

Religion et récit de voyage. Le *Peristephanon* de Prudence et le *De reditu suo* de Rutilius Namatianus¹

On voudrait étudier ici la façon dont deux voyageurs romains de l'Antiquité tardive, l'un chrétien, Prudence, l'autre païen, Rutilius Namatianus, s'approprient l'espace qu'ils parcourent. Cette appropriation est le résultat d'une opération qui met en relation l'écriture, le voyage et la religion des deux auteurs. En effet, c'est non seulement en projetant sur des lieux leur histoire ou certains aspects de leur religion que Prudence et Rutilius prennent possession du territoire, mais aussi par l'écriture autobiographique de leur trajet individuel. L'objet de cette étude sera donc ce que Michel de Certeau a appelé les « pratiques d'espace² » : l'usage que font ces hommes de l'espace dans lequel ils évoluent, en s'inventant une manière propre de cheminer, en se livrant à une « plongée » dans le monde et son labyrinthe, qui les place plus près de Dédale que d'Icare³.

Parmi les éléments de cette « opération » doit être compté le récit, ou plutôt le discours de ces deux auteurs, inspiré par leur propre trajectoire. Discours de voyageurs, parlant à la première personne, ici et maintenant, discours qui s'incarnent dans une écriture (comme la mémoire, chrétienne ou païenne, cherche à s'inscrire dans des lieux), discours qui se comprennent mieux si on les considère comme des actes de langage, des *speech acts* au sens de Searle⁴. Pour Prudence,

1. Une ébauche de cet article a été exposée lors d'une séance du séminaire du Centre d'Études des Religions du Livre (CNRS-UMR 8584), le 17 mars 2005. Je remercie à cette occasion Philippe Hoffmann, Jean-Claude Fredouille et Vincent Zarini pour leurs encouragements et leurs utiles suggestions.

2. *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*, III^e partie : « Pratiques d'espace », Paris, 1980, p. 142 : « Je voudrais repérer des pratiques étrangères à l'espace "géométrique" ou "géographique" des constructions visuelles, panoptiques ou théoriques. Ces pratiques de l'espace renvoient à une forme spécifique d'opérations (des "manières de faire"), à une "autre spatialité" (une expérience "anthropologique", poétique et mythique de l'espace). »

3. Personnage emblématique des « fictions de savoir » dans lesquelles l'homme se conçoit comme un œil survolant le monde, *ibid.*, p. 140.

4. J. SEARLE, *Sens et expression*, Paris, 1982.

dans son *Peristephanon*, comme pour Rutilius Namatianus, dans le *De reditu*, la prise de parole et le voyage qui en est l'occasion sont des actions à part entière, des actions conjuguées pour prendre possession des lieux ; ce sont les moyens combinés par cette opération complexe définissant des « usages », des « pratiques » d'espace.

Au début du v^e siècle, Rutilius Namatianus, haut fonctionnaire d'origine gauleoise, écrit un poème en distiques élégiaques qui rend compte de son itinéraire de retour de Rome dans sa patrie. Son texte est vraisemblablement destiné à ses pairs, attachés comme lui au paganisme et au *mos maiorum* et cultivant les belles-lettres, devenues un conservatoire des valeurs traditionnelles et un bastion assurant leur transmission. On imagine que le *De reditu* a pu être lu lors d'une réunion conviviale, en Gaule ou à Rome, devant un cercle d'officiels lettrés partageant les options idéologiques du voyageur, peut-être celui auquel fait référence l'auteur du *Querolus*⁵, une pièce de théâtre anonyme légèrement antérieure au poème et dédiée à un certain Rutilius, qui pourrait bien être notre auteur, et écrite pour « les causeries et les banquets » (*fabellis atque mensis*). Il s'agit donc pour Rutilius de conforter ces convictions culturelles et religieuses, en pratiquant un discours qui réaffirme l'ancrage de la mémoire traditionnelle dans l'espace italien. Telle est l'intention, la fonction du poème, qui réagit en fait, selon nous, à des pratiques inverses, celles des pèlerins chrétiens qui, au même moment, cherchent, par leurs discours aussi, comme le fait Prudence dans le *Peristephanon* une dizaine d'années avant Rutilius, à christianiser l'espace occidental, en y promouvant le culte des saints et la vénération des reliques⁶.

Cette perspective présente l'avantage de ne pas seulement voir dans le poème de Rutilius l'héritier d'une tradition littéraire antérieure dont il ne serait qu'une pâle imitation, mais de mettre en relief, en soulignant ses intentions polémiques, ce qu'il a de novateur. Car, comme l'a montré P. Chuvin⁷, à force de lutter contre les arguments chrétiens, le paganisme tardif s'est transformé, développant

5. C. JACQUEMARD-LE SAOS, introduction à l'édition CUF, 1994, p. VIII-XII et, pour des parallèles textuels entre le *Querolus* et le *De reditu*, p. 105-109.

6. Il est pour cela plus légitime de comparer Rutilius à un pèlerin très cultivé qui parle des lieux saints d'Espagne et d'Italie, comme Prudence, plutôt qu'à Égérie, une femme, peu lettrée, qui a pour lecture et pour guide presque exclusifs la Bible, et qui voyage bien loin de chez elle, puisque, partie d'Espagne ou de Gaule, elle se rend à Jérusalem, en Palestine et en Égypte, pour visiter les lieux saints des Écritures. La comparaison est néanmoins intéressante pour comprendre le clivage entre païens et chrétiens de cette époque, dans leur rapport à l'espace et à l'écriture ; cf. A. T. LAUGESSEN, « Deux récits de voyage du début du v^e siècle », *C&M*, 22, 1961, p. 54-68 ; E. DOBLHOFER, « Drei spätantike Reiseschilderungen », *Festschrift Karl Vretska*, Heidelberg, 1970, p. 1-22 ; et J. SOLER, *Écritures du voyage. Héritages et inventions dans la littérature latine tardive*, Collection des Études Augustiniennes, 177, Paris, 2005, p. 385-392.

7. P. CHUVIN, *Chronique des derniers païens*, Paris, 1990 : l'obstination des païens à refuser de changer de religion les a conduits à changer leur religion, sans qu'ils s'en rendent toujours compte.

parfois des éléments qui existaient certes auparavant, mais restaient marginaux. Ainsi en est-il du *De reditu* : comme acte discursif complexe qui, au cœur de l'affrontement entre les chrétiens et les derniers tenants de la « réaction païenne », constitue une « pratique d'espace » visant à rendre les lieux italiens au paganisme des origines, le poème de Rutilius invente un genre nouveau, le récit de pèlerinage païen⁸, traitant comme un thème littéraire la visite commémorative, bien attestée avant lui⁹, et lui associant une écriture autobiographique propre.

La profonde analogie entre le pèlerinage chrétien et le voyage antique des lettrés de l'Antiquité classique a déjà été relevée¹⁰ : le voyage d'investigation et de curiosité est souvent inséparable en effet du mouvement de piété et de dévotion qui inspire le voyageur lorsqu'il arrive devant des lieux chargés d'un lourd héritage du passé. Si les récits des pèlerins chrétiens s'inscrivent donc dans une certaine continuité avec des textes tels que la *Périégèse* de Pausanias, ils présentent ceci d'original que l'expression personnelle du voyageur et de ses émotions prend plus de relief, et que le voyage apparaît vraiment comme une expérience affectant le sujet¹¹. Probablement frappé, d'après nous, par ces écrits de pèlerins chrétiens et cherchant à les concurrencer, Rutilius Namatianus, touriste cultivé fidèle à la tradition, insère dans la description de son itinéraire

8. Nous entendons ici pèlerinage au sens dérivé du terme : non pas un voyage de dévotion *stricto sensu*, mais un voyage au cours duquel on se recueille sur des lieux qui sont revêtus d'un caractère en quelque sorte sacré (une première attestation du mot employé dans ce sens date de 1835 : STENDHAL, *Vie de Henri Brulard*, 3 : « cet homme avait fait un pèlerinage à Ferney pour voir Voltaire et en avait été reçu avec distinction... »).

9. Les voyages à la fois touristiques et de dévotion des grands hommes romains sur des lieux mythiques chargés d'histoire sont bien connus : TITE-LIVE, XLV, 27, 5-28, 5 : voyage de Paul-Émile en Grèce en 167 après Pydna ; TACITE, *Annales*, II, 53-54 : voyages de Germanicus en Grèce, dans le Pont, à Troie, « berceau » de la nation romaine, et en Égypte ; SHA, *Vie d'Hadrien*, XIII-XIV. L'antiquité des lieux, leur célébrité, la présence d'un oracle ou d'un temple fameux attirent ces voyageurs. On trouve là des motifs développés par Rutilius (la mémoire culturelle structurant l'espace, le mélange entre curiosité touristique et dévotion), mais ces pratiques n'ont pas inspiré de discours autobiographiques de l'importance du *De reditu*.

10. E. D. HUNT, « Travel, Tourism and Piety in the Roman Empire : a Context for the Beginnings of Christian Pilgrimage », *Échos du monde classique*, 28, n.s. 3, 1984, p. 391-417 : le pèlerinage chrétien est plus proche du tourisme lettré des païens que de leurs voyages religieux. Voir aussi J. ELSNER, *Art and the Roman Viewer. The Transformation of Art from the Pagan World to Christianity*, Cambridge, 1995 : le pèlerinage chrétien ressemble moins au pèlerinage païen qu'aux voyages des antiquaires grecs et romains parce que ce sont deux formes de quête des origines empreintes de dévotion ; Elsner fait ainsi un rapprochement entre l'*Itinerarium* d'Égérie et la *Périégèse* de Pausanias (p. 153-155). Rutilius puise sans doute dans ce terreau commun de quoi inventer un contre-discours à ceux des pèlerins chrétiens.

11. Voir J. SOLER, 2005, p. 357-358 et 375-408.

des formes d'expression personnelle qui témoignent de son attachement presque religieux à Rome et au territoire italien¹².

I. – RUTILIUS NAMATIUS ANTI-CHRÉTIEN : L'ÉTAT DE LA QUESTION

L'intention polémique anti-chrétienne de Rutilius a déjà été mise en lumière, mais essentiellement à propos du long hymne à Rome ouvrant le *De reditu* et des invectives très violentes du voyageur gaulois contre les juifs et les moines rencontrés en route, ennemis du *nomen Romanum*¹³. On a ainsi pu montrer comment l'éternité de Rome, garantie par sa fidélité au *mos maiorum*, était fortement réaffirmée, contre certains chrétiens qui jugent, après le sac de 410, que la défaite de la Ville face aux Goths d'Alaric apporte la preuve définitive de l'incapacité de ses dieux à assurer sa survie. On a même soutenu que le *De reditu* était une réplique à la *Cité de Dieu* d'Augustin¹⁴. S'il est sans doute difficile d'être aussi précis, il est clair que le poème de Rutilius s'inscrit dans le contexte de ces débats autour de l'éternité de Rome, qui opposent païens et chrétiens à cette époque¹⁵.

Mais ce sont seulement certains passages, non le poème dans son ensemble, qui ont le plus souvent fait l'objet d'analyses comparées avec des textes chrétiens. Or, si l'on considère le texte dans sa totalité, si l'on rend de l'importance au projet propre du poème de Rutilius et si l'on accorde plus d'intérêt au fait qu'il s'agit bel et bien d'un récit de voyage, sans juger que le thème du voyage n'est pour Rutilius qu'une occasion d'assembler des matériaux disparates, en s'abandonnant « au hasard de ses réflexions¹⁶ », il est alors tout à fait légitime de l'englober dans un ensemble générique qui comprend non seulement les descriptions de parcours antérieures¹⁷, mais aussi les descriptions de pèlerins

12. Le point de vue auquel nous nous plaçons ici n'est pas envisagé dans l'ouvrage de H. INGLEBERT, *Interpretatio christiana. Les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne*, Collection des Études Augustiniennes, 145, Paris, 2001.

13. L'hypothèse peu convaincante d'un Rutilius chrétien est maintenant abandonnée, voir F. CORSARO, *Studi Rutiliani*, Bologne, 1981, p. 69-93.

14. A. DUFOURCQ, « Rutilius Namatianus contre Saint Augustin », *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 10, 1905, p. 488-482 : le *De reditu* serait « une réponse discrète aux trois premiers livres de la *Cité de Dieu* » que Rutilius pourrait avoir eus en main.

15. P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris, 1964³, p. 53-54 ; 104-107.

16. J. VESSEREAU, *Claudius Rutilius Namatianus*, édition critique accompagnée d'une traduction française et d'un index et suivie d'une étude historique et littéraire sur l'œuvre et l'auteur, Paris, 1904, p. 370.

17. Les plus célèbres de ces *itineraria* poétiques à la première personne sont la satire I, 5 d'Horace et l'épigramme I, 10 des *Tristes* d'Ovide.

chrétiens qui lui sont contemporains, comme certains passages du *Peristephanon* de Prudence.

