

Dominic Moreau
Esther Dehoux
Claire Barillé
(dir.)



**Actes du I^{er} Colloque des étudiants de master
en Sciences historiques et artistiques de Lille**

(Villeneuve d'Ascq, 12-13 mai 2015)

La collection
**Actes des Colloques des étudiants de master
en Sciences historiques et artistiques de Lille**
a été créée par
Dominic Moreau
et est dirigée par
Claire Barillé, Esther Dehoux, Alban Gautier et Dominic Moreau

Les différentes contributions qui composent cet ouvrage découlent de communications qui ont
préalablement été évaluées par un comité scientifique composé de :

Claire Barillé, Université de Lille – Sciences humaines et sociales
Stéphane Benoist, Université de Lille – Sciences humaines et sociales
Sandra Boehringer, Université de Strasbourg
Xavier Boniface, Université de Picardie Jules Verne
Anne Bonzon, Université Paris 8 – Vincennes-Saint-Denis
Fabienne Burkhalter, Université de Lille – Sciences humaines et sociales
Pascale Chevalier, Université Blaise Pascal – Clermont-Ferrand
Jean-Paul Deremble, Université de Lille – Sciences humaines et sociales
Benjamin Deruelle, Université de Lille – Sciences humaines et sociales
Janine Desmulliez, Université de Lille – Sciences humaines et sociales
Isabelle Enaud, Université de Lille – Sciences humaines et sociales
Stephan Fichtl, Université de Strasbourg
Alban Gautier, Université du Littoral-Côte-d'Opale
Marie-Laure Legay, Université de Lille – Sciences humaines et sociales
Jean-Yves Marc, Université de Strasbourg
Arthur Muller, Université de Lille – Sciences humaines et sociales
Chang-Ming Peng, Université de Lille – Sciences humaines et sociales
François Robichon, Université de Lille – Sciences humaines et sociales
Bertrand Schnerb, Université de Lille – Sciences humaines et sociales
William Van Andringa, Université de Lille – Sciences humaines et sociales

Dominic Moreau
Esther Dehoux
Claire Barillé
(dir.)

**Actes du I^{er} Colloque des étudiants de master
en Sciences historiques et artistiques de Lille**

(Villeneuve d'Ascq, 12-13 mai 2015)

Publié sous le patronage de l'UFR Sciences historiques, artistiques et politiques
de l'Université de Lille – Sciences humaines et sociales,
en collaboration avec les UMR
8164 – HALMA (CNRS, Univ. Lille, MCC)
et
8529 – IRHiS (CNRS, Univ. Lille)

UFR SHAP, Univ. Lille – SHS

Villeneuve d'Ascq

2017

© UFR Sciences historiques, artistiques et politiques, Université de Lille – SHS, 2017
<https://www.univ-lille3.fr/ufr-histoire/>
Villeneuve d'Ascq
France

ISBN : XXX-X-XXXX-XXXX-X
ISSN : XXXX-XXXX
Livre produit en France

Suivez nous sur <https://colloqueshap.univ-lille3.fr> et sur 

RELIGIONES ET SUPERSTITIONES DANS LE MONDE ROMAIN CHRÉTIEN OCCIDENTAL : POLYTHÉISMES, PAGANISME ET CHRISTIANISME*

Julie BEYAERT

Résumé – Avec pour objectif de comprendre le passage du polythéisme au christianisme, cette étude vise à préciser les réalités entendues par les mots *religio*, *superstitio*, *paganus* et *christianus*. La définition de ces concepts et la précision de leurs différences permettent d’apprécier le rôle du paganisme dans la diffusion progressive du christianisme dans le monde romain occidental au cours des six premiers siècles de notre ère. Il apparaît que le triomphe du christianisme est, plus qu’une simple oblitération, une intégration toujours plus grande des païens, leur *religio* jugée vaine étant réduite au rang de *superstitio*.

Abstract – In order to understand the transition from polytheism to Christianity, this study aims to clarify the realities implied by the words *religio*, *superstitio*, *paganus* and *christianus*. The definition of these concepts and the specification of their differences allow us to point out the role of paganism in the gradual spread of Christianity in the western Roman world during the first six centuries AD. It appears that the triumph of Christianity is more than a simple elimination; it corresponds to an ever greater integration of the pagans, with their *religio* seen as futile being reduced to the level of *superstitio*.

* Article issu d’un travail d’études et de recherche (TER), intitulé *Religiones et superstiones dans le monde romain chrétien occidental : polythéismes, paganisme et christianisme* et préparé sous la direction de Dominic Moreau, dans le cadre de la troisième année de la Licence « Histoire » de l’Université de Lille – SHS.

Introduction

Le discours chrétien sur le passage de la religion traditionnelle au christianisme semble sans appel : il est triomphaliste et n'admet pas de réplique. Pourtant, cette transition ne fut ni évidente ni systématique. Ce sujet représente un réel intérêt, car le passage de la religion traditionnelle au christianisme constitue l'un des principaux points de jonction où le monde antique touche concrètement le nôtre et dont nous éprouvons toujours les effets ; il s'agit d'une étape majeure dans la construction de notre société. L'opposition christianisme contre paganisme est un véritable lieu commun, presque dans l'inconscient collectif, et il était même le point de départ des recherches qui sont à l'origine du présent travail. C'est que l'Église a fait du combat contre l'autre religion un récit éclatant, tenant de l'épopée, qui a fortement marqué la culture « occidentale ». Au-delà des questions que pose le passage d'une religion profondément ancrée dans la société et la vie civique, avec des dieux plusieurs fois millénaires, à une religion nouvelle, sans expression propre, il est aussi intéressant d'étudier l'influence du paganisme sur le christianisme, autrement qu'en tant d'adversaire. Si le culte chrétien s'évertua à faire des polythéismes un ensemble de religions vaines, que certains pouvaient appeler *superstitiones*, il semble que ceux-ci participèrent aussi, dans une certaine mesure, à la diffusion du christianisme, voire à sa construction. Compte tenu du caractère conceptuel du sujet traité, il convient de faire un peu de terminologie avant d'entrer dans le vif du sujet.

