, 2010, p. 57-58 ; LAPIDGE Michael, 2018, p. 61.

La vision romaine du veuvage est paradoxale. Il existait deux réalités. D'un côté, nous trouvons l'idéal de l'*univira*, celui d'une veuve ne se remarquant pas et restant fidèle au souvenir de son mari.⁴⁵⁹ De l'autre, les lois augustéennes voulaient qu'une veuve n'ayant pas 50 ans se remarie au bout de deux ans. Certes, ces lois furent supprimées sous la dynastie constantinienne.⁴⁶⁰ Cependant, nous savons que des pressions sociétales existèrent encore par la suite.⁴⁶¹ De plus, les réalités matérielles de la vie romaine faisaient que certaines jeunes veuves se voyaient obligées de se remarier pour survivre.⁴⁶² Malgré tout, l'Eglise exhortait les veuves à ne pas prendre de nouveaux maris.⁴⁶³

Ainsi, le refus de Théodote de se remarier, ainsi que celui d'Anastasie, ne serait pas seulement une énième itération d'un *topos* récurrent. Il rentrerait dans leur rôle d'*exemplum* de la veuve chrétienne. Il servirait à rappeler subtilement au public de veuves le fait qu'elles se devaient d'imiter Anastasie et Théodote et ne pas prendre de nouveaux maris.

Un élément ressort cependant clairement de la lecture de ces passages. Mis à part ces deux passages relativement brefs où nos saintes refusent une proposition de mariage, la chasteté est loin d'être l'élément central de notre texte.

L'une des questions les plus présentes dans ces passages est celle des richesses d'Anastasie. Celle-ci est originellement bien fortunée. Il nous est dit qu'après la mort de son mari, Anastasie vendit tous ses biens dans le but d'amasser un pécule qui servirait à s'occuper des chrétiens nécessiteux. La volonté d'Anastasie de dépenser l'entièreté de sa fortune nous est répétée plusieurs fois. Par ailleurs, les actions qu'elle entreprend avec cette fortune, autrement dit les soins apportés aux chrétiens prisonniers,⁴⁶⁴ nous sont également grandement explicitées. L'hagiographe nous précise même qu'Anastasie s'habille pauvrement en effectuant ces tâches. Cela correspond à des exhortations existant à l'époque, à l'image de celles de Jérôme de Stridon, qui invitait les veuves qu'il côtoyait à délaisser les habits de soie pour un habit

⁴⁵⁹ HARPER Kyle, 2013, p. 40 ; KUEFLER Mathew, 2015, p. 32.

⁴⁶⁰ EVANS GRUBBS Judith, 2001, p. 222.

⁴⁶¹ DACIER Henriette, *Saint-Jean Chrysostome et la femme chrétienne au IV^e siècle de l'Eglise grecque*, Paris, Falque, 1907, p. 147 ; EVANS GRUBBS Judith, 2001, p. 230, 232-233 ; KUEFLER Mathew, 2015, p. 40-41.

⁴⁶² CLARK Gillian, 1993, p. 61.

⁴⁶³ CLARK Gillian, 1993, p. 61 ; KUEFLER Mathew, 2015, p. 28-52 ; ZHAO Yurong, *Early Christian Widows: A Study in Their Social-economic Situation, Support, and Contribution to the Church*, Durham, Durham University, 2024, [Thèse de Doctorat], p. 267.

⁴⁶⁴ Notre hagiographe ancre son récit dans des pratiques attestées. Les prisonniers chrétiens entrent effectivement dans la catégorie chrétienne des pauvres dans le besoin. (ZHAO Yurong, 2024, p. 254.) Notons ensuite que nous savons, grâce au témoignage de Tertullien, que certaines communautés chrétiennes du II^e siècle envoyaient bel et bien certaines femmes, dont des veuves, visiter les détenus. Il semblerait qu'il ait été plus aisé pour des femmes d'approcher ces prisonniers. (BROWN Peter, 1988, p. 154.)

servile.⁴⁶⁵ Nous savons également, par Jean Chrysostome, que la veuve Olympias s'habillait pauvrement.⁴⁶⁶

Anastasie n'est donc que peu un *exemplum* de la veuve chaste. Elle serait plutôt une veuve mécène, une femme qui dépenserait sa fortune pour le bien de la communauté. Cette figure est ancienne. Elle existe déjà sous certaines formes dans les sociétés païennes et juives.⁴⁶⁷ Dans la littérature chrétienne, des veuves mécènes existeraient dès le *Nouveau Testament*, plus précisément dans les *Actes des Apôtres*.⁴⁶⁸ Dès le II^e siècle, nous retrouvons des auteurs chrétiens qui, à l'image de Tertullien⁴⁶⁹, exhortent les veuves qui en ont les moyens à soutenir les pauvres.⁴⁷⁰

La présence de l'exhortation au mécénat au côté de l'exhortation à ne pas se remarier n'est pas surprenante. Nous retrouvons la cohabitation entre ces deux éléments dès Tertullien.⁴⁷¹ Nous la retrouvons aussi dans les écrits de Jérôme de Stridon.⁴⁷² Cependant, dans notre texte, la thématique du don prend une place plus conséquente que celle de la chasteté. Pourtant, dans les textes des auteurs précédemment cités, tels que la 54^{ème} lettre de Jérôme de Stridon, destinée à la veuve Furia ou le traité *Ad uxorem* de Tertullien, c'est bien la chasteté qui est l'élément majeur.⁴⁷³ Seul Jean Chrysostome semble se démarquer en affirmant que la générosité est une

⁴⁶⁵ Prenons l'exemple d'une lettre concernant l'une de ses brebis, la veuve Fabiola : *Humilitatem laudem ? Maior est ardor fidei. Dicam adpetitas sordes, et in condemnationem uestium sericarum plebeiium cultum et seruilia indumenta quaesita ?*, « Vais-je louer son humilité ? L'ardeur de sa foi est encore plus grande. Dirais-je sa malpropreté volontaire et, pour condamner les étoffes de soie, sa toilette plébéienne et sa recherche des vêtements serviles ? », extrait de JEROME DE STRIDON, *Lettre LXXVII à Océanus, sur la mort de Fabiola*, texte latin traduit et édité dans LABOURT Jérôme, *Saint Jérôme. Lettres*, Tome IV, Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 40 ; KUEFLER Mathew, 2015, p. 42.

⁴⁶⁶ Le travail d'Henriette Dacier est difficilement trouvable. Lorsqu'il fut consulté, la mention de la source précise écrite par Jean Chrysostome n'a pas été notée et nous n'avons plus pu consulter ce travail depuis. Nous devons donc ici faire confiance à l'interprétation faite par l'autrice, DACIER Henriette, 1907, p. 158.

⁴⁶⁷ BROWN Peter, 1988, p. 15, 150.

⁴⁶⁸ ZHAO Yurong, 2024, p. 276.

⁴⁶⁹ ZHAO Yurong, 2024, p. 262.

⁴⁷⁰ Ces exhortations semblent n'avoir été adressées qu'aux veuves fortunées. Ces dernières étaient loin de former la majorité des veuves. Le veuvage pouvait être en effet une situation de grande précarité économique et sociale. Ainsi, les veuves se retrouvaient en première ligne parmi les pauvres dont les églises prennent la charge. Il arrivait que les veuves fortunées se voient directement confier la charge des veuves démunies de leurs communautés. (BROWN Peter, 2012, p. 60 ; CLARK Gillian, 1993, p. 61 ; ZHAO Yurong, 2024, p. 251.)

⁴⁷¹ ZHAO Yurong, 2024, p. 267.

⁴⁷² KUEFLER Mathew, 2015, p. 41.

⁴⁷³ Cette affirmation se base sur la lecture de ces textes, faite pour le présent mémoire. Il ne nous est pas possible de retranscrire ici les passages entiers de ces ouvrages, cela serait trop étendu. Cependant, notons que le passage de la lettre de Jérôme consacré au don ne s'étend que sur une demi-page, tandis que celui consacré au fait de ne pas se remarier couvre une page et demie. De même, Tertullien s'étend sur plusieurs pages sur la chasteté et le refus du remariage tandis que les devoirs d'une veuve à la communauté ne s'étendent que sur quelques lignes. (JEROME DE STRIDON, *Lettre LIV à Furia*, texte traduit et édité dans LABOURT Jérôme, *Saint Jérôme. Lettres*, Tome III, Paris, Les Belles Lettres, 1953, p. 25-41 ; TERTULLIEN, *Ad Uxorem*, traduction anglophone dans LE SAINT William, *Tertullian. Treatises on marriage and remarriage*, Westminster, The Newman Press, 1951, p. 10-36.)

vertu supérieure à la virginité. Tout du moins précise-t-il que la personne généreuse mais non vierge est supérieure à la personne vierge mais non généreuse.⁴⁷⁴

Comment expliquer cette relativement petite présence de la thématique de la chasteté, en comparaison de celle de l'évergétisme ? L'élément suivant peut être une première piste de réponse. Les veuves les plus à même de se remarier sont celles provenant des milieux appauvris.⁴⁷⁵ Or, nous savons que notre texte avait probablement pour public des veuves fortunées. Celles-ci étaient donc moins susceptibles de se remarier.

De plus, pour le clergé chrétien, l'inquiétude vis-à-vis de ces veuves fortunées n'était pas tant qu'elles se remarient, mais plutôt qu'elles gardent leur argent. En effet, nous sommes encore à une période où les penseurs chrétiens et la plupart des églises dépendent de la générosité de donateurs pour leur permettre de subvenir à leurs besoins.⁴⁷⁶ Les églises avaient notamment la charge de nombreuses personnes dans le besoin et étaient donc très demandeuses de revenus.⁴⁷⁷ Parmi les mécènes potentiels, les veuves étaient des candidates de choix.

Cependant, il semblerait que la majorité des veuves fortunées ne dépensaient pas ainsi leur argent. Certaines étaient mères. Elles n'avaient donc pas forcément l'envie de se séparer de toute leur fortune, ne laissant rien à leurs enfants. De plus, il existait une forte pression de la société civile romaine en ce sens. Certes, les mères possédaient les biens familiaux et avaient l'usufruit de ceux-ci, mais elles avaient pour devoir de passer ces biens globalement intacts à leurs enfants.⁴⁷⁸

Même parmi les veuves sans enfants, le don à l'Eglise n'était pas automatique. Certaines préféraient user de cette fortune pour s'assurer un train de vie confortable, au grand dam des apologètes. Il semble que ces veuves-là furent très nombreuses.⁴⁷⁹ Même parmi celles qui voulaient vivre de manière ascétique, nous retrouvons des femmes qui, à l'image d'une certaine Albina, préférèrent donner leur argent à un membre de leur famille plutôt qu'aux pauvres ou au clergé.⁴⁸⁰

Ainsi, dans ce contexte, nous pouvons supposer qu'il était plus nécessaire pour

⁴⁷⁴ Le travail d'Henriette Dacier est difficilement trouvable. Lorsqu'il fut consulté, la mention de la source précise écrite par Jean Chrysostome n'a pas été notée et nous n'avons plus pu consulter ce travail depuis. Nous devons donc ici faire confiance à l'interprétation faite par l'autrice : DACIER Henriette, 1907, p. 146-147.

⁴⁷⁵ ZHAO Yurong, 2024, p. 265.

⁴⁷⁶ KUEFLER Mathew, 2015, p. 28 ; ZHAO Yurong, 2024, p. 251.

⁴⁷⁷ BROWN Peter, 2012, p. 43 ; ZHAO Yurong, 2024, p. 251.

⁴⁷⁸ EVANS GRUBBS Judith, 2001, p. 233-234 ; KUEFLER Mathew, 2015, p. 39.

⁴⁷⁹ KUEFLER Mathew, 2015, p. 41.

⁴⁸⁰ HUNTER David, 2007, p. 76.

l'hagiographe d'insister sur la nécessité de donner sa fortune que sur le fait d'être chaste. Certes, l'injonction de ne pas se remarier reste importante. Elle est rappelée à travers l'exemple des saintes. Cependant, ce sont bien les actions de dons et de soin des prisonniers chrétiens qui font l'objet de discours développés. L'auteur semble vouloir faire passer le message qu'une véritable veuve chrétienne effectue des dons. La scène où Anastasie affirme que le don n'est réel que s'il n'est pas offert à un riche semble être une réponse au fait que des veuves ascétiques donnaient à leurs proches. Le fait que Théodote s'occupe des prisonniers semble montrer que l'hagiographe tenait à ce que même les veuves mères participent également au soin de la communauté.

Soulignons malgré tout que les éléments précédemment exposés ne sont que des hypothèses. Il nous faut reconnaître que Jérôme de Stridon, dans sa *Lettre à Furia*, garde un propos plus étendu sur la chasteté que sur le don alors qu'il s'adresse à une veuve aisée.⁴⁸¹ Jérôme vécut à une époque proche de celle où la *Passion d'Anastasie* fut écrite. Il vivait dans un contexte similaire et écrivait à des veuves ayant le même profil que celles auxquelles notre texte aurait été adressé. Qui plus est, il vécut une partie de sa vie à Rome et s'adressait à des veuves romaines. Ainsi, ce contexte n'entraîne pas forcément chez tous les auteurs une plus grande étendue de la question du don. Nous ne faisons que supposer que ce fut le cas pour notre auteur.

Précisons encore un élément intéressant. Dans les textes des auteurs chrétiens, les veuves fortunées étaient rarement directement qualifiées par le terme « veuve. » Elles étaient en effet plutôt désignées directement par leurs noms, bien que leur qualité de veuve soit rendue évidente. Le fait de qualifier explicitement des femmes par le terme de « veuve » avait tendance à être, dans les textes, une façon de souligner la vulnérabilité de leur situation.⁴⁸² Il semble que notre texte soit un bon exemple de cette pratique puisque, bien qu'il soit évident qu'Anastasie devienne une veuve au cours du récit, elle n'est jamais désignée directement par ce terme. De même, nous apprenons que Théodote est veuve par le fait que son bourreau lui propose un mariage, sous-entendant ainsi la disparition du conjoint précédent, père de ses enfants.

Un dernier élément est intéressant à souligner. Notre corpus ne présente donc que deux textes faisant référence à des veuves. Ces deux écrits se révèlent être les passions les plus anciennes de notre corpus. S'agit-il là d'une simple coïncidence ou cela serait-il révélateur du

⁴⁸¹ Voir la note de bas de page n°438.

⁴⁸² ZHAO Yurong, 2024, p. 272.

fait que la question des veuves faisait l'objet d'un intérêt particulier dans la première moitié du V^e siècle ? Nous n'avons aucun moyen de le savoir. Nos recherches ne nous ont pas permis d'identifier l'existence d'un mouvement ou d'une polémique spécifique entourant les veuves dans cette période. Si les deux textes avaient présenté un portrait poussé de la figure de la veuve, cela aurait pu être un indice allant dans la direction voulant qu'il ne s'agisse pas d'une simple coïncidence.

Cependant, le veuvage de Félicité semble avant tout provenir de la volonté d'en faire la mère des sept autres martyrs de sa passion. Pour qu'elle soit mère, il fallait qu'elle fût mariée. Cependant, l'hagiographe ne désirait pas inclure la figure du père dans son récit. Est-ce par simple mimétisme du récit des martyrs des Maccabées, où cette figure paternelle est-elle également absente car l'auteur avait une intention précise ? Nous ne le savons pas. Nous pourrions dire que l'auteur désirait présenter une héroïne chaste. Il s'agit en effet d'un élément légèrement mis en évidence. Mais dans ce cas, l'hagiographe aurait très bien pu faire de Félicité une femme mariée mais chaste. Pourtant il en a fait une veuve. Peut-être que cela s'explique par le fait que le texte est court et que la chasteté d'une veuve est plus simple à expliquer que celle d'une femme mariée, tout en faisant moins polémique. Dans tous les cas, le veuvage et la chasteté de Félicité ne sont pas assez mis en évidence pour constituer l'élément principal du récit.

La simple existence du motif de la veuve dans la *Passion de Félicité* ne suffit pas à indiquer qu'il existait un profond intérêt pour les veuves dans les premières années du V^e siècle. Autrement dit, avec les éléments que nous avons entre les mains, rien n'indique que le fait que les deux seuls textes consacrés à des veuves datent du début du V^e soit forcément autre chose qu'une simple coïncidence. L'incertitude reste.

Maintenant que nous avons terminé l'analyse du troisième et dernier motif de chasteté de notre corpus, rassemblons nos conclusions entourant celui-ci ainsi que les deux précédents dans un résumé global de ce que nous pouvons dire sur ces représentations.

I.4. Conclusions sur la représentation de la chasteté dans notre corpus

C'est ainsi que se termine notre longue analyse de la représentation de la chasteté dans notre corpus. Nous l'avons évoqué et constaté, la représentation de la chasteté est divisée en trois *topoi* majeurs. Le motif de la vierge célibataire est le plus présent des trois. Vient ensuite

celui de la vierge mariée et enfin celui de la veuve.

En ce qui concerne le motif de la vierge célibataire, un premier constat peut être posé. Il n'y a pas d'uniformité de ces représentations. Certaines sont très grandement développées, à l'image de celles de Domitille, Eugénie et Agnès, d'autres sont plus succinctes, comme celles des sœurs de Thessalonique, de Suzanne ou de Pudentielle et Praxède. Parmi ces exemples, les premières semblent avoir pour objectif de convaincre leur lecteurs et lectrices de choisir la voie de la virginité, tandis que les secondes possèdent des objectifs différents. Ainsi, certains textes font de la virginité leur propos central, tandis que, dans d'autres, cette caractéristique semble plus secondaire. De même, une variété d'inspirations potentielles sont perceptibles. Nous retrouvons des similarités entre certains motifs présentés dans les passions de notre corpus et différents traités orientaux, parfois relativement anciens. Nous pouvons citer le motif des maux du mariage, très développé dans la *Passion de Nérée et Achillée*, que nous retrouvons déjà dans un traité de Cyprien de Carthage. Un autre exemple que nous pouvons donner est le motif de l'association des vierges et des anges, présents chez de nombreux auteurs orientaux dont, notamment, Athanase d'Alexandrie.

Nous pouvons aussi percevoir, de manière moins certaine, des pistes de liens entre certains éléments de notre corpus et ce que nous savons de la réalité de la condition des vierges chrétiennes dans la Rome du V^e siècle. Certains épisodes, comme le fondement d'une communauté de vierges par Eugénie, semblent faire référence à une pratique qui aurait été répandue dans la Rome tardo-antique. Certains discours, quant à eux, sont associés à des idées et polémiques attestées dans la Rome du V^e siècle, à l'image de l'opposition nette au mariage de l'hagiographe de Nérée et Achillée que nous retrouvons dans une forme quelque peu moins virulente chez Jérôme de Stridon. Le langage utilisé pour définir les vierges varie également entre des euphémismes, comme dans le terme *ancilla* utilisé dans la *Passion d'Anastasie*, ou des termes superlatifs, à l'image de ceux présents dans la *Passion de Nérée et Achillée*.

En ce qui concerne le motif de la vierge mariée, les trois textes présentant ce *topos* peuvent être séparés en deux catégories. La première, rassemble la *Passion de Cécile* et celle de Chrysanthé et Darie. Elles ont pour point commun que les mariages contractés dans ces récits sont des mariages chrétiens – ou amenés à le devenir – et spirituels. Ces unions spirituelles sont inspirées de pratiques réelles, qui semblent anciennes. Cependant, leurs représentations dans les passions de notre corpus sont ambiguës. L'une entretient l'incertitude sur le fait que ce mariage soit véritable ou feint. L'autre assume qu'il s'agit d'un véritable mariage mais, une fois la cérémonie angélique passée, n'évoque plus cet élément jusqu'à la fin.

Notons tout de même un élément. La *Passion de Cécile* présente une forme de discours sur le mariage spirituel. Celui-ci est donné par la figure angélique lorsqu'elle remet les couronnes de fleurs aux mariés. Certes, ce discours quoique peu développé est présent. Cependant, une fois ce discours passé, la thématique du mariage spirituel ne réapparaît plus dans le récit. La *Passion de Chrysanthé et Darie*, elle, évoque tout du long de sa narration le statut marital particulier des deux conjoints. Cependant, elle ne présente pas de discours sur celui-ci.

Ce motif du mariage spirituel est loin d'être propre à l'hagiographie. En effet, bien que chacun des deux textes de notre corpus possède ses éléments propres et uniques, ils s'inscrivent finalement tous les deux dans des *topoi* que nous pouvons retrouver dans d'autres textes. Ces autres itérations sont variées. Nous y retrouvons des textes bien antérieurs au V^e siècle, tout comme d'autres datant de cette période. De plus, certains de ces textes sont des écrits orientaux tandis que d'autres sont bien occidentaux, à l'image de l'œuvre de Victor de Vita. Enfin, nous pouvons constater que ce *topos* du mariage spirituel apparaît aussi bien dans des textes apocryphes associés à des idées hérétiques, à l'image des *Actes de Thomas*, que dans des écrits provenant d'auteurs nicéens.

La seconde catégorie est occupée par l'unique exemple de la *Passion d'Anastasie*. Elle présente une union avec un païen qui ne s'est pas converti. Il ne nous a pas été donné d'identifier une source littéraire qui présente un cas semblable. La situation représentée est loin d'être invraisemblable étant donné les connaissances que nous avons. Il existait des unions mixtes entre païens et chrétiens, ainsi que des unions particulièrement malheureuses. Mais elle reste étonnante, ne serait-ce que par le fait qu'elle ne correspond pas complètement aux attentes morales chrétiennes vis-à-vis du comportement d'une épouse. Cela est probablement explicable par le statut de païen violent du mari qui justifie que la sainte le traite avec mépris.

Enfin, deux de nos textes présentent des veuves. Un seul d'entre eux, la *Passion d'Anastasie*, semble véritablement présenter un idéal détaillé de ce que doit être une veuve. Notons que celui-ci ne semble concerner que les veuves aisées. L'hagiographe s'attarde avant tout sur les actions que ces femmes fortunées doivent rendre auprès de leur communauté. Certes, Anastasie et Théodote refusent de se remarier mais, en fin de compte, la chasteté n'est pas l'élément central du discours entourant ces deux femmes.

En ce qui concerne la seconde itération du motif de la veuve, il nous est dit que Félicité est un exemple de chasteté pour d'autres personnes mais cela n'est pas véritablement développé.

Nous avons, dans notre corpus, des discours apologétiques de la chasteté virginale. Nous n'avons pas, en ce qui concerne les veuves, de discours nous faisant l'éloge du fait de ne pas prendre de second mari. Pourtant de tels discours sont attestés à l'époque. L'absence de sexualité des veuves n'apparaît donc finalement que comme un élément annexe, secondaire de leur portrait dans ces textes. Notons enfin que nos recherches semblent indiquer que le don, de soi et d'argent, était également un aspect important du motif de la vierge célibataire. Pourtant cette thématique est bien peu présente dans les portraits de vierge de notre corpus.

En somme, les différentes représentations de la chasteté au sein de notre corpus se démarquent par leur variété, et ce même au sein des motifs semblables. Chaque portrait est unique et notre corpus est très loin de témoigner d'une conception uniforme de la chasteté dans la Rome du V^e siècle. Pour certains auteurs, la chasteté semble être la raison même de l'écriture de leur récit, tandis que pour d'autres elle ne semble être qu'un élément secondaire, un outil servant un autre propos ou un élément descriptif.

Il va sans dire que, pour un homme aussi viscéralement opposé au mariage que l'hagiographe de la *Passion de Nérée et Achillée*, la conception du mariage spirituel présentée dans deux autres écrits de notre corpus aurait représenté un non-sens absolu. Enfin, les différents textes de notre corpus permettent de témoigner d'un élément précis. La Rome du V^e siècle semble bien avoir été un lieu où énormément de conceptions différentes coexistaient. Nous retrouvons parmi les influences éventuelles ou assurées de notre corpus des représentations provenant de l'Orient et de l'Occident, ainsi que d'autres provenant aussi bien de milieux nicéens que de textes apocryphes. De plus, certains *topoi* particulièrement anciens sont attestés dans notre corpus.

II. Un cas exceptionnel : la mise à nu volontaire d'Eugénie

Nous arrivons maintenant à la présentation d'un épisode unique dans notre corpus, celui de la mise à nu d'Eugénie. Comme dit précédemment, l'écrasante majorité des représentations de la sexualité sont réparties en deux groupes : la représentation de l'absence de sexualité, la chasteté, et la représentation de la sexualité négative, les violences sexuelles. Cependant, toute règle a son exception. Le cas d'Eugénie est ainsi le seul exemple de tout notre corpus qui représente un acte à caractère sexuel qui soit à la fois assumé et positif. Il est d'autant plus notable que la mise à nu est, comme nous le verrons dans quelques pages, l'exemple type de la violence sexuelle dans l'hagiographie tardo-antique.

L'épisode en question se déroule lorsque la sainte est amenée au tribunal. Celle-ci, qui se fait encore passer pour un moine du nom d'Eugène, est accusée par Mélanthia d'avoir tenté de la violer. Le procès est présidé par le propre père d'Eugénie, le préfet, qui, la croyant morte, ne la reconnaît pas sous son déguisement. Alors que son père lui demande s'il est dans les mœurs chrétiennes de chercher à abuser des femmes, Eugénie répond par un discours cherchant à justifier son travestissement. A la fin de cet exposé, elle fait elle-même le choix de déchirer sa tunique.

Et haec dicens, scidit a capite tunicam qua erat induta. Et insignis facie paruit et pulcro pectore uirgo. Atque statim tegens, licet scissis uestibus membra dixit praefecto : Tu quidem mihi secundum carnem pater es [...] ⁴⁸³

« Et disant cela, elle fendit depuis la tête la tunique dont elle était couverte. Et elle apparut être une vierge, au visage attrayant et avec de beaux seins. Et se couvrant immédiatement les membres, bien que ses habits fussent déchirés, elle dit au préfet : « Tu es certes mon père selon la chair [...] ». ⁴⁸⁴

Le juge reconnaît sa fille et est rempli de joie. La famille entière, jusqu'ici en deuil, se réjouit de ce miracle. Cela mène à leurs conversions, ainsi que celle de la majorité de l'Égypte. Eugénie ne revient plus par la suite à son identité monastique d'Eugène. Mélanthia, la fausse accusatrice, est dévorée par des flammes divines.

⁴⁸³ Extrait de la *Passio Sanctae Eugeniae* édité dans MOMBRIZIO Bonino, *Sanctuarium seu vitae sanctorum*, édition nouvelle par les moines de Solesmes, vol. II, Paris, Fontemoig, 1910, p. 395.

⁴⁸⁴ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

Comme évoqué précédemment, cet épisode n'est, à proprement parler, pas une violence sexuelle, puisque Eugénie se dénude de son propre chef. Les éléments du décorum de cette scène de reconnaissance font cependant écho à une scène de persécution classique, où la mise à nu est forcée. La sainte est amenée dans un amphithéâtre, scène du tribunal, pour être interrogée. Un proche incarne qui plus est une figure à même de persécuter, celle du juge.⁴⁸⁵ Le lecteur s'attend donc à ce que la protagoniste subisse des violences, potentiellement des sévices sexuels. Cependant, contrairement à tant d'autres cas, il n'y aura pas ici de persécution. C'est Eugénie qui se déshabille d'elle-même.

Il est pertinent pour la suite de notre propos de nous pencher sur le rapport de la société romaine classique à la nudité. Celui-ci pouvait être ambigu. Le fait d'être dénudé, notamment au niveau de la poitrine, pouvait aussi bien témoigner d'une vulnérabilité infamante qu'être un signe positif de puissance.⁴⁸⁶ La nudité semble avoir été considérée avant tout comme une réalité infamante dans la société romaine classique. Elle était la caractéristique des prostituées et des personnes situées au plus bas de l'échelle sociale, à l'image des esclaves.⁴⁸⁷ La nudité semble avoir été un tabou s'appliquant également aux sphères les plus proches de l'individu, comme celle de la famille.⁴⁸⁸

Ainsi, les contextes dans lesquels la nudité devenait un élément positif semblent avoir été peu nombreux et précis. Parmi ces cas exceptionnels, nous pouvons citer la nudité religieuse, en lien avec des cérémonies cultuelles. Les pratiques cérémonielles entourant la fête des Lupercales sont notamment connues pour impliquer la nudité. Les cérémonies publiques de deuil semblent avoir toléré certaines pratiques de dénudement, jugées comme des expressions du désespoir des proches. Cependant, celles-ci n'étaient que partielles. En ce qui concerne la sphère sportive, la nudité complète des athlètes grecs ne semble pas avoir été reprise par les Romains, qui ne se dénudaient que partiellement pour faire du sport. Le seul contexte de la vie

⁴⁸⁵ Il est régulier qu'un proche, notamment un membre de la famille, incarne la figure d'un persécuteur. Il peut s'agir de la personne qui dénonce la sainte mais aussi de la personne qui exige une peine violente voire une violence sexuelle. C'est notamment le cas de la mère de Sainte Thècle qui exige qu'elle soit brûlée (WHATLEY Gordon, « More than a female Joseph : The sources of the late-fifth-century *Passio Sanctae Eugenia* » dans MCWILLIAMS Stuart (éd.), *Saints and Scholars. New perspectives on anglo-saxon literature and culture*, D.S. Brewer, 2012, p. 94), ou du père de Christine de Tyr (LANERY-OUVRARD Cécile, *Corpus Christianorum, Hagiographies IX, L'hagiographie latine à Rome et en Italie du Sud entre 550 et 750*, Turnhout, Brepols, 2024, p. 413.)

⁴⁸⁶ CORDIER Pierre, *Nudités romaines : un problème d'histoire et d'anthropologie*, Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 55-57 ; STAFFORD Grace, « Privilege, Pleasure, Performance : Reading female nudity in late antique art » dans STEWART Michael, PARNELL David et WHATLEY Conor (éd.), *The Routledge Handbook on Identity in Byzantium*, Londres, Routledge, 2022, p. 334.

⁴⁸⁷ HURSMANN Rolf, WEILER Ingomar et WILLERS Dietrich, « Nudity » dans CANCYK Hubert et SCHNEIDER Helmut (éd.), *Brill's New Pauly. Encyclopedia of the Ancient World*, Vol. 9, Leiden, Brill, 2006, p. (873-877), 874 ; CORDIER Pierre, 2005, p. 173 ; STAFFORD Grace, 2022, p. 333-334.

⁴⁸⁸ HURSMANN Rolf, WEILER Ingomar et WILLERS Dietrich, 2006, p. 874.

quotidienne romaine où la nudité ne semble pas avoir posé problème est la sphère thermale. En effet, il semblerait que dans ces contextes précis, la nudité ait été utilisée, notamment par les puissants, comme partie intégrante d'un décorum visant à exprimer les dominations sociales. Le fait de se montrer nu devenait un signe de puissance sur les autres.⁴⁸⁹

En dehors de contextes réels, la nudité était également utilisée dans les sphères artistiques. Certaines œuvres représentent des situations réelles. C'est notamment le cas des peintures érotiques des lupanars de Pompéi, ou encore de certaines scènes de vie d'éléments décoratifs de villas aristocratiques.⁴⁹⁰ Un autre exemple de dénudement glorieux, présent dans l'art, est la nudité héroïque. Originellement incomprise par les Romains au temps de la République, elle finit par être adoptée par ceux-ci sous l'Empire. Elle était cependant réservée aux statues de dieux et aux hommes politiques de premier plan. Ces mêmes hommes ne se mettaient cependant pas à nu dans des cérémonies politiques officielles.⁴⁹¹

Maintenant que nous avons présenté ce contexte, intéressons-nous aux pistes d'analyse de la mise à nu volontaire d'Eugénie. L'interprétation du dénudement en tant que témoignage de vulnérabilité est attestée dans la littérature chrétienne. Il existe notamment des textes chrétiens où des mères se dénudent la poitrine. Il s'agit là le plus souvent de mères de futurs martyrs qui tentent de convaincre ceux-ci de ne pas poursuivre dans cette voie mortelle. Il s'agirait alors d'un geste visant à attendrir leur fils en leur montrant le sein maternel.⁴⁹²

L'une de ces mères est Marcia, mère des martyrs Marc et Marcellien.⁴⁹³ Ces personnages ne sont pas anodins puisqu'ils apparaissent dans la *Passion de Sébastien*, passion romaine masculine du V^e siècle, écrite par Arnobe le Jeune. Ce dernier étant, rappelons-le, le très probable hagiographe de la *Passion de Cécile*. Alors que ses deux fils s'apprêtent à aller vers leur mort, Marcia tente l'action suivante :

[...] miseram se clamitans mater aduenit et [...] in conpectu eorum vestem qua pectus tegebatur scidit : et cunctis slentibus ostendebat eis laxis pellibus quas suxerant

⁴⁸⁹ HURSMANN Rolf, WEILER Ingomar et WILLERS Dietrich, 2006, p. 873-874 ; STAFFORD Grace, 2022, p. 333-334, 347-348.

⁴⁹⁰ Une mosaïque retrouvée dans la villa sicilienne de Casale, datée du IV^e siècle, présente ainsi des femmes faisant du sport en tenue légère. Des scènes de nudité thermale sont aussi présentes sur des objets en argent à vocation hygiénique du trésor de Sevso, datés du début du V^e siècle et retrouvés en Hongrie ; STAFFORD Grace, 2022, p. 335-339.

⁴⁹¹ STAFFORD Grace, 2022, p. 333.

⁴⁹² BOULHOL Pascal, 1996, p. 874.

⁴⁹³ BOULHOL Pascal, 1996, p. 29.

*mammas, et blandimenta, quae infantiae eorum exhibuerat, eiulando lacrymans memorabat.*⁴⁹⁴

« [...] Leur mère arriva, criant qu'elle était misérable et, en leur présence, elle déchira le vêtement qui couvrait sa poitrine, tous se lamentant, elle exposa sous les vêtements relâchés les seins qu'ils avaient sucés, et, versant des larmes, elle remémora les mots doux qu'elle leur avait dit dans leur enfance. »⁴⁹⁵

D'autres exemples de ce *topos* nous sont également connus. Jérôme l'utilise dans sa quatorzième épître, destinée à un de ses amis, Héliodore.⁴⁹⁶ Les deux derniers exemples de ce *topos* sont des réécritures de l'épisode biblique du martyr des Maccabées. Les auteurs de ces épisodes étendent le récit biblique, notamment en faisant déchirer sa tunique à la mère des Maccabées, dans le but d'exhorter ses fils à ne pas tressaillir devant la mort. Ces deux itérations se trouvent dans un texte du IV^e siècle, l'*Oratio* de Grégoire de Nazianze ainsi que dans une œuvre du début du V^e siècle, le *Carmen de martyrio Maccabeorum* du poète Cyprien le Gaulois.⁴⁹⁷ Cependant, il ne nous a pas été donné de consulter une édition ou une traduction de ces deux sources, ce qui limite les informations dont nous disposons. Notons cependant que trois des exemples de ce *topos* apparaissant en dehors de notre corpus peuvent être datés du V^e siècle, ce qui indique un certain succès de ce motif lors de cette période.

Ce motif littéraire de la mère dévoilant sa poitrine pour exhorter son enfant ne date cependant pas du IV^e siècle d.n.è., ou de la littérature chrétienne. Il est bien plus ancien, puisque nous le retrouvons déjà dans le vingt-deuxième chant de l'Iliade homérique :

« Sa mère, de son côté, se lamente en versant des pleurs. Elle fait d'une main tomber le haut de sa robe, de l'autre soulève son sein, et, toute en pleurs, elle lui dit ces mots ailés :

⁴⁹⁴ Extrait d'ARNOBE LE JEUNE, *Passio Sebastiani cum sociis*, texte édité dans BOLLAND Jean et HENSCHEN Godefrid, *Acta Sanctorum Ianuarii*, Tome II, Anvers, Jean Meurs, 1643, p. 265.

⁴⁹⁵ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁴⁹⁶ La **Lettre à Héliodore** est la quatorzième missive connue de Jérôme. Elle est destinée à **Héliodore**, un ami de l'ermite, né à Altinum, une localité italienne proche d'Aquilée. Alors qu'Héliodore fait un voyage en Orient, Jérôme écrit cette missive dans le but de le convaincre de le rejoindre dans sa retraite dans le désert. Cependant, Héliodore préfère retourner dans sa ville d'origine dont il devient l'évêque. (LABOURT Jérôme, 1949, p. 34.) ; *Licet sparso crine et scissis uestibus ubera quibus nutrierat mater ostendat [...]*, « Même si , cheveux dénoués et robe déchirée, ta mère te montre les mamelles qui t'ont nourri [...] », JEROME DE STRIDON, *Lettre XIV. A Héliodore*, dans traduite et éditée dans LABOURT Jérôme, *Saint Jérôme. Lettres*, Tome I, Paris, Les Belles Lettres, 1949, p. 35 ; BOULHOL Pascal, 1996, p. 29.

⁴⁹⁷ BOULHOL Pascal, 1996, p. 30.

"Hector, mon enfant, aie respect de ce sein. Et de moi aussi aie pitié, de moi qui t'ai jadis offert ce sein où s'oublent les soucis ; souviens-t-en mon enfant. »⁴⁹⁸

Il s'agit donc d'un motif littéraire existant déjà aux temps anciens du paganisme. Nos recherches ne nous ont pas permis de retrouver la trace d'exemple de ce *topos* au sein d'une littérature païenne postérieure à l'Iliade et antérieure à la littérature chrétienne. Cela ne veut cependant pas dire que ce motif fut absent de la littérature classique pendant des siècles. Des sources ont pu échapper à notre recherche, ou ne nous être pas parvenues. Il semble donc correct d'estimer que ce *topos* fut, à l'image d'autres que nous verrons dans ce présent travail, repris et réinterprété par les auteurs chrétiens.

Le dénudement volontaire de sa poitrine par Eugénie serait-il à mettre en relation avec ce *topos* des mères éplorées ? Cela n'est pas impossible. La similitude semble trop grande pour être une simple coïncidence. Le cas d'Eugénie serait alors une simple inversion de ce *topos*. Plutôt que la mère montrant sa poitrine pour inspirer de la pitié à son fils, nous aurions ici affaire avec une fille se dénudant pour provoquer la clémence de son père. Cependant, bien qu'il reste possible que le motif ancien ait pu inspirer l'épisode de la *Passion d'Eugénie*, un élément vient quelque peu écorner ce raisonnement.

En effet, Eugénie n'apparaît aucunement dans une situation de vulnérabilité où elle quémanderait, désespérée, la pitié de son interlocuteur. Le texte présente plutôt ce moment comme un épisode glorieux pour la sainte. De plus, là où les mères éplorées gardent longuement leurs poitrines à l'air, en se lançant dans des discours, Eugénie se couvre à nouveau très rapidement. Par conséquent, si des similarités existent entre ce *topos* et la *Passion d'Eugénie*, il y a trop de différences entre cette dernière et les autres itérations du motif pour considérer que l'épisode de notre corpus ne soit qu'un simple exemple parmi d'autres de ce *topos*.

Dans le cas d'Eugénie, c'est en effet l'interprétation d'un signe de force, qui semble devoir être retenue. Certes, le dénudement est bref, ce qui indique qu'une forme de vulnérabilité est sous-entendue. Cependant, le dénudement a lieu après un grand discours apologétique et mène à la reconnaissance de son identité et de son innocence, une victoire dans cette péripétie. C'est également une victoire pour la communauté chrétienne égyptienne, qui s'agrandit en conséquence. Il est en effet clairement indiqué que c'est cette réapparition glorieuse d'Eugénie-

⁴⁹⁸ Extrait de HOMERE, *l'Illiade, Chant XXII*, texte grec édité et traduit dans MAZON Paul, *Homère. Iliade*, Tome IV, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 76.

apparaissant comme inespérée et miraculeuse pour sa famille et les habitants de la province – qui provoque la conversion de ceux-ci.

C'est le seul passage du corpus où un élément sexuel est présenté positivement. La description faite de la sainte est également singulière. Il est courant que les protagonistes des textes de notre corpus soient décrites comme belles. Mais lorsqu'il est question de l'attraction que cette apparence peut provoquer, elle est habituellement présentée du point de vue négatif du païen luxurieux. Ici, le fait que la sainte soit attrayante est présenté par le narrateur comme une vérité positive. En somme, sur plusieurs points, cet épisode apparaît comme une antithèse des *topoi* habituels de l'hagiographie des martyrs.

Le cas d'Eugénie est donc *a minima* un cas exceptionnel pour notre corpus, mais existe-t-il des cas analogues en dehors des textes de notre corpus ? Il existe bien des exemples semblables à celui de notre corpus. Cependant, ce dernier se démarque également de ces cas semblables. Ainsi, Eugénie appartient au groupe des saintes dites travesties. Dans ce groupe, elle n'est pas la seule à se voir accusée d'avoir abusé ou séduit une autre femme.⁴⁹⁹ C'est également le cas des saintes Apollinaria et Hilaria⁵⁰⁰.

Le fait de se disculper d'une telle accusation en se dénudant devant son père, incarnation d'une autorité judiciaire, est quant à lui déjà plus rare. Le simple fait de révéler son identité féminine est par ailleurs déjà de l'ordre de l'exception. Dans la majorité de ces récits, le véritable sexe de ces saintes n'est découvert qu'après leur mort.⁵⁰¹ Il existe malgré tout un autre exemple semblable à Eugénie. Sainte Apollinaria, protagoniste d'une hagiographie grecque écrite entre le V^e et le VI^e siècle⁵⁰², fait de même. Cependant, Eugénie est la seule à révéler son identité en se dénudant en public. Apollinaria ne se dénude en effet qu'en privé et non lors d'un tribunal.⁵⁰³ Le cas d'Eugénie reste donc à ces égards un cas particulier.

⁴⁹⁹ BOULHOL Pascal, 1996, p. 17.

⁵⁰⁰ **Sainte Hilaria** est une sainte reconnue comme fictive. Elle pourrait être le syncrétisme de légendes égyptiennes et de *topoi* typiques de l'hagiographie tardo-antique. Elle fait l'objet d'une *vita* écrite entre la fin du V^e siècle et le VI^e siècle en Egypte. (BOULHOL Pascal, 1996, p. 161-162, 166-167.)

⁵⁰¹ BOULHOL Pascal, 1996, p. 20 ; WHATLEY Gordon, 2012, p. 103.

⁵⁰² **Sainte Apollinaria** est une sainte fictive, soi-disant fille de l'empereur Anthémius, dont la légende a été écrite en grec, entre le V^e et VI^e siècle d.n.è. Elle se serait travestie sous l'identité du moine Dorotheos pour vivre dans un monastère où elle aurait exorcisé sa propre sœur. Accusée d'avoir mis enceinte ladite sœur, elle est amenée devant le couple impérial. Parvenant à les convaincre de les voir en privé. Elle se dénude alors la poitrine et affirme son identité. Après cela, elle retourne à son monastère et à son identité masculine. (BOULHOL Pascal, p. 160, 165, 169-170.)

⁵⁰³ BOULHOL Pascal, 1996, p. 22 ; WHATLEY Gordon, 2012, p. 103.

Ce dénudement public et volontaire d'Eugénie n'est donc pas anodin. Cette péripétie fut par ailleurs parfois retirée de certaines versions de l'histoire. Pascal Boulhol considère qu'il s'agit là de l'édulcoration d'un passage, qui, possiblement, pouvait être "en dehors des convenances" pour les lecteurs de l'époque.⁵⁰⁴ Comment donc interpréter sa présence dans le récit ?

L'une des explications possibles est qu'il soit là simplement pour donner un aspect spectaculaire et sensationnel au récit. La *Passion d'Eugénie* est décrite dans son ensemble comme « haute en couleurs ». ⁵⁰⁵ Le fait que la scène se passe dans un amphithéâtre pourrait également aller dans ce sens.⁵⁰⁶ D'autant plus que, dans le contexte des affrontements de gladiateurs, se dénuder la poitrine était un acte de bravade spectaculaire.⁵⁰⁷ Cependant, sans nier le côté sensationnel de cet épisode, il semble incorrect de réduire cette scène seulement à une volonté de spectaculaire.

Pascal Boulhol affirme que ce dénudement volontaire ne semble pas posséder de parallèles dans les romans païens.⁵⁰⁸ Cependant, Gordon Whatley estime que cette péripétie d'Eugénie fut inspirée de deux récits préchrétiens. Le premier est une fable latine consacrée au personnage d'Agnodike, écrite par Hygin⁵⁰⁹. Cette vierge athénienne se serait travestie en homme afin de pratiquer la médecine. Particulièrement compétente, elle s'attire la jalousie de ses confrères qui l'accusent de séduire ses patientes. Mise en examen devant un tribunal, elle prouve son innocence en levant sa tunique, révélant son sexe féminin.⁵¹⁰ Le dénudement

⁵⁰⁴ BOULHOL Pascal, 1996, p. 28 ; DE NIE Giselle, « "Consciousness Fecund through God." From Male Fighter to Spiritual Bride-Mother in Late Antique Female Sanctity » dans MULDER-BAKER Anneke (éd.), *Sanctity and Motherhood : essays on holy mothers in the Middle Ages*, New York, Garland, 1995, p. 127.

⁵⁰⁵ HELVETIUS Anne-Marie, « Les femmes dans la littérature martyriale » dans PEPERSTRAETE Sylvie et WEIS Monique, *Des saints et des martyrs. Hommage à Alain Dierkens*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2018, p. 77.

⁵⁰⁶ BOULHOL Pascal, 1996, p. 37.

⁵⁰⁷ CORDIER Pierre, 2005, p. 55-56.

⁵⁰⁸ BOULHOL Pascal, 1996, p. 28-29.