En effet, au cœur du recueil d'hymnes composés par Prudence en l'honneur des martyrs chrétiens, le fil d'un récit de voyage autobiographique est perceptible, celui qui conduisit Prudence à Rome, pour des raisons graves dont il ne donne pas le détail, à l'extrême fin du IV^e ou au début du V^e siècle¹⁸. Comme l'a bien montré P. Y. Fux¹⁹, il est facile de reconstituer le « triptyque du voyage » qui fut aussi un pèlerinage : Prudence s'est rendu à Imola, en Italie du Nord, à une trentaine de kilomètres au Sud-Est de Bologne, pour se recueillir sur le tombeau du martyr Cassien (*Perist.* 9) ; près de Rome, sur la Via Tiburtina, il a visité le sanctuaire dédié au martyr Hippolyte (*Perist.* 11) ; il fut également témoin des grandes fêtes romaines célébrées en l'honneur des apôtres Pierre et Paul (*Perist.* 12). Il est donc intéressant de comparer ces poèmes de voyage dont les auteurs, quoique animés de convictions religieuses diamétralement opposées, sont proches par leurs origines, leur carrière et leur éducation.

II. – PARENTÉ DE SITUATION ENTRE PRUDENCE ET RUTILIUS NAMATIANS

Prudence et Rutilius sont tous deux d'origine provinciale et présentent aussi humblement l'un que l'autre le fait de ne pas être nés à Rome, usant de termes quasiment identiques. Prudence déclare qu'il est un *poeta rusticus* (2, 574), ce qui n'est pas une confession convenue de sa médiocrité littéraire, mais le constat qu'il n'habite pas Rome. Il se qualifie en effet lui-même ainsi au moment où il célèbre le martyr romain Laurent, déplorant de ne pas vivre à Rome pour pouvoir participer aux fêtes en son honneur et se recueillir sur son tombeau :

« Ô trois, quatre et sept fois heureux l'habitant de la Ville, qui, de tout près, te fréquente ainsi que l'emplacement de tes ossements » ;

« Mais nous qui sommes privés de ces biens et ne pouvons voir devant nous les traces du sang, de loin, nous regardons vers le ciel²⁰. »

Or, c'est aussi dans la perspective d'un éloignement de Rome que Rutilius, au début de son poème, mentionne ses *Gallica rura* natalis (I, 20 : *Indigenamque suum Gallica rura uocant*), qui le rappellent chez lui, loin de Rome, justifiant un voyage qu'il n'entreprend pas de gâté de cœur, puisqu'il le coupe des charmes de la capitale :

18. P.-Y. FUX, *Les sept passions de Prudence. Peristephanon* 2. 5. 9. 11-14, Fribourg, 2003, p. 80 (récapitulatif) donne comme *terminus post quem* aux hymnes les années 398-399 et comme *terminus ante quem* l'année 404.

19. *Ibid.*, p. 55-61.

20. *Perist.*, 2, 529-530, à propos du martyr romain Laurent : *O ter quaterque et septies / beatus Urbis incola / qui te ac tuorum comminus / sedem celebrat ossuum* ; et 545-548 : *Sed qui caremus his bonis / nec sanguinis uestigia / uidere coram possumus, / caelum intuemur eminus* (trad. P.-Y. Fux, *op. cit.*, p. 224 et 226).

« C'est plutôt la rapidité de mon retour qui va t'étonner, lecteur, le fait que je puisse aussi vite me priver des biens de Rome » ;

« Ô combien, que de fois puis-je estimer heureux ceux qui méritèrent de naître sur son sol béni²¹. »

Dans les deux cas, c'est le contraste entre la « modeste campagne » des origines et la splendeur de la Ville qui est souligné, ainsi que le manque résultant d'une telle séparation, manque auquel échappent les Romains de souche, dont l'heureux sort est envié par les deux poètes provinciaux qui, tels des exilés, recourent l'un comme l'autre au lieu commun du *macarismos*, souvenir partagé de leur lecture d'Ovide²².

Certes, la reprise de la formule est banale à cette époque et fait partie de la langue littéraire que des hommes de ce milieu maîtrisent parfaitement²³ ; mais l'expression est utilisée à propos de situations personnelles très proches et, surtout, pour qualifier un sentiment d'attachement particulier à Rome, et plus précisément à son sol, au lieu lui-même (*sedes, incola*, chez Prudence ; *solum* chez Rutilius), vénérable dans les deux cas, mais pour des raisons bien évidemment distinctes.

Les deux hommes partagent le même « complexe », qui est avant tout une posture littéraire, à l'égard d'une capitale dont ils sont bien conscients qu'elle surpasse en prestige et en valeur leur « petite patrie ». Prudence est sans doute plus « espagnol » que Rutilius n'est « gaulois », car il consacre un assez grand nombre de ses hymnes à célébrer des martyrs de Calahorra, de Mérida, de Saragosse, de Valence et de Tarragone, alors que Rutilius n'évoque sa patrie que sous son jour le plus pitoyable, pour rappeler qu'elle a été dévastée par de récentes invasions. Mais Prudence exprime un éloge non moins patriote et enthousiaste de l'*Vrbs*, qui, s'il n'égale pas la véritable passion de Rutilius, révèle toutefois une profonde admiration²⁴ : dans son esprit, ni Jérusalem ni Constantinople n'ont vaincu Rome comme tête de l'Empire chrétien.

Fervents patriotes, Rutilius et Prudence ont tous deux exercé de hautes fonctions dans l'administration impériale. D'après les informations qu'il donne

21. RUTIL., I, 1-2 : *Velocem potius reditum mirabere, lector, / Tam cito Romuleis posse carere bonis* ; et 5-6 : *O quantum et quotiens possum numerare beatos / nasci felici qui meruere solo*.

22. *Tristes*, 3, 12, 25-26 : *O quater, o quotiens non est numerare beatum, / non interdicta cui licet Vrbe frui*.

23. E. DOBLHOFER, *De reditu*, éd. et com. (deux volumes), Heidelberg, 1977, vol. II, p. 19.

24. Voir, par exemple, les analyses de F. PASCHOUD, *Roma Aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Bibliotheca Helvetica Romana, VII, Rome, 1967, p. 222 : « C'est chez Prudence que la théologie politique et le patriotisme romain et chrétien du siècle de Constantin atteignent leur plein développement ». Prudence, notamment dans le *Contre Symmaque*, assimile le mythe patriote de la *Roma Aeterna* : en la Rome d'Énée renaît une Rome éternellement jeune, fondée par Pierre et Paul.

dans la *Praefatio* générale qu'il place en tête de son œuvre, Prudence gouverna deux villes importantes, puis fut appelé à la cour de l'empereur, avec un rang de *proximus*²⁵. Il a donc dû séjourner à Milan et rencontrer Ambroise, et a peut-être aussi été témoin de l'affaire de l'autel de la Victoire, en 383²⁶. Il se retire en Espagne à l'âge de 56 ans, en 404, date à laquelle il décide de se consacrer à son œuvre poétique et de mener une vie ascétique (*Praefatio* générale).

Rutilius Namatianus retrace lui-même avec beaucoup plus de complaisance sa brillante carrière à Rome : maître des offices, probablement en 412²⁷, puis *praefectus Vrbi*, en 414²⁸, charge prestigieuse dont il évoque les principaux aspects dans le *De reditu* (I, 156-160), il doit finalement rentrer lui aussi en Gaule après ses années de service, probablement pour participer à un effort de restauration de l'ordre, à la suite de l'action de Flavius Constance, le futur Constance III²⁹. L'un des deux fragments du poème retrouvés en 1973 fait d'ailleurs l'éloge de cet homme, qui a reconstruit les murailles d'une cité³⁰.

Rutilius est un païen convaincu, entouré d'un cercle d'amis, qu'il célèbre dans son poème comme ses pairs et ses *alter ego*³¹. Ce groupe d'*amici* ressemble à celui que décrit Ausone de Bordeaux³² ou au cercle de Symmaque, que Rutilius a peut-être fréquenté – Symmaque, l'ennemi des chrétiens contre lequel s'élève Prudence de toute sa ferveur poétique et religieuse.

Rutilius et Prudence incarnent donc à la perfection les deux partis en présence à la fin du IV^e siècle, d'un côté, une aristocratie partiellement demeurée païenne envers et contre tout, de l'autre des chrétiens épris de spiritualité, les deux partis se déchirant pour savoir à quelles conditions Rome conservera sa grandeur. Pour les chrétiens, il ne s'agit plus de rejeter la culture classique comme symbole d'un paganisme honni, mais de l'intégrer au christianisme, de la « convertir »,

25. A. H. M. JONES, J. R. MARTINDALE, J. MORRIS, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Cambridge, 1971, vol. 1, p. 214.

26. Symmaque, préfet de la Ville, avait demandé au nouvel empereur Valentinien II le rétablissement dans la Curie de l'autel de la Victoire, enlevé l'année précédente. Ambroise réussit à l'en empêcher. Ses arguments seront repris par Prudence dans le *Contre Symmaque*.

27. I, 561-564 : *Praebet equos, offert etiam carpenta tribunus / Ex commilitio carus et ipse mihi, / Officiis regerem cum regia tecta magister / Armigerasque pii principis excubias*.

28. A. CHASTAGNOL, *Les Fastes de la préfecture de Rome au Bas-Empire*, Paris, 1962, p. 271-273.

29. H. S. SIVAN, « Rutilius Namatianus, Constantius III and the Return to Gaul in Light of New Evidence », *Mediaeval Studies*, 48, 1986, p. 522-532.

30. A. FO, *Rutilio Namaziano, Il Ritorno*, Turin, 1992, p. 57.

31. Exupérantius, Gaulois comme lui, qui est rentré dans sa patrie pour restaurer la paix (213-214), son fils Palladius, venu faire son droit à Rome (209-210), Rufius Volusianus, dont il apprend en cours de route qu'il est nommé préfet de la Ville à son tour (417-428), Albinus, qui fut aussi *praefectus Vrbi* après Rutilius (466-474).

32. N. K. CHADWICK, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*, Londres, 1955, p. 126-135.

car la nouvelle religion est le ferment d'une nouvelle naissance de Rome l'éternelle. Les païens ne manquent pas de réagir à ce qu'ils perçoivent comme une « confiscation », une aliénation, une distorsion de leur culture, cherchant dans leurs écrits à retrouver la source et le sens immuables de celle-ci. Il est donc probable que l'une des raisons qui ont déterminé Rutilius Namatianus à développer le petit genre ou le motif littéraire de l'itinéraire, à raconter son voyage sous la forme assez rare, bien qu'existant avant lui, d'un poème autobiographique, soit la volonté de reprendre possession de la poésie géographique savante, genre qui relève de la plus ancienne *paideia*, et par là même aussi de reprendre possession de l'espace italien, en le liant de manière systématique à des références exclusivement païennes. En cela Rutilius réagirait aux tentatives de conversion de ce même genre, œuvre de Prudence ou de Paulin de Nole³³, qui, pour leur part, dès avant la composition du *De reditu*, ont investi les cadres, les modes d'expression, le style de la poésie géographique savante d'époque classique, pour servir leur dessein de christianiser le territoire italien.

III. – LE *PERISTEPHANON* DE PRUDENCE ET LA CHRISTIANISATION DE L'ESPACE ROMAIN

Si l'on s'en tient aux hymnes de Prudence en l'honneur des martyrs, on ne peut manquer d'être frappé par l'insistance avec laquelle le poète insère dans un cadre géographique précis la célébration de tel ou tel saint personnage. Presque tous ses textes commencent par une évocation du lieu choisi comme siège du tombeau du martyr³⁴. La présence effective des reliques est considérée comme une inscription indélébile dans ce sol espagnol, qui est désigné par une abondance de termes variés³⁵.

Bien sûr, il y a une double appartenance, céleste et terrestre des martyrs, leur gloire est à la fois inscrite dans le ciel et sur la terre³⁶ ; mais c'est cette seconde inscription, géographique, qui est le plus longuement évoquée au début de

33. Paulin de Nole raconte qu'il se rend régulièrement à Rome pour participer à la fête des apôtres, où il a peut-être rencontré Prudence. Les deux hommes, qui se sont détournés de la vie publique pour mener une vie ascétique, ont une approche comparable du pèlerinage et de la poésie (voir P.-Y. FUX, *op. cit.*, p. 28-29).

34. Par exemple, en *Perist.*, 1, 4-6, Calahorra, où sont enterrés les restes de Chelidonium et d'Emeterius, est décrite en ces termes : « l'heureuse terre espagnole tire sa renommée mondiale de cette gloire, ce lieu, Dieu l'a jugé digne de posséder leurs os » (*Pollet hoc felix per orbem terra Hibera stemmate, / hic locus dignus tenendis ossibus uisus Deo*).

35. *Perist.*, 1, 4 : *terra Hibera* ; 5 : *hic locus* ; 8 : *arenas*.

