

Les procès d'Antioche de 371/2 (Ammien Marcellin 29.1-2) : un cas de persécution religieuse?

Éric Fournier

Durant l'hiver 371/2,¹ alors que l'empereur Valens réside à Antioche, un ancien gouverneur de province et deux complices, aidés de deux «adeptes de la divination», tiennent une séance divinatoire concernant la succession impériale. La réponse obtenue fut qu'un excellent prince succéderait à l'empereur actuel, qu'eux-mêmes périraient d'une mort cruelle et que l'empereur trouverait la mort sur le champ de bataille. Concluant que l'individu qui méritait le plus le titre impérial était le notaire Théodore, ils tiennent alors une seconde séance afin de questionner l'oracle sur le nom du successeur de Valens. L'oracle pointant les lettres thêta, epsilon, oméga et delta, la cérémonie est aussitôt interrompue lorsqu'une des personnes présentes s'écrie que les dieux avaient désigné Théodore. Mais un empoisonneur accusé d'avoir porté atteinte à la vie du comte Fortunatien révèle, pour se tirer d'impasse, les détails de l'affaire au préfet du prétoire. Aussitôt, les accusés sont arrêtés et interrogés.²

¹ Cette chronologie ressort d'abord très clairement du récit d'Ammien, qui ordonne généralement sa narration de façon chronologique, en utilisant les campagnes militaires comme points de repères. Or, il mentionne explicitement que ces événements ont lieu à la fin de l'hiver (29.1.1 : *exacta hieme*). Par ailleurs, la présence de Valens à Antioche le 13 avril 372 est attestée par le *Code Théodosien* et fixe ainsi un *terminus ante quem*, cf. O. Seeck, qui semble avoir été le premier à établir cette chronologie, *Geschichte des Untergangs der Antiken Welt* (Stuttgart : J.B. Metzlersche, 1966 [1920]), 5 : 10 et 425, n. 11 ; F. Paschoud, «Notes» au livre IV de Zosime, *Histoire nouvelle*, (Paris : Les Belles Lettres, 1979), 356, n. 128. Si les Modernes semblent généralement unanimes sur cette date, certains ont cependant présenté une chronologie différente : N.H. Baynes, «The Dynasty of Valentinian and Theodosius the Great», *The Cambridge Medieval History, I : The Christian Roman Empire and the Foundation of the Teutonic Kingdoms*, éd. H.M. Gwatkin et J.P. Whitney (Cambridge : Cambridge University Press, 1957), 226, soutient la date de 374, «so far as we can judge from the vague chronology of our authorities», mais sans présenter aucune discussion en faveur de cette date. De même, il affirme que la tentative manquée d'assassinat sur Valens par un scutarius aurait été perpétrée avant le complot de Théodore, la réaction de l'empereur devant être interprétée comme une vengeance contre ces deux tentatives de renverser son pouvoir. Pour un point de vue contraire et une chronologie qui nous semble plus respectueuse des faits présentés par Ammien, voir J. Curran, «From Jovian to Theodosius», *The Cambridge Ancient History, XIII : The Late Empire, A.D. 337-425*, éd. A. Cameron et P. Garnsey (Cambridge : Cambridge University Press, 1998), 92 ; G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucos to the Arab Conquest* (Princeton : Princeton University Press, 1961), 401.

La terreur déferle alors sur Antioche, où de multiples procès ont lieu, suite aux nombreuses accusations et délations faites par les flatteurs et courtisans de l'entourage impérial. Les prisons se remplissent et Valens ordonne la mise à mort de tous les accusés sans distinction entre coupables et innocents. Plusieurs grands personnages sont inculpés, dont l'historien Eutrope, des anciens gouverneurs de province et des anciens consuls, la plupart dans le but de confisquer leurs propriétés et de s'approprier leur fortune.³ Enfin, l'empereur trouve la mort lors du désastre d'Andrinople, en 378, sur le champ de bataille décrit par l'oracle, la plaine de Mimas, et le successeur de Valens est Théodose, accomplissant ainsi pleinement la prédiction.⁴ Voilà, résumé de façon globale, le récit présenté par Ammien Marcellin. Par ailleurs, si d'autres sources fournissent des versions légèrement différentes des mêmes faits, le canevas général reste globalement le même alors que les divergences se situent principalement sur des points de détails.⁵ Aussi, je me propose de voir d'abord de quelle façon les historiens ont généralement interprété ces événements, pour ensuite tenter d'analyser les implications religieuses de cette cérémonie décrite par Ammien Marcellin.

Il est remarquable de noter que la plupart des historiens et spécialistes de l'Antiquité tardive qui se sont penchés sur les faits décrits précédemment les ont analysés selon trois points de vue principaux : politique, social ou économique. À notre grande surprise, peu ont voulu voir un témoignage de la vie religieuse de l'époque concernée. Analysant les faits relatifs à ces événements, les historiens les ont surtout compris selon le schéma suivant : à la fin du quatrième siècle le paganisme est en déclin, tout comme l'empire romain d'ailleurs, alors que le christianisme est en plein essor. La magie, la divination et autres pratiques reliées aux puissances surnaturelles païennes, sont généralement interprétées comme étant une dégénérescence de la religion traditionnelle, un symptôme de plus à porter au crédit de cette maladie qu'est le déclin de la civilisation romaine.

Ainsi, l'attention des historiens fut d'abord centrée sur l'empereur, sa réaction et les conséquences des faits présentés.⁶ La plupart des travaux insistent donc surtout sur la question d'un complot contre la personne de l'empereur et sur l'utilisation de la prophétie et des prodiges comme base idéologique

² Amm. 29.1.5-35 (L'édition utilisée est celle de C. Rolfe, *Ammianus Marcellinus* III [Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1986].

³ Amm. 29.1.6-2.28.

⁴ La défaite d'Andrinople et la mort de Valens qui s'ensuit est décrite par Ammien, 31.12-13.