Tout d'abord, le mot « païen » vient de *paganus* qui signifie le rural ou le villageois. À l'origine, il s'agissait d'un mot chrétien pour désigner les religions déclinantes, par rapport à la religion montante, pour paraphraser Henry Duméry¹. Dans le *Dictionnaire critique de théologie* de Jean-Yves Lacoste², « païen » regroupe d'ailleurs plusieurs réalités historiques. Le païen est ainsi celui qui n'est pas enrôlé dans la guerre contre Satan ou le non-croyant, l'idolâtre ou, encore, le membre d'un corps social dont de « faux dieux » garantissent la cohésion. Pourtant, les païens y figurent aussi comme les destinataires de l'Évangile, le message chrétien se voulant universel. Ce terme désigne ceux que l'on nomme aussi les « gentils », défenseurs d'une superstition innocente de ruraux ignorants. Pour des raisons pratiques et malgré son sens négatif premier, il a été choisi de retenir ici le mot « païen » comme un terme englobant l'ensemble des adeptes des polythéismes préchrétiens³. De ce choix, découle naturellement la question suivante : comment définir le paganisme, la religion traditionnelle ? Plusieurs éléments empêchent de répondre aisément à cette question, en premier lieu le vocabulaire. En effet, les définitions de « religion » et de « foi » semblent désormais teintées d'une couleur chrétienne et paraissent incompatibles à la réalité païenne. Par commodité, il apparaît tout de même préférable d'utiliser le terme « religion païenne », comme le font d'autres auteurs, par exemple Robin Lane Fox ou Ramsay MacMullen, tout en faisant preuve de souplesse. C'est que le paganisme n'était probablement pas qu'une affaire d'actes cultuels, dans la mesure où de telles pratiques supposaient une certaine intention ou croyance⁴.

En ce qui concerne le christianisme, du latin *Christianismus*, lui-même provenant du grec Χριστιανισμός, il se définit comme le mouvement, la doctrine et l'institution se réclamant de Jésus de Nazareth, appelé Χριστός par ses fidèles. D'abord simple secte judéenne, le christianisme fut

¹ Henry Duméry, « Paganisme », dans *Encyclopaedia Universalis (version en ligne)*, consulté le 5 octobre 2014.

² Claude Tassin et Jean-Yves Lacoste, « Paganisme », dans J.-Y. Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, nouv. éd. rev. et augm., Paris, PUF, 2007, p. 1011-1014.

³ Ce terme est récurrent chez de nombreux auteurs, comme : Robin Lane Fox, Pierre Maraval, Alain Goulon, Paul Mattei ou encore Ramsay MacMullen.

⁴ Robin Lane Fox, *Païens et Chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, trad. fr. R. Alimi, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1997, p. 33. Sur le rapport entre la croyance et la *praxis*, cf. notamment et Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Seuil, 1992 ; John Scheid, *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005.

façonné par ses apôtres et ses autres disciples. Il s'agit d'une religion de salut, dans laquelle le Christ sauve l'humanité du Mal et où l'amour et la compassion de Dieu jouent un grand rôle. Le christianisme commença à se diffuser réellement dans la société romaine uniquement à partir du IV^e siècle, après la fin d'un contexte de suspicions à son égard – les persécutions selon les chrétiens ! –, Constantin étant celui qui entama le long processus d'intégration de cette religion dans les sphères du pouvoir. Ses successeurs en firent progressivement la religion de l'Empire et commencèrent la répression du paganisme. La lutte se présenta sous deux aspects : l'un idéologique, grâce aux écrits apologétiques attaquant les croyances païennes et défendant le christianisme ; l'autre plus concrète, contre les institutions⁵.

Comment peut-on préciser le rapport entre ce que l'on appelle le paganisme et le christianisme, au-delà des lieux communs ? En quoi les notions de *religio* et de *superstitio* peuvent-elles nous aider à mieux cerner les enjeux d'une telle distinction ? Il convient ainsi d'analyser les relations entre le christianisme et la religion traditionnelle, au sens propre comme au figuré. Il sera d'abord question de ce qui opposait et unissait le christianisme et le paganisme ainsi que de ce qui faisait d'eux, selon la période et le contexte sociopolitique, une *superstitio* ou une *religio*, à travers une tentative de définition de ces deux concepts. Seront ensuite abordés les écrits apologétiques. Visant d'abord à rendre la religion païenne vaine et à la reléguer au rang de *superstitio*, ils démontrent pourtant que la voie du dialogue ne fut jamais totalement rompue. Enfin, certaines survivances de la religion traditionnelle dans le christianisme, promu *religio*, seront relevées et analysées.