36. Voir *Perist.*, 6, 1-9. Sur le tombeau du saint comme lieu de rencontre entre le ciel et la terre, entre le temporel et le spirituel, double nature qui expliquerait pourquoi les pèlerins sont si attirés vers ces lieux, voir P. BROWN, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, 1984 (Chicago, 1981), p. 11, 113-136, et M. ROBERTS, *Poetry and the Cult of the Martyrs. The Liber Peristephanon of Prudentius*, Ann Arbor, 1993 (p. 19 et 25) qui illustre le propos de Brown par des exemples pris chez Prudence.

chaque hymne. Ainsi, en *Perist.*, 3, Mérida, cité de la sainte Eulalie, est « habitée / honorée par son amour » (v. 5 : *amore colit*, avec pour sujet Eulalie, a le double sens) ; « les reliques et les cendres sacrées sont gardées dans le sein de sa terre devenue vénérable » (v. 194-195 : *reliquias cineresque sacros / seruat humus ueneranda sinu*) : le sol, désigné par le terme très concret *humus*, est identifié par la métaphore à une mère qui tient un enfant dans son sein ; l'image fait référence à l'Incarnation, ici comparable à l'ancrage des corps de sainteté dans la matérialité de la terre mère. On retrouve le même parallèle à propos du martyr Vincent de Valence (*Perist.*, 5) : malgré tous les efforts faits par le persécuteur, Datien, pour disperser ses restes (il l'expose mais un oiseau le défend contre les bêtes sauvages, il le jette à la mer mais le cadavre revient sur le rivage), un lieu finit par accueillir son corps, puis un autel et enfin un grand sanctuaire sont élevés ; le poète insiste sur la présence du corps dans l'édifice, sous l'autel (les os *subiecta nam sacrario / imamque ad aram condita*) : la *copia dicendi* et la mise en relief d'*imam* traduisent bien ce souci de situer avec la plus grande précision possible le corps dans le lieu où le saint est vénéré. Prudence termine son hymne par une invocation à Vincent, priant pour que son esprit descende dans ce lieu où se trouvent ses restes : v. 565 : *paulisper huc inlabere*, « descends un moment ici ». Or ce même verbe *illabi* est employé ailleurs par Prudence pour parler de l'incarnation du Christ et de l'inhabitation du Christ dans l'âme humaine³⁷. C'est sur ce modèle que Prudence engage donc son lecteur à concevoir la relation propre au christianisme entre le lieu terrestre (désigné souvent dans le *Peristephanon* par les déictiques de proximité) et la présence du saint en lui.

Prudence tisse un réseau d'images pour dire la forte présence des restes saints dans le sol où ils se trouvent et exprimer l'idée que le caractère sacré de la relique se transmet au lieu par contact. Les comparants sont variés mais impliquent tous cette notion de contact physique, de contamination ou d'imprégnation : les reliques sont imprimées sur le sol comme l'inscription sur la pierre (I, 1-3), comme la teinture sur du sable (I, 8) ; elles pénètrent le sol comme un fleuve qui déborde (12, 9-10), ou une semence qui le rend fécond (I, 4)³⁸ parce qu'elles sont gardées dans la terre comme dans le sein d'une mère (3, 195 ; 4, 7) ; les restes des corps saints sont embrassés par la terre du lieu comme un enfant est embrassé et « réconforté » par sa mère ou son père³⁹ ; personnifiées, les reliques habitent le lieu (3, 5), ou bien c'est le lieu, personnifié, qui les reçoit comme un hôte (I, 6).

37. Voir P.-Y. FUX, *ibid.*, p. 318 : *illabi* pour parler de l'incarnation du Christ (*Apoth.*, 58, 103 et *Cath.*, 7, 55), de l'inhabitation du Christ dans l'âme (*Psych.* 818, et AUGUSTIN, *In Ioh. Eu.*, XIX, 10, BA 72, p. 180-181).

38. Ou en *Perist.*, 2, 542-543 : *...quam plena sanctis Roma sit, / quam diues urbanum solum / sacris sepulcris floreat*, « où le sol romain, riche des corps saints, donne naissance à une multiplicité de sanctuaires chrétiens, comme un champ planté de germes fertiles ».

39. *Perist.*, 5, 507 ; 7, 3-5 : *urbis moenia Sisciae / concessum sibi martyrem / complexu patrio fouent*.

M. Roberts⁴⁰ a bien montré comment Prudence, dans le *Peristephanon*, participe à cet effort général des chrétiens du IV^e siècle pour s'approprier l'espace de l'Empire – « to take imaginative possession of it », si l'on reprend les termes de R. A. Markus, qui a lui aussi, mais de manière plus générale, analysé le phénomène dans un chapitre de *The End of Ancient Christianity*⁴¹ intitulé « Holy places and holy people ». Si la théologie chrétienne rompt avec le paganisme en affirmant qu'il n'existe pas de lieu sacré puisque Dieu est partout où on le prie⁴², et que ce n'est pas l'édifice où elle se réunit, mais la communauté qui est sainte⁴³, si, donc, pendant longtemps, les chrétiens habitent un univers spatial largement indifférencié, progressivement, dans la pratique, ils tendent à prendre possession des lieux de l'Empire trop marqués à leurs yeux par la référence à la religion païenne. Certains lieux deviennent saints à cause d'un événement historique (lieux bibliques) ou à cause de la présence d'une relique sacrée. C'est ainsi que se développe le culte des saints locaux, comme moyen de convertir l'espace en un réseau de lieux saints⁴⁴, même si le discours patristique demeure ferme à ce sujet⁴⁵. Les chrétiens acquièrent donc leur propre topographie sacrée, qui est en grande partie une projection spatiale de leur histoire. La diffusion des reliques rapportées de Terre sainte par des pèlerins ou « inventées » en Occident même (par exemple les saints Gervais et Protais à Milan, « retrouvés » par Ambroise en 386⁴⁶), la construction de grandes basiliques pour accueillir les fidèles, la destruction des temples païens ou leur transformation en églises⁴⁷ sont relayées par des discours qui développent une pastorale de conquête chrétienne de l'espace.

40. M. ROBERTS, *op. cit.*, p. 35

41. R. A. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, 1990, p. 139-155.

42. AUGUSTIN, *In Ioh. Eu.*, X, 1 (BA 71, p. 548-549).

43. AUGUSTIN, *S.* 337, 2 (PL 38, col. 1476) ; TERTULLIEN, *De cor.*, 9, 2 ; MINUCIUS FELIX, *Oct.*, 32, 1-3.

44. Pour une synthèse de la réflexion actuelle sur les lieux saints chrétiens, qui reste attachée au livre fondamental de P. BROWN sur cette question, *op. cit.*, 1984, voir C. SOTINEL, « Lieux de culte et sanctuaires dans le christianisme ancien », in *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, A. VAUCHEZ dir., Collection de l'École française de Rome, Rome, 2000, p. 95-105.

45. Sur la divergence entre la doctrine officielle de l'Église et la pratique un peu déviante du culte des reliques et de l'inhumation *ad sanctos*, voir Y. DUVAL, *Auprès des saints corps et âme*, Études Augustiniennes, Paris, 1988 ; G. A. FRANK, « Pilgrim's Experience and Theological Challenge. Two Patristic Views », *Akten des XII Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie*, vol. 2, Münster, 1995, p. 787-791.

46. AMBROISE, *Hymne* 11 (éd., trad. et comm. par J. FONTAINE et *alii*, Paris, 1992, p. 487 sq.).

47. Pour un aperçu sur ces différents aspects de la conquête chrétienne de l'espace de l'Empire, cf. M.-Y. PERRIN, « Le nouveau style missionnaire : la conquête de l'espace et du temps », in *Histoire du Christianisme*, dir. J.-M. MAYEUR, Ch. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, t. 2, Paris, 1995, p. 600-606.

Il faut lire le *Peristephanon*, comme le fait M. Roberts, dans ce contexte : l'insistance avec laquelle le poète situe le tombeau du martyr, répétant à l'envi *hic locus* ou « déclinant » l'adverbe *hic*⁴⁸, fait penser aux formules que l'on trouve dans les inscriptions chrétiennes gravées sur les lieux saints et les tombeaux⁴⁹. On sait d'ailleurs que Prudence connaissait et admirait l'entreprise épigraphique du pape Damase, qui, durant son épiscopat (366-384), avait couvert d'inscriptions les lieux saints de Rome. Prudence est influencé par cette œuvre⁵⁰ et met sa poésie au service de ce même projet : marquer les lieux de l'Empire du sceau du christianisme⁵¹, construire un réseau de lieux chrétiens pour les pèlerins de l'Empire⁵².

Dans cette optique, Prudence adopte une double stratégie : d'une part, il critique les lieux de mémoire païens et les grands sanctuaires ; ainsi saint Romain, diacre d'Antioche, répond au juge qui l'interroge qu'il refuse d'honorer une multitude de dieux adultères et lubriques, comme il refuse de fréquenter les

48. *Perist.*, 1, 5 : *hic locus*, 7 : *hic* ; 10 : *huc*, 12 : *hic* , 13 : *hic*, 14 : *hinc* ; toujours à propos de Calahorra, patrie du poète, *Perist.*, 8, 3 et 5 : anaphore de *hic*.

49. M. ROBERTS, *op. cit.*, p. 12. Il renvoie à Y. DUVAL, *Loca Sanctorum Africae : le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle*, Collection de l'École française de Rome, vol. 2, Rome, 1982, p. 467-468.

50. *Perist.*, 11, 11-12, 19-20, 28-30 et DAMASE, *Épigrammes* 16 et 35, en l'honneur de saint Hippolyte de Rome (*PL* 13, col. 390, 409-410). À propos de l'œuvre de Damase, qui par ses inscriptions édilitaires appose véritablement une marque de possession au nom de l'Église sur les tombeaux des martyrs, voir P.-Y. FUX, *op. cit.*, p. 31-32 (sous l'angle de son influence sur la poésie de Prudence). *Perist.*, 11 se présente comme une réponse à la curiosité de Valérien, évêque espagnol de Prudence, qui veut connaître les inscriptions des tombeaux et les noms des martyrs de Rome. Le poète parcourt les monuments portant des inscriptions, jusqu'à ce qu'il « rencontre » Hippolyte. Le poème raconte cette recherche de telle sorte qu'Hippolyte apparaît à la fois comme le nom du martyr enseveli et honoré par le pèlerin Prudence, mais aussi comme le début de l'inscription de Damase lue par le voyageur (*Perist.*, 11, 17-19 : *dum lustris oculis et ... per monumenta sequor, / inuenio Hippolytum qui...*).

51. En *Perist.*, 8, Prudence compose une inscription en l'honneur de martyrs anonymes, destinée à être gravée sur un baptistère à Calahorra. On note la même insistance sur la désignation du lieu (v. 3 et 5 : anaphore de *hic*), lieu qui a été choisi par le Christ (v. 1 : *electus Christo locus est*), maître et possesseur de ce lieu (v. 15 : *loci dominus*). Prudence semble donc bien relayer l'entreprise épigraphique chrétienne de Damase visant, d'une part, à redonner une dignité et un sens spirituel au genre de l'inscription métrique et, d'autre part, à marquer les lieux du sceau du christianisme.

52. Certains de ses hymnes sont aussi, semble-t-il, des instruments dans la véritable lutte de pouvoir qui s'instaure entre des cités ou des évêques concurrents pour s'approprier des reliques qui leur conféreront plus de prestige et un statut supérieur. Cf. P. BROWN, *op. cit.*, p. 20-21, 117, 123 et *Perist.*, 4, 89-108, où Vincent est compté parmi les dix-huit saints de Saragosse, alors qu'il a subi le martyre à Valence et est enterré au Nord de Valence (*Perist.*, 5) ; Prudence insiste sur le fait que ce saint reste malgré tout attaché par sa naissance à cette cité : *Perist.*, 4, 90 : *his terris* ; v. 97 et 101 : anaphore de *noster*. Sur une dispute du même ordre, voir *Perist.*, 6, 130-147 : Prudence est fier de ce que finalement Tarragone soit élue par les saints eux-mêmes pour contenir leurs restes.

lieux où ils ont commis leurs méfaits, en l'occurrence Delphes (10, 188-190), le mont Ida couvert de pins où l'on honore Cybèle (196-200), le grand temple de Jupiter (201-205) : Apollon, qui aime Hyacinthe, Cybèle, à cause de laquelle Attis s'émascula, Jupiter et ses nombreuses maîtresses, ne peuvent, en raison de leur immoralité, motiver le pèlerinage et la dévotion dans des lieux qui leur sont consacrés⁵³. Ce sont donc les grands sites oraculaires, les grands temples ou les lieux rendus célèbres par un épisode mythique qui sont dévalorisés : Prudence cherche à discréditer l'ancienne géographie mythique et cultuelle afin d'en promouvoir une nouvelle, inspirée par le christianisme⁵⁴.