⁵ Eunape de Sardes, *Vitae Sophistarum*, D480, éd. W.C. Wright (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1952 [1921]), 455; certains fragments d'Eunape, utiles dans le cas présent, se trouvent rassemblés très commodément par R.C. Blockley, *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire* (Liverpool : F. Cairns, 1981), 1 : 55-7; Zosime, *Historia Nova*, 4.13.2-15.2; Libanius, *Oratio* 1.171-2; Sozomène, *Historia Ecclesiastica*, 6.35.1-8; Theodoret, *Historia Ecclesiastica*, 3.28; Zonaras, *Epitome Historiarum*, 13.16; G. Cedrenus, *Historiarum Compendium* 2; Jean Chrysostome, *Homélie* 89 : *Sur les Actes des Apôtres*.

sur laquelle construire des rébellions contre Rome et fomenteur des troubles civils.⁷ On porte également l'emphase sur la peur des empereurs face à de tels complots, et donc par extension sur la peur des pratiques magiques ou divinatoires.⁸ Mais ce point de vue est loin d'être neuf, puisque plusieurs auteurs anciens insistaient déjà sur cet aspect de la question.⁹

D'autres insistent également sur le contexte politique qui a vu éclore ces divers procès et accusations. Ainsi, l'empereur avait récemment été aux prises avec la révolte de Procope, qui avait failli réussir, et ce dernier, par ses liens avec la dynastie constantinienne, était supporté par les anciens partisans de Julien.¹⁰ On présente alors l'idée d'une répression politique, puisque plusieurs personnages qui furent accusés et exécutés faisaient effectivement partie de l'entourage du défunt empereur.¹¹ Enfin, il importe

⁶ Cf. E. Stein, *Histoire du Bas-Empire, I : De l'État romain à l'État byzantin (284-476)*, trad. J.-R. Palanque, (Bruxelles : Desclée de Brouwer, 1959 [1928]), 177, qui affirme qu'une conspiration s'est formée autour du notaire gaulois Théodore dans le but de réaliser la prophétie, en est un bon exemple; J. Matthews, *The Roman Empire of Ammianus* (Londres : Duckworth, 1989), 219, soutient également qu'il s'agit d'un cas réel de divination utilisée à des fins de conspiration, contrairement aux autres procès mis en scène par Ammien; P. Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe* (Paris : P.U.F., 1997), 17, soutient également que ces procès sont le résultat de motivations politiques auxquelles s'ajoute la terreur de la magie de l'empereur.

⁷ Cf. D. Potter, *Prophets and Emperors. Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), 171-173, qui cite de nombreux exemples. Mais C. Pharr, «The Interdiction of Magic in Roman Law», *Proceedings of the American Philological Association* 62 (1932), 279, souligne que déjà, sous la République, la *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficis de Sylla* (81 av. J.-C.), visait à interdire les rites secrets puisque la magie était utilisée comme couverture pour des mouvements politiques séditeux et subversifs, comme dans le cas des *Bacchanales*.

⁸ Cf. J. Maurice, «La terreur de la magie au IV^e siècle», *Revue historique de droit français et étranger*, Sér. 4, 5 (1927), 113, n. 2, qui soutient que si les empereurs n'avouent jamais directement et franchement leur peur face aux pratiques magiques, leur conduite et la législation qu'ils ont produit témoignent de leurs craintes; R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967), 131 : «Cases cropped up, too, in which divination raised disloyal hopes and encouraged conspiracies»; M.-A. Marié, «Deux sanglants épisodes de l'accession au pouvoir d'une nouvelle classe politique : les grands procès de Rome et d'Antioche chez Ammien Marcellin. *Res Gestae*, XXVIII, 1; XXIX, 1 et 2», *De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à Jacques Fontaine, membre de l'Institut, à l'occasion de son 70^e anniversaire, par ses élèves, amis et collègues, I : Antiquité tardive et christianisme ancien (III^e-VI^e siècles)*, éd. in J.-C. Fredouille et L. Holt (Paris : Institut d'études Augustiniennes, 1992), 354; F.R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization C. 370-529* (Leiden-N.Y.-Cologne : E.J. Brill, 1993) 1 : 67, interprète la loi promulguée par Constance II le 5 juillet 358 (*Codex Theodosianus* 9.16.6), qui interdit aux membres du comitatus de pratiquer la sorcellerie, la divination et l'astrologie, comme étant le résultat de la phobie malade de l'empereur devant de telles pratiques; E. Massonneau, *La magie dans l'Antiquité romaine, la magie dans la littérature et les mœurs romaines. La répression de la magie* (Paris : Librairie du Recueil Sirey, 1934), 212, soutient également un point de vue semblable puisqu'il attribue à la peur de Valens les persécutions qu'il dirigea. Il introduit cependant un élément religieux sur lequel nous aurons l'occasion de revenir.

⁹ Dion Cassius, 52.36.1-3. Ce même auteur décrit par ailleurs les présages et les prédictions qui accompagnèrent le meurtre de Caracalla, 28.4.7-8; J. Gaudemet, «La législation religieuse de Constantin», in *Église et société en Occident au Moyen Âge* (Londres : Variorum Reprints, 1984), 51. C'est également le même genre d'exemple que cite Philostrate, *Vita Apollonii*, 8.3, qui donne l'exemple de Domitien, qui n'autorise Apollonius de Tyane à jouir de sa présence qu'une fois après avoir retiré tous les livres, écrits et autres amulettes qu'il portait sur sa personne; A.A. Barb, «The Survival of Magic Arts», *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century : Essays*, ed. A. Momigliano (Oxford : Clarendon Press, 1963), 103.

également de noter que cette approche politique a généré un nombre impressionnant d'études sur la législation impériale de l'époque dans sa relation avec l'aspect religieux, ce qui relève encore de l'éternel point de vue centré sur la fonction impériale.¹²

Néanmoins, plusieurs historiens ont ressenti les limites de ces interprétations et certains ont été plutôt tentés d'analyser ces événements sous un angle social, définissant la magie, la sorcellerie et les pratiques divinatoires comme étant des formes de comportements déviants par rapport à la norme établie dans la société. L'interdiction de ces pratiques dans le monde romain est ainsi expliquée comme étant basée sur des arguments sociaux plutôt que religieux, les accusations de magie constitueraient ainsi une forme de contrôle social utilisé par la classe dominante afin de cataloguer et de contrôler des zones ambiguës et non structurées de la société.¹³ Mais l'explication à caractère social la plus populaire semble être celle qui voit dans les procès le fruit de délateurs motivés par une éventuelle ascension sociale.