⁵⁰⁹ **Hygin**, auteur à l'identité incertaine mais correspondant probablement à *Caius Julius Hyginus*, est l'écrivain à l'origine des œuvres connues sous le nom des *Fabulae* et *Genealogiae*. Si l'hypothèse sur son identité est correcte, il s'agirait d'un affranchi, bibliothécaire personnel d'Auguste et ami d'Ovide, ayant donc vécu à la période charnière de notre ère. (BORIAUD Jean-Yves, *Hygin. Fables*, Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. VII-VIII.)

⁵¹⁰ *Nam Athenienses cauerant, ne quis seruus aut femina artem medicinam disceret. Hagnodice quaedam puella uirgo concupiuit medicinam discere, quae cum concupisset demptis capillis, habitu uirili, se Herophilo cuidam tradidit in disciplinam. [...] Quod cum uidissent medici, se ad foeminas non admitti, Hagnodicen accusare coeperunt, quod dicerent eum glabrum esse, et corruptoerm earum, [...] Quo cum Aeropagitae consedisent, Hagnodicen damnare coeperunt, quibus Hagnodice tunicam alleuauit et se ostendit feminam esse,* « Les Athéniens veillaient en effet à ce que nulle femme, nul esclave, n'apprit l'art de la médecine. Une jeune vierge, une certaine Hagnodicé, eut envie d'apprendre la médecine et, sous le coup de cette envie, se coupa les cheveux et, en habits d'hommes, alla suivre les leçons d'un certain Hérophile. [...] Voyant qu'ils n'étaient pas admis auprès des femmes, les médecins commencèrent à accuser Hagnodicé, disant qu'il s'agissait d'un séducteur glabre [...]. Les Aréopagites, réunis à ce sujet, entreprirent de condamner Hagnodicé ; soulevant devant eux sa tunique, elle leur

pectoral d'Eugénie serait donc une réimagination de cet épisode. Il en garderait l'aspect dramatique du dénudement tout en l'édulcorant quelque peu en remplaçant la mise à nu de parties intimes par celle d'une poitrine. Le fait qu'Eugénie, sous l'identité d'Eugène, exerçait la médecine et qu'elle fut aussi accusée d'avoir tenté de coucher avec une patiente semble appuyer l'hypothèse que ces éléments du récit sont inspirés en partie de cette fable.⁵¹¹

Le second épisode qui aurait pu inspirer l'auteur de la *Passion d'Eugénie* est le récit du procès de l'hétaïre Phryne. Alors que celle-ci est placée devant un tribunal pour impiété, son avocat aurait dénudé sa poitrine afin d'en appeler à la clémence des juges. Une autre version de l'histoire présente Phryne comme l'autrice de ce geste.⁵¹² Si Gordon Whatley souligne de nombreux points communs entre l'histoire d'Eugénie et d'Agnodike, accréditant son hypothèse, le lien entre l'histoire de la *Passion d'Eugénie* et celle de Phryne paraît moins certain. Malgré tout, il ne paraît pas non plus impossible. Sans nier donc ces hypothèses, présentons-en encore d'autres, susceptibles d'enrichir les interprétations précédentes.

Comme nous l'avons évoqué précédemment, la nudité pouvait être selon les contextes un signe de honte comme un signe de puissance dans la société romaine. Cette ambiguïté n'a pas disparu à l'époque chrétienne, bien qu'elle ait pris des nuances nouvelles. Ainsi, si la nudité pouvait être décriée par les textes de Pères de l'Eglise, elle restait pratiquée positivement dans certains contextes comme le baptême. En effet, en entrant nu dans le fond baptismal, le nouveau chrétien mourait et naissait à nouveau symboliquement en tant que chrétien. Le fait de se dénuder symbolisait le fait d'abandonner son ancienne vie en abandonnant ses anciens vêtements. Il évoquait aussi la nudité du nouveau-né.⁵¹³ Le dénudement, choisi et positif, d'Eugénie pourrait-il être mis en parallèle avec cette conception du baptême ? Il serait alors

montra qu'elle était une femme. » extrait de HYGIN, *Fabula CCLXXIV. Les Inventions et leurs Auteurs*, texte latin édité et traduit dans BORIAUD Jean-Yves, *Hygin. Fables*, Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. 168-169.

⁵¹¹ WHATLEY Gordon, 2012, p. 104-105.

⁵¹² La première version est celle présentée par Athénée de Naucratis, auteur du II^e siècle d.n.è. dans son œuvre les *Deipnosophistes*. Il aurait été pertinent de consulter cette source mais il ne nous a pas été donné de consulter une traduction scientifique de cet ouvrage. Cependant, nous avons pu consulter la seconde version, celle présente dans l'œuvre du rhéteur grec du II^e siècle d.n.è. Alciphron, qui présenta des lettres forgées sur différents épisodes historiques : « Car je crois que ton jugement t'as en réalité apporté une bonne chance ; cette scène au tribunal t'as rendue célèbre, non seulement à Athènes mais aussi à travers toute la Grèce. [...] Et quand les gens te disent que, si tu n'avais pas déchiré ta tunique et montré aux juges tes seins, ton avocat n'aurait été d'aucune aide, ne les crois pas. En réalité, ce fut son discours qui te donna l'opportunité de faire cette action au bon moment. », extrait de ALCIPHRON, *Lettres aux courtisanes. Lettre IV, Bacchis à Phryné*, traduction personnelle de la traduction anglophone accompagnant l'édition du texte grec dans BENNER Allen et FOBES Francis, *The letters of Alciphron, Aelian and Philostratus*, Cambridge, Harvard University Press, 1949, p. 257-259 ; WHATLEY Gordon, 2012, p. 105.

⁵¹³ MILES Margaret, *Carnal Knowing. Female Nakedness and religious meaning in the christian west*, Londres, Burns & Oates, 1989, p. 35 ; STAFFORD Grace, 2022, p. 334, 346.

représentatif d'un renouveau pour le personnage de la sainte. L'hypothèse ne peut pas être affirmée avec une certitude absolue mais des éléments semblent pointer dans cette direction.

A ce stade du récit, Eugénie se cache derrière l'identité d'Eugène. Aux yeux du reste du monde, Eugénie est morte. Une statue païenne a été érigée en son honneur. En déchirant sa tunique de moine et en révélant par sa nudité son identité à tous, Eugénie tue à la fois son ancienne identité d'Eugène et l'identité de l'Eugénie païenne. Elle renaît ainsi aux yeux de tous comme la femme chrétienne : sainte Eugénie. Cette nouvelle identité apparaît comme la synthèse des deux précédentes. Cette révélation entraîne par ailleurs la conversion, et le baptême, de toute la famille d'Eugénie ainsi que celle de la majorité de la population d'Alexandrie et de la province d'Égypte. Cette action crée aussi une césure dans le récit. Le parcours saint d'Eugénie continue mais n'est dès lors plus en lien avec le monde monastique. De plus, le récit déplace son décor d'Alexandrie à Rome peu après. La nudité d'Eugénie serait donc autant l'apothéose spectaculaire d'un moment charnière du récit qu'une représentation symbolique des renouveaux entraînés par ce moment.

Le deuxième élément particulier de cet extrait est le commentaire fait par l'auteur sur la beauté attirante de la sainte, notamment celle de sa poitrine. Comme précédemment évoqué, il est étonnant de voir la beauté d'une sainte décrite de manière aussi explicite. Cet élément fait encore moins l'objet d'hypothèses que la mise à nu en elle-même. Une hypothèse est tout de même présentée par Gordon Whatley. Ce dernier, se basant sur une analyse textuelle, défend l'idée que l'auteur a précisé ces éléments afin de mettre en exergue la féminité d'Eugénie au moment où elle se dévoile. La beauté attrayante du visage et des seins est ici considérée comme une caractéristique féminine. Ce serait donc un moyen de souligner davantage l'abandon de l'identité masculine d'Eugène au profit du retour de celle féminine d'Eugénie. Selon Gordon Whatley, l'hagiographe userait de la similarité entre les termes *virgo*, « vierge » et *virago* « femme virile » afin de mettre une dernière fois en évidence l'aspect viril de la sainte.⁵¹⁴

Un dernier élément à noter est le fait que, dans cette péripétie, Eugénie joue un rôle actif. Ce sont ses actes et ses paroles seuls qui lui permettent d'échapper à la persécution. Comme nous le verrons, dans beaucoup de cas de persécutions et de violences sexuelles, ce sont avant tout des actes divins qui protègent les saintes de certains sévices. Certaines peuvent, à l'image d'Irène ou d'Agnès, s'approprier leur corps par des paroles ou nier le pouvoir du bourreau sur leurs enveloppes charnelles mais ce sont bien les actes divins qui les sauvent. Ici l'acte

⁵¹⁴WHATLEY Gordon, 2012, p. 106-107.

miraculeux permet la punition de Mélanthia mais Eugénie ne doit sa réussite qu'à elle-même. La sainte ne fait pas que s'approprier son corps, elle prend le rôle d'agent actif.

Voilà qui clôt cette analyse de ce passage particulier de notre corpus. Celui-ci apparaît unique en son genre dans l'hagiographie tardo-antique. Cette mise à nu est curieuse par son caractère volontaire et positif, aux antipodes des *topoi* habituels, mais aussi par les multiples couches d'interprétation qui en sont possibles. Elle semble s'inspirer de récits préchrétiens attestés et potentiellement posséder ses propres nuances symboliques autour des concepts de renaissance, de transition et d'identité. Notons cependant que, comme plusieurs autres interprétations de ce présent travail, nos hypothèses ici présentées restent sujettes à caution étant donné qu'il faudrait des années de recherche pour être véritablement maître du sujet des représentations tardo-antiques.

III. La représentation des violences sexuelles dans les Passions consacrées aux femmes produites à Rome au V^e siècle

III.0. Éléments introductifs

La place des violences sexuelles parmi les différents types de violences infligées aux saintes

Les violences sexuelles sont un type de violence particulièrement présent dans les passions consacrées aux femmes.⁵¹⁵ Cette présence n'est pas systématique. Notre corpus en est la preuve : seuls six des neuf textes de notre corpus présentent ce type de violence. Cependant, il existe un lien fort entre cette thématique et ce genre littéraire, ce qui n'est aucunement dû au hasard. Le fait que ce type de violence est particulièrement présent a été un des éléments qui a motivé le fait d'étudier ces textes sous le prisme de la sexualité. Il semble malgré tout important de brièvement préciser la place prise par d'autres types de violences dans ces textes.

Il est vrai qu'il existe des cas où une sainte ne subit pratiquement que des violences sexuelles. Citons comme exemple la *Passion de Chrysanthé et Darie*, il y a une véritable division genrée des violences subies. Chrysanthé subit en majorité des violences liées à la torture physique. Darie, de son côté, subit une "torture féminine".⁵¹⁶ Elle est ainsi placée dans un lupanar. Cependant, dans la majorité des textes, si violence sexuelle il y a, elle n'est qu'un type de violence parmi d'autres. Les saintes peuvent bien évidemment être confrontées à l'appareil de tortures variées pour lequel les passions chrétiennes sont célèbres. Mais il y a aussi trois types de violences qui, si elles ne sont pas spécialement sexuelles, sont cependant clairement genrées.

La première catégorie de violence non sexuelle pourrait être rassemblée sous l'appellation de violences conjugales. Elle n'est pas très répandue dans notre corpus. En effet, seuls deux textes évoquent les violences que les maris infligent à leurs femmes. Ils le font cependant de manière étendue. Dans le premier cas, il s'agit directement de violences infligées à une des protagonistes de notre corpus. Sainte Anastasie est ainsi enfermée et affamée sciemment par son mari. Le deuxième cas de figure est l'allusion à ce type de violences dans

⁵¹⁵CHEW Catherine, 2003, p. 131.

⁵¹⁶ BOSSU Annelies et PRAET Danny, « A Marriage of Equals ? Characterization in the passio Chrysanthi et Dariae » dans *Philologus*, n°159.2, 2015, p. 319.

les discours cherchant à discréditer le mariage. Le discours des eunuques Nérée et Achillée à la vierge Domitille en est l'exemple type. Il est à noter que, en plus de représenter une péripétie ou un élément apologétique, ce type de violence sert aussi à discréditer et avilir les personnages qui en sont les auteurs : des païens. En effet, les violences conjugales apparaissent comme particulièrement infamantes dans la société tardo-antique, tout du moins en Orient. La situation en Occident est quelque peu plus complexe puisque, si les violences conjugales semblent bien condamnées, l'idée d'une domination du mari sur l'épouse y est plus présente.⁵¹⁷

Le deuxième type de violence tourne autour de la coercition au mariage. Cette violence est très présente, à différents degrés, dans notre corpus. Cela n'est pas étonnant puisqu'il s'agit d'un des *topoi* les plus présents de l'hagiographie féminine tardo-antique – si ce n'est le plus répandu.⁵¹⁸ Certaines saintes se voient proposer un mariage sans originellement être mises sous pression. Cependant, le refus entraîne très vite la persécution. Les bourreaux utilisent la chrétienté des saintes comme prétexte pour s'en prendre à elles. C'est le cas d'Agnès, qui refuse les avances du fils du préfet Symphronius. Suzanne est également persécutée car elle se refuse à Maximien. Eugénie refuse les avances sexuelles et maritales de Mélanthia, qui la dénonce et la calomnie au tribunal. Bassilla, une vierge secondaire de la *Passion d'Eugénie* ainsi que Felicula, une vierge mineure de la *Passion de Nérée et Achillée*, sont persécutées pour le même refus. Domitille, originellement fiancée à Aurélien, rompt son engagement. Elle est alors poursuivie pendant le reste du récit par la fureur persécutrice de ce dernier.

D'autres, d'ores et déjà persécutées, sont mises sous pression à accepter une demande de mariage. Le refus entraîne tortures et exécutions. C'est le cas de Théodote, d'Anastasie et des trois sœurs de Thessalonique. Cependant, toutes les saintes de notre corpus ne sont pas concernées par cette pression au mariage. Cécile et Darie se marient bien, avec des chrétiens. Félicité ainsi que Pudentienne et Praxède ne reçoivent elles aucune proposition de mariage. Il est intéressant de constater que, mis à part Darie, toutes les saintes qui échappent à cette pression au mariage correspondent aux femmes dont les passions ne possèdent pas d'itérations de violences sexuelles.

La troisième forme de violence concerne la mort. Certes, tous les protagonistes de passions meurent. Mais la mort de certaines femmes est marquée par un élément d'apparence anecdotique. Elles sont exécutées, ou rendent l'âme, chez elles. Il ne s'agit pas là d'une loi

⁵¹⁷ DOSSEY Leslie, « Wife beating and manliness in late antiquity » dans *Past and Present*, vol. 199.1., 2008, p. 6-7, 13-14, 22.

⁵¹⁸ CHEW Catherine, 2003, p. 131.

systematique. Notre corpus le prouve. La majorité des saintes de notre corpus périssent dans des contextes différents⁵¹⁹. Cependant, cette tendance, reconnue par la littérature scientifique,⁵²⁰ se retrouve tout de même dans les textes de notre corpus. Ainsi, Cécile, Domitille, Bassilla, Pétronille, ainsi que Pudentielle et Suzanne meurent bien à leur domicile.

Cette brève présentation nous permet d'affirmer d'emblée une nuance importante. Il est vrai que la violence sexuelle apparaît significativement plus dans les passions féminines que dans les passions masculines. Il s'agit donc *de facto* d'une violence genrée, rattachée majoritairement aux femmes. Cependant, s'il s'agit peut-être de la violence genrée la plus mémorable, ce n'est pas le seul type de violence dirigé contre les femmes qui soit présent dans les textes de notre corpus.

Comment approcher les différentes violences sexuelles dans notre corpus ?

Maintenant que ce mot préliminaire a été posé, nous allons pouvoir commencer l'analyse des violences sexuelles. Cette thématique n'est pas la plus aisée à traiter. Dans notre société, elle est entourée d'un tabou et peut facilement entraîner le malaise chez ceux qui cherchent à l'étudier. Si l'étude des violences sexuelles dans la société actuelle demande de faire face à de nombreux défis méthodologiques, il en va de même pour étudier les réalités et représentations de cette thématique au sein d'une société différente de la nôtre, qui nous précède il y a deux mille ans.

Ainsi, l'un des premiers éléments importants à noter sur les violences sexuelles dans l'Antiquité romaine est que celles-ci étaient également sujettes à une certaine forme de tabou. A première vue, cette affirmation peut paraître surprenante. Il n'est pas difficile de trouver à travers l'art, la mythologie et la littérature antique des représentations d'événements facilement identifiables comme des violences sexuelles ou des viols. Cependant, dans la littérature tout du moins, il est rare que l'événement soit en lui-même décrit. De plus, il s'agit là de représentations d'événements fictifs. Ce sont des péripéties de mythes ou de romans, non des faits évoqués dans des chroniques ou des traités dédiés à la question. Les auteurs antiques sont en effet bien plus pudiques quand il s'agit d'évoquer ces violences lorsqu'elles sont réelles et ancrées dans leur

⁵¹⁹ Il s'agit de Félicité, des trois sœurs de Thessalonique, Théodote Anastasie, Darie, Eugénie ainsi que d'Agnès et Emerentienne. Le lieu de mort de Praxède n'est pas connu.

⁵²⁰ GLENDINNING Eleanor, « Reinventing Lucretia : Rape, Suicide and Redemption, from Classical Antiquity to the Medieval Era » dans *International journal of the classical tradition* 20.1, 2013, p. 64-65.

espace contemporain.⁵²¹ Dans tous les cas, les actes eux-mêmes sont souvent évoqués par le voile pudique de l'euphémisme.⁵²²

Par ailleurs, nous ne possédons aucun témoignage direct de victimes de ces violences.⁵²³ Leur vécu - et la façon dont elles se le représentaient - nous est à jamais inconnu. Nous ne possédons que des représentations élaborées par des hommes, le plus souvent membre des élites politiques, sociales ou ecclésiastiques de l'Empire. Ceux-ci n'ont probablement pas – ou peu - vécu ce type d'expérience. Tout du moins, ces derniers ne revendiquent pas ce vécu. Notons également que ces représentations sont parfois teintées de ce que nous appellerions aujourd'hui une fétichisation, c'est-à-dire une romantisation érotique d'actes qui sont pourtant des violences sexuelles.

Cette absence de témoignages directs de victime rend difficile d'appréhender les réalités ayant entouré ce vécu. Par conséquent, les interprétations faites des représentations des violences sexuelles sont plus ardues, faute d'éléments de comparaison. Les hypothèses entourant l'existence, ou l'inexistence, de certaines pratiques sont ainsi nombreuses et contradictoires.⁵²⁴ L'utilisation de l'euphémisme peut parfois également nous rendre la tâche plus ardue, puisqu'il n'est pas toujours aisé d'affirmer qu'une formule cherche forcément à sous-entendre une violence sexuelle. Il nous faudra donc, au cours de ce chapitre, être très prudent.

Il reste tout à fait possible d'effectuer des liens pertinents entre plusieurs représentations et informations dont nous disposons. Cependant, il est parfois bien plus complexe de présenter des hypothèses parfaitement solides d'un point de vue scientifique. Des pistes de réflexions personnelles seront ici présentées mais ce seul travail ne permettra pas de défendre des théories complètes, qui nécessiteraient le travail entier d'un chercheur spécialisé pour être élaborées.

Comme évoqué plus haut, les violences sexuelles pouvaient être soumises à un tabou dans la société romaine. Dans certains cas nous pouvons identifier avec certitude qu'il s'agit d'une violence sexuelle, notamment lors de l'utilisation du motif de la « vierge au lupanar ». Cependant, dans d'autres, l'acte est couvert d'une expression euphémisante. Ainsi, dans la

⁵²¹ VIHervalLi Ulriika, « Wartime rape in late antiquity : consecrated virgins and victim bias in the fifth-century west » dans *Early Medieval Europe*, Vol. 30.1, 2022, p. 4.

⁵²² MALISSE Héloïse, « A la poursuite de jolies filles : les violences sexuelles et le pudor féminin dans les récits de poursuite chez Ovide » dans *L'Antiquité Classique*, Vol. 87, 2018, p. 56-57.

⁵²³ VIHervalLi Ulriika, 2023, p. 106-107.

⁵²⁴ L'exemple par excellence de ce type de débat est celui sur la réalité de la condamnation au lupanar. Nous nous y pencherons plus loin.

Passion de Nérée et Achillée, il nous est dit que Aurelianus, fiancé éconduit de sainte Domitille, enferme cette dernière dans le but suivant :

*ut securus faceret violentiam*⁵²⁵

« afin qu'il puisse [lui] faire violence sans inquiétude. »⁵²⁶

Sur cette simple formule, il pourrait être dit que Aurelianus cherche à battre la sainte, ce qui n'est pas une violence sexuelle à proprement dit. Cependant, le contexte entourant cette phrase ne laisse que peu de place au doute. Il enferme en effet Domitille dans la chambre de celle-ci⁵²⁷ dans le cadre du mariage forcé qu'il organise. Il compte la rejoindre après le banquet pour « [lui] faire violence. » Dans ce contexte, il me paraît acceptable d'affirmer qu'il est bien question ici d'une tentative de viol conjugal.

Afin de donner un cadre aux différents phénomènes que nous allons étudier, je les ai répartis en trois catégories : la mise à nu, le viol et la condamnation au lupanar. Le lecteur pourrait s'étonner de voir que les catégories sur le viol et la prostitution forcée ont été séparées. En effet, le fait d'obliger quelqu'un à se prostituer contre son gré entre indubitablement dans la définition – actuelle tout du moins - du viol. Notons que, bien que la définition du viol dans l'Antiquité semble avoir été moins élaborée que la nôtre, le fait d'être prostitué contre son gré représentait bel et bien, comme nous le verrons, une horreur et un déshonneur suprême pour ceux qui en étaient victimes, à l'image d'autres formes de viol. La séparation que nous faisons est avant tout justifiée par le fait que la condamnation des saintes aux maisons de passe est un véritable motif littéraire à part entière, ayant ses propres codes et appelé « motif de la vierge au lupanar. »

Les différents épisodes de violences sexuelles de notre corpus seront donc présentés dans les pages qui suivent, en étant répartis à travers les trois catégories précédemment évoquées. Nous chercherons à travers ces lignes à analyser ces divers exemples, en nous posant un certain nombre de questions autour de différents aspects de ces représentations comme : l'aspect historique et la plausibilité de celles-ci ; les éventuels précédents littéraires ; la façon dont sont représentés les réactions des saintes, les bourreaux, les actions posées et les lieux impliqués.

⁵²⁵ Extrait de la *Passio Nerei et Achillei*, p. 448.

⁵²⁶ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁵²⁷ Il est en effet question d'un *cubiculum Domitillam*. Extrait de la *Passio Nerei et Achillei*, p. 448.

III.1. La Mise à Nu

Commençons maintenant l'étude des violences sexuelles de notre corpus par la première catégorie de ces violences : la mise à nu. Un élément est à souligner préalablement. Dans notre corpus, certains dénudements sont réalisés dans le cadre de la condamnation au lupanar. Ces exemples-là ne seront pas traités dans cette présente sous-partie. Ils seront étudiés lorsque nous nous pencherons sur la thématique de la condamnation au lupanar puisque nous estimons que ces mises à nu sont une partie intégrante de ce châtiment.

Un second élément semble important à souligner. Dans notre corpus, la mise à nu est la violence sexuelle la moins répandue. Nous n'avons que deux cas de dénudement forcé à présenter ici. Si nous comptons la mise à nu volontaire d'Eugénie, cela ne nous donne que trois mises à nu de femmes pour tout notre corpus.

Cependant, ce nombre qui est le nôtre ne suit pas la tendance qui a existé à plus grande échelle dans les passions féminines, où le dénudement est une pratique fréquente.⁵²⁸ Notre corpus se démarque donc quelque peu. De plus, seul un des exemples de notre corpus entre dans les canons habituels du *topos*. Nous avons déjà vu en quoi le cas d'Eugénie, par son aspect volontaire, se démarque. Mais un deuxième exemple de notre corpus fait également exception, puisqu'il s'agit d'une mise à nu qui échoue. Le dénudement est pourtant une violence sexuelle qui, dans le reste de l'hagiographie tardo-antique, échoue rarement. Nous allons commencer par présenter ce cas d'étude.

C'est ainsi dans la *Passion d'Anastasie* que nous trouvons ce premier exemple d'une tentative forcée de mise à nu. Cet épisode prend place dans les péripéties des trois sœurs de Thessalonique : Agapè, Chionie et Irène. Ces dernières sont confrontées à un adversaire particulièrement luxurieux, le *praeses* Dulcitus⁵²⁹. A ce stade du récit, le *praeses* a déjà essayé de les violer avant même la tenue de leur procès. Pour cet acte, il a été frappé d'une punition surnaturelle. Furieux contre les saintes qu'il tient responsables de son malheur, il agit ainsi :

⁵²⁸ STAFFORD Grace, 2022, p. 346.

⁵²⁹ **Dulcitus** est un personnage présent dans le *Martyre d'Agapè, Eirène, Chionè, martyres à Thessalonique*, jugé comme authentique par Pierre Maraval. Il est alors le préfet qui préside au tribunal des sœurs. Il n'a pas le même rôle dans cette version réimaginée du récit. Le rôle de Dulcitus dans les actes originaux est ici repris par un fictif *Comes* Sisinnius. Dulcitus se voit lui rattaché à un ensemble de péripéties clairement inventées. (MARAVAIL Pierre, 2010, p. 272-285.)

*[...] iubet sibi publice tribunalia parari, cumque fuissent adductae orantes atque psallentes iussit eas exspoliari ut nuda corpora earum aspiceret. Cumque missa fuisset manus ut exspoliarentur, ita fixae erant res earum ad carnem ut putarentur ipsa vestimenta esse coria corporum earum.*⁵³⁰

« [...] il ordonna qu'un tribunal public soit organisé pour lui. Et quand elles furent amenées, priant et psalmodiant, il ordonna qu'elles soient dévêtues, afin qu'il puisse regarder leurs corps nus. Mais alors qu'une main s'était étendue pour qu'elles soient dévêtues, leurs vêtements étaient si fermement attachés à leur chair que ces habits mêmes auraient pu être considérés comme étant la peau de leurs corps. »⁵³¹

Les trois sœurs sont ainsi protégées du regard de leur bourreau. Ce dernier est frappé d'un sommeil surnaturel dont il ne peut être réveillé jusqu'à ce qu'il soit ramené chez lui. Le texte précise que cette punition lui a été infligée pour avoir été « frénétiquement concentré sur cette volonté »⁵³². Dulcitus disparaît alors du récit.

Avant d'analyser cet épisode, présentons d'abord le deuxième exemple de mise à nu, qui est plutôt court. Celui-ci prend place au sein de la *Passion de Suzanne*. Alors que Suzanne a échappé à une tentative de viol de l'Empereur Maximien, son sort est confié par Dioclétien à un bourreau de métier, Macedonius, qualifié de « païen sacrilège »⁵³³. Ce dernier se rend dans la maison de la sainte avec une idole de Jupiter dans le but de l'obliger à sacrifier. Mais la sainte fait miraculeusement disparaître par une prière la statue qui sera retrouvée brisée devant le palais impérial. Le bourreau réagit ainsi :

*Accensis ira Macedonius ipse manibus suis expolians eam coepit, eam fustibus caedere. Susanna autem gaudens dicebat : Gloria tibi Domine.*⁵³⁴

« Enflammé de colère, Macedonius, la dépouillant entièrement de ses propres mains, commença à la battre avec des bâtons. Mais Suzanne, se réjouissant, dit : Gloire à toi, Seigneur. »⁵³⁵

Suzanne est décapitée peu après.

⁵³⁰ Extrait de la *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 134.

⁵³¹ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁵³² Traduction de *In hac autem intentione attonite intentus, [...]*, Extrait de la *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 134 ; Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁵³³ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166 de *Sacrilegium paganum*, extrait de la *Passio Sanctae Susannae*, p. 632.

⁵³⁴ Extrait de la *Passio Sanctae Susannae*, p. 632.

⁵³⁵ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

Maintenant que nous avons présenté ces deux cas, développons leur analyse. Ces deux exemples diffèrent grandement. Le premier prend place dans un tribunal public, la tentative de mise à nu est le centre de la péripétie mais échoue grâce à un miracle. Le second prend place dans un espace plus restreint et officieux⁵³⁶. La mise à nu est effectuée mais n'est qu'un élément passager du récit.

Notons que ces récits, bien que fictifs, semblent faire ici écho à de véritables pratiques existant dans la société romaine. Prenons tout d'abord le cas des trois sœurs. Le fait qu'un juge ordonne le dénudement d'accusées n'aurait, à première vue, pas étonné le lecteur tardo-antique. En effet, lors d'un procès, un dénudement de l'accusé pouvait avoir lieu selon l'appréciation du magistrat. Cela pouvait être réalisé dans le cadre d'un châtiment corporel à l'image de ce qui arrive à Suzanne.⁵³⁷ Une mise à nu pouvait cependant être réalisée pour son effet propre afin d'humilier ou de faire pression sur la victime. Le fait d'être exposé nu au tribunal pouvait en effet représenter un déshonneur terrible, la honte pouvant s'étendre à la *gens* même à laquelle appartenait l'individu.⁵³⁸

Cependant, le dénudement de femmes de haute naissance, comme le sont les trois sœurs, aurait représenté, lui, un événement tout à fait exceptionnel. En effet, le fait d'appartenir à une classe supérieure aurait amoindri les risques de se voir imposer des pratiques aussi infamantes, d'autant plus, semble-t-il, lorsqu'on était une femme.⁵³⁹ Il est possible, bien qu'incertain, que l'auteur ait mis en scène une tentative de dénudement de femmes de haut rang pour appuyer sur l'aspect infâme du bourreau. Ce dernier se permettant un acte qu'il avait théoriquement le droit d'accomplir mais qui restait perçu comme anormal dans l'ordre social de la société romaine.

Quant à la représentation des sévices subis par Suzanne, elle est, comme évoqué, le cas d'école du dénudement effectué dans le cadre d'un châtiment corporel. Deux interprétations entourent cette pratique. Premièrement, de tels dénudements auraient été pratiqués afin de

⁵³⁶ Macedonius obéit aux ordres de Dioclétien. D'une certaine manière, le châtiment infligé à Suzanne est donc officiel. Cependant, Dioclétien demande explicitement à son bourreau d'agir en secret, de peur de ternir l'image impériale. Il ne s'agit donc pas ici d'un châtiment public au sein d'un tribunal, élément habituellement caractéristique de ces récits.

⁵³⁷ ROMANACCE François-Xavier, « La "condamnation" au bordel dans les sources antiques » dans *Mélanges de l'Ecole française de Rome – Moyen Âge*, N°126-1, 2014, p. 40 ; SELINGER Reinhard, « Frauenhinrichtung ? Ideologie und Wirklichkeit » dans PIRO Isabella, *Règle et Pratique du droit dans les réalités juridiques de l'Antiquité. Atti della 51^e Sessione della SIHDA Crotone-Messina 16-20 settembre 1997*, Catanzaro, Rubbettino, 1999, p. 502.

⁵³⁸ CORDIER Pierre, 2005, p. 173 ; ROMANACCE François-Xavier, 2014, p. 39-40 ; STAFFORD Grace, 2022, p. 333-334.

⁵³⁹ CORDIER Pierre, 2005, p. 175 ; HILNER Julia, « Female Crime and Female Confinement in Late Antiquity » dans COOPER Kate et WOOD Jamie (éd.), *Social Control in Late Antiquity. The violence of Small Worlds*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 20.

faciliter la bonne tenue du châtiment. En effet, une flagellation fait plus de dégâts sur une peau nue que sur une peau couverte.⁵⁴⁰ Deuxièmement, cela aurait fait partie d'un décorum visant à signifier la soumission de l'individu au châtiment de l'état romain.⁵⁴¹ Cette pratique était en effet jugée comme particulièrement humiliante et répugnante, au point que, sous la République, certains aristocrates italiens préféraient se suicider que de la subir.⁵⁴² De plus, théoriquement, les citoyens romains étaient censés être préservés d'un tel sévice. Cela fait que les rares fois où des citoyens subirent ce sort, cette situation aurait créé des polémiques.⁵⁴³ Le texte ne s'attarde pas sur le dénudement en lui-même. Il paraît comme un détail descriptif du déroulé de l'histoire, sans présentation spectaculaire ou particulièrement polémique. L'acte de dénuder semble être inscrit dans la logique du châtiment exercé.

Notons cependant qu'il est surprenant de voir une personne de la haute société subir cet outrage. D'autant plus que Suzanne bénéficie probablement d'un des plus hauts statuts de la citoyenneté romaine. Les membres de sa famille sont en effet désignés comme bénéficiant du statut de clarissime.⁵⁴⁴ Ce statut devait en effet normalement protéger de ce type de sévices. Malgré tout, des cas de citoyens romains subissant ce type d'outrage sont attestés.⁵⁴⁵ Le fait que le châtiment ait pris place au sein de la maison de la victime n'aurait probablement pas surpris le lecteur tardo-antique, puisqu'il y avait une tendance dans les familles tardo-antiques de haut rang à ce que les affaires et châtiments impliquant des femmes soient gérés au sein d'un espace privé et non en public.⁵⁴⁶

⁵⁴⁰ ROMANACCE François-Xavier, 2014, p. 39.

⁵⁴¹ Cette information provient du travail de l'universitaire Pierre Cordier. Celui-ci ne donne pour justifier cette information que des références scientifiques. Malheureusement, nous n'avons pas été en mesure de consulter celles-ci ; CORDIER Pierre, 2005, p. 169.

⁵⁴² *Idcirco palus destitutus est in foro, eoque adductus suae civitatis nobilissimus homo M. Marius. Vestimenta detracta sunt, uirgis caesus est. [...] Ferentini ob eandem causam praetor noster quaestores arripi iussit ; alter se de muro deiecit, alter prensus et uirgis caesus est*, « En conséquence, un poteau a été dressé sur le forum et on y a amené M. Marius, l'homme le plus connu de sa cité. On lui a enlevé ses vêtements, on l'a battu de verges. [...] A Ferentinum pour la même raison notre préteur a fait appréhender les questeurs ; l'un s'est précipité de la muraille, l'autre a été pris et battu de verges. », CAIUS GRACCHUS, *Discours 48*, texte latin édité et traduit dans CORDIER Pierre, 2005, p. 170.

⁵⁴³ CORDIER Pierre, 2005, p. 175.

⁵⁴⁴ Le terme de **clarissime** ou de *uir clarissimus* est, lors des premiers siècles de l'Empire, le terme permettant d'identifier un membre de l'ordre sénatorial, ou une personne de sa famille proche. Les réformes de Constantin viennent quelque peu transformer la signification de ce titre. Les membres de l'ordre sénatorial sont ainsi divisés en trois catégories, les clarissimi, les illustres et les spectabiles. Les clarissimes représentaient désormais l'échelon le plus bas de cette classification. Cependant, bien que ceux qui détenaient ce titre étaient les sénateurs les moins illustres, ils restaient de la classe la plus élevée de la société romaine. (GROSS-ALBENHAUSEN Kirsten, « Vir clarissimus » dans CANCYK Hubert et SCHNEIDER Helmuth (éd.), *Brill's New Pauly. Encyclopedia of the Ancient World*, Vol. 15, Leiden, Brill, 2010, p. 450.) ; LAPIDGE Michael, 2018, p. 275.

⁵⁴⁵ CORDIER Pierre, 2005, p. 177.

⁵⁴⁶ HILNER Julia, 2020, p. 17-18, 25-27.

Ces actes entrent donc pour le lecteur contemporain dans la catégorie du plausible. Cependant, il est possible, bien qu'incertain, que, pour ce lecteur tardo-antique, le fait de faire subir à une citoyenne romaine de haut rang une flagellation ait pu représenter en lui-même un aspect polémique. En effet, nous l'avons vu, ses qualités de femme, d'aristocrate et de citoyenne romaine auraient dû l'en protéger. Le côté choquant du dénudement serait donc englobé dans le choc provoqué par le châtimement de flagellation dans son ensemble. Si notre hypothèse est correcte, l'hagiographe aurait voulu créer un moment choquant, que ce soit pour tenir en haleine son public ou pour avilir les persécuteurs païens.

Notons également la façon dont sont représentés ici les bourreaux à l'origine de ces violences sexuelles. Les deux ont pour point commun d'être présentés comme motivés par la colère. Dulcitius est furieux car il estime avoir été ensorcelé par les trois sœurs. Macedonius est enragé par l'irrespect affiché pour sa divinité païenne. Mais en ce qui concerne Dulcitius, un autre trait de caractère entre en jeu : sa luxure. Comme nous le verrons plus tard, cet épisode de tentative de dénudement n'est que le second épisode où ce personnage est impliqué. Nous y constaterons que la dépravation est l'élément central du personnage. Il est, dans les deux épisodes, moqué pour celle-ci. Dans ce cas-ci, il est présenté comme frénétique et comme étant pris par un sommeil soudain à force d'être obsédé par ses désirs. L'aspect sexuel de cette tentative de violence est donc central. Cela a un caractère spectaculaire indéniable. Mais c'est aussi utilisé pour souligner les aspects barbares et ridicules du bourreau païen. Macedonius, lui, bien que qualifié d'impie, n'est pas associé à une notion de luxure.

Enfin, constatons que les textes ne présentent pas d'éventuelles souffrances dues à ce dénudement des saintes concernées. Un miracle vient directement empêcher le dénudement des trois sœurs tandis que, pour Suzanne, il est seulement dit qu'elle se réjouit et loue le Seigneur. Le châtimement qu'elle subit est vu comme une occasion de prouver sa foi. Le fait que les personnages puissent souffrir des événements qu'ils subissent n'est donc pas considéré.

III. 2. Les tentatives de viol

Maintenant que nous avons terminé d'observer les mises à nu, passons à la représentation du viol dans notre corpus. Précisons immédiatement un élément. Que ce soit pour le viol ou la condamnation au lupanar, il est plus correct de parler de tentatives de réaliser ces actes que d'actes accomplis. Notre corpus contient quatre textes qui présentent des tentatives de viol. Il s'agit de la *Passion d'Anastasie* ainsi que celles de Suzanne, de Nérée et

d'Achillée ainsi que d'Eugénie. A travers ces quatre textes, ce sont huit personnages qui sont visés par ces tentatives d'abus. Enfin, la *Passion de Nérée et Achillée* présente également un discours sur les violences sexuelles dans le mariage. Cependant, avant de présenter une analyse directe de nos sources, exposons quelques éléments pertinents pour notre compréhension de ces représentations et de leurs contextes.

La représentation du viol dans les sociétés romaines classique et chrétienne

Il existe un paradoxe dans le rapport des Romains avec la représentation du viol. Comme évoqué précédemment, il existe un tabou sur cette question. Cet inconfort n'est pas propre aux Romains, il est partagé par de nombreuses sociétés anciennes du pourtour méditerranéen.⁵⁴⁷ Ainsi, les Romains usent d'euphémisme pour parler du viol et ne discutent que peu des réelles agressions sexuelles qui les entourent. Cependant, dans les mondes mythiques et fictionnels, le viol, plus ou moins explicitement exprimé, n'est pas si rare. Ainsi, les grandes étapes de la naissance mythique de la civilisation romaine sont ponctuées de rapt. La pérennité de la jeune cité est assurée par l'enlèvement des Sabines ; l'avènement de la République est précipité par le viol de Lucrece.⁵⁴⁸ Le viol est également un élément bien présent dans les récits mythologiques, même s'il n'est pas souvent grandement détaillé.

Ainsi, les *Métamorphoses* d'Ovide⁵⁴⁹ sont en grande majorité composée de scènes de courses-poursuites, où les intentions prédatrices des poursuivants ne font pas de doute.⁵⁵⁰ Les péripéties de ces récits diffèrent grandement de ceux de notre corpus. Ce sont en effet des courses-poursuites narrées en détail, alors que les passions sont dénuées de ce type de péripétie.

⁵⁴⁷ VIHervalLi Ulriika, 2022, p. 4 ; HARPER Kyle, 2013, p. 172.

⁵⁴⁸ CRESCENTI Giovanni, *La condanna allo stupro delle vergini cristiane durante la persecuzione dell'Impero romano*, Palerme, Flaccovio, 1966, p. 61 ; GLENDINNING Eleanor, 2013, p. 64.

⁵⁴⁹ Les *Métamorphoses* est une œuvre d'Ovide, écrite entre l'an 3 a.n.è. et l'an 8 d.n.è. Il s'agit du plus long texte poétique antique qui nous soit parvenu en langue latine. L'ouvrage est composé de quinze livres. Ovide, poète à la cour d'Auguste, y rassemble un très grand nombre d'histoires courtes, ayant pour point commun de présenter d'une manière ou d'une autre des métamorphoses. L'œuvre est organisée de manière chronologique, en démarrant au chaos primordial du monde pour se terminer peu avant le règne d'Auguste. Le texte n'est ainsi pas qu'un recueil poétique de mythologie mais aussi une forme de chronique universelle. (LAFAYE Georges, *Ovide. Les Métamorphoses*, Paris, Les Belles Lettres, 2018, p. VII-XIX.)

⁵⁵⁰ Présentons ici un exemple parmi d'autres : *Sed enim non sustinet ultra perdere blanditias iuuenis deus, utque monebat ipse amor, admissis sequitur uestigia passu. Ut canis in uacuo leporem cum Gallicus aruo uidit et hic praedam pedibus petit, ille salutem* ; « Phébus pourtant renonce à lui parler d'amour, et poussé par l'Amour suit les pas de la nymphe en redoublant l'allure. Un chien gaulois voit-il un lièvre en plaine rase, il court saisir sa proie, l'autre court pour sauver sa vie. », OVIDE, *Les Métamorphoses. Livre I*, texte latin édité et traduit dans LAFAYE Georges, *Ovide. Les Métamorphoses*, Paris, Les Belles Lettres, 2018, p. 36-37.

Cependant, ils ont pour point commun de mettre en scène des femmes belles et de haute naissance – les femmes impliquées dans les récits des *Métamorphoses* étant soit des filles de dieux, soit des filles de rois. Une autre similitude est à souligner. Les femmes des récits de notre corpus sont généralement persécutées avant tout car elles ont refusé d'épouser des prétendants.⁵⁵¹ Des situations semblables impliquent les protagonistes des *Métamorphoses*. Celles-ci, à l'image de Daphné, Atalante ou Callisto, refusent catégoriquement le mariage⁵⁵². Ces femmes subissent des malheurs après qu'elles ont refusé des avances amoureuses. La fureur des bourreaux s'abat sur ces femmes et les saintes pour les mêmes raisons, bien que dans les passions les persécuteurs prennent le prétexte de la chrétienté des héroïnes.

Notons que, dans l'œuvre d'Ovide, aucun discours polémique ne vient justifier cette haine de l'institution maritale. L'horreur que les héroïnes ont pour le mariage est simplement explicitée. Quant au statut des vierges comme « proies » des violeurs humains et divins, il s'agit d'un véritable *topos* majeur de la poésie et du théâtre gréco-romain. Le mariage y est souvent comparé à l'enlèvement.⁵⁵³

Les tentatives de viol, tout comme les condamnations au lupanar, sont également des péripéties classiques des romans grecs.⁵⁵⁴ Ces récits mettent de même en avant des femmes d'une grande beauté et, généralement, d'une haute ascendance.⁵⁵⁵ Seul un très petit nombre de ces textes nous sont parvenus.⁵⁵⁶ Nous aurons l'occasion plus loin de nous pencher sur certains extraits de ceux-ci. Soulignons déjà ici que, dans ces romans, l'un des enjeux principaux est la

⁵⁵¹ CHEW Catherine, 2003, p. 131 ; GROFF Elisa, « Sexual Violence in the female martyrdoms of the sixth-century byzantine east : Febronia and Mahya » dans DEACY Susan, MALHEIRO-MAGALHAES José et ZACHARSKI-MENZIES Jean (éd.), *Revisiting Rape in Antiquity in Greek and Roman Worlds. Sexualised violence*, Londres, Bloomsbury Academic, 2023, p. 184, 187 ; MORRAW Suzanne, « Death and the Maiden : late antique images of nubile females as agents and victims of lethal violence » dans MATIC Uro et JENSEN Bo, *Archaeologies of gender and violence*, Oxford, Oxbow, 2017, p. 151-158.

⁵⁵² Citons encore un exemple : *Saepe pater dixit : Generum mihi, filia, debes. Saepe pater dixit : Debes mihi, nata, nepotes. Illa uelut crimen taedas exosa iugales, Pulcra uerecundo suffuderat ora rubore [...], Da mihi perpetua ; genitor karissime. Dixit Virginitate frui ; dedit hoc pater ante Dianae*, « Souvent son père a dit : Tu me dois, fille, un gendre, souvent son père a dit : et des petits enfants ! Mais les flambeaux nuptiaux l'horrifient comme un crime et la belle empourprée de honte a répondu, [...], Père chéri, permets, comme son père à Diane, que je jouisse à jamais de ma virginité ! », OVIDE, *Les Métamorphoses. Livre I*, p. 32-33 ; MALISSE Héloïse, 2018, p. 59.

⁵⁵³ KELTO LILLIS Julia, 2023, p. 39.

⁵⁵⁴ ARMAND Ombeline, 2017, p. 55 ; CHEW Catherine, 2003, p. 130-131 ; HARPER Kyle, 2013, p. 16-17.

⁵⁵⁵ CHEW Catherine, 2003, p. 134.

⁵⁵⁶ En effet, seul cinq romans nous sont connus dans une forme plus ou moins complète et originelle : *Chéréas et Callirhoé* de Chariton d'Aphrodise, *Leucippé et Clitophon* d'Achille Tatius, *Daphnis et Chloé* de Longus, les *Ephésiaques* de Xénophon d'Ephèse et les *Ethiopiennes* d'Héliodore d'Emèse. D'autres subsistent dans un état partiel ou dans une forme profondément remaniée, à l'image de l'*Historia Apolloniis regis Tyri*, que nous verrons bientôt ; CHEW Catherine, 2003, p. 129.

virginité de leurs héroïnes. Nous l'avons déjà évoqué, la conception de celle-ci n'est pas la même que celle des chrétiens.