D'autre part, le poète adopte surtout une tactique affirmative de conquête du territoire de l'Empire en reprenant et en convertissant les procédures de la description géographique propres à la *paideia* gréco-latine. Il existe en effet une tradition très ancienne de la poésie géographique savante⁵⁵, que l'on peut faire remonter aux hymnes homériques, mais qui se développe surtout à l'époque alexandrine⁵⁶ ; elle consiste à décrire des parcours de dieux ou de héros, en projetant sur la géographie réelle des références mythiques, en cherchant à placer un beau parcours sous les yeux des lecteurs, suivant les principes de l'*ekphrasis*⁵⁷, et à situer sur une carte mentale ces voyages poétiques, carte mentale construite sur la communauté implicite d'un savoir partagé⁵⁸. Cette tradition de la poésie géographique savante a été adaptée à Rome par des auteurs soucieux de transposer dans la langue latine ces modèles alexandrins et l'on en trouve beaucoup d'exemples chez Virgile, Horace, Ovide⁵⁹, pour ne citer que les

53. L'évocation de chaque dieu se fait par le détour d'une question oratoire où le martyr feint d'envisager la possibilité d'un pèlerinage à Delphes (10, 188 : *Delphosne pergam ?*), en Phrygie (10, 196 : *An ad Cybeles ibo lucum pineum ?*), ou dans le temple de Jupiter (10, 201 : *sed, credo, magni limen amplectar Iouis ?*).

54. On peut ajouter l'exemple de Paul, qui, dans le discours prononcé par Laurent sur son gril, aurait chassé Jupiter de Rome (*Perist.*, 2, 469 : *Te Paulus hinc exterminat*). C'est aussi en termes spatiaux que Prudence se plaît à traduire cette victoire du christianisme.

55. Nous ne pouvons ici développer dans ses détails l'histoire littéraire de la poésie géographique et nous renvoyons à J. SOLER, 2005, p. 67-91.

56. APOLLONIOS DE RHODES, dans ses *Argonautiques*, s'approprie le périple géographique en l'intégrant au genre épique. Voir par exemple I, 580-602 ; II, 649-655 ; 720-726 ; 899-945 ; 1000-1030 etc.

57. L'*ekphrasis* antique ne se définit pas par son objet : elle représente les actions comme les objets, les personnes, les parcours ou les lieux. Elle se définit plutôt par une manière particulière de les faire voir (Voir M. AYGON, « L'*ekphrasis* et la notion de description dans la rhétorique antique », *Pallas*, 41, 1994, p. 41-56 ; et P. GALAND-HALLYN, *Le reflet des fleurs. Description et métalangage poétique d'Homère à la Renaissance*, Genève, 1994).

58. Ces remarques doivent beaucoup aux travaux de C. JACOB sur la géographie antique, notamment à son analyse du poème de Denys le Périégète comme voyage de mémoire : *La Description de la terre habitée de Denys d'Alexandrie ou la leçon de géographie*, Paris, 1990, p. 28-35.

59. Ovide décrit ainsi le parcours inquiet de Cérès en Sicile (*Fastes*, IV, 461-478), ou celui d'Énée (*Métamorphoses*, XIII, 623 - XIV, 608).

plus fameux d'entre eux. À Rome, ce mode d'écriture poétique a été mis en relation avec les pratiques d'inventaire de l'espace, d'arpentage, les testaments politiques, tels les *Res Gestae* d'Auguste, les rapports de mission, les inscriptions, bref toutes ces pratiques d'écriture qui élaborent l'idée d'un empire territorial qui maîtrise et possède l'espace sur lequel il s'étend, parce qu'il est capable d'en faire l'inventaire⁶⁰.

Or Prudence connaît parfaitement cette poésie géographique où le savoir et la mémoire des mythes permettent d'« habiter⁶¹ » l'espace méditerranéen, il en utilise les procédures, mais en substituant à tous les référents païens des référents chrétiens. La conquête chrétienne cherche à prendre le relais de la conquête impériale dans sa volonté de mainmise sur l'espace où elle s'exerce.

Prudence met en œuvre tous les modes d'écriture propres à cette poésie géographique : par exemple, en *Perist.*, 3, lorsqu'il présente la ville de Mérida, en Espagne, qui recèle les cendres d'Eulalie, il reprend les *topoi* de l'éloge des cités⁶² : situation géographique globale (v. 6 : *proximus occiduo locus est*), puissance de la ville et de sa population (v. 8 : *urbe potens, populis locuples*), mais il montre aussitôt que cette grandeur traditionnellement reconnue est inférieure à celle qui est conférée par le sang de la martyre Eulalie et la présence de son tombeau (v. 9-10 : *sed mage sanguine martyrii / uirgineoque potens titulo*⁶³). De même, à la fin de cet hymne, il revient à Mérida, et là encore, fait coexister éloge traditionnel du lieu, qui relève des traits distinctifs comme son ancienne origine, son fleuve, ses murailles (v. 187-190 : *clara colonia Vettoniae, / quam memorabilis amnis Ana / praeterit et uiridante rapax / gurgite moenia pulchra lauit*), et mainmise du saint chrétien sur ce lieu (la strophe commence par : *nunc locus Emerita est tumulo*, v. 186, le datif de destination ici est très fort, mis en relief à la fin du vers, le lieu est comme destiné à porter le tombeau d'Eulalie, sa fonction providentielle l'inscrit dans une téléologie chrétienne).

En *Perist.*, 4, Prudence adapte le catalogue géographique à l'hagiographie chrétienne : il énumère grandes et petites cités de l'Occident romain et leur associe systématiquement le nom d'un saint martyr, dans une grande mise en scène du jugement dernier, chaque saint venant porter ses offrandes au Christ et

60. C. NICOLET, *L'inventaire du monde. Géographie et politique aux origines de l'Empire romain*, Collection Pluriel, Paris, 1988.

61. M. DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 162, à propos des mythes qui rendent l'espace « habitable » : « on n'habite que des lieux hantés ».

62. L. PERNOT, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Collection des Études Augustiniennes, 137-138, Paris, 1996, p. 178-216 : l'éloge de cité est une structure mixte alliant les *topoi* humains et ceux du territoire. Ici Prudence parle de la situation de la ville (*thesis*) et de la richesse de ses habitants (louer une cité, c'est louer ses citoyens, c'est-à-dire un personnage collectif). Au lieu d'évoquer son fondateur, il va parler de la sainte locale.

63. Autre exemple en *Perist.*, 6, 142-144 : à propos des trois martyrs de Tarragone, *O triplex honor, o trifforme culmen, / quo nostrae caput excitatur urbis, / cunctis urbibus eminens Hiberis !*

intercéder en faveur de sa ville : v. 13-48 : « Carthage l'Africaine montrera tes reliques, Cyprien, docteur à la bouche éloquente, Cordoue donnera Acisclus et Zoël [...]. Toi, tu offriras au Christ un diadème embelli de trois gemmes, toi qui enfantas des saints, Tarragone⁶⁴... », suivent Gironne, Calahorra, Barcelone, Narbonne, Arles, Merida, Alcalá de Henares, Tanger, et pour finir Saragosse, objet du poème. Ce catalogue concerne l'Espagne, la Gaule narbonnaise et l'Afrique ; l'énumération se présente comme le survol d'une carte mentale. Des figures de style classiques du genre sont utilisées, comme la personnification ou l'apostrophe, afin de rendre plus frappante l'image de ces lieux dans l'esprit du lecteur. En analysant le poème de plus près, on s'aperçoit d'ailleurs que si, dans la première strophe du catalogue, la ville est personnifiée et le saint apostrophé, dès la seconde strophe, c'est la ville qui est apostrophée : ainsi, la ville et son saint patron sont traités comme s'ils n'étaient qu'un seul et même être vivant. Les références à l'histoire et à la culture antiques sont rares (v. 45-46 : Tanger et son mausolée des rois massyliens), globalement, chaque ville est associée par le poème au nom d'un saint. Ce passage témoigne d'un effort concerté pour insérer un contenu chrétien dans des dispositifs intellectuels préexistants qui configurent une carte mentale mémorisable et conçue comme organisatrice du territoire⁶⁵.

Aux vignettes classiques servant à figurer des cités, cercle de murailles ou citadelle, Prudence ajoute souvent une image évoquant le martyr chrétien : sur l'*arx* de Tarragone, la couronne de victoire de ses martyrs (*Perist.*, 6, 5-6) ; les *moenia* de Sisek, en Croatie, tiennent embrassé Quirinus (*Perist.*, 7, 3-5).

En *Perist.*, 11, Prudence, répondant à une requête de Valérien, consacre son hymne à la description du martyr d'Hippolyte, sur lequel existe une épigramme de Damase (35). Mais il se distingue de Damase en ajoutant au récit un épisode particulièrement sanglant : le martyr est condamné à être traîné par des chevaux, et son châtement est une sorte de rétribution des fautes de sa vie passée ; il est condamné à être « scindé » par écartèlement, car lui-même est un « schismatique » repent (Novatien). Parmi les nombreuses raisons qui ont dû pousser Prudence à choisir d'ajouter cet épisode à la légende d'Hippolyte figure le désir d'élaborer un véritable mythe chrétien, sur le modèle du mythe païen d'Hippolyte fils de Thésée (les correspondances sont multiples entre la description du martyr par Prudence et la description de la mort d'Hippolyte dans la *Phèdre* de Sénèque⁶⁶). Comme le remarque Fux, le poète chrétien suit une

64. *Perist.*, 4, 17 : *Afra Carthago tua promet ossa, / ore facundo Cypriane doctor, / Corduba Acisclus dabit et Zoellum [...]. / Tu tribus gemmis diadema pulchrum / offeres Christo, genetrix piorum / Tarraco...*

65. On peut comparer le projet de Prudence dans son catalogue des villes de l'Occident romain avec celui de PAULIN DE NOLE, *Carmen* 19, daté de 404 ou 405 : Paulin met en place une sorte de géographie providentielle structurée par la distribution pour ainsi dire équitable des reliques dans le territoire de l'*oikoumène* (v. 76 sq. pour l'Orient ; 141 sq. pour l'Occident).

66. Pour un tableau des concordances entre les deux textes : FUX, p. 368.

démarche alexandrine, en procédant à une étymologie du culte, lié à un mythe dramatique, que Prudence prend soin de situer sur la côte Tyrrhénienne (*Perist.*, 11, 40, 47-48), probablement pour expliquer la présence d'une basilique dédiée à un saint du même nom à Porto, près de l'embouchure du Tibre. La dispersion du corps lacéré et mis en pièces justifie l'existence de plusieurs sanctuaires pour le même saint, dont un à Rome, sur la voie Tiburtine (v. 151-152), là où se rend Prudence et où il dit avoir vu une peinture retraçant ce supplice. Le genre ancien de la poésie étymologique est donc sollicité pour associer des légendes spécifiquement chrétiennes à des lieux italiens et forger des légendes locales chrétiennes⁶⁷ : à Porto, sur les rivages de la mer Tyrrhénienne, mais aussi à Imola, où est située la légende de saint Cassien⁶⁸, et à Rome enfin.

La ville de Rome est très présente dans le *Peristephanon*. Prudence éprouve le plus grand attachement et la plus grande admiration pour ce qu'il veut être une capitale définitivement chrétienne. Il consacre de nombreux passages à « convertir » les éloges traditionnels dont Rome fait l'objet pour élaborer une image chrétienne de la Ville. Ainsi, dès l'ouverture de *Perist.*, 2 en l'honneur de saint Laurent, le poète apostrophe Rome en ces termes : « Ancienne mère des temples, désormais offerte au Christ, Rome, victorieuse sous la conduite de Laurent, tu triomphes du culte barbare⁶⁹. » Les deux premiers vers sont régis par un strict parallélisme : à *fanorum* répond *Christo* et à *parens dedita* ; le présent (*iam*) relaie le passé païen (*antiqua*). L'histoire victorieuse de Rome est rappelée afin d'être réorientée vers une finalité chrétienne, le triomphe sur le paganisme. Prudence a une vision progressiste de l'histoire⁷⁰, qui tend à faire de Rome le lieu où s'unissent humanité, romanité et chrétienté, dans une opposition commune au « culte barbare ».

L'assimilation, bien connue depuis Ovide, entre l'espace de la Ville et l'espace du monde, fondée sur la paronymie entre *urbs* et *orbis*⁷¹, est également reprise par Prudence et insérée dans un cadre chrétien. Ainsi, pour Laurent, la *pax Romana*, faisant une même cité de tout l'univers, fait partie du dessein divin, puisqu'elle permet au christianisme de se répandre partout, afin de constituer en une *ciuitas christiana* ce qui était autrefois l'univers (*Perist.*, 2, 425-444).

67. Ou à des lieux africains : Prudence (*Perist.*, 13 en l'honneur de Cyprien de Carthage) procède au même genre d'invention étymologique christianisée pour expliquer un toponyme étrange, Massa Candida (v. 76-87). Sur ce groupe de saints, voir Y. DUVAL, *Loca Sanctorum*, op. cit. n. 49, p. 700-701.

