

REVUE DES ETUDES TARDO-ANTIQUES

Histoire, textes, traductions, analyses, sources et prolongements de l'Antiquité Tardive

(RET)

publiée par l'Association « Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive » (THAT)

ANNEE ET TOME III
2013-2014

Supplément 1



**Textes pour
l'Histoire de
l'Antiquité
Tardive**

REVUE DES ETUDES TARDO-ANTIQUES (RET)

fondée par

E. Amato et †P.-L. Malosse

COMITE SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Nicole Belayche (École Pratique des Hautes Études, Paris), Giovanni de Bonfils (Università di Bari), Aldo Corcella (Università della Basilicata), Raffaella Cribiore (New York University), Kristoffel Demoen (Universiteit Gent), Elizabeth DePalma Digeser (University of California), Leah Di Segni (The Hebrew University of Jerusalem), José Antonio Fernández Delgado (Universidad de Salamanca), Jean-Luc Fournet (École Pratique des Hautes Études, Paris), Geoffrey Greatrex (University of Ottawa), Malcom Heath (University of Leeds), Peter Heather (King's College London), Philippe Hoffmann (École Pratique des Hautes Études, Paris), Enrico V. Maltese (Università di Torino), Arnaldo Marcone (Università di Roma 3), Mischa Meier (Universität Tübingen), Laura Miguélez-Cavero (Universidad de Salamanca), Claudio Moreschini (Università di Pisa), Robert J. Penella (Fordham University of New York), Lorenzo Perrone (Università di Bologna), Claudia Rapp (Universität Wien), Francesca Reduzzi (Università di Napoli « Federico II »), Jacques-Hubert Sautel (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris), Claudia Schindler (Universität Hamburg), Antonio Stramaglia (Università di Cassino).

COMITE EDITORIAL

Eugenio Amato (Université de Nantes et Institut Universitaire de France), Béatrice Bakhouché (Université de Montpellier 3), †Jean Bouffartigue (Université de Paris X-Nanterre), Jean-Michel Carrié (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris), Sylvie Crogiez-Pétrequin (Université de Tours) Pierre Jaillotte (Université de Lille 3), Juan Antonio Jiménez Sánchez (Universitat de Barcelona), †Pierre-Louis Malosse (Université de Montpellier 3), Annick Martin (Université de Rennes 2), Sébastien Morlet (Université de Paris IV-Sorbonne), Bernard Pouderon (Université de Tours), Stéphane Ratti (Université de Bourgogne), Jacques Schamp (Université de Fribourg).

DIRECTEURS DE LA PUBLICATION

Eugenio Amato (responsable)

Sylvie Crogiez-Pétrequin

Bernard Pouderon

Peer-review. Les travaux adressés pour publication à la revue seront soumis – sous la forme d'un double anonymat – à évaluation par deux spécialistes, dont l'un au moins extérieur au comité scientifique ou éditorial. La liste des experts externes sera publiée tous les deux ans.

Normes pour les auteurs

Tous les travaux, rédigés de façon définitive, sont à soumettre par voie électronique en joignant un fichier texte au format word et pdf à l'adresse suivante :

Eugenio.Amato@univ-nantes.fr

La revue **ne publie de comptes rendus** que sous forme de recension critique détaillée ou d'article de synthèse (*review articles*). Elle apparaît **exclusivement par voie électronique** ; les tirés à part papier ne sont pas prévus.

Pour les **normes rédactionnelles détaillées**, ainsi que pour les **index complets** de chaque année et tome, prière de s'adresser à la page électronique de la revue :

<http://recherche.univ-montp3.fr/RET>

Le site électronique de la revue est hébergé par l'Université Paul-Valéry Montpellier 3, route de Mende, F-34199 Montpellier cedex 5.

La mise en page professionnelle de la revue est assurée par Arun Maltese, Via Saettone 64, I-17011 Albisola Superiore (Italie) – E-mail : bear.am@savonaonline.it.

ISSN 2115-8266

RET Supplément 1

Réseaux sociaux et contraintes dans l'Antiquité Tardive

Actes de la journée d'études

(Université de Paris Ouest Nanterre La Défense, 27 juin 2013)

édités par

ARIANE BODIN et TIPHAINÉ MOREAU

2014

Le présent Supplément de la RET a été publié avec le subside de :

UMR 7041 - Archéologies et Sciences de l'Antiquité
(Université de Paris Ouest Nanterre La Défense)

EA 4270 - Centre de Recherche Interdisciplinaire en Histoire, Histoire de
l'Art et Musicologie (Université de Limoges)

SOMMAIRE

<i>Préface</i> par Ariane BODIN et Tiphaine MOREAU	P. 3
<i>INTRODUCTION</i>	
Tiphaine MOREAU Réseaux sociaux et contraintes dans l'Antiquité Tardive. Réflexions liminaires	7
<i>CONTRAINTES ET RÉSEAUX FAMILIAUX</i>	
Christophe BADEL Le rôle de la contrainte dans les stratégies familiales (IV ^e -VI ^e siècles)	31
Ariane BODIN Certains membres des familles de clercs ont-ils été contraints d'emprunter la voie de l'ascétisme en Afrique et en Italie ? (IV ^e -VI ^e siècles)	45
Marie ROUX Les ralliements d'aristocrates à des usurpateurs dans la Gaule du V ^e siècle, des choix politiques contraignants pour leurs descendants ?	83
<i>CONTRAINTES COMPORTEMENTALES AU SEIN DES RÉSEAUX</i>	
Tiphaine MOREAU Les réseaux de fonctionnaires et leurs contraintes sous Constance II. Réflexions d'après les <i>Res Gestae</i> (14-16) d'Ammien Marcellin	103
Vincent GONCALVES <i>Otium et decus</i> . Les contraintes du « devoir de loisir » dans les réseaux aristocratiques de l'Occident romain tardif (IV ^e -V ^e s. ap. J.-C.)	137

CONTRAINTES CHEZ LES LETTRÉS ET LES FONCTIONNAIRES IMPÉRIAUX

Bernadette CABOURET

Réseaux sociaux et contraintes : l'exemple de la *Correspondance* de Libanios d'Antioche 159

Vincent PUECH

Représentants de l'empereur et interventions dans la sphère religieuse en Orient aux V^e et VI^e siècles 177*POUVOIRS ET CONTRAINTES RELIGIEUSES*

Camille GERZAGUET

Pouvoirs épiscopal et luttes d'influence : Ambroise de Milan, le « parrain » des évêques d'Italie du Nord ? 219

Claire FAUCHON-CLAUDON

Contrainte(s) et réseau(x) dans les *Vies des Saints orientaux* de Jean d'Éphèse 241

Hervé HUNTZINGER

Séverin de Norique et ses obligés : un réseau social au service d'un pouvoir informel 273

Capucine NEMO-PEKELMAN

Pouvoir et réseaux des juges juifs dans les provinces orientales de l'Empire romain. À propos de la constitution XVI, 8, 9 du *Code Théodosien* (17 avril 392) 289*CONCLUSIONS*

Ariane BODIN

Réseaux sociaux et contraintes dans l'Antiquité Tardive 307

CERTAINS MEMBRES DES FAMILLES DE CLERCS ONT-ILS ÉTÉ
CONTRAINS D'EMPRUNTER LA VOIE DE L'ASCÉTISME
EN AFRIQUE ET EN ITALIE ? (IV^E-VI^E SIÈCLES)*

Abstract : Even though during the Roman Republic the pagan Roman aristocrats were used to remind the social origin of a grandfather or great-grandfather to establish their legitimacy, the Christian clerics of the late antique period would brag about their female ancestors to build up a Christian family history. From the mid-fourth century, they sang the praises of all the family members who were said to have deliberately chosen the second conversion, *i. e.* asceticism and chastity. In 1987, Claude Lepelley asserted that Augustine had no choice but to convert to Christianity in 386, and after him, we shall analyse whether the family members of clerics had other options than to choose *sanctum propositum*. The *network* approach was useful as it helps avoiding clerical discourses, that tended to present the second conversion as a purely individual and spiritual path. But these people were inserted into a Christian network that seemed to give them a little latitude. This paper shall examine some families of late-antique Italian and African bishops, including those of Damasus of Rome, Ambrose of Milan, Augustine of Hippo and Gregory the Great.

Keywords : primitive and early Church ; Late Antiquity ; Italy ; Roman Africa ; family members of clerics ; asceticism.

Mélanie l'Ancienne, Marcella, Paula, Fabiola – et bien d'autres encore –, sont autant d'aristocrates romaines de l'Aventin de la seconde moitié du IV^e siècle qui ont fait le choix d'adopter la seconde conversion. Leurs exemples mettent au jour une conversion au *sanctum propositum* librement consentie, souvent d'ailleurs au grand dam de leurs familles, qui supportent mal cette prise de distance envers les stratégies familiales¹.

* Pour leurs relectures et conseils, je remercie très chaleureusement M. Pierre Maraval, professeur émérite de l'Université Paris 4-Sorbonne, et Mme Sylvie Joye, maître de conférences de l'Université de Reims-Champagne Ardenne.

¹ La notion de stratégie familiale doit être cependant nuancée. En effet, elle ne peut être straté-

Les ascètes sont au cœur de cet article : en conséquence, nous avons retenu des critères qui précisent ce que nous entendons lorsque nous faisons usage de la notion d'ascétisme. Michel Foucault propose une définition des pratiques ascétiques qu'il désigne par le terme d'« ascétique » : elles concernent l'ensemble des domaines stratégiques de l'existence, parmi lesquels l'alimentation, la sexualité et la volonté affirmée de soumettre son corps à son esprit dans un élan de dévotion envers Dieu². De son côté, Stéphane Gioanni a présenté une définition de l'identité monastique à Lérins selon laquelle *monachus* désigne soit un ascète rejetant le monde, soit un moine appartenant à une communauté organisée³. Les ascètes dont il est question ici ont adopté deux types distincts de conversion au *sanctum propositum* : soit dans un cadre informel, au sein de leur domesticité, soit en menant la vie angélique dans une institution normalisée. Tous les ascètes que nous mentionnons ne pratiquent pas ce mode de vie avec la même intensité, puisque le caractère non officiel de la vie ascétique implique l'absence de règles précises. Certains caractères de cette *praxis* sont cependant récurrents. Le jeûne tient une place fondamentale dans la vie de l'ascète et apparaît même comme son fil conducteur⁴. Le refus de se rendre aux bains est un autre trait essentiel de la

gie que si elle a un objectif et des moyens définis pour y parvenir. Dans le cas contraire, il faudrait plutôt évoquer une stratégie individuelle. De même, elle n'est stratégie familiale qu'à condition de s'inscrire dans une politique familiale qui s'étend sur plusieurs générations : J. ANDREAU, H. BRUHNS, *Introduction*, in J. ANDREAU, H. BRUHNS (éds.), *Parenté et stratégies familiales dans l'Antiquité romaine. Actes de la table ronde des 2-4 octobre 1986 (Paris, Maison des sciences de l'homme)*, Rome 1990, pp. vii-xxii, p. x et p. xx ; C. BADEL, *Introduction. Que sont les stratégies devenues ?*, in C. BADEL, C. SETTIPANI (éds.), *Les stratégies familiales dans l'Antiquité tardive. Actes du colloque organisé par le C.N.R.S.USR 710 "L'Année épigraphique" tenu à la Maison des Sciences de l'Homme les 5-7 février 2009*, Paris 2012, pp. v-xx, pp. ix-xx.

² M. FOUCAULT, *Herméneutique du sujet*, Paris 2001, p. 398 : « [...] l'ensemble plus ou moins coordonné des exercices qui sont disponibles, recommandés, obligatoires même, utilisables en tout cas par les individus dans un système moral, philosophique et religieux, afin de parvenir à un objectif spirituel défini. [...] [Les exercices seraient] les abstinences ; la méditation, la méditation de la mort, méditation des maux futurs ».

³ S. GIOANNI, « Être véritablement moine ». *Les représentations de l'identité ascétique dans la pastorale lérinienne (V^e-VI^e siècles)*, in Y. CODOU, M. LAUWERS (éds.) *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, Turnhout 2009, pp. 141-165, p. 142.

⁴ Lorsqu'il s'adresse aux femmes de l'Aventin, Jérôme de Stridon affirme que le jeûne doit tenir une place conséquente chez les ascètes. Hieronymus, *Epistula* 130, 11, 182 : *Ieiunium non perfecta uirtus, sed ceterarum uirtutum fundamentum est*, « Le jeûne, ce n'est pas la vertu parfaite, mais c'est le fondement des autres vertus », J. LABOURT (trad.), *Lettres (Epistulae)*, T. 7, Paris 1961. Sur le jeûne chez les ascètes domestiques, cf. P. LAURENCE, *Jérôme et le nouveau modèle féminin. La conversion à la « vie parfaite »*, Paris 1997, pp. 113-139. En ce qui concerne les ascètes institutionnels que nous évoquons dans notre texte – principalement les individus entrés au monastère d'Augustin d'Hippone –, il faut se référer à : Augustinus, *La règle de saint Augustin. I. Tradition manuscrite* 3, 1, 421:

pratique ascétique, car la fréquentation des thermes implique l'obligation de se dénuder dans un espace qui peut être mixte. La règle de saint Augustin enjoint aux moines de ne pas s'y rendre autrement qu'en groupes et seulement en cas de maladie⁵. Toujours dans le dessein de contrôler la bonne moralité de l'ascète, les mœurs sexuelles sont également encadrées, car l'ascète doit mener à bien la vie continent⁶. Enfin, un autre critère déterminant impose au croyant d'entretenir

Carnem uestram domate ieiuniis et abstinentia escae et potus, quantum ualetudo permittit. Quando autem aliquis non potest ieiunare, non tamen extra horam prandii aliquid alimentorum sumat, nisi cum aegrotat, L. VERHEIJEN (éd.), Paris 1967. Augustinus, *Nouvelle approche de la règle de saint Augustin* 3, 1, 20 : « Subjugez votre chair en jeûnant et en vous abstenant de nourriture et de boisson dans la mesure où votre santé le permet. Il est possible que quelqu'un ne puisse pas rester à jeun jusqu'au repas du soir : qu'il prenne alors un repas déjà à midi, mais qu'il ne mange rien en dehors de cela, excepté s'il est malade », L. VERHEIJEN (trad.), Bégrolles en Mauges 1980.

⁵ Augustinus, *La règle de saint Augustin* 5, 5 et 7, 431-432 [n. 4] : 5. *Lauacrum etiam corporum, cuius infirmitatis necessitas cogit, minime denegetur, sed fiat sine murmure de consilio medicinae, ita ut, etiam si nolit, iubente praeposito, faciat quod faciendum est pro salute [...]* 7. *Nec eant ad balneas, siue quocumque ire necesse fuerit, minus quam duo uel tres*. Augustinus, *Nouvelle approche de la règle de saint Augustin* 5, 5, et 7, 25 [n. 4] : « Quant aux bains publics : si la santé d'un frère exige qu'il y aille, il ne doit pas s'y soustraire, mais qu'il le fasse, sans protestations, sur ordonnance médicale. Même contre son gré, il doit donc accomplir, sur l'ordre du frère prieur, ce qui est nécessaire pour sa santé [...] 7. Qu'on n'aille pas aux bains publics ou en quelque lieu où il est nécessaire d'aller, à moins de deux ou trois ». De même, Jérôme de Stridon recommande aux femmes qui adoptent la seconde conversion de se rendre aux bains le moins possible, qu'aux seules fins d'éviter les maladies et la crasse trop ostensible. P. LAURENCE, *Jérôme et le nouveau modèle féminin. La conversion à la « vie parfaite »* [n. 4], pp. 94-96. Le chantre de l'ascétisme condamne les veuves qui prennent du plaisir en se rendant aux bains. cf. Hieronymus, *Epistula* 77, 4, 43 : *Quis hoc crederet, ut post mortem secundi uiri in semet reuersa, quo tempore solent uiduae negligentes, iugo seruitutis excusso, agere se liberius, adire balneas, uolitare per plateas, uultus circumferre meretricios, saccum indueret, errorem publice fateretur*, « Après la mort de son second mari, elle rentre en elle-même ; dans une conjoncture où les veuves qui se laissent aller, une fois secoué le joug de l'asservissement, se conduisent avec trop de liberté, fréquentent les bains, papillonnent sur les places publiques, promenant partout des airs de courtisane, elle revêtait le sac, confessait publiquement son erreur. », J. LABOURT (trad.), *Lettres, T. 4*, Paris 1954. La méfiance envers les thermes peut s'expliquer par la problématique de la mixité des bains, qui est pourtant loin d'être résolue. Garrett G. Fagan revient sur l'historiographie de la question. On ne sait pas clairement si sous la République, les salles de bains étaient strictement réservées aux hommes ou aux femmes ou si chaque sexe avait des horaires réservés. Sous l'Empire, des ailes strictement réservées aux femmes n'apparaissent pas dans la législation, si bien que les édits impériaux condamnent les bains mixtes. Certains historiens ont estimé que seuls les établissements peu respectables avaient des bains mixtes. D'autres ont étudié les faits en arguant d'une évolution des mœurs : le concept de mixité n'était pas populaire sous la République, mais a été toléré sous l'Empire jusqu'au règne d'Hadrien. Finalement, l'historien considère que cette question était une affaire de choix et que certains fréquentaient les bains mixtes et d'autres non : G. G. FAGAN, *Bathing in Public in the Roman World*, Ann Arbor 1999, pp. 26-27.