Les héroïnes des romans grecs ne cherchent pas, au contraire des protagonistes des métamorphoses ou des passions, à garder leur virginité à jamais. Elles doivent simplement garder leur pureté jusqu'au moment où elles peuvent enfin retrouver le promis dont elles ont été séparées et se marier avec lui. En tant que femme libre, leur honneur et statut social en dépend. Les héroïnes de roman grec semblent préférer cette pureté, physique et sociale à leur propre vie. Tout récit ayant un enjeu se doit d'avoir une menace pesant sur celui-ci. C'est dans ce contexte que prennent place les tentatives de viol ou de séduction que subissent les héroïnes de ces romans païens.⁵⁵⁷

Le V^e siècle fut une période particulièrement féconde en ce qui concerne la littérature chrétienne sur les questions de viol.⁵⁵⁸ Cela est dû à la multiplication des conflits, amorcée à la fin du IV^e siècle. Ceux-ci entraînent logiquement l'augmentation des viols de guerre et des rapt. L'épisode du sac de Rome de 410 est ici important. Celui-ci aurait vu en effet de nombreux viols prendre place. Certes, de tels sévices durent avoir lieu dans de très nombreux autres sièges et certains pillages furent sûrement encore plus terribles que le relativement court sac de 410. Cependant, le siège de 410 a grandement marqué les esprits, ce qui nous permet d'avoir une image plus précise de celui-ci par rapport à de très nombreux autres événements semblables de l'Antiquité Tardive.⁵⁵⁹

Nous savons ainsi que les sévices sexuels effectués lors de la prise de la Ville par les Wisigoths touchèrent de nombreuses catégories de femmes, y compris des jeunes filles et des vierges consacrées. Que de telles souffrances purent être infligées dans la capitale de jure de l'Empire – y compris à des vierges consacrées – aurait ainsi provoqué chez plusieurs fidèles chrétiens une grande crise de foi.⁵⁶⁰ S'il nous est impossible d'estimer l'ampleur et l'influence que ce traumatisme put avoir sur les habitants survivants de l'*Urbs*, ainsi que sur les auteurs des passions de notre corpus, il semble correct de considérer que cela ne fut pas sans conséquence. Les tentatives de viol présentes dans notre corpus pourraient avoir un lien – même distant – avec le souvenir de ces événements douloureux.

⁵⁵⁷ CHEW Catherine, 2003, p. 132 ; HARPER Kyle, 2013, p. 16-17 ; HARPER Kyle, « Freedom, Slavery, and Female Sexual Honor in Antiquity » dans BODEL John et SCHEIDEL Walter, *On Humane Bondage : After Slavery and Social Death*, Hoboken, John Wiley & sons Inc, 2017, p. 112 ; RIZZO NERVO Francesca, 1995, p. 93.

⁵⁵⁸ VIHERVALLI Ulrika, 2022, p. 5.

⁵⁵⁹ HARPER Kyle, 2013, p. 172 ; KELTO LILLIS Julia, 2023, p. 198-199, 211 ; UNDHEIM Sissel, 2020, p. 163.

⁵⁶⁰ HARPER Kyle, 2013, p. 172 ; UNDHEIM Sissel, 2020, p. 163.

Ainsi, une forte angoisse sur cette question serait apparue au V^e siècle, accompagnée d'un malaise. Ces éléments seraient à l'origine de la forte présence du motif du viol dans la littérature tardo-antique.⁵⁶¹ La plupart de ces textes furent écrits par des auteurs cléricaux. Ces derniers traitent avant tout des vierges consacrées qui furent victimes de viol et ne font qu'évoquer les autres victimes. Ils ne parlent pas de leurs proches, à de très rares exceptions⁵⁶².

Pourquoi une telle attention portée uniquement aux vierges consacrées ? Les raisons peuvent être multiples. Tout d'abord ces femmes n'étaient pas mariées et ne bénéficiaient pas de la protection d'un mari. Il revenait donc à l'Eglise de protéger et de s'occuper de ces femmes. Le fait que ces femmes eurent à subir ces outrages représentait un échec pour l'Eglise, échec sur lequel il était nécessaire de discourir.⁵⁶³ Un autre élément explicatif serait le fait que les auteurs, membres du clergé, étaient particulièrement sensibles au devenir d'autres personnes affiliées au clergé, à l'image de ces femmes. Ainsi, les auteurs auraient écrit sur ces victimes car cela venait les toucher de près. De plus, comme elles étaient consacrées à Dieu, il apparaissait logique pour les chrétiens d'alors que ces femmes soient protégées par la grâce divine. Ce ne fut cependant pas le cas.⁵⁶⁴ Il était donc inquiétant pour des membres du clergé de voir des semblables ne pas bénéficier de la protection divine qui était attendue.

Ainsi, des Pères de l'Eglise abordent la question en tentant de faire sens à ces malheurs et à des enjeux qui les entourent. L'une des grandes questions qui animent ces textes est celle du suicide. En effet, les auteurs paléochrétiens furent confrontés au fait que certaines femmes choisissaient de mettre fin à leurs jours plutôt que de subir un viol, ou après que le mal ait été fait. Au IV^e siècle, les auteurs s'exprimant sur ces questions considèrent plutôt favorablement cet acte. C'est notamment le cas de Jérôme de Stridon ou Ambroise de Milan.⁵⁶⁵ Mais, lors de la transition entre les IV^e et V^e siècle, la tendance s'inverse. Il est possible que la multiplication des femmes ayant subi un viol ne permette plus de présenter le suicide comme une réponse appropriée pour la société chrétienne. Ainsi des auteurs comme Augustin d'Hippone viennent à condamner le suicide.⁵⁶⁶

Nous l'avons dit, il semble correct de supposer que les textes de notre corpus aient été influencés par ce contexte. La présence de la thématique du viol dans ces récits s'expliquerait

⁵⁶¹ VIHervalLi Ulriika, 2022, p. 4-5 ; VIHervalLi Ulriika, 2023, p. 101-102.

⁵⁶² VIHervalLi Ulriika, 2022, p. 6.

⁵⁶³ VIHervalLi Ulriika, 2022, p. 10.

⁵⁶⁴ HARPER Kyle, 2013, p. 172 ; VIHervalLi Ulriika, 2022, p. 8-9.

⁵⁶⁵ KELTO LILLIS Julia, 2023, p. 114 ; VIHervalLi Ulriika, 2023, p. 99-100.

⁵⁶⁶ VIHervalLi Ulriika, 2023, p. 101-103.

ainsi moins par une historicité avérée de l'utilisation de ce type de violence au sein des persécutions que par le fait que ce type de violence était un enjeu important du V^e siècle. Certes, il est également probable que les hagiographes estimaient véritablement que les viols de chrétiennes constituaient un phénomène réel des persécutions qu'ils représentaient. Mais ils purent également inclure ce motif à cause du fait qu'il touchait à une réalité de leur vécu. Ainsi, le fait que les saintes soient menacées de viol mais y échappent, pourrait être une façon d'exorciser des événements réels, où il n'y eut pas de miracle pour sauver les victimes.⁵⁶⁷

De même, les saintes pourraient être des *exempla*. En effet, nous le verrons, lorsque les actions des protagonistes des passions face aux tentatives de viol sont précisées, elles sont soit passives, soit dans une position de prière. Par la suite, elles sont sauvées par une intervention surnaturelle. Ainsi, dans une période où les autorités de l'Eglise cherchent à dissuader les pratiques de suicide, ces textes auraient présenté une autre solution face aux prédateurs, celle de la confiance en Dieu.

Un autre élément vient expliquer le fait qu'aucune tentative de viol ne réussit. En plus de potentiellement être un exorcisme, l'échec de ces agressions serait une nécessité. En effet, le rôle de ces martyres étant de servir d'*exemplum*, il était nécessaire qu'elles restent pures pour pouvoir être considérées comme telles.⁵⁶⁸ Notons qu'effectivement le fait qu'une vierge soit violée remettait en question son statut d'exemple de chasteté. Il s'agit là d'une des raisons pour laquelle le sujet des vierges violées fit couler autant d'encre au V^e siècle.⁵⁶⁹ Les hagiographes ont donc jugé nécessaire d'inclure des confrontations entre les saintes et le concept de viol, tout en s'assurant que cela ne se fasse pas au détriment du rôle d'exemplarité qu'ils voulaient donner à leurs personnages. Julia Kelto estime ainsi que c'est pour cette raison que, dans son traité *De virginibus*, Ambroise de Milan présente des femmes préférant se suicider que d'être violées, ou des vierges sauvées par une intervention divine.⁵⁷⁰ Cependant, il ne nous a pas été donné d'accéder à cette source afin de vérifier par nous-même cette interprétation.

La tentative de viol sur les trois sœurs de Thessalonique

La première tentative de viol à laquelle nous sommes confronté est celle attentée par le *praeses* Dulcitius sur les trois sœurs de Thessalonique : Agapè, Chionie et Irène. Cet épisode se

⁵⁶⁷ VIHervalLi Ulriika, 2022, p. 18.

⁵⁶⁸ ARMAND Ombeline, 2017, p. 31 ; CHEW Catherine, 2003, p. 139-141.

⁵⁶⁹ VIHervalLi Ulriika, 2023, p. 104

⁵⁷⁰ KELTO LILLIS Julia, 2023, p. 155.

situé avant celui de la mise à nu que nous avons vu plus haut. Les trois sœurs sont confiées par Dioclétien au *praeses*. Ce dernier est alors qualifié comme étant « captivé par la vue de ses yeux et motivé par une disposition obscène.⁵⁷¹ » Il décide alors de confiner les sœurs dans la maison d'un préposé plutôt que de les envoyer au tribunal. Là, il tente de leur mettre la pression en alternant menaces et promesses de libération avec l'objectif qu'elles « offrent leur consentement à son âme captive [du péché] ». ⁵⁷² Face aux refus catégoriques des sœurs, l'« ignoble gouverneur⁵⁷³ » décide de s'introduire la nuit dans la cellule où sont enfermées les saintes. Il se trouve que cette pièce était également utilisée pour stocker des outils de cuisine. C'est alors que s'ensuit la péripétie suivante :

*[...] mens eius in alienationem conversa, ollas coepit amplecti et sartagine osculari. In quibus diu ludificatus niger totus et caccabatus effectus, talis coepit in vestibus et in facie esse qualis a diabolo possidebatur in mente.*⁵⁷⁴

« [...] son esprit fut submergé par le délire et il commença à enlacer les pots et embrasser les poêles à frire. Distrainé pour quelque temps par cette activité, il devint aussi noir qu'une casserole et commença dans son habillement et apparence à être exactement comme il était dans son esprit, possédé par le diable. »⁵⁷⁵

Dulcitius ressort de la pièce et se montre à ses serviteurs qui, horrifiés par son apparence, s'enfuient. Le texte précise que le diable ne put pas, à travers Dulcitius, faire le moindre tort aux servantes du Christ.

Le *praeses*, n'ayant toujours pas compris ce qui lui était arrivé, il se rend au palais afin de se plaindre aux empereurs du comportement de sa suite. Il est cependant violemment rejeté par les membres de la cour, à coup de bâtons et de crachats. Dulcitius se rend alors chez lui où ses esclaves et sa famille entière sont également bouleversés, le prenant pour un fou. Le texte précise cependant que Dulcitius est saint d'esprit et que seuls ses yeux sont « contrôlés par Satan. » L'hagiographe rajoute :

⁵⁷¹ Traduction de *captu oculorum astrictus, turpissimo agebatur spiritu* ; extrait de la *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 130 ; Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁵⁷² Traduction de *consensum suum eius captivae animae praeuissent* ; extrait de la *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 130 ; Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁵⁷³ Traduction de *Indignissimus praeses* ; extrait de la *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 130 ; Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁵⁷⁴ Extrait de la *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 132.

⁵⁷⁵ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

*de quibus incurrerat infelix cum Dei martyres obscaeno mentis conamine respexisset.*⁵⁷⁶

« [Ses yeux] à cause desquels l'[homme] misérable avait fauté lorsqu'il avait regardé les martyrs de Dieu avec l'intention obscène de son esprit. »⁵⁷⁷

Le personnage de Dulcitius est un des bourreaux les plus développés de notre corpus. Les qualificatifs sont nombreux pour le désigner. En plus d'être traité d'ignoble, il apparaît sans détour comme lubrique, un élément qui est également souligné dans le passage de la mise à nu, vu précédemment. Tout comme dans cet épisode-là, l'esprit malsain du gouverneur est souligné, par trois fois.

Il est également indirectement désigné comme un agent de la volonté diabolique. Le texte semble cependant quelque peu se contredire sur le rôle de Satan. Il est premièrement dit que Dulcitius est un de ses agents mais il est ensuite précisé que c'est le diable qui est à l'origine des illusions qui frappent le gouverneur. Il est contradictoire que le diable mette ainsi des bâtons dans les roues de celui qui est son outil pour s'en prendre aux saintes. Dans le même esprit de contradiction, le *praeses* est d'abord décrit comme frappé de folie, avant qu'il ne soit dit qu'il est sain d'esprit et que seuls ses yeux sont possédés par le diable. Cette apparente contradiction pose question. Il est étonnant qu'un même auteur se soit ainsi emmêlé les pinceaux sur un passage relativement court. Cela pourrait accréditer la thèse, vue précédemment, que la *Passion d'Anastasie* est le résultat du travail de plusieurs auteurs. Cependant, il reste étonnant, même dans ce cas, que le tout n'ait pas été mieux uniformisé. En l'état, cet élément seul ne suffit pas à trancher la question de la possible multiplicité des auteurs.

Cet épisode est également un de ceux de notre corpus au sein duquel la figure du diable est la plus présente. En effet, si d'autres extraits présentent des figures démoniaques, il est rare qu'elles s'étendent autant sur leurs présences ou qu'ils impliquent Satan lui-même. Celui-ci possède l'intégralité du *praeses*, aussi bien son esprit que ses yeux ou son apparence. La question du rôle des démons et du diable dans l'hagiographie est complexe. En effet, de grandes variétés de traitement existent autour d'eux. Dans certains cas, les entités démoniaques sont à peine mentionnées, dans d'autres ils jouent un rôle très actif d'antagonistes. Parfois, ils agissent directement et concrètement, dans d'autres cas ils ne sont que la voix de la tentation qui s'adresse aux personnages du récit.⁵⁷⁸

⁵⁷⁶ Extrait de la *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 134.

⁵⁷⁷ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁵⁷⁸ WINIESKY Robert, « Demons in early latin hagiography » dans ELM Eva et HARTMANN Nicole (dir.), *Demons*

Autrement dit, le rôle et la nature des entités démoniaques varient en fonction des sensibilités et conceptions de l'auteur. Il n'existe pas de véritable *topos* institué autour des démons auquel les événements de la *Passion d'Anastasie* pourraient être reliés. Seules deux timides tendances peuvent être dégagées du rôle des entités démoniaques dans les récits hagiographiques. Ceux-ci ont en effet tendance à être utilisés soit, comme nous l'avons évoqué, comme incarnation des tentations, soit comme des adversaires que les personnages saints chassent.⁵⁷⁹ Il est ici difficile de relier les épisodes que nous venons de voir avec ces deux tendances. Certes, la figure du diable semble quelque peu associée aux péchés de Dulcitius, mais ce n'est pas Satan qui est à l'origine de la luxure du *praeses*. De plus, les saintes ne chassent aucunement le démon.

Nous le savons, cette *Passion d'Anastasie* n'est pas la première version qu'il existe des péripéties d'Irène Agapè et Chionie. Précisons que cet épisode est complètement inexistant du *Martyre d'Agapè, Eirène, Chionè, martyres à Thessalonique*, la version précédente de la légende des trois sœurs. Dulcitius est cependant présent dans les deux récits. Il joue cependant un rôle absolument différent. Dans le *Martyre*, supposé construit à partir d'actes authentiques, Dulcitius tient le rôle qui, dans la *Passion d'Anastasie*, est repris par un autre personnage, le *comes* Sissinius. Nous le verrons plus bas. Les péripéties qui entourent le *praeses* dans le récit de notre corpus sont, elles, des inventions complètes de l'auteur de la passion.

Un autre élément qui marque le personnage de Dulcitius est la façon dont il est poussé en dérision. La grande majorité de cet épisode est ainsi pris par la description des ridicules mésaventures du *praeses*, provoquées par ses intentions mauvaises. Bien que le personnage finisse par disparaître plutôt discrètement du texte, il reste l'un des bourreaux qui est le plus puni par le récit pour ses péchés. Il est le seul persécuteur à bénéficier d'une telle quantité de texte et d'autant de détails consacrés à son sort.

Nous l'avons déjà évoqué plus haut, mais les Romains avaient tendance à utiliser des euphémismes pour parler des questions de viol. Ainsi, le mot *stuprum* – le terme latin le plus proche de « viol »⁵⁸⁰ – n'est jamais utilisé. Cependant, le contexte de cette péripétie ne laisse

in *Late Antiquity*, Berlin, De Gruyter, 2019, p. 97-99.

⁵⁷⁹ WINIESKY Robert, 2019, p. 100-101.

⁵⁸⁰ Il n'existe pas de mot latin qui soit l'équivalent parfait du mot « viol ». Le terme *stuprum* désigne, en temps normal, un acte sexuel illicite. Il peut cependant, selon le contexte, prendre le sens du mot « viol ». Notons qu'il peut parfois être complété de la précision *per vim*, soit « par la force ». Cela permet de préciser sans équivoque que le terme désigne un acte non-consenti. Le mot *raptus* peut également prendre le sens de notre terme « viol ». (PAPAKONSTANTINOÙ Néphélè, « Le raptus saisi par le droit. Enseigner un crime dans les écoles de rhétorique à Rome (I^{er}-II^e siècle) dans *Clio*, n°52, 2020, p. 25-28 ; UNDHEIM Sissel, 2020, p. 162.

aucun doute sur la nature de l'acte attenté par le *praeses*. Elle souligne les intentions sexuelles du gouverneur. Nous pouvons constater que le récit du sort ridicule de Dulcitius, en plus d'être particulièrement explicite quant aux intentions violentes de son "protagoniste", est également le plus étendu parmi les épisodes de tentatives de viol présentés dans cette sous-partie. Etant donné que les Romains étaient plutôt frileux sur ce sujet, nous pourrions nous demander pourquoi le texte s'attarde autant sur les aventures de ce gouverneur. Héloïse Malisse nous informe cependant que, si la littérature romaine n'avait pas tendance à s'attarder lorsqu'il était question de viol, une exception semble avoir été faite quand il s'agissait de présenter des scènes burlesques.⁵⁸¹ Il va sans dire que le sort de Dulcitius correspond à cette catégorie.

Nos recherches n'ont pas permis de trouver des récits suffisamment proches de celui exposé dans cette passion que pour qu'un lien direct soit tissé. Cependant, nous avons tout de même pu identifier un texte qui présente des éléments similaires. Ainsi, dans l'œuvre païenne d'Ovide, les *Fastes*⁵⁸², le dieu Faunus tente de violer la reine Omphale alors que celle-ci traverse sa forêt. Cependant, alors qu'il tente de s'en prendre à elle dans le noir de la nuit, il se trompe de couche et tente de s'en prendre au garde du corps de la reine, le héros Hercule en personne. L'agresseur est violemment repoussé et chute au sol. Il est alors moqué et humilié par les divers personnages de la caravane royale.⁵⁸³

Cet épisode des *Fastes* diffère grandement de celui de la *Passion d'Anastasie*. Faunus n'est par exemple pas décrit comme tentant au préalable de séduire sa victime. De plus, il n'est pas décrit comme étant mis sous l'emprise d'une folie. Cependant, ce que ces deux histoires

⁵⁸¹ MALISSE Héloïse, 2018, p. 56-57.

⁵⁸² Les *Fastes* constituent un ensemble de poèmes écrit par Ovide, probablement entre l'an 3 d.n.è. et l'an 8, et centré sur la religion romaine et ses pratiques. Il est composé de douze chants, un par mois de l'année. Seuls six nous sont parvenus. (SCHILLING Robert, *Ovide. Les Fastes*, Tome I, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. VII-X.)

⁵⁸³ *Forte comes dominae iuuenis Tirynthius ibat : Vidit ab excelso Faunus utrumque iugo. [...] Noctis erat medium. Quid non amor improbus audet ? Roscida per tenebras, Faunus ad antra uenit. [...] Intrat et huc illuc temerarius errat adulter et praefert cautas subsequiturque manus. Venerat ad strati captata cubilia lecti [...] Ut tetigit fului saetis hirsuta leonis. Vellera, pertimuit sustinuitque manum. [...] Inde tori qui iunctus erat uelamina tangit mollia, mendaci decipiturque nota ; Ascendit spondaque sibi propiore recumbit et tumidum cornu durius inguen erat. [...] Cetera temptatem subito Tirynthius heros reppulit : e summo decidit ille toro. [...] Illatis ignibus acta patent. Ille gemit lecto grauiter deiectus ab alto membraque de dura uix sua tollit humo. Ridet et Alcides et qui uidere iacentem.*, « Un jour, le jeune héros de Tirynthe accompagnait sa maitresse : Faunus les vit tous deux du haut d'un sommet élevé. Il vit et s'embrasa. [...] C'était le milieu de la nuit. De quelle audace n'est pas capable un amour sans frein ? A travers les ténèbres, Faunus est parvenu auprès de la grotte couverte de rosée. [...] Il entre et erre çà et là au hasard en quête d'aventure et, étendant les mains avec prudence, il avance à tâtons. Il était parvenu au lit de repos qu'il convoitait [...] mais dès qu'il toucha les poils hirsutes de la toison fauve du lion, il prit peur et retint sa main. [...] Ensuite, il touche les étoffes moelleuses du lit voisin et, trompé par cet indice fallacieux, il monte et s'étend sur le lit qui lui est le plus proche ; toute gonflée, sa verge était plus dure que la corne. [...] Il allait poursuivre sa tentative quand brusquement le héros de Tirynthe le repoussa : il tomba du haut du lit. [...] On apporte des torches, les faits sont flagrants. Faunus, qui a été violemment jeté au bas du lit élevé, gémit et se relève avec peine du sol dur. Alcide éclate de rire, ainsi que tous ceux qui voient l'autre par terre. OVIDE, *Les Fastes*, texte latin édité et traduit dans SCHILLING Robert, *Ovide. Les Fastes*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 40-42.

ont en commun, c'est une forme similaire de *decorum*. Les deux péripéties prennent place la nuit, sont plutôt détaillées pour une représentation romaine du viol et ont pour objectif évident de tourner en ridicule la figure de l'agresseur. Nous pourrions ainsi dire que ces textes sont tous deux des expressions éloignées – ne serait-ce que temporellement – d'une même idée. Cependant, si un tel *topos* a bel et bien existé, deux exemples ne suffisent pas à en faire une analyse poussée. Une personne bénéficiant de davantage d'expertises sur la littérature gréco-romaine des premiers siècles de notre ère saura peut-être identifier d'autres cas d'études, qui nous sont passés inaperçus.

Une autre grande notion apparaît dans cette péripétie : celle du consentement, que Dulcitius tente d'obtenir des trois sœurs. Ce concept est important pour l'auteur et il le développera dans la troisième et dernière péripétie relative aux sœurs de Thessalonique. Notons qu'il est précisé que le *praeses* alterne promesses et menaces pour obtenir le consentement des saintes. Il s'agit d'un *topos* déjà présent dans la littérature classique.⁵⁸⁴ Nous le retrouvons déjà dans le récit du viol de Lucrece par Tite-Live.⁵⁸⁵ Nous le retrouverons plus tard dans les interactions entre Ulpien et Anastasie.

La notion de consentement peut sembler très moderne mais elle disposait bel et bien d'un équivalent antique. Il est complexe de définir avec exactitude en quoi consistait cette notion pour les Romains de l'ère classique tout comme pour ceux de l'ère chrétienne. Certains éléments sont cependant connus. A l'époque classique, si une femme se faisait enlever lors d'un rapt, il était admis qu'elle avait été violée si elle avait crié ou résisté. Les Romains jugeaient ainsi que ces actes de résistance étaient l'unique preuve que la victime n'avait pas donné son consentement.⁵⁸⁶ Autrement, il était considéré que la victime n'avait pas résisté et qu'elle était ainsi consentante. La pratique du rapt étant perçue comme néfaste, avant tout car elle retirait de l'autorité à la figure du *pater familias*, une victime perçue comme consentante pouvait se retrouver punie à la même échelle que son ravisseur.⁵⁸⁷

Les mariages romains, quant à eux, étaient censés reposer sur le consentement des deux époux, et donc de la mariée.⁵⁸⁸ Cependant, dans les faits, les unions forcées ou obtenues par la

⁵⁸⁴ GLENDINNING Eleanor, 2013, p. 64 ; MALISSE Héroïse, 2018, p. 66

⁵⁸⁵ Traduction de *Instat amans hostis precibus pretioque minisque. Nec prece enc pretio nec movet ille minis*. « A la fois amant et ennemi, il la presse de prières, de promesses et de menaces. Ni prières, ni menaces n'arrivent à l'ébranler. » TITE-LIVE, *L'Histoire Romaine*, Tome I, Livre I, texte édité et traduit du latin par BAYET Jean (éd.) et BAILLET Gaston (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1975, p. 93-94.

⁵⁸⁶ HARPER Kyle, 2013, p. 43, 169.

⁵⁸⁷ HARPER Kyle, 2013, p. 169, HILNER Julia, 2020, p. 19.

⁵⁸⁸ HARPER Kyle, 2013, p. 144.

pression étaient courantes.⁵⁸⁹ Ces exemples nous montrent que l'existence d'une conception romaine du consentement est indéniable mais que celle-ci diffère tout aussi incontestablement de celle de notre société. Ainsi, le simple fait qu'il est dit que Dulcitius tente d'obtenir par des menaces le consentement des saintes représente déjà une différence avec la conception actuelle du consentement, qui se doit d'être dénué de toute pression.

Soulignons enfin la passivité des saintes dans cette péripétie. En effet, nous pourrions dire que, pendant un certain temps, la narration se centre sur Dulcitius. Les saintes en sont presque oubliées. Elles sont enfermées dans une cellule où elles se contentent, à la connaissance du lecteur, de prier. Ce n'est pas leur action qui vient les sortir d'affaire. C'est bien un élément surnaturel qui vient les protéger du *praeses*. Il n'est cependant pas très clair s'il s'agit là d'une intervention divine ou démoniaque. En toute logique, le diable voulant s'en prendre aux saintes, ce serait à Dieu qu'il faudrait attribuer la confusion de Dulcitius. Cependant, comme nous l'avons vu, le texte se contredit sur la question. De plus, contrairement à leur altercation future avec Sissinius, elles n'interagissent pas avec le *praeses*, ce qui renforce le caractère passif et absent qu'elles ont au sein de cette péripétie.

La tentative de viol sur Théodote

Restons dans la *Passion d'Anastasie*, où nous trouvons la tentative de viol suivante. C'est sainte Théodote qui en est victime. La scène prend place lors du procès de la veuve et de ses fils. La mère encourage ses fils à persévérer dans la foi. Cela n'est pas du goût de Nicétius, le consulaire qui préside le tribunal. Ce dernier condamne alors Théodote à la fois au lupanar et au viol. Il désire tout d'abord livrer la sainte à Hyrtacus, un homme « qui était fameux pour sa débauche.⁵⁹⁰ » Ce dernier reçoit les consignes suivantes de la part du consulaire :

*Comprehende sacrilegam et ducito, ac postea quam eam illuseris inter publicas constitue meretrices, ut videamus si Christus eius defendet eam.*⁵⁹¹

« Saisis cette [femme] impie et emmène-la, après que tu aies joué avec elle, place [la] parmi les prostituées publiques, pour que nous voyions si son Christ la défend. »⁵⁹²

⁵⁸⁹ ALWIS Anne, 2011, p. 64 ; PIETRI Charles, 1979, p. 118 ; VUOLANTO Ville, 2019, p. 108-109

⁵⁹⁰ Traduction de [...] *in libidinibus erat famosus* ; Extrait de la *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 170 ; Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁵⁹¹ Extrait de la *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 170.

⁵⁹² Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

Cependant, à peine Hyrtacus s'est-il avancé vers Théodote, qu'il se met à saigner du nez. Il explique alors qu'il a été frappé par « un beau jeune homme⁵⁹³ », habillé d'or, se tenant au côté de la sainte. La narration enchaîne aussitôt sur le consulaire qui, sans plus insister sur son premier projet, présente des menaces d'autres tortures. Hyrtacus disparaît du récit.

Ici un euphémisme est une fois de plus utilisé. Cependant la description d'Hyrtacus et la formule utilisée, « joué avec elle », ne laisse aucun doute sur l'acte qui est sous-entendu. Il s'agit du seul cas de notre corpus où un juge condamne officiellement une personne à être violée par un particulier précis. Cet épisode est cependant marqué par sa brièveté. La péripétie est vite évacuée. Cela contraste avec l'étendue de l'épisode des sœurs de Thessalonique précédemment présenté, qui fait cependant partie de la même passion.

L'un des éléments les plus notables est la figure du bourreau Hyrtacus. Le consulaire Nicétius n'est pas à ce stade du récit, grandement défini. Le texte le qualifie plus tard de « rempli par le diable ». ⁵⁹⁴ Cependant, lors de l'épisode qui nous intéresse, l'hagiographe ne lui donne aucun qualificatif. Le seul élément de sa personnalité qui semble ressortir est son esprit de défi envers Dieu lors de la proclamation de la peine de Théodote. Hyrtacus quant à lui est quelque peu décrit. Sa luxure est appuyée. Son nom ne semble cependant porter aucune signification. Il en va de même pour celui du consulaire. Hyrtacus est alors frappé de la main divine d'une entité indéterminée. Cette figure est qualifiée d'attirante. Le but est peut-être ici de créer un contraste entre la beauté divine explicitée et la corruption implicite d'Hyrtacus. Cependant, ce dernier n'est pas qualifié de laid, ce qui aurait créé un contraste bien plus clair et certain. Une telle qualification peut en effet être utilisée pour avilir un bourreau, comme nous le verrons lorsque nous nous pencherons sur la condamnation de Darie au lupanar.

Théodote brille ici également par sa passivité. Certes, dans l'amorce qui mène à la condamnation au viol, elle agit en exhortant ses fils à résister aux tortures. Cependant, une fois cette sentence proclamée, elle se montre particulièrement passive. Elle n'a aucun échange avec son juge ni ne pose une quelconque action pour se sortir de cette situation. Elle doit sa salvation à une intervention divine directe. Il n'est cependant pas clair – pour le lecteur moderne tout du moins- si l'entité qui vient en aide à Théodote est un ange ou le Christ lui-même.

⁵⁹³ Traduction de *Iuvenis pulcher* ; extrait de la *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 170 ; Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁵⁹⁴ Traduction de *repletus diabolo* ; extrait de la *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 170 ; Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

Le cas de Théodote est unique dans notre corpus. Il s'agit du seul cas au sein de celui-ci où un magistrat prononce une condamnation au viol d'une sainte par un particulier. Le motif ne serait cependant pas unique à notre corpus puisqu'il se retrouverait déjà dans une des œuvres d'Eusèbe de Césarée.⁵⁹⁵

La tentative de viol sur Anastasie

Penchons-nous maintenant sur la dernière tentative de viol présente dans la *Passion d'Anastasie*. Cette dernière est confiée à un homme désigné comme *summus pontifex* et nommé Ulpien. Ce dernier lui présente un chantage. Elle a trois jours pour accepter de l'épouser ou elle sera torturée par divers outils qu'il prend le temps de lui montrer. Il s'agit d'une épée, de bâtons, un chevalet, de braises ardentes, de chaînes et d'une cellule sombre parsemée de morceaux de céramiques brisés. Il prend également soin de lui montrer pour chaque élément de torture, une récompense luxueuse qui l'attend si elle accepte sa proposition. La sainte lui répond fermement qu'elle n'a pas besoin de délais pour choisir :

*In cella ista, ubi tenebras putas ibi ego lumen verum aspicio. [...] Ista autem ferrea vincula si in collum meum induxeris, renovabitur sicut aquilae iuventus mea [...] Scias me supplicia magis eligere, per quae vadam ad eum quem diligo.*⁵⁹⁶

« Dans cette pièce-là, où tu penses voir les ténèbres, je vois la vraie lumière. [...] Si vous placez ces chaînes de fer sur mon cou, ma jeunesse sera renouvelée comme celle de l'aigle [...] Sache que je choisirais de préférence les supplices, par lesquels j'irai vers celui que j'aime. »⁵⁹⁷

⁵⁹⁵ **Eusèbe de Césarée**, né vers l'an 265 à Césarée de Palestine et mort, probablement dans la même ville, en l'an 339 ou l'an 340 est un évêque et historien. Il fut évêque de sa ville natale. Il est le disciple de Pamphilus de Césarée, un élève d'Origène. Il est également un proche de l'Empereur Constantin I^{er}. Malgré le fait qu'il soit connu pour être un grand soutien de l'arianisme, sa mémoire reste relativement positive au sein de l'Eglise grâce à son œuvre littéraire. Son plus grand apport est l'*Histoire Ecclésiastique*. Il s'agit d'une œuvre de dix livres, retraçant l'histoire de l'Eglise de ses débuts à l'avènement de Constantin. Il fut probablement écrit en plusieurs étapes entre 312 et 323. Il s'agit d'une source incontournable sur certains événements des premiers siècles de l'Eglise, que ce soit sur certaines communautés, martyrs et hérésies. (CURTI C. « Eusebius of Caesarea (Palestine) » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. I., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 872-876.) ; L'information est citée dans l'ouvrage suivant : CRESCENTI Giovanni, 1966, p. 49. Il aurait été hautement pertinent de consulter la source en question. Cependant, lorsque cet ouvrage difficilement consultable a été lu, nous avons oublié de noter le nom de cette œuvre. Il ne nous a pas été donné de consulter à nouveau cet ouvrage, ce qui explique l'absence d'étude plus approfondie de cette source.

⁵⁹⁶ Extrait de *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 160, 162.

⁵⁹⁷ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

Le *pontifex* la confie alors à un groupe de femmes. Après trois jours, Ulpien revient et trouve Anastasie prostrée en prière. Il demande aux femmes si elles ont réussi à faire changer d'avis la sainte. Celles-ci lui répondent que non. L'une d'entre elles ajoute alors :

*Sed si vis aliquid facere, vade et utere eam sicut decet virum et noli stare et blandis eam inire sermonibus*⁵⁹⁸

« Mais si tu souhaites faire quelque chose, va et use d'elle comme il convient à un homme et ne te tiens pas là et ne l'engage pas avec des mots aimables. »⁵⁹⁹

Ulpien cherche alors à « enlacer⁶⁰⁰ » Anastasie et est immédiatement frappé de cécité. Celle-ci sera accompagnée d'une douleur grandissante jusqu'à ce que le prêtre, malgré ses suppliques aux dieux païens, en meure. Avant de rendre l'âme, le prêtre entend des démons - présentés comme les dieux païens- lui dire que

*Quoniam Dei famulam Anastasiam contristati nobis es traditus*⁶⁰¹

« Parce que [tu as] affligé Anastasie, la servante de Dieu, [tu es] consigné à nous. »⁶⁰²

Une fois de plus l'euphémisme est ici utilisé. Le terme *complecti*, que nous avons traduit par « enlacer », n'est pas sans ambiguïté. D'autres traductions sont possibles comme étreindre, entourer ou embrasser.⁶⁰³ Cependant, la formule « use d'elle comme il convient à un homme » ne laisse que peu de doutes sur l'acte sous-entendu. Il est intéressant de constater que l'acte est ici suggéré à Ulpien par une femme. Le *pontifex* n'est donc pas l'instigateur originel de l'acte. Cependant, ce n'est pas non plus un supérieur hiérarchique qui lui commande cet acte, contrairement à l'exemple de la tentative de viol sur Suzanne, que nous verrons bientôt. Rappelons enfin que, dans les textes romains mettant en scène des viols, il n'est pas rare qu'avant de passer à l'acte le prédateur tente d'amadouer sa victime en alternant la carotte et le bâton.⁶⁰⁴ C'est le cas ici, comme ça l'était par ailleurs plus tôt avec le *praeses* Dulcitius. Tous

⁵⁹⁸ Traduction d'*eam complecti*, extrait de *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 164.

⁵⁹⁹ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁶⁰⁰ Traduction d'*eam complecti*, extrait de *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 164 ; Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁶⁰¹ Traduction d'*eam complecti*, extrait de *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 164, 166.

⁶⁰² Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁶⁰³ GAFFIOT Félix et FLOBERT Pierre, 2000, p. 365.

⁶⁰⁴ Citons ici l'exemple du récit de Daphnée et Apollon au sein des *Métamorphoses*. Celui-ci, alors qu'il la poursuit, tente de la convaincre de s'unir à lui en usant de son prestige et de son statut divin. Confronté à l'échec de son discours, il se concentre sur la poursuite, le texte laissant peu de doutes quant à ses intentions violentes. "*Nympha, precor, Penei, mane ; non insequor hostis ; Nympha mane. [...] Cui placeas inquire tamen ; non incola montis, non ego sum pastor, non hic armenta gregesque horridus observo. Nescis, temeraria, nescis quem fugias ideoque fugis. Mihi Delphiia tellus et Claros et Tenedos Patareaque regia servit ; Iuppiter est genitor ; per me quod eritque*

ces éléments confirment que l'hagiographe sous-entendait qu'Ulprien voulait s'unir charnellement à Anastasie, sans se soucier de son consentement.

Dans cet épisode, les démons ne sont à aucun moment sous-entendus comme étant les alliés des païens. Certes, il est dit qu'Ulprien est un prêtre important des dieux païens – divinités qui sont explicitement définies comme étant des démons. Cependant, la punition d'Ulprien n'est pas le fait d'un agent divin, mais bien des démons dont il est censé être le serviteur. Il est sous-entendu que ces derniers n'avaient originellement pas le pouvoir de s'en prendre à Ulprien mais qu'une autorisation divine leur fut accordée à cause des actes posés par le *pontifex*. Les démons ne possèdent dans cet épisode aucun de leurs statuts traditionnels de tentateurs ou d'ennemis chassés par la figure sainte.

En ce qui concerne la cécité infligée à Ulprien, nous pouvons nous poser la question suivante. Ce châtement précis a-t-il une signification ? Il est vrai qu'il existe une légende chrétienne du V^e siècle qui présente la cécité comme un signe de malfeasance ou d'incroyance.⁶⁰⁵ Cependant, cette légende ne représente pas une idée faisant l'objet d'un consensus paléochrétien sur la cécité. D'autres textes, tels que ceux d'Augustin d'Hippone ou Jean Chrysostome, réfutent un lien entre le péché et la cécité.⁶⁰⁶ Ainsi, le fait d'être aveugle pouvait être associé dans certains cas au fait d'être incroyant et mauvais – deux caractéristiques d'Ulprien – mais, cette vision n'étant pas la seule à l'époque, nous ne pouvons savoir si l'hagiographe partageait cette idée. Notons également que, dans l'Antiquité Tardive, les récits où Dieu guérit les aveugles ont un grand succès.⁶⁰⁷ Nous pourrions interpréter que la scène où Ulprien s'en va supplier ses dieux de le guérir, le tout en vain, serait un miroir inversé de celles

*fuitque estque patet ; per me concordant carmina nervis. Certa quidam nostra est. [...] Inuentum medicina meum est opiferaque per orbem dicor et herbarum subiecta potentia nobis. [...] Plura locuturum timido Peneia cursu [...] Sed enim non sustinet ultra perdere blanditias iuuenis deus, utque monebat. Ipse amor, admissis sequitur uestigia passu. Ut canis in uaco leporem cum Gallicus aruo vidit et hic praedam pedibus petit, ille salutem., « "Je ne suis pas ton ennemi, nymphe, demeure, demeure, je t'en prie ! [...] Mais sache à qui tu plais : Je ne suis pas un rustre de montagne, un berger ou un toucheur de bœufs ! Ignorant qui tu fuis, c'est pourquoi tu me fuis ! Apprends donc que je règne à Cléros et à Delphes et Ténédos et Patara où j'ai ma cour. Mon père est Jupiter. Mariant cithare et chant, je révèle aux mortels ce qui fut, est, sera. Ma flèche est sûre. [...] J'ai inventé l'art de guérir, domptant les herbes, et l'univers entier m'appelle Secourable." [...] Il parle mais Daphné éperdue fuit plus vite. [...] Phébus pourtant renonce à lui parler d'amour, et poussé par l'Amour suit les pas de la nymphe en redoublant l'allure. Un chien gaulois voit-il un lièvre en plaine rase. Il court saisir sa proie, l'autre sauver sa vie. » OVIDE, *Les Métamorphoses*. Livre I, p. 36-37 ; MALISSE Héloïse, 2018, p. 58.*

⁶⁰⁵ La légende prend place à Séleucie d'Isaurie. Une épidémie serait apparue, rendant ceux qui en étaient touchés aveugles. Sainte Thècle apparut alors en rêve à un des habitants, lui intimant de se rendre à son sanctuaire afin d'être guéri. La foule se rendit alors au sanctuaire et tous furent guéris, si ce n'est les incroyants et les corrompus. (Les informations sur cette légende proviennent de la référence suivante. Nous n'avons pas su consulter la source antique originelle : LAES Christian, *Disabilities and the disabled in the roman world. A social and cultural history*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 112-113.)

⁶⁰⁶ LAES Christian, 2018, p. 113.

⁶⁰⁷ LAES Christian, 2018, p. 110.

où des chrétiens obtiennent l'aide divine grâce à leurs prières. Plus qu'une simple punition pour Ulprien, cette scène rappellerait que le paganisme est vain.

Anastasie se montre quelque peu moins passive dans cette péripétie que Théodote ne l'était. Certes, une fois de plus, la sainte impliquée n'est pas à l'origine de son échappatoire. Cependant, elle n'est pas ici muette et tient tête à son bourreau en mettant en évidence son choix des tortures plutôt que celui du mariage dû à la coercition.

Un épisode précédent de la littérature classique vient ainsi faire écho avec ces agissements d'Anastasie. Celui-ci prend place dans le *Roman de Leucippé et Clitophon* d'Achille Tatius.⁶⁰⁸ Dans cette histoire, l'héroïne, Leucippé est capturée et vendue comme esclave. Son nouveau maître tente de la violer. Elle lui échappe et lui tient le discours :

« [...] Fais venir les supplices. Qu'on apporte les roues ; 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. Qu'on apporte aussi le fer ; voici une gorge, qu'on l'a coupe. Vous serez les spectateurs d'une lutte d'un nouveau genre ; contre tous les supplices, une femme, seule, lutte et triomphe de tout. [...] Arme-toi donc, porte désormais contre moi les fouets, la roue, le feu, le fer [...] Mais moi je suis sans défense, je suis seule, je suis femme et je n'ai qu'une seule arme, ma liberté, qui ne peut être ni détruite par les coups, ni tranchée par le fer, ni consumée par le feu. Je n'y renoncerais jamais. Et même si tu me brûles, tu découvriras que ton feu n'est pas aussi ardent qu'elle ! »⁶⁰⁹

Catherine Chew affirme ainsi que ce discours vient « préfigurer les martyres ».⁶¹⁰ Le discours de Leucippé diffère de ce qui est présenté dans la *Passion d'Anastasie*. La sainte ne fait pas un monologue aussi étendu que l'héroïne de roman. Elle ne vient pas lister les souffrances qu'elle est prête à supporter. Elle n'exhorte pas son interlocuteur à la torturer. Mais des idées semblables sont tout de même présentes.

⁶⁰⁸ Le *Roman de Leucippé et Clitophon* est la seule œuvre connue d'Achille Tatius, mystérieux auteur étant peut-être d'origine alexandrine. Autrefois daté entre le V^e et le VI^e siècle d.n.è. – certaines sources médiévales affirmant même que Tatius fut un évêque chrétien –, la découverte de papyrus datés du II^e siècle contenant des extraits du roman prouva cependant que celui-ci était bien plus ancien. Cependant, le texte ne peut pas être daté d'une période antérieure au II^e siècle, puisqu'il fait référence à une révolte égyptienne ayant eu lieu sous le règne de Marc-Aurèle. (GARNAUD Jean-Philippe, *Achille Tatius d'Alexandrie. Le Roman de Leucippé et Clitophon*, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. VII-X.)

⁶⁰⁹ ACHILLE TATIUS, *Le Roman de Leucippé et Clitophon*, texte grec édité et traduit dans GARNAUD Jean-Philippe, *Achille Tatius d'Alexandrie. Le Roman de Leucippé et Clitophon*, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. 184-185.

⁶¹⁰ CHEW Catherine, 2003, p. 138.

Les tortures listées par Leuccipé et celles présentées par Ulprien à Anastasie ne sont pas rigoureusement identiques mais restent assez similaires. De plus, dans sa courte apostrophe à Ulprien, Anastasie affirme, tout comme Leuccipé, que les actes de son bourreau sur elle ne font qu'augmenter sa gloire. De même, les deux discours transmettent l'idée que leurs émettrices préfèrent endurer la souffrance que de céder aux avances de leurs interlocuteurs. Un autre parallèle est également possible entre le discours de Leuccipé et un autre discours de notre corpus, prononcé par Irène lors de sa condamnation au lupanar. Nous le verrons prochainement.