68. L'histoire du maître condamné à être frappé par ses élèves est une réélabération chrétienne de l'épisode du maître d'école de Faléries que l'on trouve chez Tite-Live (V, 27).

69. *Perist.*, 2, 1-4 : *Antiqua fanorum parens, / iam Roma Christo dedita, / Laurentio uictrix duce / ritum triumphas barbarum*. Trad. Fux. Pour un commentaire sur les accents virgiliens de cet éloge d'une Rome chrétienne, *ibid.*, p. 154 sq.

70. FUX, op. cit., p. 153.

71. OVIDE, *Fastes*, II, 683.

Rome était un centre où convergait la terre entière. Selon Prudence, c'est encore plus vrai à présent que Rome attire, par ses tombeaux chrétiens, les pèlerins venus des quatre coins de l'Italie ou du monde⁷². Ainsi, le tombeau d'Hippolyte (*Perist.*, 11) est présenté comme le foyer autour duquel s'organise un catalogue des peuples italiques venus là pour se recueillir. Le passage cultive une esthétique archaïsante. Prudence, pour énumérer ces peuples, reprend l'ancienne distinction républicaine entre citoyens du Latium et « pérégrins » (v. 191-192 : *Laios simul ac peregrinos*). Puis il utilise des appellations vieilles, qui rappellent les temps originaires, l'épopée de Virgile, l'*Histoire* de Tite-Live : affluent en effet dans la basilique *ad corpus*, construite pour accueillir des fidèles de plus en plus nombreux, des pèlerins d'origine albaine, des « indigènes Picentins », la plèbe d'Étrurie, des « féroces Samnites », des habitants de la « haute Capoue » ou enfin, terme du catalogue, des gens de Nole (v. 203-210), discret hommage à Paulin et à son catalogue de pèlerins de style également archaïsant (*Carmen* 14, 49-92). La liste part d'Albe, cité-mère de Rome, pour s'étendre au Latium, aux peuples limitrophes, puis à la Campanie. L'écriture du catalogue suit le mouvement centrifuge d'expansion conquérante de Rome sur l'Italie, rappelant l'histoire des origines grâce à des effets de connivence avec des lecteurs qui partagent la même culture⁷³, mais le mouvement décrit est en fait un mouvement inverse, centripète : la piété chrétienne opère le tour de force de faire converger et d'unir tous ces peuples dans Rome. La poésie géographique et épictique qui célèbre Rome comme lieu central de l'espace italien est ainsi convertie, dans ce projet de prise de possession du territoire.

Enfin, l'un des éléments les plus célèbres de la topographie de Rome, le Tibre, est lui aussi transformé en lieu saint, en raison de sa proximité avec les tombeaux de Pierre et Paul, placés sur ses deux rives. En *Perist.*, 12, 7-10, les abords marécageux du Tibre sont personnifiés, conformément à la tradition noble de la poésie géographique, et reconnaissent eux-mêmes qu'ils sont consacrés par le sang des martyrs qui a imprégné l'herbe de leurs rives. Au vers 29, la forme grecque et poétique *Thybris* est utilisée, et Prudence lui adjoint l'adjectif *sacer*, expliquant dans le vers suivant qu'il est saint « tant qu'il coule entre les saintes tombes » (v. 30 : *inter sacrata dum fluit sepulcra*). L'antique toponyme devient ainsi l'objet d'une dévotion chrétienne.

72. Dans l'hymne 12 sur la passion de Pierre et Paul, Ambroise a représenté Rome comme centre où se rassemble le monde entier (v. 29-32). Prudence, en *Perist.*, 14, affirme que sainte Agnès, depuis Rome, rayonne sur le monde, sur les Quirites mais aussi sur les étrangers venus prier sur son tombeau (5-6 : *aduenas...supplices*). Le rayonnement universel de Rome est ainsi pérennisé par la prière et la protection illimitées des saints de la Ville.

73. *Perist.*, 11, 203 : Albe et sa « blanche armée », jeu de mot étymologique sur *albus* ; 206 : *Indigena Picens*, rappelle peut-être les légendes sur l'autochtonie des Laurentes, descendant de Picus (VIRGILE, *Én.*, VII, 171) ; 207 : l'épithète *atrox* qui qualifie les Samnites est proverbiale depuis les guerres du IV^e s. av. J.-C. *Alta* qui qualifie Capoue se réfère au fait que Capoue est construite sur une colline mais est aussi une épithète d'excellence, employée déjà par SILIUS ITALICUS, *Punica*, 12, 86-87 et 16, 626.

Mais Prudence va plus loin : il élabore un double céleste de la capitale ; dans son hymne à Laurent (*Perist.*, 2), la Ville devient une cité divine (v. 559 : *Roma caelestis*), sous la conduite de son guide (le martyr, *dux* au v. 3, auquel le poète s'adresse), orné d'une couronne civique (v. 556), de la *toga picta* (v. 557-558) et revêtu d'un consulat perpétuel (v. 560)⁷⁴.

Cependant, c'est aussi par une démarche plus originale que Prudence christianise l'espace romain : c'est par le récit de son propre pèlerinage à Imola et à Rome, sur les tombeaux de Cassien, d'Hippolyte, ou comme témoin des fêtes de Pierre et Paul, que le poète s'approprie véritablement le territoire et le « convertit ».

On a vu qu'il y avait un « triptyque » du voyage, au cœur du *Livre des Couronnes*, dans les pièces 9, 11 et 12. Ces trois poèmes sont en effet composés de distiques élégiaques, mètre lié à la poésie personnelle, et se fondent sur le récit autobiographique d'un voyage. Et ce témoignage de la dévotion personnelle d'un pèlerin est un élément fondamental dans l'invention d'une géographie chrétienne. Ainsi, au tout début de l'hymne 9 en l'honneur de Cassien, le maître martyrisé à coup de stylet par ses propres élèves, Prudence place une étiologie très traditionnelle de la ville d'Imola (*Forum Cornelii*) : « Cornélius Sylla a établi ce Forum ; les gens d'Italie appellent ainsi la ville du nom même de son fondateur⁷⁵ ». Mais, dès le deuxième distique, le poète change de direction et s'éloigne du genre étiologique et savant pour traiter de son trajet individuel et avouer un désarroi intime : « Là, alors que je faisais route vers toi, Rome, toi, ce qu'il y a de plus grand, est née l'espérance que le Christ me serait favorable⁷⁶ ». La confession prend le pas sur la description géographique, l'évocation objectivante et impersonnelle de l'étiologie du nom de la ville cède la place à un récit beaucoup plus personnel. Or, c'est justement par ce récit que le lieu va prendre une valeur chrétienne. Le voyageur en effet y trouve un secours, en s'identifiant au martyr et en priant :

« Étendu sur le sol, je me prosternais devant le tombeau dont l'ornement saint est le martyr Cassien, avec son corps sacré. Tandis qu'en larmes je repensais en moi à mes blessures, à toutes les peines de ma vie et à leurs dards (*acumina*) douloureux, je levai mon visage vers le ciel ; en face de moi, devant mes yeux, se

74. *Perist.*, 2, 553-556 : *Illic inenarrabili / allectus urbi municeps / aeternae in arce curiae / gestas coronam ciuicam*. L'adverbe *illic* s'oppose à l'adverbe *hic* du v. 552 qui renvoie à la cité terrestre de Rome.

75. *Perist.*, 9, 1-2 : *Sylla Forum statuit Cornelius ; hoc Itali urbem / uocant ab ipso conditoris nomine*. Trad. Fux. Voir VIRGILE, *Én.*, VI, 234-235 (tombeau de Misène qui donne son nom au lieu) ; VI, 381-383 (tombeau de Palinure, qui est aussi à l'origine du toponyme) ; VII, 1-4 (Caiète, la nourrice d'Énée, qui donne son nom à Gaète, port du Latium).

76. *Ibid.*, 3-4 : *Hic mihi, cum peterem te, rerum maxima Roma, / spes est oborta prosperum Christum fore*. La formule *rerum maxima Roma* se trouve dans l'*Énéide*, VII, 602.

dressait l'image d'un martyr, peinte de fards colorés, portant mille plaies, lacérée sur tous ses membres, présentant une peau déchirée de points minuscules⁷⁷. »

Le sacristain, que le visiteur interroge, lui raconte alors l'histoire de Cassien, qui découle donc de la contemplation d'un tableau. P.-Y. Fux a noté que Prudence évoque sa douleur en termes empruntés à la passion du martyr, comparant ses blessures à des dards, des pointes pareilles aux stylets qui percent la peau de Cassien. Le poète, homme de lettres, s'identifie à ce martyr, dont il semble percevoir la présence dans le tableau lui-même. L'hypallage (l'accord des participes se fait avec *imago* et non avec *martyris*) suggère une équivalence entre le martyr et sa représentation, coïncidence soulignée par le sacristain peu après, lorsqu'il assure au poète que la peinture est une représentation fidèle de la vérité (*Perist.*, 9, 17-20). Tout se passe comme si ce tableau était le moyen d'une catharsis des souffrances du pèlerin. Le lien personnel qui unit le poète à Cassien est donc fortement souligné et l'acte de dévotion sur le tombeau semble justifié par une forme de contiguïté existant, dans l'espace sacré, entre la passion du martyr et l'expérience du pèlerin. Le voyage permet une véritable rencontre avec le saint, rencontre dont le récit autobiographique porte témoignage, puisqu'il se produit, dans l'écriture même, une confusion spatiale importante pour la configuration et la compréhension du lieu saint chrétien.

L'autre élément qu'apporte le récit de pèlerinage autobiographique au projet d'appropriation du territoire par les chrétiens est qu'il témoigne de l'efficacité du saint dans l'exaucement des vœux qui lui sont adressés. En effet, le poème 9 se présente à la fin comme une action de grâce : le voyageur, sur les conseils du sacristain, a pleuré et prié, et son voyage à Rome s'est bien passé. De retour chez lui, il célèbre Cassien (v. 99-106). Le poème est une sorte d'*ex voto* propre à conforter le culte du saint hors d'Imola. Le récit autobiographique, en témoignant de l'efficacité de l'intercession du martyr, est donc aussi une invitation au pèlerinage, et par là, engageant les fidèles à parcourir l'espace de l'Empire en vue de se recueillir sur les lieux sacrés des chrétiens, il constitue un autre moyen puissant de « conquérir » le territoire, d'en prendre possession.

Ces deux fonctions du récit de voyage autobiographique de Prudence se retrouvent dans les autres poèmes romains. L'idée d'une contiguïté, dans le lieu saint, entre le pèlerin et le martyr est traduite ou « produite » dans l'hymne sur Hippolyte par des termes dépeignant une rencontre – une rencontre qui se fait par la lecture de l'inscription du tombeau (*Perist.*, 11, 19 : *inuenio Hippolytum*) et par la contemplation d'une fresque détaillant les épisodes de l'écartèlement et de la recherche des restes du saint par ses compagnons. Le poème instaure un dispositif troublant qui fait que l'on ne sait plus très bien si le poète décrit ce

77. *Ibid.*, 7-12 : *Stratus humi tumulo aduoluebar, quem sacer ornat / martyr dicato Cassianus corpore. / Dum lacrimans mecum reputo mea uulnera et omnes / uitae labores ac dolorum acumina, / erexi ad caelum faciem, stetit obuia contra / fucis colorum picta imago martyris / plagas mille gerens, toto lacerata per artus, / ruptam minutis praeferens punctis cutem.*

tableau (*ekphrasis*) ou s'il raconte la scène comme s'il y assistait sans intermédiaire (v. 119 sq.) : la description littéraire du corps saint en lambeaux précède la mention du tableau qui le représente ; puis au vers 127 (*uidi*), le poète décrit la quête des amis d'Hippolyte en se référant à cette peinture. Cette confusion savamment entretenue se prête bien à l'élaboration d'un cadre permettant de concevoir le lieu saint comme un espace de contact entre le fidèle et le sacré.

Le second aspect, l'invitation au pèlerinage par le récit autobiographique de l'exaucement d'un vœu, est bien visible aussi dans ce même poème (composé en distiques élégiaques, comme *Perist.*, 9 et 12, les deux autres parties du « triptyque » du voyage de Prudence), des vers 177 à 182 : le poète atteste que c'est à Hippolyte qu'il doit la guérison de ses souffrances et le fait de pouvoir rentrer chez lui. Mais l'invitation au pèlerinage est surtout explicite à la fin du poème 12 en l'honneur des apôtres Pierre et Paul : cet hymne, qui se présente également comme un poème de voyage, est aussi écrit en distiques élégiaques ; le narrateur, un peu comme en *Perist.*, 9, est un *cicerone* qui répond à l'étonnement du voyageur devant la foule qui s'empresse dans les rues de Rome. À la fin, des vers 59 à 66, les verbes employés sont au subjonctif ou au futur et le poème décrit l'itinéraire à suivre pour assister aux deux fêtes, ce même jour. D'abord, on doit traverser le Tibre pour gagner sa rive droite et le Vatican ; puis on reviendra sur la rive gauche vers l'église consacrée à Paul. Ces injonctions sont adressées par son guide anonyme à Prudence, mais aussi, plus généralement, par le poète à ses lecteurs. Ainsi le texte peut-il être compris comme cherchant à susciter le pèlerinage et, ce faisant, comme un moyen de populariser, par l'exemple personnel du pèlerin, une pratique chrétienne de l'espace romain, dans l'expérience singulière du contact avec le saint.

