

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

L'origine païenne des fêtes chrétiennes.
Recherche historiographique.

par

Stéphane Brossard-Pearson

Département d'histoire

Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
maître ès arts en histoire

Décembre, 2007

©Stéphane Brossard-Pearson, 2007



Université de Montréal

Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé

L'origine païenne des fêtes chrétiennes.
Recherche historiographique.

présenté par

Stéphane Brossard-Pearson

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Président-rapporteur : Dr. Serge Lusignan

Directeur de recherche : Dr. Pietro Boglioni

Membre du jury : Dr. Jean-Marc Charron (théologie)

Mémoire accepté le : 21 février 2008

Résumé

Ce mémoire est une recherche sur l'historiographie des origines païennes de certaines fêtes du calendrier chrétien, depuis l'essor de la méthode historico-critique, vers le milieu du XIX^{ème} siècle. J'ai retenu pour ma recherche les travaux publiés en français et en anglais, mais aussi les traductions d'ouvrages écrits en d'autres langues, ce qui m'a permis de construire un corpus plus représentatif. Dans un premier chapitre, je distingue les approches diverses proposées par trois familles d'historiens : les historiens de la liturgie, les historiens des religions et historiens du folklore. J'identifie les présupposés et les méthodes de chaque groupe. Dans les autres chapitres, j'examine l'historiographie spécifique d'un certain nombre de fêtes : Noël et l'Épiphanie, la Circoncision du Seigneur, la Purification de la Vierge, la Chaire de saint Pierre, les Rogations, la Saint-Jean, la Toussaint et la Fête des Morts. Ce choix est dicté par le fait que la recherche critique s'est concentrée en particulier sur ces fêtes, les plus importantes et les plus anciennes, dont l'histoire touchait de façon directe aux problèmes généraux du passage du paganisme au christianisme.

Le principal constat de ma recherche est que les origines païennes de ces fêtes sont un fait indubitable, selon tous les chercheurs, mais que le passage des fêtes païennes aux fêtes chrétiennes s'est réalisé selon une multiplicité de façons et a abouti à une variété de résultats.

Mots-clé : Fêtes, Calendrier liturgique, Survivances païennes, Christianisation, Acculturation.

Abstract

This thesis is a study of the historiography of the pagan origins of certain Christian feasts, taking as a starting point the rise of critical history in the mid-nineteenth century. I have retained for this study works written in English and French as well as translations of works in other languages, which has enabled me to build my research on a more representative body of literature.

In the first chapter, I distinguish the approaches put forth by the three groups of researchers that have written on this subject : liturgical historians, historians of religion, and finally, historians of folklore. The basic outlooks and methods associated with each of these groups are identified and explained. In the following chapters, I examine the specific historiography of a number of Christian feasts, namely Christmas and Epiphany, the Circumcision and Candlemas, the Chair of Peter, the Rogations cycle, the Nativity of saint John the Baptist and All Saint's and All Soul's Days. This choice has been dictated by the fact that quality critical research has focused it's attention on these particular celebrations, which are among the oldest and most important in Christianity, and whose histories intersect most directly with the general history of christianization.

The main result of my research has been to find that for a all researchers, the pagan origins of these feasts are indubitable, but also that the passage from pagan to Christian feasts occurred through a wide array of means and led to a variety of results.

Keywords : Feasts, Liturgical calendar, Pagan survivals, Christianization, Acculturation.

Table des matières

Résumé français	p. iii
Résumé anglais	p. iv
Table des matières	p. v
Dédicace	p. ix
Remerciements	p. x
Introduction	p. 1
Chapitre 1 : Le cadre historiographique	p. 10
I. Un vieux problème	p. 10
II. Des approches multiples	p. 15
II.I Les historiens de la liturgie	p. 15
a) Les liturgistes traditionnels	p. 16
b) Les néo-liturgistes	p. 19
c) Les historiens du calendrier	p. 21
II.II Les historiens des religions	p. 24
II.III. Les historiens du folklore	p. 28
Chapitre 2 : La Nativité et l'Épiphanie	p. 32
I. Aperçu de son histoire	p. 33
a) La Nativité	p. 34
b) L'Épiphanie	p. 36
II. Antécédents païens	p. 38
a) La Nativité et le paganisme romain	p. 40
a.1) Les <i>Saturnalia</i>	p. 40
a.2) Les <i>Kalendae Januariae</i>	p. 41
a.3) Le <i>Natalis Invicti</i>	p. 42
b) L'Épiphanie et le paganisme	p. 45
b.1) La fête de l' <i>Aion</i>	p. 45
b.2) L' <i>epiphaneia</i> de Dionysos	p. 46
b.3) La fête du Nil	p. 46
III. Éléments de continuité	p. 47
a) La date	p. 47
a.1) La Nativité et le 25 décembre	p. 47

a.2) L'Épiphanie et le six janvier	p. 48
a.3) La vigile de l'Épiphanie	p. 49
b) Le solstice, la Nativité et l'Épiphanie	p. 49
c) Le contenu thématique	p. 50
c.1) La Nativité, le soleil, la lumière et le concept de « naissance »	p. 50
c.2) L'Épiphanie, la lumière et les concepts de « naissance », de « manifestation » et l'eau	p. 54
IV. Bilan	p. 56
a) La Nativité et l'Épiphanie, récupération ou destruction du passé païen ?	p. 56
b) Constantin et la Nativité	p. 58
Chapitre 3 : La Circoncision du Seigneur	p. 61
I. Aperçu de son histoire	p. 61
II. Antécédents païens	p. 62
a) <i>Les Kalendae Januariae</i>	p. 64
III. Éléments de continuité	p. 67
a) La date	p. 67
b) La messe du <i>Prohibendum ab Idolis</i>	p. 67
c) La permanence des traditions et des croyances populaires	p. 68
c.1) Les vœux et la connotation prémonitoire du premier janvier	p. 69
c.2) Les mascarades et la régénération du temps	p. 70
IV. Bilan	p. 71
a) La vraie cible de la <i>Circumcisio Domini</i>	p. 71
b) Les possibles origines celtiques de la <i>Circumcisio Domini</i>	p. 72
Chapitre 4 : La Purification de la Vierge	p. 74
I. Aperçu de son histoire	p. 74
II. Antécédents païens	p. 75
a) <i>Les Lupercalia</i>	p. 76
b) <i>Les Ambarvalia</i>	p. 78
c) <i>Les Lupercalia</i> , la Chandeleur et les Rogations	p. 79
d) <i>Imbolc</i>	p. 80
III. Éléments de continuité	p. 82
a) La date	p. 82
b) Son caractère saisonnier et son lien avec le comput lunaire	p. 84

c) Les liens du culte marial avec le paganisme	p. 86
d) La procession et les cierges	p. 87
e) La notion de « purification »	p. 90
f) Maternité, accouchement, fécondité	p. 92
IV. Bilan	p. 93
Chapitre 5 : La Chaire de saint Pierre	p. 95
I. Aperçu de son histoire	p. 95
II. Antécédents païens	p. 96
a) Le mois de février, les <i>Parentalia</i> et la <i>Cara Cognatio</i>	p. 97
III. Éléments de continuité	p. 99
a) La date	p. 99
b) Les banquets funéraires	p. 100
c) L'aspect familial	p. 104
IV. Bilan	p. 105
Chapitre 6 : Les Rogations	p. 108
I. Aperçu de son histoire	p. 108
a) La Litanie majeure	p. 108
b) La Litanie mineure	p. 109
II. Antécédents païens	p. 110
a) Les <i>Robigalia</i> et la Litanie majeure	p. 110
b) Les <i>Ambarvalia</i> et la Litanie mineure	p. 111
c) La piste celtique	p. 112
III. Éléments de continuité	p. 115
a) La correspondance calendaire	p. 116
b) La correspondance saisonnière et le lien avec la vie agricole	p. 116
c) Le caractère supplicatoire et contr- aignant, Rogations et <i>supplicatio</i>	p. 117
c.1) Le caractère supplicatoire et contraignant, Rogations et <i>Do ut des</i>	p. 118
d) La forme processionnelle	p. 120
e) L'étymologie des Rogations	p. 122
IV. Bilan	p. 123
Chapitre 7 : La Nativité de saint Jean-Baptiste	p. 124
I. Aperçu de son histoire	p.124
II. Antécédents païens	p.125
a) La fête solsticiale ou Midsummer Day	p.126
b) Les <i>Palilia</i>	p. 128
c) Les <i>Neptunalia</i>	p. 130
d) <i>Beltaine</i>	p. 131

III. Éléments de continuité	p. 131
a) La date	p. 132
a.1) La veille populaire de la Saint-Jean	p. 132
b) Saint-Jean et dictons	p. 133
c) Les coutumes	p. 133
c.1) Les feux	p. 134
c.2) Les roues enflammées	p. 135
c.3) L'eau	p. 137
c.4) Les danses	p. 138
c.5) Les herbes	p. 139
IV. Bilan	p. 140
Chapitre 8 : La Toussaint et la Fête des Morts	p. 142
I. Aperçu de son histoire	p. 143
a) La Toussaint	p. 143
b) La Fête des Morts	p. 144
II. Antécédents païens	p. 146
a) <i>Samhain</i>	p. 147
III. Éléments de continuité	p. 150
a) La coïncidence calendaire	p. 150
a.1) Le caractère saisonnier	p. 150
a.2) La coïncidence des dates	p. 151
a.3) La veille populaire de la Toussaint	p. 152
a.4) La durée	p. 152
b) La Toussaint, le culte des saints et le paganisme	p. 153
c) Les deux fêtes chrétiennes et le culte des morts	p. 155
c.1) Le culte des morts et la dévotion aux saints	p. 156
d) Le culte des morts et les offices chrétiens pour les défunts	p. 157
IV. Bilan	p. 160
Conclusion	p. 162
Bibliographie	p. 165

À mes parents

Remerciements

J'aimerais d'abord remercier mon directeur, Dr. Pietro Boglioni, pour avoir canalisé mon enthousiasme général pour l'histoire de la christianisation du monde occidental vers le sujet plus spécifique, et certes fascinant, qu'est la question des origines païennes de certaines fêtes du christianisme. Je lui suis très reconnaissant d'avoir partagé avec moi son propre engouement pour cette question et de m'avoir ainsi donné l'opportunité de travailler sur cette thématique. Je tiens aussi à remercier ma mère pour son support indéfectible tout au long de cette entreprise. Son appui, sous une myriade de formes, a été pour moi un atout on ne peut plus précieux.

INTRODUCTION

Certaines fêtes du calendrier chrétien, et non des moindres, auraient « des origines païennes » ou « comporteraient certains éléments issus d'un substrat païen », ou encore « auraient des antécédents pré-chrétiens ». C'est ce qu'ont postulé depuis un siècle et demi de très nombreux chercheurs. En dépit des nuances que ces trois affirmations comportent, elles expriment toutes l'idée que le paganisme a joué un rôle dans la création d'une partie des fêtes chrétiennes. Cette thèse, et le corpus de littérature érudite qui a accompagné sa formulation, est le sujet de ce mémoire.

Cette recherche se veut en effet une enquête historiographique sur la thématique énoncée. L'historiographie est, comme on sait, « une sorte d'histoire au second degré¹ », ou encore une méta-histoire. Elle se distingue de l'histoire par le fait qu'elle étudie non pas les faits historiques mais plutôt la façon dont ils ont été appréhendés, comment ils ont été perçus, racontés et expliqués par les historiens². Elle est aussi l'histoire de l'histoire. En tant que recherche historiographique, mon mémoire ne vise donc pas à dresser un inventaire et faire une analyse de sources primaires liées à cette problématique, mais plutôt à examiner les recherches faites dans ce champ d'étude. Dans le cadre de ce travail, je ne formulerai aucun jugement personnel sur la valeur factuelle de tel ou tel élément et je ne chercherai pas à confirmer ou infirmer quelque position ou postulat que ce soit, émis par un auteur donné. Aussi, je n'émettrai aucune opinion quant à savoir s'il est légitime ou pertinent, du point de vue théologique, d'inclure au sein du culte chrétien une fête dont on postule une origine païenne³.

Mon rôle consiste à recenser et présenter, de façon synthétique, les aspects importants de la théorie des origines païennes de certaines fêtes chrétiennes, dans le but de

1 Selon la définition de l'historiographie fournie par l'*Encyclopédie Universalis*, 2007.

2 Paul Cartledge, « The Anxiety of Ambiguity » dans Michael Bentley, *A Companion to Historiography*, Londres / New York, Routledge, 1997, p. 3.

3 Cette préoccupation a imprégné les premières recherches conduites sur cette thématique. Mais, aujourd'hui, il en est rarement ainsi, la plupart des chercheurs étant d'accord avec la position formulée par Oscar Cullmann, voulant que ce genre de question soit du ressort du théologien et déborde du champ d'expertise de l'historien. Oscar Cullmann, *La Nativité et l'arbre de Noël*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 16.

dégager les principaux points de consensus et de débat autour de cette question. Je me concentrerai donc sur l'exposition des thèses et contre-thèses des divers auteurs, leurs méthodologies et leurs arguments.

J'ai choisi de limiter mon enquête à la littérature érudite produite durant les 150 dernières années. Cette borne chronologique s'explique par le fait qu'elle coïncide avec l'émergence à grande échelle de la méthode scientifique, à la fois au sein des sciences sociales en général et de la discipline historique en particulier⁴. Ce fait est d'une importance capitale, car il débouchera sur le développement de ce que l'on nomme « l'histoire critique ». En effet, c'est autour de 1860 que l'on voit s'enclencher, en Allemagne d'abord, un vaste mouvement qui prônait une méthodologie basée sur l'analyse empirique des faits, ainsi que la formulation d'hypothèses et l'utilisation de grands principes théoriques, comme ceci se faisait déjà dans les sciences appliquées⁵. C'est dans ce climat que s'est développée la critique historique, laquelle, selon Léopold Génicot, se résume à « l'ensemble des règles à suivre pour établir à partir de témoignages les faits humains passés⁶ ».

Cette apparition de l'histoire critique doit beaucoup à l'historien allemand Léopold Von Ranke (1795-1886), selon qui toute bonne recherche historique doit avoir comme but de présenter les faits, et rien que les faits, de façon neutre, sans égards aux sentiments, opinions ou préférences personnelles du chercheur⁷. Il préconisait également une méthodologie basée sur le dépouillement méticuleux des sources, accompagné par une critique en profondeur de celles-ci, tant du point de vue interne qu'externe⁸. Le doute, et non l'acceptation naïve la véracité d'un témoignage, devait être l'attitude de tout chercheur dans une telle entreprise⁹.

4 Georges Lefebvre, *La naissance de l'historiographie moderne*, Paris, Flammarion, 1971, p. 34.

5 Christopher Lloyd, « History and the Social Sciences », dans Berger, Stefan, Heiko Feldner et Kevin Passmore, *Writing History. Theory and Practice*. Londres / New York, Oxford University Press, 2003, p. 83 à 85.

6 Léopold Génicot, *Critique historique*, 2ème éd., Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 1987, p. 5.

7 John Warren, « The Rankean Tradition in British Historiography, 1840 to 1950 », dans Stefan Berger et al., *Writing History*, p.26.

8 Peter Lambert, « The professionalization and institutionalization of History », dans Berger et al., *Writing History*, p. 45.

9 Homer C. Hockett, *The Critical Method in Historical Research*, New York, MacMillan, 1967, p. 13.

On fait aussi entrer en ligne de compte dans l'émergence de l'histoire critique la professionnalisation du métier d'historien¹⁰, ainsi qu'une emphase grandissante sur l'érudition et la spécialisation¹¹, en parallèle avec les développements théoriques et méthodologiques précités.

Le développement d'une méthodologie critique ne se cantonna pas à la seule discipline historique. Il s'étendit aussi à d'autres domaines d'étude, notamment à ce que nous appelons aujourd'hui les sciences religieuses, soit, en ce qui concerne notre recherche, aux études bibliques, à l'histoire du christianisme, et, en particulier, à l'histoire de ses origines, qui avaient auparavant été le domaine presque exclusif des théologiens de diverses confessions. C'est ainsi que fut fondée, en 1889, l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem, sous la direction du père Lagrange. On constate le même renouveau dans le domaine de l'hagiographie, dans les recherches menées par la nouvelle Société des Bollandistes, qui débouchèrent, entre 1863 et 1867, sur la publication d'une version révisée des *Acta Sanctorum*, en 61 volumes, et dans la fondation, en 1882, des *Analecta Bollandiana*, avec son complément, la précieuse collection des *Subsidia Hagiographica*. Tout ce volumineux corpus de textes répondait aux plus rigoureuses exigences de la critique historique et la figure centrale dans cette entreprise fut celle d'Hippolyte Delehaye (1859-1941), dont les œuvres fondamentales touchaient souvent aux problèmes abordés dans ce mémoire¹².

Dans l'histoire des origines chrétiennes, le meilleur exemple de cette symbiose de la critique historique avec les sciences religieuses est Adolf Von Harnack (1851-1930), avec sa *Mission et expansion du christianisme aux trois premiers siècles*, paru en 1902¹³. Dans le domaine plus spécifique de l'histoire de la liturgie, on doit mentionner Louis Duchesne (1843-1922), auteur des *Origines du culte chrétien*, dont la première édition date de 1889. On peut aussi citer deux entreprises monumentales dans l'étude critique du développement du christianisme et de ses formes de culte, soit le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et*

10 Peter Lambert, « The professionalization and institutionalization of History », pp. 42-43.

11 Lefebvre, *La naissance de l'historiographie moderne*, Paris, Flammarion, 1971, p. 106 et p. 277.

12 Voir ses principaux ouvrages *Les légendes hagiographiques*, 1905, *Les origines du culte des martyrs*, 1912, *Sanctus : essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, 1927 et *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, 1934.

13 Lefebvre, *La naissance de l'historiographie moderne*, p. 293.

de liturgie, commencé en 1910 sous la direction des bénédictins Fernand Cabrol (1855-1937) et Henri Leclercq (1869-1945), et le *Reallexikon fur Antike und Christentum*, dont le premier volume parut en 1941, sous la direction de Theodor Klauser (1894-1984).

Cette borne chronologique, fixée par le début de l'histoire critique au milieu du XIXème siècle, conditionne aussi le choix des fêtes sur lesquelles je vais me pencher, car ce ne sont pas toutes les fêtes chrétiennes pour lesquelles on postule des origines païennes qui ont bénéficié d'un examen critique. Dès le début en effet, la recherche critique s'est concentrée en particulier sur les fêtes les plus importantes et les plus anciennes, dont l'histoire touchait de façon plus directe aux problèmes généraux du passage du paganisme au christianisme. Ce sont justement ces fêtes que j'ai choisies pour mon travail, car elles ont donné naissance à une masse assez imposante de recherches, de discussions et de confrontations, qui permettent une analyse historiographique viable. Ces fêtes sont Noël et l'Épiphanie, la Circoncision du Seigneur et la Purification de la Vierge ainsi que la Chaire de saint Pierre, le cycle des Rogations, la saint Jean Baptiste, et enfin, la Toussaint et la Fête des Morts.

Ces fêtes ne sont pas les seules pour lesquelles on a postulé des origines païennes, il faudrait aussi y ajouter un très grand nombre de fêtes de saints et martyrs, trop nombreuses pour les énumérer toutes ici, qui auraient pris le relais de célébrations païennes. Tel est le cas pour la fête de saint Martin du 11 novembre, la fête de sainte Brigitte du premier février, la fête de sainte Agathe du cinq février et la Saint Valentin du 14, la saint Georges du 23 avril ainsi que la fête de saint Liboire du 23 juillet. Ces fêtes ont déjà attiré l'attention de bien des auteurs, notamment Pierre Saintyves, qui, dans son ouvrage *Les saints successeurs des dieux*, paru en 1907, s'est penché sur les origines païennes d'un grand nombre de cultes locaux, et qui s'est particulièrement intéressé aux antécédents pré-chrétiens de ceux qu'il appelle les « saints de la canicule ». Dans la même optique, on peut aussi rementionner les travaux du bollandiste Hippolyte Delehaye¹⁴. D'autres, comme Bernard Sergent, se sont penchés sur le phénomène des « saints saurochtones » (tueurs de

¹⁴ Il faut souligner que Delehaye, dans *Les légendes Hagiographiques*, s'opposait à la tendance de voir partout des antécédents ou des parallélismes entre des figures païennes et des figures de saints chrétiens.

dragon) et des origines païennes des célébrations qui leur sont associées¹⁵. On pourrait aussi citer nombre de fêtes dédiées à la Vierge Marie, dont celle de l'Assomption du 15 août et celle de l'Annonciation du 25 mars. Mais le corpus de littérature érudite qui concerne ces fêtes est bien moins étendu que celui consacré aux fêtes que j'ai retenues, et se prête donc moins bien à une recherche historiographique.

Dans ce mémoire ont été recensés les ouvrages publiés en langue anglaise et française, mais aussi les traductions d'ouvrages rédigés en d'autres langues, ce qui permet de construire un cadre plus représentatif des différentes thèses et écoles. Ceci me semble justifiable du point de vue de la méthode, car les grands clivages dans ce domaine n'ont jamais été d'ordre linguistique. Ils étaient, dans le passé, surtout d'ordre confessionnel, et sont, aujourd'hui, surtout d'ordre disciplinaire.