La tentative de viol sur Suzanne

L'itération suivante de la thématique du viol apparaît dans la *Passion de Suzanne*. Au commencement de ce texte, nous apprenons que la sainte éponyme cherche à échapper à la volonté de Dioclétien, qui désire la marier à son fils adoptif Maximien. Elle se fait alors vierge consacrée et participe à la conversion d'officiels païens. Dioclétien finit par ordonner l'arrestation de Suzanne, dans l'espoir de trouver un stratagème pour la convaincre de se marier. Quand cela échoue, il se met grandement en colère et prend une décision radicale. Il fait reconduire la sainte chez elle et ordonne l'acte suivant à Maximien :

Non coinquinetur palatium nostrum : sed in domo patris sui ibidem cum ea utere sicut desyderas : et relinque eam ⁶¹¹

« Que notre palais ne soit pas pollué, mais use d'elle comme tu le désires dans la maison même de son père et abandonne-la. »⁶¹²

Maximien décide donc de se rendre de nuit chez Suzanne et de s'introduire dans la chambre à coucher de la sainte. Là, il la trouve prostrée en prières. A peine est-il entré dans la pièce que l'Ange du Seigneur apparaît au-dessus de Suzanne. Maximien réagit alors de la manière suivante :

Ille autem uidens claritatem tantam timuit et cursim fugit ad palatium, et non contigit eam ⁶¹³

⁶¹¹ Extrait de la *Passio Susannae*, p. 632.

⁶¹² Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁶¹³ Extrait de la *Passio Susannae*, p. 632.

« Mais celui-là, voyant une lumière si grande, prit peur et s'enfuit en courant vers le palais et ne la toucha pas. »⁶¹⁴

L'agresseur rapporta les événements à Dioclétien qui ordonna alors au bourreau Macedonius de s'occuper de la sainte. Il s'en suivra l'épisode de mise à nu que nous avons précédemment présenté.

Les deux figures persécutrices sont ici Dioclétien et Maximien. Le premier est celui qui est à l'origine de la tentative de viol puisqu'il en donne l'ordre à son fils adoptif. La décision de Dioclétien n'est pas une condamnation officielle comme pouvait l'être celle de Nicétius. L'intention de Dioclétien est que ses décisions restent cachées. Cependant, l'Empereur reste bien la figure d'autorité dans cette situation. Il n'est ici décrit que comme « grandement enragé ». Maximien lui ne se voit pas attribuer de qualificatif spécifique dans cette partie du récit. La description des événements ne lui est cependant que peu flatteuse puisqu'il y apparaît prompt à la peur. Il prend en effet rapidement la fuite en voyant la lumière. De plus, il s'était préalablement introduit de nuit chez la sainte, à l'image de Dulcitius, ce qui participe à en faire un personnage lâche et retors.

L'acte de viol est une fois de plus caché derrière un euphémisme. Cependant le terme « user » ne laisse que peu de doutes sur ce qui est sous-entendu. De plus, Dioclétien décrit lui-même l'action comme étant à l'origine de souillures. L'Empereur tient notamment à ce qu'elle n'ait pas lieu dans son palais. Il préfère que Suzanne soit ramenée à sa sphère domestique, associée à la figure paternelle. Cela montre également que l'Empereur renonce bien au projet de marier son fils adoptif à Suzanne, puisqu'il la renvoie aussi physiquement que symboliquement à sa sphère d'origine.⁶¹⁵ Cela permet également de placer l'action de Maximien à l'abri des regards.⁶¹⁶

Suzanne ne paraît que peu active dans cette péripétie. Elle n'a aucun échange avec un de ses bourreaux ni ne mène aucune action pour s'opposer à son agresseur. Elle n'est décrite que comme étant prostrée en prières et ne doit sa sécurité qu'à la présence d'un ange qui use

⁶¹⁴ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁶¹⁵ Lors d'un divorce, la femme était généralement renvoyée à sa maison d'origine, signe qu'elle n'était plus mariée à son mari et que celui-ci renonçait à elle. (CROUZEL H. et ODOBINA L. « Divorce » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. I., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 728-729 ; Harper Kyle, 2013, p. 163 ; HUEBNER Sabine, « Single Men and Women in Pagan Society : the case of roman Egypt » dans HUEBNER Sabine et Laes Christian, *The single life in the Roman and Later Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 41.)

⁶¹⁶ LAPIDGE Michael, 2018, p. 284.

d'une lumière divine pour la protéger. Cette passivité contraste avec son *agency* dans les parties précédentes du texte.

La représentation du viol dans la *Passion de Nérée et Achillée*

Passons désormais à un autre texte, la *Passion de Nérée et Achillée*. La thématique du viol est présente sous deux formes dans ce texte. Le sujet apparaît pour la première fois dans le discours que les deux eunuques adressent à sainte Domitille. Ils essaient alors de lui faire renoncer au mariage en en présentant tous les désavantages.

*Non est subiecta homini corruptori, qui inquinat mundam, designat signatam, frangit integram, captivat liberam et ingenuam a Deo factam et ipsi Deo et sanctis omnibus caram libidinis suae faciet violenter ancillam.*⁶¹⁷

« [La Vierge] n'est pas soumise à l'homme corrupteur, qui pollue [la femme] pure, la marque, détruit [la femme] innocente, fait prisonnier [la femme] exempte de péché et fait violemment une esclave de ses désirs sexuels [la femme] faite libre par Dieu, et qui est cher à Dieu et à tous Ses saints. »⁶¹⁸

La description ici faite est celle de la sexualité au sein du mariage. L'hagiographe en présente une vision très négative. Il ne conçoit pas que la sexualité puisse être quelque chose de beau ou d'agréable. La sexualité est ici impure et destructrice. Le discours précise aussi que la femme mariée est privée de sa liberté et faite esclave des envies sexuelles de son mari, le tout avec violence. L'auteur crée donc une équivalence entre la sexualité elle-même et des actes sexuels violents et non consentis. Dans cette représentation, la sexualité dans le mariage équivaut au viol. S'agit-il là d'une réalité de l'époque, de l'avis sincère de l'hagiographe ou d'un moyen de rendre la sexualité vile et effrayante ?

Les intentions et pensées de l'hagiographe nous sont inconnues. Cependant, le reste du discours des eunuques - que nous avons déjà présenté plus haut - cherche absolument à valoriser la virginité et le rejet du mariage. Peu importe si l'auteur était intimement persuadé de ce qu'il écrivait ici ou s'il grossissait le trait, la volonté de dégouter le lecteur de la sexualité est indéniable. S'agissait-il d'une réalité de l'époque ? Il est certain que, le viol conjugal existant de nos jours, il existait également à l'époque. Il aurait été intéressant de trouver des informations

⁶¹⁷ Extrait de la *Passio Nerei et Achillei*, p. 419.

⁶¹⁸ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

sur ce sujet. Cependant, si la littérature scientifique a traité de certains éléments de la sexualité maritale ou des violences conjugales en Rome Antique, nos recherches n'ont pas permis de trouver des informations sur le sujet des viols conjugaux. Un seul élément a pu être découvert : la maltraitance sexuelle des épouses était mal vue dans l'Orient romain.⁶¹⁹

Notons malgré tout un élément. Le discours des eunuques présente les femmes mariées comme les esclaves sexuelles de leurs maris. Nous ne savons pas précisément quelle était la réalité des relations mari-épouse. Cependant, selon les mœurs romaines classiques, il était attendu que les unions charnelles maritales soient avant tout pratiquées en vue de produire des enfants. La chasteté et la retenue sexuelle des matrones étaient valorisées. Ainsi, un mari cherchant du plaisir sexuel ne devait pas se tourner vers sa femme. Un mari qui agirait ainsi serait vu comme manquant de respect envers sa femme. Il n'y avait cependant pas de problème à ce qu'il se dirige vers une de ses esclaves. Cette pratique continua dans l'ère chrétienne.⁶²⁰ Ainsi, le portrait fait par les eunuques de la vie sexuelle maritale entre partiellement en contradiction avec cette vision classique.

Soulignons enfin que ce discours cherchant à détourner les lecteurs du mariage prend pour cela un prisme précis. Celui de la description de l'*homo corruptor*, soit du bourreau de la femme pure. C'est à travers ce portrait d'une figure qu'est présentée la violence sexuelle amenée à dégouter du mariage. Cette violence est présentée premièrement par des euphémismes. Cependant, l'idée de violence est tout de même explicitement exprimée à travers les termes *frangit* et *captivat*. Enfin, l'aspect sexuel est précisé sans détour dans la formule finale.

Pour ce qui est de la deuxième itération de la thématique du viol dans la *Passion de Nérée et Achillée*, nous l'avons déjà présentée plus haut dans l'introduction de cette partie.⁶²¹ Il s'agit de la tentative de mariage forcé d'Aurelianus. Nous avons déjà présenté l'acte en lui-même plus haut. Rajoutons simplement les éléments suivants. Le seul qualificatif directement posé sur Aurelianus pour expliquer les nombreux actes criminels commis est le suivant : soit « plein de fureur »⁶²². De plus, il est précisé que, juste avant de se lancer dans l'entreprise qui lui sera fatale, il n'écoute pas les sages conseils de ses amis récemment convertis. Ces derniers

⁶¹⁹ DOSSEY Leslie, 2008, p. 13-14.

⁶²⁰ GLANCY Jennifer, *Slavery in early christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 2006, p. 21 ; HARPER Kyle, 2017, p. 112.

⁶²¹ Voir page n° 143.

⁶²² *Furiis plenius*, extrait de la *Passio Nerei et Achillei*, p. 425 ; Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

l'exhortaient à montrer du respect envers Dieu. Il n'eut pas le temps de rejoindre Domitille pour abuser d'elle. Alors qu'il dansait lors de la cérémonie de mariage, il se montre de manière inexplicable incapable de s'arrêter et s'écroule, mort d'épuisement.

C'est alors qu'entre en scène Luxurius, le frère d'Aurelianus. Il s'occupe de mener les exécutions de tous les chrétiens encore vivants à ce stade du récit. Certains sont décapités tandis que Domitille et ses compagnes sont brûlées vives. Le nom de ce nouveau bourreau n'est pas sans rappeler le terme *luxuria*, signifiant excès⁶²³ ou luxure⁶²⁴. Cependant aucun acte sexuel n'est posé par celui-ci. Les exécutions pratiquées sont, elles, d'une grande violence, qui pourrait être qualifiée d'excessive.

Nous savons qu'il existe des textes ultérieurs à la *Passion de Nérée et Achillée* qui traitent de Domitille. Cependant, il n'est pas utile de s'y intéresser. En effet, ces sources nous parlent de la Flavia Domitilla⁶²⁵ historique.⁶²⁶ Son histoire diffère bien trop de celle de sainte Domitille. Les deux récits n'ont que quelques éléments en commun. Les personnages d'Aurelianus et Luxurius ainsi que leurs actes sont fictifs. Ils n'apparaissent qu'avec la *Passion de Nérée et Achillée*. Flavia Domitilla n'était pas une vierge consacrée mais bien mariée à un personnage qui nous est connu, le consul *Titus Flavius Clemens*. Il en va de même pour le lien entre Nérée et Achillée avec Domitille. Le récit de la passion est donc la première version connue des péripéties qu'il présente.

Une fois de plus, le côté passif de la protagoniste du récit est marqué. Certes, celle-ci était enfermée, mais le récit ne nous offre malgré tout aucun discours de Domitille à son ancien fiancé. Le récit ne nous dit d'ailleurs rien de ce que fit Domitille une fois enfermée. Cette dernière aurait pu être présentée comme étant en prière ou comme cherchant à s'échapper. Mais ce n'est pas le cas. Elle ne doit son salut qu'à la mystérieuse danse folle d'Aurelianus. Nous ne savons d'ailleurs pas s'il s'agit là d'une intervention divine, même si le texte semble sous-entendre une origine surnaturelle au phénomène.

⁶²³ GAFFIOT Félix et FLOBERT Pierre, 2000, p. 939.

⁶²⁴ BLAISE Albert et CHIRAT Henri, 1954, p. 506.

⁶²⁵ **Flavia Domitilla**, aussi appelée **Flavie Domitille**, est une nièce de l'Empereur Domitien, exilée sur l'île de Ponza. Les motifs véritables de cet exil ne sont pas clairement connus. Ce dernier correspond avec l'exécution de son mari, le consul Titus Flavius Clemens, mais les raisons mêmes de cette exécution sont inconnues. Dion Cassius qui écrit un siècle après les faits attribue ces châtiments à l'"athéisme" du couple. Eusèbe de Césarée les décrit comme chrétiens. Il est impossible de déterminer si la véritable Domitille fut chrétienne, mais la tradition lui attribuant cette religion est tout du moins ancienne. Elle ne fut cependant en aucun cas une vierge, puisqu'elle eut sept enfants. (LANERY Cécile, 2010, p. 121 ; LAPIDGE Michael, 2018, p. 203 ; PONTI GRIMM Ilaria, 2021, p. 43-85.)

⁶²⁶ Ces sources correspondent aux travaux historiques de Dion Cassius et Eusèbe de Césarée cités au-dessus.

La tentative de viol sur Eugénie

Le dernier cas de tentative de viol prend place dans la *Passion d'Eugénie*. Il s'agit, d'un certain point de vue, du cas le plus singulier de notre corpus. En effet, la quasi-totalité des agresseurs cherchant à abuser des protagonistes de notre corpus sont des hommes païens. Une seule exception est présente : Mélanthia. Il s'agit d'une femme riche et noble, chrétienne qui plus est, qui cherche à s'en prendre à Sainte Eugénie.

Rappelons qu'à ce stade du récit la sainte se fait passer pour un moine du nom d'Eugène. C'est sous cette identité que la sainte a soigné une femme malade, Mélanthia. Celle-ci s'est alors mise à aimer son sauveur « non pas de la manière dont il convenait »⁶²⁷ Elle tente alors de convaincre "Eugène" d'abandonner la vie ascétique. Elle se lance dans un discours invitant le moine à profiter de son attractive jeunesse, arguant que la vie ascétique est inutile et une insulte envers Dieu et les cadeaux qu'Il offre aux hommes. Elle ne menace pas "Eugène" mais lui expose que, si "il" s'entête dans l'ascétisme, il passera à côté de sa vie. Elle lui présente également les bienfaits dont il pourrait bénéficier s'il accepte son offre, dont un mariage prestigieux avec elle. Il nous est alors dit qu'"Eugène", cherchant à sauver son interlocutrice des « pièges du diable », réfute les thèses de Mélanthia. Ce discours n'est cependant pas explicite.

La tentatrice n'est cependant pas convaincue, faisant « la sourde oreille »⁶²⁸. L'hagiographe inclut ici une citation de la vulgate, précisant qu'« une saine sagesse n'entrera pas dans une âme maléfique. »⁶²⁹ Alors qu'Eugénie tente de « sauver Mélanthia du piège de la mort »⁶³⁰, celle-ci, elle, cherche à amener la sainte dans son piège. Elle revient ainsi un autre jour, feignant la maladie, et demande à voir son sauveur. Alors qu'Eugénie vient la soigner, dans une chambre à coucher, Melanthia s'approche de "lui" :

⁶²⁷ Traduction de *Non sicut decebat* ; extrait de la *Passio Eugeniae cum sociis*, p. 394 ; Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁶²⁸ Traduction de *surda aure*, extrait de la *Passio Eugeniae cum sociis*, p. 394. ; Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁶²⁹ Traduction de *in maliuolam animam non introibit sapientia salutaris*, t extrait de la *Passio Eugeniae cum sociis*, p. 394 ; Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁶³⁰ Traduction de *Eugenia conaretur Malanciam de laqueo mortis eripere*, extrait de la *Passio Eugeniae cum sociis*, p. 394 ; Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

*[...] obsenis eam amplexibus infelix Melancia adire temptabat et uerbis procacioribus ad crimen hortari.*⁶³¹

« [...] la funeste Melanthia tente de l'approcher par des étreintes hideuses et de l'exhorter à la faute par des mots effrontés. »⁶³²

Eugénie a alors recours au signe de croix pour se protéger et se lance dans un bref discours.

*Recte Melancia nomen habere cognosceris. Nigredinis enim repleta perfidia, nigra diceris et obscura tenebrarum amica diaboli, dux pollutionis, formentum libidinis, soror anxietatis perpetuae et filiae mortis sempiternae. Discede a ceruice Christi decepatrix et illecebrosa cordis insania, nulla tibi pars nec societas cum famulis Christi.*⁶³³

« Tu es connue à juste titre par le nom de Mélanthia, parce que tu es remplie avec la trahison de la noirceur ; tu es appelée noire et l'amie obscure des ténèbres du diable, la chef de la pollution, l'étincelle du désir, la sœur de l'anxiété perpétuelle, et la fille de la mort éternelle. Quitte la nuque du Christ, trompeuse et séduisante folie du cœur, il n'y a pas de part pour toi dans la société avec les serviteurs du Christ. »⁶³⁴

Furieuse et honteuse, Mélanthia prend peur que l'histoire se répande. Elle se rend alors à Alexandrie et accuse Eugénie de s'être fait passer pour un guérisseur, avec l'intention d'abuser d'elle. Elle prétend que c'est Eugénie qui a tenté de la persuader de pécher. Dans son accusation, elle utilise notamment les mots suivants :

*[...] ut captivam ut barbarus inire congressus est. Quae nisi [...] liberata me suae libidini subiugasset.*⁶³⁵

« Il entreprit de s'unir [à moi], comme un barbare à une captive, et si je n'avais pas été délivrée [...] il m'aurait soumise à son désir sexuel. »⁶³⁶

Le préfet fait arrêter Eugénie et ses compagnons mais, comme nous l'avons déjà vu, la sainte parviendra à faire reconnaître son innocence. Mélanthia sera alors immédiatement détruite par le feu divin, en même temps que toute sa maisonnée.

⁶³¹ Extrait de la *Passio Eugeniae cum sociis*, p. 394.

⁶³² Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁶³³ Extrait de la *Passio Eugeniae cum sociis*, p. 394.

⁶³⁴ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁶³⁵ Extrait de la *Passio Eugeniae cum sociis*, p. 394.

⁶³⁶ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

Ce passage de la *Passion d'Eugénie* est un des rares épisodes de notre corpus sur lequel il existe un consensus net. Il s'agirait d'une réinterprétation d'un épisode de la Genèse : celui impliquant le prophète Joseph et la femme de son maître Potiphar.⁶³⁷ Le rôle de cette dernière est repris par Mélanthia, tandis qu'Eugénie incarne le rôle de Joseph. La structure basique des deux récits possède en effet des points communs indéniables. Ils présentent tous deux une femme de la haute société développant des sentiments illicites envers un homme - supposé dans le cas d'Eugénie - et cherchant à le séduire. Le refus de cette séduction par l'intéressé est justifié par des considérations morales. La femme éconduite tente alors de s'imposer. Face à son échec, cette dernière lance une accusation de viol. Cependant, la péripétie de la passion est loin d'être un simple copié-collé de l'épisode biblique. Ce dernier est plutôt succinct et ne contient que peu de paroles.⁶³⁸ L'épisode de notre corpus, lui, est plus développé et contient de véritables monologues.

Si la femme de Potiphar ne prononce que quelques simples mots à Joseph, se contentant de l'exhorter à coucher avec elle, Mélanthia bénéficie d'un discours développé. Plus que simplement chercher à convaincre Eugénie de s'unir à elle, la matrone donne des arguments en vue de discréditer le mode de vie ascétique. Le lien établi entre l'extrait de la passion et cet épisode biblique reste pertinent. La figure de Joseph est connue et usitée dans les discours légitimant la chasteté lors des premiers siècles du christianisme, y compris le V^e siècle.⁶³⁹ Il est donc tout à fait plausible qu'il serve ici d'inspiration pour Eugénie. Cependant, cette influence ne concerne que le squelette le plus basique du récit, et non la majorité de son contenu.

Un autre élément fait ressortir Mélanthia au sein de notre corpus. Il s'agit à la fois de la seule femme autrice de violences sexuelles et du seul personnage chrétien à tenter un tel acte. En effet, tous les autres auteurs de violences sexuelles sont des hommes païens. Ainsi, la *Passion d'Eugénie* se démarque une fois de plus, puisqu'elle était déjà le seul texte présentant

⁶³⁷ Cet épisode est le sujet principal du trente-neuvième chapitre de la Genèse.

⁶³⁸ « Or Joseph était beau à voir et à regarder et, après ces événements, la femme de son maître leva les yeux sur lui et lui dit : "Couche avec moi." Mais il refusa et dit à la femme de son maître : "Voici que mon maître m'a près de lui et ne s'occupe plus de rien dans la maison. Il a remis tous ses biens entre mes mains. Dans cette maison même, il ne m'est pas supérieur et ne m'a privé de rien sinon de toi qui es sa femme. Comment pourrais-je commettre un si grand mal et pécher contre Dieu ?" Chaque jour, elle parlait à Joseph de se coucher à côté d'elle et de s'unir à elle, mais il ne l'écoutait pas. Or, le jour où il vint à la maison pour remplir son office sans qu'il s'y trouve aucun domestique, elle le saisit par son vêtement en disant : "Couche avec moi !" Il lui laissa son vêtement dans la main, prit la fuite et sortit de la maison. Quand elle vit entre ses mains le vêtement qu'il lui avait laissé en s'enfuyant au-dehors, elle appela ses domestiques et leur dit : "Ça ! On nous a amené un Hébreu pour s'amuser de nous ! Il est venu à moi pour coucher avec moi et j'ai appelé à grands cris. Alors, dès qu'il m'a entendue élever la voix et appeler, il a laissé son vêtement à côté de moi, s'est enfui et est sorti de la maison." *Genèse 39* tel que présenté dans *La Bible, Traduction Œcuménique*, 9^{ème} édition, Paris, Cerf, 2000, p. 113-114.

⁶³⁹ WHATLEY Gordon, 2012, p. 99-100.

un acte sexuel positif, à travers la mise à nu d'Eugénie. Cependant, il n'est pas étonnant de voir ici un personnage chrétien prendre la place d'un païen. En effet, Mélanthia, bien que chrétienne, représente une vision du monde opposée à celle de l'ascétisme défendu par l'hagiographe. Il est donc naturel de la voir liée à ce que l'hagiographe voit comme un péché : la sexualité. L'hagiographe transmet ainsi clairement le message suivant. Les chrétiens non ascétiques sont prompts au péché et ne sont pas véritablement fidèles au Christ.

Un dernier élément est à noter concernant Mélanthia. Elle est l'un des seuls bourreaux, avec Luxurius, le frère d'Aurélien, dont le nom possède une signification. Comme évoqué, il est associé à la couleur noire. C'est également le seul cas de notre corpus où la signification du nom d'un des protagonistes est explicitement pointée comme preuve d'un trait de caractère. Les termes ne manquent pas, que ce soit chez Eugénie ou chez le narrateur, pour la qualifier. Elle est ainsi associée à de nombreux concepts, qu'il s'agisse du diable ou des ténèbres, mais aussi de concepts moins fréquents comme l'anxiété et la mort. Elle est l'antagoniste de notre corpus avec la plus grande variété de qualificatifs textuels attribués à elle.

Un élément particulièrement notable de cette péripétie est le caractère actif de la protagoniste : Eugénie. Celle-ci, face à la tentative de viol de Mélanthia, réagit en s'en dégageant d'elle-même. Elle tient également un discours virulent à son agresseuse. Un tel comportement de la part d'Eugénie tranche avec celui des autres saintes vues précédemment. Ces dernières ne posent aucune action concrète pour se dégager. Le discours d'Eugénie est également plus développé que la brève réponse d'Anastasie à Ulpian. L'exceptionnalité du cas d'Eugénie, que nous avons déjà vu plus tôt, se confirme ici.

C'est avec ce dernier cas que s'achève l'analyse des tentatives de viol au sein de notre corpus. Nous reviendrons sur les conclusions de celle-ci en fin de partie.

III.3. La condamnation au lupanar

Penchons-nous maintenant sur le troisième type de violences sexuelles de notre corpus : celui de la « vierge au lupanar. » Il est présent à travers quatre cas, répartis dans trois textes. Ce n'est donc pas la violence la plus répandue, cependant trois de ces quatre cas sont amplement développés dans les sources. Mais avant de les analyser, présentons le contexte précis entourant ce motif littéraire et juridique ayant fait couler beaucoup d'encre.

Le *topos* de la vierge au lupanar, historicité et inspirations littéraires

Ce motif de femmes condamnées juridiquement au lupanar correspond-il à une réalité ayant existé ? Il s'agit d'un sujet particulièrement controversé. Certains chercheurs sont ainsi de fervents défenseurs de l'hypothèse voulant que la condamnation au lupanar fût une décision juridique répandue, d'autres affirment qu'il s'agit d'un phénomène réel mais marginal, voire d'une simple menace jamais appliquée⁶⁴⁰.

D'après nos recherches, il semble difficile d'affirmer que cette pratique est une pure invention. Le concept de cette condamnation semble trop évoqué dans les diverses sources antiques pour n'être qu'une pure affabulation. Nous retrouvons tout d'abord des mentions de celle-ci dans des sources chrétiennes. Ainsi, l'existence de cette peine est revendiquée dans l'*Apologétique* de Tertullien⁶⁴¹ ainsi que l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée.⁶⁴² Elle est également attestée dans des sources faisant référence aux martyres. Il s'agit là de passions mais aussi de poèmes, à l'image du *Peristephanon* de Prudence.⁶⁴³ Certaines de ces sources, comme la *Passio Pionii*⁶⁴⁴ ou le *Martyre d'Agapè, Eirène, Chionè, martyres à Thessalonique*, sont par ailleurs considérées comme des témoignages contemporains et authentiques des faits.⁶⁴⁵ Toutes ces sources chrétiennes font référence à des condamnées appartenant à cette religion. Il existe cependant des sources païennes qui font référence à l'utilisation de cette peine

⁶⁴⁰ CRESCENTI Giovanni, 1966, p. 36 ; MCGINN Thomas, *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 310 ; ROMANACCE François-Xavier, 2014, p. 30-32 ; ROBINSON Olivia, *Penal Practice and Policy in Ancient Rome*, Londres, Routledge, 2007, p. 125.

⁶⁴¹ Nous n'avons pas été en mesure de directement consulter cet ouvrage de Tertullien. Cependant, François-Xavier Romanacce en donne cette citation : *Nam et proxime ad lenonem damnando Christianam potius quam ad leonem, confessi estis labem pudicitiae apud nos atrocior omni poena et omni morte reputari*, « Car naguère encore, en condamnant une chrétienne à la maison de débauche plutôt qu'au lion, vous avez reconnu que la perte de la pudeur est regardée chez nous comme un mal plus atroce que toute espèce de châtiment et que toute espèce de mort. » ; ROMANACCE François-Xavier, 2014, p. 29.

⁶⁴² « Les femmes, elles aussi, ne furent pas rendues moins vaillantes que les hommes par la doctrine du Verbe divin : les unes, soumises aux mêmes combats que les hommes, remportèrent des prix égaux de vertu ; les autres, trainées au déshonneur, livrèrent leurs âmes à la mort plutôt que leurs corps au déshonneur. » EUSEBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique, Livre VIII*, texte latin traduit dans BARDY Gustave et NEYRAND Louis, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, Paris, Editions du Cerf, 2003, p. 476-477 ; ROMANACCE François-Xavier, 2014, p. 30.

⁶⁴³ Nous y reviendrons plus loin.

⁶⁴⁴ La *Passio Pionii* est un texte aujourd'hui daté des environs de la seconde moitié du III^e siècle, peut-être des environs de l'an 260. Bien qu'ayant été probablement en partie retouché, il serait l'un des extrêmement rares témoignages authentiques concernant la persécution de Dèce, survenue entre l'an 249 et l'an 250. En effet, la grande majorité des sources concernant cette période sont reconnues comme étant des forgeries postérieures. Ce texte raconte l'histoire de **Pionius**, prêtre de Smyrne, et de Sabine, femme dévouée à celui-ci. Les événements racontés prendraient place en l'an 250. Le texte serait en partie constitué, à l'image de la *Passion de Perpétue et Félicité* de documents issus de la main même de Pionios. Il doit son crédit au fait qu'il donne des détails très précis et corrects sur les personnes de la Cité de Smyrne impliquées dans l'affaire. (BARNES Timothy, *Early Christian Hagiography and Roman History*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010, p. 74-75 ; ROMANACCE François-Xavier, 2014, p. 29 ; STEWART-SYKES A. « Pionius » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. III., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 199.)

⁶⁴⁵ ROMANACCE François-Xavier, 2014, p. 29.

sur des personnes non chrétiennes. Nous y reviendrons bientôt. Cependant, aucune loi ou élément juridique attestant directement et explicitement de la pratique ne nous est parvenu.

Les hypothèses sur la prostitution juridique reposent, faute de mieux, sur des interprétations et des suppositions d'éléments desdites sources. Il n'y a pas donc pas d'éléments indiscutables.⁶⁴⁶ Chez les partisans de l'existence de cette peine, il est admis que la prostitution juridique n'était pas exclusive aux chrétiens. Des esclaves désobéissants et des femmes reconnues coupables d'adultère auraient été ainsi possiblement concernés par de telles mesures.⁶⁴⁷ Il est en tout cas certain que des femmes adultères furent exposées dans des rues en tenue de prostitution dans le but de faire un exemple.⁶⁴⁸ Il est cependant impossible de faire un lien certain entre cette pratique et une possible condamnation au lupanar.

Il semble tout aussi impossible de déterminer les conditions exactes de l'application de cette peine, ainsi que la fréquence de son utilisation.⁶⁴⁹ Nous ne sommes donc pas en mesure d'émettre une hypothèse digne de ce nom d'un point de vue scientifique. Malgré tout, il semble correct de rejoindre l'avis que l'application de cette peine était un événement réel mais rare. S'il avait été question d'une pratique fort répandue, nous disposerions sans doute de plus d'attestations de celle-ci.

Une théorie semble pertinente à mentionner. Cette dernière veut que ce motif de la « vierge au lupanar » ait pu être une façon de représenter implicitement une autre réalité. Une des condamnations prononcées contre les personnes nées libres était la condamnation aux mines. Cela équivalait à renvoyer au moins une partie de ces personnes libres à un statut proche de celui des esclaves.⁶⁵⁰ Les hommes étaient envoyés au sein même des mines. Il est admis que les femmes étaient peu envoyées sous terre. Elles étaient probablement chargées des très nombreuses tâches annexes permettant la bonne tenue de ces installations. Il est reconnu que ces femmes condamnées aux mines avaient perdu la respectabilité associée à leur condition de femme libre. Chez la femme, le respect de l'intégrité sexuelle et la condition de personnes libres étaient particulièrement liés. Il semblerait donc que ces femmes étaient perçues comme

⁶⁴⁶ RIZZO NERVO Francesca, 1995, p. 94 ; ROMANACCE François-Xavier, 2014, p. 32.

⁶⁴⁷ HILNER Julia, 2020, p. 22 ; GLANCY Jennifer, 2006, p. 54-55 ; MCGINN Thomas, 1998, p. 310.

⁶⁴⁸ HILNER Julia, 2020, p. 22 ; MCGINN Thomas, 1998, p. 166.

⁶⁴⁹ ROMANACCE François-Xavier, 2014, p. 32.

⁶⁵⁰ « Au service des mines, les femmes sont ordinairement condamnées à perpétuité ou à temps. De la même façon aux salines. Si certes, à perpétuité, elles ont été condamnées, elles sont établies comme esclaves de la peine, mais si à temps elles sont condamnées, elles conservent le droit de cité. » Extrait de ULPIN, *De l'Office du proconsul*, texte traduit dans GAURIER Dominique, *Les Cinquantes Livres du Digeste de l'Empereur Justinien*, Tome 3, Paris, Editions la Mémoire du Droit, 2017, p. 2255 ; ROMANACCE François-Xavier, 2014, p. 42.

« sexuellement disponibles. »⁶⁵¹ L'exploitation sexuelle aurait donc été une réalité du vécu de ces femmes condamnées aux mines.⁶⁵²

François-Xavier Romanacce rappelle ainsi que l'un des châtiments attestés pour les chrétiens lors des périodes dites de persécution était la condamnation aux mines.⁶⁵³ Il pense ainsi que de nombreuses personnes et communautés chrétiennes furent confrontées à ce vécu d'exploitation sexuelle dans les mines. Cela aurait, selon lui, créé un véritable tabou qui lui-même aurait laissé une trace dans les esprits. Présenter ainsi des saintes condamnées au lupanar mais miraculeusement sauvées par Dieu pourrait ainsi être une façon d'exorciser ce vécu tabou. En effet, contrairement à de nombreuses femmes véritables, celles-ci n'ont ni eu à subir le *stuprum* de leur condamnation, ni n'ont eu à renoncer à leur foi pour conserver leur intégrité sexuelle.⁶⁵⁴

Si nous n'avons qu'une image floue de ce que fut, peut-être, le phénomène de la condamnation au lupanar, un élément reste cependant bien plus certain. La majorité des prostituées auraient été des esclaves qui, dépourvues de toute considération pour leur volonté, furent forcées à se prostituer, certaines depuis l'enfance. Il pouvait ainsi arriver qu'une personne originellement libre soit menée par les circonstances à tomber dans le statut d'esclave, auquel cas elle s'exposait au risque d'être forcée à la prostitution. Une authentique angoisse de ce type de scénario aurait existé, angoisse qui, comme nous le verrons, pouvait s'exprimer à travers les romans grecs.⁶⁵⁵

Si l'historicité même de la condamnation au lupanar est aussi incertaine, il va sans dire que chercher à déterminer si les saintes des textes de notre corpus furent réellement condamnées au lupanar est vain. Premièrement, comme déjà évoqué, certains de ces personnages sont purement fictifs. Deuxièmement, même si d'autres, comme Agnès, sont considérés comme basés sur une véritable personne, l'intégralité de la légende qui les entoure reste, en l'absence

⁶⁵¹ HARPER Kyle, 2017, p. 112-113.

⁶⁵² Les auteurs qui nous parlent de cela semblent se baser en partie sur les travaux d'Olivia Robinson, l'article *Women in Roman Law* et la monographie, *Penal Policy and Penal Practice in Ancient Rome*, tous deux sortis en 2007. Cependant, malgré nos recherches, nous n'avons pu mettre la main sur aucune de ces références. Nous devons donc faire confiance aux références suivantes : HILNER Julia, 2020, p. 20 ; ROMANACCE François-Xavier, 2014, p. 42.

⁶⁵³ François-Xavier Romanacce se base pour affirmer cela sur des lois du code théodosien, dont il ne renseigne pas les références exactes ainsi que l'*Histoire ecclésiastique*. Celle-ci comporte de nombreuses mentions de la condamnation aux mines. Nous n'en citerons qu'une : « Après quoi on les condamnait à travailler aux mines de cuivre de chaque province, non pas tant pour le service qu'ils rendaient, que pour les maltraiter et les rendre malheureux. » EUSEBE DE CESAREE, *Histoire ecclésiastique, Livre VIII*, p. 468 ; ROMANACCE François-Xavier, 2014, p. 42-44.

⁶⁵⁴ ROMANACCE François-Xavier, 2014, p. 42-44.

⁶⁵⁵ HARPER Kyle, 2013, p. 48, 180, 187.

de sources de première main, au mieux incertaine. Tout ce qui peut être affirmé est que, dans le cas d'Agnès comme de Darie, la présence du motif du lupanar au sein de leur légende précède grandement l'écriture des passions de notre corpus. Il y a bien le cas d'Irène, dont les actes sont jugés authentiques par Pierre Maraval. Cependant, même dans ce cas, un doute raisonnable existe. Nous ne pouvons pas être absolument certain que la condamnation au lupanar fut un véritable motif juridique. Malgré tout, il est, dans tous les cas, indéniable que la simple idée qu'une personne libre puisse être livrée contre son gré à ce type d'institution provoquait une horreur telle que ce concept bénéficia d'une longue vie dans le monde littéraire. Le motif de la « vierge au lupanar » ne se limite en effet pas à la littérature chrétienne.

Certes, le motif de la vierge au lupanar apparaît comme un *topos* célèbre et typique de la littérature martyriale chrétienne. Cependant, il est loin d'être un pur produit de textes chrétiens. Le motif est en effet plus ancien et connu plusieurs itérations. Chacune d'entre elles possédant ses spécificités, notamment sur la façon dont ces vierges se retrouvent dans un lupanar. L'attestation la plus ancienne semble remonter à l'œuvre d'Hérodote. Il y présenterait des pharaons plaçant leurs filles dans un lupanar afin d'accroître leurs richesses.⁶⁵⁶ Le *topos* se serait ensuite maintenu à travers la littérature grecque. Il aurait été répandu, bien que peu d'exemples païens nous soient parvenus à cause de la perte de la quasi-totalité de cette littérature. La popularité de ce motif reste donc difficile à évaluer.⁶⁵⁷ Un des rares exemples purement païens à nous être parvenu est celui d'Anthia, l'héroïne des *Ephesiaques* de Xénophon.⁶⁵⁸

Vient ensuite le cas ambigu de l'*Historia Apollonii regis Tyri*⁶⁵⁹. Ce texte, originellement païen, ne nous est parvenu que par une version christianisée, qui aurait été écrite à Rome. Il nous y est difficile de savoir quels éléments proviennent de quelle tradition culturelle.⁶⁶⁰ Dans

⁶⁵⁶ Nous n'avons pas pu consulter la source originelle, nous devons faire confiance à la référence suivante : RIZZO NERVO Francesca, 1995, p. 91-92.

⁶⁵⁷ LANERY Cécile, « La légende de sainte Agnès : quelques réflexions sur la genèse d'un dossier hagiographique (IV^e-VI^e s.), dans *Mélanges de l'Ecole française de Rome : Moyen Âge*, N°126.1, 2014, p. 20 ; LETOUBLON Françoise, *Les lieux communs du roman : stéréotypes grecs d'aventure et d'amour*, Leiden, Brill, 1993, p. 92-93.

⁶⁵⁸ RIZZO NERVO Francesca, 1995, p. 95.

⁶⁵⁹ *L'Historia Apollonii regis Tyri*, aussi appelée l'*Histoire d'Apollonius roi de Tyr*, est un texte ayant existé sous plusieurs formes. La recherche scientifique a permis de dégager un consensus. Cette histoire fut probablement mise par écrit en grec en Asie Mineure au III^e siècle et était alors un récit païen. Cette version originale est aujourd'hui perdue mais eut de toute évidence un certain succès. A Rome, quelque part entre le IV^e et le V^e siècle, une nouvelle version du texte apparut, écrite en latin. L'histoire est alors christianisée. Il raconte les déboires du héros éponyme, notamment alors qu'il tente de retrouver sa fille, Tarsia dont la narration suit également en partie les mésaventures. (KORTEKAAS Georg, *The Story of Apollonius, King of Tyre. A study of its greek origin and an edition of the two oldest latin recensions*, Boston, Brill, 2004, p. 3-24, 9-96.)

⁶⁶⁰ KORTEKAAS Georg, 2004, p. 14, 93-94.

ce texte, c'est la capture de l'héroïne du récit par des pirates qui mène à sa mise au lupanar.⁶⁶¹ Le motif apparaît également dans quelques textes chrétiens n'étant pas liés au genre des passions. Il est attesté notamment dans l'*Histoire Lausiaque*. Le contexte de persécution, identique à celui des passions de notre corpus y est présent.⁶⁶² Il est également dépeint, comme nous l'avons vu, dans des textes précurseurs des passions. Enfin, ses itérations les plus connues figurent donc dans les passions chrétiennes. Au moins cinq autres cas tardo-antiques notables sont recensés, en plus de ceux de notre corpus.⁶⁶³

Il est estimé que les premières passions figurant le motif de la vierge au lupanar furent écrites dans l'Orient romain. Les premières itérations connues seraient le *Martyre d'Agapè, Eirène, Chionè, martyres à Thessalonique* ainsi que la *Passion de Théodora et Didyme*.⁶⁶⁴ Les itérations latines de ces textes auraient introduit le motif dans l'Occident romain. Il est cependant important de noter que le *topos* de la vierge au lupanar est tout de même déjà attesté chez Sénèque l'Ancien. Ce dernier utilise ainsi ce *topos* pour nous présenter un dilemme. Il met en scène une vierge placée dans un lupanar mais non pénétrée. Il pose alors la question de savoir si, dans ce contexte, la vierge est restée pure ou non. Certains arguent que le simple fait d'être placé dans un tel lieu l'a rendue impure, d'autres qu'en y triomphant, elle est devenue encore plus immaculée.⁶⁶⁵

⁶⁶¹ *Itaque puella cum dominum deprecatur, subito advenerunt piratae et videntes hominem armata manu velle percutere, exclamaverunt dicentes : "Parce, barbare, parce et noli occidere ! Haec enim nostra praeda est et non tua victima !" Piratae applicantes ad litus tulerunt virginem et collantes altum petierunt pelagus. [...] Igitur qui Tharsiam rapuerunt, advenerunt in civitatem Mytilenem. Deponiturque inter cetera mancipia et venalis in foro proponitur. Audiens autem hoc leno, vir infaustissimus, nec virum nec mulierem voluit emere nisi Tharsiam puellam, et coepit contendere, ut eam emeret ; « Alors que la fille priait le Seigneur, des pirates arrivèrent soudainement et voyant un homme avec une arme en main, sur le point de frapper, ils crièrent, disant : " Épargne-la, barbare, épargne-la, ne la tue pas ! Cette fille est notre butin, pas ta victime !" Les pirates allèrent vers la côte, prirent la fille et, levant les voiles, ils s'en allèrent, allant vers la grande mer. [...] Ceux qui avaient enlevé Tarsia arrivèrent dans la cité de Mytilène. Elle fut placée parmi les autres esclaves et mise à vendre sur la place du marché. La nouvelle arriva aux oreilles d'un proxénète, un homme de très mauvaise réputation. Il n'était intéressé d'acheter personne, homme ou femme, si ce n'est Tarsia et il commença à enchérir pour elle. », *Histoire d'Apollonius, roi de Tyr*, texte latin traduit et édité dans KORTEKAAS Georg, *Commentary on the Historia Apollonii Regis Tyri*, Boston, Brill, 2007, p. 489-497, 530-533.*

⁶⁶² « Il y avait dans la ville de Corinthe une jeune fille de haute naissance qui pratiquait l'ascèse dans la virginité. C'était une période de persécutions et, selon l'usage en cette circonstance, on la livra à celui qui alors rendait la justice, un païen. On l'accusait [...] d'injurier les idoles. [...] Fou de femmes, le juge écouta la calomnie avec des oreilles de cheval excité et y fit droit avec plaisir. [...] Alors, rendu fou de colère contre elle, il ne la livra ni au supplice ni à la torture, mais il la plaça dans une maison de prostituées. » PALLADE D'HELENOPOLIS, *Histoire Lausiaque*, p. 214 ; RIZZO NERVO Franchesca, 1995, p. 93.

⁶⁶³ Il s'agit des saintes suivantes : Lucie de Syracuse (BHL 4992), Marcienne de Césarée (BHL 5259), Sérapie de Syrie (BHL 7586), Bonosa de Portus (BHL 1425), et Théodora d'Alexandrie (BHL 8072) ; BOSSU Annelies et PRAET Danny, 2015, p. 321.

⁶⁶⁴ La *Passion de Théodora et Didyme* est un texte oriental en langue grecque datant d'avant l'an 350. Il est consacré aux deux saints éponymes d'Alexandrie et fit leur célébrité. ; LANERY Cécile, 2007, p. 2-3 ; ROMANACCE François-Xavier, 2014, p. 28.

⁶⁶⁵ BEN EDWIN Perry, *The Ancient Romances. A Literary-Historical Account of their origins*, Los Angeles,

Hérodote considérait son œuvre comme une enquête historique, il rapporte ainsi une légende qui le précède très probablement⁶⁶⁶, et qu'il tient pour vraie. Les vierges au lupanar du roman hellénistique vivent ces expériences car l'auteur cherche à mettre des obstacles sur le chemin qui les séparent des heureuses retrouvailles avec leurs compagnons. Les auteurs chrétiens, de même, développent ces épisodes en partie pour l'impact dramatique qu'ils peuvent avoir. Cependant, ces récits ne se résument pas à une volonté de faire frémir le lecteur. Ils peuvent aussi être l'occasion pour l'hagiographe de présenter, à travers les discours et actions des différents personnages, ses conceptions du christianisme, du paganisme ou encore de la virginité ainsi que du consentement.⁶⁶⁷

La condamnation au lupanar d'Irène

La première apparition de ce motif se fait dans la *Passion d'Anastasie et de ses compagnons*. Nous avons précédemment évoqué les diverses violences subies par les trois sœurs de Thessalonique, Irène, Chionie et Agapè. Leur histoire s'achève avec le second procès qui leur est intenté. Les deux sœurs aînées, Chionie et Agapè, sont alors condamnées à brûler sur le bûcher. Le sort de la benjamine est différent. Elle comparait seulement après l'exécution de ses sœurs. Le juge, Sisinnius lui demande de sacrifier aux dieux en l'informant que, si elle refuse, elle souffrira un sort encore pire que celui de ses sœurs :

*Putas te sic pati sicut sorores tuae passae sunt ? Ego te iubebo nudam tradi meretricibus ut ibidem ad turpes usus posita moriaris.*⁶⁶⁸

« Estimes-tu que tu auras à souffrir comme tes sœurs ont souffert ? Moi, j'ordonnerai que tu sois livrée nue aux prostituées, afin que, étant mise au service d'utilisations dégoûtantes, tu y meures. »⁶⁶⁹

Irène répond alors par le discours suivant.

Caro mea, et feris et ignibus et plagis et omnibus poenis quicquid passa fuerit, sic patietur fornicatorem, sic[ut] canem, sic[ut] ursum, sic[ut] serpentem. Et melius mihi

University of California Press, 1967, p. 314 ; BOULHOL Pascal, 1996, p. 25 ; HARPER Kyle, 2013, p. 50.

⁶⁶⁶ RIZZO NERVO Francesca, 1995, p. 92.

⁶⁶⁷ ROMANACCE François-Xavier, 2014, p. 35.

⁶⁶⁸ Extrait de la *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 140.