⁶ Les femmes de l'Aventin ont toutes fait le choix de la continence après le décès de leurs

une relation avec Dieu par la prière. Si cette communication avec Dieu est, certes, commune à tous les fidèles, elle se révèle davantage ritualisée, et plus régulière, en milieu ascétique. Richard Valantasis souligne également le caractère répétitif de la pratique ascétique qui entraîne la rupture avec le monde et ses codes sociaux⁷. Ce que nous venons de présenter sont des critères objectifs du mode de vie ascé-

époux, première étape de la seconde conversion. Jérôme de Stridon fournit de très nombreux exemples. Vers 362, après seulement sept mois de mariage, Marcella (entre 339 et 346 – après août 430) perd son époux et devient une riche et très jeune veuve. Devant l'insistance de sa famille – dont sa mère Albina – qui souhaite qu'elle contracte un second mariage, Marcella fait le choix de la continence et n'hésite pas à refuser la demande en mariage d'un richissime consulaire âgé, portant le nom de Céréalis. Hieronymus, *Epistula* 127, 2, 137 [n. 4] : *Orbata patris morte, uiro quoque post nuptias septimo mense priuata est. Cumque eam Cerealis (cuius clarum inter consules nomen est) propter aetatem et antiquitatem familiae, et insignem (quod maxime uiris placere consuevit) decorem corporis, ac morum temperantiam ambitiosius peteret, suasque longaeuus polliceretur diuitias, et non quasi in uxorem, sed quasi in filiam uellet donationem transfundere, Albinaque mater tam clarum praesidium uiduitati domus ulro appeteret, illa respondit : « si uellem nubere, et non aeternae me cuperem pudicitiae dedicare, utique maritum quaererem, non haereditatem », « Orpheline de son père, son époux lui a été aussi enlevé au septième mois de son mariage. Céréalis dont le nom est illustre parmi les consuls, la demandait avec instance à cause de son âge, de l'ancienneté de sa famille et – ce qui d'ordinaire plaît infiniment aux hommes – à cause de sa beauté physique et de la pureté de ses mœurs. Déjà âgé, il promettait ses richesses, se proposant de lui transmettre sa fortune par une donation faite comme à une fille, non comme à une épouse. Sa mère, Albine, souhaitait ardemment un secours aussi magnifique apporté à son veuvage et à sa famille. Elle répondit : « Si je voulais me remarier, et non pas me vouer à la chasteté perpétuelle, c'est bien sûr un mari que je chercherais, non un héritage ». » Paula (347-404) prend la même décision en 381, une fois veuve, et Jérôme semble même sous-entendre qu'elle s'était résolue à s'engager dans cette voie avant la mort de son époux. Hieronymus, *Epistula* 108, 5, 162-163 : *postquam uir mortuus est, ita eum plangit, ut prope ipsa moretur ; ita se conuertit ad Domini seruitutem, ut mortem eius uideretur optasse*, « À la mort de son époux, elle le pleura presque jusqu'à en mourir ; puis elle se tourna vers le service du Seigneur, au point qu'elle parut avoir souhaité la mort de son époux. », J. LABOURT (trad.), *Lettres (Epistulae)*, T. 5, Paris 1955. Sur la continence chez les femmes-ascètes domestiques, d'après Jérôme de Stridon, cf. P. LAURENCE, *Jérôme et le nouveau modèle féminin. La conversion à la « vie parfaite »*, [n. 4], p. 289. En ce qui concerne les ascètes conventuels d'Hippone, voir Augustinus, *La règle de saint Augustin* 4, 4, 424 [n. 4] : *Oculi uestri, et si iaciuntur in aliquam feminarum, figantur in nemine. Neque enim, quando proceditis, feminas uidere prohibemini, sed adpetere, aut ab ipsis adpeti uelle, criminisum est. Nec solo tactu et affectu, sed aspectu quoque, adpetitur et adpetit concupiscentia feminarum*. Augustinus, *Nouvelle approche de la règle de saint Augustin* 4, 4, 21 [n. 4] : « Votre regard, bien sûr, peut tomber sur une femme, mais qu'il ne s'arrête sur aucune. On ne vous interdit pas, en effet, de voir des femmes sur votre chemin, mais les convoiter, ou vouloir être convoité d'elles, voilà ce qui est blâmable. Car ce n'est pas seulement le toucher, ni le mouvement du cœur, mais aussi le regard qui excite ou exprime le désir des femmes ».*

⁷ R. VALANTASIS, *A Theory of the Social Function of Asceticism*, in V. L. WIMBUSH, R. VALANTASIS (éds.), *Asceticism*, Oxford 1995, pp. 544-552, p. 548 : « By the systematic training and retraining, the ascetic becomes a different person molded to live in a different culture, trained to relate to people in a different manner, psychologically motivated to live a different life ».

tique, qui ne sont pas nécessairement tous réunis dans les cas que nous retiendrons, car chaque conversion au *sanctum propositum* est différente lorsqu'elle n'est pas institutionnalisée. Cependant, nous pouvons synthétiser certains marqueurs de la vie ascétique communs à tous nos personnages. La continence ainsi qu'une participation limitée aux mondanités sont les piliers de la vie ascétique, auxquelles s'ajoutent le refus du luxe et une pratique d'oraison régulière.

L'objectif de cet article consiste à aborder ces changements de vie en y évaluant la part de la contrainte sociale, en tant que « types de conduite ou de pensée [...] extérieurs à l'individu, [...] doués d'une puissance impérative et coercitive en vertu de laquelle ils s'imposent à lui, qu'il le veuille ou non⁸ », pour reprendre la formule d'Émile Durkheim. Une telle étude se justifie dans la mesure où elle se propose d'apporter des réponses à la singularité des sources patristiques. En effet, celles-ci présentent une vision idéale de la conversion au *sanctum propositum* des membres des familles de clercs ascètes alors que ces individus ne semblent pas faire de choix, puisque ce changement de vie semble s'imposer à eux tout naturellement. Ces textes affranchissent le converti de tous ses liens avec le monde extérieur, comme si l'individu n'appartenait qu'à un seul monde, celui de l'Église et de ses membres. Or, la question du choix ou de la contrainte apparaît lorsqu'un individu rencontre des tensions ou entre en opposition avec des individus⁹. De plus, la contrainte est inhérente au fait social, dans la mesure où elle peut apparaître en tant que phénomène diffus¹⁰. Cet article se propose de replacer les individus évoqués dans leur environnement familial, de façon à mieux évaluer les responsabilités individuelles ou collectives dans la prise de décision qui conduit aux changements de vie.

Aussi, s'agira-t-il d'utiliser certaines sources normatives – juridiques, canoniques – et l'apport de l'analyse sociologique de façon à comprendre les éventuels degrés de coercition inhérents à ces phénomènes de changement existentiel. Nous présenterons d'abord des exemples décrivant de façon pacifiée les conversions à la vie parfaite de ces individus, de façon à évaluer ensuite dans quelle mesure la notion de contrainte peut être invoquée pour expliquer ces bouleversements familiaux.

⁸ É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris 1947, p. 4. Au cours de cet article, je distingue les termes de « devoirs », « contraintes », et « obligations ». Je m'en explique dans la conclusion : A. BODIN, « Conclusion », *Revue des études tardo-antiques. Supplément 1. Réseaux sociaux et contraintes. Actes de la journée d'études du 27 juin 2013*, A. BODIN, T. MOREAU (éds.), (2013-2014).

⁹ F. LEBARON, « Le choix comme contrainte », *Actes de savoir* 3, 2007, pp. 59-72, p. 68.

¹⁰ LEBARON, « Le choix comme contrainte », [n. 9], p. 60.

I. Présentation analytique de quelques conversions de parents de clercs à la vie parfaite d'après les sources patristiques

Les mères et veuves de clercs

Laurentia (264/284-366/384) est la mère de l'évêque Damase, qui a occupé le siège de Rome de 366 à 384. Devenue veuve à l'âge de trente ans, elle fait le choix de ne pas se remarier, comme il est écrit sur l'inscription qui lui est dédiée après sa mort. Vivant dans la continence après avoir intégré l'ordre des veuves¹¹ dans lequel elle va s'investir, elle consacre sa vie à Dieu pendant soixante années¹². Il ne semble pas que la mère de l'évêque de Rome pratique l'ascèse avec rigueur, car autrement cette information aurait figuré en bonne place sur l'épithaphe. D'ailleurs Damase est un clerc mondain et continent, qui ne pratique pas l'ascétisme. Laurentia a cependant pu être initiée par son mari Antonius, qui a été diacre puis évêque, peut-être dans les environs de Rome¹³. Il est possible, à l'instar de certaines femmes de l'Aventin, que la mort de son mari lui ait fait bénéficier d'une émancipation et d'une liberté qui l'ont contentée, lui permettant de s'impliquer pleinement dans la communauté des fidèles. Par ailleurs, même si les sources passent sous silence d'éventuelles velléités de remariage, des considérations morales auraient nécessairement tempéré une telle ardeur. Une veuve de clerc remariée aurait, très probablement, été vouée aux gémonies par l'*ecclesia*.

En 394, Ambroise de Milan est invité à célébrer l'inauguration d'une basilique à Florence, financée par une riche veuve chrétienne, Juliana. L'objet de la célébration est également la cérémonie de la *uelatio* de ses trois filles, toutes trois consacrées simultanément à la virginité¹⁴. Ambroise dresse le portrait de la veuve,

¹¹ Certaines informations se trouvent dans l'Ambrosiaster, au sujet des veuves qui décident de ne pas se remarier : Ambrosiaster, *Ad Timotheum prima* 5, 6, 280 : [...] *ut ostendat idcirco se nuptias secundas contempsisse*, « C'est pour cette raison qu'il a exposé son mépris des secondes noces », in CSEL 81 (3), H. I. VOGELS (éd.), Vienne 1969. Les jeunes veuves sont écartées, de peur qu'elles ne soient pas en mesure de respecter leurs engagements : Ambrosiaster, *Ad Timotheum prima* 5, 11, 281 [n. 11] : *Iuniores autem viduas devita*, « Mais les jeunes veuves sont écartées ». Pour une excellente synthèse sur l'Ambrosiaster et les veuves : R. GRYSO, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux 1972, pp. 157-158.

¹² *Epigrammata Damasiana* 10, 106 : *HIc DAMASI MATER POSUIT LAVRENTIA MEMBRA / QUAE FUIT IN TERRIS CENTVM MINVS...ANNOS / SEXAGINTA DEO VIXIT POST FOEDERA... / PROGENIE QVARTA VIDIT QUAE...*, « Ici reposent les membres de Laurentia, la mère de Damase / qui a été sur terre durant un peu moins de cent ans / Elle vécut durant soixante ans pour Dieu après son union / Qui a vu quatre descendances », in A. FERRUA (éd.), Cité del Vaticano, 1942.

¹³ F. MONFRIN, *Damase*, in P. LEVILLAIN (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris 1994, pp. 535-539, p. 535.

¹⁴ Ambrosius, *Exhortatio Virginitatis* 3, 13, 210 : [...] *filiarum trium*, in F. GORI (trad.), *Virginità*, Milan-Rome 1989.

abandonnée jadis par son époux pour la cléricature¹⁵, ce qui l'a amenée à se convertir à la continence. À la mort de son mari, la veuve a probablement intégré l'*ordo uiduarum*. Âgée de moins de soixante ans, les allocations des veuves, qui entretiennent les femmes aux frais de l'Église, ne lui sont pas encore acces-

¹⁵ Ambrosius, *Exhortatio Virginitatis* 4, 24, 216 [n. 14] : *Experta sum, filii, labores copulae, coniugii indignitates, et sub bono coniuge, nec tamen sub bono marito libera fui : seruiebam uiro, et laborabam ut placerem. Miseratus est dominus, et fecit altaris ministrum, continuoque et mihi et uobis raptus est, et fortasse, miserante domino, ne diceretur maritus, « J'ai éprouvé, mes enfants, les peines de l'épouse, les outrages de l'état conjugal, [soumise] à un bon époux. Je n'étais pas libre, même [soumise] à un bon mari ; j'étais l'esclave de mon mari et j'œuvrais à lui plaire. Le seigneur s'est apitoyé et il l'a fait ministre de l'autel, il l'a emporté immédiatement loin de moi et de vous : il ne fut plus appelé mari et il se pourrait bien que ce soit par la miséricorde de Dieu ».* Ambroise de Milan affirme que le mari et la femme étaient séparés de corps et malgré la mention *ne diceretur maritus*, le mariage n'a probablement pas été cassé. Sur les mariages qui ne sont pas cassés lorsque l'un des époux entre au monastère : S. JOYE, « Couples chastes à la fin de l'Antiquité et du Haut Moyen Âge », *Médiévales* 65, 2013, pp. 47-64, pp. 60-61. Charles Mériaux affirme qu'à partir du moment où aucune des deux parties du couple n'était lésée, la séparation des couples – pour raison religieuse – était rendue possible par la souplesse du droit romain : C. MÉRIAUX, *La séparation des époux et leur conversion à la vie monastique d'après quelques sources hagiographiques du haut Moyen Âge*, in E. SANTINELLI (éd.), *Répudiation, séparation, divorce dans l'Occident médiéval*, Valenciennes 2007, pp. 53-68, p. 55. Il semble que l'époux de Juliana ait au minimum occupé la charge de diacre. F. E. CONSOLINO affirmait que le terme de *sacerdos* désignait la fonction cléricale occupée par le mari de Juliana. Il ajoute même que ce serait un synonyme de celui d'*episcopos*, ce qui signifierait que l'époux de Juliana avait été évêque avant de mourir : F. E. CONSOLINO, « Dagli exempla ad un esempio di comportamento cristiano : Il *De Exhortatione Virginitatis* di Ambrogio », *RSI* 94 (2), 1982, pp. 455-477, n. 3, p. 456. Les mêmes propos sont repris par Dominique Lhuillier-Martinetti, qui se contente de les répéter : D. LHULLIER-MARTINETTI, *L'individu dans la famille à Rome au IV^e siècle d'après l'œuvre d'Ambroise de Milan*, Rennes 2008, p. 233. De même, Jean-Pierre Mazières a traduit la *Vita* d'Ambroise de Milan et affirme que chez Paulin de Milan, les termes de *sacerdos* et *episcopos* signifient tous les deux évêques : Paulinus Mediol., *Vie d'Ambroise*, J.-P. MAZIÈRES (trad.), Paris 1994, n. 30, p. 66. De fait, il est possible que dans le vocabulaire d'Ambroise, tout comme chez Paulin, *sacerdos* corresponde à évêque, ce que Michel Poirier confirme pour le vocabulaire ambrosien : M. POIRIER, « Évolution du vocabulaire chrétien latin du sacerdoce et du presbytérat des origines à saint Augustin », *BSAF*, 1997 pp. 230-246, p. 243. Néanmoins, Luce Pietri indique que le titre de *sacerdos* peut renvoyer à la fonction de prêtre ou d'évêque : L. PIETRI, *L'organisation d'une société cléricale*, in C. et L. PIETRI (dir.), *Histoire du christianisme. T. 2, Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris 1995, pp. 557-584, p. 559. Michele Renee Salzman confirme également que le titre renvoie à l'évêque ou au prêtre au IV^e siècle : M. R. SALZMAN, *The Making of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge (Ma.)-Londres 2002, p. 133. Cependant, nulle part dans le texte de l'*Exhortatio Virginitatis*, il n'est inscrit que le mari de Juliana avait exercé la fonction de *sacerdos*. On retrouve en revanche, le terme de *ministerium* : Ambrosius, *Exhortatio Virginitatis* 3, 12, 208 ; 4, 24, 216 [n. 14]. Dès lors, F. Gori suppose que l'époux de Juliana fut peut-être prêtre, sinon diacre : Ambrosius, *Exhortatio Virginitatis*, n. 27, 209 [n. 14]. L'hypothèse du diaconat exercé par son époux me semble d'autant plus pertinente que cette conjecture démontrerait que le mari de Juliana occupait la même charge que le martyr Laurent.

sibles¹⁶. Les veuves qui n'ont pas l'intention de se remarier – et tout particulièrement les plus fortunées – s'inscrivent sur la *matricula pauperum* afin d'obtenir la protection de l'Église, ce qui leur permet de faire face aux hommes trop entreprenants qui espèrent contracter une union avec une riche veuve¹⁷.

Laurentia et Juliana sont des veuves de clercs dont on ne connaît pas précisément la charge cléricale pour l'un et la localité du diocèse pour l'autre. De la même façon, leurs fils vont avoir accès à des charges cléricales, évêque de Rome pour celui de Laurentia et une fonction inconnue pour celui de Juliana. Théoriquement les veuves continentales sont instituées et intègrent l'ordre des veuves¹⁸, il est possible de suggérer que Juliana et Laurentia sont des membres actifs de l'*ordo uiduarum*. Les femmes de clercs dont les fils sont également appelés à la cléricature ont des options réduites et la plupart choisissent la continence, s'inscrivant résolument dans l'ordre des veuves. Les femmes veuves et mères de clercs mettent en œuvre, soit une stratégie familiale – en conséquence prédéfinie –, soit une stratégie individuelle : l'une comme l'autre pouvant leur donner une place exceptionnelle dans la communauté des fidèles.

La mère de Grégoire le Grand (540-604), Silvia, suit une voie presque identique à celle de Juliana et Laurentia. Elle est la veuve du sénateur Gordianus qui fut *curator regionum* en 573 et Robert Markus suggère même qu'il fut *defensor ecclesiae*¹⁹. Grégoire le Grand (540-604) décide d'abandonner la vie mondaine et la carrière des honneurs pour s'installer dans le monastère de la Cella Nova, après avoir transformé la *domus* familiale du Coelius, Clivus Scauri, en bâtiment monastique, dédié à saint André²⁰. Silvia, s'y installe sans tarder²¹ et y demeure certaine-

¹⁶ Ambrosius, *Exhortatio Virginitatis* 4, 25, 216, [n. 14] : *Videtis, filii, longaeuam matrem doloribus et adhuc immaturam uiduitatis stipendiis*, « Voyez, mes enfants, votre mère, dans les douleurs et la vieillesse, mais pas assez âgée pour les allocations des veuves ». L'auteur de la *PCBE* suggère que Juliana est encore trop jeune pour intégrer l'ordre des veuves, mais ce n'est pourtant pas ce que dit Ambroise. Il indique simplement qu'elle n'est pas encore assez âgée pour toucher les allocations dues à sa situation : *Juliana*, in *Prosopographie chrétienne du Bas Empire, 2, Prosopographie de l'Italie chrétienne (314-604)*, C. PIETRI, L. PIETRI (dir.), vol. 1, Rome 1999, p. 1168.

¹⁷ M. ROUCHE, *La matricule des pauvres. Évolution d'une institution de charité du Bas Empire jusqu'à la fin du haut Moyen Âge*, in M. MOLLAT (dir.), *Études sur l'histoire de la pauvreté, t. 1*, Paris 1974, pp. 83-110, p. 90. Les veuves sont protégées par l'Église : S. JOYE, *Les monastères féminins du haut Moyen Âge : rempart ou prison ?*, in I. HEULLANT-DONAT, J. CLAUSTRE, É. LUSSET (éds.), *Enfermements. Le cloître et la prison (VI^e-XVIII^e s)*, Paris 2011, pp. 233-247, p. 233 et p. 235.

¹⁸ M. ALEXANDRE, *De l'annonce du royaume à l'Église. Rôles, ministères, pouvoirs de femmes*, in P. SCHMITT PANTEL (dir.) *Histoire des femmes, T.1. L'Antiquité*, Paris 1990, pp. 439-469, p. 458.