Ce mémoire comprend huit chapitres. Dans le premier, je tente un classement des auteurs qui se sont occupés de cette thématique. Les chapitres subséquents traitent de l'historiographie des origines païennes de fêtes particulières. Ils suivront le schéma suivant¹⁶ : d'abord, un bref résumé des aspects majeurs de l'histoire de la fête, suivi par un exposé des éléments pré-chrétiens à partir desquels on postule qu'elle se serait développée. Cet aperçu général est suivi par une présentation détaillée des thèses et discussions qui ont été avancées pour cette fête, avec le résumé des arguments. Dans une conclusion, j'identifie ce que je considère le ou les points saillants dans l'évolution de son historiographie.

Ces considérations préliminaires établies, avant de nous engager plus en profondeur dans cette recherche, il serait bon de s'arrêter sur ce qu'impliquent les deux notions clés « d'origine » et de « paganisme », qui touchent au cœur de ce mémoire.

15 « Saints saurochtones et fêtes celtiques » *Rôle des traditions populaires dans la construction de l'Europe. Saints et Dragons = Cahiers internationaux de symbolisme*, 88(1997). pp. 45-69.

16 Ce schéma s'inspire en partie des propos tenus par Fernand Cabrol concernant la détermination des racines païennes de pratiques recensées au sein de fêtes chrétiennes : « Une triple condition à remplir pour opérer la substitution d'une pratique à une autre est la continuité de temps, la similitude de rites, la coïncidence de dates ». Fernand Cabrol, « Présentation de Jésus au Temple », dans Cabrol, Fernand, Henri Leclercq et Henri-Irénée Marrou *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. 14, Paris, Letouzey et Ané, 1948, p. 1724.

a) Origine : Quant à la notion d'origine, on aurait pu songer à sa place à deux autres notions analogues, qui sont en effet occasionnellement utilisées par les historiens de ce domaine, à savoir celle de substrat et celle d'antécédent. Pour les linguistes, un substrat est un « Parler supplanté par un autre (nettement distinct du premier) sur un territoire donné, dans des conditions telles que son influence est perceptible dans le second parler¹⁷ ». Cette définition est certes adaptable à la question des liens d'un nombre de fêtes chrétiennes avec le paganisme, car il est vrai que dans leur structure et leur manifestation, certaines fêtes présentent encore la permanence bien visible d'éléments antérieurs. Lorsqu'on les analyse, on perçoit bien que l'ancienne réalité a disparu, mais son influence reste encore perceptible. Toutefois, je n'ai pas retenu cette notion, pourtant intéressante, car elle me semble trop statique, en dehors de l'utilisation très spécifique qu'en font les linguistes. Elle trahit de trop près ses associations avec la science de la géologie, qui approche son objet d'étude en le découpant en strates sédimentaires successives et distinctes.

Pour ce qui est de la notion d'antécédent, sa définition courante est « Chacun des actes, des faits appartenants au passé de quelqu'un, en relation avec un aspect de sa vie actuelle¹⁸ ». Cette définition paraît elle aussi applicable au cas des liens entre certains éléments festifs du paganisme et du christianisme. Mais il me semble que ce terme véhicule lui-aussi une vision trop statique et immobiliste du phénomène. Il met une trop grande emphase sur le passé et n'exprime pas le dynamisme que manifeste tout le processus de christianisation des fêtes païennes.

J'ai arrêté mon choix sur le terme origine. Ce mot comporte un nombre de variations quant à sa définition, pouvant signifier, selon le cas, « Temps, milieu, d'où vient quelque chose », « Commencement, première apparition ou manifestation », « Commencement d'une réalité qui se modifie », ou encore « Ce qui explique l'apparition ou la formation d'un fait nouveau¹⁹ ». Ces définitions renvoient toutes à l'idée d'un processus débutant quelque part pour se terminer ailleurs, dans des circonstances changées. On y trouve clairement

17 *Le Petit Robert*, 1979.

18 *Le Micro Robert*, 1988.

19 *Le Micro Robert*, 1988.

l'idée de mouvement, de transformation dynamique. C'est le terme qui caractérise le mieux tout le phénomène qui fait l'objet de mon mémoire. Les deux autres termes seront aussi utilisés, mais plus rarement.

b) Paganisme : Selon le dictionnaire, les mots païen / paganisme signifient « D'une religion qui n'est pas fondée sur l'Ancien Testament » ou « Sans religion »²⁰. L'histoire, elle, nous apprend que l'ancêtre latin de ce terme, *paganus*, pourrait originellement avoir désigné les paysans, aux mœurs rustiques, qui habitaient la campagne autour des villes, le *pagus*. Une autre explication voudrait que ce terme soit issu du jargon militaire romain, les *pagani*, pour les soldats des légions, étant ceux qui vivaient hors de leur camp fortifié. On a également postulé qu'il serait un héritage du monde des gladiateurs. Néanmoins, on s'entend pour dire que les chrétiens des premiers siècles se seraient appropriés ce terme à la fois pour désigner ceux qui n'étaient pas des leurs et en référence à la vénération des divinité locales et des « superstitions rustiques » auxquels souscrivaient les *pagani*²¹.

Nous savons aujourd'hui que le paganisme qui a joué un rôle dans la création d'un nombre de fêtes chrétiennes englobait plus que les seuls éléments reliés au culte et à la religion proprement dite. Il comprenait une vaste gamme de croyances, usages, coutumes et rites qui ne se laissent pas aisément classer dans ce que nous considérerions comme religieux, pour ne pas parler d'un nombre d'éléments foncièrement profanes qui, pour une variété de raisons, ont été mis sous cette rubrique dans le passé par des personnes qui n'en comprenaient pas toujours la vraie nature²². Un premier constat est donc que les origines

20 *Le Micro Robert*, 1988.

21 Voir la discussion de ceci que fait Christine Mohrmann dans « Encore une fois : paganus », dans *Études sur le latin des chrétiens*, vol. 3, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1965, pp. 277-289.

22 Dans les écrits de nombreux prédicateurs de l'antiquité tardive, on peut en effet noter une certaine confusion entre des « survivances païennes » et la simple continuation d'institutions séculaires bien enracinées. Ces survivances n'étaient pas nécessairement le symptôme d'une résistance, mais la simple continuité d'institutions sociales liées à l'existence quotidienne. De bons exemples de ceci seraient les jeux du cirque et le théâtre antique, qui comportaient une certaine relation avec la spiritualité païenne, sans que l'on puisse pour autant affirmer que d'y assister était un acte de culte. Voir Robert Markus, *The End of Ancient Christianity*, New York / Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 9, p. 32 et p. 101. Un autre bon exemple seraient la participation aux rites liés au culte impérial, qui avaient une connotation religieuse, mais qui, en réalité, était plutôt vécu comme un acte anodin de la vie civique de l'Empire. Frederick F. Bruce, *The Spreading Flame : The Rise and Progress of Christianity from it's First Beginnings to the Conversion of the English*, Grand Rapids, W. B. Eardman's Publishing Company, 1982,

païennes de certaines fêtes chrétiennes ne sont pas à chercher exclusivement dans le domaine du religieux, comme s'il y avait une équivalence parfaite entre les aspects religieux chrétiens d'une fête liturgique et l'élément païen antérieur à partir duquel ils se seraient développés.

Une autre clarification importante que nous devons faire est que le paganisme n'était pas une entité monolithique, ni un credo religieux uniforme, comportant une orthodoxie strictement définie. En fait, il était plutôt caractérisé par la pluralité, tant au niveau des croyances que des formes de culte. On ne peut donc pas parler *du* paganisme dans lequel des célébrations chrétiennes puiseraient leurs origines mais plutôt *des* paganismes, issus du fond général du paganisme indo-européen. Les origines païennes de certaines fêtes chrétiennes tirent en fait leurs sources dans un ensemble assez varié de paganismes, soit, par exemple, dans les paganismes gréco-romain, celtique, gallo-romain, germanique ou encore le paganisme solaire d'État romain et le paganisme agricole des masses paysannes. Il faut aussi souligner que dans certains cas, l'Église a également pu avoir eu affaire à un paganisme hybride, amalgame d'éléments provenant de traditions païennes hétéroclites, et non un des paganismes clairement identifiables cités précédemment.

À son niveau le plus fondamental, l'expression « origine païenne » veut donc simplement dire que le paganisme a joué un rôle dans la création d'une fête chrétienne. Son influence a pu se limiter au fait que la permanence d'un de ses aspects aurait poussé les autorités ecclésiastiques vers la décision de créer une solennité dans le but de lui faire concurrence, de mettre fin à cet aspect. L'origine païenne d'une telle fête chrétienne serait donc simplement à chercher dans la motivation que le paganisme fournit à l'Église pour enclencher le processus de sa mise sur pied. Une fête chrétienne peut aussi avoir une

pp. 174-175. On pourrait aussi mentionner l'ivrognerie, surtout durant certaines périodes de l'année comme Pâques, qui était considérée comme un comportement païen par les autorités ecclésiastiques. Voir M. Harl, « La dénonciation des festivités profanes dans le discours épiscopal et monastique, en Orient chrétien, à la fin du IV^{ème} siècle », dans Françoise Dunand, *La fête, pratique et discours : d'Alexandrie hellénistique à la mission de Besançon*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 128. Enfin on peut mentionner l'astrologie et la magie, qui avaient, en association avec certains cultes, une dimension religieuse, mais qui avec le temps perdirent cet élément pour relever d'un autre ordre. Voir Robert M. Grant, *Augustus to Constantine : the Thrust of the Christian Movement into the Roman World*, New York, Harper and Row, 1970, p. 15.

origine païenne dans le fait que sa création ait eu pour but d'intégrer en son sein, le plus souvent en les reformulant, certains éléments païens préexistants. Mais nous retenons, tout au long de ce mémoire, que l'expression « origines païennes d'une fête chrétienne » peut recouvrir des situations et des dynamiques fort différentes, que seule une analyse détaillée nous permet de saisir.

Enfin, il faut aussi rappeler que la mise sur pied de fêtes chrétiennes suite à l'influence du paganisme ne s'est pas déroulée seulement durant l'Antiquité tardive, mais eut cours aussi durant tout le Haut, voir même le Bas, Moyen Âge.

CHAPITRE 1 : LE CADRE HISTORIOGRAPHIQUE

I. UN VIEUX PROBLEME

Même si l'étude scientifique des origines païennes de certaines fêtes chrétiennes remonte à un siècle et demi, on retrouve très tôt dans l'histoire du christianisme la conscience de ce fait. Dans les écrits de nombreux Pères de l'Église, la question des liens entre certains éléments du complexe rituel chrétien et le paganisme était déjà abordée. Chez Tertullien (150- c. 230), au chapitre XIV de son traité *De l'Idolâtrie*, on peut entrevoir la racine de tout le phénomène, qui est la participation de certains chrétiens aux solennités non-chrétiennes, malgré les interdictions maintes fois répétées de leurs évêques :

Jusqu'à maintenant, un grand nombre de vous avez souscrit à la notion qu'il est permissible de parfois se mêler aux païens dans ce qu'ils font...Paul a dit « Si je voulais plaire aux hommes, je ne me serais pas fait serviteur du Christ ». Mais ailleurs, le même apôtre nous enjoint de « plaire à tous comme je plais à tous dans toutes choses ». Affirmeriez vous cependant qu'il plaisait aux hommes en observant les *Saturnalia* et le Nouvel An ?...Il est vrai qu'il ne nous interdit pas d'interagir avec les idolâtres et les adultères...mais il est bien certain qu'il ne nous permettait pas de les suivre aveuglément dans l'erreur... au point de devenir comme eux....Il nous est permis de vivre avec eux, mais de mourir, non. Vivons en paix et en harmonie avec tous, partageons avec eux les joies de l'existence au sein d'un même sentiment de communauté, mais ne les suivons pas dans la superstition...Mais s'il est reprochable de pratiquer avec les étranger leurs superstitions, comment est-il plus reprochable de le faire avec ses confrères dans la foi ? Qui peut tolérer ou défendre une telle chose ? Le Saint Esprit reprochait aux juifs leurs jours sacrés disant « vos sabbats, vos néoméniés et vos solennités sont détestables à mon âme ». Mais nous, pour qui ces sabbats et ces nouvelles lunes sont des choses étrangères...nous célébrons les *Saturnalia*, le Nouvel An, la fête du solstice d'hiver et les *Matronalia*; à ce temps de l'année, nous échangeons des cadeaux, assistons aux jeux du cirque et banquetons. O! Comme la loyauté des païens envers leur religion est meilleur que la nôtre, eux, ils ne s'approprient pas les solennités des chrétiens ! Ils ne partageraient pas avec nous le Jour du Seigneur et la Pentecôte même s'ils en connaissaient l'existence; car ils craindraient d'être pris pour des chrétiens. Nous, par contre, nous ne craignons pas d'être pris pour des païens!

Ce thème se manifeste encore deux siècles plus tard chez saint Augustin (354-430), dans son sermon CXC au sujet de la fête de Noël, où on peut cependant constater que l'Église semble avoir enfin réagi aux égarements de ses fidèles lors du solstice d'hiver, notamment en détournant ceux-ci vers sa propre célébration du 25 décembre récemment

1 D'après la traduction contenue dans Waszink, Jan H. et J.C.M. Van Winden, *De idolatria : Critical text and translation*, Leiden / New York, E.J. Brill, 1987, pp. 49-50.

instaurée :

Et que ce jour, mes frères, soit tenu par nous comme sacré, non pas comme le font les païens en vénération du soleil matériel, mais en souvenir de Celui qui créa le soleil. Car celui qui était le Verbe se fit chair, pour qu'il puisse vivre pour notre salut sous la lumière du soleil. Il naquit sous le soleil, mais en majesté. Il était au dessus de tout l'univers dans lequel Il avait placé le soleil. Maintenant, en vérité, je vous le dit, même dans la chair il était au dessus du soleil, qui en ce jour est vénéré comme un dieu par ceux qui, aveuglés dans leurs esprits, ne voient pas le vrai Soleil de Justice².

Le déracinement du paganisme au sein de la communauté des fidèles, entre autre l'attirance qu'exerçaient sur eux nombre de fêtes païennes, était donc un problème de taille pour l'Église durant l'Antiquité tardive. L'accommodement vis-à-vis cette situation fut une réponse qu'elle préconisa très tôt, notamment par la création de solennités destinées à concurrencer ou récupérer ces célébrations païennes encore vivaces. Au Haut Moyen Âge, l'Église adoptait encore cette politique dans le cadre de la christianisation de l'Occident. Cette réalité est clairement illustrée dans les directives que contenait la lettre que le pape Grégoire le Grand (540-604) envoya par l'abbé Mellitus (?-624) à Augustin de Cantorbery (?-604), qu'il s'apprêtait à rejoindre dans sa mission auprès des Anglo-Saxons :

Mais, maintenant que Dieu tout puissant vous a conduit auprès de notre très révérend frère, l'évêque Augustin, dites-lui ce qu'après une longue méditation nous avons décidé à propos des Bretons. Les temples consacrés aux idoles chez cette nation ne doivent pas être détruits, mais seulement les idoles qui s'y trouvent. On fera de l'eau bénite, on en aspergera l'intérieur, on y construira des autels, on y déposera des reliques. En effet, si ces temples sont bâtis solidement, il faut les soustraire au culte des démons et les affecter au service de Dieu. De cette façon, cette nation, voyant que ses temples n'ont pas été détruits, extirpera l'erreur de son coeur, connaîtra et adorera le vrai Dieu et il se rassemblera plus aisément aux lieux accoutumés. Comme les Bretons ont l'habitude de sacrifier beaucoup de bœufs à leurs démons, on doit transformer pour eux cet usage en une solennité religieuse, on placera en ces lieux les reliques des saints martyrs au jour de la consécration des temples ou de la nativité des martyrs; autour des temples transformés en églises, on élèvera des espèces de tabernacles faits de branches d'arbres et célébrera cette fête d'une manière solennelle par un repas religieux...En effet, et sans aucun doute, il est impossible de procéder à une extirpation totale des habitudes dans des âmes encore rudes par cette raison que celui qui veut gravir un lieu très élevé n'y parvient que par degrés, pas à pas, et non par bonds. De la sorte, quoiqu'ils sacrifiasent les mêmes animaux qu'à l'ordinaire, ils les immolaient à dieu et non à leurs idoles, et par conséquent, ce n'était plus les mêmes sacrifices³.

2 Saint Augustin, *Sermo CXC*, d'après la traduction de Sarah Muldowney dans *Sermons on the Liturgical Seasons*, New York, Fathers of the Church 38, 1959, p. 24.

3 Bède le Vénérable, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, traduction faite par Georges Lizerand d'après la *Patrologia Latina*, 95, col. 70-71.

La politique que prônait Grégoire en ce qui a trait à la récupération du paganisme semble par ailleurs avoir déjà été mise en pratique par certains de ses prédécesseurs, comme l'illustre cet épisode, rapporté par Grégoire de Tours (538-594), sur la transformation de la fête d'une divinité locale païenne, *Helarius*, en une solennité dédiée à saint *Hilarius* :

Dans le territoire des Gabales il y avait une montagne, dont le nom était *Helarius*, et qui comprenait un grand lac. À certaines dates, la foule des paysans jetait dans ce lac, comme pour lui faire des libations, des linges et des tissus destinés à la confection de vêtements masculins. Certains y jetaient des toisons de laines. Le plus grand nombre y jetaient, chacun selon ses possibilités, des pièces de fromage ou de cire, et diverses sortes de pains, qu'il serait trop long d'énumérer....Après une longue période de temps, un prêtre qui avait été promu à l'épiscopat, vint de la même ville en ce lieu, et il prêcha aux foules qu'elles seraient consumées par la colère de dieu si elles n'abandonnaient pas leurs usages, mais sa prédication ne fut en aucune manière acceptée par ces rustres sauvages. Alors, sous l'inspiration divine, le prêtre de Dieu fit construire, à quelque distance du bord du lac, une église en l'honneur du bien heureux Hilaire de Poitiers (*Hilarius*) et y plaça des reliques du saint en disant au peuple : « Gardez-vous, mes fils, gardez-vous de pécher à la face de Dieu, il n'y a rien à vénérer dans cet étang. Ne salissez pas vos âmes par ces vaines observances, mais reconnaissez plutôt Dieu et vénérez ses amis. Vénérez donc le pontife dieu saint Hilaire, dont les reliques sont ici déposées. C'est lui, en effet, qui peut être votre intercesseur auprès de la miséricorde de Dieu ». Alors ces gens, touchés dans leur cœur, se convertirent et abandonnèrent le lac. Ce qu'ils avaient coutume d'y jeter, ils le portèrent à l'église sainte, et furent ainsi délivrés des liens de l'erreur où ils étaient retenus. La tempête aussi fut par la suite écartée de ce lieu, et on ne la vit plus sévir dans une fête, dès lors consacrée à Dieu, depuis le moment où avaient été placées là les reliques du bien heureux confesseur⁴.

On voit par ces deux textes que l'effort de récupération par l'Église des éléments païens à intégrer dans le culte chrétien va très loin, puisqu'ils proposent de récupérer les lieux, les dates, les coutumes culturelles et sociales et même les fonctions de ces rites, dans une nouvelle festivité et liturgie chrétienne⁵. Il est possible de voir les résultats de la politique de Grégoire le Grand vis-à-vis l'évangélisation des îles britanniques dans les écrits de Bède le Vénérable (673-735), où l'on retrouve l'idée que certaines fêtes chrétiennes ont avec succès pris le relais de solennités païennes plus anciennes. En effet, dans son *De Temporum Ratione*, Bède constate la conversion réussie de deux anciennes solennités païennes anglo-saxonnes, soit celles qui avaient eu lieu au solstice d'hiver et à l'équinoxe de printemps :

4 Grégoire de Tours, *Liber in gloria confessorum*, 2; dans *Monumenta Germaniae Historica, Script. Rer. Merovingic.*, tome. I, p. 749.

5 Voir Pietro Boglioni, « Du paganisme au christianisme : la mémoire des lieux et des temps », à paraître dans *Archives des sciences sociales des religions* (printemps 2008).

Ils faisaient jadis commencer l'année le 8 des calendes de janvier [25 décembre], au moment ou nous célébrons la Nativité du Seigneur. Cette soirée, que nous considérons si sacrée, ils appelaient par le nom païen *Modranecht*, c'est à dire « La nuit de la mère », en raison (nous soupçonnons) des cérémonies qu'ils pratiquaient durant toute cette nuit....*Eosturmonath* porte un nom qui est maintenant traduit par « mois pascale », et qui était jadis désigné par le nom d'une déesse appelée *Eostre*, en l'honneur de laquelle des solennités étaient pendant tout ce mois célébrées. De nos jours, ils appellent le temps de Pâques par le nom de cette dernière, désignant les joies du rite nouveau par l'antique nom de la vieille observance⁶.

Bède ne s'est d'ailleurs pas limité à commenter la conversion réussie de fêtes païennes dans sa propre Angleterre. Dans ses écrits, on trouve également des références à des conversions similaires réussies dans d'autres parties de la chrétienté. Un bon exemple en seraient ses propos concernant la christianisation des *Lupercalia* romaines :

Le second mois il appela Februus, c'est-à-dire à Pluton, qui était cru présider sur tout sacrifice purificateur. Pendant ce mois, dans lequel [Numa] commanda que la révérence appropriée soit étendue aux divinités chthoniennes, toute la Ville était jadis obligée de faire des sacrifices purificateurs. Mais la religion chrétienne modifia cette coutume pour le mieux, quand, durant ce même mois, lors de la fête de la Purification de la Vierge, toute la population, avec les pasteurs et les prêtres, vont en procession, passant près des églises et traversant les quartiers de Rome, en chantant des hymnes dévots et en portant dans leurs mains des cierges allumés qui leur furent donnés par l'évêque⁷.