⁶⁶⁹ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

*est ut tradatur caro mea quibus excogitaveris poenis et iniuriis quam anima mea polluatur in idolis. Inquinamenta enim quae anima non consentit non suscipit reatus.*⁶⁷⁰

« Ma chair, qui pourrait souffrir de bêtes sauvages, du feu, des coups et tant d'autres peines, tolérera ainsi un fornicateur, tout comme un chien, un ours ou un serpent. Il est préférable que ma chair soit confiée à ces punitions et injures dont tu as rêvé plutôt que mon âme soit polluée par les idoles. Car l'âme ne reçoit pas la culpabilité de la souillure à laquelle elle ne consent pas. »⁶⁷¹

Le discours de la sainte continue en effectuant un parallèle entre elle et les martyrs qui, en refusant de consommer le sang des sacrifices, n'en ont pas été pollués, même s'ils ont été forcés à y toucher. Elle répète qu'elle refuse de donner son consentement à la souillure car sa chair est confiée au Christ. Elle affirme être prête à subir tout type de souffrance tout en étant confiante que « Dieu, cependant, est assez puissant pour t'empêcher d'accomplir ce que tu as imaginé.⁶⁷² »

Sisinnius ordonne alors à des gardes de se saisir d'Irène :

*Ite et ponite eam in loco turpi ubi meretur, ut ibi ludibrio sit omnibus populis.*⁶⁷³

« Allez et placez la dans un endroit ignoble qu'elle mérite afin qu'elle y soit la risée de tout le monde. »⁶⁷⁴

C'est alors que les gardes la conduisent vers un lupanar qu'ils rencontrent deux autres soldats qui affirment être des envoyés du *comes* Sisinnius. Ceux-ci disent que le comte a désigné un endroit précis où emmener la sainte. Ces mystérieuses figures emmènent ainsi Irène au sommet d'une montagne. Le comte, constatant la situation, s'empare d'un cheval et cherche à s'approcher de la sainte, sans jamais y parvenir, devenant source de dérision. Un soldat tire alors une flèche qui abat la sainte, mais cette dernière ne meurt pas avant d'avoir raillé son juge.

*Insulto tibi, miserabilis, quia sicut virum fortem in bello aggredieris quam sicut mulierem volueras subiugare. Ecce munda vado ad Dominum meum Iesum Christum [...].*⁶⁷⁵

⁶⁷⁰ Extrait de la *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 140.

⁶⁷¹ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁶⁷² Traduction de : *Potens est tamen Deus qui non te permittat facere quod cogitaveris*, extrait de la *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 142 ; Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁶⁷³ Extrait de la *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 142.

⁶⁷⁴ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁶⁷⁵ Extrait de la *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 144.

« Je te méprise, misérable, car tu as attaqué comme un puissant adversaire de guerre une femme que tu souhaitais subjuguier. Regarde, je m'en vais pure à mon Seigneur Jésus Christ [...] »⁶⁷⁶

Maintenant que nous avons présenté ces données, exposons quelques éléments d'analyse propre à ce texte. Le premier nous est familier. Il s'agit du fait que cette passion n'est pas le premier texte qui décrit l'histoire d'Irène et de ses sœurs, puisqu'elle nous est déjà présentée par le *Martyre*. La lecture de ce texte précurseur permet de se rendre compte ô combien l'hagiographe de la *Passion d'Anastasie* est parti du récit original mais s'en est finalement grandement écarté.

Le passage relatif à la condamnation d'Irène au lupanar y est bien plus succinct. La plus grande partie du texte est d'ailleurs couverte par la proclamation de la condamnation par le juge. Ce discours prend de la place car le préfet précise certains détails comme la quantité de nourriture que la sainte est autorisée à recevoir. Irène, quant à elle, ne répond strictement rien à ce moment.⁶⁷⁷ Autre élément étrange, le *Martyre* ne fait pas état d'un *comes* Sisinnius comme juge, mais bien d'un préfet nommé Dulcitius. Notre hagiographe a donc bien repris ce personnage dans son récit mais en lui donnant un tout autre rôle, et en le remplaçant par un nouvel officier. Il est également dit dans ce *Martyre* qu'Irène fut bien amenée dans un lupanar. Le texte précise cependant très brièvement que l'Esprit-Saint s'assura que personne ne la touche ni ne l'insulte. Elle finit par être rappelée par Dulcitius qui, constatant son refus d'abjurer, la condamne au bûcher.⁶⁷⁸ Le fait qu'Irène ait été condamnée au lupanar reste finalement le seul véritable point commun entre ces deux textes.

Penchons-nous maintenant sur le récit de la passion de notre corpus. Tout d'abord, notons que si la sainte a bien été condamnée au lupanar, elle n'y entre jamais. La menace que représente le lieu de perdition est cependant bien explicitée malgré tout. Le lupanar est non

⁶⁷⁶ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁶⁷⁷ « Le préfet Dulcitius dit : "Tes sœurs, selon les ordres que j'ai donnés à leur sujet, ont reçu leur sentence. Mais toi, puisque tu as été coupable, d'abord de fuite, puis d'avoir caché ces écrits et parchemins, 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 Zosisme ; tu recevras de notre palais un seul pain par jour et les agoranomes ne te permettront pas de sortir." Pendant que les agoranomes et l'esclave Zosisme, le bourreau, l'emmenaient, le gouverneur dit : "Sachez bien que si je suis averti par quelqu'un de l'office qu'on l'a laissée sortir du lieu où j'ai ordonné qu'on la place, ne fût-ce qu'un bref instant, vous serez punis du châtement le plus sévère. » Extrait du *Martyre d'Agapè, Eirène, Chionè, martyres à Thessalonique*, p. 284.

⁶⁷⁸ « Et selon l'ordre du gouverneur, ceux qui en avaient la charge l'emmenèrent au bordel public, mais par la grâce du Saint-Esprit qui la protégeait et la gardait pure pour le Dieu Maître de l'univers, personne n'osa l'approcher ni ne tenta même de l'injurier en paroles. », Extrait du *Martyre d'Agapè, Eirène, Chionè, martyres à Thessalonique*, p. 284-285.

seulement un lieu où les corps sont « mis au service d'utilisations dégoutantes » mais il est surtout l'endroit où le *comes* désire envoyer Irène mourir. C'est un lieu de mort.

Le *comes* Sissinius est bien moins caractérisé que le *praeses* Dulcitus. Il est présenté de manière neutre par le récit jusqu'à la fin, où il est alors décrit comme étant risible et misérable. Ses efforts pour faire plier la sainte sont tournés en dérision et son échec appuyé. Contrairement à Dulcitus, il n'est cependant pas décrit comme particulièrement enragé ou luxurieux, malgré l'aspect incontestablement violent et sexuel de la condamnation.

L'élément le plus notable de ces péripéties placées sous le signe de la condamnation au lupanar est finalement avant tous les échanges verbaux entre Irène et Sissinius. Les multiples viols qui sont impliqués par la prostitution forcée sont ici mis en parallèle avec les autres châtiments classiques que sont la condamnation aux diverses bêtes, la torture, la flagellation ou le feu. Cet ensemble de souffrances est cependant présenté comme un mal bien inférieur à la pollution de l'âme. Cette dernière n'ayant lieu que si le consentement est donné. Si ce discours est unique au sein de notre corpus, il bénéficierait d'un équivalent dans le large groupe des passions tardo-antiques. La *Passion de Lucie de Syracuse*⁶⁷⁹ présenterait en effet un monologue au sens identique.⁶⁸⁰

Nous n'avons pas pu nous procurer une édition scientifique de ce texte, et pour cause il n'y en aurait aucune.⁶⁸¹ Nous ne disposons que du très succinct résumé présenté dans le travail de Cécile Lanéry. Ainsi, nous savons que celle-ci affirme dans son discours que « seul le consentement de la volonté fait la corruption »⁶⁸² et que « en cas de viol, sa couronne de chasteté n'en serait que doublée. »⁶⁸³ Cependant, il est estimé que ce texte date du VI^e siècle, ce qui fait du récit de notre corpus le précurseur de ce dernier, voire sa potentielle inspiration directe.⁶⁸⁴ Notons que des Pères de l'Eglise, à l'image d'Augustin d'Hippone dans son ouvrage *La Cité de Dieu*, écrivirent sur la question des vierges violées et tinrent des discours semblables sur le

⁶⁷⁹ La *Passion de Lucie de Syracuse* est un récit latin du VI^e siècle considéré comme une pure fiction basée sur une martyre probablement authentique, morte à Syracuse en 304. Elle semble avoir été écrite par un clerc issu de l'aristocratie, cultivé et attaché à l'identité romano-occidentale et latine dans une Sicile byzantine qui s'hellénise de plus en plus. La *Passion de Lucie de Syracuse* apparaît comme fortement inspirée de plusieurs passions romaines du V^e siècle. (LANÉRY-OUVRARD Cécile, 2024, p. 790-805 ; SAXER V. et HEID S. « Lucia (Lucy) of Syracuse » dans DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, Vol. II., Downers Grove, IVP Academic, 2014, p. 626.)

⁶⁸⁰ LANÉRY-OUVRARD Cécile, 2024, p. 794 ; RIZZO NERVO Francesca, 1995, p. 94.

⁶⁸¹ LANÉRY-OUVRARD Cécile, 2024, p. 792.

⁶⁸² Citation du résumé de la passion produit dans LANÉRY-OUVRARD Cécile, 2024, p. 794.

⁶⁸³ Citation du résumé de la passion produit dans LANÉRY-OUVRARD Cécile, 2024, p. 794.

⁶⁸⁴ LANÉRY-OUVRARD Cécile, 2024, p. 801.

consentement.⁶⁸⁵ Les textes et idées de ces derniers semblent donc être des candidats plausibles en tant qu'inspiration de l'hagiographe.

Irène semble donc incarner un *exemplum*. Elle présente selon l'hagiographe ce qu'un vrai chrétien devrait être capable d'endurer pour sa foi. La sainte fait preuve de plus d'un grand courage, en confrontant verbalement le *comes* et en se revendiquant comme prête à subir n'importe quel outrage. Elle témoigne également d'une grande confiance en Dieu. Confiance qui est effectivement récompensée car elle ne subit en effet aucun sévice sexuel.

Une autre interprétation de ce discours sur le consentement est possible. Rappelons ici que la *Passion d'Anastasie* et de ses compagnons aurait, dans son ensemble, été écrite pour un public de matrones chrétiennes. Anastasie incarnerait le vécu de certaines de ces femmes qui durent subir les affres de maris païens. Ainsi, Irène, à travers son discours, s'adresserait peut-être à des femmes ayant subi des actes sexuels non consentis. Ces paroles pouvaient en effet se montrer rassurantes en affirmant à ces femmes que leurs âmes n'avaient en aucun cas été marquées par ces événements. Un élément allant dans le sens de l'hypothèse d'un discours consolateur est le fait que ce concept d'âme pure en absence de consentement fut développé par les Pères de l'Eglise entre autres face au fait que des femmes, notamment des vierges, préféraient se suicider plutôt que de subir un viol ou de continuer à vivre avec les stigmates personnels et sociaux qu'impliquait le fait d'avoir subi ce type de violence. En effet, ceux-ci désiraient convaincre ces femmes de ne pas passer à l'acte, ce qui nécessitait de diminuer leur

⁶⁸⁵ « On pense vraiment opposer aux chrétiens un gros grief quand, pour renchérir encore sur le tableau de leur captivité, on ajoute les viols commis sur des femmes mariées, sur des vierges nubiles et même sur quelques religieuses. [...] Posons d'abord comme solide principe que la vertu, règle d'une vie droite, commande de l'âme où elle siège aux membres du corps et que le corps est sanctifié par l'usage qu'en fait une volonté sainte. Tant que cette volonté reste ferme et inébranlée, tout ce que fait un autre du corps d'autrui peut non seulement produire la douleur mais encore exciter la volupté. Certes, un tel attentat n'enlève pas la chasteté, si l'âme la retient avec la plus grande fermeté, mais il n'en alarme pas moins la pudeur. Elle redoute en effet qu'un outrage, qui peut-être n'a pu s'accomplir sans éveiller une volupté charnelle, ne paraisse accompli avec le consentement de l'esprit. [...] Assurément personne, si grandes que soient sa noblesse de cœur et sa pudeur, n'est responsable de ce qu'on fait de son corps, mais l'est seulement de ce que doit ou accepter ou refuser son esprit. Dès lors, quel homme de bons sens pourrait croire avoir perdu sa chasteté s'il arrive que s'exerce et s'assouvisse sur sa chair prise de force une passion dont il n'est pas le complice ? Car si la chasteté se perd de cette façon-là, sans nul doute elle ne sera plus une vertu de l'âme. [...] Or, si la chasteté est un bien de cet ordre, à quoi bon prendre la peine de la garder, fût-ce au prix d'un danger pour le corps ? Mais si au contraire, elle est un bien de l'âme on ne la perd pas, le corps fût-il violenté. Plus encore, quand l'excellence de la sainte continence résiste à l'assaut impur des convoitises charnelles, le corps lui-même en est sanctifié. Et si la résistance persiste avec une volonté inébranlable, le corps lui-même ne perd pas sa sainteté, parce que la volonté d'en user saintement persévère, et même, autant qu'il est en lui, le pouvoir. [...] Voilà pourquoi, tant que l'âme maintient fermement la décision qui a mérité au corps lui-même sa sanctification, la passion violente d'autrui n'enlève pas à ce corps sa sainteté que lui conserve la persévérance de sa continence. » AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu, Livre I*, texte latin traduit dans COMBES Gustave et MADEC Goulven, *Saint Augustin. La Cité de Dieu I*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1993, p. 89, 91-92 ; HARPER Kyle, 2013, p. 172 ; RIZZO NERVO Fransesca, 1995, p. 95-96 ; ROMANACCE François-Xavier, 2014, p. 43.

souffrance. Leur retirer le poids de la culpabilité et de la honte, qu'une partie de la société leur faisait porter, était un moyen de parvenir à cet objectif.⁶⁸⁶

Il est indéniable que ce discours sert une vision chrétienne du monde. Cependant, il serait erroné de penser que les *topoi* ici utilisés sont purement chrétiens. L'idée que l'âme ne porte pas le stupre d'un axe sexuel non consenti est déjà exprimée dans le récit que fait Tite-Live du viol de Lucrece.⁶⁸⁷ Quant au discours énumérant les supplices que la sainte est prête à subir, il n'est pas sans rappeler le discours païen de Leuccippé à Thersandre que nous avons présenté lors du sous-chapitre précédent. Cela prouve que ces motifs ont une ancienneté et que les païens de l'ère classique possédaient déjà des notions similaires, notamment au niveau du consentement. Nos recherches n'ont cependant pas permis d'identifier d'autres textes classiques présentant ces *topoi*, ce qui aurait permis d' étoffer notre analyse et notre propos.

Si Irène se montre active en paroles, elle ne pose cependant aucun acte pour se sauver de cette situation. Comme évoqué, elle termine un de ces discours en affirmant sa confiance en la puissance divine. C'est cette dernière qui est chargée de la sauver de ces sévices. La salvation viendra de mystérieux soldats qui retirent la sainte à son escorte précédente pour la mener en sécurité. Il n'est ici pas clair si ces soldats sont des chrétiens, intervenant par solidarité envers la sainte, ou s'il s'agit d'envoyés célestes déguisés en soldats.

Ce motif de la vierge sauvée du lupanar par un soldat serait quelque peu similaire à la *Passion de Théodora et Didyme*. Nous utilisons le conditionnel car, une fois encore, nous n'avons pas pu consulter une édition scientifique de ce texte. Cela nous empêche de fournir une comparaison poussée de ce texte et de celui de notre corpus. Nous savons cependant que cette légende orientale était déjà attestée en Occident dès le IV^e siècle puisqu'elle est notamment reprise par Ambroise de Milan dans son traité *De Virginibus*, texte que nous n'avons pas pu consulter.⁶⁸⁸ Il n'est donc pas impossible qu'elle ait été connue du cultivé auteur de la *Passion d'Anastasie*. Cependant, les épisodes concernés diffèrent trop pour affirmer un fort lien d'inspiration. En effet, dans la passion orientale, Théodora et Didyme échangent de vêtements afin que le soldat puisse prendre la place de la sainte. Cette péripétie est totalement absente de la *Passion d'Anastasie*.

⁶⁸⁶ HARPER Kyle, 2013, p. 43, 171 ; RIZZO NERVO Francesca, 1995, p. 95.

⁶⁸⁷ *Mentem peccare, non corpus, et unde consilium afuerit culpam abesse* ; « C'est l'âme qui est criminelle et non le corps, sans mauvaise intention, il n'y a pas de fautes » ; extrait de TITE-LIVE, *L'Histoire Romaine*, texte édité et traduit du latin par Bayet Jean (éd.) et Baillet Gaston (trad.), Tome I, Livre I, Paris, Les Belles Lettres, 1975, p. 93.

⁶⁸⁸ LANERY Cécile, 2007, p. 2-3.

La condamnation au lupanar de Théodote

Le deuxième cas de condamnation au lupanar apparaît dans la même passion. Nous l'avons déjà évoqué⁶⁸⁹, il concerne Sainte Théodote. Cette condamnation au lupanar accompagnait celle d'être violée par Hyrtacus. Ce dernier avait pour consigne, une fois qu'il aurait effectué son acte de laisser Théodote « parmi les prostituées publiques.⁶⁹⁰ » Cependant, étant donné que la suite des événements voit Hyrtacus être défait par l'intervention divine et le récit aussitôt poursuivi, nous n'avons que bien peu de choses à dire sur la condamnation au lupanar de Théodote. Par ailleurs, nous avons déjà présenté plus tôt des informations comme le portrait des bourreaux.

Nous l'avons déjà évoqué, Théodote se montre particulièrement passive dans cette péripétie. Contrairement à Irène, elle n'est pas l'oratrice d'un grand discours défendant les conceptions chrétiennes de l'auteur. Peut-être justement car ce dernier considérait que l'exemple de la jeune fille suffisait. La condamnation de Théodote ne serait ainsi qu'un élément généré des péripéties qui accablent cette veuve et ses fils. Ces derniers sont torturés physiquement, tandis que les premières tortures que le juge imagine pour la femme du groupe sont de nature sexuelle. Une autre explication possible à la différence de développement entre cet épisode et ceux des sœurs de Thessalonique serait, comme le pense Basile Lourié, que ces différentes parties de la *Passion d'Anastasie* sont l'œuvre d'auteurs différents.

Un autre élément est pertinent à souligner. Dans ce *topos*, il est habituellement question de « vierge » au lupanar. Mais la sainte est ici une mère veuve. Comment expliquer cette variation du motif ? Tout d'abord, nous l'avons vu, les vierges et les veuves faisaient l'objet d'attentes communes. De plus, dans la hiérarchie faite des vertus, la chasteté des veuves suit immédiatement celle des vierges. Ces deux figures sont donc perçues comme très proches. Certains auteurs vont jusqu'à gratifier de veuves du titre de vierge. Il n'est donc finalement pas si surprenant de voir une veuve se retrouver dans un motif réservé habituellement aux vierges.

Une autre explication serait la suivante. L'un des buts de cet hagiographe était la mise en avant des matrones et veuves, qui étaient habituellement délaissées par l'hagiographie tardo-antique au profit des vierges. Peut-être que cette association du motif du lupanar avec une mère

⁶⁸⁹ La majorité de l'analyse des éléments en rapport avec Théodote sera présente dans la sous-partie n°2.

⁶⁹⁰ Traduction de : *inter publicas meretrices*, extrait de la *Passio Sanctae Anastasiae*, p. 170 ; Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

entrait dans cette dynamique. Cependant, si tel était le cas, l'auteur aurait dû davantage mettre en évidence la condamnation au lupanar de Théodote. Or, cet épisode est très court. Il l'est d'autant plus en comparaison à l'exemple de la vierge Irène. Pourquoi aurait-il choisi de développer le cas de la vierge Irène et non celui de Théodote s'il voulait mettre cette dernière en avant ? Cette hypothèse n'est, pour cet exemple-ci, pas crédible pour expliquer pourquoi une veuve est livrée au lupanar. La première est donc à favoriser.

La condamnation au lupanar de Darie

Nous avons plus d'éléments à présenter pour le troisième cas de prostitution forcée, celui de sainte Darie. L'épisode prend place après la conversion de la païenne et séductrice Darie par Chrysanthé. Le couple chrétien ayant été prosélyte, les autorités interviennent. Les deux protagonistes sont arrêtés. Chrysanthé est condamné à diverses tortures avant d'être jeté dans une geôle. Une fois les péripéties de Chrysanthé développées, l'histoire en vient à parler du sort de sa femme.

Daria vero mittitur in publico contubernio meretricum ⁶⁹¹

« Darie, quant à elle, est placée dans une maison de prostitution publique. »⁶⁹²

Alors que la sainte est prostrée en prière dans la cellule du lupanar, elle reçoit la visite d'un lion, évadé de l'amphithéâtre par la volonté du Christ. C'est alors qu'est envoyé dans la cellule

quemdam turpissimum qui in scelere corruptionis opinatissimus habebatur ⁶⁹³

« un certain homme des plus affreux, qui était réputé très célèbre dans le péché de séduction. »⁶⁹⁴

L'intrus est aussitôt mis à terre par le lion. Darie demande alors au fauve d'épargner l'homme pour que celui-ci puisse l'écouter. Darie lui tient le discours suivant :

Ecce ferocitas leonis audito Christi nomine dat reverentiam Deo, et tu homo rationabilis in tantis criminibus te exerces, ut etiam in hoc, quo miser lugendus es, glorieris. ⁶⁹⁵

⁶⁹¹ Extrait de la *Passio Chrysanthi et Dariae*, p. 482.

⁶⁹² Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁶⁹³ Extrait de la *Passio Chrysanthi et Dariae*, p. 482.

⁶⁹⁴ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁶⁹⁵ Extrait de la *Passio Chrysanthi et Dariae*, p. 482.

« Regarde comme la férocité du lion, ayant entendu le nom du Christ, donne déférence à Dieu. Et toi, un homme rationnel, tu t'appliques à de si grands crimes, que tu te glorifies de ce dont tu es pitoyable, digne de lamentations. »⁶⁹⁶

L'homme, se prosternant, promet de propager la bonne parole s'il est épargné. Cela sera fait ainsi. Des chasseurs viendront ensuite pour capturer le lion mais tous seront vaincus par celui-ci et convertis. Le préfet décide alors d'allumer un grand feu à l'entrée de la cellule, ce qui pousse le lion à partir, une fois qu'il en eut l'autorisation de Darie. Le texte marque alors une petite pause.

L'Empereur Numérien apprend les événements et demande que les saints soient à nouveau torturés. Chrysanthé reçoit de nouvelles tortures. C'est alors que le récit revient vers Darie. Il est alors dit que :

*Quicumque ergo (autem) misissent manum ad sanctam Dariam, stupebant nervi eorum et prae dolore mugitum cordis gemitumque reddebant.*⁶⁹⁷

« Ainsi, tous ceux qui posèrent la main sur sainte Darie, leurs nerfs étaient engourdis et, sous l'effet de la douleur, ils émettaient un mugissement et un gémissement du cœur. »⁶⁹⁸

Nous sommes ainsi confrontés à un possible euphémisme ambigu. La main posée sur Darie désigne-t-elle ici une violence sexuelle ? La phrase précédente traitait des tortures infligées à Chrysanthé. Cette formule pourrait simplement exprimer que des gens cherchèrent à s'emparer de Darie, possiblement pour la torturer. Cependant, il peut très bien s'agir d'une formulation sous-entendant la tentative d'abus sexuel, d'autant plus qu'à aucun moment il n'est dit explicitement que Darie fut sortie du lupanar où elle était précédemment. Bien que *de facto* la phrase puisse être interprétée par le lecteur, il me semble qu'il est ici question de personnes cherchant à abuser de la sainte.

Le flou de cette formulation est un élément particulièrement intrigant et qui, s'il pouvait être expliqué, pourrait se révéler assurément révélateur. Nous sommes cependant à nouveau confrontés à notre impossibilité de connaître les intentions de l'auteur. Ce flou était-il volontaire ou non ? Est-ce un nouvel exemple de l'euphémisme utilisé par les Romains sur les violences sexuelles ? Ou est-ce un procédé visant à sous-entendre que les deux formes de

⁶⁹⁶ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁶⁹⁷ Extrait de la *Passio Chrysanthe et Dariae*, p. 483.

⁶⁹⁸ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

violences, physiques et sexuelles, furent exercées sur la sainte ? Les lecteurs de l'époque ont-ils perçu ce flou de la même manière que nous, ou est-ce que la situation était, à leurs yeux, tout à fait claire ? Nous n'avons pas moyen de le savoir. Nous nous garderons donc de répondre à ces questions par des affirmations.

Le passage au lupanar est un élément de la légende de Chrysanthé et Darie qui ne fut pas inventé par l'hagiographe de cette passion. Celle-ci date du V^e siècle. Cependant, un poème attribué à Damase atteste non seulement qu'une légende existe d'ores et déjà mais que celle-ci possède déjà certains éléments du récit présenté par la *Passion de Chrysanthé et Darie*. Ainsi Darie y est déjà placée dans un lupanar mais elle y est aussi défendue par un lion. Le poème est cependant bien plus succinct sur cette péripétie. Il se contente de présenter le lion comme envoyé spécifiquement pour défendre la virginité de Darie, ainsi que comme prêt à déchirer toute personne cherchant à s'approcher de la sainte.⁶⁹⁹ Cependant, les péripéties qui voient Darie convertir des païens, ainsi que l'épisode ambigu, sont des éléments ne se retrouvant que dans la passion.

Plusieurs éléments intéressants peuvent être notés sur le fait que Darie soit placée dans un lupanar. Premièrement, l'aspect genré de cette punition. Nous avons déjà évoqué le fait que les violences sexuelles se retrouvent avant tout liées aux femmes. Le contraste est ici d'autant plus marqué étant donné que la *Passion de Chrysanthé et Darie* est consacrée à un homme et une femme. Certes Chrysanthé subit aussi une forme de violence sexuelle puisqu'il est jeté nu dans une cellule, mais il subit avant tout une série de tentatives de violences physiques. Darie, quant à elle, ne subit qu'un type de torture, celle qui tente de s'en prendre à son intégrité sexuelle. Cependant, notons que les deux protagonistes ont un élément commun. Toutes les tentatives de violences exercées sur Darie sont contrées par un miracle, de même que les tentatives de violences physiques dirigées sur Chrysanthé. Finalement seule la mise à nu de

⁶⁹⁹ Le texte du poème damasien est présenté dans la *Patrologia Latina*, un travail du XIX^e siècle. Nous avons pu nous en procurer une édition numérique, qui s'est cependant révélée de mauvaise qualité. Tous les éléments n'étaient pas pleinement visibles. De plus, le texte semble quelque peu corrompu. Ainsi, bien que nous sommes en mesure de comprendre l'idée générale du texte, nous ne sommes pas capables d'en fournir une véritable traduction. Voici ce que nous avons su déchiffrer du texte latin : *Traditur interae et sceleratis Daria scortis. Prostibulum mecha penetrans sine crimine sevo. Sed leo de claustris rugibundus mittitur arctis virgineos artus tutos servare puellae. Si quis quam cuperet sacrum temerare pudorens grestibus obscenis contractaus corpus honestum arcam ceu quondana probosus contigit Oza, Protinus oppeteret confusus fronte petuleus rictibus et rabidi conrosus dente leonis ultricem poenam sentiret morte serina* ; Le texte semble décrire de manière succincte le fait que Darie est placée dans un lupanar et livrée aux clients débauchés. Cependant, un lion est envoyé la protéger. Quiconque tente d'approcher la sainte est tué par le lion ; DAMASE, *Carmen Damaso Papae Ascriptum*, texte latin édité dans MIGNE Jacques-Paul (éd.), *Patrologia Latina*, vol. 74, Paris, Edition Freres Garnier, 1879, p. 526-530 ; GODDARD ELLIOTT Alison, *Roads to Paradise. Reading the Lives of the Early Saints*, Londres, Brown University Press, 1987, p. 148-149.

Chrysanthé et l'exécution des deux martyrs semblent constituer des violences abouties. Le dénudement de Chrysanthé n'est cependant qu'un élément descriptif passager d'une péripétie plus grande et non le centre d'un épisode de violence comme l'est la mise au lupanar de Darie.

Un second élément pertinent à noter est que Darie est condamnée au lupanar alors qu'elle est, au début du récit, une vestale.⁷⁰⁰ Premièrement, il est tout à fait invraisemblable que les Romains aient puni de la sorte quelqu'un ayant bénéficié d'un tel statut. La punition réservée aux vestales ayant gravement fauté était le fait d'être enterrée vivante. Notons qu'il s'agit bien du sort final de Chrysanthé et Darie.⁷⁰¹ Deuxièmement, soulignons que dans les discours chrétiens, les vestales ont tendance à être présentées comme des prostituées. En effet, certains auteurs, comme Ambroise de Milan, considèrent que cette virginité temporaire, accompagnée de privilèges, n'est qu'une forme d'échange vénal, justifiant la comparaison avec la prostitution. Avec cette lecture, le fait que l'épreuve de persécution imposée à Darie, véritable mise à l'épreuve de la foi, soit une condamnation au lupanar ne semble pas être dû au hasard.⁷⁰² C'est du moins l'avis d'Annelies Bossu et Danny Praet. Cependant, si ce choix est motivé par une raison particulière, celle-ci n'est pas d'emblée identifiable.

L'exemple de Darie se démarque des autres condamnations au lupanar de notre corpus par le fait qu'il est le seul à ne pas présenter de scènes au tribunal. Le lieu dans lequel est placé Darie est simplement dénommé comme une « maison de prostitution publique. » Il ne fait pas l'objet de commentaires ou de descriptions comme le fut le lupanar destiné à Irène. L'aspect répugnant de la prostitution est cependant exprimé à travers l'un des clients du lupanar. Si l'origine de la persécution est indubitablement l'Empereur Numérien, la figure du bourreau est avant tout incarnée par cet abuseur anonyme. Ce dernier est un ajout par rapport au poème damasien. Il fait l'objet de deux qualificatifs. Il est tout d'abord décrit comme affreux, ce qui semble se rapporter aussi bien à son âme qu'à son apparence. Il est également qualifié de pitoyable. Ce qui lui est reproché est avant tout son penchant pour le péché de séduction, soit sa sexualité.

Ce concept n'est représenté que de deux manières dans la *Passion de Chrysanthé et Darie*. La première est la séduction avec laquelle les vierges païennes tentaient de convaincre Chrysanthé d'abjurer. La sexualité est donc un élément dangereux, païen et tentateur. La

⁷⁰⁰ Le fait que Darie soit une vestale n'est pas une invention de la passion mais bien un élément présent dès le poème damasien.

⁷⁰¹ BOSSU Annelies et PRAET Danny, 2015, p. 308.

⁷⁰² BOSSU Annelies et PRAET Danny, 2015, p. 317.

seconde est donc la sexualité d'une prostitution forcée, incarnée par un abuseur vil. Le client anonyme est également mis en opposition au lion. Ce dernier est loué pour le respect qu'il porte à la puissance divine. Le client est donc également pitoyable car il n'est pas déférent envers le divin. L'idée que la sexualité est un élément intrinsèquement mauvais ainsi qu'un manque de respect envers Dieu est donc implicitement formulée. Une timide forme de rédemption est tout de même accordée à ce personnage puisqu'il se montre disposé, en échange de sa vie, à croire et répandre la bonne parole.

Darie n'a pas de rôle actif dans les circonstances qui l'empêchent d'être abusée. Le mérite revient à la grâce divine, s'exprimant à travers le lion. Cependant, son rôle ne peut pas être réduit à une pure passivité. Elle intervient pour sauver et convertir ses agresseurs. Elle apparaît comme celle commandant au lion. C'est elle qui l'autorise à s'en aller. Malgré tout, Darie, pourtant décrite plus tôt comme éloquente, ne bénéficie pas d'une confrontation directe avec un de ses juges. C'est pourtant un élément central des condamnations au lupanar d'Irène et Agnès. Les dialogues polémiques qui en résultent permettent de présenter des éléments de la vision du monde de l'hagiographe. Chrysanthé, quant à lui, bénéficie d'un tel échange avec un de ses bourreaux, Claudius. Et ce sans oublier qu'il est le défenseur du christianisme dans le débat qui l'oppose à l'originellement païenne Darie. Si la passion est consacrée au couple de martyrs, l'hagiographe semble clairement avoir donné la prééminence à Chrysanthé. Le récit commence avec lui, il est l'orateur polémique à l'origine de la conversion de Darie et de Claudius et subit bien plus de péripéties que sa chaste épouse. Ainsi, si Darie a le mérite de permettre la conversion de pauvres âmes, il ne lui est pas permis d'incarner pleinement le rôle d'oratrice du christianisme.

La condamnation au lupanar d'Agnès

Le dernier cas de tentative de prostitution forcée présent dans notre corpus est celui de sainte Agnès. Sa condamnation au lupanar est devenue célèbre, au point qu'elle ait été qualifiée de « vierge au lupanar par excellence. » A ce stade des événements, Agnès se trouve en procès. Elle est persécutée par le préfet Symphronius après avoir refusé les avances du fils de celui-ci. Alors que la sainte refuse de sacrifier, le préfet lui dit :

Unum tibi e duobus elige, aut cum virginibus Deae Vestae sacrificia, aut cum meretricibus scortaberis in contubernio a lupanari. Et longe erunt a te Christinani, qui te ita magici artibus imbuerunt, ut hanc calamitatem intrepido animo te perferre posse

confidas. Unde, ut dixi, aut sacrificia Deae Vestae ad laudem generis tui, aut ad ignominiam natalium tuorum, eris publicae abiectiois scortum ⁷⁰³

« Choisis une de ces deux choses : soit sacrifie à la déesse Vesta avec [ses] vierges, soit tu te débaucheras avec les prostituées dans une cellule au lupanar. Et les chrétiens qui t'ont inculqué de la sorte ces arts magiques seront trop loin de toi pour que tu aies confiance de pouvoir endurer cette calamité avec un esprit sans peur. Ainsi, comme je l'ai dit, soit sacrifie à la déesse Vesta, pour la gloire de ta maisonnée, soit tu seras une putain de mépris public, à la disgrâce de tes parents. » ⁷⁰⁴

Agnès répond à cette menace par un discours apologétique sur le ridicule des idoles païennes comparée à la puissance et fidélité de Dieu. Elle y argue que

[...] credens quod neque sacrificem idolis tuis, neque polluar fordibus alienis. Mecum enim habeo custodem corporis mei Angelum Domini. ⁷⁰⁵

« [...] je crois que je ne sacrifierai pas à tes idoles, ni ne serai polluée par les souillures extérieures. Car j'ai avec moi l'Ange du Seigneur comme gardien de mon corps. » ⁷⁰⁶

Symphronius ordonne alors qu'elle soit déshabillée et menée nue au lupanar, accompagnée d'un crieur public informant la foule :

Agnem virginem sacrilegam Diis blasphemiam inferentem, scortum lupanaribus datam. ⁷⁰⁷

« [Ceci est] Agnès, une vierge sacrilège qui profère un blasphème contre les dieux, et [qui est] donnée [en tant que] prostituée aux lupanars. » ⁷⁰⁸

Mais alors qu'elle est déshabillée et que ses cheveux sont défaits, ces derniers sont miraculeusement transformés pour couvrir son corps. Alors qu'elle entre dans « le lieu de la pollution » ⁷⁰⁹, elle y aperçoit un ange qui l'entoure de sa lumière. Ainsi nul ne peut l'apercevoir ou la toucher. Tous ceux qui essayèrent de regarder se mirent à perdre la vue. De plus, après s'être prostrée en prières, Agnès reçoit un vêtement divin pour protéger davantage son corps.

⁷⁰³ Extrait de la *Passio Agnes et Emerentianae*, p. 352.

⁷⁰⁴ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁷⁰⁵ Extrait de la *Passio Agnes et Emerentianae*, p. 352.

⁷⁰⁶ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁷⁰⁷ Extrait de la *Passio Agnes et Emerentianae*, p. 352.

⁷⁰⁸ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁷⁰⁹ Traduction de *turpitudinis locum* ; Extrait de la *Passio Agnes et Emerentianae*, p. 352 ; Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

Sous l'effet de cette lumière miraculeuse, les visiteurs du lupanar se mettent à prier et à être révérents. Celui-ci devient « une maison de prière.⁷¹⁰ » Cependant, l'ancien fiancé d'Agnès arrive alors.

*Praefecti filius, qui auctor erat huius sceleris, venit ad locum cum sodalibus suis iuueniculis, quasi insultaturus puellae, cum quibus libidinis suae se posse credebat ludibrium exercere*⁷¹¹

« Le fils du préfet, qui était l'auteur de ces calamités, vint au lieu avec l'intention de se moquer de la jeune fille avec de jeunes gens, ses compagnons avec qui il pensait pouvoir exercer le jeu de sa débauche. »⁷¹²

Constatant que tous les hommes entrants luxurieux dans la cellule d'Agnès en ressortent plein de révérence, il se moque d'eux et se précipite dans la pièce.

*Et videns tantum lumen circa eam, non dedit honorem Deo, sed irruens in ipsum lumen, priusquam vel manu eam contingeret, cecidit in faciem suam, et praefocatus a diabolo, expiravit.*⁷¹³

« Et voyant une telle lumière autour d'elle, il ne rendit pas hommage à Dieu, mais se ruant dans la lumière même, avant qu'il puisse la toucher de sa main, il tomba sur son visage et, étranglé par le diable, il expira. »⁷¹⁴

Au bout de quelque temps, un des amis du bourreau entre dans la pièce et constate le décès de son ami. Il appelle à l'aide. Le préfet arrive alors et accuse Agnès d'avoir tué son fils. Celle-ci rétorque que tous ceux qui sont entrés et ont rendu hommage à Dieu sont ressortis indemnes. Le fils du préfet ne doit sa mort qu'à son manque de respect. Cependant, sous les suppliques du préfet, Agnès se prosterne en prière et pleure pour que la vie de l'effronté soit sauvée. Ce dernier est ressuscité par l'Ange du Seigneur. Le miraculé se met alors à chanter les louanges de Dieu et l'ineptie des idoles païennes. Ce miracle ne sauve cependant pas Agnès de son futur martyre puisque le préfet l'abandonne à un autre juge.

Des quatre exemples de notre corpus, celui d'Agnès est le plus développé. Il contient divers épisodes : un échange de discours entre Agnès et son juge, l'exposition au lupanar, le

⁷¹⁰ Traduction de *locus orationis* ; Extrait de la *Passio Agnes et Emerentianae*, p. 352 ; Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁷¹¹ Extrait de la *Passio Agnes et Emerentianae*, p. 352.

⁷¹² Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

⁷¹³ Extrait de la *Passio Agnes et Emerentianae*, p. 352.

⁷¹⁴ Traduction personnelle produite avec l'aide des outils cités dans la note N°166.

miracle de la pousse des cheveux et celui de l'ange lumineux. Enfin vient la péripétie de la mort et de la résurrection du fils du préfet. Nous pourrions nous demander pourquoi cette itération du motif est si développée et étendue. L'explication se trouve peut-être dans le fait suivant : la *Passion d'Agnès* n'est pas le premier récit faisant état de son martyre. La première mention connue d'Agnès remonte à la première moitié du IV^e siècle. Les premiers récits élaborés de son supplice remontent eux à la seconde moitié du même siècle. Nous les devons au pape Damase et surtout à Ambroise de Milan. Agnès y est déjà présentée comme une très jeune vierge pudique.⁷¹⁵

C'est au début du V^e siècle que le motif de la vierge au lupanar s'ajoute au récit grâce au *Peristephanon* de Prudence.⁷¹⁶ L'épisode de la poussée des cheveux n'y est pas présent. Cependant le reste des péripéties reste plutôt similaire. Nous l'avons vu, la version de Prudence contient également une proclamation dramatique du juge ainsi qu'une réponse défiante d'Agnès. Cette bravade exprime cependant une confiance en Dieu encore plus forte. Agnès discours sur le fait que le Christ ne peut abandonner les siens, d'autant plus s'ils sont chastes.⁷¹⁷

Certes, Agnès n'est pas enfermée dans un lupanar clos mais plutôt exposée devant une façade. Malgré tout, nul n'ose regarder la sainte, jusqu'à ce qu'un homme ose jeter un regard sur elle. Il est alors mortellement aveuglé par une lumière. Il ne doit sa salvation qu'à la clémence d'Agnès qui prie pour sa rémission.⁷¹⁸ Cela n'est pas sans rappeler le sort subi par le

⁷¹⁵ LANERY Cécile, 2014, p. 18-19.

⁷¹⁶ LANERY Cécile, 2014, p. 20.

⁷¹⁷ *Haud, inquit Agnes, immemor est ita Christus suorum, perdat ut auerum nobis pudorem, nos quoque deserat ; praesto est pudicis nec patitur sacrae integritatis munera pollui* ; « Non, dit Agnès, le Christ n'est pas oublieux des siens au point de nous laisser perdre l'honneur doré de la chasteté, de nous abandonner aussi ; il est là, à disposition de celle qui est chaste, et ne souffre pas que les dons de l'innocence sacrée soient maculés. », extrait du PRUDENCE, *Peristephanon XIV*, p. 473.

⁷¹⁸ *Tum trux tyrannus, "Si facile est", ait, "poenam subactis ferre doloribus et uita uilis spernitur, at pudor carus dicatae uirginitatis est. "Hanc in lupanar trudere publicum certum est, ad aram ni caput applicata c de Minerua iam ueniam rogat, quam uirgo pergit temnere uirginem : "omnis iuuentus irruet et nouum ludibriorum mancipium petet." [...] publicitus iubet flexu in plateae sister uirginem. Stantem refugit maesta frequentia, auersa uultus, ne ptulantiis quisquam uerendum conspiceret locum. Intendit unus forte procaciter os in puellam nec trepidat sacram spectare formam lumine lubrico. En ales ignis fulminis in modum uibratur ardens atque oculos ferit ; caecus corusco lumine corruit atque in plateae puluere palpitat. Tollunt sodales seminecem solo uerbisque deflent exsequialibus. Ibat triumphans uirgo, Deum Patrem Christumque sacro carmine concinens, quod sub profani labe periculi castum lupanar nec uiolabile experta uictrix uirginitas foret. Sunt qui rogatam rettulerint preces fudisse Christo, redderet ut reo lucem iacenti : tunc iuueni halitum uitae innouatum uisibus integris.* Alors, le terrible tyran dit : " S'il est aisé de subir le supplice, une fois que les souffrances ont été surpassées, et de mépriser la vie comme une chose vile, par contre, l'honneur attaché à la virginité consacrée à son prix. Notre décision est de la livrer publiquement à la prostitution, si elle n'incline pas la tête contre l'autel et ne demande maintenant son pardon à Minerua, vierge que cette vierge persiste à mépriser : toute la jeunesse se ruera sur elle et recherchera la nouveauté de cet objet offert à de joyeux outrages." [...] il ordonne de placer la vierge en public au tournant d'un boulevard. Tandis qu'elle se tient debout, la foule, triste, s'en écarte, détournant la face, de peur qu'un regard trop effronté n'aille se porter sur un lieu qu'il faut respecter. Un seul d'aventure à la hardiesse de tourner sa tête vers la jeune fille et ne tremble pas à l'idée de contempler la beauté sacrée par un dangereux coup d'œil. Voici que le

fiancé d'Agnès. L'hagiographe de la *Passion d'Agnès* a donc rajouté des éléments supplémentaires et utilisé des mots différents pour décrire les événements. Cependant, la trame globale reste extrêmement semblable, en ce qui concerne cet épisode du lupanar du moins. Une version grecque de la légende d'Agnès, écrite également au début du V^e siècle, présenterait de même la sainte au lupanar, où un ange abat son agresseur. Elle y serait cependant décrite comme une adulte.⁷¹⁹ Nous n'avons cependant pas pu consulter cette version.

En somme, la *Passion d'Agnès* est l'héritière d'une évolution séculaire, où l'auteur a puisé des péripéties tout en les modifiant à sa guise. Même si Irène et Darie bénéficient de textes précurseurs aux passions de notre corpus, Agnès est le seul personnage pour lequel il est possible de recomposer une évolution littéraire aussi riche.

Lorsqu'il lit la *Passion d'Agnès*, le lecteur pourrait être étonné de voir une fillette de 12 ans condamnée ainsi au lupanar. Cependant, la traite d'enfant dans un but sexuel est bien avérée et semble même avoir été un phénomène répandu dans la société romaine esclavagiste.⁷²⁰ L'exploitation sexuelle d'une fillette n'avait donc probablement rien de surprenant pour le lecteur contemporain du texte.

La figure du bourreau bénéficie ici de deux incarnations : celles du préfet Symphronius et de son fils. Si, dans les autres cas de condamnation au lupanar, le juge n'a pas de lien particulier avec la sainte, nous voyons ici le retour du motif de l'épris éconduit. Si Agnès est persécutée, c'est bien avant tout car elle s'est refusée au fils du préfet. Symphronius se réjouit par ailleurs d'apprendre qu'elle est chrétienne, et par conséquent qu'il peut agir contre elle. C'est la figure du fils qui subit de plein fouet la colère divine. Tout comme dans la *Passion de Chrysanthé et Darie*, cette colère est motivée par deux raisons implicitement entrelacées : l'irrespect envers Dieu et le désir sexuel, qualifié de débauche. Le fils du préfet apparaît comme un homme mesquin et obsédé par son désir envers Agnès. Cependant, sa conversion à la suite de sa résurrection lui apporte une forme succincte de rédemption. Même un être aussi pervers

feu, oiseau ailé, est lancé à la manière de la foudre, brûlant, et le frappe aux yeux ; aveuglé par le coup du rayon étincelant, il s'effondre et frémit dans la poussière du boulevard. Des camarades le levèrent de terre, à demi-mort, et le pleurent dans des lamentations funèbres. C'était une marche triomphale pour la vierge, qui célébrait par un cantique sacré Dieu le Père et le Christ : soumise au risque de la profanation et de la souillure, la virginité, victorieuse, avait fait l'expérience d'une peine de prostitution chaste et sans viol. D'aucuns vinrent rapporter que, sur demande, elle répandit des prières au Christ pour qu'il rende la lumière au coupable qui gisait : c'est alors que le souffle vital revint au jeune homme, avec des yeux intacts. » ; extrait du PRUDENCE, *Peristephanon XIV*, p. 471-478.