Religio et superstitio, paganus et christianismus : différences théoriques et pratiques

Religio et superstitio, une distinction non évidente

Le Gaffiot⁶ définit la *religio* comme le fait de faire preuve de scrupule. Cette définition très générale s'applique autant à la « religion » qu'à une simple croyance religieuse. Cependant, elle manque de précision, car elle ne permet pas de distinguer la *religio* « à la païenne » de la *religio* « à la chrétienne ». Pour plus de précisions, il faut se tourner vers les définitions historiques, plutôt que de faire l'inventaire des possibles traductions. En ce sens, Fustel de Coulanges apporte une solution intéressante⁷ : « Le mot religion [chez les Anciens] ne signifiait pas ce qu'il signifie pour nous ; sous ce mot nous entendons un corps de dogmes, une doctrine sur Dieu, un symbole de foi sur les mystères qui sont en nous et autour de nous ; ce même mot, chez les Anciens, signifiait rites, cérémonies, actes de culte extérieur. La doctrine était peu de chose ; c'étaient les pratiques qui étaient l'important ; c'étaient elles qui étaient obligatoires et qui liaient l'homme. » En outre, il est difficile de dire si les païens faisaient preuve de foi, ce qui pourrait, éventuellement, expliquer l'absence de dictionnaire des théologies païennes. Ce que l'on peut lire dans les dictionnaires de théologie chrétienne⁸ pourrait, *a priori*, correspondre un minimum aux cultes païens, si l'on considère la foi comme une adhésion ferme, une confiance que l'on accorde aux dieux et à leurs intermédiaires. Cependant, on constate que ces mêmes ouvrages reprennent, pour la plupart, les concepts de lutte contre l'idolâtrie et contre une conception ritualiste de la religion, bien difficilement applicables au paganisme. La foi y apparaît également liée aux notions de croyance en la résurrection et en la vie céleste. La recherche d'une définition de *religio* propre aux païens est

⁵ Synthèse écrite à partir de l'article « Christianisme » de Pierre Liégé et « Antiquité : le christianisme primitif » de Jean Pépin, que l'on peut lire dans l'*Encyclopædia Universalis* en ligne (consultés en octobre 2014).

⁶ Félix Gaffiot, *Le Grand Gaffiot. Dictionnaire latin-français*, nouv. éd. rev. et augm. sous la dir. de P. Flobert, Paris, Hachette, 2000, p. 1355-1356 « religio ».

⁷ Numa Denis Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, rééd., Paris, Flammarion, 2009, p. 236.

⁸ Albert Vanhoye, Jean-Yves Lacoste et Nicolas Lossky, « Foi », dans J.-Y. Lacoste (dir.), *op.cit.*, p. 568-579.

d'autant plus difficile que les Anciens eux-mêmes ne s'entendaient pas sur la question. Par exemple, pour Aristote, la foi aurait renvoyé à la croyance en des vérités évidentes et donc plus sûres que la raison elle-même, alors que pour Lucien, l'adhésion à des croyances révélées⁹ relèverait du « plus bas degré de la connaissance, [...] de l'état d'esprit des gens sans éducation »¹⁰.

Toutefois, païens et chrétiens s'entendaient sur un aspect de la *religio*, soit une certaine crainte mêlée à la vénération au départ de tout culte religieux, comme le présentent Robin Lane Fox et le *Gaffiot*. Il s'agit également d'une entité contrecarrant la peur inconsiderée des dieux. Ce dernier aspect s'opposait alors à l'élément fondamental de la *superstitio*, soit la crainte excessive de la divinité vénérée. C'est en ce sens que Suétone ou Tacite auraient pensé que le christianisme était un culte dérégulé¹¹. On devine ainsi que *religio* aurait eu une connotation positive, contrairement à *superstitio*. Si, aujourd'hui, *religio* renvoie, dans notre inconscient, plus aux trois grands monothéismes qu'aux autres religions, il faut savoir que les païens revendiquaient leurs différents cultes comme *religiones*¹² et reléguaient le christianisme dans la catégorie des *superstitiones*. Comme tout ce qui ne correspondait pas au dogme pour les chrétiens était païen, la *superstitio* pouvait être une forme concurrente de la *religio*, une alternative ou une déformation. On constate donc que la frontière entre *religio et superstitio*, tout comme celle entre orthodoxie et hérésie, n'est pas quelque chose d'immuable, qu'elle peut être mince, malléable et qu'elle dépend surtout des forces en présence.

Par ailleurs, les partisans d'une même *religio* pouvaient dénigrer les *superstitiones* dans leur propre camp. Cependant, ces superstitions critiquées par les païens « traditionalistes », comme l'était Plin l'Ancien¹³, finirent par gagner du terrain dans la seconde moitié du III^e siècle. Ramsay MacMullen associe ce phénomène à la baisse du niveau d'instruction des dirigeants, ceux-ci étant de plus en plus recrutés dans des milieux moins favorisés et pratiquant davantage ce que certains appelaient des *superstitiones* ; auparavant raillées, celles-ci, une fois adoptées par l'élite, furent presque promues au rang de *religiones*¹⁴.

La religion traditionnelle : sa diversité et le concept d'« homodoxie »

Cette divergence d'opinion entre païens au sujet de la philosophie religieuse montre que l'Empire gréco-romain¹⁵ ne connaissait pas une religion unique, mais était plutôt un conglomérat de cultes différents. Plus encore, le concept de religion ne répondait pas à une seule définition. Si les chrétiens tentaient de se définir un dogme, une orthodoxie face à l'hérésie (ce qui n'a pas toujours été une réussite), les païens partageaient le concept de l'« homodoxie », comme le

⁹ R. Lane Fox, *op. cit.*, p. 33.

¹⁰ Richard Walzer, *Galen on Jews and Christians*, Oxford, Oxford University Press, 1949, p. 48 ; Eric Robertson Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, p. 120-121. Concernant le manque d'*akribès pistis* des chrétiens, cf. Lucien de Samosate, *La mort de Pérégrinus*, 13, cité en R. Lane Fox, *op. cit.*, p. 33.

¹¹ Paul Mattei, *Le christianisme antique, de Jésus à Constantin*, Paris, Armand Colin, 2008, p. 41-43.

¹² Une lettre des empereurs Gallien et Valérien, datée de 257, montre qu'ils désignent leur religion par le terme *religio*. Cf. R. Lane Fox, *op. cit.*, p. 33.