¹⁹ S. BOESCH GAJANO, *Grégoire le Grand. Aux origines du Moyen Âge*, J. MARTIN-BAGNAUDEZ, N. LUCAS (trad.), Paris 2007, p. 21. R. MARKUS, *Gregory the Great and his World*, Cambridge 1997, n. 33, p. 8.

ment jusqu'à sa mort vers 580. Elle semble marcher sur les pas de son fils, qui a renoncé à la vie mondaine. Si Grégoire jeûne de façon rigoureuse²², rien ne permet en revanche d'affirmer que Silvia en fait autant. La mère semble avoir adopté un modèle similaire à celui de son fils, en poursuivant sa vie dans un monastère domestique dans lequel elle mourut quelques années plus tard, avant l'accession au pontificat de son fils en 590.

Les frères et sœurs de clercs

Selon toute vraisemblance, l'évêque Marcellus, collègue dans l'épiscopat d'Ambroise de Milan (374-397) mais dont le siège n'est pas identifié, a pour frère le *uir consularis* Quintilius Laetus, préfet de la Ville²³ en 398-399. Apparemment, la sœur de l'évêque Marcellus – et donc de Quintilius Laetus – est convertie au *sanc-tum propositum*, tout du moins de façon informelle, car Ambroise de Milan considère que la femme est une sainte²⁴, ce qui semble signifier qu'elle vit, au moins, dans la continence. Veuve, elle vivrait, d'après Ambroise de Milan, sans enfants à sa charge²⁵. Si l'on tient compte du terme utilisé par Ambroise, il est envisageable que la femme pratique un ascétisme informel dans sa *domus*.

L'exemple d'Uranus Satyrus, le frère aîné d'Ambroise de Milan (340-397), témoigne d'une tendance des clercs à vouloir convertir leur famille au christianisme. Si celui-ci s'installe avec son cadet²⁶ dès son accession à l'épiscopat en 374, il

²⁰ BOESCH GAJANO, *Grégoire le Grand. Aux origines du Moyen Âge* [n. 19], p. 38.

²¹ Iohannes Diac., *Sancti Gregorii Magni Vita* 1, 9, 66, in PL 75 : *In huius sacri monasterii penetralibus idem vir omnipotentis Dei Gregorius, a matre Silvia, tunc temporis iuxta portam beati Pauli apostoli, loco qui dicitur Cella nova, quo hactenus oratorium nomini eius dedicatum est, et famosum sancti Babae confessoris Christi monasterium, cuius laus in sexta et septima synodo, constitutum videtur, degente, crudis leguminibus pascebatur*, « En ces temps-là, l'homme de Dieu tout puissant, Grégoire et de même, Silvia, sa mère, ont vécu au fin fond de ce monastère sacré, près de la porte de saint Paul l'Apôtre, dans le lieu qui s'appelle Cella Nova, dont l'oratoire est voué à son nom jusqu'à aujourd'hui. Et il semble qu'il s'est maintenu en forme dans le monastère fameux du confesseur du Christ, saint Babas, qui a été loué pendant le sixième et le septième synode en s'étant repu tout le temps de légumes crus ».

²² *Gregorius*, in PCBE [n. 16], vol. 1, pp. 945-949, p. 945.

²³ Marcellus 3, in *Prosopographie chrétienne du Bas Empire, 2, Prosopographie de l'Italie chrétienne (314-604)*, C. PIETRI, L. PIETRI (dir.), vol. 2, Rome 2000, pp. 1375-1376, p. 1375. A. CHASTAGNOL, *Les fastes de la préfecture de Rome au Bas-Empire*, Paris 1962, pp. 251-253.

²⁴ Ambrosius, *Epistula* 24 (Maur. 82) 8, 173 : [...] *sanctae germanae tuae*, « ta sainte sœur germaine », in O. FALLER (éd.), CSEL 82 (1), Vienne 1968.

²⁵ Ambrosius, *Epistula* 24 (Maur. 82) 7, 173 [n. 24] : *uidua*.

²⁶ Ambroise est le dernier né de la famille, aussi l'usage du terme « cadet » n'a pas d'autre finalité que de marquer une chronologie familiale. En effet, dans le *De Excessu Fratris*, Ambroise lui-

se convertit au christianisme, puis dans la foulée à la continence, dans le seul dessein de continuer à vivre avec son frère, comme le montre le *De Excessu fratris* d'Ambroise de Milan²⁷. Les clercs n'ont manifestement pas l'obligation de vivre dans la demeure de l'évêque avec les hommes qui partagent leur condition. Ils peuvent, en revanche, habiter avec certains laïcs de leur famille, mais ceux-ci doivent être chrétiens comme le souligne le canon 17 du bréviaire d'Hippone²⁸. Aussi, la présence d'Uranus Satyrus auprès d'Ambroise, chrétien et converti à la chasteté²⁹, est-elle la plus belle preuve de la conversion par Ambroise d'au moins un membre de sa famille – en l'occurrence son frère. Si la conversion au christianisme et l'adoption de la continence par Uranus Satyrus coïncident avec l'élection d'Ambroise, la prise de voile de leur sœur aînée, Marcellina, est en revanche bien antérieure à l'épiscopat de son cadet, puisque c'est au plus tard en 355 que Marcellina est consacrée vierge par l'évêque de Rome Libère³⁰. Si le père

même situe son frère dans un âge intermédiaire entre sa sœur et lui-même : Ambrosius, *De Excessu fratris* 1, 54, 238 : *Quis igitur non miretur virum inter fratres duos, alteram virginem, alterum sacerdotem, aetate medium, magnanimitate non impari, ita inter duo maxima munera praestitisse, ut alterius muneris castitatem, alterius sanctitatem referret, non professionis vinculo, sed virtutis officio ?*, in CSEL 73, O. FALLER (ed), Vienne 1955. Ambrosius, *Sur la mort de son frère* 1, 54, 44 : « Qui donc ne serait pas dans l'admiration ? Entre son frère et sa sœur, l'une vierge et l'autre prêtre, entre les deux par l'âge mais égal par la grandeur d'âme, un homme a surpassé ces deux états si grands au point qu'il portait en lui la chasteté de l'une et la sainteté de l'autre, sans être lié par un vœu, mais par le simple pouvoir de la vertu », M. BONNOT, D. Mariannelli (trad.), Paris 2002. On sait que la société romaine ne conçoit pas de droit d'aînesse et que tous les garçons héritaient également de la *patria potestas* : C. BADEL, *Liens adelphiques et solidarité politique dans la noblesse romaine (II^e-I^{er} siècle av. J.-C.)*, in S. CASSAGNES-BROUQUET, M. YVERNAULT (éds.), *Frères et sœurs : les liens adelphiques dans l'Occident antique et médiéval*, Turnhout 2007, pp. 171-181, p. 178.

²⁷ Ambrosius, *De Excessu fratris* 1, 53, 238 [n. 26] : *Denique in tantum castimoniam dilexit, ut nec uxorem expeteret, licet in eo non solum castitatis adpetentia fuerit, sed etiam pietatis gratia*. Ambrosius, *Sur la mort de son frère* 1, 53, 44 [n. 26] : « Pour tout dire, il a aimé la pureté à un point tel qu'il n'a pas même désiré prendre femme. Il n'y eut pourtant pas en lui seulement le désir de la chasteté, mais aussi le plaisir de la tendresse envers les siens ».

²⁸ *Concilia Africae (A. 345-1. 525)* c. 17, 38 : *Vt episcopi, presbyteri et diaconi non ordinentur priusquam omnes qui sunt in domo eorum christianos catholicos fecerint*, « Que les évêques, les prêtres et les diacres ne soient ordonnés qu'à la seule condition que tous ceux de leur maison aient été faits chrétiens catholiques », in C. MUNIER (éd.), CC 149, Turnhout 1974.

²⁹ Il est baptisé peu avant sa mort, après avoir survécu à un naufrage, au plus tard en 378. Cf. *Uranus Satyrus*, in PCBE [n. 22], vol. 2, pp. 1995-1996, p. 1995. Ambrosius, *De Excessu fratris* 1, 52, 237 [n. 26] : *[...] Etenim intemerata sacri baptismatis dona servavit, mundo corpore, purior corde*. Ambrosius, *Sur la mort de son frère* 1, 52, 43-44 [n. 26] : « Car il conserva intacts les dons du saint baptême, pur dans son corps, plus pur dans son cœur ».

³⁰ Ambrosius, *De Virginibus* 3, 1, 204 : *[...] cum Salvatoris natali*, in F. GORI (trad.), *Virginità*, Rome-Milan 1989. La *velatio* de Marcellina s'est déroulée pendant la cérémonie du *Natalis* du Christ, soit le 25 décembre de l'année 352 ou 353 ou 354, soit le 6 janvier 353 ou 354 ou 355 : T.

d'Ambroise de Milan est probablement décédé prématurément vers 340³¹, la consécration de la fille relève logiquement d'un choix maternel. Les parents d'Ambroise sont issus de l'aristocratie romaine et la charge de préfet du prétoire des Gaules, probablement occupée par le père, a tenu éloigné la famille de l'*Vrbs* entre 337 et 340³². Après la mort de son mari vers 340, la mère d'Ambroise serait rentrée à Rome et, au contact des aristocrates chrétiennes romaines, elle aurait pris la décision de consacrer sa fille à la virginité, puisqu'il était de coutume dans les familles chrétiennes d'offrir un enfant à l'Église. Étonnamment, on sait peu de choses sur la famille d'Ambroise, bien qu'il soit issu de l'aristocratie romaine³³. La conversion à la virginité de Marcellina pourrait être le choix de sa mère et l'élection à l'épiscopat d'Ambroise aurait finalement conduit les trois enfants d'une même fratrie à devenir à la fois chrétiens et continents, deux d'entre eux occupant même une place de choix dans l'institution ecclésiale.

Trois enfants³⁴ sont nés du couple formé par Patricius et Monique à Thagaste : Augustin, Navigius³⁵ et une fille, dont on ne connaît pas le nom, qui s'est

D. BARNES, *The Election of Ambrose of Milan*, in J. LEEMANS, P. VAN NUFFELEN, S. W. J. KEOUGH, C. NICOLAYE (éds.), *Episcopal Elections in Late Antiquity*, Berlin-Boston 2011, pp. 39-59, p. 42. Claudio Gianotto indique que le *Natalis* du Christ en Occident est fêté le 25 décembre, alors que le 6 janvier est célébré l'Épiphanie en Orient : C. GIANOTTO, *L'origine de la fête de Noël au IV^e siècle*, in J.-P. BOYER, G. DORIVAL (éds.), *La Nativité et le temps de Noël. Antiquité et Moyen Âge*, Aix-en-Provence 2003, pp. 65-79, p. 70. En conséquence, il est bien probable que la cérémonie de la *velatio* de Marcellina se soit déroulée le 25 décembre 352, 353 ou 354, jour où l'on célébrait le *Natalis* du Christ en Occident.

³¹ N. MCLYNN, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley - Los Angeles - Londres 1994, p. 32.

³² MCLYNN, *Ambrose of Milan*, [n. 31], pp. 32-33.

³³ Cet aspect rappelle un article de Claire Lemerrier qui indiquait qu'au sein des élites anglaises locales du XVI^e et du XVII^e siècle, seules les moins fortunées donnaient des détails sur leurs familles, alors que les plus riches se contentaient des grandes lignes : C. LEMERCIER, « Analyse de réseaux et histoire », *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 52 (2), 2005, p. 88-112, p. 98.

³⁴ Peut-être même quatre selon Peter Brown : P. BROWN, *Augustine of Hippo. A biography*, Berkeley - Los Angeles 2001 (1^{re} éd. 1967), p. 17 : « that Augustine had at least one brother Navigius, perhaps two sisters ». Catherine Salles suit cette intuition et affirme que Monique a donné le jour à au moins trois enfants, deux garçons et peut-être deux filles : C. SALLES, *Saint Augustin. Un destin africain*, Paris 2009, p. 38. Kate Cooper suppose que trois enfants seulement auraient survécu et que de nombreuses grossesses n'auraient pas débouché sur un enfant viable : K. COOPER, *Augustine and Monnica*, in C. LEYSER, L. SMITH (éds.), *Motherhood, Religion, and Society in Medieval Europe, 400-1400. Essays Presented to Henrietta Leyser*, Farnham-Burlington 2011, pp. 7-20, p. 9.

³⁵ Il n'est d'ailleurs pas improbable que Navigius soit en fait l'aîné d'Augustin. COOPER, *Augustine and Monnica*, [n. 34], p. 9 ; A. FITZGERALD, « Navigius », in R. DORADO, C. MAYER, C. MÜLLER (éds.), *Augustinus-Lexikon* 4 (1-2), Bâle 2012, col. 190-191, col. 190.

convertie au *sanctum propositum* après la mort de son époux, devenant la supérieure d'un monastère de religieuses à Hippone. On peut essayer de dater sa conversion dans les années qui suivent immédiatement l'accès à l'épiscopat d'Augustin, car sa sœur a été la première mère supérieure du monastère³⁶, ledit monastère ayant été fondé entre 395 et 400.

Enfants de clercs

Irène, la sœur du pontife Damase et fille de l'évêque Antonius, est consacrée vierge bien avant 366, année où son frère devient évêque de Rome. Si le père de Damase meurt aux alentours de 324 et que la jeune vierge passe de vie à trépas à l'âge de vingt ans³⁷, soit au plus tard en 344, tout laisse à penser qu'Irène est devenue vierge suite aux vœux de ses parents. Il serait tout à fait logique qu'une fille d'évêque ait été consacrée à la virginité, d'autant plus que sa mère est demeurée veuve continente durant plus de soixante ans.

Lorsque la compagne d'Augustin prend le voile dans un monastère pour satisfaire les ambitions de Monique et de son fils, le jeune Adeodatus est alors pris en charge par son père qui le garde auprès de lui. Ils se sont fait baptiser en 387 ensemble, avec Alypius³⁸. La présence du jeune garçon est particulièrement remarquée à Cassiciacum, où Augustin vante les qualités intellectuelles de son

³⁶ Augustinus, *Epistula* 211, 4, 358 : *sanctae praepositae sorori meae servientem*, « en servant ma sœur, la sainte supérieure », in A. GOLDBACHER (éd.), *CSEL* 57, Vienne 1911. Possidius Calam., *Vita Augustini* 26, 1, 196 : *Feminarum intra domus eis nulla umquam conversata est, nulla mansit, ne quidem germana soror, quae vidua Deo serviens multo tempore usque in diem obitus sui praeposita ancillarum Dei vixit*, in A. A. R. BASTIAENSEN (éd.), Milan 1975. Possidius Calam., *Vie d'Augustin* 26, 148 : « Il ne se trouva jamais aucune femme dans ses murs ; aucune n'y demeura, pas même sa propre sœur qui vécut, veuve, longtemps au service du Seigneur, comme supérieure – à vie – d'un couvent de religieuses servant Dieu. », J.-P. MAZIÈRES (trad.), Paris 1994. F. FOLLIET, *Le monachisme en Afrique de saint Augustin à Fulgence*, in *Il Monachesimo occidentale dalle origini alla Regula Magistri XXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana Roma, 8-10 maggio 1997*, Rome 1993, pp. 291-315, p. 297.

³⁷ *Epigrammata Damasiana* 11, 108-109 [n. 12] : [...] *hic soror est Damasi, nomen si QVAERIS, Irene / Voverat haec sese χρΟ [?]CVM VITA MANeret, / virginis ut meritum sanCTVS PVDOR IPSse probaret*, « Ci-gît la sœur de Damase, si tu [le] cherches, son nom [était] Irène / Elle s'était consacrée au Christ [?] pendant sa vie, / de sorte que sa sainteté et son honneur ont prouvé le mérite de sa virginité ».

³⁸ Augustinus, *Les Confessions*, (*Confessionum*) 9, 6, 96-97 : *sociavimus eum coaeuum nobis in gratia tua, educandum in disciplina tua : et baptizati sumus et fugit a nobis sollicitudo vitae praeteritae*, « Nous nous l'associâmes, lui qui avait le même âge que nous dans ta grâce, pour l'élever dans ton enseignement. Et nous reçûmes le baptême, et s'enfuit loin de nous l'inquiétude pour notre vie passée », E. TRÉHOREL, G. BOUISSOU (trad.), Paris 1962.

filis : « Était aussi avec nous le plus petit de tous par l'âge, mais dont l'intelligence, si je ne m'abuse point par amour, promet grandement, Adéodat, mon fils³⁹ ». Après le baptême, Adeodatus habite également avec son père dans la communauté informelle qu'Augustin a fondée dans leur *domus* à Thagaste, vouée au service de Dieu. Navigius, son frère, Adeodatus, son fils, Alypius, Evodius, Lucinianus, Severus : tous se sont engagés à renoncer au mariage et aux ambitions séculières⁴⁰. Or, Adeodatus est alors peut-être âgé tout au plus de quinze ans au début de la communauté, et pendant trois ans, il se consacre à Dieu, en multipliant les jeûnes, les oraisons, les bonnes oeuvres dans l'église locale, tout en dégageant du temps pour étudier collectivement les Écritures et les problèmes philosophiques qui s'y rattachent⁴¹. Le jeune Adeodatus décède, sans plus de précision chronologique⁴², à l'époque de la communauté de Thagaste, tout comme Navigius, entre 388 et 391. Augustin règle son problème d'héritage à la mort de son frère⁴³ et semble avoir transféré la *proprietas* de ses biens de façon à jouir de l'usufruit, car Possidius nous indique qu'il ne détient plus ses biens en propre⁴⁴. Si le jeune Adeodatus s'est investi dans la communauté informelle de Thagaste pour une

³⁹ Augustinus, *La vie heureuse (De Beata vita)* 6, 42 : *Erat etiam nobiscum aetate minimus omnium, sed cuius ingenium, si amore non fallor, magnum quiddam pollicetur, Adeodatus filius meus*, D. FÉRAULT (trad.), Paris 2000.

⁴⁰ FOLLIET, *Le monachisme en Afrique de saint Augustin à saint Fulgence*, [n. 36], pp. 291-315, p. 292.