IV. – LE *DE REDITU* COMME FORME DE RÉACTION AU PÈLERINAGE CHRÉTIEN

C'est sur ce fond de christianisation de l'espace de l'Empire et de développement de pratiques telles que le pèlerinage que l'on doit donc resituer un texte écrit une dizaine d'années après le *Peristephanon* par un païen convaincu, Rutilius Namatianus, pour raconter son retour en Gaule. Ce poème est composé de distiques élégiaques et met en scène un voyageur qui parle à la première personne, comme dans les hymnes 9, 11 et 12 du *Peristephanon*. On s'est beaucoup interrogé sur le genre de ce poème⁷⁸, et la réponse que l'on voudrait tenter de proposer ici repose sur la confrontation du *De reditu* avec les textes de Prudence précédemment évoqués. Il semble que si Rutilius a choisi de déve-

78. F. PASCHOUD, « À quel genre littéraire le poème de Rutilius Namatianus appartient-il? », *REL*, 57, 1979, p. 315-322 ; et, plus récemment, N. BROCCA, « A che genere letterario appartiene il *de reditu* di Rutilio Namaziano ? », *Forme letterarie nella produzione latina di IV-V secolo*, F. E. CONSOLINO éd., Roma, 2003, p. 231-255. Les deux auteurs, s'inspirant des travaux de J. Fontaine, concluent que le poème illustre le fameux mélange des genres caractéristique de l'Antiquité tardive.

lopper le motif de l'*iter* poétique, qui, avant lui, était de dimensions modestes, et s'il l'a lesté d'un témoignage autobiographique nourri de ses aspirations et de sa foi personnelle en la grandeur de Rome, c'est en grande partie pour réagir à des écrits de pèlerins comme Prudence, pour répliquer à ces tentatives de conquête chrétienne de l'espace, pour se réapproprier le territoire italien.

L'*iter* à la première personne est un « motif » mineur mais bien illustré à Rome⁷⁹. Avant que Rutilius ne le développe pour en faire la trame de tout son poème, il n'est qu'un *topos* facilement isolable dans un ensemble plus vaste, épopée ou recueils de genres variés. Il consiste en une description de voyage qui déroule de manière exhaustive et détaillée la liste des étapes par lesquelles le voyageur est passé. La route suivie, terrestre ou maritime, est l'objet de l'*ekphrasis*.

À la fin du IV^e et au début du V^e s., après une assez longue absence, le motif semble connaître un regain d'intérêt : il fournit une trame aux premiers vers de la *Moselle* d'Ausone. Mais c'est Rutilius Namatianus qui le traite véritablement comme un genre, en étendant considérablement ses dimensions et en en faisant le fil directeur de tout son poème. Ce projet littéraire original est selon nous motivé par un désir d'élaborer un discours de voyageur symétrique du discours du pèlerin lettré qui naît à cette époque.

L'autre aspect du texte qui a attiré l'attention des critiques est l'usage prégnant de la première personne. Certes, Horace, après Lucilius, et Ovide avaient avant Rutilius décrit leur itinéraire à la première personne, mais dans des pièces beaucoup plus courtes insérées, pour l'un, dans un recueil de satires, pour l'autre, dans un recueil d'élégies ; en outre, les deux poètes augustéens s'étaient emparés du motif essentiellement pour en récuser la valeur épédictique et se représenter dans la posture de voyageurs humbles et modestes, d'anti-héros⁸⁰. Tel n'est pas le cas de Rutilius Namatianus qui revendique plutôt la dimension noble et épédictique du motif⁸¹ et cherche à faire un tableau avantageux de sa propre personne. L'imitation d'Horace ou d'Ovide n'est donc pas un facteur qui explique de manière satisfaisante la présence et le rôle de l'autobiographie dans le *De reditu*.

On peut aussi interpréter l'emploi de la première personne comme une convention du périple (description des côtes, de ses endroits remarquables, suivant le point de vue du navigateur qui la longe, genre qui connaît un renouveau

79. LUCILIUS, *Satires*, III ; HORACE, *Satires*, I, 5 ; OVIDE, *Tristes*, I, 10.

80. Cf. J. SOLER, 2005, p. 93-118.

81. En cela, Rutilius semble plus proche de la théorie de MÉNANDRE LE RHÉTHEUR (éd., trad. et comm. de D. A. RUSSEL et N. G. WILSON, Oxford, 1981, 398, 30) ou de la pratique de STACE, *silve* III, 2 (v. 83-89 ; 101-120 ; 135-141) : l'itinéraire est un *topos* du *propemptikon*, poème en l'honneur d'un voyageur qui part, et contribue dans ce cas à rehausser l'éclat du personnage dont on fait l'éloge à cette occasion. Mais la situation de Rutilius, qui est lui-même le voyageur qui part et parle à la première personne, ne correspond pas à la situation d'énonciation d'un *propemptikon*.

de faveur au IV^e siècle, sous la forme des poèmes géographiques d'Aviénus⁸²). Il est vrai que Rutilius décrit ainsi, le plus souvent à la première personne du pluriel, parfois à la première du singulier⁸³, les manœuvres de l'équipage et la progression du bateau⁸⁴. Les lieux semblent apparaître brutalement dans son champ de vision. Il indique également la qualité des ports⁸⁵, les passages dangereux et les points remarquables, montagnes ou embouchures de fleuves⁸⁶. À plusieurs reprises, il fournit des distances ou des mesures du territoire⁸⁷. Mais ces conventions ne suffisent pas à rendre compte de l'expression véritablement lyrique associée à la description du parcours.

Sur ce point encore, il nous semble que si Rutilius insère dans l'*iter* savant des formes d'épanchement personnel, c'est aussi pour contrer les stratégies littéraires de chrétiens comme Prudence, et pour reconfigurer, sur la base d'un rapport individuel aux lieux italiens, un territoire exclusivement balisé par des références païennes.

Ainsi, lorsqu'il parle de Rome, au moment de la quitter, Rutilius exprime toute son émotion. Ce très long éloge, qui est sans doute le passage le plus connu du *De reditu*, est comparable en bien des points aux autres *laudes Romae*, plus anciennes ou de la même époque : des traits communs, nombreux, apparaissent⁸⁸, mais l'originalité de cet éloge demeure, originalité qui tient au fait que Rutilius s'adresse vraiment à Rome comme à une déesse⁸⁹ et que l'éloge est mis en scène, dans le poème lui-même, comme une prière prononcée par le poète à son départ, un véritable hymne à Rome.

82. Voir les *Ora maritima* ou la *Descriptio orbis terrae* (GGM, éd. C. MÜLLER, vol. 2, p. 177-189), traduction latine de Denys d'Alexandrie, poème périégétique qui prend volontiers la forme du périple.

83. I, 454, 463, 616.

84. I, 165, 185, 217, 219, 227, 237, 279-280, 321, 327, 429 etc.

85. I, 237-248, 338 et 531.

86. Embouchure du Munio (279) et de l'Umbro (337) ; le mont Argentarius (315), la Corse (431), les Appenins (II, 15) ; la baie de Populonia (402) ; les récifs (321), le chenal peu sûr de Vada (454).

87. I, 250, 317-318 ; II, 21, 25-26.

88. On retrouve dans cet éloge des échos de Cic., *Cat.*, IV, 11 ; Prop., III, 11, 57 ; VARR., *R.*, I ; STRABON, IV, 1 ; AÉLIUS ARISTIDE, *Discours en l'honneur de Rome* ; CLAUDIEN, *Laud. Stiliconis*, III, 154-173. Voir sur ce sujet V. ZARINI, « Histoire, panégyrique et poésie : trois éloges de Rome l'éternelle autour de l'an 400 (Ammien Marcellin, Claudien, Rutilius Namatianus) », *Ktéma*, 24, 1999, p. 167-179. Un relevé des *topoi* de ces éloges se trouve dans W. GERNENTZ, *Laudes Romae*, Diss. Rostock, 1918.

89. I. LANA, « Originalità e significato dell'inno a Roma di Rutilio Namaziano », *La coscienza religiosa del letterato pagano*, Gênes, 1987, p. 101-123, fait remarquer que Rutilius est seul à traiter Rome de déesse, dans la tradition littéraire des éloges de la Ville ; mais, pour Lana, son *credo* est plutôt de caractère philosophique, inspiré par le *De re publica* de Cicéron.

La mise en scène de la dévotion de Rutilius envers Rome, les larmes qu'il verse, ne sont pas sans faire songer aux effusions du pèlerin Prudence sur les tombeaux des martyrs :

« Sur les portes que je dois quitter j'applique de multiples baisers, malgré eux, mes pieds franchissent le seuil sacré. J'implore sa bienveillance par des larmes et je lui offre en sacrifice mon éloge, autant que mes pleurs permettent aux mots de s'échapper⁹⁰. »

Prudence évoque à propos de saint Laurent la conversion des sénateurs, autrefois luperques ou flamines, et qui à présent « déposent leurs baisers sur les seuils des apôtres et des martyrs » (*Perist.*, 2, 517-520). Rutilius semble vouloir prouver qu'il n'est pas encore de ceux-là et que ses baisers vont encore aux temples des anciens dieux de Rome.

Rutilius place donc en tête de son récit une scène de dévotion païenne. Et son éloge est présenté comme un hymne en l'honneur de *Roma Dea*, à plusieurs reprises invoquée comme telle⁹¹. Rutilius, comme le pèlerin Prudence qui vit son voyage romain couronné de succès après un vœu prononcé sur le tombeau d'Hippolyte, invoque la protection de Rome sur sa propre navigation (I, 155) : *Pande, precor, gemino pacatum Castore pontum*. En tant qu'ancien *praefectus Vrbi*, dont une des fonctions religieuses était naguère de présider l'anniversaire de cette déesse⁹², il était naturel que le poète gaulois se définît comme un fidèle de ce culte, dans un rapport de particulière dévotion à la déesse. On sait que ce culte à nuance politique et érudite fut en faveur dans le cercle de Symmaque⁹³. Cette ferveur renouvelée laisse croire que ce pourrait être une forme de réponse, de la part des païens, au culte grandissant des saints chrétiens au cœur même de Rome⁹⁴.

De plus, Rutilius présente en des termes étonnamment proches de ceux qui sont employés par Prudence à propos des martyrs la distribution providentielle

90. RUTIL., I, 43-46 : *Crebra reliquendis infigimus oscula portis, / Inuiti superant limina sacra pedes. / Oramus ueniam lacrimis et laude litamus, / in quantum fletus currere uerba sinit*. Prudence insiste aussi sur les larmes qu'il verse sur le tombeau d'Hippolyte à Imola et sur les prières qu'il lui adresse (*Perist.*, 9, 7 et 99).

91. I, 47-49 : *Exaudi...inter sidereos Roma recepta polos ! / Exaudi, Genitrix hominum Genitrixque deorum* ; 73-76 : comme Minerve ou Bacchus, Rome est elle aussi digne d'un culte ; 79 : *Te, Dea, te celebrat Romanus ubique recessus* (allusion au fait que le culte de *Roma Dea* se fit peut-être d'abord à l'initiative de cités « libérées » par Rome ; cf. TACITE, *Annales*, IV, 56 : c'est Smyrne qui aurait réclamé l'honneur de construire le premier temple dédié à cette déesse) ; 117 : allusion à la représentation de la Déesse, coiffée d'une couronne tourelée.

92. CHASTAGNOL, *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris, 1960, p. 138-141, sur les aspects religieux de cette charge.

93. CORSARO, *Studi rutiliani*, Bologne, 1981, p. 75-78.

94. Dans le *Contre Symmaque* (I, 220), Prudence condamne le culte de Rome devenue déesse et critique l'aberration qui consiste à traiter « le nom d'un lieu comme un dieu » (*nomenque loci ceu numen habetur*).

des germes de vertu dans le sol romain, en synthétisant des expressions de Virgile et de Cicéron : « Les germes des vertus envoyées et transmises par le ciel n'auraient pu appartenir plus dignement à d'autres lieux⁹⁵. » L'association des deux références a ceci d'original qu'elle sert à évoquer l'insémination même de ces germes dans le lieu ; une influence des textes de Prudence ou de Paulin de Nole⁹⁶ sur la distribution des corps des martyrs dans l'espace de l'Empire est peut-être ici visible et oriente l'usage que fait Rutilius de la double référence à Cicéron et Virgile : Rutilius ne parle pas de la nature, comme origine des vertus en germe, mais du ciel ; il ne parle pas des hommes mais des lieux possédant ces germes, suivant peut-être en cela la présentation chrétienne de la double nature, céleste et terrestre, du lieu saint. Rutilius puise dans les réserves de la pensée et de la religion antiques de quoi répliquer à l'effort de conquête chrétienne de l'espace de Rome. Le lieu, de toute éternité, est digne de recevoir la semence des vertus qui ont fait la grandeur de la Ville. Face à la réorientation de l'espace suivant une providence chrétienne, Rutilius réaffirme une orientation traditionnelle, donnée pour toujours par une providence conforme à la doctrine stoïcienne.