⁷¹⁹ LANERY Cécile, 2014, p. 20.

⁷²⁰ ASHEDE Linnea, « A demanding supply. Prostitutes in the Roman World », dans LYNN BUDIN Stephanie et MACINTOSH TURFA Jean (éd.), *Women in Antiquity*, Londres, Routledge, 2016, p. 933 ; GLANCY Jennifer, 2006, p. 23-24.

apparaît capable de recevoir la lumière divine. Symphronius est quant à lui présenté comme enragé, lorsqu'Agnès lui tient tête, mais également comme lâche, puisqu'il ne fera rien pour sauver Agnès, bien que cette dernière ait sauvé son fils. Il disparaît ensuite du récit sans plus de cérémonie.

Notons un élément tout à fait singulier qui nous est dit sur le lieu où se passe l'action. En effet, le texte nous précise que le lupanar est transformé en maison de prière. Nos recherches n'ont pas permis d'identifier un texte où un tel processus arriverait également. Il semblerait que le cas de la *Passion d'Agnès* puisse être unique. Nos recherches n'ont pas non plus permis d'identifier un éventuel cas historique ou un ancien lupanar aurait été transformé en Eglise. Il est difficile, en l'absence de ces éléments, de proposer une analyse scientifique de ce fait. La seule supposition que nous pouvons faire est que cette transformation symbolise simplement la victoire de la religion chrétienne en montrant qu'elle s'empare d'un lieu où jusqu'alors une sexualité impure était pratiquée. Nous n'avons cependant aucune référence scientifique qui soutienne également une telle idée.

Un des éléments notables du texte est le fait qu'il s'agit d'un de ceux où la vision des personnages païens est la plus représentée. Symphronius a un grand espace de paroles. Les rites chrétiens sont qualifiés plusieurs fois de pratiques magiques. Le héraut qualifie Agnès de blasphématrice. Le préfet invoque également dans son discours la piété familiale, chère aux païens, afin de rendre la condamnation au lupanar plus menaçante. Le fait qu'Agnès ne s'en soucie pas représente la victoire des valeurs chrétiennes sur les valeurs païennes.

En ce qui concerne les actions d'Agnès, la sainte ne se montre pas totalement passive. Elle tient tête au préfet, prie pour recevoir la protection du Seigneur ainsi que pour obtenir la résurrection du fils du préfet. Cependant, comme dans les autres cas que nous avons vus, ce ne sont pas ses actions concrètes à elle qui lui assure sa sécurité. Elle doit compter sur une aide divine, celle de l'Ange du Seigneur. L'action de ce dernier s'exprime à travers une forte lumière, ce qui n'est pas sans rappeler le *modus operandi* de l'ange qui protège sainte Suzanne de la tentative de viol dont elle est victime.

La passivité des saintes en comparaison à l'action des héroïnes de roman

L'étude des itérations du motif de la condamnation au lupanar en dehors des passions chrétiennes permet de mettre en évidence un élément des textes de notre corpus. Les saintes

condamnées au lupanar se démarquent en effet par leur passivité dans leurs actes. Les faits sont en effet différents dans les romans classiques. Nous l'avons vu précédemment, Anthia, héroïne des *Ephésiaques*, lorsqu'elle est livrée au lupanar, parvient à s'en tirer d'elle-même en simulant l'épilepsie. Elle finit donc par être relâchée, sans que personne n'ait abusé d'elle.⁷²¹

Dans l'*Historia Apollonii regis Tyri*, la jeune Tania, elle aussi placée dans un lupanar, fait preuve d'intelligence pour s'en sortir. Elle commence par utiliser son vécu difficile pour attendrir les différents clients qui la payent sans la toucher. Alors que le second du proxénète est envoyé retirer sa virginité à Tania, elle parvient à le convaincre de l'épargner. Elle obtient même qu'il la laisse organiser des spectacles où, grâce à son éducation et à son éloquence, elle s'attire la sympathie et la protection du peuple de la cité. Ainsi, Tania échappe à la prostitution.⁷²² Au sein de l'*Histoire Lausiaque*, une vierge corinthienne anonyme, condamnée au lupanar, parvient à échapper à la prostitution. Cela arrive grâce à l'intervention divine qui inspire l'âme d'un bon samaritain. Cependant, cela est rendu possible par l'action de la sainte

⁷²¹ RIZZO NERVO Francesca, 1995, p. 93 ; voir note de bas de page n°425.

⁷²² *Tertia die antecedente turba cum symphoniacis ducitur ad lupanar. Sed Athenagoras princeps affuit prior [...] Sed dum fuisset ingressus, sedit ; et advenit Tharsia et procidit ad pedes eius et ait : "Miseri mei ! [...] Contine impudicam libidinem et audi casus infirmitatis meae [...]" Cui cum universos casus suos exposuisset, princeps confusus est et pietate ductus vehementer obstipuit et ait ad eam : "Erige te. Scimus fortunae casus : homines sumus. [...]" Haec dicens protulit XL aureos et dedit manu virginis et dicit ei : "Domina Tharsia, [...] Advenientibus age similiter, quousque liberarebis. [...] Quicumque inibant, dantes singulos aureos plorantes abscedebant. Facta autem huius rei fine obtulit puella pecuniam lenoni dicens : "Ecce pretium virginitatis meae." [...] Hoc audito iratus est leno eo, quod virginitatem suam servaret, et vocat ad se villicum puellarum et ait ad eum : "[...] Duc eam ad te et tu eripe nodum virginitatis eius." [...] Et prostavit se ad pedes eius et ait : "Miserere mei, domine, subveni captivae regis filiae !" Cumque ei universos casus suos exposuisset, motus misericordia ait ad eam : "Nimis avarus est iste leno. Nescio, si tu possis virgo permanere." Puella respondit : "Habeo auxilium studiorum liberalium, perfecte erudita sum ; [...] Iube crastina in frequenti loco poni scamnia et facundia sermonis mei spectaculum praebeo. [...] et hac arte ampliabo pecunias cotidie." Quod cum fecisset villicus, tanta populi adclamatio tantusque amor civitatis circa eam excrebuit, ut et viri et feminae cotidie ei multa conferrent. [...] Tharsiam integrae virginitatis et generositatis ita eam custodiebat ; « Au troisième jour, Tarsia fut emmenée au lupanar, précédée par une foule et des musiciens. Athenagoras, le premier citoyen, arriva en premier [...]. Quand il entra, il s'assit. Tarsia alla vers lui, tomba à ses pieds et dit : "Aie pitié de moi ! [...] Retiens ta luxure dévergondée et écoute les maudites mésaventures d'une femme désespérée. [...]" Quand elle lui eut raconté toutes ses mésaventures, le premier citoyen était décontenancé et ému par la pitié. A sa grande surprise, il lui dit : "Lève-toi. Nous connaissons tous les aléas de la fortune : nous sommes humains. [...]" Avec ses mots, il sortit quarante pièces d'or et les plaça dans la main de Tarsia, et lui dit : Dame Tarsia, [...] Comportez-vous de la même manière avec tous les clients jusqu'à ce que vous puissiez vous libérer. [...] Quiconque entra sonnait chacun une seule pièce d'or et ressortait en pleurant. Quand cela arriva à sa fin, Tarsia donna l'argent au proxénète et lui dit : "Voici le prix de ma virginité." [...] Quand il entendit cela, le proxénète était furieux qu'elle était encore une vierge. Il appela le surveillant en charge des filles et lui dit : "[...] Prends-la dans ta chambre et déflore-la." [...] Elle se jeta à ses pieds et dit : "Aie pitié de moi, maître, aide la fille captive d'un roi." Quand elle lui eut dit toutes ses mésaventures, il fut ému par la pitié, et il lui dit : "Ce proxénète est trop avide. Je ne sais pas si tu pourras rester une vierge." Tarsia lui dit : "J'ai une compétence dans l'étude des arts libéraux, je suis pleinement éduquée. [...] Installe des bancs demain dans un endroit fréquenté et j'offrirai du divertissement avec mon discours éloquent. [...] et à travers cette compétence je ferai plus d'argent chaque jour. " Le serviteur fit ceci. Si grands étaient les applaudissements du peuple, si grand était l'amour des citoyens pour elle qu'autant des hommes et des femmes lui donnèrent beaucoup d'argent chaque jour. Tarsia devint célèbre pour sa virginité pure et sa naissance noble. Histoire d'Apollonius, roi de Tyr, p. 558-604.*

qui parvient à gagner du temps en feignant d'avoir un ulcère dans ses parties intimes. Cela permet qu'elle ne soit pas touchée le temps que son sauveur lui parvienne.⁷²³

Les saintes de notre corpus, elles, ne font rien pour se sauver elles-mêmes. Leur salvation ne repose ni sur leur éloquence, ni sur leur compétence, ni sur leur intelligence. Elle repose uniquement sur l'intervention providentielle de tiers ou sur des miracles divins. Agnès et Darie ne sont cependant pas complètement passives puisqu'elles agissent pour sauver les clients du lupanar. Cependant, la remise par les saintes de leur sort à la providence divine est bien nette, et parfois explicitement revendiquée par celle-ci, comme le fait Irène.

Ainsi, le passage des saintes de notre corpus au lupanar n'est pas un motif littéraire original du monde chrétien, mais il s'inscrit dans un héritage, d'origine grecque, bien plus ancien. Il se démarque cependant dans le genre des passions en présentant une circonstance tout à fait particulière à l'arrivée de ces femmes dans le lupanar ; ainsi que par la passivité de celle-ci pour en sortir, justifiée par la présence de l'action divine.

III.4. Eléments d'analyse globale et de conclusion

Notre analyse des différentes formes de violences sexuelles de notre corpus fut longue. Présentons donc ici un bilan global de ce que nous avons appris. Rappelons tout d'abord que les violences sexuelles ne sont présentes que dans six des neuf textes de notre corpus. La tentative de viol apparaît comme la violence sexuelle la plus répandue. Elle est présente à travers quatre textes et concerne huit personnages. Il s'agit des trois sœurs de Thessalonique, de Théodote, d'Anastasie - toutes cinq présentes dans la *Passion d'Anastasie* – ainsi que Domitille, Suzanne et Eugénie.

La seconde violence sexuelle la plus répandue est la condamnation au lupanar. Elle apparaît dans trois textes et concerne quatre personnages. Il s'agit de Théodote et d'Irène, une

⁷²³ « Mais elle, cherchant à les en détourner, s'employa à les fléchir en disant : "J'ai, dans un endroit caché, un ulcère pestilentiel et je crains que vous n'en veniez à me prendre en aversion. Accordez-moi donc quelques jours et vous aurez toute possibilité de m'avoir, même gratuitement." Puis elle consacra ces quelques jours à s'approcher de Dieu par ses prières pour le supplier. Et de là vint, qu'ayant considéré sa prudence, Dieu inspira à un jeune fonctionnaire impérial aussi bien tourné d'allure que d'esprit, un zèle enflammé pour donner sa vie. Aussi ce dernier, tard dans la soirée, sous prétexte de se livrer à la débauche, s'en alla-t-il trouver leur souteneur pour lui donner cinq pièces d'or et lui dire : "Laisse-moi passer cette nuit avec elle." Puis il entra dans le logement privé et dit à la jeune fille : "Lève-toi et sauve-toi !" Alors l'ayant fait se déshabiller et revêtir ses propres vêtements, aussi bien les tuniques que le manteau et tous ses effets masculins, il lui dit : "Voile ton visage avec l'extrémité du manteau et sors." Et c'est ainsi qu'après s'être signée et avoir quitté cet endroit, elle se sauva sans avoir ni perdu sa virginité ni été souillée. » PALLADE D'HELENOPOLIS, *Histoire Lausiaque*, p. 215 ; RIZZO NERVO Fransesca, p. 93.

des trois sœurs de Thessalonique – toutes deux présentes dans la *Passion d'Anastasie* – ainsi que de Darie et Agnès. Soulignons par ailleurs que les deux saintes de la *Passion d'Anastasie*, bien que concernées par la condamnation au lupanar, sont sauvées par des interventions surnaturelles avant d'entrer dans la maison de passe.

Enfin, la violence la moins répandue de notre corpus est la mise à nu forcée, qui ne possède que deux exemples, celui des trois sœurs de Thessalonique et celui de Suzanne. Comme évoqué, cela peut être considéré comme étonnant étant donné que cette violence est fort répandue dans l'hagiographie tardo-antique.

Les deux épisodes de mises à nu n'utilisent pas d'euphémismes. Celui des sœurs de Thessalonique est quelque peu développé mais celui de Suzanne est très succinct. Tous deux semblent s'inspirer de pratiques réelles ayant existé dans le monde judiciaire romain. Les saintes se montrent plutôt passives dans ces épisodes. Les sœurs ne réagissent pas et sont sauvées par un miracle tandis que Suzanne ne résiste pas, au contraire elle se réjouit.

La représentation du viol dans notre corpus est avant tout celle de tentatives vouées à l'échec. Les actes posés sont décrits par des euphémismes plus ou moins explicites. Les éléments les plus développés sont finalement, selon les cas, la description des bourreaux, de leurs actes, voire de leur sort, ainsi que les miracles permettant aux saintes de rester chastes. Ces textes s'inscrivent dans la continuité de *topoi* plus anciens, dont nous retrouvons des traces chez des auteurs comme Ovide ou au sein de mythes ou de certains romans. Ceux-ci, malgré le tabou qui pouvait marquer cette thématique à l'époque mettent en effet en scène des courses poursuites ou des situations où un personnage tente d'en abuser d'un autre en utilisant son statut ou la couverture du noir.

Les représentations de notre corpus bénéficient cependant de certaines caractéristiques différentes des motifs classiques. Le fait de présenter les saintes comme des êtres passifs, sauvées par une aide surnaturelle, semble être propre aux textes chrétiens. Cette représentation ne bénéficie que d'une exception dans notre corpus, celle d'Eugénie. Ces récits furent écrits dans un contexte où la question du viol devenait de plus en plus présente pour la société chrétienne, suite aux violences de guerre présentes dans l'Antiquité tardive. Les cas de viols de vierges consacrées faisaient d'ailleurs polémique. Il semble logique d'estimer que ce contexte a joué dans l'élaboration de ces textes, sans être la seule cause de l'existence de ces représentations. Il est difficile cependant de déterminer quelle fut l'étendue de cette influence et quelles étaient les intentions des auteurs. Seules des hypothèses peuvent être formulées.

La condamnation au lupanar est un sujet complexe. Ce motif littéraire pourrait bien se baser sur des événements réels, mais ceux-ci sont nimbés de mystère et d'incertitude. Rares sont les mentions d'une telle condamnation qui pourraient être basées sur des événements réels. Seul le cas d'Irène, au sein du texte originel de sa légende, pourrait être une attestation d'un événement historique. Le motif de la condamnation de la vierge au lupanar n'est pas propre aux passions romaines, puisqu'il est attesté antérieurement en Orient. De plus, mis à part le très succinct exemple de Théodote, tous les épisodes de condamnation au lupanar proviennent d'itérations précédentes des légendes des saintes concernées.

Un autre motif littéraire semblable, mettant également en scènes des vierges confinées dans des lupanars, est quant à lui attesté. Il semble particulièrement ancien, remontant jusqu'à Hérodote. Il est notamment exprimé à travers les écrits dits des romans grecs. Ce *topos* ancien pourrait être en partie l'expression d'une antique angoisse d'atteinte à l'intégrité sexuelle, événement dont étaient victimes de nombreux esclaves des sociétés classiques.

L'un des éléments concernant les violences sexuelles sur lequel nous avons le plus à dire est la figure du bourreau, auteur de ces sévices. Si nous ne comptons que les bourreaux impliqués d'une manière ou d'une autre dans des violences sexuelles, nous obtenons le nombre de treize, répartis dans les six textes contenant des violences sexuelles. La *Passion d'Anastasie* se démarque par le fait qu'elle présente cinq de ces agresseurs. A ceux-ci, nous pouvons ajouter la figure de l'*homo corruptor* décrite par Nérée et Achillée. Douze de ces bourreaux sont des hommes. Seul Mélanthia est une femme. Elle est aussi la seule chrétienne, là où tous les autres agresseurs sont païens. Cela peut peut-être s'expliquer par le fait que cette passion fut écrite dans le dernier quart du V^e siècle. A cette époque, si des représentants du paganisme existent encore, ils sont de moins en moins présents. L'ennemi n'est plus le païen mais le chrétien possédant des idées différentes. L'hagiographe d'Eugénie aurait été un partisan ferme de l'ascétisme désirant s'attaquer au chrétien vivant d'une manière moins rigoriste.

Certains de ces bourreaux sont peu caractérisés. Nous n'avons que peu de choses à dire sur eux. C'est le cas notamment de Nicétius, Symphronius et Sisinnius. Ces deux derniers sont pourtant présents pendant une part significative de leurs récits respectifs. Cependant, peu d'éléments marquants ressortent sur leurs personnes, que ce soit par leurs actes ou par les qualificatifs qui sont utilisés pour les définir. Il existe cependant dans notre corpus de nombreux *topoi* qui s'appliquent aux différents auteurs de violence sexuelle. Aucun motif ne se retrouve dans tous les bourreaux de notre corpus. Cependant, certains sont plus répandus que d'autres.

Ainsi, le *topos* le plus présent est celui du séducteur éconduit. Trois types de personnages entrent dans cette catégorie. Tout d'abord, ceux qui firent une proposition de mariage aux saintes avant d'être rejetés. Nous y retrouvons Ulpien, Maximien, Mélanthia et le fils de Symphronius. Ensuite vient Aurelianus, qui était d'ores et déjà fiancé à Domitille, avant que celle-ci rompt les fiançailles. Ce motif est également repris de manière succincte pour le cas du fiancé anonyme de Bassilla. Enfin viennent ceux qui tentent de s'unir charnellement aux saintes mais qui échouent. Le cas le plus notable est celui de Dulcitius qui cherche à convaincre les sœurs de Thessalonique de coucher avec lui. Les clients de lupanar pourraient éventuellement être également considérés comme appartenant à cette catégorie.

Un autre *topos* répandu est celui de la colère. Cette émotion est en effet l'une des motivations principales des bourreaux de notre corpus puisque quatre d'entre eux sont concernés. Il s'agit de Dulcitius, Dioclétien, Aurélien et Macedonius. A ces quatre personnages, nous pouvons également ajouter la figure de l'*homo corruptor* des discours de Nérée et Achillée. En effet, s'il n'est pas tout à fait qualifié de colérique, il est associé à la violence, la jalousie et la possessivité. Notons que la démonstration de colère pouvait être utilisée comme une preuve du caractère injuste d'un dépositaire de l'autorité publique.⁷²⁴

Si la colère est utilisée pour discréditer les personnages qui sont dominées par elle, notons que les hagiographes de notre corpus n'usèrent pratiquement pas pour avilir leurs personnages d'attaque sur le physique. Ainsi, seul Hycartus est qualifié de laid. Pourtant, la difformité physique et la laideur étaient, dans l'Antiquité, l'un des éléments utilisés pour ridiculiser ou avilir facilement un opposant.⁷²⁵ De plus la laideur physique pouvait être considérée comme une preuve que l'individu était immoral.⁷²⁶

La luxure est également un des traits de caractère les plus utilisés, ce qui n'est dans le fond guère surprenant dans un contexte impliquant la sexualité. Le personnage incarnant le plus ce concept est sans conteste Dulcitius, pour lequel cette caractéristique est très appuyée. Mais la luxure se retrouve également appuyée chez Hyrtacus, le client du lupanar de Darie et le soupirant éconduit d'Agnès.

Une autre caractéristique de certains bourreaux de notre corpus est la lâcheté. Aucun des agresseurs n'est explicitement qualifié de lâche mais cette caractéristique peut être déduite de

⁷²⁴ HARRIES Jill, *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 162.

⁷²⁵ LAES Christian, 2018, p. 184-185.

⁷²⁶ HUSQUIN Caroline, *L'intégrité du corps en question. Perceptions et représentations de l'atteinte physique dans la Rome antique*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2020, p. 38-39.

leurs comportements. Dioclétien fait condamner Suzanne au viol en cachette, car il a peur que son image en pâtisse. Dans le même texte, Maximien détale en voyant la lumière divine. Symphronius, quant à lui, n'ose pas s'opposer à la foule lorsque celle-ci réclame la persécution d'Agnès, alors que celle-ci a sauvé son fils.

Les hagiographes de notre corpus ont tendance à donner une punition aux auteurs de violence sexuelle. Sept des treize bourreaux, répartis sur quatre des six textes présentant des violences sexuelles, subissent une forme de punition. Celle-ci est plus ou moins directement liée à un événement surnaturel. Certains meurent, à l'image d'Aurélien, Ulpien, Mélanthia et le fils de Symphronius. Dulcitius et Sissinius se voient quant à eux devenir la risée de tous au cours des conséquences des miracles sauvant les sœurs de Thessalonique de leurs volontés. Enfin, Hyrtacus est frappé par une apparition divine. Les bourreaux punis mais non tués disparaissent du récit sans cérémonie dès que leur rôle narratif est accompli. Il en va de même pour les six agresseurs ne faisant pas l'objet d'une punition.

Les hagiographes de notre corpus semblent ainsi préférer le châtiment à la rédemption puisque seulement deux des agresseurs sont convertis à la suite de l'épisode qui les implique. Il s'agit du client du lupanar de la *Passion de Chrysanthé et Darie*, ainsi que du soupirant éconduit d'Agnès, tué puis ressuscité. Deux agresseurs reçoivent tout de même une chance de réaliser l'erreur de leur voie avant de faire face à une issue fatale. Il s'agit d'Aurélien et Mélanthia. Cependant, ceux-ci persistent malgré tout dans leur violence.

Enfin, certains *topoi* sont peu utilisés. Ainsi, seuls Duclitius et Mélanthia sont associés au diable et aux démons. De même, seule Mélanthia est une autrice de violence sexuelle qui a un nom ayant une signification révélatrice de sa corruption. Le frère d'Aurélien possède également un nom associé à la luxure, mais il n'est pas l'auteur de violences sexuelles.

Intéressons-nous maintenant aux lieux où prennent place ces violences sexuelles. Nous en avons recensé quatre types différents : le tribunal où se déroulent les procès, la maison d'un persécuteur – qui sert alors de lieu de détention pour une sainte –, le lieu de résidence même de la sainte agressée et enfin le lupanar.

L'espace d'agression le plus représenté est le lieu même de résidence de la sainte. En effet, nous comptons trois exemples, chacun présent dans un texte différent. Domitille est enfermée dans sa propre chambre en vue d'être violée, Suzanne est dénudée dans sa propre maison familiale et Eugénie est agressée par Mélanthia dans le monastère où elle vit. Cela n'est pas sans rappeler le fait que plusieurs saintes de notre corpus sont exécutées chez elle.

Le deuxième lieu le plus représenté est le lupanar, où sont envoyés Darie et Agnès au sein de leur récit respectif et dans le cadre de leur condamnation à la prostitution. Enfin, à égalité, les lieux les moins répandus dans notre corpus sont le tribunal et la maison du persécuteur. Ces espaces n'apparaissent que dans la *Passion d'Anastasie*. Théodote fait l'objet d'une tentative de viol dans le tribunal de Nicétius, tandis que la tentative de dénudement des sœurs de Thessalonique a lieu dans le tribunal de Dulcétius. Ce dernier tente de violer ces mêmes personnages dans la maison d'un de ses adjoints, tandis que c'est dans sa propre demeure qu'Ulprien tente de s'en prendre à Anastasie.

Penchons-nous maintenant sur l'utilisation des euphémismes. En ce qui concerne la mise à nu, ceux-ci ne sont pas vraiment utilisés. Il est ainsi dit sans détour que Dulcitus désire que les trois sœurs soient déshabillées pour qu'il puisse regarder leurs corps nus. Quant à Suzanne, le texte précise que Macédonnius la dépouille intégralement de ses mains. Il ne s'agit pas d'une formulation aussi explicite que la précédente mais elle reste suffisamment claire par elle-même.

En ce qui concerne les tentatives de viol, le terme n'est jamais utilisé. Différentes formules sont ainsi utilisées et, accompagnées du contexte, ne laissent guère de doute sur la nature de l'acte qui est posé. Des termes comme « user », « polluer », « jouer », « enlacer » et « faire violence » sont ainsi présentés par les hagiographes.

Pour ce qui est de la condamnation au lupanar, les formulations utilisées pour exprimer celles-ci sont assez explicites. Les cas d'Irène et d'Agnès sont les plus crus et développés. Sisnnius va jusqu'à dire qu'Irène sera utilisée de manière dégoûtante jusqu'à sa mort, tandis que Symphronius affirme qu'Agnès se débauchera avec les prostituées. Les condamnations au lupanar de Théodote et Darie sont plus courtes et simples. L'épisode de Darie possède simplement une formulation supplémentaire qui, comme nous l'avons vu, reste ambiguë.

Ainsi, nous pouvons dire que si des formes d'euphémisme sont utilisées pour chaque type de violence sexuelle – les auteurs étant rarement explicitement direct - ; ce sont bien les tentatives de viol qui usent le plus d'un langage détourné. Cependant, ces euphémismes ne rendent jamais la nature des événements incompréhensibles.

En ce qui concerne la réaction des saintes face aux agressions sexuelles, nous avons vu que, pour la plupart d'entre elles, la passivité était de rigueur. Cela tranche avec les attestations païennes du motif de la vierge au lupanar, où les héroïnes des romans se montrent plus actives.

De plus, certains textes chrétiens non hagiographiques montrent également des protagonistes quelque peu moins passives.

Dans notre corpus, seule Eugénie se montre active en repoussant Mélanthia. Cela ajoute au côté exceptionnel de cette sainte. Comment expliquer ce comportement aussi actif ? Nous n'avons aucune hypothèse scientifique solide à présenter ici. Cependant, nous avons des pistes de réflexion. Tout d'abord, cela est peut-être dû au fait qu'Eugénie joue le rôle d'un homme. Une étude des autres textes tardo-antiques présentant des femmes travesties pourrait alimenter la réflexion sur cet élément. L'activité d'Eugénie envers son agresseur pourrait également être due au fait que celui-ci est une femme et non un homme. Cependant, pour enrichir cette réflexion, il faudrait être en mesure de trouver des cas similaires dans la littérature classique ou tardo-antique.

IV. Existe-t-il une corrélation entre la représentation de la chasteté et celle des violences sexuelles ?

Avant de conclure notre travail, il nous faut nous pencher sur une dernière question. Lorsque nous avons lu et découvert nos sources, nous avons constaté la présence relativement importante des représentations de violences sexuelles. Nous avons ainsi commencé à nous interroger sur les raisons qui poussèrent les auteurs des passions de notre corpus à inclure dans leurs récits de telles violences, qui sont dans certains cas des épisodes particulièrement développés. Il nous est venu alors l'hypothèse suivante.

La représentation des violences sexuelles ne serait pas seulement un moyen de créer de la tension dans les péripéties des récits. Elle aurait pu avoir un autre objectif : présenter la sexualité comme étant un mal, associé à la violence et à la souffrance, afin d'apporter plus de crédits à la promotion de la chasteté, un mode de vie dénué de sexualité. Cependant, pour que cette réflexion soit correcte, il faudrait *a minima* qu'il y ait une corrélation forte entre le niveau de développement des thématiques de chasteté et la présence de violences sexuelles poussées.

Dans tous les cas, il est difficile d'affirmer avec certitude que cette hypothèse est vraie. Nous n'avons pas accès aux intentions des auteurs. Certes, il y a bien une passion, celle de Nérée et Achillée, où il est difficilement contestable que l'hagiographe utilise la thématique des violences sexuelles pour avilir le mariage et la sexualité. En effet, les eunuques mettent en garde Domitille quant au fait que les maris ont tendance à traiter leurs femmes comme des objets sexuels.

Cependant, les autres textes de notre corpus ne sont pas aussi explicites. Il serait donc imprudent de généraliser ainsi à l'ensemble de notre corpus ou de l'hagiographie tardo-antique le cas de la *Passion de Nérée et Achillée*. De plus, il n'existe pas, à notre connaissance tout du moins, de source d'époque ou de travaux scientifiques qui expriment explicitement une théorie semblable à la nôtre sur la nature de ces représentations, en s'appliquant à plusieurs textes.

Nous n'avons donc aucune intention de présenter notre propos comme une thèse certaine et sans failles. Il faudrait assurément un travail bien plus poussé et étendu que ce présent mémoire pour creuser davantage cette piste de réflexion. Malgré tout, avec cette théorie en tête, nous sommes en mesure de présenter des constatations sur les textes de notre corpus. Celles-ci semblent tout de même pertinentes à présenter.

Penchons-nous tout d'abord sur les trois textes qui ne présentent aucune mention de violences sexuelles. Nous pouvons noter que deux de ces textes n'ont pas la chasteté comme sujet principal. Il s'agit de la *Passion de Félicité* et la *Passion de Praxède et Pudentielle*. Dans le premier, la mention de la chasteté se limite à quelques lignes. Le récit se concentre avant tout sur le martyr de la sainte et de ses fils. Dans le second texte, le discours entourant la virginité est plus développé mais reste secondaire par rapport au propos véritable du texte. Cette corrélation seule ne prouve rien mais reste intéressante à noter.

Intéressons-nous au dernier des trois textes ne présentant pas de violences sexuelles, la *Passion de Cécile*. Elle possède bel et bien un discours plutôt élaboré sur un modèle de chasteté, celui du mariage spirituel. Notons tout de même que ce propos disparaît avant la moitié du récit. L'hagiographe se concentre en effet, une fois Valérien converti, uniquement sur la conversion par le couple d'autres personnages ; ainsi que sur le martyre des différents chrétiens du texte. Il est donc intéressant de noter que cette passion où la thématique de la chasteté disparaît au cours du récit ne présente pas non plus de violences sexuelles. Cependant, la corrélation est assurément moins forte ici que dans les deux textes cités précédemment.

Intéressons-nous maintenant aux six autres textes qui, eux, présentent des péripéties impliquant des violences sexuelles. Le premier de ceux-ci est la *Passion d'Anastasie*. Nous l'avons vu, celui-ci présente un discours relativement restreint sur la chasteté. La thématique du don est celle véritablement mise en avant. Pourtant, ce texte présente un très grand nombre de violences sexuelles : trois tentatives de viol, une tentative de mise à nu et deux condamnations au lupanar. L'exemple de la *Passion d'Anastasie* va donc à l'encontre de notre hypothèse, puisqu'il possède une très grande présence des violences sexuelles pour un propos sur la chasteté relativement timide. Certes, la passion présente tout de même un discours de la part d'Irène, suite à sa condamnation au lupanar. Dans celui-ci, elle évoque le fait que sa pureté ne saurait être souillée par un acte réalisé sans son consentement. Certes, cela est indubitablement lié à la virginité de la sainte, mais il ne s'agit pas non plus d'un discours sur la nature de la chasteté.

Intéressons-nous maintenant à la *Passion de Chrysanthé et Darie*. Celle-ci présente une union spirituelle. Elle est mentionnée tout du long du récit. Cependant, aucun discours particulier ne l'entoure véritablement. De plus, l'ambiguïté plane. Cette union est-elle véritable ou une simple feinte ? La présence de ce motif de chasteté est donc paradoxale. En ce qui concerne les violences sexuelles, mis à part la très brève mise à nu de Chrysanthé, la violence sexuelle principalement représentée est la condamnation au lupanar de Darie. Cet épisode du

récit ne présente aucun discours en lien avec le consentement ou la chasteté. Le client lubrique du lupanar n'a pas de lien avec Darie. Dans ce cas-ci, un développement relatif d'une thématique de la chasteté côtoie une représentation certaine mais moyennement étendue d'une violence sexuelle.

Intéressons-nous maintenant à la *Passion de Suzanne*. Le traitement de la chasteté fait dans ce texte n'est pas sans rappeler celui de la *Passion de Cécile*. La virginité est en effet un élément important du récit puisqu'il entraîne la persécution de la sainte. Cependant, il n'y a pas de grands discours exposant les récompenses réservées à la vierge qui persévère et les malheurs de celle qui renonce à sa pureté. Le récit finit par se concentrer sur les conversions obtenues par Suzanne et son entourage, puis sur la persécution que la sainte subit. Le texte présente deux exemples de violences sexuelles : une tentative de viol et une mise à nu. Cependant, ces éléments sont relativement peu développés. L'épisode de la tentative de viol tient en quelques lignes, tandis que celui de la mise à nu n'est qu'un élément descriptif d'un châtiment plus large. Ainsi, la *Passion de Suzanne* propose un propos relativement faible sur la chasteté ainsi qu'un développement peu étendu de ses violences sexuelles. Notons tout de même que la figure du violeur est ici incarnée par la personne même que Suzanne refusait d'épouser.

Enfin, trois textes semblent posséder une corrélation forte entre défense de la chasteté et présence de violences sexuelles poussées. Il s'agit de la *Passion de Nérée et Achillée*, de la *Passion d'Eugénie* ainsi que de la *Passion d'Agnès*. Nous l'avons évoqué, en plus de présenter la tentative de viol d'Aurélien sur Domitille, la *Passion de Nérée et Achillée* inclut directement dans son propos sur la chasteté la question des violences sexuelles à travers l'exemple de l'*homo corruptor*. Certes, les épisodes relatifs aux violences sexuelles de ce texte sont moins développés que ceux de certaines autres passions. Ils sont cependant incontestablement liés au propos très étendu de ce récit sur la chasteté.

En ce qui concerne la *Passion d'Eugénie*, celle-ci ne présente pas un discours aussi détaillé sur la virginité que la *Passion de Nérée et Achillée*. Ainsi, de manière paradoxale, le discours d'Eugénie sur les mérites de la virginité ascétique est résumé au lieu d'être explicité comme celui de son adversaire Mélanthia. Tout de même son sens nous est transmis. La thématique de la virginité continue de plus à être exposée dans la fin du récit puisque Eugénie fonde une communauté de vierges ascétiques. L'exposition de la thématique de la chasteté est donc relativement forte dans ce texte. Celle-ci est accompagnée d'un épisode de tentative de viol qui, sans être le plus étendu de notre corpus, reste relativement développé. De plus, la tentative de viol est clairement incluse dans le propos sur la chasteté. En effet, c'est suite au fait

que Mélanthia et sa conception du monde sont rejetées par Eugénie que la matrone tente de s'en prendre sexuellement à la sainte.

Cependant, nous devons souligner que la *Passion d'Eugénie* présente un acte à caractère sexuel positif. Ainsi, il n'y a pas dans ce texte une simple dualité entre la chasteté et les violences sexuelles. Une forme positive d'actes à caractère sexuel est possible tout en étant en lien avec la chasteté. Ainsi, s'il est indéniable que l'auteur utilise la tentative de viol de Mélanthia pour avilir celle-ci et servir son propos sur la chasteté, il n'est pas possible d'affirmer que l'auteur se sert de la thématique des violences sexuelles pour avilir toute forme de sexualité.

Quant à la *Passion d'Agnès*, elle présente à la fois un solide discours de la sainte sur la virginité et un exemple étendu de condamnation au lupanar. De plus, l'agresseur principal d'Agnès au cours de cet épisode de prostitution est le même soupirant que la sainte rejetait violemment dans son discours vantant la virginité. Ainsi, il semble correct de considérer que dans l'exemple de la *Passion d'Agnès*, la violence sexuelle est en partie utilisée afin d'avilir l'alternative à la virginité.

Quelles conclusions tirer de nos observations ? Tout d'abord, il semble bien exister dans certains textes un lien entre la thématique de la chasteté et les violences sexuelles. Cependant, l'étude de l'ensemble du corpus ne permet pas d'affirmer que ce lien soit une véritable corrélation établie. Ainsi il serait faux d'affirmer que la présence des violences sexuelles dans notre corpus s'explique systématiquement par la volonté de présenter une sexualité néfaste afin de glorifier davantage un idéal de chasteté.

Conclusions

Nous voici arrivé à la conclusion de ce mémoire. Une constatation s'impose d'elle-même, l'analyse que nous avons proposée fut longue et conséquente. Cela témoigne du fait que les passions romaines sont des textes riches, autour desquels nous pouvons faire ressortir une grande quantité d'informations. Pourtant, il semble important de préciser au lecteur que, aussi conséquent soit ce travail, il est loin d'avoir fait le tour de la question. Nous y reviendrons dans quelques lignes. Avant cela, présentons les résultats de notre mémoire.

Nous avons cherché au cours de ce travail à analyser les représentations faites de la sexualité au sein des passions de notre corpus. Nous avons essayé d'émettre des hypothèses sur les messages qu'elles auraient pu exprimer. Nous avons tenté de déterminer s'il existait une uniformité de ces représentations, ou au contraire une diversité. Nous avons également cherché à nous renseigner sur les contextes historiques et littéraires afin de voir si nous pouvions déceler d'éventuelles influences ayant pu s'exercer sur les textes de notre corpus. Nous nous sommes notamment intéressés aux réalités de la Rome du V^e siècle.

L'étude des textes de notre corpus s'est révélée plutôt ardue pour une raison assez précise. Comme le titre de ce travail l'exprime, nous avons travaillé sur des représentations, qui plus est des représentations avant tout fictives. Nous ne sommes pas face à une chronique ou un traité où, si les biais de l'auteur sont toujours présents, l'écrit est basé sur des faits réels. Si nous pouvons trouver des motifs littéraires semblables à ceux que nous avons analysé, nous ne pouvons pas user d'un point de vue différent sur des faits authentiques. De plus, des disciplines comme l'archéologie, d'habitude particulièrement utile à l'historien, se retrouvent ici bien moins pertinentes.

Certes, une partie des personnages des passions pourraient posséder une base historique. Ce serait le cas d'Agnès, dont les mentions antérieures sont nombreuses, de Domitille, qui semble basée sur l'authentique Flavia Domitilla ou encore Eugénie, dont le nom semble correspondre à celui présent sur une authentique tombe de martyre. Cependant, d'autres comme Darie ou Cécile semblent complètement inventées par les légendes chrétiennes. De plus, rien ne vient corroborer les récits exposés dans les passions basées sur de potentiels authentiques martyrs. Leur aspect fictif est reconnu par la recherche. Seules les trois sœurs de Thessalonique possèdent des actes antérieurs étant considérés comme ayant une certaine fiabilité. Cependant, l'hagiographe qui en fait le récit dans notre corpus s'en éloigne grandement.

Ainsi, la question principale n'est pas : « Que s'est-il réellement passé ? » mais « Pour quelles raisons l'auteur a-t-il choisi de représenter les éléments de son récit de cette manière ? ». Certes, face à un texte relatant un événement réel, nous pourrions également nous demander pourquoi l'auteur a choisi de dépeindre les faits d'une manière précise. Mais, dans notre cas, cette question est seule, privée de celle qui vient habituellement avant elle.

Cette interrogation, revenant à tenter de comprendre les intentions des auteurs des textes de notre corpus ainsi que les circonstances qui les ont influencés, n'est pas confortable. Il serait imprudent et présomptueux d'estimer avoir des certitudes sur l'état d'esprit d'une personne précise ayant existé il y a deux mille ans et pour laquelle nous n'avons presque aucune information. Tout ce que nous pouvons faire est nous renseigner sur les différents contextes, religieux, politiques, sociaux ou littéraires, dans lesquels l'auteur du texte semble avoir baigné. Ainsi, grâce à ces informations, nous pouvons soulever des pistes de réflexion ou, quelques fois, des hypothèses plus solides sur les raisons pour lesquelles un élément est représenté d'une manière spécifique.

La thématique relative à la sexualité la plus représentée dans notre corpus est celle de la chasteté. Elle est présente, avec des intensités et formes diverses, dans chacune des passions de notre corpus. La conception la plus présente est celle de la virginité. Ce concept était déjà révérend du temps de la société classique et païenne. La virginité était cependant un état qui ne devait durer que jusqu'au mariage et qui devait garantir la pureté de celui-ci. Cette conception païenne fut notamment développée dans le style littéraire dit du roman grec. Comme son nom l'indique, celui-ci provient d'Orient. Cependant, nous savons qu'il arriva jusqu'à Rome, puisque ce serait dans la Ville que l'un de ces romans, l'*Histoire d'Apollonius, roi de Tyr* fut christianisé.

La conception chrétienne de la virginité, si elle reprend l'idée de pureté, possède une caractéristique supplémentaire. Le nouvel idéal de virginité est celui d'une vierge perpétuelle. Ce concept semble être apparu en Orient, dès le II^e siècle, avant d'être développé par des auteurs comme Grégoire de Nysse ou Athanase d'Alexandrie. Au fur et à mesure que ces idées étaient développées en Orient, elles semblent avoir été reprises et partiellement transformées en Occident par des auteurs comme Tertullien, Cyprien de Carthage ou Jérôme de Stridon. Nous ne savons pas avec précision quels textes apologétiques ont circulé dans la ville même de Rome. Nous savons cependant que certains de ces penseurs chrétiens effectuèrent des séjours dans l'*Urbs*. De plus, il existe des similitudes entre des concepts exposés dans les textes antérieurs au V^e siècle et étrangers à la Ville et des représentations de notre corpus. Cela semble indiquer que, si certains textes n'ont pas forcément circulé à Rome, leurs idées ont bien fini par atteindre

la Ville.

De nombreux motifs littéraires sont utilisés pour parler des vierges. Certains ne sont que très peu présents dans notre corpus, à l'image de celui assimilant la vierge à un Temple de Dieu. S'il semble trouver ses origines dans la Bible, il n'est présent qu'une fois dans notre corpus, dans la *Passion de Suzanne*. Il en va de même pour le motif de la virginité en tant que vertu suprême, qui n'est présente que dans la *Passion d'Eugénie* et la *Passion de Nérée et Achillée*. La *Passion d'Eugénie* est également l'unique témoin au sein de notre corpus d'un autre *topos*, celui de la vierge travestie. Enfin, seuls les passions de Nérée et Achillée et celle d'Eugénie présentent une association des vierges aux anges, un *topos* remontant pourtant probablement au II^e siècle et qui est attesté à travers de nombreux traités sur la virginité, aussi bien orientaux qu'occidentaux.

Parmi les motifs les plus représentés, nous retrouvons celui des récompenses célestes, présent dans les passions de Nérée et Achillée, d'Eugénie, d'Agnès et de Darie. Il est parfois associé à celui des douceurs du Paradis, comme dans la *Passion de Nérée et Achillée* et celle d'Agnès. Ce *topos*, qui promet de grandes récompenses luxueuses aux vierges dans un au-delà magnifié est attesté en Orient dès le III^e siècle dans les textes de Méthode d'Olympe. En Italie, il serait repris au IV^e siècle par Ambroise de Milan et est utilisé, de manière minimale, au sein des lettres de Jérôme de Stridon. Notons que, dans l'exemple d'Agnès et de Domitille, les discours mettent en scène ces récompenses sous forme de bijoux luxueux. Cela est potentiellement dû au fait que ces textes furent probablement produits par des membres des élites romaines et destinés à des personnes du même milieu.

Un autre grand motif présent dans notre corpus est celui de la dépréciation du mariage. Rome a accueilli au cours de son histoire des penseurs encratites et manichéens, dont les idées sont encore fortes au V^e siècle. Si nous n'avons pas accès au détail de leur pensée, nous savons, à travers le témoignage d'auteurs nicéens, que leur dépréciation du mariage fut forte. Même parmi les chrétiens nicéens, des rhétoriques, originaires d'Orient ou d'Afrique et associant le mariage à des maux terrestres et à la mort, semblent avoir bénéficié, dès le III^e siècle, d'un certain succès. Cette dépréciation du mariage est associée à une très forte valorisation de la virginité. Ces éléments entraîneront l'apparition à l'aube du V^e siècle de la crise jovinienne, où partisans et opposants des idéaux virginaux et ascétiques s'affrontèrent. Il en résulta une forme de compromis, promu par le pape Sirice, entre exaltation de la virginité et critique minimale du mariage, qui ne fut pas sans faire des mécontents. Des idées dépréciatrices du mariage survivent au cours du V^e siècle, que ce soit à travers la persistance de communautés hérétiques ou

l'influence de Jérôme de Stridon, peu favorable à l'institution maritale.

Ces débats romains entourant la virginité et le mariage ont donc un écho certain dans les passions de notre corpus. Cinq d'entre elles semblent suivre le compromis de Sirice. En effet, si elles vantent la virginité ou la chasteté et qu'elles ont une tendance à déprécier les représentants mortels d'une union potentielle, elles n'osent pas s'en prendre frontalement à cette institution. Il s'agit des passions de Suzanne, Eugénie, Chrysanthé et Darie, Agnès et Anastasie. Une autre passion, elle, prend ouvertement parti pour la conception alors hérétique considérant le mariage comme un mal suprême. Elle use de nombreux motifs pour dépeindre l'institution maritale, notamment en citant les maux terrestres qui accompagnent le mariage ainsi que la violence et la luxure qui seraient pratiquées par tous les maris. Ces accusations semblent reposer sur des comportements réels mais sont avant tout une généralisation. Le texte reprend également des idées qui auraient été associées aux manichéens et aux encratites. Il s'agit de la *Passion de Nérée et Achillée*.