⁴¹ Possidius Calam., *Vita Augustini* 3, 2, 138, [n. 36] : [...] *cum his qui eidem adhaerebant Deo vivebat, ieiuniis, orationibus, bonis operibus, in lege Domini meditans die ac nocte. Et de his quae sibi Deus cogitanti atque oranti intellecta revelabat et praesentes et absentes sermonibus ac libris docebat*. Traduction française, Possidius Calam., *Vie d'Augustin* 3, 113, [n. 36] : « [...] il vécut pour Dieu, en compagnie de ceux qui lui étaient attachés, dans le jeûne, les prières, les bonnes œuvres, méditant jour et nuit sur la Loi du Seigneur. Et ce que Dieu révélait à son entendement quand il méditait et priait, il l'enseignait, aux présents comme aux absents, par ses sermons et ses livres. »

⁴² Augustinus, *Les confessions* 9, 6, 14, 96-97 [n. 38] : *cito de terra abstulisti vitam eius, et securior eum recordor non timens quicquam pueritiae nec adolescentiae nec omnino homini illi*, « Tu t'es hâté de l'enlever à la vie de la terre et c'est avec plus de sécurité que je me souviens de lui, n'ayant plus aucune crainte pour son enfance, aucune pour son adolescence, absolument aucune pour sa vie d'homme ».

⁴³ P. BROWN, *Through the Eye of a Needle. Wealth, The Fall of Rome, and the Making of a Christianity in the West 350-550 AD*, Princeton 2012, p. 169.

⁴⁴ Possidius Calam., *Vita Augustini* 3, 1, 136, [n. 36] : *Ad quos veniens et in quibus constitutus ferme triennio et a se iam alienatis*. Traduction française, Possidius Calam., *Vie d'Augustin* 3, 113 [n. 36] : « Il y vint, s'y établit près de trois ans et, se coupant désormais des soucis de ce monde. » Augustin a transféré ses biens à l'Église de Thagaste, en gardant l'usufruit : S. LANCEL, *Saint Augustin*, Paris 1999, p. 189, de la même façon qu'Ambroise l'avait fait pour sa sœur : Paulinus Mediol., *Vita Ambrosii* 38, 106, M. PELLEGRINO (éd.), Rome 1961 : *Praedia etiam quae habebat, reseruato usufructu germanae suae, donavit ecclesiae* ; Paulinus Mediol., *Vie d'Ambroise* 38, 90, [n. 15] : « quant à ses propriétés, mis à part l'usufruit pour sa sœur, il en fit don à l'Église ».

courte durée, son chemin vers la vie parfaite s'est arrêté très tôt. L'existence qu'il a menée avec son père et ses familiers n'a cependant aucun contour officiel et semble avoir développé l'esprit critique du jeune garçon.

L'évêque de Milan rappelle également les conditions de la naissance du fils de Juliana de Florence. D'après l'évêque, elle a prié, de concert avec son mari, le martyr Laurent, pour obtenir un fils⁴⁵ qu'ils ont consacré au *sanctum propositum*. Ils se sont engagés à lui donner, en cas de succès, le nom du bienfaiteur céleste qui a exaucé son vœu⁴⁶. La riche Florentine aurait donc consacré ses quatre enfants à Dieu⁴⁷, après lui avoir déjà concédé son époux⁴⁸, ainsi qu'une partie de sa fortune, puisqu'elle affirme être ruinée depuis la fondation de la basilique qu'elle a offerte à Florence⁴⁹. En donnant ses enfants à l'Église, Juliana se déleste aussi de

⁴⁵ La formule qui indique qu'un enfant a été choisi avant sa naissance pour être donné à l'Église est toujours la même. Si Laurent est né d'un vœu de sa mère, il en est de même pour la petite Asella, qui serait née d'un vœu de son père : Hieronymus, *Epistula* 24, 2, 11 : *Praetermitto quod in matris utero benedicitur ei antequam nascatur, quod in fiala nitentis utri et omni speculo purioris patri uirgo traditur per quietem, quod adhuc infantiae inuoluta pannis, nix annum decimum aetatis excedens, honore futurae beatitudinis consecratur*, « Je néglige de dire qu'elle fut bénie dans le sein de sa mère, avant sa naissance ; que pendant son sommeil son père la vit, vierge, sous l'aspect d'un flacon de cristal brillant plus pur que tous les miroirs ; que, revêtue encore des robes enfantines, ayant à peine dépassé ses dix ans, elle fut consacrée de l'honneur de la béatitude future », in J. LABOURT (trad.), *Lettres (Epistulae)*, t. 2, Paris 1951. Il en est de même de la petite Paula : Jérôme de Stridon, *Epistula* 107, 1, 145, [n. 6] : *Quis hoc crederet, ut Albini pontificis neptis de repromissione matris nasceretur, ut praesente et gaudente auo adhuc lingua balbutiens « alleluia » resonaret, et virginem Christi in suo gremio nutrirer senex ?*, « Qui croirait que la petite-fille du pontife Albinus naîtrait d'un vœu de sa mère, qu'en présence de son aïeule, et pour sa grande joie, la langue balbutiante de l'enfant chanterait l'Alleluia, et que ce vieillard élèverait sur ses genoux une vierge du Christ ? » Or, cette précocité de la consécration virgine contraste évidemment avec l'idée selon laquelle les filles consacrées à la virginité devraient avoir consenti à ce mode de vie : B. CASEAU, *Stratégies parentales concernant les enfants au sein de la famille : le choix de la virginité consacrée*, in C. BADEL, C. SETTIPANI (éds.), *Les stratégies familiales dans l'Antiquité tardive*, [n. 1], pp. 247-264, p. 251.

⁴⁶ Ambrosius, *Exhortatio Virginitatis* 1, 15, 210 [n. 14] : *Considera quis te ut nascereris, iuuerit : filius es uotorum magis quam dolorum meorum. [...] Ibi uota deposuimus. Inde nomen assumpsimus. Vota effectus secutus est : redde martyri, quod debes martyri. Ille te nobis impetrauit, tu restitue quod de huiusmodi nominis appellatione promisimus*, « Considère qui t'a assisté pour que tu naisses : tu es le fils de mes vœux plus que de mes douleurs. C'est là que nous avons déposé nos vœux et que nous nous sommes appropriés le nom. L'accomplissement a été suivi de nos vœux : rends au martyr ce que tu dois au martyr. Il t'a obtenu pour nous, tu dois t'acquitter de ce que nous avons promis en t'appelant de ce nom ».

⁴⁷ MCLYNN, *Ambrose of Milan* [n. 31], p. 350.

⁴⁸ Ambrosius, *Exhortatio Virginitatis* 2, 10, 206-208 [n. 14] : *digna tali oblatione, quae in sobole sua templa iam domino pudicitiae atque integritatis sacrauit*, « elle est digne d'une telle offrande, puisqu'elle a déjà, dans sa lignée, consacré au Seigneur ses temples de pudeur et de chasteté ».

⁴⁹ Ambrosius, *Exhortatio Virginitatis* 2, 10, 206 [n. 14] : *Haec sanctae uiduae negare non potuimus postulanti. Munera itaque salutis accipite, quae nunc sub sacris altaribus reconduntur. Ea igitur uidua sancta est*

la charge économique des dots de ses trois filles et espère que son fils fera, comme son père, carrière dans la cléricature. Les riches familles chrétiennes qui souhaitent offrir des enfants à Dieu en choisissent généralement un seul de façon à ce que les autres maintiennent le rang de la *gens* dans la société. Or, Juliana a fait don de ses quatre enfants à l'institution. D'après F. E. Consolino et Dominique Lhuillier-Martinetti, la veuve aurait maintenu sa fortune, ce qui pourrait signifier que les motifs de ces consécrationes ne sont pas économiques. Si l'on suit leurs suggestions, nous pouvons en déduire que l'avenir de ses quatre enfants a été élaboré en fonction d'une stratégie familiale, impliquant qu'une veuve de clerc-ascète ne peut organiser de mariages mondains sans prendre des distances avec la morale cléricale et ecclésiastique.

Par ailleurs, le devoir de *pietas* est cher à l'évêque de Milan, qui estime qu'il n'est pas acceptable qu'un chrétien donne tous ses biens à l'Église au détriment de sa famille⁵⁰. Cependant, l'évêque soutient la démarche de Juliana, ce qui suggère que la résolution de la veuve ne s'inscrit pas, aux yeux d'Ambroise, dans une démarche qui tendrait à sacrifier ses héritiers. Par ailleurs, le mariage des filles est généralement décidé très tôt par le père, avant la puberté⁵¹ : il se peut donc que la *uelatio* des trois filles et la conversion du fils soient une décision paternelle, appliquée après sa mort. Il semble qu'Ambroise de Milan nous indique que les trois filles de Juliana, converties à la virginité consacrée, habitent dans la *domus* familiale⁵², évoluant dans un monastère informel. Le fait qu'Ambroise se réjouisse de la conversion des quatre enfants confirme le fait que la femme applique une règle tacite. Les mariages de fils ou filles de clercs convertis au *sanctum propositum* peuvent être considérés comme des déshonneurs et la seule option semble être la vie religieuse.

Iuliana, quae hoc domino templum paravit atque obtulit, quod hodie dedicamus ; Ea igitur vidua sancta est Juliana, quae hoc domino templum paravit atque obtulit, quod hodie dedicamus, « Nous ne pouvions pas refuser à cette sainte veuve qui en était demandeuse. Recevez ainsi ces présents salutaires, qui maintenant sont dissimulés sous les autels sacrés. Ainsi donc cette veuve sainte est Juliana, qui a arrangé et offert au Seigneur le temple que nous consacrons aujourd'hui ».

⁵⁰ Ambrosius, *Traité sur l'Évangile de saint Luc* 8, 79, 135, Dom G. TISSOT (trad.), Paris 1958 : *Multi enim, ut praedicentur ab hominibus, ecclesiae conferunt quae suis auferunt, cum misericordia a domestico progredi debeat pietatis officio*, « Beaucoup, en effet, pour être loués par les hommes, donnent à l'Église ce qu'ils retirent aux leurs, alors que la miséricorde doit commencer par les devoirs de piété familiale ».

⁵¹ A. ROUSSELLE, *Gestes et signes de la famille dans l'Empire romain*, in A. BURGUIÈRE, C. KLAPISCH-ZUBERT, M. SEGALÉN, F. ZONABEND (dir.), *Histoire de la famille. T. 1. Mondes lointains*, Paris 1986, pp. 303-356, p. 318.

⁵² Ambrosius, *Exhortatio Virginitatis* 8, 55, 242 [n. 14]: [...] *ut uideantur sibi sorores domi discere, cum frater auditur*, « [...] si bien que ses sœurs semblent apprendre dans la *domus* lorsqu'elles entendent leur frère. »

Dans le sermon 355, Augustin nous fait part de l'histoire du prêtre d'Hippone Januarius (mort en 426) qui a vécu avec son fils dans le monastère de clercs-moines, après avoir laissé sa fille dans le monastère de vierges⁵³. Augustin s'inquiète du jeune âge de la fillette, ce qui laisse entendre que cette vie n'est pas le fruit d'une décision personnelle⁵⁴.

Neveu de clercs

Le neveu d'Augustin, Patricius, est peut-être le fils de Navigius⁵⁵ et a intégré en 426 le monastère de clercs fondé par Augustin à Hippone⁵⁶. Il est arrivé au monastère d'Hippone avec ses deux sœurs, à une date inconnue. Ils apparaissent dans la littérature augustinienne tardivement, dans la décennie des années 420, mais il semble que dès les années 388-391, à la mort de Navigius⁵⁷, ils ont été à la

⁵³ Augustinus, *Sermo* 355, 3, 126-127: *Venit ad nos etiam presbyter Ianuarius [...] Filia ipsius in monasterio feminarum est; filius ipsius in monasterio virorum est*, in C. LAMBOT (éd.), *Stromata Patristica et Mediaevalia*, Bruxelles 1950. Augustinus, *Sermon* 355, 3, 20-23: « Il est venu à nous aussi un prêtre, Januarius [...] Sa fille est au monastère des femmes; son fils est au monastère des hommes », in G. MADEC (trad.), *La vie communautaire. Traduction annotée des sermons 355-356*, Paris 1996

⁵⁴ Augustinus, *Sermo* 355, 3, 126 [n. 53] : *Et quia infra annos erat, et de sua pecunia nihil facere poterat – quamvis enim uideremus fulgorem professionis, tamen ludibrium timebamus aetatis – factum est ut argentum ipsum quasi puellae seruaretur, ut cum ad legetimos annos ueniret, faceret inde quod virginem Christi deceret, quando optime iam facere posset*. Traduction française, Augustinus, *Sermon* 355, 3, 21 [n. 53] : « Et, du fait qu'elle était mineure et ne pouvait donc disposer de son argent, – car, bien que nous ayons constaté l'éclat de son engagement, nous craignons l'inconstance de l'âge –, il fut décidé que cet argent serait comme réservé pour la jeune fille, afin que, ayant atteint l'âge légal, elle en fit ce qui convient à une vierge du Christ, quand elle pourrait désormais le faire au mieux ».

⁵⁵ Cela n'apparaît jamais de façon certaine, mais selon toute vraisemblance, Patricius est le fils de Navigius et serait probablement un lecteur de l'Église. A. FITZGERALD, « Navigius », in R. DORADO, C. MAYER, C. MÜLLER (éds.), *Augustinus-Lexikon* 4 (1-2), Bâle 2012, col. 190-191, col. 190-191.

⁵⁶ Augustinus, *Sermo* 356, 3, 134 [n. 53] : *[...] Omnes fratres et conclericos meos, qui mecum habitant, presbyteros, diaconos, subdiaconos, et Patricium nepotem meum, tales inveni, quales desideravi. Sed qui de sua qualicumque paupertate, quod statuerunt, nondum fecerunt, hi duo sunt, Valens subdiaconus, et paulo ante dictus nepos meus. [...] Nepos autem meus ex quo conversus est, et mecum esse coepit, impediabatur et ipse aliquid de agellis suis agere vita usufructariae matris suae. Hoc anno defuncta est. Inter ipsum et sorores eius sunt quaedam causae in Christi adiutorio cito finiendae: ut et ipse faciat quod dei seruum decet, quod ipsa professio, et ista exigit lectio*. Traduction française : Augustinus, *Sermon* 356, 3, 41-44 [n. 53] : « [...] Tous mes frères et compagnons clercs qui habitent avec moi, les prêtres, les diacres, les sous-diacres, et Patricius mon neveu, je les ai trouvés tels que je les désirais. Toutefois ceux qui n'ont pas encore exécuté ce qu'ils ont décidé au sujet de leur pauvre bien sont ces deux-ci, Valens, qui est sous-diacre, et mon neveu, que je viens de nommer. [...] Quant à mon neveu, depuis qu'il s'est converti et s'est mis à vivre avec moi, il était empêché, lui aussi, de liquider ses lopins de terre du fait que sa mère en était

charge du futur évêque. On ne sait quelle fut la vie du frère d'Augustin : après avoir mené une vie maritale dont sont nés plusieurs enfants, il a intégré la petite communauté de Cassiciacum⁵⁸. Ces derniers ne semblent pas être avec lui à Cassiciacum, puisque Augustin souligne qu'Adeodatus était le plus jeune en âge, à moins que cela n'indique que le fils d'Augustin est simplement plus jeune que ses cousins. Dès la mort de Navigius, Augustin a pris soin de ses trois nièces et de son neveu, qui se sont installés dans des monastères, alors même que leur mère est toujours en vie – elle ne mourra que vers 425 [n. 56]. Les sœurs du jeune Patricius vivent également dans le monastère de femmes d'Hippone, dirigé par leur tante⁵⁹.

Au terme de cette première partie, nous pouvons d'ores et déjà affirmer que les sources patristiques tendent à présenter la conversion comme un processus irénique, sans conflits, ni compromis. Il s'agit donc de proposer une relecture de ces conversions à l'aune de la contrainte. Pour ce faire, nous proposerons une perspective davantage focalisée sur les sources juridiques et les stratégies matrimoniales alimentées par les théories sociologiques contemporaines.

II. La notion de contrainte est-elle valable pour analyser la conversion des parents de clercs au *sanctum propositum* ?

La sociologie ne s'intéresse pas nécessairement au phénomène de la contrainte physique, car elle met davantage l'accent sur les pressions étatiques, anticipant les sanctions sociales qui condamnent certaines actions. La loi ou la règle sont, en général, les moyens de contrainte les plus puissants, car elles représentent des obligations auxquelles les hommes ne peuvent, en principe, se soustraire. Il suffit de rappeler ici les propos de Max Weber sur le monopole étatique de la « violence physique légitime »⁶⁰. Aussi, il s'agira de mettre au jour les obligations juri-

l'usufruitière. Elle est morte cette année. Entre lui et ses sœurs il reste à régler certains points sans tarder, avec l'aide du Christ, afin que lui aussi fasse ce qui convient à un serviteur de Dieu et ce que réclame son engagement, ainsi que la lecture qui a été faite ».

⁵⁷ BROWN, *Through the Eye of a Needle* [n. 43], p. 169.

⁵⁸ Augustinus, *La vie heureuse* 6, 42-43, [n. 39]: *Navigius, frater meus*. Sur la mort de Navigius, cf. n. 43.

⁵⁹ Possidius Calam., *Vita Augustini* 26, 1, 196 [n. 36]: *sed nec fratris sui filiae, quae pariter Deo serviant* ; trad. Possidius Calam., *Vie d'Augustin* 26, 148 [n. 36] : « [...] ni les filles de son frère qui étaient également au service de Dieu ».

⁶⁰ M. WEBER, *La profession et la vocation de politique*, in C. COLLIOT-THÉLÈNE (trad.), *Le savant et le politique. Nouvelle traduction*, Paris 2003, p. 118 : « [...] l'État est cette communauté humaine qui, à l'intérieur d'un territoire déterminé (le « territoire » appartient à sa caractérisation), revendique pour elle-même et parvient à imposer le monopole de la violence physique légitime ».

diques, les devoirs moraux et les phénomènes d'adaptation qui ont pu provoquer des changements dans la vie des individus que nous exposons.

Les obligations juridiques et la conversion informelle dans la domus

De nombreuses veuves ont attendu le décès de leurs époux pour entreprendre une nouvelle vie. Au regard des évolutions juridiques du IV^e siècle, on peut estimer qu'une obligation étatique a provoqué ces évolutions. Dans le droit romain tardif, les époux contractent une union *sine manu* et en conséquence, la femme mariée demeure dans sa *familia* de naissance et n'est pas soumise à l'autorité de son mari. Le mariage est une obligation sociale qui permet la reproduction⁶¹ et les femmes ne peuvent s'y soustraire. En revanche, le veuvage offre à la femme une configuration nouvelle, qui lui permet, entre autres, d'administrer seule sa dot⁶². Les riches aristocrates se retrouvent désormais plus libres de vivre l'existence qu'elles ont choisie. Du vivant de son époux, la femme mariée ne peut prendre librement la décision de vivre dans la continence puisqu'il lui faut d'abord obtenir l'accord du conjoint⁶³. En cas de veuvage, le droit romain tardif multiplie les obs-

⁶¹ J. GAUDEMET, E. CHEVREAU, *Droit privé romain*, Paris 2009, p. 54 ; K. COOPER, *The Fall of the Roman Household*, Cambridge 2007, p. 146-148.