¹³ Ramsay MacMullen, *Christianisme et paganisme du IV^e au VIII^e siècle*, trad. fr. F. Regnot, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 107.

¹⁴ R. MacMullen, *op. cit.*, p. 128.

¹⁵ À propos de la notion de « monde gréco-romain », cf. Fergus Millar, *A Greek Roman Empire. Power and Belief under Theodosius II (408-450)*, Berkeley, University of California Press, 2007 ; Paul Veyne, *L'Empire gréco-romain*, Paris, Seuil, 2012.

présente Robin Lane Fox¹⁶, c'est-à-dire un accord commun. Ils privilégiaient l'« orthopraxie », une pratique rigoureuse des rites, plutôt que l'affirmation stricte d'une doctrine. La diversité n'était pas vue comme négative, bien que plusieurs empereurs aient voulu les mettre en ordre. Parmi les cultes qu'il apparaît ici important de citer, au vu de l'ampleur de leurs interactions avec le christianisme, notons d'emblée le culte impérial (d'origine orientale), mis en place sous Auguste et honorant le double divin de l'empereur, son *genius*. Il était, en effet, théoriquement mal vu de diviniser un empereur de son vivant, bien qu'on soit allé dans ce sens à partir du II^e siècle. Selon certains historiens, ce culte était néanmoins plus un acte de loyauté plutôt qu'une croyance stricte¹⁷.

Au cours de ce même II^e siècle, une « nouvelle religiosité » serait apparue. Ceux qui la vivaient aspiraient à une religion plus affective et personnelle, avec une quête de salut individuel, accompagné d'une réussite mondaine (richesse et santé). Ainsi, au-delà d'un échange de bons procédés qui apportent le bien-être dans la vie, on prenait aussi des dispositions pour ce qui devait arriver après la mort. Cette transformation en matière de religiosité se vivait essentiellement à travers les cultes orientaux à mystères, mettant souvent en scène des dieux sauveurs, comme Isis et Osiris. Ces cultes, organisés en communautés hiérarchisées, principalement autour d'une figure forte, étaient acceptés, mais non inclus dans les rites civiques¹⁸. L'un des principaux points communs entre ces cultes était la conception interventionniste de la divinité, de manière positive ou négative. Les dieux constituaient une puissance imprévisible, dont on ne pouvait canaliser la force que de manière préventive¹⁹.

La philosophie grecque, les cultes orientaux : une prédisposition à l'établissement du christianisme ?

Aux yeux des chercheurs, concevoir la religion traditionnelle seulement comme une orthopraxie peut se révéler insatisfaisant ou intangible. La religion civique était un pilier de la société. Certes, elle ne demandait pas d'adhésion totale, mais plutôt un accomplissement scrupuleux des cérémonies. Toutefois, d'après Paul Mattei²⁰, ce formalisme pouvait ne pas répondre à certaines aspirations religieuses intimes et profondes, dont pouvaient faire preuve certains païens, même si cela répondait aux besoins quotidiens des individus. Les cultes orientaux à mystères offraient, quant à eux, des réponses aux questions de la vie après la mort, comme le faisait le christianisme. Pour sa part, le néoplatonisme défendait l'idée d'un principe divin supérieur et affirmait qu'une relation individuelle avec lui était possible, si bien qu'après une certaine phase de confrontation, cette philosophie tendit à s'accorder avec le christianisme (ou vice-versa)²¹. On pourrait légitimement se demander s'il n'y a pas eu quelques prédispositions au christianisme, provoquées par la diffusion de certaines philosophies *a priori* païennes. Quelques éléments entrent toutefois en contradiction avec cette supposition, à commencer par le caractère intransigeant du monothéisme chrétien. On peut également noter les changements fondamentaux qu'entraînait la pensée chrétienne en matière de conscience de soi et d'organisation de la société, par exemple le contrôle de la sexualité ou l'exaltation de la figure du pauvre²². Les rapports à la divinité étaient eux aussi bouleversés, se traduisant dans un cas par un échange de bons procédés à résultats immédiats et, dans l'autre cas, par des échanges à portée eschatologique, menant vers

¹⁶ R. Lane Fox, *op. cit.*, p. 31-69.

¹⁷ P. Mattei, *op. cit.*, p. 140-145.

¹⁸ P. Mattei, *op. cit.*, p. 148-150.

¹⁹ R. Lane Fox, *op. cit.*, p. 41.

²⁰ P. Mattei, *op. cit.*, p. 41-43.

²¹ R. Lane Fox, *op. cit.*, p. 101.

²² R. Lane Fox, *op. cit.*, p. 99 et 347-386.

une vie meilleure, postérieure à la vie terrestre. On peut encore mentionner le changement d'attitude vis-à-vis de la mort, la prière chrétienne n'étant pas une commémoration du mort comme dans la religion traditionnelle, mais une intercession pour son salut²³. Enfin, l'incompréhension fondamentale des païens vis-à-vis de la doctrine chrétienne n'est pas à négliger. La résurrection leur paraissait invraisemblable, ne serait-ce que de façon prosaïque. De même, le que fait que Dieu ait pu abandonner sa félicité divine pour subir un supplice infamant et souffrir était insensé à leurs yeux²⁴.

