

La tolérance de l'Église et de l'État à l'égard des œuvres d'art du paganisme dans l'Antiquité tardive

Henri Lavagne

Volume 32, Number 1-2, printemps 2000

La tolérance

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/501255ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/501255ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département des littératures de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (print)

1708-9069 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Lavagne, H. (2000). La tolérance de l'Église et de l'État à l'égard des œuvres d'art du paganisme dans l'Antiquité tardive. *Études littéraires*, 32(1-2), 45–54. <https://doi.org/10.7202/501255ar>

Article abstract

The christian Church and the State in the late antiquity have not conspired in a systematic destruction of pagan temples and their art objects. On the contrary, official laws prove the State's intentions to conserve this artistic patrimony. Christian positions are more complex : some communities have given proofs of their fanaticism but have been condemned by the major thinkers of the time, namely saint Augustin. This tolerance can be explained by the common paideia in which Christian and Pagans were educated.



LA TOLÉRANCE DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT À L'ÉGARD DES ŒUVRES D'ART DU PAGANISME DANS L'ANTIQUITÉ TARDIVE

Henri Lavagne

■ Au cours de ces *Entretiens*, les problèmes relatifs à la tolérance en matière religieuse et politique ont été très souvent évoqués, car ces deux domaines constituent, à l'évidence, des champs d'application majeurs dans lesquels l'individu libre souhaite qu'elle s'exerce en priorité. Aussi peut-il paraître, au premier abord, un peu étroit de se limiter à l'analyse de la tolérance que les empereurs chrétiens et les plus hauts représentants de l'Église ont manifestée à l'égard des œuvres d'art du paganisme condamné. Mais on pressent immédiatement que dans la mesure où statues, peintures, mosaïques, etc. reflétaient, pour la plus grande partie de leur répertoire, des croyances en une « magie » désormais réputée comme « idolâtre », le problème est moins secondaire qu'il n'y paraît ; d'autant que, pour citer les phrases de Rousseau, qui, dans leur admirable concision, s'appliquent parfaitement à la situation :

[c]eux qui distinguent l'intolérance civile et l'intolérance théologique se trompent [...]. Ces deux intolérances sont inséparables. Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés ; les aimer seroit haïr Dieu qui les punit : il faut absolument qu'on les ramène ou qu'on les tourmente. Partout où l'intolérance théologique est admise, il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet civil (Rousseau, p. 335)¹.

Parmi ces « effets civils » de l'intolérance théologique, officielle depuis les édits de Théodose, on devrait donc s'attendre à constater une destruction systématique et radicale des œuvres

1 Voir dans ce volume l'étude de Baldine Saint Girons.

d'art païennes à travers lesquelles s'exprimaient des croyances désormais condamnées. C'est généralement l'opinion trop simpliste que l'on garde de cette période tardive. En fait, des travaux récents² ont bien montré que l'attitude des empereurs, loin d'encourager les déprédations et le saccage des temples antiques, fut de préserver au maximum les sanctuaires et leur contenu, pourvu qu'ils ne continuassent pas à servir à des cultes illicites.

Bien entendu, il serait oiseux de nier l'importance des ravages iconoclastes perpétrés par les chrétiens dans tout l'Empire. Il suffit de renvoyer aux pages éloquentes de Gibbon (Gibbon, p. 836-844) pour s'en convaincre, et de rappeler les scènes de fanatisme aux couleurs shakespeariennes qui accompagnèrent, par exemple, la destruction du temple de Sérapis, à Alexandrie³, en 392, dont le bruit se répandit dans tout le bassin méditerranéen. Mais en examinant ces épisodes cruciaux, on constate aisément que ce fut le fait de fanatiques isolés, mal contrôlés et souvent même contestés par les autorités ecclésiastiques, et, en tout cas, jamais le fruit d'une volonté gouvernementale. Il est très vraisemblable que ces tableaux épiques, parcourus de conflits sanglants, d'incendies et de destructions, sont aussi le fait de l'Église elle-même qui a concouru à les dresser à travers ses écrivains ; des considérations de propagande ont dû également jouer consciemment ou inconsciemment. Comme le fait remarquer plaisamment Françoise Thelamon, en répétant le mot de Joseph de Maistre : « c'est la première armée qui chante le Te Deum qui passe pour avoir vaincu » (Thelamon, p. 178).