Le dernier exemple de ces grands motifs est celui de la vierge « épouse du Christ. » Celui-ci associe les vierges à des femmes mariées ou fiancées au plus excellent des partis : le Christ lui-même. Il pourrait s'agir d'un compromis entre le refus du mariage terrestre par les vierges et la nécessité, pour la mentalité antique, qu'une femme ait un époux. Ce motif, qui serait possiblement ancien, est déjà présent en Orient au IV^e siècle, dans les textes d'Athanase d'Alexandrie ainsi que dans ceux de Basile d'Ancyre. Il est également attesté dans les lettres de Jérôme, adressées à des matrones romaines, écrites entre la fin du IV^e siècle et le début du V^e siècle. Il est présent dans les textes consacrés à Domitille, Suzanne et Darie.

Le fait que ce motif de la vierge soit aussi présent peut s'expliquer par plusieurs causes. L'une d'entre elles est le fait qu'il semblerait que, à la fin du IV^e siècle tout du moins, Rome aurait compté de nombreuses communautés de vierges. Le sort de celles-ci au V^e siècle est cependant incertain, bien qu'il soit sûr que certaines continuèrent d'exister.

Les deux autres modèles de la chasteté possèdent moins d'itérations au sein de notre corpus. La figure de la veuve n'est présente que dans deux textes, la *Passion de Félicité* et celle d'Anastasie. L'épouse spirituelle n'est présente, elle, que dans les passions de Cécile et de Darie. La *Passion d'Anastasie* présente également le cas de la sainte éponyme qui est une vierge originellement mariée à un païen, cherchant à échapper à celui-ci.

Chacun de ces textes présente des motifs différents sur les figures qu'ils présentent. La *Passion de Cécile* met en scène un couple qui, lors de sa nuit de noces, décide de renoncer à la

sexualité maritale. Il s'agit d'un *topos* ancien, apparaissant déjà au III^e siècle dans les *Actes de Thomas* et attesté en Occident à travers l'œuvre du clerc africain Victor de Vita. La *Passion de Chrysanthé et Darie*, elle, se montre ambiguë en affirmant par moment l'union de ces protagonistes tout en associant Darie à des motifs propres à la figure de la vierge célibataire, à l'image du motif d'épouse du Christ.

La *Passion de Félicité*, elle, se concentre avant tout sur le martyre de sa protagoniste et de ses enfants. Elle formule cependant quelques mots quant à la chasteté impliquée par le veuvage de Félicité. Il se pourrait également que la figure de Félicité puisse s'inspirer de diaconesses, des femmes, souvent veuves, impliquées dans la vie de leur communauté religieuse. Enfin, les veuves de la *Passion d'Anastasie* mettent en scène un idéal de veuve fortunée, offrant des soins et des dons à leur communauté. Ce motif semble remonter aux tout premiers temps du christianisme et est encore proposé à des veuves romaines par Jérôme de Stridon à l'aube du V^e siècle. La chasteté des veuves n'est finalement que peu abordée, notamment en comparaison de celle des vierges.

L'étude des *topoi* de chasteté au sein de notre corpus fait ressortir un élément. Aucun des grands motifs littéraires utilisés ne semble propre aux passions romaines. Tous ont une origine étrangère, souvent orientale. Cependant, beaucoup de ces itérations de *topoi* possèdent leur caractéristique propre, influencées dans certains cas par le contexte romain du V^e siècle. L'exemple le plus parlant de cela étant sans conteste la *Passion de Nérée et Achillée* qui présente des propos et des représentations bien plus étendues et radicales que les textes antérieurs ayant des idées semblables. Cela est probablement dû au fait que de nombreux courants radicaux et opposés au mariage s'exprimaient encore dans la Rome du V^e siècle. Notons, enfin, que les représentations de la chasteté dans les passions romaines du V^e siècle ne représentent aucunement un discours homogène. Tous ont un propos différent, bien que certains puissent être semblables entre eux.

La seconde grande thématique présente dans notre corpus est celle des violences sexuelles. Elle n'est pas présente dans toutes les passions que nous avons étudiées, puisqu'elle est absente de trois d'entre elles : les passions de Pudencienne et Praxède, de Félicité et de Cécile. Dans les six autres textes, la thématique est présente sous des formes diverses, avec un développement variable. Notons que les violences sexuelles ne sont qu'un type de violences genrées infligées aux femmes, puisque d'autres motifs sont présents dans notre corpus. Ces autres violences sont la coercition au mariage, les violences conjugales et la mise à mort au sein de la maison de la victime. Les violences sexuelles restent cependant l'une des violences

genrées les plus présentes.

Les trois expressions de violences sexuelles attestées dans notre corpus sont la mise à nu, présente dans seulement deux passions, la condamnation au lupanar, présente dans trois textes et les tentatives de viols, attestées dans quatre récits de notre corpus. Toutes ces représentations possèdent deux points communs. Le premier est l'utilisation d'euphémismes pour décrire ces violences sexuelles. Ceux-ci sont nombreux et leur niveau d'explicitation varie au cas par cas. Cette caractéristique s'explique par l'existence, dès la société classique, d'un tabou entourant les questions de violences sexuelles. Si, certes, les Romains n'hésitèrent pas à présenter de tels abus dans leurs mythes et dans leurs fictions, ils auraient eu tendance à éviter de parler d'événements réels et d'être évasifs dans les représentations des actes eux-mêmes. L'utilisation d'euphémismes est la plus forte dans les représentations de viols. Elle est quelque peu plus faible dans les épisodes de condamnation au lupanar et est presque inexistante dans les mises à nu.

Le deuxième élément récurrent est la passivité des saintes qui, dans la plupart des cas, ne tentent pas de se sauver elles-mêmes mais placent leur confiance dans une intervention surnaturelle. Certaines font preuve d'un peu moins de passivité que d'autres. Darie convertit ses agresseurs, après l'intervention du lion, Irène et Agnès présentent des discours. Mais seule Eugénie repousse activement son agresseur. Cela contraste avec les actions des victimes de violences sexuelles dans la littérature classique qui ne se laissent pas faire sans tenter de fuir ou de se débattre. Nous n'avons pas trouvé d'hypothèse satisfaisante pour pleinement expliquer ce fait.

L'un des éléments les plus significatifs des représentations de violences sexuelles est la figure de l'agresseur. Le portrait du bourreau peut en effet dans certains cas prendre une place significative. Les qualificatifs et comportements associés à ceux-ci peuvent varier mais ont le plus souvent un aspect négatif. Il peut s'agir aussi bien d'une propension à la luxure, que d'une tendance à la colère ou à la lâcheté. La laideur physique, élément discréditant dans l'Antiquité, est cependant peu présente. Il en va de même pour l'association aux forces démoniaques. La quasi-totalité des agresseurs sont des hommes païens, à l'exception de Mélanthia, femme chrétienne, opposé à l'ascétisme de la sainte, Eugénie. Enfin, beaucoup de ces bourreaux sont, avant de passer à l'acte, des soupirants éconduits, ce qui n'est pas sans rappeler certains épisodes des *Métamorphoses* d'Ovide.

Les représentations de violence sexuelle semblent avoir des origines multiples. Elles

semblent en partie se baser sur des pratiques réelles. Ainsi, des mises à nu étaient véritablement pratiquées lors de certains procès romains. La question du viol, notamment de vierges consacrées, devient, elle, prééminente dans l'Antiquité Tardive, à la suite de l'augmentation des troubles, l'un des exemples les mieux attestés étant le sac de Rome en 410. Enfin, la condamnation de femmes au lupanar pourrait être basée sur un authentique châtiment qu'auraient subi des esclaves et des femmes adultères ainsi que sur de véritables condamnations infligées à des chrétiennes lors des persécutions. Cependant, ces éléments restent incertains.

Des origines littéraires anciennes peuvent également être associées avec les représentations de notre corpus. Ainsi, pour ce qui est des représentations de viol, certains motifs, comme celui du bourreau étant un soupirant éconduit, semble remonter à l'ère classique où il est attesté notamment dans les œuvres d'Ovide, dans la mythologie et les romans dits grecs. De plus, la question du viol est également présente dans la littérature apologétique chrétienne des IV^e et V^e siècles où les Pères de l'Eglise tentent de faire sens du fait que des vierges consacrées subissent un tel sort.

En ce qui concerne les condamnations au lupanar, ce motif semble être la version chrétienne d'un *topos* existant déjà du temps d'Hérodote, qui aurait été également populaire au sein des romans dits grecs. Ce motif met en scène des vierges qui se retrouvent consignées dans des lupanars, le plus souvent à cause du fait qu'elles ont été réduites en esclavage. Ce motif oriental est également attesté en Occident dans les œuvres de Sénèque l'Ancien. La version chrétienne de ce *topos* serait également apparue en Orient, où nous retrouvons les attestations les plus anciennes. Le cas de la réécriture de l'Histoire d'Apollonius roi de Tyr, qui semble avoir été réalisée à Rome témoigne de la présence de textes comprenant ce motif dans la Rome de l'aube chrétienne. Notons également que trois des quatre représentations du motif de la condamnation au lupanar au sein de notre corpus trouvent leurs origines dans des itérations précédentes des légendes de leurs saintes respectives.

Enfin, citons le cas d'une représentation d'un acte à caractère sexuel qui se démarque en étant le seul à être à la fois assumé et positif, celui de la mise à nu volontaire d'Eugénie. Celui-ci semble se baser sur des motifs littéraires précédents. Des représentations semblables sont attestées à l'époque préchrétienne. De plus, l'exemple d'Eugénie semble être une inversion d'un *topos* chrétien. Celui-ci veut que des mères apitoient leur fils en se dénudant la poitrine. Dans le cas d'Eugénie, c'est une fille qui cherche à obtenir la clémence de son père. Etant donné que l'acte de la sainte prend place après un discours cherchant à promouvoir sa conception de la chasteté et que lui-même provoque la conversion de nombreux païens, il semble correct de

considérer que cette mise à nu volontaire constitue, non pas un moment de vulnérabilité, mais un moment de force.

Nous voici arrivé au terme de notre travail. Nous avons donc pu répondre dans une certaine mesure aux questions qui furent les nôtres. Nous avons pu identifier des expressions anciennes des *topoi* présents dans notre corpus, certaines apparaissant dans le monde chrétien, d'autres dans le monde païen. Nous avons pu dresser un portrait de la situation de la Rome du V^e siècle, dont des éléments semblent pouvoir être reliés, plus ou moins directement, à des caractéristiques des passions que nous avons étudiées. Nous avons pu également constater la variété des représentations et messages qui semblent être communiqués, témoignant de la diversité des conceptions existant dans la Rome du V^e siècle. Ainsi, nous avons pu constater qu'il n'y avait pas, dans l'ensemble du corpus, de corrélation forte entre la présence de violences sexuelles et le développement de la question de la chasteté, ce qui indique que la thématique des violences sexuelles n'est pas systématiquement utilisée pour avilir la sexualité afin de promouvoir la chasteté. Malgré tout, comme tout sujet traitant de réalités anciennes, des zones d'ombre subsistent.

Il est tout de même important de pointer certaines limites de notre travail. Tout d'abord, nous n'avons pas pu accéder à plusieurs sources qui auraient pu se révéler particulièrement pertinentes. Ainsi, les œuvres d'Ambroise de Milan qui témoigneraient de l'existence d'une série de motifs littéraires dans l'Italie du IV^e siècle, n'ont pas, à une exception près, pu être directement consultées. De plus, nous n'avons utilisé que peu de passions non romaines, étrangères à notre corpus. Cela s'explique à la fois par la difficulté de consulter des éditions et traductions scientifiques de ces textes mais également par la volonté de s'intéresser aux éventuelles origines préchrétiennes de certains motifs. Si nous avons essayé de traduire au mieux les extraits des textes latins et de nous intéresser aux éléments de langage utilisé, nous n'avons pas pu le faire de manière totalement exhaustive. Cela est dû à la fois à la limite de temps et au manque de compétence linguistique approfondie pour traiter cette question de manière pointue. Si nous avons utilisé la *Library of Latin Texts* pour tenter de retrouver des formulations latines semblables aux nôtres, nous n'avons pas pu aller au bout de la démarche et les recherches qui purent être effectuées n'eurent pas de résultats probants.

Enfin, soulignons que des pistes d'approfondissement existent encore. La question de la représentation de la chasteté dans l'Antiquité chrétienne paraît très riche et des liens entre notre corpus et d'autres textes antiques pourraient être encore mis en avant. De même, il reste des écrits présentant des violences sexuelles qui pourraient se révéler pertinents en lien avec les

représentations faites dans notre corpus. Ainsi, si nous avons étudié des représentations chrétiennes mettant en scène, le plus souvent, des païens comme auteur de violences sexuelles, il serait intéressant de déterminer s'il existait ou non des textes païens mettant en scène des chrétiens dans ce rôle. Notons également, en ce qui concerne les violences sexuelles, que quelques rares mises à nu d'hommes ont été identifiées dans des passions romaines consacrées à des saints masculins. Il pourrait être intéressant d'étudier celles-ci et de les mettre en relation avec les violences sexuelles de notre corpus. Ainsi, le sujet de la représentation de la sexualité dans l'hagiographie tardo-antique possède sûrement de nombreux éléments qui restent à analyser.

Sources

Sources primaires

- *Passio Felicitas cum VII filiis*, texte édité dans KÜNSTE Karl, *Hagiographische Studien über die Passio Felicitatis cum VII filiis*, München, Paderborn, 1894, p. 60-63.
- *Passio Sanctae Anastasiae*, texte édité dans MORETTI Paola, *La Passio Anastasiae. Introduzione, testo, critico, traduzione*, Rome, Herder, 2006, p. 101-187.
- ARNOBE LE JEUNE(?), *Passio Sanctae Caeciliae*, texte édité dans DELEHAYE Hippolyte, *Etude sur le Légendier romain. Les saints de novembre et de décembre*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1936, p. 194-220.
- *Passio Nerei et Achillei*, texte édité dans PONTI GRIMM Ilaria, *Le texte critique de la Passion de Nérée et Achillée*, Université de Strasbourg, 2021, [Thèse de doctorat en Sciences religieuses], p. 408-452.
- *Passio Eugeniae cum sociis*, texte édité dans MOMBRIZIO Bonino, *Sanctuarium seu vitae sanctorum*, édition nouvelle par les moines de Solesmes, vol. II, Paris, Fontemoig, 1910, p. 391-397.
- *Passio Chrysanthe et Dariae*, texte édité dans VAN HECKE Joseph, BOSSUE Benjamin, CARPENTIER Edouard e.a., *Acta Sanctorum octobris*, Tome XI, Paris, Victor Palmé, 1870, p. 469-484.
- *Passio Susannae*, texte édité dans DU SOLLIER Jean-Baptiste, PINIUS Joanne, CUPERUS Guilielmo e.a., *Acta Sanctorum Augusti*, Tome II, Anvers, Bernard Albert Vander Plassche, 1735, p. 631-632.
- *Passio Pudenticae et Praxedis* texte édité dans VANMAELE Basile, *L'Eglise Pudenticienne de Rome*, Averbode, Praemonstratensia, 1965, p. 161-164.
- *Passio Agnes et Emerentianae*, texte édité dans BOLLAND Jean et HENSCHEN Godefrid, *Acta Sanctorum Ianuarii*, Tome II, Anvers, Jean Meurs, 1643, p. 351-354.

Sources secondaires

- ACHILLE TATIUS, *Le Roman de Leuccippé et Clitophon*, texte grec édité et traduit dans GARNAUD Jean-Philippe, *Achille Tatius d'Alexandrie. Le Roman de Leuccippé et Clitophon*, Paris, Les Belles Lettres, 1995.
- ALCIPHON, *Lettres aux courtisans. Lettre IV, Bacchis à Phryné* dans BENNER Allen et FOBES Francis, *The letters of Alciphron, Aelian and Philostratus*, Cambridge, Harvard University Press, 1949, p. 257-259.
- AMBROISE DE MILAN, *Traité de l'instruction d'une vierge*, texte latin traduit dans BOUYER Louis, QUERE France, RITTER Marie-Ephrem e.a., *Mariage et Virginité dans l'Eglise ancienne*, Paris, Migne, 1990, p. 102-142.
- ARNOBE LE JEUNE, *Passio Sebastiani cum sociis*, texte édité dans BOLLAND Jean et HENSCHEN Godefrid, *Acta Sanctorum Ianuarii*, Tome II, Anvers, Jean Meurs, 1643, p. 257-296.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, *La Première Lettre aux vierges. Sur la virginité*, dans LEFORT Louis-Théophile, *Lettres festales et pastorales en copte*, Louvain, Secrétariat du Corpus SCO, 1965, p. 55-80.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu, Livre I*, texte latin traduit dans COMBES Gustave et MADEC Goulven, *Saint Augustin. La Cité de Dieu I*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1993.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sur la Morale des Manichéens* dans SCHAFF Philipp, *Nicene and Post-Nicene fathers of the christian church, vol. 4, St Augustin : The writings against the machineans and the donatists*, Grands Rapids Michigan, Eerdmans Publishing Company, 1887, p. 69-89.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Traité contre Fauste le Manichéen* dans DULAHEY M. (dir.), *Œuvres de Saint Augustin*, vol. 18, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 2024.
- BASILE D'ANCYRE, *De la Véritable Intégrité de la Virginité*, dans COUDREAU C., *Basile d'Ancyre. De la véritable intégrité de la virginité*, Saint-Julien-L'Ars, Imprimerie Monastique de l'Abbaye Sainte-Croix, 1981.

- CAIUS GRACCHUS, *Discours 48*, texte latin édité et traduit dans CORDIER Pierre, 2005, p. 170.
- CYPRIEN DE CARTHAGE, *De la conduite des vierges*, traduit et édité dans MUNIER Charles, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne (Ier – IIIe siècles)*, Berne, Lang, 1987, p. 282-285.
- CYPRIEN DE CARTHAGE, *Lettre IV*, texte latin édité et traduit dans LE CHANOINE Bayard, *Saint Cyprien. Correspondance*, Tome I, Paris, Les Belles Lettres, 1925, p. 8-12.
- DAMASE, *Carmen Damaso Papae Ascriptum*, édité dans Migne Jacques-Paul (éd.), *Patrologia Latina*, vol. 74, Paris, Edition Freres Garnier, 1879, p. 526-530.
- EUSEBE DE CESAREE, *Histoire ecclésiastique, Livre VIII*, texte latin traduit dans BARDY Gustave et NEYRAND Louis, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, Paris, Editions du Cerf, 2003.
- GREGOIRE DE NYSSE, *Traité de la Virginité* dans AUBINEAU Michel, *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité. Introduction, texte critique, traduction commentaire et index*, Paris, Les éditions du cerf, 1966.
- GREGOIRE DE TOURS, *Liber in Gloria confessorum*, texte traduit et introduit dans VAN DAM Raymond, *Gregory of Tours. Glory of the confessors*, Liverpool, Liverpool University Press, 1988.
- HOMERE, *l'Illiade, Chant XXII*, texte grec édité et traduit dans MAZON Paul, *Homère. Illiade*, Tome IV, Paris, Les Belles Lettres, 1970.
- HYGIN, *Fabula CCLXXIV. Les Inventions et leurs Auteurs*, texte latin édité et traduit dans BORIAUD Jean-Yves, *Hygin. Fables*, Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. 168-169.
- JEROME DE STRIDON, *Contre Jovinien*, dans SAVOYE Luce, *Contre Jovinien. Texte. Introduction, Traduction et Notes*, Tome I, Paris, les Editions du Cerf, 2023.
- JEROME DE STRIDON, *Lettre XIV. A Héliodore*, dans traduite et éditée dans LABOURT Jérôme, *Saint Jérôme. Lettres*, Tome I, Paris, Les Belles Lettres, 1949, p. 35-49.
- JEROME DE STRIDON, *Lettre XXII, A Eustochium*, traduite et éditée dans LABOURT Jérôme, *Saint Jérôme. Lettres*, Tome I, Paris, Les Belles Lettres, 1949, p. 110-160.

- JEROME DE STRIDON, *Lettre LIV, A Furia : qu'elle reste veuve !*, texte latin édité et traduit dans LABOURT Jérôme, *Saint Jérôme. Lettres*, Tome III, Paris, Les Belles Lettres 1953, p. 25-41.
- JEROME DE STRIDON, *Lettre CVII, A Laeta*, traduite et éditée dans LABOURT Jérôme, *Saint Jérôme. Lettres*, Tome V, Paris, Les Belles Lettres, 1955, p. 144-158.
- JEROME DE STRIDON, *Lettre CXXX, A Demetrias*, traduite et éditée dans LABOURT Jérôme, *Saint Jérôme. Lettres*, Tome VII, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 166-193.
- ORIGENE, *Commentaires sur la Première Epître aux Corinthiens*, édité et traduit du grec dans MUNIER Charles, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne*, Berne, Peter Lang, 1987, p. 211-213.
- OVIDE, *Les Fastes*, texte latin édité et traduit dans SCHILLING Robert, *Ovide. Les Fastes*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- OVIDE, *Les Métamorphoses. Livre I*, texte latin édité et traduit dans LAFAYE Georges, *Ovide. Les Métamorphoses*, Paris, Les Belles Lettres, 2018.
- METHODE D'OLYMPE, *Le Banquet des dix vierges*, traduit et édité dans MUSURILLO Herbert et DEBIDOUR Victor-Henry, *Méthode d'Olympe. Le Banquet. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Paris, Les Editions du Cerf, 1963.
- PALLADE D'HELENOPOLIS, *Histoire Lausiaque*, texte latin traduit dans MOLINIER Nicolas, Bégrolles-en-Mauges, *Pallade d'Hélénopolis. Histoire Lausiaque* Abbaye de Bellefontaine, 1999.
- PRUDENCE, *Peristephanon XIV*, texte édité, traduit et commenté dans FUX Pierre-Yves, *Les sept passions de Prudence*, Fribourg, Edition Universitaire Fribourg, 2003, p. 463-496.
- PSEUDO-ATHANASE, *Sur la Virginité*, traduit dans MUEHLBERGER Ellen, *Angels in Late Ancient Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- SUETONE, *Vies des douze Césars*, texte latin traduit et édité dans AILLOUD Henri, *Vies des douze Césars*, Tome I César-Auguste, Paris, Les Belles Lettres, 1931.

- TERTULLIEN, *A son épouse*, texte latin partiellement édité et traduit dans MUNIER Charles, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne*, Berne, Peter Lang, 1987, p. 254-255.
- TERTULLIEN, *A son épouse*, texte latin traduit en anglais dans LE SAINT William, *Treatises on marriage and remarriage : to his wife, an exhortation to chastity, monogamy*, Westminster, Newman, 1951, p. 10-36.
- THEODOSE II, *Code Théodosien, Vol. XVI, Loi 2,27*, texte latin édité et traduit dans ECHAPPE Olivier et WECKMEISTER Jean, *Sources Canoniques 2, Le Code Théodosien. Livre XVI et sa réception au Moyen Âge*, Paris, Les éditions du Cerf, 2002, p. 88-89.
- TITE-LIVE, *L'Histoire Romaine*, texte édité et traduit du latin par BAYET Jean (éd.) et BAILLET Gaston (trad.), Tome I, Livre I, Paris, Les Belles Lettres, 1975.
- ULPIEN, *De l'Office du proconsul*, texte traduit dans GAURIER Dominique, *Les Cinquantes Livres du Digeste de l'Empereur Justinien*, Tome 3, Paris, Editions la Mémoire du Droit, 2017, p. 2254-2256.
- VICTOR DE VITA, *Histoire de la Persécution vandale en Afrique*, traduit et édité par LANCEL Serge dans *Victor de Vita. Histoire de la Persécution vandale en Afrique suivie de la Passion des sept martyrs et du registre des provinces et Cités d'Afrique*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- XENOPHON D'EPHESE, *Les Ephésiaques*, texte grec traduit et édité dans DALMEYDA Georges, *Xénophon d'Ephèse. Les Ephésiaques ou le roman d'Habrocomes et d'Anthia*, Paris, Les Belles Lettres, 1962.
- *Actes de Pierre*, texte traduit dans BOVON François et GEOLTRAIN Pierre (dir.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, Gallimard, 1997, p. 1041-1116.
- *Actes de Saint Paul et Sainte Thècle*, traduit et édité dans MUNIER Charles, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne (Ier – IIIe siècles)*, Berne, Lang, 1987, p. 73-75.
- *Actes de Thomas*, traduit dans BOVON François et GEOLTRAIN Pierre (dir.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, Gallimard, 1997, p. 1323-1470.
- *Canons du Concile d'Ancyre*, texte grec édité et traduit dans MUNIER Charles, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne (Ier – IIIe siècles)*, Berne, Peter Lang, 1987, p. 309

- *Canons du concile d'Arles*, texte latin édité et traduit dans MUNIER Charles, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne*, Berne, Peter Lang, 1987, p. 307-309.
- *Canons du Concile d'Elvire*, texte latin édité et traduit dans MUNIER Charles, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne (Ier-IIIe siècles)*, Berne, Peter Lang, 1987, p. 297-307.
- *Histoire d'Apollonius, roi de Tyr*, texte latin traduit et édité dans KORTEKAAS Georg, *Commentary on the Historia Apollonii Regis Tyri*, Boston, Brill, 2007.
- *Martyre d'Agapè, Eirène, Chionè, martyres à Thessalonique*, traduit du grec par MARAVAL Pierre, *Actes et Passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*, Paris, Les éditions du Cerf, 2010, p. 277-285.
- *La Bible, Traduction Œcuménique*, 9^{ème} édition, Paris, Cerf, 2000.

Bibliographie

- ALWIS Anne, *Celibate marriages in late antique and Byzantine hagiography : the lives of Saints Julian and Basilissa, Andronikos and Athanasia, and Galaktion and Episteme*, Londres, Continuum, 2011.
- ARMAND Ombeline, *L'érotisme dans les récits de martyre : passions de "vierges et martyres" au 5^{ème} siècle*, Lyon, Université Jean Moulin, 2017. [Mémoire].
- ASHEDE Linnea, « A demanding supply. Prostitutes in the Roman World », dans LYNN BUDIN Stephanie et MACINTOSH TURFA Jean (éd.), *Women in Antiquity*, Londres, Routledge, 2016, p. 930-944.
- AUBINEAU Michel, *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité. Introduction, texte critique, traduction commentaire et index*, Paris, Les éditions du cerf, 1966.
- BARNES Timothy, *Early Christian Hagiography and Roman History*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010.
- BEN EDWIN Perry, *The Ancient Romances. A Literary-Historical Account of their origins*, Los Angeles, University of California Press, 1967.

- BEITIA Philippe, *Le baptême et l'initiation chrétienne en Espagne du III^e au VII^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- BLAISE Albert et CHIRAT Henri, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols, 1954.
- BORIAUD Jean-Yves, *Hygin. Fables*, Paris, Les Belles Lettres, 1997.
- BOSSU Annelies et PRAET Danny, « A Marriage of Equals ? Characterization in the *passio Chrysanthi et Dariae* » dans *Philologus*, n°159.2, 2015, p. 301-326.
- BOSSU Annelies, PRAET Danny, DE TEMMERMAN Koen, « Erotic Persuasion and Characterization in Late Antique Hagiography : the *Passio Caeciliae* and the *Passio Susannae* » dans *Latomus*, Tome 74, 2015, p. 1059-1072.
- BOULHOL Pascal, *Anagnorismos : la scène de reconnaissance dans l'hagiographie antique et médiévale*, Marseille, Université de Provence, 1996.
- BOVON François et GEOLTRAIN Pierre (dir.), *Ecrits apocryphes chrétiens*, Paris, Gallimard, 1997.
- BREMMER Jan et FORMISANO Marco (éd.), *Perpetua's passions. Multidisciplinary approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- BROWN Peter, *The Body and Society, Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988.
- BROWN Peter, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, édition française, Paris, Gallimard, 1995.
- BROWN Peter, *Through the eye of a needle. Wealth, the Fall of Rome and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton, Princeton University Press, 2012.
- BRONWEL Neil, « Pope Leo I's Letters » dans CINER DE CARDINALI Patricia et NUNEZ Alyson (dir.), *The discoveries of manuscripts from late antiquity : their impact on patristic studies and the contemporary world : Conference Proceedings 2nd International Conference on Patristic Studies*, Turnhout, Brepols, 2022, p. 301-320.

- BURRUS Virginia, *The Sex Lives of Saints. An Erotics of Ancient Hagiography*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.
- BYBEE Ariel, « From Vestal Virgin to Bride of Christ: Elements of a Roman Cult in Early Christian Asceticism » dans *Studia Antica*, Vol. 1.1, 2001, p. 3-17.
- CANCIK Hubert et SCHNEIDER Helmuth, *Brill's New Pauly. Encyclopedia of the Ancient World*, 15 vols, Leiden, Brill, 2002-2010.
- CASTELLI Elizabeth, « Virginité and its meaning for women's sexuality in early christianity » dans *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 2.1., 1986, p. 61-88.
- CHEW Catherine, « The Representation of violence in the Greek novels and martyr accounts » dans PANAYOTAKIS Stelios, ZIMMERMAN Maaïke et KEULEN Wytse (éd.), *The Ancient Novel and Beyond*, Brill, Leiden, 2003, p. 129-142.
- CLARK Gillian, *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Lifestyles*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- COOPER Kate, *The Virgin and the Bride. Idealized womanhood in Late Antiquity*, Harvard, Harvard University Press, 1996.
- CORDIER Pierre, *Nudités romaines : un problème d'histoire et d'anthropologie*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.
- COZIC Michel, *Le liber ad gregoriam d'Arnobé le Jeune : édition, traduction, étude historique, doctorinale et littéraire*, Paris, Université de Paris 10, 1997, [Thèse de doctorat].
- CRESCENTI Giovanni, *La condanna allo stupro delle vergini cristiane durante la persecuzione dell'Impero romano*, Palerme, Flaccovio, 1966.
- DACIER Henriette, *Saint-Jean Chrysostome et la femme chrétienne au IV^e siècle de l'Eglise grecque*, Paris, Falque, 1907.
- DAGRON Gilbert, *Vie et miracles de Sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1978.

- DALMEYDA Georges, *Xénophon d'Ephèse. Les Ephésiaques ou le roman d'Habrocomes et d'Anthia*, Paris, Les Belles Lettres, 1962.
- DAVIS Stephen, « Crossed Texts, Crossed Sex : Intertextuality and Gender in Early Christian Legends of Holy Women Disguised as Men » dans *Journal of Early Christian Studies*, Vol. 10, n°1, 2002, p. 1-36.
- DEACY Susan, MALHEIRO-MAGALHAES José et ZACHARSKI-MENZIES Jean (éd.), *Revisiting Rape in Antiquity in Greek and Roman Worlds. Sexualised violence*, Londres, Bloomsbury Academic, 2023.
- DE NIE Giselle, « "Consciousness Fecund through God." From Male Fighter to Spiritual Bride-Mother in Late Antique Female Sanctity » dans MULDER-BAKER Anneke (éd.), *Sanctity and Motherhood : essays on holy mothers in the Middle Ages*, New York, Garland, 1995, p. 101-161.
- DI BERARDINO Angelo (éd.), *Encyclopedia of ancient christianity*, 3 vols., Downers Grove, IVP Academic, 2014.
- DIETZ Maribel, *Wandering Monks, virgins and pilgrims : ascetic travel in the Mediterranean world, AD 300-800*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2005.
- DOSSEY Leslie, « Wife beating and manliness in late antiquity » dans *Past and Present*, vol. 199.1., 2008, p. 3-40.
- DUNN Geoffrey, *The Bishop of Rome in Late Antiquity*, Farnham, Ashgate, 2015.
- ELIOTT Dyan, *Spiritual Marriage : sexual abstinence in medieval wedlock*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- ELM Susanna, *Virgins of God : the making of asceticism in late antiquity*, Oxford, Clarendon, 1996.
- EVANS GRUBBS Judith, « "Pagan" and "Christian" Marriage : the state of the question » dans *Journal of Early Christian Studies*, Vol. 2.4., 1994, p. 361-412.
- EVANS GRUBBS Judith, « Virgins and Widows, show girls and whores : Late-Roman

Legislation on Women and christianity » dans MATHISEN Ralph (éd.), *Law, Society and Authority in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 220-241.

- FEIERTAG Jean-Louis, *Questions d'un païen à un chrétien. (Consultationes Zacchei christiani et Apollonii philosophi) Introduction, texte critique, traduction et notes*, 2 vols., Paris, Les Editions du Cerf, 1994.
- FEVRIER Paul Albert et GUYON Jean, « *Septimus ex numero fratrum* : à propos de sept frères martyrs et de leur mère, quelques réflexions sur Damase et l'hagiographie de son temps » dans SAXER Victor (éd.), *Memoriam Sanctorum Venerantes, Miscellanea in onore di Monsignor Victor Saxer*, Rome, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1992, p. 375-402.
- FUX Pierre-Yves, *Les sept passions de Prudence*, Fribourg, Edition Universitaire Fribourg, 2003.
- GAFFIOT Félix et FLOBERT Pierre, *Le Grand Gaffiot : dictionnaire latin-français. Nouvelle édition revue et augmentée sous la direction de Pierre Flobert*, Paris, Hachette, 2000.
- GARNAUD Jean-Philippe, *Achille Tatius d'Alexandrie. Le Roman de Leuccippé et Clitophon*, Paris, Les Belles Lettres, 1995.
- GLANCY Jennifer, *Slavery in early christianity*, Mineapolis, Fortress Press, 2006.
- GLENDINNING Eleanor, « Reinventing Lucretia : Rape, Suicide and Redemption, from Classical Antiquity to the Medieval Era » dans *International journal of the classical tradition* 20.1, 2013, p. 61-82.
- GODDARD ELLIOTT Alison, *Roads to Paradise. Reading the Lives of the Early Saints*, Londres, Brown University Press, 1987.
- GROFF Elisa, « Sexual Violence in the female martyrdoms of the sixth-century byzantine east : Febronia and Mahya » dans DEACY Susan, MALHEIRO-MAGALHAES José et ZACHARSKI-MENZIES Jean (éd.), *Revisiting Rape in Antiquity in Greek and Roman Worlds. Sexualised violence*, Londres, Bloomsbury Academic, 2023, p. 183-199.

- HAMMER Tiffany, « Wealthy widows and female apostles : the economic and social status of women in early Roman Christianity » dans DUNN Geoffrey, LUCKENSMeyer David et CROSS Lawrence (éd.), *Prayer and Spirituality in the Early Church. Volume 5 : Poverty and Riches*, Strathfield, St. Pauls, 2009, p. 65-74.
- HARPER Kyle, *From shame to sin : the Christian transformation of sexual morality in late antiquity*, Cambridge, Harvard University Press, 2013.
- HARPER Kyle, « Freedom, Slavery, and Female Sexual Honor in Antiquity » dans BODEL John et SCHEIDEL Walter, *On Humane Bondage : After Slavery and Social Death*, Hoboken, John Wiley & sons Inc., 2017, p. 109-121.
- HARRIES Jill, *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999
- HELVETIUS Anne-Marie, « Les femmes dans la littérature martyriale » dans PEPPERSTRAETE Sylvie et WEIS Monique, *Des saints et des martyrs. Hommage à Alain Dierkens*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2018, p. 65-82.
- HERSCH Karen, *The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- HILNER Julia, « Female Crime and Female Confinement in Late Antiquity » dans COOPER Kate et WOOD Jamie (éd.), *Social Control in Late Antiquity. The violence of Small Worlds*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 15-38.
- HUEBNER Sabine, « Single Men and Women in Pagan Society : the case of roman Egypt » dans HUEBNER Sabine et LAES Christian, *The single life in the Roman and Later Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 37-56.
- HUMPHRIES Mark, « Valentinian III and the City of Rome (425-455) Patronage, Politics, Power » dans GRIG Lucy et KELLY Gavin (éd.), *Two Romes. Rome and Constantinople in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, p. 161-182.
- HUNT Emily Jane, *Christianity in the second century : the case of Tatian*, Londres, Routledge, 2003, p. 20 ; HARPER Kyle, 2013.
- HUNTER David, *Marriage, celibacy, and heresy in ancient christianity. The jovinianist controversy*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

- HUSQUIN Caroline, *L'intégrité du corps en question. Perceptions et représentations de l'atteinte physique dans la Rome antique*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2020.
- HYLEN Susan, *A Modest Apostle. Thecla and the history of women in the early church*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- JEANJEAN Benoit, « La femme "frappée sept fois" de la lettre I de Saint Jérôme : une nouvelle Suzanne ? » dans DELAGE Pascal, *Les Peres de l'Eglise et les Femmes. Actes du colloque de La Rochelle, 6 et 7 septembre 2003*, Jonzac, Histoire et Culture, 2003, p. 100-116.
- KAZHDAN Alexander et TALBOT Alice-Mary (éd.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 vols., Oxford, Oxford University Press, 1991.
- KELTO LILLIS Julia, *Virgin territory : configuring female virginity in early Christianity*, Oakland, University of California Press, 2023.
- KORTEKAAS Georg, *The Story of Apollonius, King of Tyre. A study of its greek origin and an edition of the two oldest latin recensions*, Boston, Brill, 2004.
- KUEFLER Mathew, « The Merry Widows of Late Roman Antiquity : The evidence of the theodosian code » dans *Gender & History*, Vol. 27.1, 2015, p. 28-52.
- KORTEKAAS Georg Arnold Anton, *Commentary on the Historia Apollonii regis Tyri*, Leiden, Brill, 2007.
- LABOURT Jérôme, *Saint Jérôme. Lettres*, Tome I, Paris, Les Belles Lettres, 1949.
- LAES Christian, *Disabilities and the disabled in the roman world. A social and cultural history*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.
- LAFAYE Georges, *Ovide. Les Métamorphoses*, Paris, Les Belles Lettres, 2018.
- LANCEL Serge dans *Victor de Vita. Histoire de la Persécution vandale en Afrique suivie de la Passion des sept martyrs et du registre des provinces et Cités d'Afrique*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

- LANERY Cécile, « La vierge au lupanar : réflexions sur l'exemplum hagiographique chez Ambroise de Milan (De uirginibus, II.22-35) » dans *Revue des Études Latines*, 85, 2007, p. 168-191.
- LANERY Cécile, « Nouvelles recherches d'hagiographie arnobienne : la passion de Cécile (BHL 1495) » dans GOULLET Monique (éd.), « *Parva pro magnis munera* » : études de littérature tardo-antique et médiévale offertes à François Dolbeau par ses élèves, Turnhout, Brepols, 2009, p. 533-559.
- LANERY Cécile, « Hagiographie d'Italie (300-550), I. Les Passions » dans PHILIPPART Guy (dir.), *Corpus Christianorum, Hagiographies V*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 15-369.
- LANERY Cécile, « La légende de sainte Agnès : quelques réflexions sur la genèse d'un dossier hagiographique (IV^e-VI^e s.), dans *Mélanges de l'Ecole française de Rome : Moyen Âge*, N°126.1, 2014, p. 17-25.
- LANERY-OUVRARD Cécile, *Corpus Christianorum, Hagiographies IX, L'hagiographie latine à Rome et en Italie du Sud entre 550 et 750*, Turnhout, Brepols, 2024.
- LAPIDGE Michael, *The Roman Martyrs. Introduction, translations, and commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2018.
- LEFORT Louis-Théophile, *S. Athanase. Lettres festales et pastorales en copte*, Louvain, Imprimerie orientale, 1955.
- LE SAINT William, *Treatises on marriage and remarriage : to his wife, an exhortation to chastity, monogamy*, Westminster, Newman, 1951.
- LETOUBLON Françoise, *Les lieux communs du roman : stéréotypes grecs d'aventure et d'amour*, Leiden, Brill, 1993.
- LEYERLE Blake, *Theatrical shows and ascetic lives : John Chrysostom's attack on spiritual marriage*, Berkeley, University of California press, 2001.
- LIEU Judith, *Marcion and the making of a heretic : God and scripture in the second century*, New York, Cambridge University Press, 2014.

- LOURIE Basile, « Five Anastasiae and two Febroniae : A guided tour in the maze of Anastasia Legends. Part Two. The Roman Dossier. Anastasia between Aquileia and Rome » dans *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta Serija 4 Istorija Regionovedenie Mezhdunarodnye otnoshenija*, Tome 27, N°6, 2022, p. 98-130.
- MACHADO Carlos, *Urban Space and aristocratic power in late antique Rome : AD 270-535*, Oxford, Oxford University Press, 2019.
- MALISSE Héloïse, « A la poursuite de jolies filles : les violences sexuelles et le pudor féminin dans les récits de poursuite chez Ovide » dans *L'Antiquité Classique*, Vol. 87, 2018, p. 55-76.
- MARAVAL Pierre, *Actes et Passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*, Paris, Les éditions du Cerf, 2010.
- MCGINN Thomas, *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- MENARD Hélène, *Maintenir l'ordre à Rome (IIe-IVe siècles ap.J.C.)*, Paris, Champ Vallon, 2004.
- MENARD Hélène, « Un exercice déviant de la justice : figures de la cruauté dans les sources de l'Antiquité tardive » dans GILLI Patrick (dir.), *La Pathologie du pouvoir : vices, crimes et délits des gouvernants. Antiquité, Moyen Âge, époque moderne*, Leiden, Brill, 2016, p. 108-130.
- METTHUEN Charlotte, « The virgin widow a problematic role for the early church » dans *Harvard Theological Review*, Vol 90.3., 1997, p. 285-298.
- MILES Margaret, *Carnal Knowing. Female Nakedness and religious meaning in the christian west*, Londres, Burns & Oates, 1989.
- MOLINIER Nicolas, *Pallade d'Hélénopolis. Histoire Lausiaque* Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1999.
- MORETTI Paola, *La Passio Anastasiae. Introduzione, testo, critico, traduzione*, Rome, Herder, 2006.

- MORRAW Suzanne, « Death and the Maiden : late antique images of nubile females as agents and victims of lethal violence » dans MATIC Uroc et JENSEN Bo, *Archaeologies of gender and violence*, Oxford, Oxbow, 2017, p. 151-158.
- MUEHLBERGER Ellen, *Angels in Late Ancient Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- MUNIER Charles, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne (Ier – IIIe siècles)*, Berne, Lang, 1987.
- MUSURILLO Herbert et DEBIDOUR Victor-Henry, *Méthode d'Olympe. Le Banquet. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Paris, Les Editions du Cerf, 1963.
- PAPAKONSTANTINOU Néphélé, « Le raptus saisi par le droit. Enseigner un crime dans les écoles de rhétorique à Rome (I^{er}-II^e siècle) dans *Clio*, n°52, 2020, p. 25-28.
- PIETRI Charles, *Roma christiana : recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Rome, Ecole française de Rome, 1976.
- PIETRI Charles, « Le mariage chrétien à Rome (IV^e-V^e siècles) dans DELUMEAU Jean (dir.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse, Privat, 1979, p. 105-132.
- PONTI GRIMM Ilaria, PONTI GRIMM Ilaria, 2020-2021, *Le texte critique de la Passion de Nérée et Achillée*, Université de Strasbourg, 2021, [Thèse de doctorat en Sciences religieuses].
- RIZZO NERVO Franchesca, « Le vergine e il lupanare. Storiografia, romanzo, agiografia » dans INCONTRO DI STUDIOSI DELL'ANTICHITA CRISTIANA, *La narrativa christiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici*, Rome, Institutum patristicum Augustinianum, 1995, p. 91-99.
- ROBINSON Olivia, *Penal Practice and Policy in Ancient Rome*, Londres, Routledge, 2007.
- ROMANACCE François-Xavier, « La "condamnation" au bordel dans les sources antiques » dans *Mélanges de l'Ecole française de Rome – Moyen Âge*, N°126-1, 2014, p. 27-45.

- SALZMAN Michele Renée, *The Falls of Rome. Crises, Resilience, and Resurgence in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.
- SAVOYE Luce, *Contre Jovinien. Texte. Introduction, Traduction et Notes*, Tome I, Paris, les Editions du Cerf, 2023.
- SCHILLING Robert, *Ovide. Les Fastes*, Tome I, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- SELINGER Reinhard, « Frauenhinrichtung ? Ideologie und Wirklichkeit » dans PIRO Isabella, *Règle et Pratique du droit dans les réalités juridiques de l'Antiquité. Atti della 51^e Sessione della SIHDA Crotone-Messina 16-20 settembre 1997*, Catanzaro, Rubbettino, 1999, p. 483-506.
- SIGISMUND-NIELSEN Hanne, « Vibia Perpetua – An indigent Woman » dans BREMMER Jan et FORMISANO Marco (éd.), *Perpetua's passions. Multidisciplinary approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 103-117.
- STAFFORD Grace, « Privilege, Pleasure, Performance : Reading female nudity in late antique art » dans STEWART Michael, PARNELL David et WHATELY Conor (éd.), *The Routledge Handbook on Identity in Byzantium*, Londres, Routledge, 2022, p. 333-362.
- SQUIRES Stuart, *The Pelagian controversy : an introduction to the enemies of grace and the conspiracy of lost souls*, Eugene, Pickwick Publications, 2019.
- TREVETT Christine, *Montanism : gender, authority and the New Prophecy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- UNDHEIM Sissel, *Borderline virginites : sacred and secular virgins in Late Antiquity*, Abingdon, Taylor & Francis Group, 2020.
- VAN EIJK Ton, « Mariage and Virginité – Death and Immortality » dans FONTAINE Jacques, KANNENGISSER Charles, DANIELOU Jean (dir.), *Epektasis : mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 209-244.
- VAN UYTFANGHE Marc, « L'Hagiographie Antique Tardive : Une Littérature Populaire ? » dans *Antiquité Tardive*, Tome 9 : *La "Démocratisation de la culture" dans l'Antiquité Tardive*, 2001, p. 201-218.