Vraisemblablement déjà moins populaire que les aspects politique et social, l'analyse des procès d'Antioche sous un angle économique comporte une base documentaire pourtant très intéressante puisque Eunape, Zosime et Ammien insistent sur cet aspect de la question.¹⁴ Et à notre connaissance, seulement deux historiens ont pris la peine de souligner cet aspect. Ainsi, d'une part Downey, dans un livre consacré à Antioche, suit Zosime sans le mentionner explicitement puisqu'il affirme que l'appropriation des biens des victimes serait une des causes principales de la persécution qui suivit les procès.¹⁵

¹⁰ Amm. 26.4.4, 10.7-8, 8.12.

¹¹ G. Sabbah, *La méthode d'Ammien Marcellin. Recherche sur la construction du discours historique dans les Res Gestae* (Paris : Les Belles Lettres, 1978), 502, qui explique ainsi l'exécution de Maxime d'Éphèse; J. Matthews, *Ammianus*, 224-225, est beaucoup plus explicite, puisqu'il attribue l'intensité de la réponse de Valens à cette conspiration en la considérant comme une réaction contre les survivants du règne de Julien dans l'aristocratie. Ainsi, d'abord Maxime d'Éphèse, puis l'ancien vicaire de Bretagne Alypius, Théodore lui-même, l'historien Eutrope, etc.

¹² Cf., entres autres, E.D. Hunt, «Christianising the Roman Empire : the Evidence of the Code», *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, éd. J. Harries et I. Wood (Londres : Duckworth, 1993), 143-58; M.R. Salzman, «Superstition in the Codex Theodosianus and the Persecution of Pagans», *Vigiliae Christianae* 41 (1987), 172-188 et «The Evidence for the Conversion of the Roman Empire to Christianity in Book 16 of the Theodosian Code», *Historia* 42 (1993), 362-378; F. Martroye, «La répression de la magie et le culte des Gentils au IV^e siècle», *Revue historique de droit français et étranger*, Sér. 4, 8 (1930), 669-701 (qui passe d'ailleurs les événements d'Antioche sous silence); J. Gaudemet, «La législation anti-païenne de Constantin à Justinien», *Cristianesimo nella Storia* 11 (1990), 449-468. Cependant, il convient de citer un article récent, S. Bradbury, «Constantine and the Problem of Anti-Pagan Legislation in the Fourth Century», *Classical Philology* 89 (1994), 120-139, qui soutient un point de vue très original, selon lequel les lois du Code Theodosien constitueraient un recueil de prescriptions morales visant à instruire et à discipliner la société par l'entremise de l'exhortation et de la menace. Le but étant de créer un climat ou une atmosphère à l'intérieur de laquelle la population se sentirait inconfortable d'aller à l'encontre de ces prescriptions.

¹³ D. E. Aune, «Magic in Early Christianity», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.23.2 (1980), 1515; R. Gordon, «Religion in the Roman Empire : the Civic Compromises and its Limits», *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, éd. M. Beard et J. North (Londres (Duckworth, 1990), 253-255; M. Beard, J. North et S. Price, *Religions of Rome, I : A History* (Cambridge:University Press, 1998), 372.

Et d'autre part Marié, qui souligne que la cupidité fut certainement un élément explicatif des procès.¹⁶

Enfin, la question la plus souvent débattue relativement à l'aspect religieux fut de savoir si la réaction impériale fut une persécution du paganisme. Le débat tourne donc autour de la question de l'identification des pratiques divinatoires et magiques à celles de la religion traditionnelle romaine. Il s'agit d'un faux débat puisque le concept même de «paganisme» en est un exclusivement moderne qu'on applique à un ensemble de croyances qui relèvent, d'une façon plus générale, du polythéisme. Et d'ailleurs, pratiquement tous les historiens prétendent qu'il ne s'agit pas d'une persécution, ce qui nous semble juste.¹⁷ Mais seule Marié a bien identifié l'enjeu de cette question relativement aux sources puisqu'elle précise tout de même que Sozomène est le seul à présenter les procès sous cet angle.¹⁸

L'autre élément d'explication apporté par les historiens dans leurs analyses est le caractère «superstitieux» de l'époque, dont le IV^e siècle constituerait une sombre apogée. Ainsi, Bonner, dans son étude sur la magie chez Libanius, excellente par ailleurs, ne trouve d'autre moyen de conclure que d'affirmer que : «the fourth century was darkened by the most degrading of superstitions in a manner that can only be compared to the benighted of western Europe in the later Middle Ages»¹⁹ Or, si l'on peut comprendre ce genre de conception pour quelqu'un qui écrit en 1932, il nous semble difficilement acceptable que la plupart des historiens aient insisté sur cet aspect, et non les moindres ou les moins reconnus.²⁰

Aussi, c'est dans une toute autre optique que nous aimerions aborder l'analyse des implications religieuses de la cérémonie décrite par Ammien. Et plutôt que de parler d'époque superstitieuse, il convient de suivre Henri-Irénée Marrou et de parler d'une «nouvelle religiosité».²¹ Dans cette optique, il

¹⁴ Cf. spécialement Amm. 29.1.20, où il affirme explicitement que Valens persécute les plus riches maisons (domus opulentissimas) sous l'influence des courtisans, qui attendent probablement des bénéfices de telles pratiques.

¹⁵ Downey, *A History of Antioch*, 402.

¹⁶ «Deux sanglants épisodes...», 355.

¹⁷ Cf. Marié, «Deux sanglants épisodes...», 350; R.C. Blockley, *Ammianus Marcellinus. A Study of his Historiography and Political Thought* (Bruxelles : Latomus, 1975), 120, qui affirme timidement que les procès ressemblent à une attaque générale contre le paganisme puisque bon nombre de sources indiquent que la condamnation des conspirateurs initiaux évolue rapidement en une persécution généralisée contre les philosophes de la région. Mais il insiste également pour dire que cela ne signifie pas pour autant qu'il s'agit d'un plan global de l'intolérance chrétienne à l'égard des pratiques païennes puisqu'elles étaient prosrites de longue date; Hunt, «Christianizing...», 146; H. Funke, «Majestäts- und Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus», *Jarbuch für Antike und Christentum* (1967), 145-75; Gaudemet, «La législation anti-païenne...», 463; J. Geffcken, *The Last Days of Graeco-Roman Paganism*, trad. S. McCormack (Amsterdam-N.Y.-Chicago : North Holland Publishing Company, 1978 [1929]), 161; Paschoud, «Notes», 357, n. 129, qui base son argument sur Zosime, qui en fait mention sans aucune émotion, ce qui est contraire à son habitude s'il y avait vraiment eu persécution, en tant que païen convaincu de la fin du 5e siècle.