Un premier texte d'Augustin⁴, récemment remis en lumière grâce à la découverte de sermons inédits de l'évêque d'Hippone⁵, est révélateur de cette complexité de la question. Relatant la destruction d'idoles à Carthage en 399, par deux *comites*, Gaudentius et Jovius, Augustin⁶ écrit :

Impii quorum simulacra euerti atque confrigi iussa sunt recentibus legibus [...] et pane toto orbe terrarum eorum templa euertantur idola comminuantur.

[Les impies dont il fut décidé par des lois récentes de détruire et de brûler les statues [...] et sur presque toute la terre, leurs temples furent détruits, leurs idoles mises en pièces].

En réalité, Augustin extrapole hardiment à partir de l'action iconoclaste de Gaudentius et de Jovius, car la loi, adressée par Honorius au consul Apollodore en 399, dit tout autre chose :

Que personne ne tente de détruire les temples vidés des choses illicites par le bienfait de nos décisions. Nous ordonnons en effet, que demeure intact l'état des édifices. Si quelqu'un aura été surpris à sacrifier,

2 Essentiellement ceux de Claude Lepelley depuis sa thèse, *les Cités d'Afrique romaine au Bas-Empire*, 1979, vol. 1, p. 62-64 et p. 352 sq. Voir également, « le Musée des statues divines, la volonté de sauvegarder le patrimoine artistique païen à l'époque théodosienne », repris par l'auteur dans sa communication à la Société Nationale des Antiquaires de France en 1997 (à paraître).

3 Voir, pour cet épisode, les textes rassemblés et commentés par Peter Brown, *Pouvoir et persuasion dans l'antiquité tardive, vers un Empire chrétien*, qui décrit cette « marée de violences » et souligne que la chute brutale des temples « rendit les chrétiens plus intolérants encore ».

4 Augustin, *Contra epistolam Parmeniani*, I, 15.

5 François Dolbeau, « Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes », dans *Revue des études augustiniennes*, repris dans *Augustin d'Hippone, vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, p. 505.

6 Augustin, dans la *Cité de Dieu*, 18, 54, raconte déjà le fait.

que les lois soient revendiquées contre lui. Seront déposées sous l'autorité de l'administration les idoles auxquelles il se révélera, à la suite d'une enquête, que même maintenant le culte d'une vaine superstition sera rendu?

On voit qu'il ne s'agit que de déposer les statues dont le culte pourrait encore attirer des fidèles, afin d'empêcher qu'on ne leur rende un culte, non pas de les détruire et que les temples païens désormais vides ne doivent pas être abattus. Cette loi, promulguée en août 399, répond, en fait, aux actions incontrôlées de Gaudentius et de Jovius au printemps de la même année. Un tel exemple fait bien sentir combien la réalité historique est ici mouvante si l'on s'en tient à un seul texte et combien réelle est la distinction que fait la langue anglo-saxonne entre "tolerance", qui désigne un état d'esprit, une attitude mentale, dont l'aspect est souvent théorique, et "toleration", qui vise l'exercice concret et la mise en œuvre de la pratique de la tolérance (Walzer). Il est clair que c'est dans cet entre-deux que se glisse la vérité de la tolérance telle qu'elle a dû être vécue par deux communautés nées d'une même culture.

La loi de 399 parle seulement de maintien en l'état des temples et de dépose des statues illicites, mais Claude Lepelley (Lepelley, 1979)⁸ avait aussi signalé une autre loi du *Code théodosien* qui faisait appel à une notion capitale, celle de la valeur artistique des œuvres d'art païennes qui justifie qu'on les conserve :

Nous ordonnons que soit ouvert en permanence, par l'autorité du conseil public, le temple voué jadis au rassemblement de la foule et maintenant accessible au peuple, où l'on rapporte que sont placées des statues qui doivent être appréciées plus pour leur valeur artistique (*artio pretis*) que pour leur divinité [...] (*Code théodosien*, XVI, 10, 8).

Théodose fonde donc la réouverture du temple (probablement à Édesse) sur des considérations esthétiques désormais capitales et qui forment une des justifications de la politique de tolérance à l'égard des œuvres d'art du paganisme.