Les écrits apologétiques : *religio* chrétienne contre *superstitio* païenne

Répondre aux critiques des païens

L'incompréhension des païens était à l'origine de la critique envers la nouvelle religion chrétienne, jugée à la fois irrationnelle et trop jeune, ce qui fut à l'origine de toute une littérature antichrétienne, surtout au moment des persécutions. Pour défendre le christianisme, mais aussi attaquer les croyances et les pratiques païennes, on vit parallèlement naître le genre littéraire dit « apologétique », qui perdura au-delà du III^e siècle. Lactance ou, encore, Eusèbe de Césarée furent des représentants majeurs de ce genre. Pour eux, le paganisme était une projection des faiblesses et des désirs de l'Homme et s'empêtrait dans des contradictions²⁵. Ces rites leur semblaient ridicules, voire cruels. Cependant, la forme de paganisme critiquée n'était parfois plus pratiquée²⁶. En effet, le discours chrétien s'était alors formaté dans la condamnation des dieux traditionnels, de l'idolâtrie. Les cultes orientaux à mystère et la nouvelle religiosité qui en découlait ne furent ainsi pas souvent visés par le discours apologétique, peut-être parce qu'ils se rapprochaient de la conception chrétienne de la religion. Pour autant, les philosophes ne furent pas épargnés, accusés de vouloir donner une signification religieuse aux mythes païens.

La religion païenne : une superstitio

Le discrédit de la religion païenne semblait donc être la meilleure façon de la combattre. Il fallait la rendre vaine et faire d'elle une *superstitio* aux yeux des païens eux-mêmes. Cette critique du paganisme n'était pas que l'affaire d'intellectuels : certes Constantin garda son rôle de *pontifex maximus* païen, mais ses déclarations publiques furent souvent sans ambiguïté. Il aurait affirmé que le paganisme était une « erreur », une tromperie, et que les sacrifices constituaient une « infâme souillure »²⁷. Selon Robin Lane Fox, la tonalité du discours impérial laisse penser qu'il supportait à peine l'existence de gens qu'il jugeait insensés. Quant au sort des temples païens, leur destruction – non systématique et vraiment très tardive – ou leur remplacement – aussi très rare avant le VII^e siècle – n'aurait pas eu qu'une valeur d'élimination, mais également une portée apologétique (on remarque d'ailleurs que ces phénomènes appartiennent davantage à la rhétorique chrétienne qu'à la réalité sur le terrain²⁸). En vérité, on s'efforça surtout de dénoncer les subterfuges présentés par les lieux de culte, pour discréditer davantage la religion

²³ R. Lane Fox, *op. cit.*, p. 410-415.

²⁴ Pierre Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, 3^e éd., Paris, PUF, 2005, p. 37-51.

²⁵ P. Maraval, *op. cit.*, p. 37-51.

²⁶ P. Maraval, *op. cit.*, p. 48.

²⁷ R. Lane Fox, *op.cit.*, p. 68.

²⁸ Cf. Claire Sotinel, « L'abandon des lieux de cultes païens », dans C. Delplace et F. Tassaux (éd.), *Les cultes polythéistes dans l'Adriatique romaine*, Bordeaux, Ausonius, 2000, p. 263-274 ; B. Judic, « Le corbeau et la sauterelle. L'application des instructions de Grégoire le Grand pour la transformation des temples païens en églises. Études de cas », dans L. Mary et M. Sot (éd.), *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Picard, 2002, p 97-127.

traditionnelle : passages secrets, illusions d'optique ou, encore, vérités plus sombres. Ainsi, l'inefficacité, l'inexistence, de même que la perversion de certains dieux, étaient démontrées²⁹.

Parmi les textes qui participèrent à ce combat, on peut par exemple mentionner le *Contre Andromaque*, communément nommé *Lettre contre les Lupercales*, de Gélase I^{er} datant de la toute fin du V^e siècle³⁰. Ce texte condamne la commémoration d'une fête traditionnelle qui avait lieu en février. Durant cette fête, des hommes nus vêtus de peaux de chèvres lacérées, fouettaient les femmes enceintes qui se trouvaient sur leur passage et étaient réputés, ainsi, favoriser la fertilité ou purger la société de ses méfaits. Le rituel, touchant à la question du sang et du sexe, n'était pas du goût de Gélase qui voyait en lui « une vaine superstition », d'autant que les participants directement visés par son discours se présentaient comme des chrétiens. Dans la logique de l'évêque, le paganisme ne purifiait pas les hommes et il ne les rendait pas non plus meilleurs. Il s'agissait donc d'une mauvaise religion, une *superstitio*. Gélase faisait aussi d'une pierre deux coups, en s'attaquant au Sénat (dont certains membres cherchaient à se rapprocher de Constantinople, alors en schisme avec Rome), qui se présentait toujours comme garant de la romanité dans sa forme traditionnelle, ce qui passait probablement par la protection des tout derniers rites païens.

« Dialogue ou réfutation ? »³¹

Si les écrits apologétiques s'appliquaient à réfuter le paganisme, cela pouvait cependant se faire avec une certaine ambiguïté. En ce sens, il semble intéressant de revenir sur le cas de Lactance, dont l'admiration pour Platon, Socrate et Sénèque, qu'il appelait les « rois des philosophes », est bien connue. Pourtant, le même rhéteur condamnait fermement les autres auteurs païens. Le thème récurrent de ses écrits est l'ignorance de la vérité par les philosophes. En effet, si la philosophie est initialement la recherche de la sagesse, celle-ci est exclusivement divine pour Lactance, aucun moyen humain ne pouvant y conduire. L'ignorance était pour lui le lot de l'humanité. D'après lui, les philosophes ne percevaient que partiellement la vérité et seuls les chrétiens, qui avaient reçu les institutions divines, pouvaient rassembler toutes les pièces du « puzzle ». Contrairement aux poètes, l'esprit des philosophes ne s'exerçait toutefois pas à construire des fictions, mais à chercher la vérité. D'ailleurs, Lactance était convaincu que le *logos*, la technique des philosophes, pouvait aider les Hommes à prouver l'existence de Dieu. Cela rejoint bien la problématique du présent dossier : la pensée philosophique païenne et ce qui lui était rattaché étaient certes parfois violemment condamnés, mais celle-ci pouvait aussi constituer un moyen pour les chrétiens de diffuser leur message³².