¹⁸ «Deux sanglants épisodes...», 356.

¹⁹ G. Bonner, «Witchcraft in the Lecture Room of Libanius», *Proceedings of the American Philological Association* 66 (1932), 34-44, à la p. 44.

faut préférer l'idée que l'atmosphère et les mentalités de l'époque sont reflétées dans cet épisode et que celui-ci il se fait l'écho d'une «nouvelle religiosité» qui influence la perception des gens à l'égard des pratiques plus marginales comme la magie ou la sorcellerie. Nous verrons donc d'abord comment ce genre de croyances était ancré dans les mentalités autant des païens que des Chrétiens; si l'idée d'un transfert des grands oracles traditionnels vers des oracles privés peut être utilisée dans le cas présent; comment le témoignage de Théodoret, qui pointe dans la direction d'une atmosphère de tolérance et de survie des cultes païens sous Valens, peut être utilisée; et enfin nous tenterons d'analyser de façon plus concrète la cérémonie décrite par Ammien.

À l'opposé des gens qui ne voient dans le quatrième siècle qu'un conflit entre un paganisme en déclin et un christianisme triomphant, il nous semble évident que Chrétiens et païens partageaient plusieurs conceptions similaires sur le plan des mentalités et de la religion qui méritent d'être soulignées et qui peuvent nous aider à comprendre les procès d'Antioche. Et d'abord, il est clair que les Chrétiens croyaient profondément à l'efficacité des pratiques magiques et divinatoires. Ainsi, les autorités chrétiennes, au Concile de Laodicée de 363, ont dû légiférer contre l'utilisation de la magie par les adeptes de la «vraie foi», de même qu'ils ont dû interdire à tout clerc de pratiquer la magie, la divination et la sorcellerie.²² Les écrits apocryphes qui foisonnent aux III^e et IV^e siècles regorgent d'histoires où un saint possède des pouvoirs ou des dons particuliers, constituent tout autant des éléments de preuve.²³ Par ailleurs, si les Chrétiens n'adoraient qu'un seul dieu, ils croyaient fermement à l'existence d'une multitude de démons, parmi lesquels ils situaient les dieux païens. Et toute la littérature hagiographique de cette époque est d'ailleurs imprégnée de la croyance en leur existence et leur présence.²⁴

Aussi, il suffit de mentionner le fait que les corps des martyrs chrétiens aient rapidement acquis une réputation de posséder des pouvoirs magiques pour comprendre les connotations «païennes» que pouvait comporter le christianisme de cette époque. D'ailleurs, le transfert du corps de St-Babylas d'Antioche à Daphné par le César Gallus (350-354) fut réalisé avec l'objectif précis d'expulser les dieux païens de ce sanctuaire célèbre et réussit, à ce qu'en disent les sources, à faire taire l'oracle d'Apollon.

²⁰ Cf. Trombley, *Hellenic Religion*, 56, qui affirme que «Ammianus' reports reveal, in any case, a dark side to the old religion that bore little resemblance to the great urban temple cults» et p. 59, que la diversité de comportements religieux attestée pour cette époque doit être prise au sens d'une indication indirecte témoignant du «dark side of Hellenic religiosity» durant les années 370.

²¹ *Décadence romaine ou Antiquité tardive? IIIe-VIe siècle* (Paris : Seuil, 1977), 42-52. Marrou présente trois caractéristiques à cette «nouvelle religiosité», soit d'abord la réforme d'institutions dont l'esprit s'était perdu; puis le «triomphe de l'idée de Dieu», donc le monothéisme, sous l'impulsion du judaïsme et du christianisme; et enfin l'importance croissante accordée à l'au-delà et à la vie *post mortem*.

²² C. Laod., *Sacrorum Conciliorum*, J.-D. Mansi, 2 : 563-574; Athanase, *PG* 26, col. 319.

²³ Barb, «The Survival...», 122-3.

Combattre ainsi la magie par la magie, n'est-ce pas là la meilleure preuve de la persistance du même genre de conceptions, de la même mentalité? Enfin, Augustin lui-même utilisera les pouvoirs divinatoires attribués au reliquaire d'un saint pour juger d'un cas délicat où il devait départager le mensonge de la vérité dans un cas classique où la parole d'un individu était opposée à celle d'un autre.²⁵ C'est ce phénomène que Grant voulait qualifier lorsqu'il écrit ce qui est devenu une expression consacrée : «Your magic is my miracle, and vice-versa».²⁶ Ainsi, les saints et les martyrs ont remplacé les dieux païens : les reliquaires et les tombeaux ont remplacé les temples et les festins les anciens festivals. Et tout comme les anciens dieux, ils guérissent les malades, rendent la fertilité aux femmes stériles, protègent les voyageurs des périls, détectent les parjures et prédisent l'avenir.

Dans une excellente étude principalement basée sur des inscriptions, notamment une inscription tardive d'Épidaure,²⁷ Nilsson avait constaté de multiples similarités entre les services religieux païens et chrétiens par l'utilisation du même genre de matériel et d'éléments de rituels : lampes, encens, chants, sermons, etc. Ce qui lui faisait accorder peu d'importance à la victoire finale du christianisme puisque «the spiritual background of the time was the same».²⁸

Par ailleurs, les païens contribuent également à cette uniformité des mentalités. D'abord, les papyri magiques grecs, dont la date de rédaction de la majorité d'entre eux est généralement attribuée aux III^e-IV^e siècles, constituent un témoignage de la popularité des pratiques magiques. Et la ligne de démarcation peut s'avérer très fine, à cette époque, entre la philosophie néoplatonicienne et la sorcellerie, entre la recherche criminelle de la connaissance du futur par les devins condamnés par les édits impériaux et, par exemple, le traité d'interprétation des rêves de Firmicus Maternus (d'ailleurs le même chrétien converti et intransigeant qui écrira plus tard le *De errore profanarum religionum*).²⁹ Ainsi, le concept monothéiste s'infiltrait lentement dans les mentalités païennes et c'est certainement le cas avec le néoplatonisme, qui assimile lentement cette idée, mais qui en même temps incorpore les pratiques magiques sous le nom de théurgie.