Enfin, on citera encore un texte d'une rare force et d'une gravité de ton dans les *Novelles* de Majorien⁹ en 458 :

aussi prescrivons-Nous par la présente loi générale, que tous les édifices et les ornements qui ont été dressés dans les temples et les autres monuments qui y ont été dressés par les Anciens pour l'usage et l'agrément publics, ne doivent être détruits ni lésés par personne. Le juge qui déciderait qu'un tel acte soit accompli sera frappé d'une amende de cinquante livres d'or. Quant aux appariteurs et aux comptables qui obéiraient à ses ordres et n'auraient en aucune manière essayé d'y résister par leurs conseils, ils seront soumis au supplice du fouet et à l'amputation de leurs mains, qui devront être tranchées, ces mains avec lesquelles ils ont outragé les monuments des Anciens, alors qu'ils devaient les préserver.

⁷ *Code théodosien*, XVI, 10, 17, trad. de C. Lepelley, dans « le Musée des statues divines, *art. cit.* », p. 8.

⁸ Nous empruntons à Claude Lepelley la majeure partie de son corpus des textes de lois qu'il a soigneusement rassemblés et commentés.

⁹ Majorien, *Novelles*, IV : *De Aedificis publicis*. À Æmilianus, préfet de la Ville, 11 juillet 458. Également traduit par Claude Lepelley, *les Cités d'Afrique romaine*, *op. cit.*, p. 9.

Cette législation visait essentiellement à enrayer la pratique, courante depuis Constantin, de réemployer les pierres sculptées ou non prises à des monuments jugés vétustes¹⁰. Dès 459, lorsqu'un bâtiment « ne pouvait plus être réparé », la réutilisation des pierres était devenue légale, ce qui avait entraîné un large pillage des édifices privés ou publics que Richard Krautheimer a bien souligné (Krautheimer, p. 173 et note 29). On notera à la fois que l'usage et l'agrément du public (*usum et amoenitatem publicam*) sont cités parmi les raisons qui justifient cette *novelle* mais aussi le respect que les autorités auraient dû porter aux œuvres des Anciens (*per quas servanda veterum monumenta temerantur*).

Nous ne reprendrons pas ici l'étude magistrale des inscriptions que Claude Lepelletier a rassemblées pour montrer que ces textes législatifs ne furent pas lettre morte. Nombre d'entre elles attestent que des sculptures païennes cachées dans des lieux de culte désaffectés, généralement souterrains, furent ressorties pour être à nouveau exposées, généralement dans des thermes, mais même dans les capitoles, comme à Vérone, ou encore au Forum, comme à Rome. Sans parler de Constantinople, devenu véritable musée ouvert, Alexandrie conservait aussi des sculptures, en quelque sorte « désacralisées », comme l'atteste une épigramme, peut-être envoyée par le poète Palladas à la plus jeune fille d'Arcadius lui-même : « Devenus chrétiens, les dieux aux demeures olympiennes, habitent ici à l'abri des outrages... »¹¹.

La tolérance officielle des autorités de l'État à l'égard des œuvres d'art du paganisme est donc un fait incontestable. Mais il faut essayer de la comprendre en mettant en parallèle l'attitude des auteurs chrétiens et les raisons qui ont pu expliquer leur attitude parfois très convergente, malgré des abords extérieurs apparemment opposés. Augustin offre, une fois encore, un témoignage particulièrement riche en exemples.

On connaît de lui plusieurs façons de traiter le problème. Il y a d'abord l'ironie discrète pour balayer les doutes excessifs de fidèles timorés qui dressent des listes de questions pour lui demander quelle conduite tenir dans des cas litigieux. Ainsi la lettre de Valerius Publicola¹² est-elle un modèle de pusillanimité, qui accumule des cas de conscience analogues à ceux que Pascal mettra dans la bouche des jésuites des *Provinciales*. Le sénateur lui demande, en particulier, si l'on peut se baigner sans péché dans des thermes que fréquentent les païens et y accomplissent des rites idolâtriques devant les statues qui y figurent. La réponse d'Augustin est positive, du moment que le chrétien ne donne pas l'impression qu'il rend un culte aux divinités présentes dans les niches de l'établissement. Il est vrai que Valerius Publicola pose là une question qui devait revenir sur le terrain, en 434, avec l'affaire de la possédée de Carthage (Charles-Picard, p. 59-70). Une jeune chrétienne, « portant le costume d'une servante de Dieu » et prenant un bain

10 Constantin lui-même avait donné l'exemple en réemployant sur l'arc qui porte son nom à Rome, les *tondi* appartenant à un monument d'Hadrien, probablement la porte triomphale qui amenait à la Villa de l'empereur à Tibur (Turcan, p. 85-89).