⁶² COOPER, *The Fall of the Roman Household* [n. 61], p. 150.

⁶³ L'exemple catastrophique donné par la riche Ecdicia le démontre. En 418, l'évêque d'Hippone reçoit une lettre d'une *bonestior* répondant au nom d'Ecdicia. Mariée, la femme a proposé à son époux de se convertir à la continence, ce qu'il a refusé. Dépitée, elle s'est finalement convertie unilatéralement à l'ascétisme. Opposé au principe de l'abstinence sexuelle, son mari la trompe en conséquence et la femme est désemparée. Augustinus, *Epistula* 262, 621-631, in A. GOLDBACHER (éd.), *CSEL* 57, Vienne 1911. Pour une analyse de ce cas : P. BROWN, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Londres-Boston 1988, pp. 403-404 ; K. COOPER, « Insinuations of Womanly Influence : An Aspect of the Christianization of the Roman Aristocracy », *JRS* 82, 1992, pp. 150-164. On trouve également des couples qui se sont convertis à l'ascétisme. L'un des exemples qui fit le plus grand bruit est sans conteste celui de l'aristocrate romaine Mélanie la Jeune qui parvient à convaincre son époux Pinien de mener la vie angélique. Mariée contre sa volonté à Pinien vers 400, Mélanie est l'une des héritières les plus fortunées de l'Empire. Elle se plie aux exigences de la *gens* en obéissant à son époux, qui souhaitait deux enfants pour assurer leur succession. Mélanie s'exécute mais la fille puis le garçon qu'elle a mis au monde meurent prématurément. Pinien a alors cédé face aux réticences de sa femme et le très jeune couple commence à mener la vie angélique, bien que la conversion du couple suscite de grandes oppositions: Geronius, *Vie de sainte Mélanie*, 6, 137, D. GORCE (trad.), Paris 1962 : Τὴν δὲ λοιπὸν χαλεπῶς ἐνοχλουμένην καὶ πρὸς τὸ ζῆν ἀπαγορεύσασαν θεασάμενος ὁ μακάριος αὐτῆς σύμβιος, ὀλιγοψυχήσας καὶ αὐτὸς ἐκινδύνευεν. καὶ δραμῶν πρὸς τὸ θυσιαστήριον μετὰ δακρύων ἐβόα πρὸς Κύριον περὶ τῆς ζωῆς αὐτῆς. Ἡ δὲ ἅγια ταῦτα αὐτῶ ἐδήλωσεν καθεζομένῳ παρὰ τὸ θυσιαστήριον· « Εἰ βούλει με, φησὶν, ἔτι ζῆν, δὸς λόγον ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, ὅτι τὸ λοιπὸν τοῦ βίου ἡμῶν ἐν

tacles au remariage dans le but de protéger les patrimoines des héritiers. Le délai de viduité minimum passe de dix à douze mois⁶⁴. Les clauses testamentaires favorisant la femme qui ne se remarie pas sont validées. Dès 320, Constantin donne leur capacité aux veuves en matière de succession⁶⁵. La veuve sans enfants peut dorénavant disposer de ses biens et de ceux de son conjoint décédé⁶⁶. Patrick

ἀγνεία διαγωμεν, καὶ ὄψει τὴν δύναμιν τοῦ Χριστοῦ. » Ὁ δὲ σφόδρα δεδοικώς, μήπως οὐκέτι αὐτὴν ἐν σαρκὶ ζῶσαν θεάσεται, χαίρων ὑπέσχετο, « Ensuite, son bienheureux conjoint, la voyant profondément accablée et détachée de la vie, perdit courage et se trouvait lui aussi en danger. Courant à l'autel, il criait, tout en larmes, vers le Seigneur pour la vie de sa femme. Mais voici ce que la sainte lui fit dire, tandis qu'il était assis près de l'autel : "Si tu veux que je survive, donne ta parole devant Dieu que nous passerons dans la chasteté le reste de notre vie et tu verras la puissance du Christ ». Lui, craignant fort de ne plus la voir vivante dans la chair, promit avec joie" ». Pour une analyse de l'exemple de Pinien et de Mélanie : BROWN, *The Body and Society* [n. 63], p. 410.

⁶⁴ F. PELLATON, *La veuve et ses droits de la Basse-Antiquité au haut Moyen Âge*, in M. PARISSÉ (éd.), *Veuves et veuvages dans le haut Moyen Âge*, Paris 1993, pp. 51-97, p. 91.

⁶⁵ En fait, l'empereur Constantin supprime les incapacités successorales qui frappaient les veuves et les divorcés qui ne se remariaient pas : GAUDEMÉT, CHEVREAU, *Droit privé romain* [n. 61], p. 203. *CTh* 8, 16, 1, 418-419, in *Theodosiani Libri XVI Cum Constantionibus Simordianis Vol. I – Pars posterior*, T. MOMMSEN, P. M. MEYER (éds.), Berlin 1971: *Imp. Constantinus A. Ad Populum. Qui iure ueteri caelibes habebantur, imminentibus legum terroribus liberentur adque ita uiuant, ac si numero maritorum matrimonii foedere fulcirentur, sitque omnibus aequa condicio capessendi quod quisque mereatur*, « L'empereur Constantin Auguste au peuple. Que ceux qui étaient célibataires, sous l'ancien droit, soient libérés de la menace des lois de terreur et qu'ils vivent comme s'ils avaient contracté une collection de liens matrimoniaux et que leur condition permette, à égalité avec toutes les autres, de recevoir par testament ce qui leur aura été laissé. » La veuve qui ne se remarie pas peut jouir de ses biens et de ceux de son époux décédé. En revanche, si elle se remarie, elle perd tous ses droits sur les biens de son époux décédé et doit tout transmettre à ses enfants d'après une loi datée de 382, édictée par les empereurs Gratien, Valentinien et Théodose. *CTh* 3, 8, 2, 143, in *Theodosiani Libri XVI* [n. 65] : *Idem AAA. Floro P(raefecto) P(raetori)o. Feminae, quae susceptis ex priore matrimonio filiis ad secundas [IVST : post tempus luctui statutum] transierint nubtias, quidquid ex facultatibus priorum maritorum sponsalium iure, quidquid etiam nubtiarum sollempnitate perceperint, [aut quidquid] mortis causa donationibus factis aut testamenti iure directo aut fideicommissi uel legati titulo uel cuiuslibet munificae liberalitatis praemio ex bonis, [ut dictum est priorum] maritorum fuerint adsecutae, id totum ita ut perceperint, integrum ad filios, quos ex praecedente coniugio habuerint, transmittant uel ad quemlibet ex filiis*, « Les mêmes augustes au préfet du prétoire Florus. Que les femmes, qui ont eu des enfants d'un précédent mariage et qui ont contracté de secondes nocces [après le temps du deuil], transmettent tout ce qu'elles ont reçu de droit, tous les biens de leur précédent mari qui leur sont parvenus, soit lors des fiançailles, soit lors des fêtes du mariage, [ou bien dans le cas] des donations à cause de mort, soit directement par testament, soit en raison d'un fidéicommiss, soit par des legs d'une libéralité généreuse ou par une récompense provenant des biens, comme on dit, que leur a transmis leur précédent mari, de sorte que tout ce qu'elles auront perçu, elles puissent le transmettre dans son intégralité aux enfants nés de la précédente union, ou bien à celui qu'elles voudront ».

⁶⁶ GAUDEMÉT, CHEVREAU, *Droit privé romain* [n. 61], p. 204 : « l'époux survivant avait droit à une *bonorum possessio unde vir et uxor* ».

Laurence souligne combien le veuvage constitue le parfait tremplin pour s'engager dans une existence consacrée à Dieu⁶⁷. La deuxième conversion est une échappatoire pour des jeunes femmes nobles et riches. Elle leur permet de s'émanciper du rôle subalterne qu'elles occupaient jusqu'alors dans les jeux d'alliances politiques ou sociales, qui ne se limitaient bien souvent qu'à un rôle d'épouse⁶⁸. Ces obligations juridiques, qui apparaissent comme des obstacles au remariage, se heurtent aux stratégies des *gentes*, qui exigent le remariage de la femme. Rappelons en effet que, selon la formule empruntée par Mireille Corbier à Claude Lévi-Strauss : à Rome, la femme « ressert ⁶⁹ ». Aussi, si ces femmes aspirent à une quelconque forme d'indépendance, elles doivent s'opposer au remariage. Seules les veuves qui ne se remarient pas et se convertissent au *sanctum propositum* gardent la propriété de leurs biens et la maîtrise de leurs vies, lorsqu'elles demeurent dans leur *domus*.

Les familles aristocratiques ont commencé à s'inquiéter de ces libertés féminines et ont tenté de limiter l'accès des *domus* de ces matrones aux clercs trop gourmands, qui avaient bien compris l'intérêt que présentait la fréquentation de telles demeures. Si la législation est en faveur du non-remariage des épouses, en permettant aux femmes de clercs de ne pas se remarier, les lois s'efforcent, dans le même temps, de protéger les patrimoines des veuves et des vierges consacrées, ce qui fait obstacle, dans la seconde moitié du IV^e siècle, aux ambitions ascétiques des femmes. L'État, sans doute sous la pression des chefs des *gentes*, cherche à protéger les fortunes des riches laïques afin d'empêcher les clercs de mettre la main sur les patrimoines aristocratiques, qui encourent un risque d'émiettement⁷⁰. En 370, les clercs ne peuvent hériter ni des veuves, ni des vierges qui vivent chez elles⁷¹. Le 21 juin 390, pour protéger l'héritage des enfants de veuves, l'État ins-

⁶⁷ P. LAURENCE, *Jérôme et le nouveau modèle féminin. La conversion à la « vie parfaite »*, [n. 4], p. 306. La disparition de la tutelle chez toutes les femmes à partir du milieu du IV^e siècle contribue sans doute à rendre attrayant cet état : GAUDEMET, CHEVREAU, *Droit privé romain* [n. 61], p. 214. En conséquence, les veuves sont complètement indépendantes, n'étant plus sous la tutelle de personne : J. A. MCNAMARA, *Muffled voices : The Lives of consecrated women in the fourth century*, in J. A. NICHOLS, L. T. SHANK (éds.), *Medieval Religious Women. I. Distant Echoes*, Kalamazoo 1984, pp. 11-29, p. 17.

⁶⁸ J. EVANS GRUBBS, *Virgins and Widows, Show-Girls and Whores : Late Roman Legislations on Women and Christianity*, in R. MATHIESEN (éd.), *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*, Oxford 2001, pp. 220-241, p. 222.

⁶⁹ M. CORBIER, *Famille et parenté : caractères originaux de la société romaine (I^{er} siècle av. J.-C. – III^e s. apr. J.-C.)*, in A. SUPLOT (dir.), *Tisser le lien social. Florilège de dix années de conférences à la Maison des sciences de l'homme Ange-Guépin*, Paris 2004, pp. 73-92, p. 79.

⁷⁰ J. EVANS GRUBBS, *Virgins and Widows, Show-Girls and Whores* [n. 68], p. 234. Plus récemment : S. RATTI, *Polémiques entre païens et chrétiens*, Paris 2012, pp. 174-175.

⁷¹ *CTh* 16, 2, 20, 162-163: *Censemus etiam, ut memorati nihil de eius mulieris, cui se priuatim sub praetex-*

taure un plafond minimum de soixante années pour qu'elles puissent intégrer l'*ordo uiduarum* ; le cas échéant, elles conservent en propre les revenus de leurs propriétés, que leurs fils vont dorénavant gérer en leur nom. Cependant, elles peuvent prendre la décision de les vendre ou les donner à leur gré. En revanche, l'or, l'argent, le mobilier et les bijoux ne leur appartiennent plus, car les femmes doivent transmettre la totalité de leurs biens meubles à leurs enfants ou héritiers, à condition qu'ils ne soient pas membres de l'Église⁷². Le texte démontre qu'il n'est

tu religionis adiunxerint, liberalitate quacumque uel extremo iudicio possint adipisci et omne in tantum inefficax sit, quod alicui horum ab his fuerit derelictum, ut nec per subiectam personam ualeant aliquid uel donatione uel testamento percipere. Quin etiam, si forte post admonitionem legis nostrae aliquid isdem eae feminae uel donatione uel extremo iudicio putauerint relinquendum, id fiscus usurpet, « Nous sommes même d'avis que les susmentionnés [les ecclésiastiques ou anciens ecclésiastiques] ne peuvent rien acquérir de la libéralité ou des dernières volontés d'une femme à laquelle ils seraient joints en privé sous prétexte de religion ; de même, que soit sans valeur tout ce qu'elles auraient laissé par libéralité ou volontés dernières à l'un d'entre eux. Qu'ils ne puissent rien recevoir par l'intermédiaire d'une autre personne soit en don soit en testament. Bien plus, si d'aventure, après l'avertissement de Notre loi, ces femmes pensaient laisser à ces gens quelque chose soit par un don, soit par leur dernière volonté, que le fisc s'en empare », in Code théodosien, Livre XVI, Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438), J. ROUGÉ et alii (trad.), Paris 2005.

⁷² CTb 16, 2, 27, 170-175, [n. 71] : *Imppp. Val(entini)anus, Theod(osius) et Arcad(ius) AAA. Tatiano p(raefecto) p(raetori)o. Nulla nisi emensis sexaginta annis, cui uotina domi proles sit, secundum praeceptum apostoli ad diaconis arum consortium transferatur. Tum filiis suis, curatore, si id aetas poscit, petito, bona sua idoneis sedula religione gerenda committat, ipsa tantum praediorum suorum reditus consequatur, de quibus seruandi abalienandi donandi distrahendi relinquendi uel quoad superest uel cum in fata concedit et libera ei uoluntas est, integra sit potestas. Nihil de monilibus et superlectili, nihil de auro argento ceterisque clarae domus insignibus sub religionis defensione consumat, sed uniuersa integra in liberis proximis uel in quoscumque alios arbitrii sui existimatione transcribat ac si quando diem obierit, nullam ecclesiam, nullum clericum, nullum pauperem scribat heredes. Careat namque necesse est uiribus, si quid contra uetitum circa personas specialiter comprehensas fuerit a moriente confectum. Immo si quid ab his morienti fuerit extortum, nec tacito fideicommissio aliquid clericis in fraudem uenerabilis sanctionis callida arte aut probrosa cuiuspiam conuentia deferatur; extorres sint ab omnibus quibus inbianerant bonis. Et si quid forte per epistulam codicillum donationem testamentum, quolibet denique detegitur genere conscriptum erga eos, quos hac sanctione submouimus, id nec in iudicium deuocetur, sed uel ex intestato is, qui sibi competere intellegit, statuti huius definitione succedat, si quis se agnoscit filium, si quis probat propinquum, si quis denique uel casu uel iudicio, pro solido pro portione, heres legatarius fideicommissarius apertis deprebenditur codicillis, fruatur fortunae munere, conscientiae suae fructu et submotis his adque deiectis in hereditariis corporibus potestate utatur heredis, « Les empereurs Valentinien, Théodose et Arcadius Augustes à Tatianus préfet du prétoire. Qu'aucune femme, sauf si elle est âgée de plus de soixante ans et a chez elle la descendance souhaitée, ne soit selon le précepte de l'apôtre, transférée dans le corps des diaconesses. Alors, elle doit remettre à ses fils capables (non sans avoir, si l'âge le requiert, demandé la nomination d'un curateur) ses biens à gérer dans un sentiment de religieuse sincérité ; quant à elle, qu'elle obtienne uniquement les revenus de ses propriétés personnelles. En ce qui les concerne, qu'elle ait plein pouvoir de les garder, de les vendre, de les donner, de les partager, de les laisser, soit de son vivant, soit lorsqu'elle subit sa destinée et qu'elle exprime librement ses dernières volontés. Qu'elle ne distraie rien des bijoux et du mobilier, rien de l'or et de l'argent et des autres parures d'une demeure*

pas rare que les clercs utilisent des fidéicommiss pour contourner la loi, dans le dessein de mettre la main sur des héritages colossaux. Il devient clair que le fait que les femmes diaconesses ou veuves continuent à jouir des revenus de leurs propriétés personnelles a permis à l'Église et donc aux clercs de récupérer un patrimoine immobilier exceptionnel. Néanmoins, cette dernière disposition a rapidement été abrogée le 23 août 390, interdisant formellement aux hommes d'Église de mettre la main sur des biens appartenant à des veuves, que ce soit un esclave, un bien mobilier comme un bien immobilier⁷³. De fait, deux options légales restent alors aux mains des hommes d'Église pour ravir l'héritage des femmes de l'aristocratie.

Grâce à la loi du 30 juillet 370, un homme d'Église peut, par exemple, hériter d'une riche femme de l'aristocratie qui appartient à sa parentèle, puisque les liens du sang sont considérés comme plus forts que le statut du clerc⁷⁴. C'est peut-être

brillante sous prétexte de religion, mais qu'elle en transfère la totalité intacte à ses enfants, ou à ses proches, ou à toute autre personne au gré de sa volonté ; et que, au jour de sa mort, elle n'inscrive comme héritier aucune église, aucun clerc, aucun pauvre. De fait, il faut que cela n'ait aucune validité si, malgré l'interdiction, mourante elle léguait quelque chose aux personnes désignées spécialement ci-dessus. Bien plus, si les clercs avaient extorqué quelque chose à la mourante, que ceci ne leur soit pas accordé, en contradiction avec notre vénérable sanction, par un tacite fidéicommiss grâce à la ruse ou à l'infâme connivence de qui que ce soit ; qu'ils soient chassés loin de tous ces biens qu'ils avaient convoités. Si, par hasard, on découvrirait que par lettre, codicille, donation ou testament ou de quelque autre manière enfin, quelque chose a été légué à ceux que nous écartons par cette sanction, que l'affaire ne soit pas appelée devant le tribunal. Mais au contraire que, en raison de l'intestat, celui qui comprend avoir des droits hérite en vertu de la clause de la loi ; si donc quelqu'un se reconnaît pour fils, si quelqu'un prouve qu'il est proche, si quelqu'un enfin par suite des circonstances ou par suite d'un jugement est reconnu, pour la partie ou pour le tout, héritier, légataire, fidéicommissaire par des codicilles ouverts, qu'il jouisse de la faveur de la fortune, du fruit de sa bonne conscience et que, les autres écartés et repoussés, il use de la puissance de l'héritier sur la totalité des biens héréditaires ».