- VANESSE Michael, « La reconstruction de Rome après le sac de 410 : entre mythe et réalité » dans *Latomus*, Vol. 69.2., 2010, p. 509-510.
- VESSEY Mark, *A companion to Augustine*, Oxford, Wiley Blackwell, 2015.
- VIHERVALLI Ulriika, « Wartime rape in late antiquity : consecrated virgins and victim bias in the fifth-century west » dans *Early Medieval Europe*, Vol. 30.1, 2022, p. 3-19.
- VIHERVALLI Ulriika, « Shame on Whom ? Changing clerical Views on Raped Women in Late Antiquity » dans DEACY Susan, MALHEIRO-MAGALHAES José et ZACHARSKI-MENZIES Jean (éd.), *Revisiting Rape in Antiquity in Greek and Roman Worlds. Sexualised violence*, Londres, Bloomsbury Academic, 2023 p. 99-112.
- VUOLANTO Ville, *Children and ascetism in late antiquity : continuity, family dynamics and the rise of Christianity*, Burlington, Ashgate, 2019.
- WARD Perkins, « Old and New Rome compared : the rise of Constantinople » dans GRIG Lucy et GAVIN Kelly (dir.), *Two Romes : Rome and Constantinople in late antiquity*, Oxford, Oxford university press, 2015, p. 53-80.
- WHATLEY Gordon, « More than a female Joseph : The sources of the late-fifth-century *Passio Sanctae Eugenia* » dans MCWILLIAMS Stuart (éd.), *Saints and Scholars. New perspectives on anglo-saxon literature and culture*, D.S. Brewer, 2012, p. 87-111.
- WINIESKY Robert, « Demons in early latin hagiography » dans ELM Eva et HARTMANN Nicole (dir.), *Demons in Late Antiquity*, Berlin, De Gruyter, 2019, p. 95-118.
- ZHAO Yurong, *Early Christian Widows : A Study in Their Social-economic Situation, Support, and Contribution to the Church*, Durham, Durham University, 2024, [Thèse de Doctorat].

Annexes

Annexe N°1, Récit résumé de la *Passion de Félicité*

Le récit commence par nous présenter Félicité, veuve, mère de sept fils, pieuse et chaste. Son exemple entraînant des conversions, elle est dénoncée par des pontifes païens à l'Empereur Antonin. Celui-ci confie la sainte et ses fils au préfet urbain Publius. Il tente de convaincre Félicité de renoncer à sa foi mais elle refuse. Bien qu'elle soit battue pour cela, elle encourage ses fils à résister pour leur foi. Publius interroge donc les sept fils qui affirment leur foi chrétienne. Publius décide donc de faire exécuter tous les membres de la famille par diverses méthodes. Félicité est décapitée.

Annexe N°2, Récit résumé de la *Passion d'Anastasie*

Le récit commence en nous présentant Anastasie qui, secrètement chrétienne, a pris l'habitude de rendre visite aux prisonniers chrétiens pour les reconforter. Ses absences déplaisant à son mari, ce dernier décide de l'enfermer dans leur demeure. Anastasie parvient tout de même à communiquer avec Chrysogone, un homme saint. Elle lui demande que faire dans ces conditions. Ce dernier lui répond d'être patiente et de faire confiance à Dieu. Bien que le mari d'Anastasie aggrave les conditions de détention de celle-ci, il finit par mourir et la sainte retrouve sa liberté. Elle vend ses biens et se remet à parcourir les prisons.

Chrysogone est arrêté par Dioclétien qui tente de lui faire renier sa foi, avant de l'exécuter. Anastasie se rend sur la tombe et y rencontre les trois sœurs vierges, Agapè, Irène et Chioné. Celles-ci sont arrêtées. Anastasie vient les visiter mais l'Empereur les emmène jusqu'à Thessalonique. Là, elles sont livrées au *praeses* Dulcitius qui, lubrique, tente en vain de leur infliger des sévices sexuels. Elles finissent par être transférées au *comes* Sisinnius, qui les fait exécuter. Il tente avant cela de livrer l'une d'entre elle, Irène, au lupanar. Anastasie, qui les a suivies, récupère leurs corps puis les enterre.

Dioclétien s'en va vers Sirmium, emmenant des captifs chrétiens. Anastasie le suit. Là, elle fait la rencontre d'une nouvelle captive de l'Empereur, la veuve Théodote. Cette dernière aide Anastasie dans ses soins aux prisonniers. Dioclétien fait alors exécuter la majorité de ceux-ci. Anastasie est arrêtée. Un certain Probus l'interroge longuement et l'exhorte à renier sa foi. Devant le refus de la sainte, il est décidé que celle-ci soit livrée à un pontife du nom d'Ulpien.

Celui-ci lui laisse trois jours pour se décider entre renier sa foi et l'épouser ou mourir sous la torture. Au bout de ce délai, Ulpien revient et tente de violer la sainte mais est frappé de cécité puis meurt.

Peu après Théodote est livrée au tribunal du consulaire Nicetius. Devant le refus de la sainte d'abjurer, il la condamne au viol et au lupanar mais une intervention divine la protège. Le consulaire la fait exécuter. Pendant ce temps, un certain Luciullius tente de corrompre Anastasie mais, face à son échec, il finit par la jeter en cellule. Là, la sainte reçoit la visite du fantôme de Théodote qui la nourrit et la réconforte. Anastasie est ensuite placée sur un bateau saboté avec d'autres condamnés afin d'être noyée. Cependant, ses prières et l'apparition de Théodote sauvent le navire et ses passagers, qui se convertissent. Malgré tout, cette communauté est rattrapée et exécutée, Anastasie étant transformée en torche vivante.

Annexe N°3, Récit résumé de la *Passion de Cécile*

La passion commence par une longue introduction affirmant que l'exemple des martyrs permet de défaire le diable. Le récit commence ensuite véritablement en nous présentant le personnage de Cécile. Elle est secrètement chrétienne tout en vivant au sein d'une famille païenne fortunée. Ses parents l'ont fiancée à un païen du nom de Valérien et organisent le mariage avec joie et hâte. N'aimant au fond de son cœur que le Christ mais n'osant pas l'avouer à sa famille, elle tombe à genoux en prière et supplie de recevoir de l'aide. Elle confie sa chasteté à Dieu. Les noces arrivent cependant et sont suivies par la nuit de noces.

La sainte s'adresse alors à son époux. Elle lui affirme qu'elle a pour amant un ange du Seigneur et que si Valérien tente de l'approcher avec un amour pollué, cet envoyé céleste l'abattrait. Cependant, si Valérien montre que son amour est pur et qu'il respecte sa virginité, l'ange lui montrera son affection. Valérien, ébranlé, demande à voir l'ange afin de s'assurer que ce que dit sa femme est la vérité. Il affirme que si cet amant n'est qu'un simple mortel, il tuera ce dernier et Cécile.

La sainte lui répond alors que le seul moyen qu'il ait de voir l'ange est de se purifier. Pour se faire, il doit se rendre auprès d'hommes pauvres se trouvant dans un cimetière sur la *Via Appia*. Valérien se rend à l'endroit indiqué par Cécile. Il y trouve le pape Saint Urbain en personne, qui se cache des persécutions. Valérien explique à celui-ci les raisons de sa venue. Le pape se réjouit que Cécile lui envoie une nouvelle personne à convertir et loue le Seigneur. Alors qu'Urbain prie, un vieil homme apparaît soudainement, habillé de blanc et tenant un livre

doré. En le voyant, Valérien s'évanouit. L'homme le relève et lui dit de lire le livre et de croire de tout son cœur en Dieu. Ainsi, il pourra voir l'ange gardien de sa femme. Valérien lit le livre et affirme sa foi. L'homme mystérieux disparaît et Urbain baptise Valérien.

Celui-ci retourne chez lui, habillé de blanc. Arrivant dans la chambre, il voit l'ange se tenant au côté de sa femme. Celui-ci tient deux couronnes de fleurs dans ses mains. Il donne une à chacun des époux. L'ange leur dit de garder ses couronnes avec soin. Celles-ci viennent en effet du Paradis et symbolisent leur pureté. L'ange ajoute que, pour remercier Valérien d'avoir accepté un mariage spirituel, Dieu désire lui accorder un vœu. Celui-ci lui demande alors que son frère se convertisse au christianisme. Cela plait à l'ange qui lui dit que lui, Valérien, pourra convertir son frère et que tout deux recevront le martyre.

Peu après, Tibère, le frère de Valérien rend visite à son frère. Remarquant l'odeur des couronnes de fleurs, mais ne les voyant pas, il demande d'où vient le parfum. Valérien explique ce qui lui est arrivé et encourage son frère à se convertir. Tibère se montre très sceptique. Il ne comprend pas pourquoi son frère croit en le Dieu unique. Cécile affirme alors qu'elle ne comprend pas pourquoi lui croit en des idoles faites de bois, de pierre et de métaux, qui ne peuvent se défendre elles-mêmes des outrages qui leur sont faits. Elle compare ces idoles à des cadavres. Tibère est alors convaincu et Cécile l'embrasse, affirmant qu'il est bien son frère.

Valérien dit alors à son frère qu'il désire l'emmener auprès du pape Urbain. Tibère prend peur. Il sait qu'Urbain est recherché par les autorités et a peur que, s'il se rend auprès de lui, il soit capturé et exécuté. Valérien lui répond alors que sa peur ne serait légitime que si la vie terrestre était la seule qui existait. Mais il n'a pas à s'inquiéter, puisque la vie paradisiaque l'attend s'il croit en Jésus. Cécile ajoute que la vie terrestre n'est pas une véritable vie puisqu'elle est pleine de souffrances. Tibère se montre encore un peu dubitatif et confus. Cécile continue son catéchisme et lui enseigne le concept de trinité. Tibère tombe alors au sol et affirme sa foi. Cécile lui dit que s'il a la moindre question, elle sera enchantée de lui répondre. Enfin, elle continue à lui enseigner. S'ensuit un long résumé de l'histoire du Christ.

A la fin du discours, Tibère se jette à nouveau aux pieds de sa belle-sœur et supplie d'être emmené auprès d'Urbain. Ce dernier le baptise alors. Peu après, une période de persécution commence. Les deux frères enterrent les corps des victimes. Apprenant cela, le préfet Turcius Almachius, ordonne qu'ils soient arrêtés. Il s'ensuit alors de nombreux échanges entre le préfet et les deux frères. Ceux-ci clament leur foi. Enragé, le préfet finit par les faire battre. Cependant, les deux frères se réjouissent. Almachius les confie au bourreau Maximius.

Cependant, Valérien et Tibère parviennent à convertir ce dernier. Ils sont alors tous exécutés et Cécile les enterre.

Le préfet, désirant mettre la main sur la fortune des frères, fait arrêter Cécile. Il lui est demandé de sacrifier mais elle refuse. L'assemblée qui assiste à la scène se désole de voir une femme aussi excellente se condamner. Cécile se lance alors dans un discours où elle démontre que renoncer à sa vie terrestre permet de recevoir les récompenses célestes. La foule est convaincue et, suivant les conseils de la sainte, se rend auprès d'Urbain pour se faire baptiser.

Le préfet interroge alors personnellement Cécile. S'ensuivent donc de nouvelles joutes verbales, cette fois ci entre Almachius et la sainte. Le préfet finissant par éclater de colère, ordonne que la sainte soit ramenée chez elle et jetée dans les flammes de ses propres bains. Cependant, elle survit. Cécile est alors décapitée. Urbain enterre alors son corps.

Annexe N°4, Récit résumé de la *Passion de Nérée et Achillée*

Le récit commence en affirmant l'importance de l'exemple des martyrs. Il nous présente ensuite le personnage de Domitille, vierge et nièce de l'Empereur Domitien. Celle-ci est accompagnée par deux frères eunuques Nérée et Achillée, qui furent les disciples de Pierre. Domitille s'apprête à épouser Aurélien, le fils d'un consul. Alors qu'elle se réjouit, ses eunuques lui affirment qu'elle devrait renoncer à son mariage. La future sainte ne comprend pas pourquoi elle devrait faire ainsi. S'ensuit un discours très long où les eunuques lui décrivent la gloire de la virginité et les malheurs du mariage.

A la fin de cet exposé, la sainte est convaincue, se désole de ne pas avoir su tout cela plus tôt et renonce à son mariage. Les eunuques vont alors rapporter les événements au pape Clément. Ce dernier consacre Domitille. C'est alors qu'Aurélien apprend que Domitille a renoncé à l'épouser. Il parvient à convaincre Domitien de bannir sa nièce sur l'île de Ponza. Il espère que la souffrance de l'exil la fera renoncer au christianisme et à sa virginité. Domitille se rend donc sur l'île, accompagnée de ses deux eunuques.

C'est alors que Nérée et Achillée rencontrent des disciples de Simon le Magicien. Ils désirent les convaincre que Simon est dans l'erreur. Ceux-ci demandent des preuves. Pour en obtenir, les eunuques écrivent à la communauté chrétienne de Rome afin de recevoir un témoignage de la façon dont Saint Pierre a vaincu Simon. Un prêtre du nom de Marcellus reçoit la missive des deux frères et leur répond. Sa lettre contient un long rapport à la fois des

affrontements entre Pierre et Simon, mais également des miracles réalisés par l'Apôtre. Enfin, il raconte l'histoire de Pétronille, fille de Pierre, paralysée afin de conserver sa virginité et de sa confidente Felicula, qui subit le martyr en refusant d'épouser un officiel romain.

Cependant, la lettre de Marcellus ne fut jamais lue par les deux eunuques puisqu'entre temps ils subirent le martyre. En effet, Aurélien, le fiancé éconduit de Domitille, est arrivé sur l'île et a tenté d'acheter l'amitié des eunuques. Ceux-ci ont refusé ses cadeaux. Aurélien les a alors livrés au gouverneur local qui les a fait exécuter. Cependant, avant de mourir, les eunuques avaient eu le temps de convertir des disciples. Ceux-ci restent auprès de Domitille. Aurélien fait alors en sorte qu'ils soient tous exécutés.

Une fois que Domitille est livrée à elle-même, Aurélien envoie chez elle deux femmes. Celles-ci sont les fiancées d'amis du fiancé éconduit. Celles-ci tentent de convaincre Domitille de renoncer à sa foi et à sa virginité. Cependant, la sainte leur expose un résumé des thèses que Nérée et Achillée lui avaient présentées. Les deux femmes sont perplexes. L'une d'entre elles, Théodora, explique que son frère est aveugle. Elle dit que si la sainte peut le guérir, cela prouvera que son Dieu est véritable. Domitille rend la vue à l'homme et les deux femmes se convertissent immédiatement et embrassent la virginité.

Les nouvelles chrétiennes se rendent auprès de leurs fiancés. Voyant le frère de Théodora guéri, ils se convertissent également, au grand désespoir d'Aurélien. Les deux hommes tentent de convaincre leur ami de renoncer à épouser Domitille et de craindre Dieu. Mais n'écoutant pas, le fils du consul fait enfermer la sainte dans sa chambre, en vue de la violer, puis ordonne que la cérémonie de mariage ait lieu. Alors qu'il danse pendant les festivités, il est incapable de s'arrêter et finit par s'écrouler, mort.

Le frère d'Aurélien, Luxurius, apprenant ce qu'il s'était passé fait arrêter tous les chrétiens. Les deux amis d'Aurélien sont décapités. Quant aux trois vierges, elles sont enfermées dans la maison de Domitille et brûlées vives. Leurs corps, intacts, sont retrouvés et enterrés.

Annexe N°5, Récit résumé de la *Passion d'Eugénie*

La passion commence en nous expliquant que, sous le règne de Commode, un homme nommé Philippe est désigné comme gouverneur de l'Égypte. Il se rend à Alexandrie pour prendre ses fonctions et quitte Rome avec toute sa famille. Il emmène ainsi sa fille Eugénie.

Lorsque celle-ci atteint l'âge de 16 ans, elle se montre très belle et instruite. Son père lui propose un mariage avec un noble. Mais Eugénie lui répond qu'elle préfère épouser quelqu'un qui est noble d'esprit plutôt que quelqu'un qui n'a qu'une naissance prestigieuse. Elle continue à lire de nombreux textes, jusqu'au moment où elle consulte les *Actes de Paul et de Thècle*. Elle est alors bouleversée par le témoignage chrétien qu'elle lit. Elle se convertit donc, en secret.

Désirant en apprendre plus sur la chrétienté, Eugénie demande à ses parents l'autorisation de se rendre dans la villa de campagne de la famille. Elle désire secrètement être à l'abri des regards pour continuer à s'instruire. Ceux-ci acceptent et laissent partir leur fille. Celle-ci entame son voyage avec deux de ses eunuques, Protus et Hyacinthe, eux aussi secrètement chrétiens. Ils discutent longuement de la justesse de la chrétienté et de l'erreur des païens. Eugénie leur avoue alors qu'elle a l'intention de partir à la recherche de penseurs chrétiens. Elle leur dit que, bien que la société ait fait d'elle leur maîtresse, sa foi fait qu'elle les voit comme ses frères. Les eunuques acceptent de partir en quête avec Eugénie.

C'est alors qu'ils voient sur la route un petit attroupement de personnes chantant des psaumes. Eugénie et ses eunuques décident alors de s'approcher de cette foule. Pour ce faire, Eugénie se déguise en homme et décide de prétendre être le frère des deux eunuques. Les disciples chrétiens semblent être rassemblés autour d'un vieil homme sur un âne. Eugénie s'enquiert auprès d'un des chrétiens de l'identité du vieil homme. Le disciple lui explique qu'il s'agit de l'évêque Helenus, un chrétien dévoué depuis la petite enfance, qui est l'auteur de plusieurs miracles. Il lui raconte longuement le détail de ceux-ci. Entendant cela, Eugénie et ses compagnons s'agenouillent devant leur interlocuteur et demandent s'il serait possible d'obtenir une entrevue avec le saint homme.

L'homme leur répond que l'évêque va se reposer mais, qu'après, ils pourront le voir. Dans son sommeil, Hélénius, reçoit une vision l'informant de la situation. A son réveil, il est prévenu que trois frères désirent le voir. L'évêque loue le Seigneur de lui avoir révélé la situation en rêve et accepte de rencontrer les nouveaux venus. Une fois ceux-ci amenés devant lui, il leur révèle qu'il sait tout de leurs véritables identités. Il ajoute qu'il accepte de les emmener dans son monastère pour une durée de trois mois, à condition qu'ils ne révèlent à personne qui ils sont vraiment. Eugénie et ses eunuques accompagnent donc Hélénius jusqu'à sa communauté monastique.

Pendant ce temps, la famille d'Eugénie découvre son véhicule vide. Paniqués, les parents cherchent désespérément leur fille et s'enquière de sa situation auprès des idoles et

des sorciers. Ceux-ci leur affirment que leur fille est montée au ciel parmi les dieux. Le père d'Eugénie finit par se résigner à la mort de sa fille et lui fait ériger une statue en or. La mère et les frères de la sainte sont inconsolables.

Eugénie et ses eunuques restent au monastère où ils apprennent tout le savoir chrétien. Ils finissent par y rester bien plus longtemps que trois mois, puisqu'ils y restent trois ans. Au bout de ce délai, Hélénius meurt de vieillesse. La communauté monastique, cherchant un nouveau dirigeant et ignorant la féminité de celle qui se présente comme Eugène, nomme celle-ci comme nouvel abbé. Estimant avoir un devoir envers la communauté, Eugénie accepte l'offre, tout en continuant de cacher sa véritable identité. La sainte établit ses quartiers d'abbé dans une cellule pauvre et se montre dévouée aux tâches les plus ingrates afin de montrer qu'elle ne se considère que comme un frère parmi les autres.

L'une des tâches à laquelle Eugénie s'attèle est le soin des nécessiteux. C'est alors qu'une femme chrétienne, riche et noble, du nom de Mélanthia arrive auprès d'elle, gravement malade. Guérie, Mélanthia développe des sentiments pour celle qu'elle pense être un homme. Elle retourne donc trouver Eugénie et lui tient un long discours. Elle lui dit qu'elle gache sa jeunesse, sa beauté et les cadeaux de Dieu en vivant une vie d'ascèse et qu'elle ferait mieux d'y renoncer pour l'épouser elle, Mélanthia. Ainsi "Eugène" ne manquerait de rien. Eugénie entendant ces mots considère que son interlocutrice est corrompue par les désirs terrestres et souhaite la sauver. Elle lui tient alors un discours, qui ne nous est pas détaillé, où elle lui explique en quoi les désirs terrestres sont trompeurs et corrupteurs.

Mélanthia n'accepte pas la réponse d' "Eugène." Elle échaffaude alors un plan. Elle feint d'être à nouveau malade et, au moment où l'abbé se penche sur elle, elle tente de s'imposer à lui. Mais "Eugène" la repousse et lui tient un discours où "il" affirme que Mélanthia n'est qu'une suivante du diable et qu'elle n'appartient pas à la communauté chrétienne. Entendant cela, Mélanthia est en colère et se sent humiliée. Elle s'inquiète aussi que l'évènement devienne connu de tous. Elle décide alors de retourner à Alexandrie où elle affirme en public que l'abbé du monastère voisin a tenté de la violer alors qu'elle l'avait fait mander pour des soins. L'affaire est amenée aux oreilles du préfet, le père d'Eugénie qui, furieux, ordonne l'arrestation de toute la communauté monastique.

Le préfet convoque la population de la ville dans l'amphithéâtre où il annonce que le procès sera tenu et que les condamnés seront livrés aux bêtes. La foule arrive nombreuse et furieuse. Le préfet fait alors amener les accusés et exige le silence. Le préfet demande alors à

Eugénie les raisons qui l'ont poussées à s'en prendre à Mélanthia. Il s'enquiert de savoir si ce sont là les enseignements du Christ. Eugénie répond par un discours. Celui-ci ignore les questions posées pour plutôt justifier le fait qu'Eugénie se soit convertie et travestie. La sainte finit par affirmer qu'elle est la fille du préfet et déchire sa tunique pour montrer sa poitrine. Elle se couvre aussitôt après. Le préfet reconnaît sa fille, l'innocente et, devant les yeux de tous, la famille se réunit. La foule est en liesse. Toute la famille d'Eugénie, considérant le retour de leur fille comme un miracle, se convertit au christianisme. Le père d'Eugénie devient même le nouvel évêque d'Alexandrie. Une majorité de la population de la ville se convertit également, bientôt suivie par le reste de l'Egypte.

Cependant, la situation ne plaît guère à la population païenne restante qui fait porter ses plaintes aux empereurs païens. Ceux-ci nomment un nouveau gouverneur pour l'Egypte qui fait exécuter traitreusement le père d'Eugénie. La famille de la sainte fait enterrer le corps de celui-ci et construisent une basilique au-dessus de la tombe. Ensuite, tous rentrent à Rome. Là, Eugénie, aidée de sa mère Claudia, commence à réunir autour d'elle une communauté de vierges.

Parmi elles se trouve Bassilla, la nièce de l'Empereur Gallien. Elle avait par hasard entendu un discours d'Eugénie et a été convaincu par celui-ci. Les deux saintes se rapprochent et Eugénie confie ses eunuques à Bassilla, afin qu'ils l'éduquent dans la chrétienté. C'est alors qu'une période de persécution commence. Les deux femmes reçoivent chacune une vision. Chacune apprend que l'autre recevrait les deux palmes de la foi, celle de la virginité et celle du martyre. Toutes deux se réjouissent de ces présages. Eugénie convoque sa communauté de vierges et leur fait un discours les exhortant à rester fidèle à leur vœu virginal afin d'obtenir les récompenses célestes. Ensuite, elles prient toutes ensemble.

C'est alors qu'une servante de Bassilla se rend auprès du fiancé de celle-ci et dénonce sa maîtresse. L'homme va confronter sa fiancée qui lui affirme qu'elle n'a plus l'intention de l'épouser. Triste, l'homme s'en va puis envoie des matrones pour que celles-ci tentent de convaincre Bassilla d'accepter tout de même l'union. Mais aucune ne parvient à ébranler la volonté de la vierge qui finit même par les convertir. Le fiancé fait alors remonter la nouvelle à l'Empereur. Celui-ci décrète que Bassilla doit épouser son fiancé ou mourir. Il fait de plus arrêter Eugénie.

Bassilla, malgré des pressions nombreuses, maintient sa résolution et est décapitée chez elle. Protus et Hyacinthe sont arrêtés puis exécutés. Eugénie quant à elle se voit proposer de

sacrifier à Diane pour sauver sa vie. Elle refuse et commence à prier. La statue de Diane se brise. Eugénie est alors attachée et jetée vivante dans le Tibre. Mais ses liens se brisent. La population romaine est choquée et les chrétiens se réjouissent. Les païens font alors jeter la sainte dans les fourneaux des bains de Severinus. Mais les flammes s'éteignent. Eugénie est alors jetée dans une cellule. Elle y reçoit une vision apaisante lui disant qu'elle sera bientôt réunie au Seigneur. Le jour de Noël un bourreau vient la décapiter dans sa prison.

Le corps d'Eugénie est enterré près d'une route de la Ville. Sa mère se rend éplorée sur sa tombe. Sa fille lui apparaît alors, la rassurant en disant qu'elle est au Paradis, et qu'elle aussi y sera bien accueillie. Claudia meurt le lendemain après avoir convaincu les frères d'Eugénie de répandre la bonne nouvelle. Ceux-ci enterrent leur mère près de leur sœur et continuent à vivre leurs vies en bon chrétien. Ils parviennent ainsi à convertir de très nombreux chrétiens, jusqu'à la fin de leurs jours.

Annexe N°6, Récit résumé de la *Passion de Chrysanthé et Darie*

Le récit commence par une introduction expliquant l'importance dans le plan de Dieu du témoignage des chrétiens exemplaires. Le narrateur enchaîne ensuite en présentant Chrysanthé, le fils d'un sénateur originaire d'Alexandrie s'étant installé à Rome. Le père de Chrysanthé s'assure que son fils bénéficie de la meilleure éducation, y compris en philosophie. Le jeune homme se montre passionné et fait ses propres recherches. Il découvre alors les textes de l'Evangile. Il se montre très curieux et décide d'en apprendre plus. Il part en quête d'un savant chrétien. Il finit par le trouver dans la personne d'un homme saint nommé Carpophorus. Celui-ci continue l'éducation de Chrysanthé qui devient un chrétien très pieux.

Cependant, le lien entre le jeune homme et l'ermite chrétien est découvert et rapporté au père de Chrysanthé. Celui-ci, furieux, fait enfermer son fils. La situation devient connue du public. Les sénateurs païens conseillent alors à leur collègue d'offrir les plaisirs de la vie à son fils, ainsi que de lui trouver une femme. Ainsi, Chrysanthé oubliera bien rapidement sa foi. Le père du jeune homme couvre alors son fils de vêtements et bijoux précieux. Il l'emmène dans une somptueuse pièce de banquet où cinq vierges l'attendent. Celles-ci tentent de le charmer. Chrysanthé est considérablement tenté mais supplie longuement Dieu de l'aider à vaincre cette épreuve démoniaque. C'est alors que les vierges sont prises d'un sommeil profond. Le sénateur les fait alors sortir de la pièce et elles se réveillent. Il leur ordonne de retourner à l'intérieur mais elles s'endorment à nouveau. Le père de Chrysanthé est dévasté et se met à pleurer.

Mais, là encore, un de ses amis vient lui donner conseil. Il lui dit que ces simples vierges ne sont pas assez raffinées et nobles pour vaincre la folle foi de Chrysanthé. Il lui apprend qu'il connaît une vierge vestale, particulièrement noble, belle et éduquée. Il lui dit qu'il est persuadé qu'elle pourra faire revenir le jeune homme à la raison. Le sénateur fait alors mander la vestale, nommée Darie, qui accepte de séduire Chrysanthé.

Darie se rend au chevet de Chrysanthé, magnifiquement habillée et lui parle avec grande éloquence. Mais Chrysanthé, grâce au soutien du Seigneur, résiste à ce piège démoniaque. Il dit alors à la jeune femme qu'elle ferait mieux de consacrer sa virginité au Christ pour son propre bien. C'est alors que les deux jeunes gens commencent à longuement débattre de leurs religions respectives. Darie se montre éloquente et dure à convaincre. Mais, finalement, Chrysanthé parvient à la convertir.

Les deux jeunes gens, maintenant tout deux chrétiens, décident de faire mine de se marier. Ainsi, ils reçoivent la bénédiction du père de Chrysanthé, qui pense que son plan a réussi. Chrysanthé fait baptiser sa femme et tout deux commencent à convertir des hommes et des femmes. Ainsi, de nombreuses femmes quittent leurs fiancés pour devenir des vierges chrétiennes et, de même, un grand groupe d'hommes renoncent à leur mariage. Une foule de personnes éconduites se rassemble et commence à dénoncer les deux époux chrétiens comme étant responsables de leur malheur. Les deux jeunes gens sont arrêtés.

Chrysanthé est emmené devant un officiel du nom de Claudius. Ce dernier livre le jeune homme à septante soldats qui ont ordre de torturer Chrysanthé jusqu'à ce qu'il sacrifie. Les soldats tentent de soumettre le saint à diverses tortures mais, miraculeusement, tous les outils de ces souffrances se brisent ou se transforment pour devenir inoffensifs. Les soldats finissent par rapporter les événements à Claudius. Ce dernier demande à Chrysanthé par quelle magie il parvient à faire cela. Le bourreau assure au saint qu'il a fait plier d'autres mages et qu'il le fera plier aussi. Il tente de le torturer à nouveau mais encore une fois des miracles interviennent. Devant cela, Claudius finit par être convaincu des pouvoirs du Dieu chrétien et se convertit avec tous ses soldats. Ensuite, il fait baptiser sa famille.

Apprenant ce qui est arrivé, l'Empereur Numérien fait arrêter Claudius et le fait jeter dans la mer avec un rocher autour du cou. Il fait également exécuter tous les soldats et toute la famille de Claudius. Ensuite, il commande que Chrysanthé et Darie soient torturés. Chrysanthé est alors jeté nu et enchaîné dans une cellule sombre. Darie, elle, est jetée dans un lupanar. Mais le Christ intervient pour protéger ses serviteurs. Une lumière rassurante est envoyée à

Chrysanthé tandis qu'un lion s'échappe de l'amphithéâtre pour protéger Darie.

Ignorant la présence du lion dans la cellule de la sainte, un client entre dans celle-ci pour abuser de Darie. Il est jeté au sol par la bête mais la sainte intervient et demande au lion d'épargner l'homme. Darie s'adresse à l'homme et lui demande pourquoi il se comporte de manière aussi impie. Il répond que si la sainte le laisse partir, il s'engage à propager la religion chrétienne. Darie le laisse donc partir et l'homme répand la bonne nouvelle. Les proxénètes engagent alors des chasseurs pour se débarrasser du lion mais à chaque fois ils sont vaincus et déposés au pied de la sainte. Elle les convertit alors et tous partent promouvoir la chrétienté. Les proxénètes allument un feu à l'entrée de la cellule de Darie pour effrayer l'animal. Celui-ci a peur mais ne part pas, jusqu'au moment où Darie l'autorise à partir. Personne ne parvint à le capturer.

Apprenant tous ces événements, Numérien ordonne à un certain Celerinus de torturer à nouveau les saints. Mais une fois de plus, cela échoue. Les instruments de torture se brisent devant Chrysanthé et les hommes tentant de s'emparer de Darie s'écroulent foudroyés de douleur. Celerinus, terrifié, rapporte les événements à l'Empereur. Celui-ci refuse de considérer cela comme des interventions divines. Il déclare que c'est de la sorcellerie. Il fait conduire les saints sur une voie en dehors de la Ville. Là, ils sont placés dans une crypte et, alors qu'ils prient, ils sont enterrés vivants. Un culte se développe autour de cette crypte et de nombreux chrétiens s'y rendent pour prier. Numérien, apprenant cela, finit par faire couler du sable dans la crypte et fait ainsi périr toute l'assemblée présente.

Annexe N°7, Récit résumé de la *Passion de Suzanne*

Cette passion commence en nous présentant la famille de Suzanne. Celle-ci est composée de la sainte, de son père le prêtre Gabinius et du frère de ce dernier, le pape Gaius en personne. Cette famille est apparentée à l'Empereur Dioclétien, mais est très chrétienne.

L'Empereur entend parler de la réputation de Suzanne, décrite comme étant belle et intelligente. Il désire qu'elle épouse son fils adoptif, l'Empereur Maximien. Il envoie donc un de ses cousins, du nom de Claudius, pour convaincre Gabinius d'accepter la proposition. Ce dernier fait part de la situation à sa fille. Celle-ci répond de manière virulente, refusant le mariage et assurant qu'elle est prête à subir le martyre. Elle reçoit l'approbation de son père et de son oncle.

Suzanne discours auprès d'eux de son engagement envers sa virginité. Elle reçoit encore l'approbation de son oncle, le pape. C'est alors que Claudius revient pour demander la réponse de la famille. Voyant Suzanne, il désire l'embrasser mais celle-ci se retire, arguant que tant qu'il sera pollué par les idoles, elle ne fera preuve d'aucune affection envers lui. Claudius affirme alors désirer être purifié. Il reçoit ainsi l'enseignement de Gaius.

Rentrant chez lui, Claudius convertit sa famille et commence à faire don de sa fortune. Dioclétien, s'étonnant de ne pas recevoir de nouvelles de sa part, le convoque pour savoir comment a avancé sa mission. Pour ce faire, il envoie à Claudius le frère de ce dernier Maximus. Claudius emmène alors son frère auprès de Gabinius, Gaius et Suzanne. Maximus est convertit, rentre chez lui et fait également don de sa fortune.

Cependant, un officier finit par rapporter à Dioclétien toute la situation, la conversion de ses envoyés et la chrétienté de la famille de Suzanne. L'Empereur fait arrêter toutes les personnes impliquées et leurs familles. Tous sont exécutés sauf Suzanne et son père. Dioclétien finit par confier la sainte à sa propre femme, Serena, dans l'espoir que celle-ci arrive à convaincre Suzanne d'épouser Maximien. Mais il ignore que son épouse est secrètement chrétienne. Celle-ci exhorte la sainte de continuer sur sa voie.

Furieux du refus de Suzanne, Dioclétien la fait reconduire chez elle et donne permission à Maximien de la violer là-bas. Cependant, alors que ce dernier s'introduit dans la maison, il fait face à une lumière angélique et s'enfuit. La femme de Dioclétien se moque alors de son époux. Celui-ci convoque un certain Macédonius et lui ordonne de faire en sorte que Suzanne sacrifie.

Le bourreau se rend chez Suzanne, équipé d'une idole afin que Suzanne sacrifie à celle-ci. La sainte refuse, prie et fait disparaître la statue. Celle-ci est retrouvée par les serviteurs de Macédonius, brisée dans le forum. Furieux, le bourreau dénude la sainte et la bat. Celle-ci répond avec une joie défiante. Ensuite, Macédonius lui tranche la tête chez elle. Son corps est récupéré et enterré par Serena.

Annexe N°8, Récit résumé de la *Passion de Pudentielle et Praxède*

Ce récit prend dans un premier temps la forme d'une correspondance – forgée – entre un certain Pastor et un certain Timothée. La première lettre est écrite par Pastor. Il se veut être le chroniqueur de l'histoire de Prudens et de ses filles, Pudentielle et Praxède. L'auteur

commence par présenter le premier. Il s'agit d'un chrétien pieux qui tient à élever ses deux filles dans la religion chrétienne. Il fait aussi les démarches pour transformer sa maison en église. Il meurt ensuite, laissant ses deux filles derrière lui.

Celles-ci commencent par donner une partie significative de leurs fortunes. Puis, elles s'associent à Pastor pour agrandir l'église de leur père. Pour cela, ils s'adressent au pape, nommé Pius. Grâce à l'aide de celui-ci, ils construisent un baptistère dans l'Eglise. Ensuite, les deux sœurs convoquent toute leur famille, ainsi que leurs clients et esclaves. Elles affranchissent ces derniers, récompensent les chrétiens et convertissent les païens. Ceux-ci sont alors baptisés dans l'Eglise.

Les sœurs demeurent dans l'Eglise. Elles ne sont pas inquiétées par l'Empereur, puisque celui-ci tolère les chrétiens. Les sœurs se comportent en bonnes vierges et reçoivent la visite de nombreux dévots et du pape. Cependant, âgée de seize ans, Pudentielle décède. Elle est enterrée à côté de son père sur la *Via Salaria*.

Praxède, seule, se morfond. Elle reçoit de nombreuses visites du pape et d'aristocrates qui tentent de la consoler. Novat⁷²⁷, ici décrit comme très pieux et généreux fait partie de ces visiteurs. Cependant, il finit par tomber malade. Le pape, Pastor et Praxède se rendent à son chevet. Le malade leur offre sa propriété avant de mourir. C'est la raison pour laquelle Pastor écrit à Timothée, frère de Novat, afin de recevoir sa bénédiction. Ce dernier lui répond par une courte lettre où il la lui accorde.

Forte de cette bénédiction, Praxède demande l'autorisation au pape Pius de fonder une église dans les thermes de Novat. Celui-ci la lui accorde. Elle fonde l'église en l'honneur de sa sœur, tandis que le pape en construit une autre en son honneur à elle, Praxède. Cependant, toute cette activité finit par attirer l'ire de l'Empereur Antonin, qui fait arrêter les fidèles de cette église. Ils sont exécutés. Eplorée face à cette nouvelle, Praxède prie d'être soustraite sans souffrance à ce monde. Son vœu est exaucé et elle est enterrée par Pastor à côté de son père et de sa sœur.

Annexe N°9, Récit résumé de la *Passion d'Agnès*

La passion commence avec une courte introduction, où l'auteur prétend être Ambroise de Milan et déclare souhaiter présenter l'histoire d'Agnès afin d'instruire une communauté de

⁷²⁷ Il s'agit bien de l'archérétique Novat, ce qui rend son portrait positif étonnant.

vierges. Il commence par la décrire comme une belle jeune fille de 13 ans, éduquée et mature dans sa foi.

Alors qu'elle revenait de l'école, la sainte est aperçue par le fils du préfet urbain. Celui-ci en tombe immédiatement amoureux. Il lui offre des cadeaux mais la jeune fille les refuse. Le jeune homme lui déclare tout de même son amour et lui assure que, si elle consent à l'épouser, il la couvrira de cadeaux. Mais la sainte le renvoie violemment, affirmant qu'elle possède déjà un fiancé, le Christ, dont les bienfaits sont infiniment supérieurs à ceux que le fils du consul pourrait lui offrir.

Ayant le cœur brisé, le fils du consul rentre chez lui et ne quitte plus son lit. Son père, le préfet Symphronius, comprenant la raison de la souffrance de son fils, se rend chez Agnès pour tenter de la convaincre d'épouser son fils. La sainte refuse, affirmant qu'elle ne trahira pas son fiancé. Furieux, le préfet demande à connaître l'identité de cet homme. L'un de ses serviteurs lui apprend alors qu'Agnès est chrétienne.

Apprenant ça, Symphronius se réjouit de posséder ce prétexte et fait arrêter la jeune fille. Il menace la sainte mais celle-ci ne le craint pas. Le préfet fait alors également arrêter ses parents. Il continue ensuite de faire pression sur la sainte pour qu'elle accepte la main de son fils. Devant son refus continu, Symphronius exige qu'elle sacrifie à Vesta. La sainte refuse catégoriquement. Le préfet lui dit alors qu'elle a le choix. Soit elle sacrifie à la déesse, soit elle sera envoyée dans un lupanar. La sainte répond que, si Symphronius connaissait la puissance de Dieu, il ne ferait pas de telles menaces. Elle enchaîne par un discours sur la vanité des idoles.

Le préfet est furieux, fait déshabiller Agnès et la fait conduire dans un lupanar. Un héraut parcourt la ville pour informer les jeunes hommes de la condamnation d'Agnès. Cependant, alors que la sainte est placée dans la cellule, ses cheveux grandissent miraculeusement pour protéger son corps. De plus, un ange apparaît comme son protecteur et fait briller une lumière vive dans la cellule. Ainsi, les clients de la maison de passe n'osent pas approcher la vierge. L'ange offre également un vêtement scintillant à la sainte.

Alors que le lupanar est transformé en maison de prière, le fils du consul s'y rend avec ses amis. Ignorant la lumière surnaturelle, guidé par sa luxure, il entre sans montrer de respect à Dieu et est étranglé par un démon. S'étonnant que son ami ne sorte pas, un des camarades du jeune homme entre dans la pièce. Voyant le cadavre au sol, il appelle à l'aide et accuse Agnès de sorcellerie. Une foule s'amasse autour du lupanar, débattant de si la vierge est maléfique ou non. Le préfet arrive et, voyant le corps de son fils, demande à la vierge pourquoi elle a ainsi

tué son enfant. Celle-ci lui répond que c'est l'arrogance de son fils et le manque de respect envers le divin qui l'a tué. Elle affirme alors que c'est l'ange du Seigneur qui l'a abattu.

Symphronius lui répond que si elle est vraiment innocente, elle priera l'ange de guérir le jeune homme. Agnès accepte et le fils du consul se relève. Il chante alors les louanges de Dieu et affirme la vanité des dieux païens. La foule présente, sous l'influence de prêtres et de devins païens, exige cependant que la sainte soit mise à mort pour sorcellerie. Symphronius, bien que ne souhaitant plus persécuter Agnès, n'ose pas aller à l'encontre de la foule. Il se retire du récit mais confie la jeune fille à un officiel du nom d'Aspasius.

Ce dernier place la sainte sur un bûcher, mais les flammes ne l'atteignent pas. Agnès loue alors le Seigneur et les flammes s'éteignent totalement. La foule éclate de rage. Aspasius ordonne ensuite que la jeune fille soit exécutée par l'épée. Les parents de la sainte, apparemment à nouveau libre, récupèrent le corps de leur fille et, se réjouissant du martyre de leur enfant, l'enterrent dans leur propriété. Une foule de pèlerins chrétiens se rassemble alors autour de la tombe. Mais l'assemblée païenne armée vient disperser les disciples. Seule Emérentienne, une amie d'Agnès, reste pour protéger la tombe de la sainte. Elle est tuée par la foule païenne. Un tremblement de terre fait fuir celle-ci, qui ne reviendra plus pour tenter de disperser les chrétiens. Emérentienne est enterrée au côté d'Agnès.

Alors que les parents d'Agnès prient sur la tombe de leur fille, une assemblée céleste de vierges leur apparaît et, parmi ses paires, Agnès elle-même. Celle-ci explique avec joie à ses parents qu'elle a obtenu toutes les récompenses célestes qu'elle espérait recevoir sur terre. Les parents répandent alors la nouvelle. Celle-ci finit par arriver aux oreilles de Constantia, la fille de Constantin. Celle-ci est une vierge païenne, gravement malade. Intriguée, elle se rend sur la tombe de la sainte et cette dernière lui apparaît en rêve. Elle lui dit de se convertir pour que le Christ la guérisse. Constantia se réveille, intégralement remise.

La princesse se rend auprès de son père et lui raconte sa guérison. La famille impériale se réjouit et les souffrances infligées aux chrétiens cessent. Constantia devient une vierge consacrée au Christ et fonde, avec l'aide de son père, la basilique Sainte Agnès, où elle vit avec une communauté de vierges. De nombreux pèlerins s'y rendent pour être guéri. Le texte se conclut par une nouvelle affirmation de l'auteur de son identité prétendue et de sa volonté d'instruire les vierges.

Annexe N°10, Récit de l'élaboration de la problématique

Les origines du présent travail remontent à un travail de séminaire d'antiquité écrit en Bac III. Celui-ci était consacré à des personnes subalternes. Cet exercice a créé chez moi un intérêt pour ces catégories de personnes qui n'ont pendant longtemps pas bénéficié de l'intérêt des chroniqueurs et historiens. Parmi elles, une en particulier suscitait mon intérêt, celle des femmes. L'Antiquité Tardive étant ma période de prédilection, il m'est venu naturellement l'envie de parler du rôle des femmes dans cette époque mouvementée. Cependant, il me fallait pour cela trouver un promoteur et une catégorie de sources sur laquelle travailler. En ce qui concerne la promotion, je décidai de me tourner vers une co-promotion. En effet, l'Antiquité Tardive étant la période marquant la transition entre l'Antiquité et le Moyen Âge, il me semblait important de bénéficier de l'expérience d'un expert de chaque période. Madame Françoise Van Haeperen, professeure d'Antiquité, et Monsieur Paul Bertrand, professeur de Moyen Âge acceptèrent de travailler avec moi. Ce choix de promotion influença finalement le choix du type de sources à utiliser. Monsieur Paul Bertrand est en effet très accoutumé aux sources hagiographiques, qui représentent l'une des catégories de sources les plus riches pour l'Antiquité Tardive. Ce type de texte suscitant également l'intérêt de Madame Van Haeperen, il fut décidé de se pencher sur des textes hagiographiques consacrés aux femmes. Mes premières recherches m'amèneront à me concentrer sur les passions.

Un élément me marqua alors. En lisant, les passions consacrées aux femmes et celles consacrées aux hommes, je me rendis compte qu'une thématique était bien plus présente dans les textes impliquant des femmes que dans ceux impliquant des hommes. Il s'agit de la sexualité. Celle-ci était en effet omniprésente et elle s'exprimait généralement sous deux formes différentes. Soit, la sexualité était présente à travers ce qui pourrait pourtant apparaître comme son contraire : la chasteté. Soit, elle était présente à travers un de ses visages les plus terribles, celui des violences sexuelles. Cette présence si grande de la sexualité dans les textes consacrés aux femmes éveilla ma curiosité et mena à l'adoption de cette thématique comme centre de ma problématique. Enfin, le dernier élément de cette dernière qui fut choisi fut celui d'un corpus originaire de la Rome du V^e siècle. Ce dernier choix possède deux motivations. La première est mon intérêt sincère pour cette ville et ce siècle. La seconde est le fait que ce corpus bénéficiait d'ores et déjà d'éditions et de traductions disponibles.