11 *Anthologie palatine*, IX, 528, p. 78.

12 *Epistulae*, 46, 1-5 et réponse d'Augustin, 47.

dans des termes à Carthage (probablement les thermes dits d'Antonin), « s'offre soudainement comme un domicile au diable » en imitant une Vénus impudique qu'elle aperçoit dans une salle et elle est aussitôt atteinte d'une crise d'anorexie totale. Pour conjurer ce sortilège, le diacre se voit contraint de lui imposer le calice sacré sur le gosier mais il ne manque pas non plus d'aller réduire en poussière la statue de Vénus qu'il soupçonne d'être la cause de la possession de la jeune fille par l'esprit du Malin. L'anecdote est intéressante, car elle est destinée à justifier *a posteriori* la destruction d'une statue de Vénus, dont le bris constituait un délit légal. Mais elle montre surtout que les scrupules de Valerius Publicola ne sont pas tous ridicules et qu'une statue païenne peut encore conserver une force maléfique due aux puissances contenues dans l'image. André Grabar¹³ a bien souligné que pour les Anciens, la vision d'une statue peut mettre dans un état second qui touche à l'extase et provoquer l'intervention de la divinité elle-même¹⁴. On devine que la réponse d'Augustin est celle de quelqu'un qui, sur la statuaire païenne, a une réaction bien différente. Pour lui, elle est par essence *insensatum*, *figmentum* et *exanimum*, donc un *simulacrum* au sens propre (Mandouze, p. 207 et Prigent, p. 61-72) et par conséquent, ces « restes du paganisme, passant à un usage public » sont aussi transformés dans leur signification et leur valeur de nuisance anéantie.

À côté de cette légère ironie qui baigne sa réponse à Valerius Publicola, Augustin emploie aussi un ton plus catégorique pour mettre en garde les chrétiens qui pourraient déconsidérer leur croyance en s'alliant avec de simples pillards. Ici, le danger donatiste est visé dans des mises en garde répétées contre ceux-ci qui cherchent l'occasion de fêtes païennes pour provoquer les idolâtres et vont même jusqu'à se faire tuer pour devenir des martyrs¹⁵. Et dans une lettre (*Epistulae*, 185, 3, 12), il précise que « ceux qui ont pour profession de faire enlever les statues des dieux et qui meurent en mission n'ont droit qu'à l'ombre du titre de martyrs ». En fait, Augustin a une attitude légaliste, confiant à l'État le soin d'interdire la pratique des cultes défendus et n'acceptant de confier aux chrétiens de la communauté la purification nécessaire des lieux que lorsque le possesseur en fait don à l'Église.

Il n'est pas vrai que nos chrétiens soient là pour épier les idoles et que, s'ils les aperçoivent, ils les détruisent. Ne se dressent-elles pas partout devant nous dans les villas privées païennes ? Pourtant nous n'y touchons pas, car Dieu ne les a pas encore mises entre nos mains (*Sermones*, 62, 18).

Enfin, un exemple, plus longuement évoqué par Augustin, témoigne de son attitude complexe : c'est le cas de la statue d'Hercule détruite par quelques fanatiques de la *colonia Sufetana* en Byzacène, en 399 (*Epistulae*, 50). Les habitants s'étaient vengés en

13 André Grabar, « Plotin et les origines de l'esthétique médiévale », reprenant Plotin et Apulée, *Métamorphoses*, XI, 24.

14 Mérimée saura parfaitement utiliser cette puissance dans ce chef-d'œuvre qu'est la nouvelle *la Vénus d'Ille*, de même que Théophile Gautier dans *Arria Marcella*.