Rutilius utilise un autre moyen pour renforcer l'appartenance des lieux italiens à la culture et à la religion païennes : il omet totalement dans son récit de mentionner les sanctuaires chrétiens, qu'il ne pouvait manquer d'apercevoir. C'est particulièrement frappant lorsque le poète, encore à Rome, ne parle que des temples païens⁹⁷, mais aussi au moment où il quitte le cours du Tibre, ensablé et impraticable, et longe le canal qui le relie à *Portus Augusti*, au Nord de son embouchure naturelle, où il doit embarquer. Or il ne dit pas un mot de la basilique sépulcrale qui abritait les reliques d'Hippolyte⁹⁸ et qu'il devait connaître. En revanche, il saisit l'occasion de célébrer cette partie « droite » du Tibre, un lieu qu'il évite en fait, mais à propos duquel il peut rappeler la légende fondatrice de l'histoire romaine : Énée arrivant dans le Latium et remontant le cours du fleuve, *Tiberinus [...] multa flauus arena* (Én., VII, 30 sq.) ; selon Rutilius, il ne reste à cette partie du Tibre que la gloire d'avoir accueilli Énée (I, 182 : *Hospitis Aeneae gloria sola manet*). Ainsi le présent et la géographie actuelle, marqués, de fait, par des traces bien chrétiennes, sont effacés par l'écriture du parcours qui repeuple les lieux proches de Rome des personnages mythiques fondateurs, redonnant vie à un imaginaire païen de l'espace. Il ne faut donc pas prendre ces omissions pour des négligences et taxer Rutilius, comme

95. I, 9-10 : *Semina uirtutum demissa et tradita caelo / non potuere aliis dignius esse locis*. Doblhofer, 1977, vol. II, renvoie à Cicéron pour l'idée des germes des vertus présents en l'homme car donnés par la nature (*Tusc.*, III, 2 : *sunt ingeniis nostris semina innata uirtutum*) et à Virgile, pour l'annonce d'une nouvelle génération envoyée du ciel (*Buc.*, IV, 7 : *iam noua progenies caelo demittitur alto*).

96. PAULIN DE NOLE, *Carm.*, 26, 280 sq. ou 19, 14 sq.

97. Comme les lieux saints des chrétiens, Rome, par ses temples, « rapproche » les hommes du ciel (50 : *non procul a caelo per tua templa sumus*).

98. PRUDENCE, *Perist.*, 11 et FUX, *op. cit.*, p. 345-346.

cela a pu être fait, de « touriste superficiel » qui « ne sait ni voir ni faire voir ». Il en va bien autrement : en écrivant son voyage, le poète ne cherche pas à reproduire fidèlement la réalité, mais à la corriger, car il est convaincu, sans doute, que ses paroles ont un pouvoir sur elle : le pouvoir d'entretenir dans l'esprit de ses lecteurs une mémoire spécifiquement païenne des lieux, dans le prolongement de la tradition culturelle passée, qui informe la perception du territoire italien.

Beaucoup d'exemples illustrent cette détermination de l'auteur. Ainsi, les lieux de la côte ligure, mentionnés par Rutilius, se trouvent aussi dans le catalogue des alliés étrusques de l'*Énéide* (X, 168-184)⁹⁹. Le poète se plaît à enchaîner ces toponymes dont la patine archaïque détient un fort pouvoir évocateur, et il les ordonne suivant l'ordre de sa progression géographique. La liste itinéraire de Rutilius est porteuse de sens dans la mention même des noms de lieux. Elle déroule une sorte de géographie historique, qui dispose, dans l'espace dessiné par l'itinéraire singulier, des éléments du passé légendaire de Rome¹⁰⁰. L'itinéraire, tel qu'il est présenté, rapproche le voyageur d'Énée : son voyage rassemble les composantes étrusques qui ont fait la force de Rome, en s'alliant au héros fondateur. Le parcours individuel de Rutilius ranime donc l'entreprise fondatrice, comme si le poète du v^e siècle voulait se pénétrer et pénétrer ses lecteurs de la certitude qu'il participe, par ce retour aux sources, à un mouvement de restauration de la Rome des origines.

Bien plus, le fait d'ordonner les toponymes du catalogue virgilien selon un itinéraire personnel est une façon de se réapproprier, de manière singulière, une géographie mythique convoitée par les chrétiens : Prudence et Paulin de Nole ne font-ils pas eux aussi le catalogue des peuples du Latium, réunis à l'occasion de pèlerinages, afin d'intégrer au christianisme les données mythiques concernant l'espace des origines de Rome ? Rutilius riposte en mettant en scène sa propre perception de lieux, qui décèle les traces toujours présentes du temps des origines (I, 571, à Pise : *Alphea ueterem contemplor originis urbem*) ; son point de vue, qui oriente la description des lieux ou l'évocation des toponymes, est une preuve vivante qu'il existe encore et qu'il existera toujours un lien indestructible entre ces lieux et une histoire romaine des temps du paganisme. De même que Prudence témoigne de l'efficacité des saints et de leur présence dans les lieux qu'il visite, de même Rutilius met sa poésie au service d'un projet comparable : témoigner du fait que la culture et les croyances païennes demeurent un facteur puissant d'intelligibilité et de structuration de l'espace.

Par ailleurs, réagissant à la façon dont la littérature chrétienne fait habiter les lieux italiens par des personnages de son histoire, des martyrs de sa foi, Rutilius prête beaucoup d'attention aux vestiges d'anciens cultes qu'il trouve en chemin ;

99. Le fait est signalé par FO, 1992, p. 80 ; J. SOLER, 2005, p. 297-301.

100. Sur ces aspects, voir D. LASSANDRO, « Descrizione geografica e rievocazione storica nel *De reditu suo* di Rutilio Namaziano », *Geografia e storiografia nel mondo classico*, éd. Marta SORDI, Milan, 1988, p. 113-123.

à Castrum Novum, près de Santa Marinella, aujourd'hui Torre Chiaruccia, il s'intéresse ainsi à la statue d'un dieu pastoral portant des cornes, dont il se demande s'il s'agit de Pan ou du Faunus indigène :

« Au devant se dresse, sous la forme d'une petite statue en pierre, celui qui porte des cornes à son front de berger. Bien que de nombreux siècles aient effacé son ancien nom, la tradition veut que ce lieu ait été Castrum d'Inuus, soit que Pan ait échangé le Ménale contre les forêts tyrrhéniennes, soit que Faunus, son habitant, pénètre les replis du sol natal (*sive sinus patrios incola Faunus init*), en renouvelant par d'abondantes naissances les semences mortelles ; le dieu est représenté fort enclin aux plaisirs de Vénus » (I, 229-236).

De même que Prudence insistait sur l'enracinement, dans le sol italien ou espagnol, des reliques des saints, usant d'expressions très comparables, de même Rutilius souligne le fait que le dieu dont il aperçoit la statue habite l'endroit, qui lui appartient : le rappel savant de l'ancien nom de la bourgade met en relief ce lien de propriété entre le lieu et le dieu.

On a parfois cru que Rutilius commettait une erreur topographique¹⁰¹. Or, il n'en est rien. Le poète fait ici une allusion savante à l'ancien nom de *Castrum Nouum*, peut-être mentionné par Virgile (*Én.*, VI, 775), suivant une tradition de commentaires dont témoigne Servius¹⁰². Rutilius met ce savoir littéraire au service de son projet général : le dieu Inuus est une sorte d'antithèse aux personnages des martyrs créés par Prudence ; bien avant les reliques des chrétiens, Inuus ne fait qu'un avec le sein de sa patrie ; il la féconde (*Inuus* vient de *inire*, saillir¹⁰³) depuis bien plus longtemps que les corps saints, puisqu'il est un dieu de la génération et de la fertilité, semblable à Pan. L'évocation d'une légende concernant l'époque où des colons grecs seraient venus s'installer en Italie avec leur dieu, déploie une temporalité très longue. Le texte ramène le lecteur et le voyageur aux origines, comme si cela annonçait une régénérescence, dont le dieu Inuus est peut-être le symbole¹⁰⁴. L'écriture du voyage est une forme de résistance à la christianisation de l'espace ; elle cherche à retrouver dans le sol italien les *semina* des dieux païens.

Dans la même perspective, Rutilius raconte comment il a été témoin, à Faléries, d'une fête en l'honneur d'Osiris (373-376) ; là aussi, ce culte est associé à l'idée de génération, comme dans l'évocation d'Inuus :

101. J. VESSERAU, Introduction à l'édition CUF, p. xv, pense que Rutilius confond cette bourgade avec le Castrum Inui qui se trouve au Sud de Rome.

102. Voir FO, 1992, p. 82, qui cite le commentaire de Servius au vers 775 du chant VI de l'*Énéide* : *una est in Italia ciuitas, quae Castrum Nouum dicitur : de hac autem ait Castrum Inui, id est Panos, qui illic colitur*.

103. Doblhofer (1977, vol. II, p. 122) renvoie là encore à Servius (*Én.*, VI, 775) : *Inuus autem appellatur, Graece Pan [...]; dicitur autem Inuus ab ineundo passim cum omnibus animalibus...*

104. On peut noter la présence diffuse des divinités de la fécondité et de la régénération, dans le *De reditu* : Pan et Faunus, mais aussi Osiris (375-376). Cela rejoint le thème de la renaissance de Rome (I, 140 : *ordo renascendi*), affirmée dans l'hymne initial.

« Il se trouva qu'alors des paysans en liesse, se répandant dans les carrefours champêtres, adouciaient la lassitude de leurs cœurs dans des réjouissances sacrées. Car ce jour-là Osiris, enfin ressuscité, fait lever les semences fécondes pour des moissons nouvelles¹⁰⁵. »

Il est troublant de penser que, exactement à la même époque, Prudence et Paulin de Nole¹⁰⁶ célèbrent des fêtes populaires en l'honneur des martyrs et décrivent la foule en liesse se rendant sur les tombeaux. Le mot *pagus* a sans doute un double sens ici : ce sont les paysans, mais aussi les païens¹⁰⁷, ceux qui, pour reprendre les termes de P. Chuvin¹⁰⁸, sont « enracinés et fidèles à leurs origines », ceux qui gardent leurs coutumes locales ; la sympathie de l'auteur pour ses paysans est tout à fait sensible¹⁰⁹ ; d'une certaine façon, il est lui aussi un *paganus*, qui cherche, par la littérature, à enraciner à nouveau dans l'espace qu'il parcourt la religion et la culture traditionnelles.

Prudence, comme on a vu, se plaît à élaborer des légendes à propos des martyrs, s'inspirant ici ou là de modèles païens (Hippolyte), pour les associer à des lieux de l'Italie ; Rutilius aussi s'adonne à ce type d'inventions. Il consacre un assez long passage à une légende locale expliquant le nom des Thermes du Taureau pour la visite desquels il se détourne de son itinéraire initial (249-266). Il évoque également l'histoire d'une femme appelée Corsa, lorsqu'il aperçoit de loin les montagnes de l'île (435-438). Rutilius redonne vie à d'anciens mythes païens, il leur reconnaît aussi le pouvoir toujours opérant d'expliquer les noms qui identifient encore à son époque des lieux de la côte ligure.

Alors que Prudence relaie un projet épigraphique, dont Damase est l'initiateur, et qui vise à couvrir les lieux romains d'inscriptions chrétiennes rappelant l'histoire des martyrs, Rutilius, peut-être par réaction, est particulièrement attentif aux inscriptions qui marquent certains sites d'une empreinte païenne. Ainsi présente-t-il, lorsqu'il visite les Thermes du Taureau, la légende expliquant la découverte de ces sources chaudes : un taureau, en soulevant des mottes de terre, aurait fait surgir l'eau (v. 255-258). C'est également ainsi, ajoute Rutilius, que la source Hippocrène aurait jailli sous le sabot de Pégase. Le texte nous transporte en Béotie, sur le mont Hélicon, patrie des Muses ; le lecteur apprend alors que la

105. I, 373-376 : *Et tum forte hilares per compita rustica pagi / mulcebant sacris pectora fessa iocis. Illo quippe die tandem reuocatus Osiris / excitat in fruges germina laeta nouas.*

106. *Perist.* 3, 201-215 ; 11, 189 sq. ; 12, 1-2 et 57-58 ; PAULIN DE NOLE, *Carmen* 14, 49-92 et 18, 122 et 196-205.