De même, si les Pères de l'Église et les polémistes chrétiens s'en prennent toujours, dans leurs écrits, aux oracles les plus connus, tels ceux de Delphes et de Didyme, il ne s'agirait en fait que d'un cliché rhétorique dont la véritable cible serait la divination privée et l'oniromancie. Car il semble clair que ces procédés, aiguillonnés par la popularité de la théurgie, ont dominés l'Antiquité tardive à un tel point qu'ils

²⁴ Cf. P. R. L. Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago: University Press, 1981).

²⁵ Pour St-Babylas : Soz., V, 19; Hilaire de Poitiers, *de Trin.*, XI, 3 Pour Augustin, cf. Aug., Ep., 78.

²⁶ R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* (N.Y., 1966), 93.

²⁷ IG, IV, 1, 132-134.

²⁸ M.P. Nilsson, «Pagan Divine Service in Late Antiquity», *Harvard Theological Review* 38 (1945), 63.

sont considérés à la fois par l'Église et l'État comme étant les plus représentatifs et les plus pernicieux aspects de l'esprit païen de l'époque.³⁰ Et si l'État exprime son opinion et ses conceptions par l'entremise des lois qu'il émet, les historiens qui ont étudié ces lois, dont celles contenues dans le Code Théodosien, s'entendent pour affirmer que ces pratiques étaient beaucoup trop ancrées dans les mentalités des gens pour pouvoir être éradiquées par de simples moyens coercitifs.³¹

Par ailleurs, dans un article récent, Polymnia Athanassiadi a lancé l'idée, comme le dit clairement son titre, d'un «Shift of Authority in Late Paganism» entre les grands oracles traditionnels et un nouveau type de saint homme : le sage pythagoricien, qui se voit comme l'apôtre de la culture grecque redéfinie et qui nous semble particulièrement intéressante. Ainsi, pour elle, le nouvel axiome du néoplatonisme qui deviendra très populaire au IV^e siècle est l'affirmation qu'il n'existe pas de lieux saints, uniquement des individus saints. Et ces hommes se placent sous le patronage de Hécate ou de quelque autre dieu afin d'obtenir les informations dont ils auront besoin. Ils peuvent alors interpréter tout oracle ou signe divin sans aucune préparation spéciale puisqu'ils entretiennent des liens intimes avec le divin suite à leur initiation aux mystères de la philosophie.³²

Dans le cas plus précis qui nous concerne, certains concepts peuvent être appliqués de façon précise et contribuent à expliquer certaines composantes du rituel décrit par Ammien. D'abord le fait que les «conspirateurs» aient construit un trépied à l'image de celui de Delphes et la ressemblance des vers donnés par l'oracle vont dans le sens d'une identification aux grands oracles du passé. C'est d'ailleurs ce qu'affirmait Potter, lorsqu'il mentionne que les mots mêmes du consultant révèlent la fascination et l'excitation ressentie par ces fonctionnaires impériaux dans le fait de pouvoir égaler les grands oracles du passé.³³

En ce qui concerne le témoignage de Théodoret, qui insiste sur la tolérance de l'empereur, inacceptable à ses yeux, envers les anciens cultes païens, il va clairement à l'encontre de celui d'Ammien, qui décrit le déroulement des procès comme étant le résultat de la cruauté et de la férocité de Valens. D'abord, certains historiens insistent pour affirmer que les institutions et les magistratures culturelles, reliées aux temples helléniques traditionnels, où des sacrifices étaient pratiqués, ont certainement survécu jusqu'à Valens (364-378) dans l'Orient hellénophone. La preuve en serait que sous cet empereur, la législation antérieure contre les sacrifices devint lettre morte.³⁴ De même, il est plutôt tentant de rap-

²⁹ Barb, «The Survival...», 116-7.

³⁰ P. Athanassiadi, «Dreams, Theurgy and Freelance Divination : the Testimony of Iamblichus», *JRS* 83 (1993), 115

³¹ Cf., entre autres, Pharr, «The Interdiction...», 294 et Gaudemet, «La législation anti-païenne...», 467.

³² P. Athanassiadi, «Philosophers and Oracles : Shifts of Authority in Late Paganism», *Byzantion* 62 (1992), 58-60.

procher cette description du témoignage de Libanius, qui reçut une lettre et en fit la lecture dans le temple de Dionysos, en 365, «car nous étions en train de célébrer son culte, la fête était commencée et les Bacchantes en mouvement». ³⁵ La persistance des lois atteste également la survie de ces pratiques. La publication du Code Théodosien, en 438 sous Théodose II, de même que la remise en vigueur de lois datant du règne de Constance II (337-361) atteste de la vitalité et de la présence continue des anciens cultes helléniques. ³⁶

Mais pour en venir à Valens et Antioche, qui forment le contexte général des procès décrits par Ammien, Paul Petit, qui a étudié la vie municipale d'Antioche d'après les écrits de Libanius, affirme que la politique religieuse de Valens serait floue, «son arianisme l'incite à ménager les païens pour faire pièce aux orthodoxes». ³⁷ Antioche, d'après le portrait qu'il en fait, apparaît ainsi comme un îlot du paganisme qui résiste là où partout ailleurs les moines et les autres fervents évangélistes convertissent les campagnes et les bourgades. Et avant 392, Libanius nous conserve le souvenir, par l'intermédiaire du Pro templis, de la subsistance des temples en ville, où le culte demeure toléré «dans des limites étroites mais acceptables». ³⁸

Enfin, il convient de mentionner les conclusions de Drijvers, qui a étudié la persistance des cultes païens dans la Syrie chrétienne. Il affirme que les classes sénatoriales et intellectuelles demeurèrent généralement attachées au paganisme pour encore une longue période car elles étaient fortement liées à ces croyances par la culture et l'éducation. Ainsi, la vie intellectuelle païenne aurait continué d'exister très longtemps, et particulièrement dans les cercles académiques et raffinés d'Antioche, d'Apamée et de certaines régions. Les accusations de magie et la croyance en l'existence des démons, répétée de façon aussi emphatique, constituent pour lui les meilleures preuves de la persistance des croyances païennes qui étaient considérées comme constituant un danger pour la survivance de l'Église chrétienne. ³⁹

Il ressort donc très clairement de ce tableau que le témoignage de Théodoret pourrait être plus val-

³³ Potter, *Prophets...*, p. 182.