Les survivances païennes dans la *religio* chrétienne

La difficile interdiction de la superstitio païenne

Ainsi, certains chrétiens validaient l'usage de concepts païens dans le renouvellement de leur discours. Cependant, Constantin et ses successeurs dans la foi s'appliquèrent à parfaire la législation antipaïenne³³. La tentative d'éradiquer le paganisme commença par le sommet pour

²⁹ P. Maraval, *op.cit.*, p. 37-51.

³⁰ Gélase I^{er}, *Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du Sacramentaire léonien*, trad. fr. G. Pomarès, Paris, Éditions du Cerf, 1959, p. 161-189.

³¹ Titre inspiré par l'intitulé de l'article d'Alain Goulon : « Lactance et les philosophes : réfutation ou dialogues ? », dans J.-M. Poinssotte (éd.), *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'Occident latin au IV^e siècle*, Mont-Saint-Aignan, Publications de l'Université de Rouen, 2001, p. 13-22.

³² A. Goulon, *loc. cit.*

³³ P. Maraval, *op. cit.*, p. 433-435.

atteindre la base, c'est-à-dire les paysans et ceux qui constituaient la majorité de la population. Toutefois, les croyances et les rites de la majorité sans instruction furent ceux qui résistèrent le mieux, en ce sens qu'il était plus difficile d'atteindre ce qui n'était pas structuré et ce qui échappait à l'autorité. Certaines fêtes, certains carnivals et certaines pratiques résistèrent, comme le recours aux sorciers ou, encore, l'usage de maléfices et d'incantations. De nombreux témoignages montrent bien que beaucoup de ceux qui fréquentaient les sanctuaires chrétiens n'avaient qu'une très vague notion de leur religion. L'adhésion au christianisme par les païens était et reste très ambiguë. Même si la majorité des conversions n'était pas faite de façon forcée, les méthodes et motifs posaient le problème de la foi. Est-ce que l'on se convertissait par crainte, par opportunisme ou tout simplement par assimilation ? Force est de constater que le passage du paganisme au christianisme ne se fit pas systématiquement. Parce que les méthodes de conversion aboutirent souvent à des christianisations superficielles, la lutte contre le paganisme se transforma, par ailleurs, en une lutte contre ses survivances, même si le problème se posait déjà avant la multiplication des conversions après le IV^e siècle.

Les récupérations

En effet, ce qui relève strictement du christianisme ou strictement du paganisme demeure très flou aux yeux des chercheurs. Il était relativement facile d'éliminer matériellement le culte et d'en interdire les pratiques, mais cela ne suffisait pas pour y mettre un terme. On préféra donc parfois une autre méthode à celle de la destruction : la récupération des éléments qui semblaient ne pas entrer en conflit avec le christianisme³⁴. Noël aurait, par exemple, remplacé la fête du solstice d'hiver et du soleil invaincu ; le culte des saints prit, dans une certaine mesure, le relais de celui des héros païens et les attributs d'anciens dieux revinrent à des saints patrons. L'un des exemples les plus concrets est assurément la fête de sainte Agathe, reproduisant ce qui se faisait lors de cérémonies en l'honneur de la déesse Isis, dont l'un des surnoms n'était nul autre qu'*Agathè daimon*. On s'appliqua néanmoins à donner un sens chrétien à l'ensemble, dans le cas présent en faisant référence à la vie réelle ou légendaire de la sainte³⁵. Le souci d'exclusivité chrétienne n'occultait donc pas la continuité de certaines pratiques. Même la liturgie ordinaire s'inspira de l'ancien cérémonial, comme certaines prières, litanies ou autres gestes, ou encore l'utilisation de l'encens et de la lumière, empruntée au culte impérial.

Des raisons

Ces survivances ou récupérations auraient pu sembler intolérables si l'on s'en tient à ce que les récits chrétiens ont prétendu en matière de lutte contre le paganisme. On peut dégager néanmoins certaines explications – pratiques, sociologiques ou anthropologiques – à cette position quelque peu ambiguë. Comme susmentionné, le christianisme était notamment critiqué pour sa jeunesse. Au commencement et pendant plusieurs générations, les chrétiens n'avaient pas d'architecture, de poésie, de rhétorique, de peinture, de musique ou de danse qui leur étaient propres³⁶. Ils n'avaient ni langage ni gestuelle artistiques pour exprimer leurs sentiments religieux ou leurs souhaits au divin, en dehors de la tradition judéenne. Dans le monde romain occidental, tous les arts caractérisaient et servaient richement la religion traditionnelle. Malgré cette lacune qui aurait pu la rendre moins attrayante, la nouvelle religion chrétienne réussit tout de même son

³⁴ Michel-Yves Perrin, « *Crevit hypocrisis*. Limites d'adhésion au christianisme dans l'Antiquité tardive : entre histoire et historiographie », dans H. Inglebert, S. Destephen et B. Dumézil (éd.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, Picard, 2010, p. 62.

³⁵ P. Maraval, *op. cit.*, p. 433-435.

³⁶ R. MacMullen, *op. cit.*, p. 205-219.

objectif d'évangélisation, peut-être grâce à la simple espérance que son message suscitait. Des gens de différents rangs, tempéraments, avec des aspirations nombreuses et diverses, se convertirent au fil des siècles, conservant une partie de leurs coutumes³⁷. Selon Ramsay MacMullen, non seulement les païens étaient trop nombreux pour être rééduqués, mais, arrivés en masse au sein de l'Église, ils y intégrèrent diverses pratiques culturelles et sociétales pour lesquelles le christianisme n'offrait pas d'alternative³⁸. Il ne faut pas sous-estimer la sincérité de l'attachement des convertis à leurs traditions. Ce dont ils avaient besoin et ne pouvaient se passer, c'était la religion vécue comme un moment de réjouissance collective et de sociabilité en compagnie du divin, comme dans le cadre de fêtes, de danses ou de concours. Se priver de ces moments aurait été un sacrifice trop grand : chacun continua donc d'exprimer, à différents degrés, sa religiosité de manière traditionnelle. Ainsi, le christianisme devint une religion pour toutes les clientèles ; les convertis pouvaient trouver des réponses surtout parce qu'ils les apportaient ou importaient³⁹.