Au XIIème siècle, dans les écrits de Jean Beleth (?-1190), notamment sa *Summa de ecclesiasticis officis*, on retrouve toujours vivace la notion de l'existence de liens entre la création de certaines fêtes chrétiennes et le paganisme. Un peu plus tard, en se basant sur Beleth, le théologien Jacques de Voragine (1230-1298) reprendra cette idée dans sa *Légende Dorée*, en ce qui concerne le choix de la date de Noël et de la Saint-Jean Baptiste :

À l'instant de la Nativité, ils veillaient sur leurs troupeaux, comme c'était la coutume, deux fois l'an, pour la nuit la plus longue et pour la nuit la plus courte de l'année. C'était en effet une ancienne coutume, chez les Gentils, que d'observer ces veilles à chacun des deux solstices, celui d'été, autour de la fête de Jean Baptiste, et celui d'hiver, autour de Noël, par vénération envers le soleil⁸.

On retrouve encore cette notion de l'influence du paganisme sur le culte chrétien naissant dans son explication de l'origine des processions de la Chandeleur :

6 D'après la traduction par Faith Wallis dans *Bede : The reckoning of Time*, Liverpool University Press, 1999, pp. 48-49.

7 D'après la traduction de Wallis dans *Bede : The reckoning of Time*, pp. 53-54.

8 Jacques de Voragine, *La Légende Dorée*, traduit sous la direction d'Alain Boureau, Paris, Gallimard, 2004, p. 16.

Or, comme il est difficile d'abandonner un usage, les chrétiens qui de païens étaient devenus croyants avaient du mal à renoncer à de telles coutumes païennes; aussi le pape Serge transforme-t-il avantageusement cet usage en faisant que chaque année, ce jour-là, les chrétiens illuminent l'univers entier de chandelles allumées et de cierges bénis en l'honneur de sainte Marie mère de Dieu, de sorte que la fête subsista, mais avec une autre intention⁹.

Avec l'avènement de la Réforme, le postulat que certaines fêtes chrétiennes aient pu tirer leurs origines dans le paganisme prend une tournure polémique, et devient un sujet très controversé. Tout commence avec la remise en question de la légitimité du culte des saints par Martin Luther (1483-1546), qui déclenchera un affrontement majeur entre théologiens catholiques et protestants au sujet des racines païennes ou chrétiennes de cet élément du christianisme¹⁰. Mais les théologiens réformés ne s'arrêtèrent pas là. Avec le temps, ils en vinrent à remettre en question les origines d'un nombre de plus en plus grand de solennités du calendrier romain, en particulier celles associées au culte de la Vierge¹¹, comme le montrent les propos du prédicateur John Knox (1505-1572), une figure importante du courant presbytérien d'Écosse :

Par doctrine erronée, nous entendons tout ce que de quelconques hommes, par quelque loi, concile ou constitution que ce soit, ont imposés sur la conscience d'autres hommes, sans le commandement explicite de Dieu : tels que les vœux de chasteté...l'observation superstitieuse de jours de jeûne,...les prières pour les morts et l'observance des fêtes de saints, arbitrairement instituées par des hommes, comme toutes celles que les papistes ont inventées, voir les fêtes (selon leur terminologie) des apôtres et martyrs, de la Vierge, de Noël, de la Circoncision, de l'Épiphanie, de la Purification et autres solennités dédiées à Marie...De telles choses, parce que l'on ne peut en retrouver sanction dans les évangiles de notre Seigneur, nous jugeons devoir sans détour être abolies¹².

Dans l'Angleterre puritaine du XVIIème siècle, puis, plus tard, dans certaines des colonies nouvellement fondées en Amérique, la fête de Noël se verra condamnée si sévèrement, en raison de ses « origines païennes »¹³, qu'Oliver Cromwell (1599-1658), « Lord Protector » des îles britanniques, ira jusqu'à essayer de proscrire légalement la fête

9 Jacques de Voragine, *La Légende Dorée*, (cf. note précédente), p. 198.

10 Aline Rouselle, *Croire et guérir ; la foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris, Fayard, 1990, p. 210.

11 Stephen Benko, *The Virgin Goddess : studies in the Pagan and Christian roots of Mariology*, New York, E.J. Brill, 1973, p. 1.

12 William Croft Dickinson éd., *John Knox's History of the Reformation*, vol.2, New York, Philosophical Library, 1950, p. 281

13 Daniel Miller, « A Theory of Christmas » dans Daniel Miller éd., *Unwrapping Christmas*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 3. Noël sera proscrire en Nouvelle Angleterre jusqu'au milieu du XIXème siècle, et jusqu'en 1870, les écoles restent ouvertes le 25 décembre. Bellenir, Karen et Aidan A. Kelly, *Religious holidays and calendars : an encyclopedic handbook*, 3ème édition, Detroit, Omnigraphics, 2004, p. 86.

du 25 décembre en 1657¹⁴. Même à l'époque actuelle, de nombreux protestants du « Bible Belt » américain refusent de célébrer la fête de la Nativité, ne considérant pas celle-ci comme faisant partie du calendrier chrétien.

II. DES APPROCHES MULTIPLES

Au moment où le ton polémique, qui imprégnait la question des antécédents pré-chrétiens de certaines solennités du christianisme avec le début de la Réforme¹⁵, vint quelque peu à s'estomper, vers la fin du XIX^{ème} siècle, de nouveaux courants de recherche se manifestent dans ce domaine, resté longtemps l'apanage exclusif des gens d'église. Ce furent les chercheurs issus soit des sciences religieuses ou, plus récemment, des sciences sociales, qui, en relation avec l'essor de la critique historique, apportèrent de nouvelles perspectives. Depuis ce temps, et jusqu'à aujourd'hui, la production d'ouvrages savants sur ce thème n'a fait qu'augmenter, reflétant la contribution d'une grande variété de disciplines. Malgré la diversité des méthodes et des approches que l'on y trouve, on peut procéder à certains grands regroupements quant au type de chercheurs qui se sont intéressés à cette question, soit les historiens de la liturgie, les historiens des religions et les historiens du folklore.

II.1 Les historiens de la liturgie

Le mot « liturgie » renvoi à l'ensemble des pratiques rituelles officielles du christianisme, à savoir les prières, sacrements et rituels qui sont célébrés par l'Église dans le cadre de son culte public¹⁶. Les historiens de la liturgie se consacrent à l'étude du sens et de la provenance des divers aspects du culte de la religion chrétienne. Les fêtes du calendrier,

14 Nigel Jamieson, « Oliver Cromwell : The Grinch that stole Christmas. », *Statute Law Review*, 26: 3 (2005), p. 198.

15 Joseph A. Jungmann, *La liturgie des premiers siècles jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand*, Paris, Éditions du Cerf, 1962, pp. 11-12.

16 Adrian Fortescue, « Liturgy » dans Hebermann, Charles et al. éd. *The Catholic encyclopedia : an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline and history of the Catholic Church*, vol.9, New York, R. Appleton & Co., 1910, p. 306.

en tant que manifestations publiques du culte chrétien, font évidemment partie de leurs recherches. On peut discerner, chez les historiens de la liturgie, deux principaux sous-groupes qui se distinguent autant par la façon dont ils approchent l'étude de l'évolution de la liturgie chrétienne que dans leur attitude face à la question des antécédents pré-chrétiens de certaines fêtes du christianisme.

a) Les liturgistes traditionnels : Ce groupe est composé de chercheurs issus principalement de ce que certains appellent les « sciences religieuses traditionnelles », c'est-à-dire les études néo-testamentaires, la patristique ainsi que la théologie. Ils sont souvent membres du clergé, catholique ou protestant, et sont communément appelés « liturgistes »¹⁷. Leur intérêt pour l'histoire du culte chrétien découle certes de la curiosité intellectuelle mais aussi, bien souvent, d'une certaine volonté de remettre en valeur, voir de réactualiser, la liturgie chrétienne, dans l'espérance que celle-ci reprenne la place qu'elle avait jadis occupé dans la vie des croyants à des époques antérieures¹⁸. Un des objectifs de leurs recherches est donc de faire un plaidoyer convaincant sur la légitimité de certains aspects du cérémoniel chrétien, par la démonstration de leur ancienneté et de leur authenticité. Cette tendance des liturgistes traditionnels à faire entrer dans l'analyse de l'histoire du culte des notions théologiques a poussé d'autres historiens à émettre certaines réserves vis-à-vis cette approche, comme le montrent les propos de l'historien du culte Michael D. Stringer :

Much of the history of Christian worship has been written with half an eye on the needs of the revisers and reviewers of contemporary worship. Practically all the rest has been written by those with a theological as well as historical interest. Alongside the textual emphasis in the liturgical tradition, therefore, there has been a constant theological emphasis. This is not surprising, or necessarily a problem...To tell the story, however, with a predetermined theological perspective may not be helpful to the wider development of scholarship¹⁹.

17 Il ne faut pas confondre l'office de « liturgiste » que l'on retrouve dans les structures ecclésiastiques catholiques et protestantes et les liturgistes dont il est ici question. On désigne une personne qui se spécialise dans l'étude de la liturgie chrétienne par le mot « liturgiste » comme on nomme un spécialiste du droit canon « canoniste ».

18 Voir les commentaires de Louis Tofari dans « Dom Cabrol, O.S.B. », *The Angelus*, 2 : 26 (février 2001) [En Ligne] <http://www.angelusonline.org/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=562&mode=thread&order=0&thold=0> (Page consultée le 6 octobre 2007).

19 Michael D. Stringer, *A Sociological History of Christian Worship*, New York, Cambridge University Press, 2005, p. 5.

Le principal commentaire que l'on peut faire concernant leur méthodologie serait de souligner que dans leurs travaux, ils étudient l'évolution du complexe rituel chrétien et de ses fêtes surtout en fonction de données internes à la religion chrétienne, soit tout ce qui peut être considéré comme faisant partie de la « tradition chrétienne ». C'est donc en se basant presque exclusivement sur un corpus bien défini de sources écrites, en grande partie ecclésiastiques²⁰, qu'ils tentent de cerner l'évolution de la liturgie chrétienne jusqu'à aujourd'hui. Cette approche documentaire plutôt « domestique », qui doit beaucoup à la philologie et aux préceptes de « l'histoire positiviste », ainsi que la confiance quasi-absolue que ceux-ci manifestent envers ces sources, les a fréquemment poussés non pas à rejeter, mais certainement à minimiser, l'influence du paganisme dans l'histoire du calendrier chrétien, surtout en vertu du manque d'attestations explicites de ceci qu'ils perçoivent dans leur corpus documentaire. Comme leur biais théologique, cette caractéristique de leur démarche a aussi suscité de vives réactions de la part d'autres historiens, comme en font foi les propos de Philippe Walter :

Les quelques ouvrages ecclésiastiques de référence sur l'origine et la genèse des fêtes liturgiques médiévales reposent en effet sur une vision assez déconcertante de l'histoire du calendrier. Le raisonnement des liturgistes modernes est à peu près invariable : ils attribuent la fondation et l'affectation calendaire d'une fête liturgique généralement à un évêque ou à un pape, comme si cette initiative individuelle suffisait à elle seule à justifier socialement et idéologiquement la commémoration en question et surtout comme si elle pouvait de ce fait acquérir une assise populaire et une diffusion digne de ce nom. Il est vrai que, sur ce point, les liturgistes modernes suivent parfois aveuglément le témoignage de leurs prédécesseurs du Moyen Âge mais avec une naïveté bien plus navrante, car elle est révélatrice des impasses dans lesquelles s'enferme le discours liturgique dès qu'il prétend ignorer la mémoire païenne qui précède le christianisme²¹.

La plupart des liturgistes traditionnels acceptent donc difficilement que des facteurs externes aient pu jouer un rôle majeur dans la création d'un nombre de solennités chrétiennes, comme l'indiquent les propos de Fernand Cabrol :

En somme, on a pu voir par ce qui précède que l'institution des fêtes dans l'Église chrétienne s'est développée sous l'influence de circonstances à peu près exclusivement chrétiennes au moins durant les premiers siècles. En dehors de Pâques et de la Pentecôte...les fêtes

20 On pense notamment aux martyrologes, sacramentaires, lectionnaires et autres genres de textes liturgiques ainsi qu'aux actes de conciles et de synodes et aux écrits des Pères de l'Église.

21 Philippe Walter, « L'or, l'argent et le fer (étiologie d'une fête médiévale : les Rogations) », *Le Moyen Âge*, (1993), p. 41.

Aucune des grandes fêtes des Grecs et des Romains n'a été franchement acceptée par l'Église. Certaines fêtes chrétiennes furent fixées au même jour que des fêtes païennes, soit par pure coïncidence, soit surtout en guise de protestation et pour effacer les dernières traces de paganisme. Ce qui est vrai et ce qui a parfois donné le change c'est que le peuple, dans ses habitudes indéracinables, a souvent conservé le souvenir des fêtes païennes, au premier janvier par exemple, à la Saint-Jean. Ces survivances sont surtout du domaine du folklore²².

En sus de leur biais théologique, on reproche aussi aux liturgistes traditionnels d'avoir par leur méthodologie et l'hyper-spécialisation qu'elle requiert, quelque peu marginalisé leur champs d'étude, lui donnant des allures parfois ésotériques et l'isolant des développements qui avaient cours dans d'autres branches des sciences religieuses. Ceci a eu pour effet que les résultats de leurs recherches soient souvent restés cantonnés à un petit groupe d'initiés, sans le bénéfice d'une large diffusion, au point d'être ignorés par les structures ecclésiastiques, comme le rapportait Dom Gregory Dix (1901-1952) au sujet de la situation des liturgistes traditionnels anglicans :

The very word « liturgy » has, I know, a distinctly archeological and even « precious » sound in many people's ears....What are called « lituriologists » are apt accordingly to be treated by English churchmen with that vague deference accompanied by complete practical disregard with which the Englishman honours most forms of learned research. From the ecclesiastical authorities they usually receive kindness tempered with a good deal of suspicion, as experts in some mysterious and highly complicated theoretical study, whose judgement it may be expedient to satisfy if that can be done without provoking a qualm in the Diocesan conferences, but whose labours have in any case no practical bearing on what goes on in the ordinary parish church. Liturgists have no particular reason to be pleased with the mandarin-like position thus accorded to them. They are in reality only students of what actually goes on and has gone on in every parish or other church in christandom...And precisely in so far as their studies are scientifically conducted they are capable of useful and important practical application. Yet it must be admitted that the liturgists have largely had themselves to thank for the reverent disregard with which their labours are so generally treated. They persist in presenting their subject as a highly specialised branch of archeology with chiefly aesthetic preoccupations, as though the liturgy had evolved in a sort of vacuum remote from the real life needs of men and women, who have always had to lead their spiritual lives while helping to carry on the whole muddled history of a redeemed yet fallen world²³.

Lorsque l'on parle des liturgistes traditionnels, on doit rementionner les noms des bénédictins Dom Fernand Cabrol et Dom Henri Leclercq, principaux architectes du célèbre *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, commencé en 1910. Du côté

22 Fernand Cabrol, « Les fêtes chrétiennes », dans Cabrol, Fernand, Henri Leclercq et Henri-Irénée Marrou, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vol.5, Paris, Letouzey et Ané, 1914, pp. 1438-1439.

23 Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, 2ème éd., Londres, Dacres Press, 1964, pp. XIII-XIV.

protestant, on peut citer Kenneth Stevenson, évêque anglican de Portsmouth et prolifique auteur dans le domaine de l'Église ancienne et de son culte, qui s'est particulièrement intéressé aux origines de la fête de la Purification, et Thomas J. Talley, prêtre épiscopalien et professeur de liturgie ancienne au General Theological Seminary de New York, un des grands spécialistes actuels de l'évolution de l'année liturgique chrétienne, comme représentatifs du courant d'érudition « traditionaliste ».

b) Les néo-liturgistes et les historiens du calendrier : Un second sous-groupe chez les historiens de la liturgie est composé d'un ensemble assez hétéroclite de chercheurs. Ils partagent avec les membres du sous-groupe précédent l'intérêt pour la liturgie chrétienne et son développement historique. Mais c'est ici que la similitude arrête. Malgré qu'ils enquêtent dans le même domaine, ils se démarquent clairement du premier sous-groupe. Voyons qui sont les « néo-liturgistes » et les « historiens du calendrier ».

À prime abord, les néo-liturgistes pourraient être pris pour des homologues de Dom Cabrol et Dom Leclercq. J'ai baptisé ce groupe du nom de « néo-liturgistes » non pas parce qu'ils sont plus « modernes » que leurs homologues traditionalistes, car on retrouve très tôt leurs écrits en parallèle avec ceux de ces derniers, mais plutôt parce qu'ils ajoutent au répertoire méthodologique traditionnel des innovations importantes. La première caractéristique qui les distingue est que par leurs travaux ils ne cherchent aucunement à influencer le cours du développement de la liturgie contemporaine. Ils ne tentent donc pas de légitimer ou discréditer une pratique liturgique donnée ou de contribuer à quelque débat que ce soit au sein de l'Église, comme le soulignait déjà Louis Duchesne (1849-1922) dans *Les origines du culte chrétien* :

Tel est le cadre de ce travail. J'ai tenu à m'en expliquer, afin qu'on ne cherche pas dans mon livre ce que je n'ai pu ni voulu y mettre. Il me reste à dire que j'ai entendu faire œuvre d'historien, d'antiquaire si l'on veut, sans qu'il y ait dans mon esprit la moindre idée de protester contre les changements que les siècles ou les décisions de l'autorité compétente ont introduits dans les usages liturgiques. On peut porter intérêt à l'histoire des Mérovingiens sans être soupçonné d'entretenir de secrètes rancunes contre Pépin d'Héristal et Hugues Capet²⁴.

²⁴ Louis Duchesne, *Les origines du culte chrétien : étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Sème éd., Paris, A. Fontemoing, 1909, p. VII.

Une autre de leurs caractéristiques est qu'ils manifestent une plus grande circonspection vis-à-vis des sources écrites utilisées dans les enquêtes sur l'évolution de la liturgie chrétienne. En effet, ils sont plus conscients des limites du corpus documentaire de la tradition chrétienne. Tout en leur accordant une place centrale, ils considèrent néanmoins que la seule analyse philologique de celle-ci ne peut pas rendre adéquatement compte du développement historique du culte chrétien. Les propos de Paul F. Bradshaw sont assez explicites sur cette question :

Historians of early liturgy have traditionally tended to show a greater naiveté in relation to their primary sources than their counterparts in biblical studies. The latter have usually been much more ready to suspect that the documents before them were not always what they seemed, and might have less reliable historical data and more layers of interpretative strata than they purported to contain. Many liturgical historians, on the other hand, have often had a propensity to treat the sources that they use as simply offering raw factual data, and have failed to consider such matters as the particular character of the text, the author's aims and intentions in its composition, and the context in which it was written. Yet the answers to these questions are vital for a proper interpretation of any source²⁵

La troisième caractéristique qui les distingue des liturgistes traditionnels est leur volonté de ne pas limiter leurs conclusions aux seules informations livrées par l'examen de données internes au christianisme, mais aussi de mettre en relation l'évolution de celles-ci avec l'environnement historique dans lequel le complexe rituel chrétien s'est développé, comme le préconisait Anton Baumstark (1872-1948) :

Si cet échange de prières et de grâces, substance même de la vie liturgique, doit rester invariable dans tous les siècles et identique dans tous les rites, les formes mêmes de la liturgie sont, de par leur nature, soumises à une continuelle évolution. La diversité des races et des langues, le génie propre de chaque peuple...sont pour elles des principes de variation nécessaires. En outre, elles sont si intrinsèquement liées à l'histoire extérieure du monde et de l'Église, au développement du sentiment religieux, conditionné lui-même par les événements historiques, qu'elles en subissent perpétuellement les plus fortes influences modificatrices²⁶.

Ils n'acceptent donc pas l'idée que la liturgie chrétienne et son développement puissent être étudiés en faisant abstraction de toute contextualisation historique, ce qui serait selon eux une vision réductionniste de la question. Joseph A. Jungmann (1889-1975) résume bien l'attitude des néo-liturgistes face à l'histoire de l'Église en

25 Paul F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the study of Early Liturgy*, 2ème éd., Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 14-15.

26 Anton Baumstark, *Liturgie comparée*, 3ème éd., Paris, Chevetogne, 1953, pp. 1-2.

général et de sa liturgie en particulier :

La culture chrétienne et la culture païenne ne peuvent être regardées comme antagonistes au point de rendre tout compromis impossible entre elles...L'Église est dans le monde même si elle n'est pas du monde. Il n'est donc pas étonnant que l'on découvre des échos du monde romain dans la littérature du christianisme, ni que la peinture, la sculpture et l'architecture des chrétiens portent des traces de l'ambiance culturelle d'alors, toute païenne qu'elle fût. De même, il n'est pas surprenant que la liturgie montre quelques traces de son cadre profane²⁷.