³⁴ Trombley, *Hellenic Religion* (cité n. 8), p. 3, s'appuyant sur CTh. 16.10.12.

³⁵ Ep., 1480; trad. P. Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J.-C.* (Paris : Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1955), 199.

³⁶ Trombley, *Hellenic Religion*, 10 et A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire (284-602). A Social, Economic, and Administrative Survey* (Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1986 [1964]), 2 : 939, qui affirme que la répétition des lois jusque dans le *Code Justinien* prouve qu'il y avait toujours un bon nombre de païens dans la partie orientale de l'empire jusqu'au VI^e siècle.

³⁷ *Libanius*, p. 199.

³⁸ Petit, *Libanius*, 199; Lib., *Pro templis*, 30.51 : demeurent intacts, en 386, les temples d'Athéna, de la Fortune et de Dionysos; 20.42 : l'année suivante, en 387, la ville a toujours ses temples.

able qu'il n'apparaît à première vue et qu'à l'opposé, il faudrait nuancer les propos d'Ammien au sujet de la cruauté de Valens. Cet empereur serait donc plus tolérant que ne le prétend Ammien, dont il faut toujours garder en tête le préjugé défavorable qu'il a au départ à l'égard des prédécesseurs et des successeurs de Julien. Quant aux personnages impliqués dans ce genre de pratiques, il semble qu'ils concordent parfaitement avec les conclusions de Drijvers puisque l'on voit que la plupart des individus connus étaient soit des fonctionnaires impériaux, des officiels ou d'anciens hommes politiques. Ce que nous pouvons également rapprocher de la loi de 358, qui interdit les pratiques magiques et divinatoires aux membres du comitatus et qui témoigne d'une certaine diffusion de ces pratiques dans l'aristocratie et l'élite païenne. Mais il importe de noter que ces conclusions sont limitées par la censure inhérente aux sources quant aux classes sociales prises en compte. Aussi, venons-en à la cérémonie elle-même.

D'abord, le premier élément qui mérite un commentaire est le passage où Ammien affirme que cette cérémonie était déjà connue publiquement (29.1.7). Il est donc clair qu'il ne s'agissait pas d'un complot secret mais plutôt d'une cérémonie à caractère divinatoire dont la réponse a certainement fait le tour de la ville très rapidement puisque Ammien affirme également que les vers de l'oracle étaient très connus : *versus illos notissimos* (29.1.33). Cela va donc dans le sens indiqué par les historiens modernes, à savoir que les habitants d'Antioche étaient certes encore attachés à certaines croyances païennes, sinon les vers de l'oracle n'auraient jamais connu un tel niveau de popularité. De même, en ce qui concerne le trépied fabriqué par les «conspirateurs», certains ont rapproché sa fabrication d'une prescription retrouvée dans les papyri magiques pour un charme qui apporte la connaissance du futur : «The Preparation for the Operation : For a direct vision, set up a tripod and a table of olive wood or of laurel wood, and on the table carve in a circle these characters : [...]. Cover the tripod with clean linen, and place a censer on the tripod».⁴⁰ On peut ainsi constater une similarité dans le matériel employé puisque Ammien parle bien d'un trépied construit à partir de branches de laurier (29.1.29). Ce qui indiquerait une claire influence des procédés magiques contemporains.

Par ailleurs, il est possible de rapprocher le trépied tel que décrit par Ammien (29.1.29) de certaines découvertes archéologiques provenant de Doura-Europos, d'Apamée et de Pergame.⁴¹ En effet, un disque trouvé à Apamée représente Hécate Triformis tenant dans la main droite un fouet et dans la gauche une torche. Le plateau de Pergame est quant à lui recouvert de formules incantatoires et d'invocations à Hécate. Ainsi, pour Hajjar, il ne fait aucun doute que la divinité invoquée à Antioche par les officiants était certainement Hécate, car elle était reconnue comme une source de prédictions. Par ailleurs, il affirme que ce mode divinatoire était également pratiqué en Grèce et en Asie Mineure. Il s'agirait donc d'une

³⁹ H. Drijvers, «The Persistence of Pagan Cults and Practices in Christian Syria», *East of Byzantium : Syria and Armenia in the Formative Period*, éd. N.G. Garsoïan, T.F. Matthews et R.W. Thomson (Washington : Dumbarton Oaks Symposium, Center for Byzantine Studies, 1982), 40.

pratique typiquement orientale. De même, certains ajoutent que le fait que les lettres soient gravées sur l'instrument ferait pencher en faveur d'un propriétaire professionnel alors que l'absence de caractères gravés désignerait un amateur.⁴² Ce qui indiquerait que, dans le cas d'Antioche, nous ayons affaire à des professionnels puisque Ammien précise bien (29.1.30) que les caractères étaient gravés (*viginti quattuor scriptiles formae incisae perite*) et que les opérateurs étaient des adeptes de la divination (*vaticinandi peritis*). En ce qui concerne le procédé, il est à noter que Julien avait certainement donné une impulsion à ce mode divinatoire puisqu'il encourageait la foi dans la sainteté des caractères magiques.⁴³ Cet élan serait donc à l'origine ou du moins aurait eu une certaine influence sur la longue survivance de la divination par les caractères, auxquels il est possible d'associer les caractères alphabétiques.