Conclusion

En somme, le christianisme devait prendre en compte les besoins sociaux et artistiques caractéristiques de la société méditerranéenne de l'époque⁴⁰, ce qu'il fit, non sans concessions. De plus, malgré son monothéisme de principe, le christianisme fut conduit à accepter le culte des saints et des martyrs, éventuellement pour se faire plus aisément accepter par des populations attachées depuis longtemps à la vénération de dieux mineurs. Le paganisme cessa peu à peu de représenter une entité intellectuelle à laquelle le christianisme devait s'opposer. Certes il restait des intellectuels païens, mais c'était bien l'Église qui était chargée de transmettre l'héritage classique. Alors que celle-ci se dota progressivement d'une structure institutionnelle bien définie, le système païen avait un modèle différent, qui se fonda, par la force des choses, dans le christianisme, permettant ainsi de combler certaines lacunes. Toujours pour paraphraser Ramsay MacMullen, le triomphe du christianisme ne fut pas celui de l'oblitération, mais celui de l'intégration plus large et celle de l'assimilation. La mutation ne fut donc pas si profonde que pourrait le laisser croire le discours triomphaliste des chrétiens. Encore au Moyen Âge, de nombreux récits évoquent des évêques se plaignant de la mauvaise compréhension du culte des reliques, comme celles de sainte Foy, pour ne donner qu'un exemple⁴¹.

Le questionnement autour de la contribution du paganisme dans la construction et la diffusion de christianisme, tant par opposition que par assimilation, rejoint bien la distinction que l'on tente de faire entre *religio* et *superstitio* ou encore entre païen et chrétien. Elle est complexe, floue, non évidente. Toutes ces notions sont malléables au gré des cadres spatio-temporels, si bien que le christianisme, *superstitio* pendant un temps, devint finalement *religio* et même religion du pouvoir central à la toute fin de l'Antiquité. L'ancienne *religio*, reléguée finalement au rang de *superstitio* par la nouvelle « religion », servit pourtant cette dernière dans sa construction. Tout comme « païen » est un mot chrétien attaché à la religion déclinante, on en déduit que le rapport de force était ce qui définissait la *superstitio* ou bien la *religio*. Tout cela s'observe parfaitement à travers l'analyse de l'éventuelle « prédisposition » au christianisme chez les païens adeptes des cultes orientaux et des philosophies grecques plus proches du monothéisme, comme le néoplatonisme présentant une piété plus individuelle et un rapport personnel à un dieu suprême.

³⁷ R. Lane Fox, *op. cit.*, p. 31-69.

³⁸ R. Lane Fox, *op. cit.*, p. 63.

³⁹ R. MacMullen, *op. cit.*, p. 205-219.

⁴⁰ R. MacMullen, *op. cit.*, p. 210-215.

⁴¹ *Passion et miracles de sainte Foy*, trad. fr. E. Solms, Saint-Léger-Vauban, Zodiaque, 1965.

Dans la limite de l'avancement de la recherche à l'origine du présent travail, il semble préférable de parler de la mise en place d'un climat favorable au christianisme, car il y avait tout de même certaines incompatibilités fondamentales avec la pensée païenne. Cela dit, la question ne manque pas d'intérêt et, grâce à un examen minutieux de certains textes philosophiques, elle mériterait une étude plus approfondie que celle qui a été ici entreprise

TABLE DES MATIÈRES

Michèle GAILLARD	
Avant-propos	7
Dominic MOREAU, Esther DEHOUX et Claire BARILLÉ	
Introduction	9
Session : Histoire du monde romain	13
Alexis KELLNER	
Crues du Tibre à la fin de la République romaine et instrumentalisation politique	15
Julie LANDY	
Le statut juridique de l'épouse romaine au regard de son application, d'Auguste aux Sévères	23
Julie BEYAERT	
<i>Religiones</i> et <i>superstitiones</i> dans le monde romain chrétien occidental : polythéismes, paganisme et christianisme	31
Session : Histoire contemporaine	41
Marjorie MOREL	
Protéger les modèles de fabrique : de la législation nationale à l'application locale (Nord de la France, XIX ^e siècle)	43
Florian MOREAU, Céline PARANTHOËN et Romane SALAHUN	
Le Nord, une destination très recherchée	53
Samy BOUNOUA	
L'idée de défense de l'Occident à la fin des années trente. Charles Maurras devant la guerre civile espagnole	63
Session : Histoire de l'art contemporain	73
Lou HAEGELIN	
La collection du Dr Pailhas au Bon-Sauveur d'Albi, "un voeu en faveur de la création"	75