15 *Sermones*, 62, 17 et également *Contra Gaudentium*, I, 38, 51.

mettant à mort une soixantaine de chrétiens et le Conseil des *Curiales* demanda, en outre, le rétablissement de la statue aux frais de leur communauté. La réponse d'Augustin est d'une ironie acerbe puisqu'il accepte de payer la réfection de la statue mais il leur répond en ces termes :

nous avons dû nous cotiser pour vous acheter un dieu chez un sculpteur qui travaille le marbre dans la région ; on y ajoutera même du minium pour lui rendre un teint bien rubicond afin de permettre à vos solennités d'avoir plus d'éclat, mais vous, rendez-nous la vie de nos soixante frères.

Là encore, Augustin se pose en champion du légalisme envers les lois interdisant la destruction des statues, tout en ridiculisant le culte des dieux païens sous leurs effigies traditionnelles (Van der Meer, p. 81-92).

Si nous dépassons le cas d'Augustin pour revenir vers les fondements de cette tolérance officielle, plusieurs raisons expliquant l'attitude du pouvoir sont à examiner. D'abord des raisons économiques peu avouables, mais bien réelles, comme celle que met en avant Arcadius qui répond (vers 400) à l'impératrice Eudoxie venue lui demander de la part des évêques, de mettre à bas les statues des idoles de Gaza. Il accorde que « la ville est pleine d'idoles », mais ajoute que ses habitants paient bien leurs impôts « et contribuent beaucoup au Trésor » (Marc le Diacre, p. 35). Les terroriser serait très « contre-productif », comme on dirait aujourd'hui. « Ils s'enfuirent et nous perdrons des revenus considérables ». De même, désespérer les *coloni (pagani)* des campagnes où les dieux païens sont encore innombrables serait également poursuivre la désertification des champs et l'économie s'en trouverait encore plus ruinée (Brown, 1983, p. 42).

Mais c'est surtout dans la *paidéia* qu'il faut rechercher avec Peter Brown (Brown, 1998, p. 57-102) la raison essentielle de cette tolérance, même si elle n'intervient que comme une immense toile de fond dans cette antiquité tardive encore tellement marquée par une culture commune entre chrétiens et païens. Elle joue un rôle décisif dans tout l'exercice du pouvoir politique. Elle est aux racines de la tolérance parce qu'elle est plus qu'une culture littéraire commune, un mode d'être et de vie. Elle est certes d'abord une mémoire commune envers les *sacra* et on peut dire que bien des statues sont d'abord aux yeux de tous, les témoins d'une histoire partagée. Ainsi Symmaque, dans sa polémique avec saint Ambroise, peut-il rappeler dans son plaidoyer devant Valentinien à Milan, en 384 : « *hæc sacra Hannibalem a mœnibus, a Capitolio Senonas repulerunt* »¹⁶. Ces *sacra*, évoqués avec *pietas*, font partie de cette mémoire collective qui s'est forgée avec l'histoire même de la cité et bien des villes d'Occident ou d'Orient conservaient encore la trace profondément ancrée dans leur mémoire des dieux qui étaient leurs fondateurs (Chuvin, p. 120-121). Les répudier aurait été plus qu'un crime religieux, une faute contre la *paidéia*.

16 Symmaque, *Relationes*, passage cité dans Annalisa Rodomonti, *Il discorso 105 di S. Agostino e il mito di Roma eterna*, p. 82.

D'autre part, la *paidéia* n'était pas seulement le partage de connaissances littéraires et historiques communes, acquises dans les mêmes écoles, elle était un code de valeurs morales au premier rang desquelles figurait l'amitié qui tressait entre ceux qui s'en réclamaient un réseau d'obligés et d'amis, interdisant même entre représentants d'opinions religieuses opposées, la violence verbale ou l'excommunication par l'insulte, précisément parce que chacun restait le « serviteur des Muses ». Entre un gouverneur de province venant de Rome, chargé de faire appliquer les rescrits du Prince, et ses administrés dans une province lointaine, s'établissaient dès l'abord une connivence fondée sur cette *paidéia* qui n'était pas uniquement un langage commun mais encore un *modus vivendi* au sens propre, créant un consensus tacite et des signes implicites de reconnaissance de leur appartenance à l'excellence. Peter Brown a admirablement décrit cette *paidéia*, école de courtoisie et de contrôle de soi, qui fait de l'homme bien éduqué un individu assurant l'harmonie en lui-même (Brown, 1998, p. 70). Enfin, elle n'empêche pas la *parrhésia*, cette liberté de langage par laquelle on peut s'opposer nettement à son interlocuteur mais dans le respect des bienséances rhétoriques, et, enfin, elle évite les débordements ou les égarements de la colère incontrôlée. On comprend dès lors que ces vertus de la *paidéia* établissent les bases de la tolérance qui consiste à la fois dans la ferme prise de position d'un désaveu mais qui, en même temps, refuse d'écraser celui qu'on désavoue. La *paidéia* devient donc pour beaucoup une sorte de « propédeutique au christianisme », comme l'avait déjà montré Basile de Césarée dans son adresse aux *Jeunes gens sur la manière dont ils pourraient tirer profit de la littérature païenne*¹⁷. Pascal dira plus tard, en un sens voisin, « Platon pour disposer au christianisme ».