Par la suite, il convient d'insister sur la grande ressemblance entre les pratiques décrites par Ammien au début du rituel afin de préparer la cérémonie et de purifier les lieux, d'autres pratiques ou rituels contemporains connus. Ammien précise bien que le trépied fut placé au centre d'une maison préalablement purifiée par des parfums d'Arabie, que le disque métallique était fabriqué de diverses substances, que l'officiant était vêtu de lin, qu'il récita une série d'incantations à la divinité des prédictions et qu'il utilisa un anneau suspendu à une corde de lin (29.1.30-31). Or, Nilsson a d'abord bien mis en parallèle les cérémonies païennes et chrétiennes pour être toutes deux similaires dans leur utilisation d'encens et de parfums.⁴⁴ Nous pouvons également souligner le passage d'Eunape dans lequel est décrit une cérémonie théurgique pratiquée par Maxime d'Éphèse dans le temple de Hécate : «When he had said this and we had all sat down, he burned a grain of incense and recited to himself the whole of some hymn or other».⁴⁵ De même, Lewy, dans son analyse des oracles chaldéens et théurgiques, a démontré que la première phase du rituel magique était ce qu'il appelle la «conjonction», qui consiste à invoquer l'assistance d'une dieu ou d'un démon par l'entremise duquel le théurgiste peut utiliser les puissances surnaturelles requises pour mener à bien son acte magique.⁴⁶ Sur l'alliage des métaux, le papyrus magique déjà mentionné fait également mention de cette particularité. Quant au lin, il est bien connu que ce tissu faisait office de tissu pur par excellence et est également prescrit par le papyrus magique.⁴⁷ Enfin, l'an-

⁴⁰ PGM 3.284-295, in H.D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells* (Chicago-Londres: University of Chicago Press, 1986), 1 : 26-27.

⁴¹ F. Cumont, *Les fouilles de Doura-Europos* (1922-1923) (Paris : Geuthner, 1926), 119-120; G. Donnay, «Instrument divinatoire d'époque romaine», *Apamée de Syrie : bilan des recherches archéologiques, 1973-1979 : aspects de l'architecture domestique d'Apamée : Actes du colloque tenu à Bruxelles les 29, 30 et 31 mai 1980*, éd. J. Balty (Bruxelles : Centre belge de recherches archéologiques à Apamée de Syrie, 1984), 203-210, pl. LXV, 1; T. Hopfner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber, II. Seine Methoden, Studien zur Paleographie und Papyruskunde*, 21.23 (Leipzig : 1924), 144-147, fig. 12-13 (*non vidi*); cité dans Y. Hajjar, «Divinités oraculaires en Syrie et en Phénicie à l'époque gréco-romaine», dans *Auftieg und Niedergang der römischen Welt* 2.18.5 (1990), 2304-2306, n. 515.

⁴² Barb, «The Survival...», p. 113.

⁴³ Julien, Or., VII, 216c; Athanassiadi, «Dreams...», p. 122.

neau est généralement considéré comme possédant des pouvoirs magiques, comme l'indiquent Cicéron et Pline l'Ancien.⁴⁸ On voit donc très clairement que la cérémonie décrite par Ammien procède de nombreux éléments communs aux pratiques magiques et religieuses très en vogue à cette époque et on pourrait supposer que les officiants qui ont pratiqué cette cérémonie étaient peut-être eux-mêmes des adeptes du néoplatonisme ou de la théurgie.

Il ressort également du récit d'Ammien que les gens qui utilisaient cette méthode divinatoire étaient convaincus que les oracles rendus par cet instrument avaient la même valeur que ceux des grands oracles traditionnels puisqu'ils auraient été rendus sous la forme que ces derniers empruntaient, dont le plus connu est directement comparé dans le récit d'Ammien, celui de Delphes. De même, une véritable profession de foi témoignant de la profonde croyance en la véracité de l'oracle et de sa connaissance du destin ou de la volonté des dieux ressort explicitement du passage d'Ammien où Théodore explique qu'il avait voulu faire part de l'affaire à l'empereur mais qu'Euserius l'avait rassuré en disant qu'aucune tentative illicite d'usurper le trône ne serait faite puisque le destin inévitable réaliserait leur souhait sans aucun effort. Ce qu'effectivement avait annoncé l'oracle en prédisant la mort de l'empereur (29.1.33-4).

Enfin, mentionnons que Trombley prétendait qu'il serait dangereux de déduire de la narration d'Ammien la diffusion et la popularité de telles pratiques à la fin du IV^e siècle. Or, nous croyons bien avoir démontré l'inverse, et il semble que le récit d'Ammien pointe dans la direction d'un rituel qui rencontre les caractéristiques d'autres pratiques et cérémonies connues par ailleurs. Ainsi, il appert que les sources attestant ces pratiques à cette époque impliquent une certaine diffusion, du moins à Antioche, dans une certaine couche de la population.

⁴⁴ M.P. Nilsson, «Pagan Divine Service...», p. 63.

⁴⁵ Eun., *Vit. Soph.*, D475, trad. Wright, p. 435.

⁴⁶ H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire* (Paris : Études Augustiniennes, 1978 [1956]), 228-229.

⁴⁷ P. Chuvin, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien* (Paris : Les Belles Lettres/Fayard, 1990), 57-58; W. Burkert, *Les cultes à mystère dans l'Antiquité*, trad. B. Deforge (Paris : Les Belles Lettres, 1992).

⁴⁸ Cic., *De Off.*, 3.9.38; Pline, *N.H.*, 33.8.

Bibliographie

Sources: éditions utilisées

Blockley, R.C. *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire* (Liverpool : F. Cairns, 1981).

Eunape de Sardes. *Vitae Sophistarum*. Éd. W.C. Wright (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1952 [1921]).

Rolfe, C. *Ammianus Marcellinus III* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1986).

Zosim. *Histoire nouvelle*. Éd. F. Paschoud (Paris : Les Belles Lettres, 1979).

Travaux

Athanassiadi, P. «Dreams, Theurgy and Freelance Divination : the Testimony of Iamblichus.» *Journal of Roman Studies* 83 (1993): 115-130.

— «Philosophers and Oracles : Shifts of Authority in Late Paganism» *Byzantion* 62 (1992) : 58-60.

Aune, D. E. «Magic in Early Christianity.» *Auftieg und Niedergang der römischen Welt* 2.23.2 (1980): 1507-1557.

Barb, A. A. «The Survival of Magic Arts», *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century : Essays*, éd. A. Momigliano, 100-125 (Oxford : Clarendon Press, 1963).

Baynes, N. H. «The Dynasty of Valentinian and Theodosius the Great», *The Cambridge Medieval History, I : The Christian Roman Empire and the Foundation of the Teutonic Kingdoms*, éd. H.M. Gwatkin et J.P. Whitney, 218-249 (Cambridge : Cambridge University Press, 1957).