Léa PONCHEL Philippe Burty (1830-1890) : correspondance et collection	81
Session : Histoire et historiographie modernes	91
Agathe DESJONQUERES Hésitations confessionnelles et mentalités religieuses dans les Pays-Bas espagnols d'après les lettres de grâce au XVI ^e siècle (1531-1598)	93
Nicolas CREMERY Causes célèbres et débat public. Le succès d'un livre judiciaire au XVIII ^e siècle	103
Isabelle DOUEK La communication du modèle culturel français en Rhénanie : l'exemple de l'électorat de Cologne	111
Félice DANTAS L'appropriation de l'historiographie de l'Antiquité tardive dans le débat sur la formation des identités nationales, en France et en Europe depuis le XVIII ^e siècle	121
Session : Histoire, Archéologie et Histoire de l'art du monde grec	129
Perrine HONDERMARCK Être athlète à l'époque impériale	131
Déborah POSTIAUX La réparation navale en Méditerranée : une nouvelle approche des épaves antiques	141
Baptiste ENAUD Le bestiaire fantastique et réel de l'Antiquité grecque à la fin de l'Empire byzantin (de 700 av. J.-C. à 1453 ap. J.-C.)	151
Session : Histoire de l'art moderne	171
Chloé PERROT La Nouvelle Iconologie Historique de Jean-Charles Delafosse, faire parler l'ornement	173
Julie DELVALLE Hubert-François Bourguignon, dit Gravelot (1699-1773) et les débuts d'une nouvelle ère de l'illustration française au XVIII ^e siècle	185
Lucie BERTAUT Les recueils gravés de vases au XVIII ^e siècle, objets collectionnés et sources d'inspiration	195
Session : Archéologie et Histoire de l'art du monde médiéval	207
Aline WARIE La collégiale de Mantes : un grand monument gothique oublié ?	209
Marielle LAVENUS La représentation des genres féminin et masculin dans le <i>Livre des amours du châtelain de Coucy et de la dame de Fayel</i> , un manuscrit enluminé du XV ^e siècle	217
Julie LAURENGE Les aumônières de forme trapézoïdale à partie supérieure arrondie : une étude de cas, les deux aumônières dites d'une comtesse de Bar du musée de Cluny (Inv. N° Cl. 11787 et Cl. 11788)	239

Session : Histoire médiévale

247

Florence GAUDRY

L'influence de la société séculière sur le monde monastique, en Gaule, aux IV^e-VII^e siècles,
à travers l'exemple du travail monastique

249

Benjamin RENGARD

À l'extérieur du monastère : l'activité des moines dans le siècle, du V^e au VII^e siècle en
Gaule

259

Ouvrage composé par
Dominic Moreau
Maître de conférences en Antiquité tardive
Université de Lille – SHS / HALMA – UMR 8164

avec la collaboration de
Esther Dehoux et Claire Barillé
Maîtres de conférences en Histoire médiévale et en Histoire contemporaine
Université de Lille – SHS / IRHiS – UMR 8529

Dépôt légal – mai 2017

Édité pour
l'UFR Sciences historiques, artistiques et politiques de l'Université de Lille – SHS
Villeneuve d'Ascq – France



Actes du I^{er} Colloque des étudiants de master en Sciences historiques et artistiques de Lille

(Villeneuve d'Ascq, 12-13 mai 2015)

On l'oublie trop souvent – paradoxalement, les étudiants eux-mêmes –, mais le deuxième cycle universitaire dans le domaine des Sciences historiques et artistiques est, fondamentalement, celui dont l'objet est d'introduire le candidat à la recherche et à son monde.

Le présent volume découle d'un colloque qui s'inscrit pleinement dans cette optique, car il permet à des étudiants de master et, dans une moindre mesure, de troisième année de licence de se soumettre à une première expérience de communication dans un cadre scientifique formel (une pratique qui est encore rare en France).

Les contributions ont été sélectionnées par un comité scientifique formé d'enseignants-chercheurs et les articles qui en émanent ont aussi été soumis à la critique, *via* une relecture par le comité éditorial. Pour autant, celui-ci a fait le choix de respecter au maximum l'expression et la pensée de leurs auteurs qui sont, il faut le rappeler, des chercheurs en herbe.

En outre, le lecteur relèvera peut-être l'absence d'unité des diverses contributions ici réunies. Celle-ci a été délibérément voulue. L'idée n'était pas d'offrir un volume sur un thème cohérent, mais de rendre compte de la diversité et de la richesse des études en Sciences historiques et artistiques menées par les étudiants de Lille et d'ailleurs.

Contributeurs

- Lucie Bertaut (Master 2, Lille)
- Julie Beyaert (Licence 3, Lille)
- Samy Bounoua (Master 2, Lille)
- Nicolas Crémery (Master 2, Lille)
- Felipe Dantas (Master 2, São Paulo, Brésil)
- Julie Delvalle (Master 2, Lille)
- Agathe Desjonquères (Master 2, Lille)
- Isabelle Douek (Master 1, Lille)
- Baptiste Enaud (Master 2, Lille)
- Florence Gaudry (Master 2, Lille)
- Lou Haegelin (Master 1, Lille)
- Perrine Hondermarck (Master, Lille)
- Alexis Kellner (Master 2, Lille)
- Julie Landy (Master, Lille)
- Julie Laurence (Master 2, Lille)
- Marielle Lavenus (Master 2, Lille)
- Marjorie Morel (Master 1, Lille)
- Florian Moreau (Licence 3, Lille)
- Céline Paranthoën (Licence 3, Lille)
- Chloé Perrot (Master 2, Lille)
- Léa Ponchel (Master 2, Lille)
- Déborah Postiaux (Master 2, Lille)
- Benjamin Rengard (Master 2, Lille)
- Romane Salahun (Licence 3, Lille)
- Aline Warie (Licence 3, Lille)

Illustrations de couverture : Paris, BNF, fr. 574, fol. 27 (XIV^e siècle)

Die Philosophie : Die Schule des Aristoteles de Gustav Adolph Spangenberg (1883/8)

ISBN : XXX-X-XXXX-XXXX-X

ISSN : XXXX-XXXX

Suivez nous sur <https://colloqueshap.univ-lille3.fr> et sur 



IRHiS
Institut de Recherches
Historiques du Septentrion
UMR CNRS 8529 Lille 3