Cet idéal de la *paidéia* nous paraît expliquer pour une grande part la tolérance qui s'est exercée dans le domaine de la conservation des œuvres d'art païennes. Les envoyés de l'empereur dans les provinces et leurs interlocuteurs païens parlant le même langage et partageant les mêmes codes culturels et spirituels ne pouvaient que s'entendre pour préserver de la fureur des « moines en robe noire » (Libanius, 30, 9 (III, 921)) ou des chrétiens exaltés, les statues qu'ils avaient portées dans leur imaginaire dès leur jeune âge.

Paradoxalement, c'est peut-être à cette tolérance complice devant les œuvres d'art païennes que nous devons la grande pauvreté de la sculpture chrétienne à ses débuts. André Grabar l'avait déjà fait remarquer (Grabar, 1966, p. 269), au IV^e siècle, au moment de l'essor du christianisme et, hormis l'art des sarcophages, la ronde-bosse chrétienne est d'une pauvreté insigne, comme si par une sorte d'accord tacite, la sculpture chrétienne s'était abstenue de représenter les figures divines ou celles des saints dans une iconographie qui ne pouvait que rappeler celle où avaient excellé les païens. Le *Christ adolescent* du Musée des Thermes est d'une grande fadeur (*ibid.*, fig. 300, p. 269) et les quelques *Bons pasteurs* qui nous ont été conservés ne font que reprendre une imagerie

17 Basile de Césarée, *Aux jeunes gens*, 10, 1, dans *Saint Basil, the Letters*, IV, p. 430 ; cité par Peter Brown, 1998, p. 170.

classique consacrée, sans effort d'originalité. Si l'on veut chercher des réussites de meilleure venue, il faut se tourner vers l'art de l'ivoire ou vers l'argenterie. On citera le fameux coffret à bijoux de *Proiecta* (Will, p. 345-348), cette jeune chrétienne morte en 383. Il présente un schéma de composition reprenant exactement celui des sarcophages à colonnes et son iconographie n'est que le fidèle reflet des coffrets de mariées connus dans l'art païen : la toilette de la jeune épouse, les Trois Grâces, Vénus et son cortège. Sur le bord du coffret est écrit : *Secunde et Proiecta vivatis in Christo*. Comme quoi l'on pouvait faire preuve de la plus grande tolérance iconographique en cette fin du IV^e siècle et rester bonne chrétienne.

On pourrait conclure en définissant la tolérance de l'État chrétien de la fin de l'Antiquité à l'égard des œuvres d'art du paganisme, à la manière de Hegel dans son *Esthétique* : les statues étaient toujours présentes, mais on ne pliait plus le genou devant elles (*unser Knie beugen wir nicht mehr*).