Beard, M., J. North et S. Price. *Religions of Rome, I : A History* (Cambridge:University Press, 1998).

Betz, H. D. *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells* (Chicago-Londres: University of Chicago Press, 1986).

Blockley, R. C. *Ammianus Marcellinus. A Study of his Historiography and Political Thought* (Bruxelles : Latomus, 1975).

Bonner, G. «Witchcraft in the Lecture Room of Libanius», *Proceedings of the American Philological Association* 66 (1932): 34-44.

Bradbury, S. «Constantine and the Problem of Anti-Pagan Legislation in the Fourth Century», *Classical Philology* 89 (1994): 120-139.

Brown, P. R. L. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago: University Press, 1981).

Burkert, W. *Les cultes à mystère dans l'Antiquité*. Trad. B. Deforge (Paris : Les Belles Lettres, 1992).

Chuvin, P. *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien* (Paris : Les Belles Lettres/Fayard, 1990).

Cumont, F. *Les fouilles de Doura-Europos (1922-1923)* (Paris : Geuthner, 1926).

Curran, J. «From Jovian to Theodosius», *The Cambridge Ancient History, XIII : The Late Empire, A.D. 337-425*, éd. A. Cameron et P. Garnsey, 78-110 (Cambridge : Cambridge University Press, 1998).

Donnay, G. «Instrument divinatoire d'époque romaine.» *Apamée de Syrie : bilan des recherches archéologiques, 1973-1979 : aspects de l'architecture domestique d'Apamée : Actes du colloque tenu à Bruxelles les 29, 30 et 31 mai 1980*, éd. J. Balty, 203-212 (Bruxelles : Centre belge de recherches archéologiques à Apamée de Syrie, 1984).

Downey, G. *A History of Antioch in Syria from Seleucos to the Arab Conquest* (Princeton : Princeton University Press, 1961).

Drijvers, H. «The Persistence of Pagan Cults and Practices in Christian Syria», *East of Byzantium : Syria and Armenia in the Formative Period*, éd. N.G. Garsoïan, T.F. Matthews et R.W. Thomson, 35-44 (Washington : Dumbarton Oaks Symposium, Center for Byzantine Studies, 1982).

Funke, H. «Majestäts –und Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus» *Jarbuch für Antike und*

Christentum (1967): 145-175.

Gaudemet, J. «La législation religieuse de Constantin.» *Église et société en Occident au Moyen Age* (Londres : Variorum Reprints, 1984).

Geffcken, J. *The Last Days of Graeco-Roman Paganism*, trad. S. MacCormack (Amsterdam-N.Y.-Chicago : North Holland Publishing Company, 1978 [1929]).

Gordon, P. «Religion in the Roman Empire : the Civic Compromises and its Limits.» *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, éd. M. Beard et J. North (Londres, Duckworth, 1990).

Hajjar, Y. «Divinités oraculaires en Syrie et en Phénicie à l'époque gréco-romaine.» *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.18.5 (1990): 2236-2320.

Hunt, E. D. «Christianising the Roman Empire : the Evidence of the Code» *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, éd. J. Harries et I. Wood, 143-158 (Londres : Duckworth, 1993).

Jones, A. H. M. *The Later Roman Empire (284-602). A Social, Economic, and Administrative Survey* (Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1986 [1964]).

Lewy, H. *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire* (Paris : Études Augustiniennes, 1978 [1956]).

MacMullen, R. *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest, and Alienation in the Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967).

Maraval, P. *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe* (Paris : P.U.F., 1997).

Marié, M.-A. «Deux sanglants épisodes de l'accession au pouvoir d'une nouvelle classe politique : les grands procès de Rome et d'Antioche chez Ammien Marcellin. Res Gestae, XXVIII, 1; XXIX, 1 et 2.» *De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à Jacques Fontaine, membre de l'Institut, à l'occasion de son 70e anniversaire, par ses élèves, amis et collègues, I : Antiquité tardive et christianisme ancien (IIIe-VIe siècles)*, éd. J.-C. Fredouille et L. Holt 349-360 (Paris : Institut d'études Augustiniennes, 1992).

Martroye, F. «La répression de la magie et le culte des Gentils au IVe siècle.» *Revue historique de*

droit français et étranger Sér. 4, 8 (1930): 669-701.

Massonneau, E. *La magie dans l'Antiquité romaine, la magie dans la littérature et les mœurs romaines. La répression de la magie* (Paris : Librairie du Recueil Sirey, 1934).

Matthews, J. *The Roman Empire of Ammianus* (Londres : Duckworth, 1989).

Maurice, J. «La terreur de la magie au IV^e siècle.» *Revue historique de droit français et étranger* Sér. 4, 5 (1927): 182.

Nilsson, M. P. «Pagan Divine Service in Late Antiquity.» *Harvard Theological Review* 38 (1945): 63-69.

Petit, P. *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J.-C.* (Paris : Librairie orientale Paul Geuthner, 1955).

Pharr, C. «The Interdiction of Magic in Roman Law» *Proceedings of the American Philological Association* 62 (1932): 269-295.

Potter, D. *Prophets and Emperors. Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994).

Sabbah, G. *La méthode d'Ammien Marcellin. Recherche sur la construction du discours historique dans les Res Gestae* (Paris : Les Belles Lettres, 1978).

Salzman, M. R. «Superstitio in the Codex Theodosianus and the Persecution of Pagans.» *Vigiliae Christianae* 41 (1987): 172-188.

— «The Evidence for the Conversion of the Roman Empire to Christianity in Book 16 of the Theodosian Code», *Historia* 42 (1993) : 362-378.

Seeck, O. *Geschichte des Untergangs der Antiken Welt* (Stuttgart : J.B. Metzlersche, 1966 [1920]).

Stein, E. *Histoire du Bas-Empire, I : De l'État romain à l'État byzantin (284-476)*, trad. J.-R. Palanque (Bruxelles : Desclée de Brouwer, 1959 [1928]).

Trombley, F. R. *Hellenic Religion and Christianization C. 370-529* (Leiden-N.Y.-Cologne : E.J. Brill,

1993).