En vertu de ceci, ils ont plutôt tendance à accepter la validité du postulat voulant que certaines fêtes chrétiennes aient pu avoir des origines païennes, ne voyant pas dans l'idée d'un emprunt conscient par l'Église de formes culturelles pré-existantes, une quelconque implication péjorative, comme le soulignait Dom Bernard Botte (1893-1980) :

Cette expression effarouche à tort certains catholiques. Influence n'est pas synonyme d'emprunt et il y a des emprunts qui sont légitimes et des adaptations nécessaires. Aux IIIème et IVème siècles, l'Église est en pleine concurrence avec le paganisme. Il ne s'agit pas seulement de prêcher une doctrine, il faut la faire pénétrer, il faut la faire pénétrer dans la vie, déraciner le paganisme enfoncé si profondément dans les mœurs, la vie familiale et sociale. Et pour cela il ne suffit pas que les prédicateurs tonnent et harcèlent leur monde. Il faut plus que des paroles: une organisation puissante qui face pièce au paganisme. Le développement du culte au début du IVème siècle répond certainement à des besoins nouveaux. Que l'Église ait fait des emprunts de détail au paganisme, personne ne songe à le nier. Qui donc songerait à s'offusquer de ce qu'elle ait utilisé à son profit l'art païen. Qu'elle ait christianisé certaines pratiques païennes, qu'elle en ait toléré d'autres, pour éviter un moindre mal, c'est un fait indéniable²⁸.

c) Les historiens du calendrier : Aux néo-liturgistes viennent s'ajouter toute une gamme de chercheurs, spécialisés dans des domaines variés. Issus de diverses branches des sciences humaines, bien que n'étant pas des liturgistes, ni même des spécialistes du culte chrétien en tant que tel, ils se sont néanmoins trouvés, à un moment ou un autre de leur carrière, à écrire au sujet de la liturgie chrétienne et surtout de ses fêtes, la plupart ayant constaté qu'un aspect ou l'autre de ce champ d'enquête recoupait leur domaine d'expertise, comme l'a constaté C.Clifford Flanigan, un médiéviste :

Despite the liturgy's centrality to elite medieval life, as a scholarly area it has been neglected by most secular medievalists, who have regarded the history of the liturgy as an ecclesiastical subject. Seen from a more broadly cultural perspective however, liturgical rites may be studied as rituals that offer cultural encapsulation²⁹.

27 Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, pp. 207-208.

28 Bernard Botte, *Les origines de Noël et de l'Épiphanie*, Louvain, Abbé du Mont César, 1961, pp. 61-62.

29 C. Clifford Flanigan, « The Moving Subject : Medieval Liturgical Processions in Semiotic and Cultural Perspective », dans Kathleen Ashley et Wim Huskens, eds., *Processional Performance in the Middle Ages*

Ces chercheurs, bien qu'ils proviennent de diverses disciplines, prônent dans leurs recherches une méthodologie fortement empreinte des préceptes couramment utilisés au sein de la discipline historique. Ce qui les distingue de leurs homologues néo-liturgistes est que, dans le cadre de leurs recherches, ceux-ci consultent un corpus documentaire encore plus étendu que celui qu'utilisent ces derniers en raison de leur spécialisation dans des champs d'études autre que la seule histoire du christianisme et de sa liturgie. Ceci fait qu'ils feront parfois appel à des sources que l'on pourrait considérer inattendues. J'ai donc choisi de baptiser ce groupe du nom « d'historiens du calendrier », malgré le fait que ses membres ne sont pas tous des historiens de formation.

Un représentant excellent de ce groupe est Oscar Cullmann (1902-1999), théologien de formation, spécialiste du Nouveau Testament, mais aussi historien de l'Église primitive, auteur de l'essai *Noël dans l'Église ancienne*. On pourrait aussi citer Jean Gaudemet, juriste de formation et spécialiste du droit canonique, qui écrit quelques pages sur les aspects légaux de l'implantation de calendrier chrétiens dans *L'Église dans l'Empire romain : IV ème- V ème siècle*. Enfin, on pourrait aussi citer le cas de Roland Bainton (1894-1984), un autre théologien, spécialiste de la Réforme, mais qui s'est aussi intéressé à l'histoire de l'Église avant cette période dans *Early and Medieval Christianity*.

Cependant, on peut dire que dans ce groupe, les adeptes de la science historique sont les plus nombreux, les historiens de tout acabit, malgré la présence non-négligeable de leurs homologues d'autres disciplines, y prenant sans doute la plus grande place. À titre illustratif on pourrait mentionner Paul-Albert Février, historien et archéologue, spécialiste de la culture matérielle de l'antiquité chrétienne, qui s'est intéressé aux origines de la fête chrétienne du 22 février, la Chaire de saint Pierre. On y trouve également des historiens du christianisme, comme Charles et Luce Pietri, cette dernière s'étant penchée sur la provenance de la fête de la Toussaint, ainsi qu'un bon nombre de médiévistes, tels qu'André Vauchez, dont l'intérêt pour les écrits de Jacques de Voragine le poussa à enquêter sur les Rogations. Les historiens de la religion populaire sont aussi bien représentés avec Ronald

and the Renaissance, Amsterdam, Rodopi B.V., 2001, p. 35.

Hutton, qui s'est intéressé au lien entre le « calendrier populaire » et le calendrier ecclésiastique officiel dans les îles britanniques et François-André Isambert, un chercheur qui s'est particulièrement intéressé à la fonction des fêtes au sein des masses. Enfin, on ne peut oublier la récente entrée en lice des historiens de la christianisation du monde occidental, comme Pierre Chuvin, qui s'est entre autres choses attaqué aux modalités du passage des fêtes païennes à chrétiennes dans le Bas-Empire romain³⁰.

Comme les néo-liturgistes, les historiens du calendrier ont eux-aussi tendance à postuler que l'évolution de la liturgie chrétienne ne peut être étudiée isolément. Comme le médiéviste Jacques LeGoff, ils insistent sur l'idée que l'histoire du culte chrétien doit être replacée dans un contexte plus large :

Le médiéviste que je suis...se réjouit profondément de ce recueil, parce qu'il marque à mes yeux d'une façon remarquable l'importance pour l'historien comme pour le liturgiste d'une histoire de la liturgie ancrée dans l'histoire générale, ou plutôt constituant un domaine de cette histoire...³¹

Pour des raisons qui sont spécifiques à chacun, en lien avec leur domaine de spécialisation, les chercheurs de ce sous-groupe admettent sans difficulté que certaines fêtes chrétiennes aient pu avoir des origines païennes. Pour des historiens du christianisme comme Henry Chadwick, ce serait surtout l'implication grandissante de l'Église au sein de la société romaine durant l'Antiquité tardive qui le pousserait à croire qu'elles auraient récupéré des éléments du calendrier païen : « The Christian calendar derives both its name and its sub-structure from the Roman. From an early stage the Church was identifying its cause with that of the empire³² ». Pour beaucoup de médiévistes et d'historiens de la religion populaire, ce serait le fait historique de la permanence de certaines pratiques pré-chrétiennes, que l'on constatait être encore vivaces au sein de la masse des croyants au Haut Moyen Âge, qui aurait poussé l'Église à christianiser ces éléments, comme le dit Jacques Heers :

³⁰ On trouve la référence à tous les travaux cités ici, avec bien d'autres, dans les chapitres qui suivent.

³¹ Jacques LeGoff, préface dans Pierre-Marie Gy, *La liturgie dans l'histoire*, Paris, Éditions du Cerf, 1990, p. 5.

³² Henry Chadwick, « The Calendar : Sanctification of Time », *Irish Theological Quarterly*, 66 (2001), p. 100.

Dans le champ proprement religieux, nous savons que plusieurs cultes des saints, héros de la foi, reprennent les lieux et même quelques formes de pratiques très anciennes, païennes si l'on veut, profondément enracinées, surtout lorsqu'elles s'attachent au culte des saisons... Rien d'étonnant donc à ce qu'aux grands moments de l'année, certaines fêtes chrétiennes s'inscrivent en droite ligne dans une tradition bien antérieure à l'évangélisation de l'Occident³³.

II.II LES HISTORIENS DES RELIGIONS

Le terme « histoire des religions » est la traduction française du terme par lequel est connu un vaste mouvement qui s'est manifesté au sein du monde académique allemand vers la fin du XIX^{ème} siècle, où il fut baptisé comme *Religionsgeschichte*, avec son terme complémentaire *Religionsgeschichteschule*. Ce mouvement, qui s'étendit aux pays francophones et anglophones, est caractérisé par deux éléments principaux. Le premier est l'idée que dans l'étude du fait religieux, le chercheur doit se départir de son allégeance confessionnelle et tenter de garder le plus haut degré d'objectivité, comme le signale l'historien des religions Gary Lease :

If scholars were to pursue natural histories of religions instead of campaigns for the truth of a particular religion disguised as history, then we might well see religions take their proper and rightful place among the many human artifacts designed to tell our specie's story³⁴.

De nos jours, il pourrait paraître superflu d'insister sur l'idée que le chercheur doivent cultiver un détachement rigoureux vis-à-vis de son objet d'étude, mais au moment où l'histoire des religions est née, l'objectivité dans le domaine des recherches faites sur différents aspects de la religion chrétienne, et en particulier de ses formes de culte, était un phénomène rare, comme le constatait amèrement Arnold Van Gennep (1873-1957) :

De tous les systèmes religieux, c'est le christianisme qui est le moins utilisé par les historiens des religions pour la systématisation théorique et pour la synthèse. Ceci semblera d'abord paradoxal : car la littérature sur la formation et l'évolution des idées chrétiennes et sur l'élaboration progressive du rituel catholique, grec-orthodoxe ou protestant, est proprement

33 Jacques Heers, *Fête des fous et Carnavals*, Paris, Fayard, 1983, pp. 27-28.

34 Gary Lease, « Follow the Genes : Religion as a Survival Strategy » dans Tim Jernsen et Michael Rothstein éd., *Secular Theories on Religion : Current Perspectives*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2000, p. 115.

immense. Même en laissant de côté des écrits nettement apologétiques ou spécialement confessionnels, il doit, semble-t-il, rester à la disposition des théoriciens assez de matériaux utilisables. En réalité, rares sont les travaux où les faits soient présentés avec une indépendance complète; toujours en quelque endroit perce une tendance personnelle de l'auteur à interpréter les faits conformément à l'orthodoxie de sa propre Église, ou de manière à ne point choquer les croyances de ses contemporains. Il s'ensuit que le théoricien ne peut jamais se fier entièrement aux travaux d'exposition ou d'analyse et se voit forcé de tenir compte de tant d'équations personnelles que l'œuvre synthétique en vient vite à le rebuter³⁵.

Les historiens des religions croient donc que l'étude du fait religieux n'est pas du seul ressort des croyants, ne pouvant être appréhendée que « du dedans »³⁶, comme l'ont longtemps supposé les théologiens, mais pensent plutôt qu'il peut être adéquatement étudié par des non-croyants par l'adoption d'une méthode scientifique dépourvue de présupposés théologiques et confessionnels³⁷.

Leur deuxième caractéristique est qu'ils basent leur méthodologie sur l'analyse comparative de rites et pratiques que l'on retrouve à travers les cultures humaines, la discipline de l'histoire des religions étant, à cause de ceci, parfois appelée « Histoire comparée des religions ». Avec l'adoption de cette méthode comparative, les historiens des religions ont étendu l'étude du fait religieux à d'autres religions que le christianisme, s'intéressant à tous les grands courants spirituels qui ont eu cours dans l'histoire humaine. Ils en sont venus à privilégier cette méthode comparative, empruntée presque telle quelle à la science anthropologique, surtout en vertu du fait qu'ils croient déceler certaines constantes dans le fait religieux d'une culture à l'autre, comme l'explique le théoricien

William F. Paden :

Cross-cultural study certainly shows common features of religious worldmaking activity. Nor does connecting these features with generic human activity disregard their religious form. Humans do religious worlds. They make them as naturally as birds build nests. While every spider has a distinctive pattern of web making, they all build webs...Religions share certain features because it is humans who are the actors, just as in every culture there are common

35 Arnold Van Gennep, « L'action individuelle et l'action collective dans la formation du culte de la Sainte Vierge », *Le folklore français : Cycle des Douze jours, de Noël aux Rois*, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 3085.

36 Marsha Hewitt, « Reason without Consolation : Theological Misappropriations of the Discourse Theory of Jurgen Habermas and their Implications for the Study of Religion », dans Jensen, *Secular Theories on Religion*, p. 33.

37 Catherine Bell, « Pragmatic Theory » dans Jensen, *Secular Theories on Religion*, p. 10.

factors in the way humans eat, sleep, make love, bring up families, play and make art³⁸.

À partir des informations qu'ils recueillent dans le cadre de leurs études comparatives, les historiens des religions essaient ensuite de construire des théories générales sur le comportement religieux humain :

Theory is but a kind of generalization; both attempt to explain the greatest amount of data in terms of the fewest number of principles...In the study of religion, generalizations are based on data concerning certain kinds of human practices, whether discursive or non-discursive, which are generated by comparative (anthropological) and historical research, each of which have their own theoretical problematic³⁹.

Il ne faudrait toutefois pas penser que les historiens des religions ne basent leurs enquêtes que sur des idées abstraites ou en faisant recours à des données tirées de contextes autres que celui examiné. Au contraire, ils ne se croient aucunement libérés de l'obligation de baser leurs recherches sur une solide contextualisation historique, comme le disait l'historien des religions Mircea Eliade :

And this understanding will always come about in relation to history. Every hierophany we look at is also an historical fact. Every manifestation of the sacred takes place in some historical situation. Even the most personal and transcendent mystical experiences are affected by the age in which they occur⁴⁰.

Certains historiens des religions ont vu dans le domaine des fêtes du christianisme un champ de recherche où des préceptes et théories de leur discipline pourraient être profitablement appliqués. Un bon exemple en est l'anthropologue Edwin O. James (1888-1972), professeur d'Histoire des Religions à l'Université de Londres et auteur de deux importants ouvrages, *Seasonal Feasts and Festivals* et *Christian Myth and ritual : A Historical Study*, qui a en partie basé ses études sur les nombreux travaux déjà effectués sur la dynamique de la transformation et la permanence des symboles dans les cultures humaines. Michel Meslin, professeur d'histoire comparée et d'anthropologie religieuse à la Sorbonne, qui, dans son ouvrage *La fête des kalendes de janvier dans l'Empire romain* :

38 William F. Paden, « Religion, World, Plurality » dans Jensen, *Secular Theories on Religion*, pp, 201-202.

39 Luther H. Martin, « Secular Theory and the Academic Study of Religion » dans Jensen, *Secular Theories on Religion*, pp. 137-138.

40 Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religions*, New York, Sheed & Ward, 1958, p. 2.

Étude d'un rituel de nouvel an, a touché aux liens entre la solennité chrétienne du premier janvier, la fête de la Circoncision, et le paganisme, base ses recherches sur les rites de passage calendaires, un phénomène trans-culturel bien documenté par l'histoire des religions :

Cette étude voudrait être une contribution à l'histoire des religions, par l'analyse de l'exemple, particulièrement topique, d'un rituel de Nouvel An...J'ai tenu, chaque fois que cela m'a paru possible, à éclairer cet exemple romain par de rapides rapprochements avec d'autres cultures. De cette confrontation, ici seulement esquissée, ressort, je pense, une unité certaine de la pensée archaïque, lorsqu'elle s'affronte au problème fondamental du Temps. Ainsi, par delà les indispensables recherches d'érudition, c'est l'Homme que ce livre veut atteindre, redécouvrir sous un aspect particulier; l'homme toujours semblable mais jamais identique, dans ses rapports avec le Sacré⁴¹.

On peut aussi faire entrer dans le groupe des historiens des religions un sous-groupe d'historiens qui ont choisi de se spécialiser dans l'étude des religions d'aires culturelles ou d'époques particulières, appliquant à des domaines d'études plus restreints les préceptes utilisés en histoire des religions. Contrairement à des chercheurs comme E.O. James et Michel Meslin, qui approchent le thème de l'évolution du calendrier chrétien à partir d'une perspective assez large, ces spécialistes approchent la question des fêtes chrétiennes par la perspective plus limitée de leur champ d'étude spécifique. Ils auront donc tendance à s'arrêter sur les antécédents pré-chrétiens d'un nombre limité de solennités chrétiennes. Dans ce groupe on retrouve entre autre des celtisants, des classicistes et des orientalistes. Comme bien des historiens de la liturgie, les historiens des religions tendent à accepter le postulat des origines païennes de certaines fêtes chrétiennes, comme l'illustrent les propos de Franz Cumont (1868-1947), qui dévoua une bonne partie de sa carrière à l'étude de la montée des religions à mystères orientales, et particulièrement du mithracisme, dans l'empire romain :

Les théologiens, par suite de la direction de leur esprit et de leur éducation, ont longtemps été plus disposés à considérer la continuité de la tradition juive que les causes qui sont venues la troubler; mais une réaction s'est produite, et l'on s'attache aujourd'hui à montrer que l'Église a fait des emprunts considérables aux conceptions et aux cérémonies rituelles des mystères païens ... La foi nouvelle a versé la révélation qu'elle apportait dans les formes consacrées des cultes pré-existants, les seules que le monde où elle a grandi pût concevoir⁴².

41 Michel Meslin, *La fête des kalendes de janvier dans l'Empire romain : Étude d'un rituel de nouvel an*, Bruxelles, Latomus : Revue d'Études Latines, 1971, p. 5.

42 Franz Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain : conférence faite au collège de France en 1905*, 4ème éd., Paris, P.G. Gunther, 1963, p. VIII.

III.III LES HISTORIENS DU FOLKLORE

Nous terminons notre survol des principaux acteurs dans l'exploration des origines païennes de certaines fêtes chrétiennes en nous arrêtant sur ceux qui se sont intéressés à l'ensemble des traditions et coutumes populaires qui ont été en mesure de se maintenir sur une longue durée en Occident, à savoir les historiens du folklore ou « folkloristes ». En effet, suite aux travaux de ces derniers, on en est venu au constat que de nombreux éléments folkloriques associés à la célébration de certaines fêtes chrétiennes pourraient être des indices que celles-ci aient pu avoir été mises sur pied dans le cadre de la christianisation de solennités païennes plus anciennes. Selon des historiens du folklore comme Paul-Yves Sébillot (1885-1971), l'importance des coutumes populaires qui entourent certaines fêtes liturgiques chrétiennes réside dans le fait qu'elles seraient les seules traces qui nous restent de pratiques païennes antérieures au christianisme, et qu'elles nous livrent donc des informations que les sources écrites ne sont pas en mesure de nous fournir :

En l'absence de tout texte écrit, c'est uniquement dans les faits et gestes conservés fidèlement par les traditions populaires ancestrales, seuls et d'autant plus précieux témoignages des pages disparus, que l'on peut découvrir des indications permettant de reconstituer, pour la période préhistorique, la religion, les croyances et certaines coutumes des populations qui habitaient alors un pays déterminé⁴³.

Pour les folkloristes, ces traditions et coutumes témoignent donc de la permanence de certains aspects de la religiosité autochtone des peuples que l'Église a évangélisés au cours de l'histoire, ainsi que de leur récupération par celle-ci, comme le disait Pierre Saintyves (1870-1935):

La perpétuité des rites, on l'a dit souvent, est quelque chose de prodigieux et leur quasi-indestructibilité entraîna un renouvellement des légendes qui servaient à les justifier. Cette nécessité ne s'est pas imposée seulement au peuple, mais aux gens d'église. Au reste, un très grand nombre de clercs ou de moines étaient animés d'un pragmatisme dévot fort exclusif et ne soupçonnaient même pas que la vérité historique pût avoir des droits à faire valoir. Nous ne devons donc pas nous étonner si ces mêmes hommes ont utilisé des saints plus ou moins légendaires pour déraciner des cultes antiques⁴⁴.

43 Paul-Yves Sébillot, *Mythologie et folklore de Bretagne*, Rennes, Éditions Terre de Brumes, 1995, p. 219.

44 Pierre Saintyves, *En marge de la Légende Dorée : songes, miracles et survivances, essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques*, Paris, Émile Nourry, 1930, p. 327.

Ceci dit, on doit souligner que, comme pour les groupes de chercheurs précédemment mentionnés, le groupe des historiens du folklore est lui-aussi composé d'une grande variété de chercheurs, issus de diverses branches des sciences sociales. On y retrouve des historiens proprement dits mais aussi des anthropologues de la religion, des ethnologues ainsi que des sociologues. Ils ont tous leur point de vue particulier en approchant le domaine des traditions populaires et la question des origines païennes de certaines fêtes chrétiennes. Philippe Walter, historien, spécialiste de la littérature médiévale et de l'hagiographie, voit dans la permanence de certains motifs mythiques folklorisés que manifestent ces deux corpus littéraires, des indices du passé païen de certaines composantes du calendrier chrétien, et prône donc une démarche spécifique dans l'examen de cette question :

Par son historicité même, le calendrier chrétien suppose par conséquent des stratifications, des sédimentations successives et parfois paradoxales de cultes, de mythes et de légendes qui répondent à des pulsations différentes de l'imaginaire selon les époques et selon les régions. Ce qui distingue un calendrier breton d'un calendrier lorrain, c'est un ensemble de commémorations spécifiques qui prennent souvent des significations idéologiques importantes car elles sont liées à l'identité culturelle d'une région. La comparaison de divers calendriers régionaux et de leurs fêtes dominantes peut donc constituer un domaine théorique de perception d'espaces culturels. Avec une connaissance minimale de la littérature profane, il peut permettre de mesurer la « réception » par le christianisme de certaines traditions mythologiques païennes. Il témoigne de l'antériorité de certains cultes envers des personnages légendaires ou des divinités que le christianisme a cherché ensuite à utiliser en en faisant des saints ou des saintes...L'hagiographie apparaît durant tout le moyen âge comme une « réception » chrétienne de légendes païennes; elle est une véritable machine à christianiser le paganisme par une technique d'amalgame du fonds indo-européen à l'héritage biblique⁴⁵.