Références

- AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, Paris, Deselée de Brouwer (Bibliothèque augustinienne), 1960.
- — —, *Contra epistulam Parmeniani*, dans *Œuvres complètes*, Bar-le-Duc, L. Guerin, t. 15, 1870 (éd. M. Raulx).
- — —, *Contra Gaudentium*, dans *ibid*, t. 13, 1869.
- — —, *Epistulae*, dans *ibid*, t. 2, 1868.
- — —, *Sermones*, dans *Corpus christianorum*, Turnhout, Brepols, t. 42, 1961.
- BROWN, Peter, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive, vers un Empire chrétien*, Paris, Éditions du Seuil, 1998 (trad. de P. Chuvin et d'H. Meunier-Chuvin).
- — —, *Genèse de l'antiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1983 (trad. d'A. Rousselle).
- BASILE DE CÉSARÉE, *Saint Basil, the Letters*, Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1961 (éd. et trad. de J. Deferrari et de M. R. P. McGuire).
- CHARLES-PICARD, Gilbert, « Vénus et la possédée de Carthage », dans *Bulletin de la société nationale des antiquaires de France*, 1986.
- CHUVIN, Pierre, *Chronique des derniers païens*, Paris, Société d'Éditions « Les Belles Lettres » — Fayard (Histoire), 1990.
- CODE THÉODOSIEN, texte établi par Th. Mommsen. Rééd. Berlin, Weidmann, 1962.
- DOLBEAU, François, « Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes », dans *Revue des études augustiniennes*, 37 (1991), p. 37-78.
- — —, « Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes », dans *Vingt-six Sermons au peuple d'Afrique : Augustin d'Hippone*, Paris, Institut d'études augustiniennes (Collection des Études augustiniennes, série Antiquité, n° 147), 1996.
- GAUTIER, Théophile, *Arria Marcella*, dans *Récits fantastiques*, Paris, Flammarion (Classiques de poche), 1993.
- GIBBON, Edward, *Histoire du déclin et de la chute de l'Empire romain*, Paris, Robert Laffont, 1983 (trad. de F. Guizot).
- GRABAR, André, « Plotin et les origines de l'esthétique médiévale », dans *Cahiers archéologiques*, I (1945), p. 1-34.
- — —, *le Premier Art chrétien*, Paris, Gallimard, 1966.
- IRIGOIN, Jean et P. LAURENS (éds.), *Anthologie palatine*, Paris, Société d'Éditions « Les Belles Lettres », 1974.
- KRAUTHEIMER, Richard, *Rome, portrait d'une ville 312-1308*, Paris, Librairie générale française (Livre de poche), 1999 (trad. de F. Monfrin).
- LEPELLEY, Claude, *les Cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, vol. I, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1979.
- — —, « le Musée des statues divines, la volonté de sauvegarder le patrimoine artistique païen à l'époque théodosienne », dans *Cahiers archéologiques*, 42 (1994), p. 5-16.
- LIBIANUS, *Discours*, Paris, Société d'Éditions « Les Belles Lettres », 1979 (éd. de J. Martin et trad. de P. Petit).
- MAJORIEN, *Novellæ Maiorani*, voir *Code théodosien*.
- MANDOUZE, André, « Saint-Augustin et la religion romaine », dans *Recherches augustiniennes*, I (1958), p. 187-223.
- MARC LE DIACRE, *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, Paris, Société d'Éditions « Les Belles Lettres », 1930 (éd. d'H. Grégoire et M.A. Kugener).
- MÉRIMÉE, Prosper, *la Vénus d'Ille*, Paris, Imprimerie Nationale, 1987 (éd. de M. Crouzet).
- PRIGENT, Pierre, « Du bon usage de l'image dans l'Église ancienne », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1991, p. 61-72.

- RODOMONTI, Annalisa, *il Discorso 105 di S. Agostino e il mito di Roma eterna*, Gênes, Quadrivium, 1992.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, Garnier, 1962.
- SYMMAQUE, *Relationes*, Leipzig, Teubner, 1872 (éd. de G. Meyer).
- THELAMON, Françoise, « Païens et chrétiens au IV^e siècle, l'apport de l'Histoire de l'Église de Rufin d'Aquilée », dans *Études augustiniennes*, 1981, p. 166-204.
- TURCAN, Robert, « les Tondi d'Hadrien sur l'arc de Constantin », dans Henri Lavagne et Jacques-Charles Gaffiot (éds.), *Hadrien, trésors d'une villa impériale*, catalogue de l'exposition, Paris (septembre et décembre 1999), p. 19-20.
- VAN DER MEER, Frederik, *Saint Augustin, pasteur d'âmes*, Colmar — Paris, Alsatia, 1955.
- WALZER, Michael, *Traité sur la tolérance*, Paris, 1999 (trad. de Ch. Hutner).
- WILL, Ernest, « À propos du coffret de Projecta », dans Henri Stern, *Mosaïque : recueil d'hommages à Henri Stern*, Paris, Éditions Recherche sur les civilisations, 1983.