⁷³ *CTb* 16, 2, 28, 176-177, [n. 71] : *Idem AAA. Tatiano p(raefecto) p(raetori)o. Legem, quae de diaconissis vel viduis nuper est promulgata, ne quis videlicet clericus neve sub ecclesiae nomine mancipia superlectilem praedam velut infirmi sexus dispoliator invaderet et remotis adfinibus ac propinquis ipse sub praetextu catholicae disciplinae se ageret vivientis heredem, eatenus animadvertat esse revocatam, ut de omnium chartis, si iam nota est, auferatur neque quisquam aut litigator ea sibi utendum aut iudex noverit exequendum. Dat. X kal. septemb. Veronae Valentiniano A. IIII et Neoterio cons.*, *Idem AAA. Tatiano p(raefecto) p(raetori)o. Legem, quae de diaconissis vel viduis nuper est promulgata, ne quis videlicet clericus neve sub ecclesiae nomine mancipia superlectilem praedam velut infirmi sexus dispoliator invaderet et remotis adfinibus ac propinquis ipse sub praetextu catholicae disciplinae se ageret vivientis heredem, eatenus animadvertat esse revocatam, ut de omnium chartis, si iam nota est, auferatur neque quisquam aut litigator ea sibi utendum aut iudex noverit exequendum. Dat. X kal. septemb. Veronae Valentiniano A. IIII et Neoterio cons.*, « Les trois mêmes Augustes à Tatianus, préfet du prétoire. Que l'on prenne garde qu'est révoquée la loi récemment publiée au sujet des diaconesses et des veuves : que nul clerc, bien entendu, ou individu se réclamant du nom de l'Église, ne pût mettre la main sur les esclaves ou les biens meubles et immeubles au nom de l'Église comme un spoliateur du sexe

à travers ce prisme qu'il faut lire les réticences de Quintilius Laetus à l'égard de l'évêque Marcellus, son frère, et de sa sœur, veuve, probablement convertie au *sanctum propositum*. En effet, l'évêque a renoncé, entre 374 et 397, à ses droits d'héritage sur une propriété en faveur de sa sœur, afin qu'à la mort de cette dernière la totalité de la propriété revienne à Quintilius Laetus. Or, le *uir consularis* refuse que sa sœur conserve l'usufruit de la propriété, arguant du fait qu'une terre gérée par une femme serait dépréciée. Finalement, le conflit est résolu par l'intermédiaire d'Ambroise de Milan et Quintilus Laetus devient alors le seul propriétaire du bien, à condition qu'il fournisse chaque année une quantité suffisante de fruits à sa sœur⁷⁵. Alors que la *PCBE* souligne que Marcellus « [n'élève] aucune préten-

faible, qu'aucun ne pût lui-même, après avoir écarté les parents et les proches, se constituer héritier d'une vivante sous le prétexte de la discipline catholique. En conséquence cette loi devra être effacée des archives de tous, si elle a déjà été enregistrée ; de même que l'on sache que nul plaideur ne pourra s'en réclamer, nul juge la faire appliquer. Donner le 10 des Calendes de septembre à Vérone, sous le consulat de Valentinien Auguste pour la 4^e fois et de Neoterius (23 août 390) ».

⁷⁴ *CTb* 16, 2, 20, 162-163, [n. 71]: *Ceterum si earum quid uoluntate percipiunt, ad quarum successionem uel bona iure civili uel edicti beneficii adiunguntur, capiant ut propinqui*, « Par ailleurs, s'ils reçoivent quelque chose par la volonté des femmes à la succession ou aux biens desquelles ils sont admis en vertu du droit civil ou des bienfaits de l'Édit, qu'ils le reçoivent en tant que proches ».

⁷⁵ Ambrosius, *Epistula* 24 (Maur. 82) 7-9, 173-174 [n. 24] : 7. *Tu enim obtulisti quasi arbiter litis, ut soror in diem uitae suae possideret partem praedii, post obitum eius fratri cederet omnis possessio neque quisquam eum uel tuo uel ecclesiae conueniret nomine, sed sibi haberet, si ita mallet, ut nihil dispensaret ecclesiae. Hoc cum ego praedicarem et praeferrem tantam animo tuo infusam liberalitatis gratiam, respondit germanus tuus placere sibi oblationem, si metus deteriorandae possessionis decederet. Quemadmodum enim femina, et quod est amplius, uidua possessionem regeret tributariam ? Quid sibi profuturum, quod sibi iura possessionis cederes ; si maiora ex incultu agri subeunda sibi damna arbitraretur ? 8. Monebat hoc utriusque partis togatos. Itaque omnium conspirante adsensu placuit, ut Laetus, uir consularis, agrum susciperet, et certum numerum frumenti uini olei sorori quotannis pensitaret. Ergo sanctae germanae tuae non ius, sed sollicitudo decessit, non fructus, sed culturae labor, non redditus, sed incerti euentus quaedam, ut dicitur uulgo, alea. Si tempestates uentorum graues prouentum impederint, sorori tamen tuae sua ubertas manebit. Si nimia siccitate aruerint locorum gignentia, sorori tamen tuae sata non minuetur fecunditas. Sibi adscribet Laetus condicionem oblationis suae ; si necessitates temporum et extraordinariae incubuerint exactiones, germana tua beneficio tuo, ut dispendio Laeti, immunis erit, Laetus autem se proprietate locorum solabitur. 9. Vicistis ergo omnes : Laetus, quia ius loci adeptus est, quod non tenebat, soror, quia annuis potietur fructibus iam sine lite, sine iurgio. Nemo tamen plenius, nemo gloriosius quam tu uicisti, qui dum erga sororem confirmari uis liberalitatem tuam, in utrumque eam fraternae consortem necessitudinis contulisti ; nam et fratri concessisti proprietatem, et sorori usus fructum, « 7. Toi, en effet, tu as proposé, comme si tu avais été l'arbitre de cette controverse, que ta sœur possède, sa vie durant, une part de la propriété, et qu'après sa mort, tout le fonds revienne à son frère et que personne ne le réclame en jugement en ton nom ou au nom de l'Église, mais qu'il le garde pour lui, s'il préférerait ainsi, sans rien donner à l'Église. Quand je lui ai communiqué ta proposition, faisant relever l'ample faveur de la générosité de ton âme, ton frère répondit qu'il acceptait ton offre, à condition que la crainte de dommages concernant cette possession en soit exclue. De quelle manière, une femme, et qui plus est une veuve, pouvait administrer une propriété soumise à l'impôt ? À quoi te servirait-il de lui céder le droit de propriété si tu craignais de subir de grands dommages liés à l'abandon des terres ? Cette objection*

tion pour lui-même ou pour son Église⁷⁶ », Dominique Lhuillier-Martinetti a bien exposé le véritable conflit opposant Marcellus, Quintilius Laetus et leur sœur. Marcellus propose à son frère d'obtenir la *possessio* du bien familial, à condition que leur sœur jouisse de l'usufruit. Mais cette solution est en réalité défavorable à Quintilius Laetus car la *possessio* offre des avantages moindres que ceux de la *proprietas*, qui comprend l'*usus*, le *fructus* et l'*abusus* de la terre, c'est-à-dire l'usage, le droit d'en récolter les fruits, le droit de la modifier, de la vendre mais également de la transmettre à ses héritiers. En revanche, la *possessio* est le fait d'exercer des actions positives sur un bien, le *corpus* – vivre sur le bien, cultiver la terre (etc.) – et l'*animus* – le droit de se comporter comme le propriétaire du bien, sans l'être pour autant. Or, rien n'empêche Marcellus de transmettre la *possessio* du bien à son frère, tout en conservant la *proprietas*, qu'il peut à juste titre transmettre à l'Église⁷⁷. L'inquiétude première de Quintilius Laetus n'est pas l'éventuelle dépréciation d'une terre gérée par une femme – qui n'est probablement qu'un prétexte –, mais bien le risque que l'Église récupère la propriété à la mort de la sœur. Quintilius Laetus a probablement peur que, dans son testament, Marcellus mentionne que la *proprietas* du bien revienne à l'Église et que la *possessio* demeure aux mains de Laetus. Il est donc bien question de la crainte qu'un héritage familial passe à l'Église, par l'intermédiaire d'une femme veuve et sans enfants.

La réclusion des vierges a pu profiter à certains clercs, qui ont pu s'assurer que leurs fortunes leur reviennent à leur mort. Les clercs intègrent des femmes seules dans l'ordre des veuves et leur donnent alors l'occasion de s'investir dans des causes charitables. Tout l'enjeu consiste à les maintenir dans le veuvage car c'est à

rendait perplexe les avocats des deux parties. 8. C'est pourquoi, d'un commun accord, il fut décidé que Laetus, homme de rang consulaire, prenne en charge le domaine et paie à ta sœur chaque année une quantité déterminée de blé, de vin et d'huile. Ta sœur, donc, a perdu non le droit, mais les soucis qui y sont liés, non le profit, mais la fatigue de la culture des terres, non les revenus, mais, comme on dit communément, les risques de l'incertitude. Si de graves tempêtes de vent viennent à porter atteinte aux récoltes, d'abondantes ressources reviendront à ta sœur. Si une excessive sécheresse s'en prend aux plantations, pour ta sœur, cela ne diminuera pas la fécondité de ses terres. Laetus souscrit aux conditions de son offre ; si viennent à se produire des contraintes climatiques et des dépenses hors normes, ta sœur ne sera pas privée de ta générosité, et Laetus des désagréments. Laetus se consolera du moins avec la propriété du fonds. 9. Vous êtes donc tous victorieux : Laetus parce qu'il a obtenu le droit du sol qui ne lui appartenait pas, ta sœur, parce qu'elle jouit désormais des productions annuelles, sans litige, sans contestation. Mais personne n'est plus pleinement victorieux que toi, n'en retire plus de gloire que toi, car en voulant confirmer ta générosité à l'égard de ta sœur, tu as renforcé la nécessité de leur réciproque implication dans la fraternité : tu as cédé à ton frère la propriété et à ta sœur l'usufruit. »

⁷⁶ Laetus, in PCBE [n. 23], vol. 2, p. 1229.

⁷⁷ LHUILLIER-MARTINETTI, *L'individu dans la famille à Rome au IV^e siècle d'après l'œuvre d'Ambroise de Milan* [n. 15], pp. 227-228.

cette seule condition que des laïques peuvent tester en faveur des clercs ou d'une église locale. À la suite d'Averil Cameron, Mireille Corbier et Judith Evans Grubbs, il faut nuancer les thèses de Jack Goody qui présentent les clercs comme des briseurs de familles, aux fins de les empêcher de produire des héritiers. En effet, ce n'est pas l'Église en tant qu'institution qui parvient à capter des héritages mais certains clercs : cette dernière ne peut donc être tenue responsable de la destruction des familles, comme j'ai d'ailleurs tenté de le démontrer au cours de cet article⁷⁸.

À la lecture des textes juridiques, on constate donc que la veuve qui adopte la seconde conversion devient un partenaire social indépendant et puissant. Aussi, le fait que les mères de Damase, de Grégoire le Grand et de Laurent, Juliana, ne se remarient pas s'explique dans un premier temps par les obstacles et obligations législatives qui auraient pu gêner le remariage. Dans un second temps, le décès de l'époux confère à ces femmes l'indépendance, la richesse et la liberté dont elles ne pouvaient jouir jusqu'alors. Enfin, la pression du remariage est probablement moins ressentie dans la mesure où ces femmes ont déjà procréé. Les conversions de ces femmes ne sont pas le produit d'une contrainte familiale, mais sont engendrées par l'attrait d'une vie qui peut alors s'épanouir en dehors de l'espace domestique. Cette hypothèse ne permet cependant pas de résoudre tous les problèmes. La mère de Grégoire le Grand semble avoir pris cette décision après que

⁷⁸ J. GOODY, *The development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge 1983, p. 64 : « During the late Roman and early medieval periods, rich widows made an important contribution to the Church, which was more likely to benefit if they remained chaste and unmarried ». J. GOODY, *The European Family. An Historico-Anthropological Essay*, Oxford 2000, pp. 31-32. Averil Cameron met en évidence les lacunes de l'argumentaire de J. Goody qu'elle présente comme simpliste: A. CAMERON, « Redrawing the Map : Early Christian Territory after Foucault », *JRS* 76, 1986, pp. 266-271, p. 269. En 1995, Judith Evans Grubbs dénonçait les thèses de Jack Goody en s'attaquant à sa vision élémentaire d'une institution ecclésiale unie, anachronique au IV^e siècle, puisque les héritages captés sont testés en faveur des clercs et à une église en particulier. Il est donc erroné d'imaginer un stratagème institutionnel pour spolier des héritages: J. EVANS GRUBBS, *Law and Family in Late Antiquity. The Emperor Constantine's Marriage Legislation*, Oxford 1995, n. 142, p. 139. De même, Mireille Corbier dénonce les accusations gratuites formulées par J. Goody contre l'Église : M. CORBIER, *Introduction – Adoptés et nourris*, in M. CORBIER (dir.), *Adoption et fosterage*, Paris 1999, pp. 5-41, p. 10: « L'interdiction de l'adoption, comme celle du divorce et l'incitation au célibat et au non-remariage des veuves, aurait restreint les possibilités de chacun de se procurer une descendance, plaçant ainsi l'Église en bonne position pour recueillir les héritages. Cette explication, qui est apparue à beaucoup comme neuve, s'inscrit dans une vieille tradition anthropologique, toujours prête à prêter des responsabilités et des intentions plus ou moins machiavéliques à l'Église ». De même, Sylvie Joye souligne bien qu'en Gaule, à la fin du VI^e siècle et au début du VII^e siècle, l'enfermement des femmes dans les monastères ne les a jamais coupées de leurs familles: S. JOYE, *Les monastères féminins du haut Moyen Âge : rempart ou prison ?*, [n. 17], p. 240.

son fils a transformé la *domus* du Coelius en monastère. En conséquence, deux conjectures peuvent être émises : soit la demeure était déjà une *domus* convertie de façon domestique en monastère et Grégoire, en s'y installant, n'a fait que le formaliser, soit encore la conversion de Silvia est concomitante à celle de son fils, ce qui suggère au moins une part d'influence.

Les devoirs moraux ou « moyens de coercition non violents⁷⁹ »

Cependant si ces femmes obtiennent une indépendance complète avec la seconde conversion, elles agissent peut-être à travers le prisme de la contrainte morale, car le remariage d'une veuve de clerc ne serait pas passé inaperçu aux yeux des chrétiens. Par ailleurs, l'État cherche à protéger les femmes délaissées, au point que le législateur condamne à partir de 420 celui qui s'est fait clerc après avoir abandonné son épouse⁸⁰. Cette constitution ne condamne pas seulement l'homme d'Église, puisqu'elle protège également l'institution. En effet, il n'est sans doute pas déraisonnable d'imaginer que certaines femmes qui ont été abandonnées par leurs époux pour la cléricature ont entamé une procédure de divorce, voire ont envisagé un remariage. L'existence de clercs divorcés aurait nécessairement porté atteinte à l'honneur de l'institution ecclésiastique, qui rejette toute responsabilité dans les discordes entre époux. Un exemple le prouve d'ailleurs, même si l'homme en question n'est pas clerc, mais moine. Sous Grégoire le Grand, Agatho abandonne sa femme pour intégrer un monastère alors que celle-ci n'y a pas consenti⁸¹. L'évêque de Rome considère qu'un couple marié ne forme

⁷⁹ LEBARON, « Le choix comme contrainte » [n. 9], p. 64.

⁸⁰ Code Théodosien, le 8 mai 420 : *CTb* 16, 2, 44, 210-211, in *Code théodosien, Livre XVI* [n. 71] : [...] 1. *Illas etiam non relinquere castitatis hortatur affectio, quae ante sacerdotium maritorum legitimum meruere coniugium. Neque enim clericis incompetenter adiunctae sunt, quae dignos sacerdotio viros sui conversatione fecerunt*, « Et même une chaste affection exhorte à ne pas abandonner celles qui, avant le sacerdoce de leurs époux, leur avaient été unies en mariage légitime. En effet, il n'est nullement déplacé de voir unies aux clercs celles qui, en partageant leur vie, les ont rendus dignes du sacerdoce. »

⁸¹ Grégoire le Grand, *Epistula* 6, 49, 422, in D. NORBERG (éd.), *Registrum Epistularum Libri I-VII. Corpus Christianorum, Series Latina* 140, Turnhout 1982 : [...] *Quia igitur Agatho lator praesentium in monasterio dilectionis tuae conuerti desiderat, hortamur ut cum omni eum dulcedine deuotioneque suscipias atque ad aeternam uitam eius desiderium assidua adhortatione succendas* [...] *Quem tamen ita suscipiendum esse cognosce, si et uxor ipsius similiter conuerti uoluerit*, « Ainsi, puisque le porteur de cette lettre, Agatho, désire devenir moine dans ton très cher monastère, nous t'exhortons à le recevoir avec douceur et dévotion, pour que tu enflames son désir de vie éternelle avec une ferme insistance [...] Mais comprends bien que pour qu'il soit ainsi accepté, cela n'est possible qu'à condition que sa femme soit désireuse de se convertir de la même façon ».

qu'un seul corps, en vertu de l'*una caro* – fondement de l'indissolubilité du mariage – et il n'est pas possible qu'une seule moitié de ce corps se convertisse à la vie ascétique⁸². Aussi, Agathosa fait-elle appel à l'*audientia episcopalis* de Grégoire le Grand qui lui donne gain de cause, si bien que l'homme est condamné à regagner le domicile familial de peur que l'épouse ne tombe dans le péché⁸³.

Aussi le non-remariage des veuves de clercs ou des femmes abandonnées par les époux clercs ou moines peut également trouver une explication à travers le prisme de la pression morale et sociale. Outre la pression familiale, la peur d'être rejetée par l'Église, de subir la réprobation des chrétiens, suffit parfois à motiver le non-remariage. Par ailleurs, il existe un autre critère qui n'apparaît pas nécessairement dans les sources, le salut de l'âme, qui ne pourrait être donné à une veuve de clerc-ascète qui s'est remariée. Tous ces critères doivent être pesés pour mieux comprendre le processus conduisant au refus du remariage. Ces faits apparaissent comme des libres choix au regard des sources, mais n'en sont pas moins à travers le prisme de la sociologie des contraintes « douces⁸⁴ ». Le terme de contrainte semble cependant trop fort dans ce contexte. Aussi, faudrait-il davantage évoquer des devoirs moraux. Pour les mêmes raisons, il peut être délicat que des enfants de clercs convertis à la vie continentine puissent contracter un mariage conventionnel : le choix d'une vie consacrée au service de Dieu trouve alors toute sa pertinence.