L'ethnologue Claude Gaignebet, pour sa part, voit plutôt dans l'étude de « l'étymologie populaire », c'est-à-dire la recherche de la provenance et du sens parfois caché de certains mots et dictons, une avenue prometteuse dans la recherche des origines païennes de fêtes chrétiennes :

Que la liturgie chrétienne n'ait fait que conserver et reprendre à son compte toute une série d'éléments qui la précédaient est une évidence. Comment, dans les premières années de la chrétienté, le problème des fêtes s'est-il posé? Quels événements de la vie du Christ allait-on commémorer? Comment allait-on créer un nouveau cycle de fêtes dans un calendrier encore vierge? On peut penser que par l'action de quelques chrétiens au moins, conscients de ce manque, l'Église primitive s'efforça de récupérer peu à peu certains éléments anciens avec

45 Philippe Walter, *La mémoire du temps. Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à la Mort Artu*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1989, pp. 682-683.

lesquels remplir le calendrier chrétien...Il ne s'agissait pas seulement d'imiter, mais de remplir un vide calendaire réel. On avait besoin d'un calendrier complet. Ainsi, tous les jours de l'année seront progressivement christianisés par un saint. Cette substitution ne s'est pas faite au hasard. Que les deux Saint-Jean se retrouvent aux deux solstices, c'est à dire aux deux portes de l'année, n'est pas accidentel car Jean, au niveau du calembour, peut être « janua » : la porte. C'est aux deux Saint-Jean solsticiaux que se situent les portes du soleil...⁴⁶.

Les historiens du folklore pratiquent donc une grande variété d'approches, certains affirmant qu'ils font de « l'ethno-histoire », tandis que d'autres diront qu'ils font de « l'anthropologie historique », mais ils basent tous leurs recherches sur des données produites à partir de l'analyse d'un aspect ou l'autre de ce que l'on appelle communément « la tradition folklorique ».

Voilà donc pour les trois grands groupes de chercheurs qui se sont intéressés aux origines païennes de certaines fêtes chrétiennes⁴⁷. Il faut cependant souligner que les clivages disciplinaires que je viens de dégager ne reflètent l'historiographie des antécédents païens de fêtes chrétiennes que dans ses grandes lignes. Dans la littérature spécialisée, les frontières entre ces trois groupes ne sont pas rigoureuses. En effet, peu de chercheurs se conforment en tout point au portrait-type de chaque groupe. J'ai mentionné que beaucoup de liturgistes traditionnels étaient membres du clergé, mais on doit aussi noter que l'historien des religions Edwin O. James était un prêtre protestant. On ne peut donc pas dire que tous les membres du clergé prônent une approche traditionnelle dans l'examen de l'évolution du calendrier chrétien ou encore qu'ils sont tous fermés à l'idée des origines païennes de certaines fêtes chrétiennes. Dans la littérature savante, Dom Bernard Botte est généralement considéré comme étant un partisan de l'école « Histoire des Religions » en ce

46 Claude Gaignebet et Marie-Claude Florentin, *Le Carnaval : essais de mythologie populaire*, Paris, Payot, 1979, p. 55.

47 Il faudrait aussi noter que bien des sociologues et des anthropologues religieux se sont intéressés au thème des origines païennes de certaines fêtes chrétiennes, mais dans une perspective plutôt théorique qu'historique, c'est-à-dire en cherchant à intégrer cette question au sein des débats qui ont cours dans leur propre discipline. Un bon exemple en sont les recherches du sociologue Robert Hertz (1881-1915), dont les travaux posthumes, notamment son ouvrage *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, 1970, sur les pratiques funéraires du monde, l'on poussé à se questionner sur la permanence de certains facteurs sociologiques derrière la création de la Toussaint et de la Fête des Morts. On pourrait aussi citer l'anthropologue James Frazer (1854-1941), auteur de *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Londres, 1922, qui s'est penché sur les parallèles entre certains rites saisonniers du christianisme et ceux d'autres cultures.

qui concerne la question des origines de Noël et de l'Épiphanie⁴⁸, mais on pourrait difficilement affirmer qu'il était un historien des religions.

Il en va de même en ce qui a trait à la méthodologie, un même auteur pouvant, au cours de sa carrière, aborder un même thème selon des approches différentes, allant parfois chercher hors des bornes traditionnelles de sa discipline certaines données qu'il juge pertinentes. C'est le cas pour le liturgiste Francis-Xavier Weiser, qui, dans son ouvrage *Fêtes et coutumes chrétiennes. De la liturgie au folklore*, accorde une place importante au folklore dans son examen de l'histoire de la liturgie chrétienne. À toute règle il existe des exceptions et le domaine de l'historiographie des origines païennes de certaines fêtes chrétiennes n'échappe pas à ceci. Il reste néanmoins que la majorité de ceux qui ont écrit sur ce problème gravitent vers l'un ou l'autre des trois pôles que j'ai décrits, à savoir les historiens de la liturgie, les historiens des religions et les historiens du folklore.

48 Susan K. Roll, « Botte revisited : a turning point in the research on the origins of Christmas and Epiphany », *Questions Liturgiques*, 74 : 3-4 (1993), p. 157.

CHAPITRE 2 : LA NATIVITÉ ET L'ÉPIPHANIE

La période allant du 25 décembre au six janvier est connue sous le nom de « Cycle des Douze Jours ». Son ouverture et sa clôture sont marquées par deux solennités chrétiennes importantes, la Nativité et l'Épiphanie. Noël a pour principal but de célébrer la naissance du Messie parmi les hommes, ou, en termes théologiques, le « Mystère de l'Incarnation du Verbe »¹. Sa célébration liturgique fut très tôt centrée sur trois messes spéciales, que l'on récitait à minuit, à l'aube et durant la journée du 25 décembre, auxquelles s'ajoutaient des hymnes chantés en l'honneur du Christ, « lumière du monde »². L'Épiphanie, malgré qu'elle ait été associée à la commémoration d'un nombre d'épisodes distincts de la vie du Christ³, vise la célébration de la « révélation » de sa nature divine aux yeux de l'humanité. Son nom même vient du mot grec *epiphaneia*, terme qui, dans le vocabulaire religieux antique, signifiait la manifestation bénéfique d'une divinité parmi les mortels⁴. En ce qui concerne sa célébration liturgique, elle est centrée sur la récitation de deux messes commémorant la manifestation du pouvoir du Christ par ses miracles et la sanctification des eaux du Jourdain lors de son baptême. Dans l'Église orthodoxe, l'Épiphanie est aussi le jour désigné pour que soit bénite l'eau baptismale utilisée durant l'année, tandis que chez bien des catholiques romains, le six janvier voit les demeures être aspergées d'eau bénite⁵.

Outre leur association au cycle des Douze Jours, ces célébrations seraient aussi reliées par leur contenu théologique et leurs histoires respectives, celles-ci ayant pendant un certain temps évolué en parallèle et dans une certaine complémentarité⁶. En fait, avant que

- 1 Voir Jean Leclercq, « Aux origines du Cycle de Noël », *Ephemerides Liturgicae*, 62 (1948), p. 9 et François Méan, « Noël : métropole des fêtes », *Présence Orthodoxe*, 4 (1995), pp. 3-4.
- 2 Voir Cyril Martindale, « Christmas », dans Hebermann, Charles et als. éd., *The Catholic encyclopedia : an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline and history of the Catholic Church*, vol. 3, New York, R. Appleton & Co., 1908, pp. 727-728 et Philippe Rouillard, *Les fêtes chrétiennes en Occident*, Paris, Éditions du Cerf, 2003 p. 19.
- 3 L'Épiphanie a en effet servi à commémorer les Noces de Cana, la visite des Rois Mages et le baptême du Christ dans le Jourdain. Voir C. Smith, « Feast of Epiphany », dans *New Catholic encyclopedia*, vol. 5, New York / Toronto, McGraw-Hill, 1967, p. 480.
- 4 Thomas J. Talley, *Les origines de l'année liturgique*, Paris, Éditions du Cerf, 1990, p. 251.
- 5 Smith, « Feast of Epiphany », p. 481.
- 6 Voir Jean Leclercq, « Aux origines du Cycle de Noël », p. 17 et Martin F. Connell, « Did Ambrose's sister become a virgin on December 25 or January 6? The earliest western evidence for Christmas and Epiphany outside Rome », *Studia Liturgica*, 29 : 2 (1999), p.153.

la Nativité n'ait vu le jour, l'Épiphanie fut longtemps la fête par laquelle la naissance du Messie était commémorée, n'étant que graduellement remplacée par Noël dans ce rôle au cours des IV^{ème} et V^{ème} siècles⁷. Elles sont donc à bien des égards considérées comme jumelles⁸.

I. APERÇU DE LEUR HISTOIRE⁹

Noël et l'Épiphanie sont parmi les premières célébrations typiquement chrétiennes, car, contrairement à un bon nombre des fêtes du calendrier liturgique des premiers temps du christianisme¹⁰, elles ne seraient pas des adaptations de fêtes juives antérieures¹¹. Ceci dit,

-
- 7 Voir Oscar Cullmann, *La Nativité et l'Arbre de Noël*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 23 et Bernard Botte, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie. Étude historique*, Louvain, Abbay du Mont-César, 1961, p. 30.
- 8 Le processus graduel de la séparation de la célébration des naissances charnelle et spirituelle du Christ en deux solennités distinctes est communément perçu comme un facteur de premier plan derrière l'évolution primitive de la Nativité et de l'Épiphanie. On considère donc que leur histoire primitive est plus aisément abordée en parallèle. Voir à ce sujet Philippe Rouillard, *Les fêtes chrétiennes en Occident*, Paris, Éditions du Cerf, 2003, p. 29; Oscar Cullmann, *Noël dans l'Église ancienne*, Paris, Delachaux et Nestlé, 1949, p. 22; Botte, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*, pp. 5-6. et Dominique Cerbelaud, « Naissance de la Nativité. Aux origines du cycle de Noël », *Vie Spirituelle*, 703 : 147 (1993), pp. 36-37. Je vois aussi pour ma part un grand profit à une telle approche en ce qui concerne les liens de ces fêtes avec le paganisme.
- 9 Hormis Pâques, aucune fête n'a suscité autant d'intérêt quant à la question de ses origines que Noël et l'Épiphanie. La littérature sur ce thème est considérable et nous ne fournirons donc ici qu'un inventaire et une discussion des ouvrages les plus importants. Pour un état de la question global et récent, voir d'abord les travaux de Susan K. Roll, « Botte revisited : a turning point in the research on the origins of Christmas and Epiphany », *Questions Liturgiques*, 74 :3-4 (1993), p. 153-170 et « The debate on the origin of Christmas », *Archiv fur Liturgiewissenschaft*, 40 :1-2 (1998), p. 1-16. D'autres bonnes synthèses, surtout pour leur inventaire des sources sur les origines de Noël et de l'Épiphanie, sont « Nativité de Jésus » dans Cabrol, Fernand, Henri Leclercq et Henri-Irénée Marrou, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vol.12, Paris, Letouzey et Ané, 1935, pp. 906-958 et Henri Leclercq, « Épiphanie » dans le même ouvrage, vol.5, 1932, pp. 198-202. Voir aussi Cyril Martindale, « Christmas » et « Epiphany » dans *The Catholic encyclopedia*, vol. 3, 1908, pp. 724-729 et vol.5., 1908, pp. 504-506, et C.Smith, « Feast of Epiphany » dans le *New Catholic Encyclopedia*, vol. 5, pp. 480-481. Les ouvrages plus généraux sur l'histoire de l'année liturgique offrent souvent un bon traitement de l'histoire primitive de ces deux fêtes. Voir par exemple Joseph Jungmann, *La liturgie des premiers siècles jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand*, Paris, Éditions du Cerf, 1962 et particulièrement Thomas J. Talley, *Les origines de l'année liturgique*. Quelques ouvrages qui ont fait date dans ce domaine sont Louis Duchesne, *Les origines du culte chrétien : étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, 5^{ème} éd., Paris, A. Fontemoing, 1909; Bernard Botte, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*, (cf note 7); Oscar Cullmann, *Noël dans L'Église ancienne*, Paris, Delachaux et Nestlé, 1949 et les contributions de divers auteurs que l'on retrouve dans André-Marie Dubarle éd., *Noël, Épiphanie, retour du Christ*, Paris, Éditions du Cerf, 1967. De nombreux articles couvrent divers aspects de la question, notamment ceux de Jean Leclercq, « Aux origines du Cycle de Noël. », (cf note 71), p. 7-26 et de Martin F. Connell, « Did Ambrose's sister become a virgin on December 25 or January 6? », (cf note 76), pp. 145-158.
- 10 Albrecht Dihl. « La fête chrétienne », *Revue des Études Augustiniennes*, 38 (1992), p. 326.
- 11 Voir Van Goudoever, *Fêtes et calendriers bibliques*, Paris, Beauchesne, 1967, p. 216 et Cerbelaud, « Naissance de la Nativité », p. 41.

l'histoire de leur développement reste encore nébuleuse, aucune version définitive de ce processus n'ayant été en mesure de s'imposer chez les spécialistes¹².

a) La Nativité : On postule généralement que Noël serait née en Occident, peut-être à Rome même¹³, au cours du IV^e siècle, peu avant ou peu après la tenue du concile œcuménique de Nicée de 325¹⁴. À quel pape ou évêque en particulier il faut attribuer sa création reste encore à déterminer. On tend cependant à penser que ce serait le pape Libère Ier (352-366) qui, en 354, aurait officiellement entériné la décision de célébrer la Nativité le 25 décembre dans l'Église¹⁵.

Du point de vue documentaire, la plus vieille attestation explicite de son existence que nous avons est contenue dans le calendrier philocalien de 354¹⁶, une recompilation d'un document plus ancien datant de 336, où l'on trouve la mention *VIII kal. Ian. Natus Christus in Betleem Iudae*, « le huit des calendes de janvier (notre 25 décembre), le Christ est né à Bethléem en Judée.¹⁷ ». On ne pourrait donc pas avec certitude faire remonter la Nativité avant l'an 336, aucune liste de fêtes chrétiennes antérieures au IV^e siècle, comme celles compilées par Tertullien (155- 230) et Origène (185-254), n'en ayant préalablement contenu une quelque mention¹⁸.

12 Voir Roll, « Botte Revisited », p. 158 et Connell, « Did Ambrose's sister become a virgin on December 25 or January 6? », p. 145.

13 Cerbelaud, « Naissance de la Nativité », p. 38.

14 La Nativité serait pour plusieurs spécialistes la manifestation tangible du « triomphe de l'orthodoxie nicéenne », donc une fête décidément dogmatique. Voir Leclercq, « Aux origines du cycle de Noël », p. 12, Anton Baumstark, *Liturgie comparée*, 3^e éd., Paris, Chevetogne, 1953, p. 179 et Méan, « Noël : métropole des fêtes », p. 4. Une des principales fonctions de la fête de Noël est de souligner la nature humaine du Christ. Par le biais de la commémoration de sa naissance charnelle, l'Église met en évidence que le Messie est à la fois Dieu et homme. Elle y souligne également qu'il avait possédé cette double nature dès sa conception. L'importance d'insister sur cette idée était capitale dans le contexte religieux du IV^e siècle, un nombre de courants hérétiques ayant remis en question soit la nature divine, soit la nature humaine du Christ. Voir Cullmann, *Noël dans l'église ancienne*, pp. 17-18; George M. Gibson, *The Story of the Christian Year*, Freeport, Books for Libraries Press, 1972, p. 87; Talley, *Les origines de l'année liturgique*, p. 168 et Robert M. Grant, *Augustus to Constantine. The Thrust of the Christian Movement into the Roman World*, New York, Harper & Row, 1970, p. 121.

15 Voir Cullmann, *La Nativité et l'Arbre de Noël*, p. 45, Nigel Pennick et Prudence Jones, *A History of Pagan Europe*, Londres / New York, Routledge, 1997, p. 76 et Cabrol, *Nativité de Jésus*, p. 910.

16 Connell, « Did Ambrose's sister become a virgin on December 25 or January 6? », pp. 146-147. Ce document est aussi souvent appelé Chronographe de Philocalus.

17 Martindale, « Christmas », p. 726.

18 Roll, « Christmas and it's Cycle », *New Catholic encyclopedia*, vol. 3, p. 656.

Pour un petit nombre de chercheurs cependant, un sermon prêché par Augustin d'Hippone (354- 430), le *Sermo CCII*, qui dénonçait certaines pratiques des donatistes, renfermerait peut-être un indice que la Nativité était célébrée en Afrique avant l'an 311, moment où les partisans de Donatus se sont séparés définitivement du reste de l'Église. Ce sermon de saint Augustin reprochait aux donatistes de ne pas célébrer l'Épiphanie le six janvier en solidarité avec leurs confrères des églises orientales, ce qui a porté ces auteurs à postuler que ceux-ci devaient avoir commémoré la naissance du Christ à une autre date, probablement le 25 décembre¹⁹.

Après son apparition au début du IV^e siècle, elle supplante progressivement l'Épiphanie comme célébration de la naissance du Christ, étant exportée avec succès vers l'Orient, un des rares cas où une fête née en Occident a réussi à s'imposer dans cette région²⁰. On peut suivre les grandes lignes de sa diffusion initiale par les mentions qu'en ont fait divers auteurs de l'Antiquité. Pour l'Occident, un sermon d'Optat de Milève (?-387), contenu dans son *De Schismate Donatistarum*, nous apprend que Noël prit sa place dans l'année liturgique des églises d'Afrique en 368, tandis qu'une lettre du pape Siricius (384-399) à l'évêque Himère de Tarragone (315-386), que l'on retrouve dans les *Epistola I-II-III*, suppose qu'elle était probablement célébrée sous son pontificat. Le calendrier de l'évêque Perpetuus de Tours (? - 491) nous permet de constater que la Nativité ne semble pas s'être implantée en Gaule avant 461²¹. En Orient, les sermons de Grégoire de Nysse (?-386), *In sanctum Stephanum*, et Grégoire de Nazianze (325-389), *In Theophaniam oratio XXXVIII*, attestent que la Nativité était célébrée à Chypre dès 380 ainsi qu'à Constantinople et en Asie mineure. Un autre, par Jean Chrysostôme (347- 407), *In diem natalem Domini nostri Iesu Christi*, prouve l'arrivée de la fête à Antioche dès 386. Les actes

19 Thomas J. Talley est un des partisans les plus en vue de cette hypothèse; voir son ouvrage *Les origines de l'année liturgique*, p. 102. Pour une critique détaillée de cette théorie, voir Connell, « Did Ambrose's sister become a virgin on December 25 or January 6? », pp. 154-155.

20 Cerbelaud, « Naissance de la Nativité », p. 40. Certains éléments de l'église arménienne refusent néanmoins jusqu'à ce jour d'adopter la célébration du 25 décembre, alléguant entre autres choses qu'elle constitue une accommodation intolérable avec le paganisme. Voir Roll, « Christmas and its Cycle », *New Catholic Encyclopedia*, vol. 3, p. 656 et Walter W. Hyde, *Paganism to Christianity in the Roman Empire*, New York, Octagon Books, 1970, p. 249.

21 Roll, « Christmas and its Cycle », *New Catholic Encyclopedia*, vol.3, p. 656. En ce qui a trait à l'apparition de Noël en Gaule, un passage contenu dans les *Res Gestae* d'Ammien Marcellin, qui relate la visite de l'empereur Julien l'Apostat à la ville de Vienne en 361, a porté certains spécialistes à croire que Noël ait pu y être célébrée avant cette époque.

du concile d'Éphèse, par le biais d'un sermon prononcé par Paul d'Émèse qui y fut conservé, nous montrent que Noël ne s'imposa en Égypte que vers 430²².

En parallèle avec le remplacement de la solennité du six janvier comme célébration de la naissance du Christ, on remarque aussi qu'avec le temps, la Nativité devient progressivement égale en importance à Pâques, ce processus s'enclenchant dès le règne de l'empereur Honorius (395-423). Peu à peu, elle vient à former avec cette dernière un des deux principaux pôles de l'année liturgique chrétienne. La Nativité obtient le statut de fête légale en 440, devenant un jour chômé obligatoire en 529 sous Justinien (527-565)²³. On peut ensuite suivre le développement ultérieur de Noël et la constitution de son cycle dans des textes comme le sacramentaire Léonien et le lectionnaire de Wurzburg du VIIème siècle ainsi que les sacramentaires Gélasiens et Grégoriens des VIIIème et IXème siècles, qui nous prouvent l'importance grandissante que la Nativité prend dans l'année liturgique chrétienne²⁴.

b) L'Épiphanie : Le moment exacte où serait née l'Épiphanie est un sujet controversé chez les spécialistes²⁵. Comme pour la Nativité, on ne sait pas exactement quel pape ou évêque aurait décrété sa mise sur pied. Un consensus veut néanmoins que son origine géographique soit à chercher dans la partie orientale de la chrétienté où, initialement, comme nous l'avons vu, elle avait aussi servi à célébrer l'anniversaire de la naissance du Christ²⁶. De l'Orient,

22 Martindale, « Christmas », pp. 724-725.

23 Alain DeBenoist, *Fêter Noël : légendes et traditions*, Puiseux, Pardès, 1994, p. 14.

24 Roll, « Christmas and its cycle », pp. 657-658.

25 Pour un nombre de chercheurs, la première attestation documentaire de l'Épiphanie serait dans les *Stromata* de Clément d'Alexandrie (? - 215), qui mentionne que dans cette ville, au IIème siècle, dans la secte hétérodoxe des basilidiens, avait existé une célébration de la naissance et du baptême du Christ dans le Jourdain, qui se tenait entre le 6 et le 10 janvier. Voir Martindale, « Christmas », p. 724 et DeBenoist, *Fêter Noël*, p. 11. Pour certains spécialistes, cette pratique aurait été une proto-fête de l'Épiphanie. Voir Bainton, *Early and Medieval Christianity*, Boston, Beacon Press, 1962 p. 24 et les commentaires de Botte, *Les origines de Noël et de l'Épiphanie*, p. 9. Suivant ces derniers, malgré les réticences initiales des chrétiens orthodoxes d'Orient à accepter la pratique basilidienne, ceux-ci auraient fini par l'intégrer dans leur calendrier liturgique à la date du six janvier en tant que fête de l'Épiphanie, la *Passio* de Philippe d'Héraclée attestant de ceci dès 304. Leclercq, « Épiphanie », p. 197. D'autres considèrent qu'au sens stricte, en ce qui concerne l'Occident, on ne peut faire remonter l'histoire de l'Épiphanie avant le IVème siècle, celle-ci étant donc *grosso modo* contemporaine de la Nativité. Voir encore les commentaires de Botte, *Les origines de Noël et de l'Épiphanie*, p. 39.