107. Cf. *Perist.*, 10, 296 : *Non erubescis, stulte, pago dedite...* DOBLHOFER, 1977, vol. II, p. 176.

108. P. CHUVIN, *op. cit.*, ch. 1, p. 15-20.

109. Fo, 1992, p. 96, fait remarquer très justement que ce passage est antithétique de l'épisode suivant (381-398) : toujours à Faléries, le poète lance de violentes invectives contre un aubergiste juif qui l'a mal reçu ; il n'a pas de mots assez durs contre ses coréligionnaires, animaux qui ne se nourrissent pas comme des hommes, peuple froid et insensé. Ce tableau contraste très vivement avec la scène idyllique de la fête joyeuse d'Osiris. Rutilius oppose ainsi deux visions de la religion et de la vie.

comparaison des antres et de la source des *Thermae Tauri* avec le mont Pierus a été faite par Messala, dans un poème épigraphique qui accrédite une géographie légendaire, associant dans un même imaginaire cohérent les lieux grecs et les lieux italiens¹¹⁰. On sait que ce Valérius Messala, dont Rutilius célèbre ensuite l'ancienneté de la *gens* et les qualités dignes de Caton l'Ancien (v. 271-276), était un proche de Symmaque¹¹¹, sans doute aussi attaché que le poète gaulois au *mos maiorum*. Le fait qu'une inscription de sa main soit suspendue dans ce lieu et l'ait rendu célèbre, suscitant peut-être la curiosité de Rutilius qui fait un détour pour s'y rendre, et l'intérêt que lui porte le voyageur montrent que ces derniers lettrés païens s'efforçaient de répliquer à leur manière à l'entreprise épigraphique chrétienne.

Rutilius lui-même est peut-être l'auteur d'une inscription de ce type, qui célèbre la restauration d'Albenga. L'un des deux fragments du poème retrouvés en 1973 fait en effet l'éloge de Flavius Constance, le futur Constance III, parce qu'il a reconstruit les murailles d'une cité¹¹². Or F. Della Corte¹¹³ a rapproché ce fragment d'une inscription retrouvée à Albenga, et faisant, en vers élégiaques également, l'éloge du même homme, pour les mêmes raisons (restauration de la ville et restauration de l'ordre en Gaule, en 415)¹¹⁴. Bien que cette interprétation ne puisse être prouvée avec certitude, il n'en demeure pas moins que Rutilius s'inscrit dans un contexte de restauration de l'ordre qui redonne l'espoir aux lettrés païens que l'Empire peut renaître de ses cendres en restant fidèle à ses traditions, et que cette conviction s'exprime aussi dans des inscriptions locales. Dans le texte de l'inscription retrouvée à Albenga comme dans le fragment du poème de Rutilius, la restauration des villes est présentée en termes de fondation, conformément aux *topoi* littéraires et au rituel les plus traditionnels : les nouvelles murailles sont ainsi dignes de celles de Troie ou de Thèbes¹¹⁵, Constance est un *conditor* qui trace lui-même le *limes* autour du lieu qu'il a choisi¹¹⁶. Dans cet exemple, ce ne sont pas les chrétiens mais les Goths d'Ataulf

110. I, 267-270 : « Ces ouvertures sont aussi comparées aux antres du mont Pierus dans les vers de Messala qui ont rendu l'endroit célèbre : en entrant on est attiré et en sortant retenu par le gracieux poème suspendu aux montants sacrés. »

111. Symmaque adresse plusieurs lettres (*Ep.* VII, 81-92) à cet homme, qui fut préfet du Prétoire (399-400).

112. A. Fo, 1992, p. 57.

113. « Rutilio Namaziano ad Albingaunum », *Romanobarbarica*, 5, 1980, p. 89-103.

114. Fo, 1992, p. 149-152 et *CIL* V, 7781.

115. Fo, *ibid.*, p. 56-57 (fragment B du *De reditu*) : les vers 3-6 comparent avec emphase la cité reconstruite par Constance à Thèbes et à Troie.

116. Fo, *ibid.*, p. 150-151 : l'inscription d'Albenga dit de Constance qu'il est un *conditor* (v. 6) et qu'il a « lui-même fixé le lieu pour les murailles et tracé les fondations sur le nouveau terrain » (v. 3-4 : *moenibus ipse locum dixit duxitque recentii / fundamenta solo*). La deuxième expression, dans son acception strictement juridique, signifie que l'on élève des murs sur un espace déclaré public à la suite d'une destruction ou d'une expropriation (Fo suivant Della Corte).

qui constituent la menace contre laquelle Rome doit réaffirmer son pouvoir ancestral. Il reste que les termes employés sont puisés aux sources les plus anciennes, assignant à l'espace une configuration issue de conceptions religieuses païennes. Il y a là encore une volonté affirmée de se réapproprier des lieux.

Mais, de même que Prudence ne refusait pas d'employer la manière forte, en critiquant les lieux de culte païens, de même Rutilius utilise la polémique pour contrecarrer la christianisation des lieux italiens. Cette stratégie est perceptible à deux reprises, chaque fois que le voyageur aperçoit une île où se sont installés des moines. Il s'abandonne alors à la colère et critique violemment un mode de vie qui, pour lui, est une aberration et une négation des valeurs essentielles de l'homme civilisé¹¹⁷. Les moines de Capraria (v. 439-452) sont des ennemis du genre humain : ils fuient la société des autres hommes et s'imposent à eux-mêmes des souffrances gratuites. À Gorgon (v. 511-526), Rutilius déplore qu'un citoyen romain de noble extraction se soit enseveli vivant dans la solitude et profite de l'occasion pour comparer sa « secte » aux poisons de Circé.

En fait, ces blâmes peuvent être considérés aussi comme une forme de réaction à l'entreprise chrétienne de l'époque qui cherche à convertir l'espace de l'Occident en un réseau de lieux saints, non seulement en développant le culte des martyrs et en transférant des reliques, mais aussi en créant des monastères : ces hommes saints, ces anachorètes qui jouissent d'un grand prestige, attirent des pèlerins venus se recueillir auprès d'eux. Or Rutilius s'insurge contre ces personnages, montrant qu'ils n'ont absolument rien d'exemplaire. Bien plus, les lieux où ils vivent, loin de devenir « saints » à ses yeux, semblent contaminés par leur souillure. Ainsi, l'île de Capraria¹¹⁸ est « repoussante, pleine d'hommes qui fuient la lumière » (v. 440 : *squalet lucifugis insula plena uiris*). Ces *lucifugi uiri*, qui sont qualifiés d'un adjectif composé que Virgile employait à propos des blattes (*Géorg.*, IV, 243), adjectif déjà utilisé contre les chrétiens¹¹⁹, rendent l'endroit hideux. Le poète joue sur le double sens de *squalere*, fortement mis en relief en tête de vers : le verbe peut en effet servir à décrire un lieu rude et donc aride, hostile, ce qui fait allusion au fait que les moines choisissaient ce type d'îles désolées pour s'installer dans la solitude¹²⁰ ; mais le verbe peut également qualifier quelqu'un ou quelque chose de sale et de négligé ; il exprime alors aussi le dégoût du voyageur pour les moines, dont la saleté était un thème de la

117. Ces passages sont très célèbres et ont été beaucoup étudiés, en particulier pour définir le « *credo* » de l'auteur. Il semble que ces invectives, tout comme la critique des juifs à Faléries (371-398), soient un moyen pour le païen Rutilius d'attaquer le christianisme, devenu alors religion d'État, sans le nommer. Cf. DOBLHOFER, 1977, vol. I, p. 27-31.

118. La lettre 48 d'Augustin (*CSEL* 34, 2, p. 137-140), datée de 398, est adressée à Eudoxe, abbé du monastère de Capraria.

119. MINUCIUS FELIX, *Octavius*, 8, 4 où le païen Cécilius traite les chrétiens de *natio lucifugax* (*lucifugax* P).

120. HILAIRE D'ARLES, *Vie d'Honorat*, 15, 2 : *Vacantem itaque insulam ob nimietatem squaloris et inaccessam uenenatorum animalium metu [...] petit*.

polémique anti-chrétienne ; cette saleté touche aussi le lieu qu'ils habitent. La position de l'ablatif *lucifugis uiris*, complément de *plena*, mais placé juste après *squalet*, entretient l'ambiguïté : l'île est hostile *et donc* habitée par des moines / l'île est hostile *car* habitée par des moines. De même, lorsque le voyageur aperçoit l'île de Gorgon, il s'exclame : « je détourne les yeux des rochers qui rappellent un scandale récent » (517 : *auersor scopulos, damni monumenta recentis*¹²¹). La mémoire locale que le christianisme prétend instaurer est ici perçue comme un monument évoquant un souvenir exécrable, comme un tombeau (double sens de *monumentum*) qui signale la mort volontaire d'un homme devenu moine (518 : *perditus hic uiuo funere ciuis erat*) : l'île est marquée du sceau de la honte. La charge contre les moines est donc un moyen critique qui s'intègre de manière cohérente dans ce programme global que projette le texte de « dé-christianiser » et « re-paganiser » le territoire italien. Par réaction Rutilius invente une réplique païenne aux discours des pèlerins chrétiens : bien que le poète n'accomplisse pas un pèlerinage auprès des sanctuaires du paganisme, son poème transforme son parcours en voyage de dévotion. Presque en chaque lieu, l'ancien préfet retrouve Rome déesse, qu'il invoquait dès son départ et dont il rend la présence manifeste dans le territoire parcouru, grâce au pouvoir de son écriture.

Ainsi, à la démarche de Prudence dans le *Peristephanon* correspond l'entreprise symétrique du *De reditu*. Le projet de Prudence consiste d'une part à christianiser les lieux de l'Empire en leur associant la mémoire d'un martyr et en les transformant, par l'image, en « foyer, sein protecteur, sol semé » de ses reliques, et, d'autre part, à s'appropriier par le récit de pèlerinage un espace désormais parcouru et « habité » par les chrétiens ; à l'inverse, Rutilius réinscrit très fortement la marque de la culture et de la religion païennes dans le territoire italien, dans le fil de l'itinéraire autobiographique, qui lui permet de ressusciter les personnages mythiques en projetant, de nouveau, sur des lieux une histoire des origines. Ce geste d'appropriation est double : pour chacun des auteurs il se fait à la fois dans l'énonciation poétique et dans l'invention originale du parcours.

Les « pratiques d'espace » des deux voyageurs sont proches et souvent comparables ; il ne nous paraît pas pour autant évident d'en déduire une quelconque « mentalité » commune aux hommes de l'Antiquité tardive, en quête d'un sens à déchiffrer derrière les apparences – tous, païens et chrétiens, se définissant par leur besoin commun de spiritualité¹²² ; païens et chrétiens se répondent et se contestent plutôt et, en se critiquant mutuellement, ils modifient profondément la teneur du christianisme et du paganisme, ils se « conver-

121. Je reprends ici la correction apportée par Fo, 1992, p. 140, qui préfère *auersor* à *aduersus*.

122. H.-I. MARROU, « La nouvelle religiosité », *Décadence romaine ou antiquité tardive ?*, Collection Points Histoire, Paris, 1977, p. 42-51.

tissent » réciproquement. Prudence, pour instaurer à tout prix une géographie chrétienne, qui convertisse un espace comportant encore beaucoup de signes du paganisme, contourne la doctrine officielle de l'Église qui affirme qu'il n'y a pas de lieu propre à la vraie religion. Rutilius Namatianus, pour lutter contre cette christianisation de l'espace, invente un genre inédit, que l'on peut nommer : le « récit de pèlerinage » païen, au sens dérivé du terme. Ce sont le clivage et la polémique entre païens et chrétiens qui stimulent l'innovation littéraire.

Joëlle SOLER
 Université Paris IV-Sorbonne
 Institut d'Études Augustiniennes, CNRS-UMR 8584 AP

RÉSUMÉ : *Le De reditu* de Rutilius Namatianus peut être interprété comme une façon, pour ce païen convaincu, de riposter aux discours chrétiens qui reflètent le mouvement contemporain de christianisation de l'espace occidental. Alors que Prudence, dans le *Peristephanon*, contribue à instaurer une géographie fondée sur un réseau de lieux saints, en « convertissant » les procédures classiques de la périégèse et de l'éloge des cités, Rutilius cherche à se réapproprier le territoire italien en y enracinant à nouveau la culture ancestrale. Dans les deux cas, le récit de voyage à la première personne constitue un moyen d'action privilégiée.

ABSTRACT : Rutilius Namatianus' *De reditu suo* can be interpreted as a way, for this convinced pagan, to reply to christian discourses which reflect contemporaneous efforts to convert the western space to christianity. Whereas Prudentius, in his *Peristephanon*, contributes to instaurate a geography based on a network of holy places, by converting classical periegesis, Rutilius aims to take imaginative possession of the italian territory by rooting again the ancestral culture into it. In both cases, the first person travel writing represents a particularly apt device.