⁸² C. MÉRIAUX, *La séparation des époux et leur conversion à la vie monastique d'après quelques sources hagiographiques du haut Moyen Âge* [n. 15], p. 59. Sur l'*una caro* : L. BARRY, *La parenté*, Paris 2008, pp. 507-553.

⁸³ Grégoire le Grand, *Epistula* 11, 30, 918-919 : *Agathosa latrrix praesentium questa est maritum suum contra uoluntatem suam in monasterio Vrbici abbatis esse conuersum [...] Si [...] est nec quoddam fornicationis crimen, propter quod uiro licet uxorem relinquere, praedictam mulierem commisisse cognoueris, ne illius conuersio uxori relictae in saeculo fieri possit perditionis occasio, uolumus, ut maritum suum illi, uel si iam tonsuratus est, reddere omni debeas excusatione cessante, quia, etsi mundana lex praecipit conuersionis gratia utrolibet inuito solui posse coniugium, diuina haec lex fieri non permittit*, « Agathosa, la femme qui a apporté cette lettre, s'est plainte que son mari se soit converti contre sa volonté dans le monastère de l'abbé Urbain. [...] Mais si [...] elle n'est pas reconnue coupable de fornication, seul crime qui autorise le mari à quitter sa femme, tu devras lui rendre son époux, sans aucun délai, même s'il a déjà été tonsuré pour empêcher que sa conversion ne devienne une source de perdition pour son épouse, abandonnée dans le siècle. Même si la loi mondaine autorise la dissolution d'un mariage dans l'intérêt de la conversion, contre la volonté de l'une ou l'autre des parties, la loi divine n'autorise pas que cela advienne », in D. NORBERG (éd.), *Registrum Epistularum. Corpus Christianorum* 140 A, Turnhout 1982.

⁸⁴ LEBARON, « Le choix comme contrainte » [n. 9], p. 65.

Le phénomène de « l'adaptation sociale » (Raymond Boudon⁸⁵). comme réponse

a) Une obligation pour les clercs, une opportunité pour les intéressés

La sœur cadette d'Augustin d'Hippone, veuve, s'installe peu de temps après l'accès à l'épiscopat d'Augustin, en 395, dans le monastère de femmes d'Hippone dont elle prend la tête. Plusieurs éléments doivent être pris en considération pour comprendre cette information. D'une part, le concile de 393 de Carthage affirme que les communautés de vierges doivent être dirigées par des femmes expérimentées et le *breviarium* d'Hippone de 397 confirme cette disposition⁸⁶. Aussi, en fondant un monastère de vierges, Augustin est confronté à une obligation normative qui l'oblige à placer à la tête du monastère de vierges une femme d'expérience, qui pourrait être une veuve consacrée. D'autre part, nous ne connaissons pas les circonstances de l'installation de la sœur d'Augustin à la tête du monastère de vierges, mais tout suggère que la mort de son mari a été concomitante à la fondation du monastère. Sachant qu'Augustin a toujours précisé que ses parents n'étaient pas de riches *honestiores*, la jeune sœur ne disposait sans doute pas d'une grande fortune qui lui aurait permis de vivre durablement des revenus de ses propriétés. Une partie de sa famille habitait à Hippone et son frère lui proposa probablement de s'y installer afin de se consacrer à la vie religieuse. L'opportunité d'assurer matériellement sa subsistance a probablement motivé sa décision. La contrainte physique ou l'obligation juridique ne jouent ici aucun rôle puisque Augustin n'a aucun pouvoir de coercition sur sa sœur qui, en tant que veuve, est libre d'agir de son propre chef. En revanche, l'entrée au monastère d'Hippone l'a conduite à donner ses biens aux pauvres puisque la règle le lui imposait. La sœur est donc devenue dépendante financièrement du monastère dont elle tire sa seule subsistance.

b) L'adaptation à la vie de l'autre comme réponse à une contrainte sociale

Si Uranius Satyrus souhaitait demeurer avec son frère après l'élection à l'épiscopat d'Ambroise, cela pourrait indiquer que les deux frères habitaient déjà ensemble avant cet événement. On ne connaît pas de façon certaine la charge qu'occupait Uranius Satyrus. Il a été un temps gouverneur d'une province inconnue, mais on ne sait pas s'il occupait cette charge pendant qu'Ambroise était gouverneur de la province d'Émilie-Ligurie, dont la capitale – entre 286 et 402 – était

⁸⁵ R. BOUDON, « L'adaptation – Adaptation sociale », *Encyclopedia Universalis* [en ligne], consulté le 8 janvier 2014: « Le concept d'adaptation sociale va de pair avec celui d'intégration sociale. L'adaptation décrit les mécanismes par lesquels un individu se rend apte à appartenir à un groupe. L'intégration, ceux par lesquels le groupe admet un nouveau membre. L'adaptation insiste sur les changements chez l'individu, qui sont la condition de l'intégration ». URL : <http://www.universa-lis-edu.com.janus.biu.sorbonne.fr/encyclopedie/adaptation-adaptation-sociale/>

Milan. Il est possible que les deux frères habitaient déjà ensemble en 374 et que le changement de statut d'Ambroise ait imposé à Uranius Satyrus son bouleversement existentiel. Cependant, la situation d'Uranius Satyrus n'est peut-être pas exceptionnelle, car le *Bréviaire* d'Hippone de 397 mentionne déjà le fait que certains clercs vivent avec des laïcs de leurs familles. Uranius Satyrus est d'ailleurs si attaché à son frère qu'il se plie aux règles canoniques de façon à pouvoir demeurer auprès de lui, ce qui n'exclut pas pour autant une foi sincère, née à l'âge adulte et se concrétisant par un baptême tardif.

Les stratégies matrimoniales révèlent les atouts de l'ascétisme pour les familles

L'obligation sociale que représente le mariage est d'une importance capitale pour les familles romaines, car il permet la reproduction de la *gens*. Aussi les familles décident-elles souvent du mariage de leur fille bien en amont. C'est dans cette perspective qu'il convient d'envisager la conversion à la virginité des jeunes filles dans la *domus* familiale, qui n'est, au fond, qu'une stratégie matrimoniale comme les autres : ce n'est d'ailleurs pas sans raison que les pères de l'Église nomment ces jeunes filles les *sponsae Christi*⁸⁷. Consacrer sa fille à la virginité est, au même titre que le mariage traditionnel, une stratégie matrimoniale conclue entre l'Église et la famille. Il n'est pas anodin que certaines des familles qui soutiennent la conversion à l'ascétisme de leur fille en profitent pour ne pas leur verser leur part d'héritage⁸⁸, alors même que la loi romaine favorise l'égalité des

⁸⁶ *Breviarium Hipponense* c. 31, 42, in *Concilia Africae* [n. 28] : *Vt uirgines sacrae, cum parentibus a quibus custodiebantur priuatae fuerint, episcopi uel presbyteri, ubi episcopus absens est, prouidentia grauioribus feminis commendentur, aut simul habitantes inuicem se custodiant, ne passim uagando ecclesiae laedant existimationem*, « Que les saintes vierges, comme elles ont été privées des parents qui les gardaient, soient confiées par l'évêque ou le prêtre, en l'absence de l'évêque, au soin de femmes plus vertueuses, ou qu'elles se gardent mutuellement en habitant ensemble de façon à ce qu'elles n'offensent pas la réputation de l'Église en vagabondant. »

⁸⁷ Sur la cérémonie de la consécration : R. METZ, *La consécration des vierges dans l'Église romaine. Étude d'histoire de la liturgie*, Paris 1954, pp. 126-132. D'ailleurs le lien entre le mariage et le baptême est également fait par la mère d'Augustin, Monique, lorsqu'il est question de marier son fils pour précipiter son baptême. Augustinus, *Les Confessions*, (*Confessionum*) 6, 13, 23, 566-567 : *Et instabatur impigre, ut ducerem uxorem. iam petebam, iam promittebatur, maxime matre dante operam, quo me iam coniugatum baptismus salutaris ablueret, quo me in dies gaudebat aptari, et uota sua ac promissa tua in mea fide conpleri animaduvertebat*, « Et l'on insistait sans me laisser pour me faire prendre une épouse. Déjà je faisais ma demande, déjà j'obtenais une promesse, grâce surtout aux efforts de ma mère : elle espérait par là qu'une fois marié, je recevrais l'ablution salutaire du baptême, elle se réjouissait de m'y trouver chaque jour mieux disposé, et voyait ses vœux et tes promesses s'accomplir pleinement dans ma foi. », E. TRÉHOREL, G. BOUISSOU (trad.), Paris 1962.

⁸⁸ V. VUOLANTO, *Choosing Asceticism : Children and Parents, Vows and Conflicts*, in C. B. HORN, R. R. PHENIX (éds.), *Children in Late ancient Christianity*, Tübingen 2009, pp. 255-291, p. 271.

enfants, quel que soit leur sexe, dans le cadre de la succession suite à la mort du père⁸⁹. D'ailleurs, les évêques s'inquiètent que les parents puissent refuser de donner à leur fille leur part d'héritage et leur rappellent qu'ils n'en ont pas le droit⁹⁰. Très tôt, le pouvoir impérial a souhaité, en effet, limiter la pratique de la consécration virginale, dangereuse pour le mariage et la procréation. Le 26 octobre 458, une nouvelle de l'empereur Majorien décrète l'interdiction de consacrer de force une femme à la vie monastique avant ses quarante ans. Les parents qui transgressent la loi peuvent voir leur patrimoine amputé de trente pour cent de leurs biens⁹¹. Cette constitution ne répond pour autant pas au seul souci de respecter les consciences des jeunes filles. L'engagement impérial répond avant tout à la pression d'un certain nombre de sénateurs qui se plaignent qu'une partie de leurs collègues tirent trop d'avantages de ces virginités consacrées. Certains parents imposent la virginité consacrée ou la vie monacale, voire cléricale, à leurs enfants, dans le seul but de ne pas verser les dots de ces enfants, ce qui leur permet d'enrichir la dot de leurs filles et l'héritage de leurs fils demeurés dans la vie

⁸⁹ P. VEYNE, *La maisonnée et ses affranchis*, in P. VEYNE (dir.), *Histoire de la vie privée, t. 1, De l'Empire romain à l'an mil*, Paris 1985, pp. 81-101, p. p. 83.

⁹⁰ Ambrosius, *De Virginitibus* 1, 11, 62, 160 [n. 30] : *Dotem negabunt parentes, sed habes diuitem sponsum*, « Les parents refusent [de s'acquitter de] la dot, mais tu as un riche époux » ; 1, 7, 32, 134 : *Virgo indiuiduum pignus parentum, quae non dote sollicitet, non emigratione destituat, non offendat iniuria*, « La vierge est une garantie digne d'envie pour ses parents, qui ne sollicite pas de dot, ne les abandonne pas en déménageant, ne les offense d'aucune injustice. » CASEAU, *Stratégies parentales concernant les enfants au sein de la famille : le choix de la virginité consacrée*, in C. BADEL, C. SETTIPANI (éds.), *Les stratégies familiales dans l'Antiquité tardive* [n. 1], p. 247.

⁹¹ N. 6, 163-164: *Impp. Leo et Maiorianus AA. Basilio P(raefecto) P(raetori)o. [...] 1. [...] quas pater materue a saeculari permixtione translatae Christianae fidei seruire praeceptis continuata uirginitate censuerint, in beatae uitae proposito permanentes non ante suscepto honorati capitis uelamine consecrari quam quadraginta annos aetatis emensae [...] 2. Quod si ante definitum temporis spatium sanctimonialem puellam aliis adulti sexus sui uotis calentem memoratorum quisquam parentum uelari fecerit atque permiserit, tertia bonorum parte multetur. Eadem poena constringet etiam illam, quae parentibus destituta intra praedictae aetatis annos uoluerit consecrari*, « Les empereurs Léon et Majorien, Augustes, au préfet du prétoire Basile [...] 1. [...] si un père ou une mère ont décidé que [leurs filles], enlevées à la confusion du siècle, se dévoueraient aux préceptes de la foi chrétienne par une virginité perpétuelle, qu'il ne leur soit pas proposé de demeurer dans cette vie bienheureuse et de poser sur leurs têtes le voile honorable avant qu'elles n'aient été consacrées, leurs quarante années révolues. [...] 2. Mais si avant le temps qui a été défini, certains parents ont fait voiler leur jeune fille ou lui ont permis d'être consacrée à Dieu, alors qu'elle souhaitait une existence conforme à son sexe d'adulte, ils seront punis par la confiscation d'un tiers de leur patrimoine. Une peine identique frappera celle [la jeune fille] qui, privée de parents, voudrait être consacrée avant ledit âge. », in *Leges Novellae ad Theodosianum Pertinentes vol. II*, Th. MOMMSEN, P. M. MEYER (éds.), Berlin 1971. Judith Evans Grubbs fournit un commentaire de cette nouvelle : J. EVANS GRUBBS, *Women and the Law in the Roman Empire. A source book on marriage, divorce and widowhood*, Londres -New York 2002, p. 110.

mondaine⁹². Devant la pression impériale, le pontife Léon I^{er} (440-461) ajoute la notion de choix personnel dans le cadre de la l'émission des vœux, qui deviennent révocables si ce choix n'a pas été volontairement pris par la personne concernée⁹³. Néanmoins, la novelle de Majorien est en grande partie abrogée en 463 par l'empereur Severus (461-465) qui supprime la possibilité, pour une femme de moins de quarante ans de rompre ses vœux à la mort de ses parents, si cette décision de virginité avait été prise sans son aval⁹⁴.

Après avoir prononcé ses vœux, Marcellina, la sœur d'Ambroise, vit avec d'autres vierges appartenant peut-être à la clientèle de sa *gens*⁹⁵, dans la demeure familiale transformée en monastère à Rome⁹⁶. Or, en 386, près de trente ans après sa *uelatio*, cette sœur aînée d'Ambroise semble apparaître dans l'entourage proche d'une riche ascète romaine, Marcella. Elle fréquente d'autres riches Romaines, vierges et veuves consacrées telles qu'Eustochium et Paula⁹⁷. Retracer

⁹² Dans ce contexte, Peter Brown parle précisément des familles gauloises, mais ses propos sont valables pour l'Italie et l'Afrique : BROWN, *Through the Eye of a Needle* [n. 43], p. 439.

⁹³ Leo (Papa), *Incipiunt ad inquisitiones eiusdem episcopi subiecta responsa* 15, 1208 : *Puellae quae non coactae parentum imperio, sed spontaneo iudicio uirginitatis propositum atque habitum susceperunt, si postea nuptias eligunt, praeuaricantur, etiam si consecratio non accessit ; cuius utique non fraudarentur munere, si in proposito permanerent*, « Les jeunes filles qui n'ont pas été contraintes par l'ordre de leurs parents mais qui ont reçu, par un choix spontané, le *propositum* et l'habit de la virginité, mais si elles choisissent ensuite de se marier, elles ne peuvent manquer au devoir de leur charge car leur consécration les a fait entrer [dans l'Église], et le cas échéant, elles ne sont pas coupables de fraude envers leur charge si elles demeurent dans le *propositum*. », in *PL* 54 . CASEAU, *Stratégies parentales concernant les enfants au sein de la famille : le choix de la virginité consacrée*, in C. BADEL, C. SETTIPANI (éds.), *Les stratégies familiales dans l'Antiquité tardive* [n. 1], p. 262.

⁹⁴ Nov. 1, 199-200, 199, [n. 91] : *IMPP. LEO ET SEVERUS AA. BASILIO P(RAEFECTO) P(RAETORIO) ET PATRICIO. ABROGATIS CAPITIBUS INIVSTIS LEGIS DIVI MAIORIANI A. AD LOCUM. Illud tantum ex eadem lege retinentes, quod ueterum legum commendat auctoritas*, « Les empereurs Léon et Sévère à Basile, préfet du prétoire et à Patrice. Concernant l'abrogation des chapitres injustes des lois divines de l'Auguste Majorien. Pour ce passage. Retenant seulement de cette même loi ce que l'autorité des anciennes lois préconise. »

⁹⁵ On sait que la jeune vierge Candida vivait également avec Marcellina : Paulinus Mediol., *Vita Ambrosii* 4, 54-56, [n. 44] : *Postea uero, cum adoleuisset et esset in urbe Roma constitutus cum matre uidua et sorore, quae uirginitatem iam fuerat professa, comite alia uirgine, cuius uirginis soror Candida et ipsa est eiusdem professionis, quae nunc Carthagine degit iam anus*, trad. fr. Paulinus Mediol., *Vie d'Ambroise* 4, 59, [n. 15] : « Plus tard, ayant grandi, et se trouvant à Rome avec sa mère, veuve, et sa sœur qui venait de faire profession de virginité, en compagnie d'autres vierges, dont la sœur, Candida, consacrée elle aussi, vit encore aujourd'hui, très âgée, à Carthage ».

⁹⁶ J.-R. Palanque fournit cette hypothèse à partir du passage de Paulin de Milan concernant la *uelatio* de Marcellina et l'affaire du baise-main : J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du quatrième siècle*, Paris 1933, n. 53, p. 9.

⁹⁷ Hieronymus, *Epistula* 45, 7, 100, [n. 45] : *Saluta Paulam et Eustochium – uelit nolit mundus in Christo meae sunt –, saluta matrem Albinam sororesque Marcellas, Marcellinam quoque et sanctam Felicitatem*,

le parcours de l'aristocrate n'est pas chose aisée. Après sa *uelatio*, la vierge Marcellina vit à Rome dans la *domus* familiale, avec sa mère, du moins tant qu'elle est vivante. En 374, lorsque le gouverneur d'Émilie-Ligurie devient évêque de Milan, sa mère est probablement déjà décédée et il se peut que tous les biens de la fratrie soient alors devenus la propriété de l'Église de Milan, comme l'a suggéré Peter Brown⁹⁸. On sait seulement en effet que l'aristocrate a réservé à son aînée l'usufruit des biens familiaux, c'est-à-dire le droit d'en user et la possibilité de jouir des revenus qui en sont issus⁹⁹. Cette disposition a pour dessein d'assurer la sécurité matérielle de Marcellina qui ne pratique pas l'ascétisme dans un cadre conventuel : Ambroise lui permet donc de continuer à demeurer dans la *domus* familiale. Marcellina a probablement vécu dans sa *domus* de sa *uelatio* à son décès, fréquentant d'autres moniales pratiquant l'ascétisme domestique telle Marcella. En effet, si la *domus* familiale a été transmise à l'Église de Milan, Marcellina dispose encore de l'usufruit de ce bien et peut en jouir librement. La vierge consacrée demeure matériellement indépendante en touchant les revenus de son patrimoine.