26 Willy Evenepoel, « La délimitation de « l'année liturgique » dans les premiers siècles de la chrétienté. *Caput Anni Liturgici* », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 83 : 3-4 (1988), p. 604 et Martindale, « Epiphany », p. 504.

elle serait parvenue en Occident au cours du IV^{ème} siècle, suite aux délibérations du concile de Nicée en relation avec les luttes christologiques de cette période²⁷. Par la suite, elle aurait été réintroduite en Orient en tant que fête exclusivement centrée sur la manifestation de la nature divine du Seigneur, au même moment que se faisait l'implantation dans cette région de la nouvelle fête de la naissance du Christ, Noël²⁸. En 400, elle devient un jour férié dans tout l'Empire²⁹.

Du point de vue documentaire, l'Épiphanie, sous sa forme pleinement développée de célébration de la révélation du Christ en tant que Fils de Dieu, complémentaire mais distincte de celle de sa naissance charnelle, apparaît pour la première fois en Occident dans les *Res Gestae* d'Ammien Marcellin (325-391)³⁰. Dans cette partie de la chrétienté, elle mettra peu à peu l'emphase sur la commémoration de la visite des Rois Mages³¹. On la mentionne plus tard dans les actes du concile de Saragosse de 380, dans le *Liber de haeresibus* de Philastre de Brescia (?-397), datant de 383, et dans le *Sermo CCII* de saint Augustin³². En Orient, on la retrouve attestée aux mêmes endroits que les premières mentions de Noël, notamment dans les sermons précités de Grégoire de Nysse et Jean Chrysostômes³³. On remarque cependant qu'en Égypte, selon les propos de Jean Cassien (360- 435), dans ses *Collationes*, la « nouvelle Épiphanie » ne s'y serait pas implantée avant 430³⁴.

27 Cerbelaud, « Naissance de la Nativité », pp. 42-43.

28 Méan, « Noël : métropole des fêtes », pp. 5-6 et Martindale, « Christmas », p.726.

29 Leclercq, « Épiphanie », p.198.

30 Martindale, « Epiphany », p.505.

31 Leclercq, « Aux origines du Cycle de Noël », p. 11.

32 C.Smith, « Feast of Epiphany », p. 480.

33 Leclercq, « Épiphanie », p. 199.

34 Cerbelaud, « Naissance de la Nativité », p. 37.

II. ANTÉCÉDENTS PAÏENS³⁵

Selon de nombreux auteurs, les portraits traditionnels précédemment présentés de l'histoire de la Nativité et de l'Épiphanie manifesterait certaines lacunes, notamment quant aux motivations derrière leur mise sur pied qui, selon Gilles Dorival, « n'ont pas reçu d'explication suffisamment convaincante³⁶ ». Pour eux, le fait que la création de ces deux solennités semble liée au concile de Nicée les pousserait à voir la genèse de Noël et de l'Épiphanie non seulement dans des facteurs internes au christianisme, mais aussi dans un facteur externe, soit le paganisme qui faisait compétition au christianisme tout au long du IV^e siècle³⁷. Ils soupçonnent donc que, outre la question des luttes christologiques, l'impact continu du paganisme sur la vie des croyants nouvellement convertis aurait également fortement préoccupé les évêques du concile de 325³⁸. Cette préoccupation se refléterait dans le développement que connut la liturgie chrétienne en général au cours du IV^e siècle, l'Église devant intégrer le flot de nouveaux convertis très peu évangélisés amenés par la Paix de Constantin³⁹. Dans l'élaboration de son culte durant cette période, on

35 Pour l'historiographie des liens de Noël et de l'Épiphanie avec le paganisme, le point de départ reste la littérature énumérée dans la note 9 de ce chapitre. Une série de travaux plus spécialisés traite, soit dans son ensemble, soit dans un de ses aspects particuliers, la thèse des antécédents pré-chrétiens de Noël et de l'Épiphanie. Pour un aperçu général voir Edwin O. James, *Seasonal Feasts and Festivals*, Londres, Thames and Hudson, 1961 et *Christian Myth and Ritual : A Historical Study*, New York, The World Publishing Company, 1965; Philippe Walter, *Mythologie chrétienne : rites et mythes du Moyen Âge*, Paris, Éditions Ententes, 1992 et *La mémoire du temps. Fêtes et calendriers de Chrétiens de Troyes à La Mort Artu*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1989; Francis-Xavier Weiser, *Fêtes et coutumes chrétiennes; de la liturgie au folklore*, Tours, Mame, 1961, et enfin l'article de Claudio Gianotto, « L'origine de la fête de Noël au IV^e siècle » dans Gilles Dorival et Jean-Paul Boyer dir, *La Nativité et le temps de Noël. Antiquité et Moyen Âge*. Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2003, pp.65-79. Pour un traitement plus en profondeur d'un ou plusieurs aspects cette thématique, voir François Heim, « Solstice d'hiver, solstice d'été dans la prédication chrétienne du V^e siècle : le dialogue des évêques avec le paganisme, de Zénon de Vérone à saint Léon », *Latomus : Revue d'Études Latines*, 58 : 3, (1999), pp. 640-660; John Moffit, « Helios, Christ and Christmas », *Arte Cristiana*, 78 (1990), pp. 437-441 et en particulier les travaux récents de Steven E. Hijman sur le paganisme solaire antique et ses liens avec la mise sur pied de la Nativité dans « The sun which did not rise in the East : the cult of Sol Invictus in the light of non-literary evidence », *BABesch*, 71 (1996), pp. 115-150 et « Sol Invictus, the Winter Solstice, and the Origins of Christmas », *Mouseion* 47, 3 : 3 (2003), pp. 377-398.

36 L'auteur parle spécifiquement de Noël : « Bien qu'un certain consensus règne parmi les chercheurs en ce qui concerne les dates et les lieux, les raisons et les modalités de l'institution de la fête liturgique tant en Orient qu'en Occident, quant à elles, n'ont pas reçu d'explication suffisamment convaincante ». Dorival, *La Nativité et le temps de Noël*, p. 20 .

37 Méan, « Noël : métropole des fêtes », p. 4.

38 Leclercq, « Aux origines du Cycle de Noël. », p. 10. Voir aussi les propos plus généraux de Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, pp. 191-191 et de Ramsay MacMullen, *Christianisme et paganisme IV^e au VIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 28.

39 Voir Jean Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain : IV^e ème-V^e ème siècle*, Paris, Sirey, 1989, pp. 31-32; Françoise Dunand, « Penser les polythéismes : l'exemple égyptien » dans Marc Leboucher et Patrick

voit en effet que l'Église fut obligée de procéder à une série de compromis avec le passé païen de tous ces nouveaux venus à la foi, et la liturgie chrétienne de cette époque trahirait clairement, d'après bien des spécialistes, l'impact de ces derniers⁴⁰.

À la lumière de ceci, beaucoup d'auteurs ont adhéré à la thèse dite « Histoire des Religions » sur les origines de Noël et de l'Épiphanie⁴¹. Ils proposent que celles-ci auraient, au moins en partie, été créées pour contrôler le comportement des nouveaux convertis le 25 décembre et le six janvier⁴². Ceux qui ont postulé des liens entre ces deux solennités et le paganisme ont concentré leurs enquêtes sur deux axes de questionnement. Le premier est celui de la relation entre le choix des dates du 25 décembre pour la Nativité et du six janvier pour l'Épiphanie, et l'existence de certains éléments festifs païens qui avaient cours aux mêmes dates. Ils ont cherché à savoir si, dans le cas de Noël, les *Saturnalia*, le *Dies Natalis Solis Invicti* et les *Kalendae Januariae*, et, en ce qui a trait à l'Épiphanie, l'*Epiphaneia* de Dionysos, la fête de l'*Aion* ou encore une des fêtes du Nil égyptiennes, pourraient avoir été

Margueron dir., *Approches des religions de l'Antiquité*, CRDP Franche Compté, Desclée de Brouwer, 2000, p. 45 et Roger Lapointe, *Socio-anthropologie du religieux : La religion populaire au péril de la modernité*, Genève, Librairie Droz S.A., 1988, p. 210.

- 40 Voir Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, pp. 191-192; Howard Kee, *Christian Origins in Sociological Perspective : methods and resources*, Philadelphie, Westminster Press, 1980, pp. 108-109; Grant, *Augustus to Constantine*, pp. 248-249. et Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship*, 2ème éd. Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 229.
- 41 Le postulat des antécédents pré-chrétiens de ces deux fêtes porte le nom spécifique de « Thèse Histoire des Religions », « History of Religion Hypothesis » ou encore « Religiongeschichteschule ». Ceux qui s'opposent à la thèse « Histoire des Religions » font entrer en ligne de compte des réflexions faites au cours des siècles sur la date de la naissance du Christ, qui auraient mené à des calculs pour trouver la date de cet événement, d'où le nom de « Théorie du Comput » ou « Calculation Hypothesis ». Partant de la date de Pâques, date traditionnelle à la fois de la conception et de la mort du Christ, qui aurait eu lieu le 25 mars pour certains ou le six avril pour d'autres, et en ajoutant neuf mois, on pense que les premiers chrétiens en seraient ainsi arrivés au 25 décembre ou au six janvier comme date de la Nativité du Messie. Roll, « The Debate on the Origins of Christmas », p. 1. Ceci dit, « Histoire des Religions » et « Comput » ne sont pas nécessairement deux courants mutuellement exclusifs, comme l'illustrent les propos d'un des premiers partisans de l'hypothèse du Comput, Louis Duchesne : « En somme, il est possible que l'on soit arrivé à fixer la date de la naissance du Christ en partant de la date présumée de sa Passion. Parmi les solutions proposées, celle-ci me paraît préférable; mais je ne voudrais pas dire que, en ce qui regarde le 25 décembre, la coïncidence du *sol novus* n'ait exercé aucune influence, directe ou indirecte, sur les décisions ecclésiastiques qui sont nécessairement intervenues en cette affaire ». Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, p. 269. Il en va de même pour d'autres partisans de cette thèse, dont Thomas J. Talley, qui adopte une position similaire en ce qui concerne Noël et le *Natalis Invicti* tout en rejetant les liens de l'Épiphanie avec les trois fêtes païennes alexandrines. Voir Talley, *Les origines de l'année liturgique*, p. 16 et pp. 131-132.
- 42 J. Mossay, « La Noël et l'Épiphanie en Cappadoce au IV^e siècle », dans Dubarle, *Noël, Épiphanie, retour du Christ*, p. 230; Bainton, *Early and Medieval Christianity*, p. 26; Gaston Halsbergh, *The Cult of Sol Invictus*, Londres, E.J. Brill, 1972, pp. 174-175 et Bellenir, Karen et Aidan A. Kelly, *Religious holidays and calendars : an encyclopedic handbook*, 3ème édition, Detroit, Omnigraphics, 2004, p. 81.

derrière la création des deux fêtes chrétiennes. Le second tourne autour de la similarité que manifestent les contenus thématiques des fêtes chrétiennes du 25 décembre et du six janvier avec celui des célébrations païennes précitées.

a) La Nativité et le paganisme romain : Dans le paganisme romain, décembre était un mois bien garni de festivités d'une exubérance assez marquée, voir débridée. On pense que trois d'entre elles auraient pu avoir eu un impact sur la création de Noël, soit le festival des *Saturnalia*, la fête des calendes de janvier et le *Natalis Invicti*.

a.1) Les *Saturnalia* : Avec la Réforme et les querelles qu'elle suscita, on avait déjà émis l'hypothèse que la Nativité aurait été mise sur pied en raison des activités peu chrétiennes qui avaient cours dans les *Saturnalia*, qui se déroulaient du 17 au 23 décembre, et qui étaient placées sous la présidence du dieu des semailles, Saturne⁴³. Un élément qui vint renforcer pour certains cette idée fut la conclusion selon laquelle l'instauration par Léon le Grand (440-461) d'un jeûne d'action de grâce au mois de décembre aurait été rendue nécessaire par la participation de nombreux chrétiens aux fêtes agricoles associées à ce festival, notamment les *Consualia* et les *Laurentalia*⁴⁴.

Toutefois, de nos jours, l'hypothèse d'une relation entre la création de la Nativité et les *Saturnalia* ne compte plus beaucoup d'adhérants. Selon le consensus actuel, cette idée refléterait plus les préoccupations de théologiens protestants des XVIème et XVIIème siècles vis-à-vis les excès auxquels s'adonnaient leurs coreligionnaires à ce temps de l'année, que les réalités historiques des premiers temps du christianisme⁴⁵. En effet, avec

43 Voir William F. Dawson, *Christmas : its origin and associations. Its historical events and festive celebrations during nineteen centuries*, Detroit, Gale Research Company, 1968, p.13; Sue-Ellen Thomson, « Christmas », dans Sue-Ellen Thomson, *Holiday Symbols and Customs*, 3ème éd., Detroit, Omnigraphics, 2003, p. 93 et Prudence Jones et Nigel Pennick, *A History of Pagan Europe*, Londres / New York, Routledge, 1997, p. 39. Les *Saturnalia* voyaient en effet annuellement la population de l'*Imperium Romanum*, tant païenne que chrétienne, mettre de côté temporairement les règles normales de conduite pour s'adonner à divers actes « transgressionnaires », comme la coutume, populaire chez les soldats à cette époque, de se déguiser en femmes et déambuler dans les rues, ou encore celle voulant que maîtres et esclaves échangent de rôles.

44 Talley souligne que la mise en place de ce jeûne n'avait aucun lien avec Noël. Voir Talley, *Les origines de l'année liturgique*, pp. 171-173.

45 Voir aussi à ce sujet Martindale, « Christmas », p. 725; Gordon Laing, *Survivals of Roman Religion*, New York, Cooper Square, 1963, p. 62 et Earl W. Count, *4000 years of Christmas : a gift from the ages*, Berkeley, Ulysses Press, 1997, p. 38.

l'émergence des recherches érudites dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, cette hypothèse fut rapidement mise au rencard, plusieurs auteurs, dont Louis Duchesne, concluant que « ce système doit être écarté, car il n'y a pas de coïncidence : la fête des *Saturnalia* commençait le 17 décembre et ne se prolongeait pas au-delà du 23⁴⁶ ». Malgré cela, l'idée d'un lien entre Noël et les *Saturnalia* n'a pas complètement disparu de la littérature savante, et garde toujours une certaine pertinence pour certains auteurs quant à la provenance de pratiques populaires qui se seraient développées en parallèles à cette fête⁴⁷.

a.2) Les *Kalendae Junuariae* : Récemment, des d'auteurs ont aussi vus dans le création de Noël une mesure visant, au moins en partie, à contrer les festivités du Nouvel An romain, les *Kalendae Januariae*⁴⁸. En effet, on sait que la tenue des *Kalendae Januariae*, comme les *Saturnalia*, était une source de frustration pour les autorités ecclésiastiques des IV^{ème}-V^{ème} siècles et de nombreux prédicateurs de cette période furent obligés de rappeler à leurs fidèles l'incompatibilité de ces festivités avec la caractère solennelle entourant Noël et l'Épiphanie⁴⁹. En relation avec ceci, on peut noter que l'Église, dès le IV^{ème} siècle, pour minimiser l'influence continue qu'avait cette solennité païenne sur la vie de ses ouailles, aurait cherché à faire du 25 décembre le commencement de la nouvelle année, aux dépends du premier janvier⁵⁰. Tout ceci porte donc certains à croire que les *Kalendae Januariae* auraient peut-être été une cible secondaire derrière la création de la Nativité.

46 « D'abord on a pensé aux *Saturnalia* du calendrier romain : on aurait voulu détourner les fidèles de célébrer une fête populaire, en dirigeant leur piété vers le souvenir du Christ. Mais ce système doit être écarté, car il n'y a pas de coïncidence : la fête des *Saturnalia* commençait le 17 décembre et ne se prolongeait pas au-delà du 23 ». Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, p. 265.

47 Léon Homo, *De la Rome païenne à la Rome chrétienne*, Paris, Robert Laffont, 1950, p. 237. Pour d'autres exemples voir aussi Yvonne DeSike, *Fêtes et croyances populaires au fil des saisons*, Paris, Bordas, 1994, p. 50; Laing, *Survivals of Roman Religion*, p. 67, Jones, *A History of Pagan Europe*, p. 76; Daniel Miller éd, *Unwrapping Christmas*, Oxford / New York / Toronto, Clarendon Press, 1993, p. 9 et Thomson, « Christmas », p. 102. La survivances d'aspects des *Saturnalia* serait aussi décelable dans des pratiques populaires associées à l'Épiphanie, notamment l'échange annuel de petites statues, les *sigillaria*. Voir Martindale, « Epiphany », p. 504.

48 Voir Mossay, « La Noël et l'Épiphanie en Cappadoce au IV^e siècle », pp. 228-229; Miller, *Unwrapping Christmas*, p. 8 et Botte, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*, p.50.

49 Ken Dowden, *European Paganism : the realities of cult from Antiquity to the Middle Ages*, Londres / New York, Routledge, 2000, p.163

50 Robert Markus, *The End of Ancient Christianity*, New York / Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 105.

a.3) Le *Dies Natalis Solis Invicti* : La fête du *Natalis Invicti* est de loin le candidat le plus populaire comme antécédent païen de Noël. En effet, durant l'Antiquité, la date du 25 décembre était celle du *sol novus*, du « nouveau soleil », étant alors perçue comme la date du solstice d'hiver⁵¹, à Rome, comme ailleurs, dans le cadre de l'héliolâtrie antique.

Le mot « héliolâtrie » renvoi à un important courant de dévotion envers l'astre solaire qui fit son apparition à Rome aux IIème-IIIème siècles, y prenant avec le temps une ampleur considérable. Cette piété solaire prenait plusieurs formes et se manifestait dans un nombre important de cultes distincts, en harmonie avec les tendances syncrétistes et pluralistes de l'époque. On pourrait réduire l'essentiel du *credo* mis de l'avant par l'héliolâtrie antique à l'idée que le soleil était une manifestation physique d'une divinité suprême, le *Summus Deus*, l'astre exhibant un nombre de caractéristiques se prêtant aisément à la réinterprétation symbolique⁵². En effet, celui-ci était populairement perçu comme étant la source de toute vie et sa « renaissance » annuelle⁵³, lors du solstice d'hiver, attestait métaphoriquement de son triomphe sur le mal⁵⁴, de sa constance et de son « invincibilité », d'où l'épithète *Invictus* qui lui était souvent attaché⁵⁵. Le solstice d'hiver était donc une date qui se prêtait particulièrement bien à la tenue de festivités en l'honneur de *Sol*.

La fête du *Sol Invictus* aurait été instaurée en 274 par l'empereur Aurelien (règne de 270 à 275) qui, cette même année, un 25 décembre, aurait ordonné un temple dédié à la nouvelle divinité tutélaire de l'Empire, *Sol*⁵⁶. Le jour de la dédicace d'un temple était aussi à

51 Le 25 décembre n'est pas la vraie date du solstice d'hiver, qui tombe en fait plutôt autour du 21. Mais durant l'Antiquité, par une erreur de calcul, on croyait vraiment que le 25 était la date du solstice. Une preuve en est que cette date était associée à la « re-naissance » annuelle d'au moins cinq divinités. Voir Gibson, *The Story of the Christian Year*, p. 88 et Ronald Hutton, *Stations of the Sun : a history of the ritual year in Britain*. New York / Oxford, University Press, 1996, p. 2.

52 Voir Jean Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, Payot, 1957, p. 251 et Everett Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1987, p. 252.

53 Pierre Pierre Chuvin, *Chronique des derniers païens : la disparition du paganisme dans l'Empire romain du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, Les Belles Lettres / Fayard, 1990, p. 197

54 Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, 2ème éd., Paris, Fontemoing, 1902 p. 99.

55 Jean Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, p. 227

56 En effet, dès ce moment, et ce jusqu'à ce que le christianisme devienne la religion officielle, *Sol deus* remplace Jupiter comme divinité protectrice de l'*Imperium Romanum*, comme le montrent les nouvelles devises qui apparaissent sur les monnaies produites à cette époque telles que *Sol Dominus Imperi Romani*, « Le Soleil, Seigneur de l'Empire romain » ou *Sol Invicto Comiti*, « Le Soleil Invaincu, compagnon et allié ». Voir W.H.C. Frend, *The Early Church*, Londres, Hodder & Stoughton, 1960, p.145 et John

cette époque la date de la « naissance » officielle de la divinité qui lui était associée dans le panthéon romain, son *dies natalis*. Celle-ci devenait donc normalement le moment de l'année où devait se tenir les célébrations reliées à son culte, d'où l'appellation *Dies Natalis Solis Invicti* pour la fête païenne du 25 décembre⁵⁷. Les festivités liées à cette solennité avaient lieu tous les quatre ans. Leur point culminant était la tenue de jeux en l'honneur de *Sol Invictus*⁵⁸ où des courses de chars attiraient des foules importantes⁵⁹. Dans l'art et la mythologie romaine, le soleil a d'ailleurs très tôt été représenté comme un homme sillonnant le ciel d'Est en Ouest dans un char, l'association du soleil et des chevaux étant un motif indo-européen très répandu⁶⁰. Il faut aussi souligner qu'à Rome, ce genre de jeux, particulièrement les courses de chars qui y avaient lieu, comportaient des connotations religieuses. En effet, ces courses y ont longtemps été placées sous la protection du dieu solaire autochtone, *Sol Indigetes*, qui fut éventuellement remplacé dans ce rôle par le *Sol Invictus* d'Aurélien⁶¹. Dans le paganisme antique, les courses qui se tenaient à l'hippodrome, particulièrement celles reliées aux festivités du *Natalis Invicti*, étaient une sorte d'hommage symbolique rendu à l'astre divinisé.

Il serait bon ici de mentionner que l'on rencontre très tôt dans l'historiographie des antécédents pré-chrétiens de Noël l'idée que ce soit surtout le monothéisme solaire mithriaque qui ait été visé par la création de Noël⁶². Cette idée a aussi continué d'être acceptée à une époque plus proche de la nôtre, sur la base de la thèse que le mithracisme dans l'Empire romain tardif aurait été le principal rival du christianisme jusqu'à la fin du Ve siècle. En effet, selon Ernest Renan, il s'en aurait fallu de peu pour qu'au IV^e siècle l'Empire soit devenu mithraciste au lieu de chrétien. Franz Cumont affirmait aussi que « Jamais, pas même à l'époque des invasions musulmanes, l'Europe ne sembla plus près de devenir asiatique qu'au moment où Dioclétien reconnaissait officiellement en

Ferguson, *The Religions of the Roman Empire*, Ithaca, Cornell University Press, 1970, pp. 54- 55.

57 Pierre Gordon, *Les fêtes à travers les âges: leur unité-l'origine du calendrier*, Neuilly-sur-Seine, Arma Artis, 1983, p. 26.

58 Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, p. 106.

59 Daniel Miller, « A Theory of Christmas » dans Miller, *Unwrapping Christmas*, p. 9.

60 Voir Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, p. 253, Nicole Belmont, *Paroles païennes: mythe et folklore, de Pierre Saintyves aux frères Grimm*, Paris, Imago, 1986, p. 112.

61 Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus*, p. 159.

62 Voir par exemple les propos de Louis Duchesne dans *Les origines du culte chrétien*, p. 266.

Mithra le protecteur de l'Empire reconstitué⁶³ ». La mise en relation de la Nativité avec le culte de Mithra a donc longtemps fait l'objet d'un certain consensus dans la littérature savante, la popularité de cette religion aux IV^{ème}-V^{ème} siècles auprès de l'élite, voir certains empereurs, ayant été perçue par certains comme l'explication première derrière la décision de l'Église de créer Noël⁶⁴. Ceci dit, on remarque que récemment, l'importance du mithracisme durant l'Antiquité tardive en général et son lien particulier avec la mise sur pied de Noël ont été réévaluées. La tendance aujourd'hui est de ne voir dans le mithracisme qu'un élément parmi plusieurs qui auraient été visés par l'Église dans la mise sur pied de la Nativité, et non l'impulsion première de cette mesure. On avance donc plutôt que le culte impérial voué à Hélios ainsi que d'autres courants de monothéisme solaire, au moins aussi populaires que le mithracisme, auraient également eu un rôle à jouer dans ceci⁶⁵.

En lien avec ceci il faut mentionner la remise en question récente de la thèse « Histoire des Religions », et de l'emphase qu'elle met sur le paganisme solaire antique, faite par Steven Hijman, un spécialiste de l'art et de la religion romaine. Ses recherches sur la dévotion envers *Sol Invictus* dans l'Empire l'ont mené à s'intéresser sur les liens de celle-ci avec Noël et selon ses recherches, une grande partie de ce qui a communément été accepté jusqu'ici concernant les antécédents pré-chrétiens de la Nativité serait à être réévaluée. Les principaux points de son argumentation sont les suivants : a) À l'encontre de ce que 150 ans de littérature savante a affirmé, la date du 25 décembre n'était pas une date très importante dans le calendrier païen antique et en ce qui a trait au culte du soleil à Rome, le 8, 9, et 28 août ainsi que le 11 décembre étaient de loin beaucoup plus

63 Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, p. 131.

64 Voir Cumont, *Les Mystères de Mithra*, pp. 61-62; Monique Clavel-Lévêque, « Religions officielles et religions populaires : Religions, pouvoir et christianisme dans l'Empire romain » dans Leboucher, *Approches des religions de l'Antiquité*, p.148; Moffit, « Helios, Christ and Christmas », p. 439; Roll, « Christmas and its Cycle », p. 656 et Anne Morelli, « La réinterprétation chrétienne des fêtes antérieures au christianisme », *Religiologiques*, 8 (1993), pp. 99-100. Pour d'autres exemples voir aussi Hyde, *Paganism to Christianity*, p. 249; Jones, *A History of Pagan Europe*, p. 76; DeSike, *Fêtes et croyances populaires*, p. 53; Bellenir, *Religious holidays and calendars : an encyclopedic handbook*, 3^{ème} édition, Detroit, Omnigraphics, 2004, p. 81 et Frederick F. Bruce, *The Spreading Flame : The Rise and Progress of Christianity from its First Beginnings to the Conversion of the English*. Grand Rapids, W. B. Eardman's Publishing Company, 1982, p. 353.

65 Voir John Fergusson, *The Religions of the Roman Empire*, Ithaca, Cornell University Press, 1970, pp. 48-49; Gaston Halberghe, *The cult of Sol Invictus*, Londres, E.J. Brill, 1972, p. 103; Pennick, *A History of Pagan Europe*, p. 63; Talley, *Les origines de l'année liturgique*, p. 104; Botte, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*, p. 62; Roll, « The Debate on the Origins of Christmas », p. 10 et Hutton, *Stations of the Sun*, pp. 1-2.

importants. D'après lui, depuis le XIX^{ème} siècle, l'importance du solstice dans la vie religieuse antique aurait été surévaluée et l'ampleur des festivités entourant le *Natalis Invicti* grandement exagérées par des auteurs exhibant peu de sens critique vis-à-vis les sources écrites de cette époque. L'importance de la dévotion envers *Sol Invictus*, serait donc, selon lui, plus une création littéraire qu'un fait historique.⁶⁶ b) Trop peu d'attention a été accordée à la longue tradition qui avait existé, en parallèle avec l'adoration du *Sol deus*, de l'importance du fait cosmique du solstice en lui-même, de la régularité et de la constance de *sol* en tant que manifestation de la nature⁶⁷. Selon Hijman, Noël ne serait donc pas une fête visant à récupérer ou concurrencer le paganisme solaire qui manifestait encore sa vitalité tous les quatre ans le 25 décembre, mais plutôt la réappropriation par l'Église d'un fait naturel dont l'imagerie et le bagage symbolique, ayant bénéficiés d'une popularité de longue date dans le paysage religieux antique, se prêtaient fort bien à une réinterprétation chrétienne par son association à la naissance du Christ⁶⁸. D'après lui, dans le dossier des liens entre Noël et le paganisme, l'importance de *Sol deus* devrait plutôt céder sa place à la popularité qu'avait longtemps eu l'élément *sol* et sa renaissance annuelle lors des solstices⁶⁹.

b) L'Épiphanie et le paganisme : Au IV^{ème} siècle, dans la ville d'Alexandrie, se côtoyaient une foule de cultes païens d'origines fort diverses, qui, comme le christianisme, s'efforçaient de répondre aux aspirations religieuses des masses cosmopolites⁷⁰. De ces cultes, trois en particulier auraient pu jouer un rôle dans la création de l'Épiphanie, selon l'ordre de l'exposé qui suit.

b.1) La fête de l'*Aion* : À Alexandrie, la nuit du cinq au six janvier était celle où l'on célébrait, par une procession, la renaissance annuelle de l'*Aion*, une divinité abstraite, révélation de la déesse *Koré*⁷¹. Cette divinité était associée à la notion de « l'éternel retour » et au cycle des saisons, l'*Aion* ayant aussi été déclaré le « dieu suprême » par Apollon, par

66 Hijman, « Sol Invictus, the Winter solstice and the Origins of Christmas », pp. 384-385.

67 Hijman, « Sol Invictus, the Winter solstice and the Origins of Christmas », p. 390.

68 Hijman, « Sol Invictus, the Winter solstice and the Origins of Christmas », p. 395.

69 Voir le résumé global qu'il fait de sa position dans Hijman, « Sol Invictus, the Winter solstice and the Origins of Christmas », pp. 396-397.

70 Françoise Dunand, « Penser les polythéismes : l'exemple égyptien. » dans Leboucher, *Approches des religions de l'Antiquité*, pp. 44-45.

71 Robin Lane Fox, *Pagans and Christians*, New York, Knopff, 1987, p. 116.

l'intermédiaire de son oracle à Didyme⁷². Dans l'Égypte romaine, il portait aussi le nom d'Harpocrate et était assimilé au dieu Horus dans le cadre de la religion égyptienne hellénisée. Il semble également que cet *Aion* ait pu avoir une relation avec le soleil, étant sous cet aspect connu sous le nom de *Kronos*, le cycle du soleil et la course du temps étant des concepts qui comportent des affinités évidentes. *Aion / Kronos* aurait donc pu avoir été un dieu solaire⁷³. Ceci dit, selon les tendances syncrétistes de l'époque, il se peut fort bien que dans les festivités des cinq et six janvier, la distinction entre Horus, Harpocrate, *Aion* et *Kronos* n'ait pas été trop claire dans l'esprit des masses⁷⁴.

b.2) L'*Epiphaneia* de Dionysos : Le six janvier était aussi le jour de l'*Epiphaneia* de Dionysos, non seulement dans la province romaine d'Égypte, mais aussi dans une bonne partie du monde gréco-romain⁷⁵. Cette « manifestation » annuelle du dieu grec était sensée se dérouler sur l'île d'Andros, où la divinité signalait sa présence en faisant couler du vin d'une source qui lui était dédiée. Dans le reste de la Méditerranée, on croyait qu'à cette date les lacs et les rivières recevaient également la bénédiction du dieu. En Égypte cette croyance particulière se manifestait dans l'idée que l'eau du Nil elle-même se tournait en vin⁷⁶.

b.3) La fête du Nil : Dans l'Égypte du IV^e siècle, la vénération du Nil était déjà une pratique millénaire, son importance dans la vie des habitants ne pouvant être surestimée. Dans la religion égyptienne ancienne, on avait créé graduellement une série de fêtes reliées à différentes phases de sa crue⁷⁷. Par ailleurs, nous savons que certains aspects de ce culte fort ancien ont pu résister au déclin que connut la religion traditionnelle autochtone durant les périodes hellénistique et romaine pour se maintenir jusqu'à l'époque chrétienne⁷⁸. Un

72 Fox, *Pagans and Christians*, p. 190.

73 Françoise Thélamon, *Paiens et Chrétiens au IV^e siècle. L'apport de « l'Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée*, Paris, Études Augustiniennes, 1981, p. 237.

74 Botte, *Les origines de Noël et de l'Épiphanie*, p. 71.

75 Bainton, *Early and Medieval Christianity*, p. 34.

76 Debenoist, *Fêter Noël*, p. 11. On peut aujourd'hui expliquer cette croyance par le fait qu'à certains moments durant l'année, le Nil assume un teint rougeâtre à cause des sédiments ferrugineux venant du Nil Bleu éthiopien. Voir René-Georges Coquin, « Les origines de l'Épiphanie en Égypte », dans Dubarle, *Noël, Épiphanie, retour du Christ*, p.164.

77 James, *Seasonal feasts and Festivals*, pp. 44-45.

78 Coquin, « Les origines de l'Épiphanie en Égypte », dans Dubarle, *Noël, Épiphanie, retour du Christ*, pp. 139-140.

exemple de ceci est la croyance que les eaux du Nil recevaient des pouvoirs magiques durant la nuit du cinq au six janvier⁷⁹. En effet, dans l'Égypte de l'Antiquité tardive, elles étaient considérées comme un écoulement de l'essence vitale d'Osiris et cette croyance donnait lieu à Alexandrie à une célébration annuelle⁸⁰, où elle se maintiendra d'ailleurs, dans les moeurs populaires, jusqu'au Xème siècle⁸¹.

III. ÉLÉMENTS DE CONTINUITÉ

D'après un nombre de chercheurs, en ce qui concerne les créations de Noël et de l'Épiphanie, il serait possible de déceler dans leur morphologie la permanence de certains éléments issus du paganisme, notamment dans leurs dates et leurs contenus thématiques.

a) La date : Le fait qu'au IVème siècle, Noël et l'Épiphanie aient été placées exactement le même jour où se tenaient encore le *Dies Natalis Solis Invicti* et les trois fêtes païennes alexandrines est un premier élément de continuité. Pour plusieurs, la coïncidence calendaire entre ces éléments festifs païens et chrétiens serait en effet difficilement attribuable au seul hasard.

a.1) La Nativité et le 25 décembre : Le caractère arbitraire du 25 décembre comme date de la naissance du Christ ne fait absolument aucun doute dans l'esprit des spécialistes de toutes les tendances, comme l'affirme sans ambages John Moffit : « quiconque est familier avec le Nouveau Testament pourrait légitimement questionner le placement apparemment arbitraire de l'importante fête de la Nativité à cette date spécifique et, qui plus est, durant cette période particulière de l'année⁸² ». Pour un grand nombre de chercheurs, il n'y aurait

⁷⁹ Cullman, *La Nativité et l'arbre de Noël*, p. 34.

⁸⁰ L'Épiphanie ne serait d'ailleurs pas pas la seule christianisation d'une fête du Nil. Celle de Saint-Pierre et Saint Paul, fêtée dans l'Église copte le 29 juin, en serait une autre. Coquin, « Les origines de l'Épiphanie en Égypte », dans Dubarle, *Noël, Épiphanie, retour du Christ*, p. 168.

⁸¹ MacMullen, *Christianisme et Paganisme*, p. 62.

⁸² Il continue : « Granted moreover the seemingly imposed nature of the date currently assigned to the Nativity, 25 December, one should rightly suspect the influence of outside events, certain extra-Scriptural occurrences peculiar to the political circumstances of the early fourth century in Rome, the place and time that the still-effective calendrical decision was initially made », Moffit, « Helios, Christ and Christmas », pp. 438-439. Il est bien connu aujourd'hui que le 25 décembre n'est pas la vraie date de naissance du Christ, qui reste inconnue. Les Évangiles ne fournissent aucune indication précise sur cette question,

rien d'accidentel dans le fait que Noël et le *Natalis Invicti* au IV^{ème} siècle se soient tenus le même jour⁸³. Pour les partisans de la thèse « Histoire des religions », l'idée que cette date soit le fruit de calculs savants que l'on aurait rattachés d'une manière ou d'une autre à la théologie chrétienne, comme l'avancent les partisans de la « Théorie du Comput », manifeste un degré d'artificialité difficilement conciliable avec les réalités historiques de cette époque⁸⁴. En effet, pour des auteurs comme Charles Pietri « on croira difficilement que des computistes aient pu imposer le choix du 25 décembre d'après des calculs compliqués sur la chronologie évangélique⁸⁵ ».

a.2) L'Épiphanie et le six janvier : Comme ce fut le cas pour Noël et le *Natalis Invicti*, la coïncidence de la date de l'Épiphanie avec celle de l'*Epiphaneia* de Dionysos, la fête de l'*Aion* et une des fêtes du Nil alexandrines a également attiré l'attention de certains auteurs. Elle laisse sous-entendre selon eux l'existence d'une relation délibérée entre cette solennité du christianisme et ces éléments festifs païens⁸⁶. Aussi, le fait que l'on attribue à Alexandrie un rôle déterminant dans le développement historique de l'Épiphanie⁸⁷ renforce le postulat qui voit dans ces grandes célébrations païennes du six janvier une explication plausible de la fixation à cette même date de la fête chrétienne⁸⁸. Pour les adhérents de l'école « Histoire des Religions », en fixant l'Épiphanie au six janvier, les autorités ecclésiastiques montrent qu'elles auraient intentionnellement cherché à récupérer une ou toutes ces fêtes pré-

hormis ce que nous révèle le prologue de l'évangile de Luc, où on mentionne que des bergers surveillaient leurs troupeaux au moment où le Christ est né, ce qui porterait à voir le printemps comme saison où se serait produit cet événement. Avant le IV^{ème} siècle, de nombreuses dates ont été avancées, dont le 28 mars et le 20 mai, sans qu'aucune ne réussisse à s'imposer. À la lumière de ceci, on s'entend pour dire que le choix par l'Église latine du 25 décembre comme date de la Nativité est le fruit d'un long processus de réflexion et de délibérations où une foule de facteurs seraient entrés en ligne de compte. Voir Cullman, *La Nativité et l'arbre de Noël*, p. 25, Debenoist, *Fêter Noël*, p. 10, Cerbelaud, « Naissance de la Nativité », pp. 35-36, et Botte, *Les origines de Noël et de l'Épiphanie*, p. 59.

83 Voir par exemple Cabrol, « Nativité de Jésus », p. 909. Incidemment, on note que pendant très longtemps, les chrétiens ont considéré que célébrer la naissance d'une figure divine était une pratique « typiquement-païenne » (voir Origène), d'où la pratique de ne célébrer que la date de la mort des saints et martyrs. Cullman, *La Nativité et l'arbre de Noël*, p. 27 à 32.

84 Voir Roll, « The Debate on the Origins of Christmas », p. 9; Botte, *Les origines de Noël et de l'Épiphanie*, pp. 66 à 68; Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, p. 228 et Cullman, *Noël dans l'Église ancienne*, p. 24.

85 Pietri, *Roma Christiana : recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311-440)*, vol.1, Rome, École Française de Rome, 1976, p. 114. Voir aussi Gianotto, « L'origine de la fête de Noël au IV^e siècle », dans Dorival, *La Nativité et le temps de Noël. Antiquité et Moyen Âge*, p. 79.

86 Voir par exemple DeSike, *Fêtes et croyances populaires*, p. 67 et Fox, *Pagans and Christians*, p. 116.

87 Voir Cullman, *Noël dans l'Église ancienne*, p. 20 et Botte, *Les origines de Noël et de l'Épiphanie*, p.12.

88 Voir par exemple Bellefir, *Religious holidays and calendars*, p. 81.

chrétiennes ou encore rivaliser avec elles⁸⁹.

a.3) La vigile de l'Épiphanie : On a aussi très tôt remarqué que les premières célébrations de l'Épiphanie avaient comporté une vigile⁹⁰, ceci faisant que la fête chrétienne se tenait donc en fait du cinq au six janvier⁹¹. Or, les fêtes païennes de l'*Aion*, de l'*Epiphanea* de Dionysos et la fête d'Osiris se déroulaient également sur deux jours, comportant elles-aussi une vigile nocturne le cinq. Cette similarité dans la morphologie de ces éléments festifs a poussé des auteurs à postuler un lien possible entre cet aspect de l'Épiphanie et l'étendue calendaire qu'occupaient les festivités païennes alexandrines⁹².

b) Le solstice, la Nativité et l'Épiphanie : Les historiographies des origines païennes de la Nativité et de l'Épiphanie révèlent un parallèle intéressant relié à leur date, car selon certains, la fixation de cette dernière au six janvier refléterait une seconde récupération faite par l'Église de l'aspect solsticial d'une fête pré-chrétienne antérieure⁹³, soit celle de l'*Aion*⁹⁴. En effet, selon un nombre d'auteurs, cette date, dans l'Égypte romaine, et dans bien des parties du monde méditerranéen, aurait été associée à la renaissance annuelle du soleil⁹⁵. Ils appuient cette thèse sur trois éléments, soit l'observation astronomique de la sortie de l'astre

89 Bainton, *Early and Medieval Christianity*, p. 25.

90 Il faut souligner que les vigiles ne sont certes pas en elles-mêmes un usage issu du paganisme, étant en fait une pratique liturgique très ancienne dans le christianisme, tirant ses racines dans la pratique juive de faire commencer les sabbat le vendredi en soirée. Elles sont essentiellement des offices célébrés en anticipation d'une fête liturgique donnée. Originellement, la plupart des célébrations du calendrier chrétien étaient dotées de vigiles, mais avec le temps on en vint à en diminuer le nombre, les réservant à quelques fêtes notables. Cependant, la masse des fidèles s'est montrée fort réticente vis à vis de l'élimination des vigiles, un nombre de celles-ci réussissant à se maintenir très longtemps dans la religion populaire. Ceci dit, il est tout de même vrai que certaines vigiles ont sans doute été instaurées en réaction à la tenue de fêtes païennes, comme ce fut le cas pour celle associée aux offices de la fête de la Circoncision. Voir F.G. Holweck, « Eve of a Feast », dans Heberman et als, *Catholic Encyclopedia*, vol.5, 1909, pp. 647-648 et Fernand Cabrol, « Fête de la Circoncision » dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de Liturgie*, vol.3, 1914, p. 1721.