Augustin d'Hippone fait état de l'histoire d'un prêtre, Januarius, qui n'a pas versé sa part d'héritage à sa fille, ce qui nous démontre que ne pas verser sa dot à un enfant n'est pas réservé au seul contexte de l'ascétisme domestique. Ce prêtre vit dans le monastère de moines-clercs d'Hippone avec son fils. Théoriquement, les individus qui intègrent ce monastère doivent avoir complètement renoncé à leurs biens, soit en les laissant à l'Église, soit en les transmettant à leurs familles. Cependant, le sermon 355 d'Augustin, rédigé en 426, nous décrit une toute autre situation, puisque l'homme n'en a rien fait et a même dépossédé ses enfants. En effet, quand Januarius s'est installé dans le monastère, il a affirmé ne plus rien détenir en propre. Or, certains de ses collègues l'ont entendu tenir des propos suggérant que quelques biens sont demeurés en sa possession. Ce dernier s'en est expliqué, affirmant que cette part correspondait à l'héritage de sa jeune fille. Cependant, juste avant sa mort, le prêtre rédige un testament qui fait de l'Église d'Hippone la bénéficiaire de l'héritage. Aussi, Augustin se plaint-il que l'homme ait dépouillé ses deux enfants¹⁰⁰. Il est bien légitime, aux yeux d'Augustin, que

« Salue Paule et Eustochie – que le veuille ou non le monde, en Christ elles sont miennes – salue Albine, ma mère, mes sœurs les Marcelles, et aussi Marcelline, ainsi que sainte Félicité ». Sur Marcella et les vierges qu'elle fréquente: J. A. MCNAMARA, *Muffled Voices* [n. 67], p. 20.

⁹⁸ BROWN, *Through the Eye of a Needle* [n. 43], p. 123.

⁹⁹ Paulinus Mediol., *Vita Ambrosii* 38, 106, [n. 44], : *Praedia etiam quae habebat, reservato usufructu germanae suae, donavit ecclesiae*, traduction fr. Paulinus Mediol., *Vie d'Ambroise* 38, 90, [n. 15] : « quant à ses propriétés, mis à part l'usufruit pour sa sœur, il en fit don à l'Église. »

¹⁰⁰ Augustinus, *Sermon* 355, 3, 126, [n. 53] : *Quod videbatur habere honeste, erogando quasi consumpsit, et non consumpsit : remansit illi quaedam pecunia, id est, argentum, quod diceret esse filiae suae. [...] Dum hoc expectatur, coepit ille morti propinquare : quamdiu tamquam de suo iure, non filiae, testamentum fecit. Testamentum, inquam, fecit presbyter socius noster, nobiscum manens, de ecclesia vivens, communem vitam profitens.*

l'héritage revienne à l'Église d'Hippone qui a entretenu la famille¹⁰¹, mais le fait que la fillette ait été spoliée est également problématique aux yeux de l'évêque d'Hippone.

La consécration virginale, dans le cadre domestique, ne peut donc être considérée comme une forme de contrainte ou de sacrifice plus coercitif qu'un mariage traditionnel. La vierge consacrée continue à évoluer dans sa *domus* avec ses proches et à fréquenter le monde. La structure sociale impose aux parents de faire un choix pour leurs enfants : certains mettent en œuvre une stratégie matrimoniale qui débouche sur un mariage traditionnel, quand d'autres préfèrent contracter un mariage avec l'institution ecclésiale. La virginité consacrée dans l'espace domestique n'est pas une sanction, ni une contrainte brutale, car la jeune fille ne change pas fondamentalement de vie. Les familles romaines pratiquent la division de l'héritage en parts égales, quel que soit le sexe des héritiers de même rang¹⁰². Marcellina a manifestement reçu sa part d'héritage et n'a été privée de rien. La sœur de l'évêque Marcellus est également protégée par ses frères. Quintilius Laetus s'inquiète simplement de l'éventualité de se retrouver lésé à la mort de sa sœur.

L'interdépendance, l'ethos et la contrainte

Les notions de *contrainte* et de *choix* impliquent, pour un individu, d'avoir atteint un statut ou une maturité qui lui donne l'opportunité de maîtriser certaines orientations de sa vie. Adeodatus ne correspond pas à ce schéma, puisque les différentes étapes de sa courte vie se succèdent au gré des décisions de son père. Chez Adeodatus, la conversion à l'ascétisme semble se faire naturellement, encadrée et soutenue par un groupe¹⁰³ vertical, fondé sur l'autorité familiale. En effet, dans la maison de Thagaste, Adeodatus est entouré de son oncle Navigius et de

Testamentum fecit, heredes instituit. Traduction : Augustinus, *Sermon* 355, 3, 20-22, [n. 52]: « Ce qu'il paraissait posséder honnêtement, en les distribuant, il a fait semblant de l'épuiser et il ne l'a pas épuisé. Il lui est resté une certaine somme, de l'argent qu'il disait appartenir à sa fille. [...] Tandis qu'on attend cela, celui-là sentit la mort prochaine, tant et si bien qu'il fit un testament comme si c'était son droit, et non celui de sa fille. Oui, il a fait un testament, lui prêtre, notre compagnon, lui qui demeurait avec nous, qui vivait sur le bien de l'église, qui faisait profession de vie commune. Il a fait un testament, il a institué des héritiers. »

¹⁰¹ BROWN, *Through the Eye of a Needle* [n. 43], p. 483.

¹⁰² M. CORBIER, « Les comportements familiaux de l'aristocratie romaine (II^e siècle av. J.-C. – III^e siècle après J.-C.) », *Annales. ESC* 42 (6), 1987, pp. 1267-1285, p. 1278

¹⁰³ Sur l'emploi du terme groupe à la place de celui de réseau: cf. A. BODIN, « Conclusion », dans le cadre de ce numéro spécial.

son père Augustin, qui, avec leurs amis et cousins, forment pour Adeodatus, une aide au quotidien. En vertu de cette autorité verticale, les contraintes sociales sont intériorisées de façon à devenir moins pénibles. Adeodatus ne semble pas ressentir de frustration dans la mesure où il est valorisé par des individus plus âgés qui louent son ingéniosité et sa maturité. En plus de ce groupe vertical fondé sur l'autorité familiale, les autres membres de la communauté, constituant un groupe horizontal, sont présentés comme ses égaux, soutenant son mode de vie et l'aidant à acquérir l'*habitus* du *sanctum propositum*. La question de la contrainte n'apparaît pas car sa vie est présentée à travers le prisme du développement de l'*habitus*. Par ailleurs, Augustin a laissé à son fils l'opportunité de vivre autrement, s'il en émettait le souhait, puisque ce n'est qu'après les morts d'Adeodatus puis de Navigius qu'Augustin a donné ses biens à l'Église de Thagaste, dont il ne tire que l'usufruit.

Les deux filles de Navigius vivent dans le monastère d'Hippone avec leur tante, qui assiste ces jeunes vierges dans l'acquisition de l'*habitus* du *sanctum propositum*. La situation ne peut qu'être différente en ce qui concerne la sœur d'Augustin qui a reçu sa part d'héritage lors de la constitution de sa dot. À la mort de son époux et plus précisément lors de son entrée dans le monastère d'Hippone, elle a fait don de ses biens à l'Église que gère Augustin. Sebastien Le Nain de Tillemont, et à sa suite Goulven Madec, ont en effet affirmé que si elle dirige un monastère, il semble évident que la cadette d'Augustin ne doit plus rien détenir en propre¹⁰⁴.

Aucun autre choix que celui d'une vie coupée du monde ne semble offert, ni aux filles de Juliana, ni aux enfants de Januarius. Mais il ne faut pas nécessairement comprendre ce phénomène comme une forme violente de contrainte. La notion d'interdépendance entre les individus peut être invoquée pour saisir le processus conduisant un individu à s'enfermer volontairement dans un monastère. Non seulement des figures familiales – un groupe de type vertical – sont présentes autour de ces jeunes gens, mais aussi un groupe de type horizontal – des collègues clercs, d'autres jeunes vierges – ; loin d'être socialement isolés, ces individus sont en fait constamment entourés. L'interdépendance semble jouer un rôle dans cette absence apparente de frustration car les contraintes d'interdépendance s'accompagnent de modifications intellectuelles qui résultent d'une opposition entre des pulsions – volonté de vivre une autre existence – et des contraintes intériorisées – vœux des parents. Norbert Elias appelait ces contraintes intériorisées des autocontraintes et il apparaît que ces contraintes psychiques s'accompa-

¹⁰⁴ S. LE NAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 13, Paris 1710, p. 3. G. MADEC, « Le neveu d'Augustin », *RéAug* 39, 1993, pp. 149-154, p. 153.

gnent de contraintes corporelles (pudeur, gêne...), dans le cadre du processus d'enfermement institutionnel¹⁰⁵. L'autocontrainte ou la contrainte intériorisée résultant de ces liens étroits d'interdépendance est à la base de la sociologie. Cette notion de contraintes intériorisées peut être éclairée par le concept d'*ethos* qui consiste en un ensemble d'actions ou d'idéaux perçus comme légitimes et reconnus comme tels par un individu. Cet *ethos* se consolide et se développe en vertu de l'expérience de chacun et du processus d'apprentissage qui vient à son terme, à faire que le sujet fasse de ces actions et de ces idéaux une seconde nature¹⁰⁶.

Finalement, si le phénomène diffus de la contrainte peut apparaître dans l'adoption du *sanctum propositum* par les parents de clercs-ascètes, ce choix est cependant rarement imposé aux membres de leur famille par le clerc lui-même, hormis dans le cadre de l'ascétisme institutionnel, qui permet aux relations d'interdépendance d'atténuer le phénomène de l'enfermement. Athanase d'Alexandrie, dans la *Vita Antonii*, raconte que la sœur cadette de l'illustre anachorète est consacrée par son frère à la virginité et vit recluse dans un monastère¹⁰⁷. Les alternatives de la jeune fille sont plus que limitées, étant donné que son frère a distribué leurs biens aux pauvres. Ayant choisi la vie angélique pour lui-même, il lui paraissait approprié d'offrir à sa sœur une vie virginale, puisque il s'agissait de la seule option qu'il était susceptible de lui proposer. On retrouve la même problématique dans l'enfermement des jeunes filles et garçons qui semblent accepter cet état de fait sans aucune opposition. Ils ont intégré cet *ethos* en vertu d'une éducation qui les a amenés à supporter sans difficulté une absence de choix qui s'impose à eux comme le meilleur choix. La contrainte de la conversion ne peut donc apparaître en tant que telle, en vertu de cet *ethos*, car cet idéal de vie, permet d'entretenir l'honorabilité de la famille et offre la certitude de l'accès à la vie éternelle.

Dans les autres exemples, on recense un ensemble de faits concordants qui ont conduit à ces conversions et résultent souvent de contraintes indépendantes

¹⁰⁵ N. ELIAS, *La civilisation des moeurs*, P. KAMNITZER (trad.), Paris 1973, p. 224, pp. 244-245 ; N. ELIAS, *La société des individus*, J. Étoré (trad.), Paris 1987, p. 66 ; N. ELIAS, *La dynamique de l'Occident*, P. KAMNITZER (trad.), Paris 1991, p. 275 ; F. LEBARON, « Le choix comme contrainte » [n. 9], pp. 68-69.

¹⁰⁶ N. ELIAS, *La dynamique de l'Occident* [n. 105], pp. 211-212 ; *Éthique et développement durable*, Y. DROZ, J.-C. LAVIGNE (dir.), Genève 2006, p. 48.

¹⁰⁷ Athanasius, *Vie d'Antoine* 3, 1, 134-136, G. J. M. BARTELINK (trad.), Paris 2004 (1^{re} éd. 1994) : Τὴν δὲ ἀδελφὴν παραθέμενος γνωρίμοις καὶ πισταῖς παρθένοις δούς τε αὐτὴν εἰς παρθενίαν ἀνατρέφεισθαι, « Il confia sa sœur à des vierges connues et fidèles et la leur remit pour qu'elles la forment à la virginité. »

des clercs. D'un point de vue juridique, des contraintes légales imposent de ne pas se remarier immédiatement après la mort de l'époux, ce qui laisse à la veuve le temps de la réflexion pour éventuellement émettre un autre choix que celui lié à la pression familiale. De même, les parents ou tuteurs ont l'obligation de fournir une dot à la jeune fille, ce qui peut se révéler problématique pour des familles souhaitant privilégier certaines unions mondaines. Dès lors, l'option du veuvage et de la virginité consacrée semble appropriée à ces deux contextes.

Moralement, le remariage d'une veuve peut être complexe à organiser lorsqu'il s'agit d'une veuve de clerc. L'interdépendance sociale, la peur de l'exclusion et la crainte de se voir refuser la vie éternelle peuvent être des critères suffisants pour s'abstenir d'un remariage. Par exemple, Ambroise de Milan condamne le remariage des veuves, suggérant que ces femmes trahissent leurs enfants et se soumettent délibérément à une forme d'esclavage. Elles sont également vilipendées car elles trompent leurs maris, puisque le mariage est conçu comme un *foedus*, valable bien après le décès d'une des parties¹⁰⁸. En cela, il ne fait que suivre l'avis d'autres clercs, qui estiment qu'une femme devenue veuve doit le demeurer à jamais¹⁰⁹. Cependant, il faut bien comprendre qu'il n'y a rien de normatif dans cette rhétorique car l'Église reconnaît la licéité du remariage, en vertu de l'épître aux Romains qui reconnaît qu'une femme est dénouée des liens du mariage à la mort de son époux¹¹⁰.

¹⁰⁸ M. HUMBERT, *Le remariage à Rome. Étude d'histoire juridique et sociale*, Milan 1972, pp. 331-332. Ambrosius, *De Viduis* 15, 88, 316-318 : *Cur heredes quaeris extraneos, cum habeas tuos ? Non filios desideras, quod habes, sed seruitutem, quam non habes. Haec est enim uera seruitus, in qua infractor amor ; quem non deflorate pignus uirginitatis, et plena sancti pudoris et gratiae aetas prima commendat, ubi offensa gravior, suspectior insolentia, concordia infrequentior, quam non temporibus inolitus amor, non uigens annis forma conciliat. Molesta pietas, ut amare liberos metuas, aspicere liberos erubescas, atque inde oriatur causa discordiae, unde solet mutuus amor mulcere affectus parentum. Generare liberos uis non fratres futuros tuorum, sed aduersarios filiorum. Quid est ergo generare alios liberos, nisi spoliare quod habes liberos, quibus pariter auferuntur et pietatis officia et compendia facultatum ?*, « Pourquoi cherches-tu des héritiers étrangers, alors que tu as les tiens ? Ce que tu désires ce ne sont pas des enfants, que tu as, mais l'esclavage que tu n'as pas. Car le voilà le véritable esclavage où l'amour est trop affaibli et ne fait plus valoir le gage de la virginité intacte et de la prime jeunesse pleine de pudeur sainte et de grâce, où l'humiliation est plus grave, l'arrogance plus soupçonnée et la concorde moins fréquente, n'étant rendue agréable ni par l'amour accru dans le temps ni par les années de la beauté florissante. La piété [envers un mari] est un fardeau si bien que tu crains d'aimer tes enfants et rougis de les regarder, et que de là où l'amour réciproque, d'habitude, rend douce l'affection des parents, émerge une source de discorde. Tu veux engendrer des enfants qui ne seront pas les futurs frères des tiens, mais les adversaires de tes fils. Qu'est-ce donc qu'engendrer d'autres enfants, si ce n'est spolier ceux que tu as, qui sont privés à la fois de la piété qui leur est due et du profit de leurs biens » ; 15, 87, 316 : *foedera nuptiarum*, in F. GORI (éd.), *Virginità*, Milan-Rome 1989.

¹⁰⁹ M. HUMBERT, *Le remariage à Rome* [n. 108], p. 383.

¹¹⁰ Rom. 7, 3 : ἄρα οὖν ζῶντος τοῦ ἀνδρός μοιχαλῆς χρηματῖσει ἐὰν γένηται ἀν-

L'adaptation peut également jouer un rôle dans ces conversions. En effet, Uranius Satyrus conforme son existence à celle de son cadet dans le seul but de demeurer avec lui, avec lequel il habitait déjà probablement. Il en est de même de la sœur d'Augustin : l'opportunité de devenir mère supérieure au moment où elle perd son époux est l'occasion de s'assurer un avenir rassurant.

Aussi, il apparaît que la contrainte ou la violence directe n'est pas la forme de coercition qui se détache le plus clairement des sources. Il est plus souvent question d'une contrainte diffuse, sociétale qui n'est pas systématiquement liée à la figure cléricale de la famille. Claire Lemerrier affirme que l'étude historique des réseaux et des groupes est un bon garde-fou pour éviter tout déterminisme¹¹¹ ; au regard de ces quelques exemples, nous ne pouvons que lui donner raison. Il faudrait donc étayer ces remarques de façon plus fine en faisant une étude de groupes plus étendue. À l'aune de ces cas, il serait faux de considérer que le clerc a délibérément bouleversé l'existence de ses proches. Cependant, si la figure cléricale n'est pas toujours mise en cause, il n'en demeure pas moins que tous ces exemples familiaux constituent des réservoirs de saints susceptibles de mettre en valeur les vertus du clerc.

Université de Paris Ouest Nanterre La Défense

ARIANE BODIN
arianebodin@gmail.com

δρὶ ἐτέρῳ· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου, τοῦ μὴ εἶναι αὐτὴν μοιχαλίδα γενομένην ἀνδρὶ ἐτέρῳ, « Si donc elle devient la femme d'un autre homme du vivant de son mari, on la considère comme adultère, mais si son mari meurt, elle est libre par rapport à la loi, de sorte qu'elle peut devenir la femme d'un autre sans être adultère » [Nouveau Testament Interlinéaire grec / français, M. CARREZ, G. METZGER, L. GALY (trad.), Paris 1992, p. 701].

¹¹¹ LEMERCIER, « Analyse de réseaux et histoire », [n. 33], p. 111.