91 Avant que la Nativité ne soit créée, la nuit du cinq janvier était originalement vouée à la commémoration de la naissance du Christ tandis que le six commémorait son baptême. Cullman, *La Nativité et l'arbre de Noël*, p. 35. La fête que les basilidiens hétérodoxes célébraient comportait aussi une telle vigile. Cabrol « Nativité de Jésus », p. 911.

92 MacArthur, *The Evolution of the Christian Year*, Londres, SCM Press, 1953, p. 66.

93 Voir par exemple Thomas J. Talley, « Christian Liturgical Year » dans Mircea Eliade éd, *The Encyclopedia of Religion*. New York, MacMillan, 1987, p. 441 et Jean Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, Payot, 1957, p.p. 283-284.

94 Voir ce que dit Méan dans « Noël : métropole des fêtes », p. 5. Jean Leclercq et Allan McArthur ont également constaté ce parallèle; voir Leclercq, « Aux origines du cycle de Noël », p. 24 et McArthur, *The Evolution of the Christian Year*, p. 66.

95 McArthur, *The Evolution of the Christian Year*, p. 41.

dans la constellation de la Vierge, la survivance en Égypte romaine d'un ancien comput, remontant au règne du Pharaon Amenehmep Ier, qui fixait à cette date le solstice, et enfin, de l'importance des associations symboliques avec le soleil des diverses figures divines célébrées le six janvier à Alexandrie⁹⁶. Ceci dit, ce lien du six janvier avec le solstice ne fait guère l'unanimité chez les chercheurs en raison du manque de fiabilité d'une des principales sources, Épiphane de Salamine (315-403), dont le témoignage serait fort discutable⁹⁷.

c) Le contenu thématique : Notons enfin que pour un grand nombre d'auteurs, les fêtes de Noël et de l'Épiphanie manifesteraient toutes deux la persistance en leur sein de notions et symboles que l'on retrouvait auparavant dans les célébrations païennes qu'elles auraient remplacé et en effet, pour des auteurs comme Oscar Cullman « ces deux jours étaient des jours de fête païens dont le contenu conceptuel tendait à s'unir aux pensées spécifiquement chrétiennes de Noël⁹⁸ ».

c.1) La Nativité, le soleil, la lumière et le concept de « naissance » : On avance fréquemment que, tout comme le *Dies Natalis Solis Invicti*, ce que l'on sait des premières célébrations de la Nativité manifeste une relation particulière avec le soleil et l'imagerie qui s'y rattache. Ceci serait une conséquence directe de la récupération par l'Église de la thématique solaire jadis associée à la fête solsticiale païenne, processus qui, selon Roger Lapointe, manifesterait « une certaine « paganisation » de la révélation divine en Jésus-Christ⁹⁹ ».

96 Voir DeBenoist, *Fêter Noël*, p. 11, McArthur, *The Evolution of the Christian Year*, p. 66 et Thélamon, *Païens et chrétiens au IVe siècle*, p. 237.

97 Voir Coquin, « Les origines de l'Épiphanie en Égypte », dans Dubarle, *Noël, Épiphanie, retour du Christ*, p. 162 et Cerbelaud, « Naissance de la Nativité », p. 38 et surtout le résumé de cette question fait par Roll, « Botte revisited », pp. 161-162.

98 Cullmann, *Noël dans l'Église ancienne*, p. 35.

99 « Une deuxième forme de contamination se vit sur le mode du syncrétisme....Il y a un prix à payer pour la victoire. Ainsi, le triomphe que le christianisme a remporté sur le paganisme au sein de l'Empire romain a comporté une certaine « paganisation » de la révélation divine en Jésus-Christ dans la mesure par exemple où le calendrier liturgique a fixé l'anniversaire de naissance de Jésus au 25 décembre, c'est-à-dire à la date de naissance du *Sol Invictus*, et où ce blocage d'un fait révélé avec un fait naturiste a renforcé un autre blocage encore plus ancien, celui qui juxtaposait les Pâques chrétiennes avec la Pâque juive et toutes deux avec l'équinoxe du printemps. Ce syncrétisme admirable atteste la victoire du christianisme, mais il assure aussi en permanence le retour du refoulé païen...Ici encore il appert que la victoire se paie d'un certain prix ». Lapointe, *Socio-anthropologie du religieux*, p. 212.

En effet, pour bien des auteurs, cette insistance grandissante que mettaient les chrétiens à associer le Christ au soleil à partir du III^{ème} siècle aurait été en réaction à la popularité grandissante de *Sol Invictus*¹⁰⁰. Toutefois, il serait bon de spécifier que si l'on remarque que la mise en relation du Christ avec le soleil dans le christianisme prend une ampleur marquée quelques décennies avant que la Nativité voit le jour, il serait faux de dire que ce phénomène ne peut être observé à des époques antérieures, l'appellation « Soleil de Justice » remontant en fait à un énoncé du prophète Malachie : « et il se lèvera, pour vous qui craignez mon nom, un soleil de justice, et la guérison sur ses ailes. » (MI 3, 20)¹⁰¹. On retrouverait aussi des précédents à l'association du Christ avec le soleil avant le IV^e siècle dans le *De Pascha Computus* de saint Cyprien, qui, vers 243, plaça la naissance de ce dernier le 21 mars, le jour où l'on admettait communément que Dieu avait créé le soleil¹⁰². Il faut également mentionner qu'avant cette période, les chrétiens orthodoxes n'étaient pas les seuls à utiliser une imagerie solaire pour représenter le Christ. En effet, chez de nombreux mouvements hétérodoxes, comme les gnostiques, on retrouvait souvent une association, sous une forme ou une autre, du Christ avec le soleil, comme le montrent des expressions fréquemment utilisées comme « Soleil Sagesse du Père » et « Soleil de Pitié »¹⁰³. L'association du Sauveur avec l'astre solaire s'explique donc certes en partie par des développements internes au christianisme, mais les racines païennes de cet usage, surtout à partir du III^{ème} siècle, restent difficiles à ignorer.

La récupération par la religion chrétienne de cet aspect important du paganisme solaire avec lequel il rivalisait peut effectivement être discernée dans une foule de domaines. Un exemple frappant nous est fourni par la célèbre mosaïque que l'on a découvert, en 1950, sous Saint-Pierre-de-Rome, dans laquelle on voit le Christ traversant le ciel dans un char, qui renvoi en fait à la façon analogue dont étaient représenté au même moment Hélios et *Sol Invictus*. On s'entend pour dire que l'art chrétien des premiers temps aurait gardé presque intacte cette image en lui donnant sa propre interprétation, les quatre chevaux qui tirent le char du Christ venant à représenter les quatre évangiles et les faisceaux, qui émanaient de la couronne lumineuse qui coiffait la tête des dieux solaires

100Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, p. 212.

101 Voir Moffit, « Helios, Christ and Christmas. », p. 439 et Talley, *Les origines de l'année liturgique*, p. 107.

102Hyde, *Paganism to Christianity*, p. 250

103Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, p. 252.

antiques dans ces tableaux, devenant les douze astres du firmament, créations de Dieu¹⁰⁴.

Pour nombre d'auteurs, la vitalité et la ténacité, tant chez les païens que les chrétiens, du symbolisme solaire relié au *Natalis Invicti* et à la date du solstice aurait donc forcé l'Église, lors de la création de Noël, à intégrer au sein de sa nouvelle fête ces éléments auxquels les masses étaient encore très attachées. Un exemple de ce « syncrétisme thématique » contenu dans la Noël primitive serait les hymnes au soleil et à la lumière anciennement récités dans la piété solaire antique qui, dans la nouvelle célébration chrétienne, se seraient aisément prêtés à une reconversion en hymnes au Christ, lui même, comme nous l'avons dit, à cette époque se voyant de plus en plus fréquemment associé à la lumière et à l'astre solaire¹⁰⁵.

Dans le cas de la Nativité, il n'y aurait donc aucun doute dans l'esprit de nombreux auteurs que l'importance que prend la lumière au sein de la fête chrétienne du 25 décembre serait en continuité directe avec des éléments que l'on retrouvait auparavant au sein du *Dies Natalis Solis Invicti*¹⁰⁶. Outre les hymnes précédemment mentionnés, un autre exemple de ceci serait l'importance que les premières messes de Noël semblent avoir mises sur ce thème dans les chants qui y étaient récités ainsi que dans l'utilisation particulières de lampes et de bougies que l'on y retrouvait¹⁰⁷. La présence de ces deux éléments rappelle pour certains la façon selon laquelle les monothéistes solaires à ce temps de l'année adressaient leurs prières à *Sol Invictus*, l'Église ayant ainsi réinterprété chrétiennement un rite fort répandu dans le paganisme antique¹⁰⁸.

104 Voir Heim, « Solstice d'hiver, solstice d'été », p. 656; Ferguson, *The Religions of the Roman Empire*, p. 237; Praet, « Explaining the christianizing of the Roman Empire, older theories and recent developments », *Sacris Erudiri*, 33 (1992-93), pp. 80-81 et Emile Mâle, *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*, Paris, Flammarion, 1950, p. 13.

105 Voir Heim, « Solstice d'hiver, solstice d'été », p. 641 et Cabrol, « Nativité de Jésus », p. 916.

106 Voir DeSike, *Fêtes et croyances populaires*, p. 53 et Moffit, « Helios, Christ and Christmas », pp. 439-440. On sait que les réjouissances reliées au *Natalis Invicti* était éclairées par l'allumage de nombreuses torches. Hlasberghe, *The Cult of Sol Invictus*, pp. 158-159.

107 Il est d'ailleurs fort possible que le développement que connut l'usage liturgique de la lumière dans les premiers siècles du christianisme, particulièrement l'allumage de lampes dans le cadre de messes, soit dû à l'influence du mithrisme et sa très grande prédilection pour ce genre de pratique. D.R. Dendy, *The Use of Lights in Christian Worship*, Londres, SPCK, 1959, p.p. 93-94.

108 Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, p. 230.

Mais selon bien des auteurs, il faudrait aussi souligner la récupération que la Nativité manifeste du concept de « naissance » ou de « renaissance », jadis associé à l'avènement du solstice. En effet, selon eux, on ne peut qu'être frappé par le fait que dans le calendrier chrétien, le *Natalis Invicti* soit devenu le *Natalis Christi*, l'avènement du solstice passant d'un jour dédié à *Sol deus* à un jour dédié à *Sol Iustitiae*¹⁰⁹. La similarité des appellations des solennités païennes et chrétiennes du 25 décembre, ainsi que la persistance de l'idée de « naissance » qui lui était associée dans le cadre du solstice, seraient, pour des chercheurs comme Claudio Gianotto « une importante preuve de la persistance et de la vitalité du culte solaire vers la moitié du Ve siècle et de la concurrence qu'il exerçait à l'égard de la fête chrétienne de Noël », et permettrait donc de « raisonnablement supposer l'existence d'un lien entre la fête chrétienne du *Natalis Christi* et la fête païenne du *Natalis Solis Invicti*¹¹⁰ ».

109 Voir par exemple Heim, « Solstice d'hiver, solstice d'été », p. 645; Henry Chadwick, « The Calendar : Sanctification of Time », *The Irish Theological Quarterly*, 66 : 2 , (2001), p. 101; Pierre-Marie Gy, *La liturgie dans l'histoire*, Paris, Éditions du Cerf, 1990, p. 68; Cabrol, « Nativité de Jésus », p. 917 et Francis Martens, « Solstice d'hiver et Circoncision », *Revue Nouvelle*, 103 : 3 (1996), p. 100.

110 « Si l'on examine les homélies sur Noël des auteurs romains plus tardifs, comme par exemple Léon le Grand, on remarque que la célébration de la naissance de Jésus est justifiée à travers une prise de distance par rapport à la célébration païenne du *Natalis Solis Invicti*. Selon l'argument de Léon le Grand, loin de célébrer la naissance du *Sol Invictus*, les chrétiens fêtent plutôt la naissance du soleil de justice que représente Jésus Christ..., on peut observer comment cette célébration fournissait l'occasion à Léon le Grand de blâmer ses fidèles, pour le culte qu'ils rendaient au soleil. Ceci constitue une importante preuve de la persistance et de la vitalité du culte solaire vers la moitié du Ve siècle et de la concurrence qu'il exerçait à l'égard de la fête chrétienne de Noël. Si l'on ajoute à cela le témoignage d'Augustin, qui, dans son *Contra Faustum*, doit se défendre contre l'accusation de célébrer la naissance du soleil le jour de la fête de la naissance de Jésus, on peut raisonnablement supposer l'existence d'un lien entre la fête chrétienne du *Natalis Christi* et la fête païenne du *Natalis Solis Invicti*, ce qui constitue un élément favorable à l'hypothèse "religionengeschichtlich" sur l'origine de la fête de Noël ». Claudio Gianotto, « L'origine de la fête de Noël au IVe siècle » dans Dorival, *La Nativité et le temps de Noël. Antiquité et Moyen Âge*, pp. 69-70. Le pape Léon fustigeait ici entre autres choses la coutume de certains croyants qui, le 25 décembre, s'inclinaient vers l'Est pour saluer le soleil et lui adresser des supplices ou des remerciements sur les marches de Saint Pierre de Rome, une pratique probablement gardée vivace par des manichéens ou des mithracistes plus ou moins biens évangélisés. À la lumière de ceci, il est intéressant de noter que le site même de Saint-Pierre de Rome, selon certains, pourrait être un indice des liens de Noël avec le paganisme solaire, comme l'explique Philippe Rouillard : « À Rome, les premières fêtes de Noël ont lieu sur la colline du Vatican, à proximité de la basilique Saint-Pierre alors en construction, et à l'endroit même où le peuple romain, tourné vers le soleil couchant, rendait traditionnellement hommage au divin Soleil. Il est remarquable que la plus ancienne mosaïque chrétienne de Rome, découverte sous la basilique Saint-Pierre, lors des fouilles exécutées de 1940 à 1950, représentent le Christ Hélios (Soleil) sur son char triomphal ». Rouillard, *Les fêtes chrétiennes en Occident*, pp. 15-16. Voir aussi Chuvin, *Chronique des derniers païens*, pp. 129-130, Cumont, *Les mystères de Mithra*, pp. 162-163 et Ferguson, *Religions of the Roman Empire*, p. 99. Talley est cependant de l'avis que cette pratique liturgique ne refléterait pas la récupération du paganisme solaire mais plutôt l'aversion qu'aurait eu certains chrétiens orientaux vis-à-vis la coutume romaine de placer l'autel à l'ouest. Talley, *Les origines de l'année liturgique*, p. 117.

c.2) L'Épiphanie, la lumière, les concepts de « naissance », de « manifestation » et l'eau : L'Épiphanie révélerait également la récupération par l'Église d'une symbolique solaire et lumineuse ainsi que de l'idée de la « naissance » ou « renaissance » annuelle d'une divinité, ceci dans le cadre d'un processus à bien des égards analogue à celui de la création de Noël¹¹¹. En effet, un des rôles de l'Épiphanie est de commémorer liturgiquement la révélation du Christ comme « lumière du monde ». Or, cet événement est aussi perçu comme marquant sa « naissance spirituelle » dans la liturgie, cette réalité étant soulignée par les miracles qui y sont commémorés. Ici encore, certains spécialistes verraient les traces de la récupération d'une dimension importante des festivités reliées à la « renaissance » annuelle de l'*Aion*¹¹², percevant dans cet aspect de l'Épiphanie une assimilation délibérée d'une dimension importante de cette solennité païenne et de son caractère solsticial¹¹³

Le fait que l'Épiphanie tire son nom même du terme et du concept d'*epiphaneia* païen serait, selon certains, un autre indice des antécédents pré-chrétiens de cette fête. En effet, l'idée qu'elle commémore la manifestation de la nature divine du Christ aux yeux des hommes¹¹⁴ rappellerait beaucoup ce que l'on retrouvait auparavant dans les solennités pré-chrétiennes du six janvier, particulièrement les manifestations annuelle de Dionysos et Osiris. La similarité d'un nombre de miracles attribués à diverses divinités païennes avec ceux pratiqués par le Christ a d'ailleurs fréquemment permis à l'Église de procéder à une réinterprétation chrétienne de ces derniers¹¹⁵. Les racines païennes du terme *epiphaneia* ainsi que l'idée que l'Église ait pu emprunter au paganisme un élément fort répandu de son vocabulaire religieux ne laissent donc aucun doute dans l'esprit des bien des spécialistes et la présence du concept de « manifestation » au sein de l'Épiphanie chrétienne attesterait pour eux de ses liens avec le paganisme¹¹⁶.

111 Grant, *Augustus to Constantine*, p. 309.

112 C. Smith, « Feast of Epiphany », p. 480 et Laing, *Survivals of Roman Religion*, p.127.

113 MacArthur, *The Evolution of the Christian Year*, p. 66. Voir aussi Cullmann, *La Nativité et l'Arbre de Noël*, p. 40

114 Rouillard, *Les fêtes chrétiennes en Occident*, p. 27.

115 Un nombre d'aspects du culte voué à Dionysos et Osiris durant l'Antiquité présentaient des parallèles avec le christianisme, ces éléments ayant pu avoir une influence sur le développement d'un nombre d'aspects de la tradition chrétienne. Kee, *Christian Origins in Sociological Perspective*, p. 109 à 112.

116 Voir par exemple Prumm, « Epiphany », *New Catholic Encyclopedia*, vol. 5, p. 480; C. Smith « Feast of Epiphany », *New Catholic Encyclopedia*, p. 480; Leclercq, « Épiphanie », p. 199 et Cullman, *Noël dans l'Église ancienne*, p. 20. Si on s'entend pour dire que l'Épiphanie tirerait son nom et, dans une certaine mesure, son sens, du mot grec *epiphaneia*, certains spécialistes ne souscrivent néanmoins pas complètement à l'idée que ceci serait vraiment l'indice d'un emprunt à la solennité célébrée le six janvier

L'Épiphanie entretient aussi des liens évidents avec l'eau, du fait de son association avec des épisodes bibliques où l'élément aquatique joue un rôle important, soit le Miracle de Cana et le baptême du Christ dans le Jourdain. D'aucuns postuleraient que l'affectation de ces deux miracles à la fête chrétienne du six janvier serait en partie le fruit d'une récupération faite par l'Église du miracle effectué par Dionysos dans son *epiphaneia* annuelle et de la croyance dans la bénédiction des eaux du Nil par le dieu Osiris, qui était sensée avoir cours durant la nuit du cinq au six janvier¹¹⁷. Dans la version chrétienne de ce rite, les eaux fertilisantes de ce fleuve, anciennement considérées comme un don des dieux, devinrent plutôt un don de Dieu¹¹⁸. L'aspect aquatique de l'Épiphanie témoignerait donc d'une volonté d'accommodement de la part de l'Église du IV^e siècle vis-à-vis de l'attachement à ces usages millénaires qu'avaient encore ses fidèles égyptiens, chez qui leur disparition « ne pouvaient que susciter une profonde angoisse chez les païens et les chrétiens qui demeuraient pénétrés de certaines croyances païennes¹¹⁹ ».

en l'honneur de la manifestation de Dionysos. Ceci serait, selon eux, aller trop loin dans l'établissement d'un équivalence entre les significations païenne et chrétienne du terme. Voir Jean Daniélou; « Les origines de l'Épiphanie et les testimonia », dans Dubarle, *Noël, Épiphanie, retour du Christ*, p. 79.

117 Voir Debenoist, *Fêter Noël*, p. 12; Cullmann, *La Nativité et l'Arbre de Noël*, p. 37; C. Smith, « Feast of Epiphany », p. 480-481; Botte, *Les origines de Noël et de l'Épiphanie*, pp. 74-75 et Coquin, « Les origines de l'Épiphanie en Égypte », dans Dubarle, *Noël, Épiphanie, retour du Christ*, p. 163.

118 Coquin, « Les origines de l'Épiphanie en Égypte », dans Dubarle, p. 169. Dans la mentalité populaire, les eaux bénies lors de l'Épiphanie étaient très tôt considérées comme ayant des vertus curatives particulières. Martindale, « Epiphany », p. 505.

119 « Conformément à une croyance profondément ancrée dans la mentalité religieuse païenne, toute perturbation de l'ordre naturel des choses était le signe, en même temps que la répercussion cosmique, d'une rupture de la *pax deorum*, si nous nous plaçons dans le cadre des représentations religieuses des Romains. En Égypte, où la bonne exécution des rites a une importance essentielle pour le maintien de la *maat*, de l'ordre et notamment de l'ordre cosmique qui permet le retour périodique des phénomènes naturels (cycle du soleil, venue de la crue), l'interdiction du culte et qui plus est le scandaleux sacrilège commis contre le dieu qui, par assimilation au Nil, était finalement considéré comme le maître de la crue ne pouvaient que susciter une profonde angoisse chez les païens et les chrétiens qui demeuraient pénétrés de certaines croyances païennes » Thélamon, *Païens et chrétiens au IV^e siècle*, p. 273.

IV. BILAN

Le grand intérêt qu'a suscité depuis les 150 dernières années la question des antécédents pré-chrétiens de Noël, et un peu plus récemment ceux de l'Épiphanie, a donné naissance à des débats complexes. Deux grands problèmes se sont démarqués plus que les autres, soit celui de la nature des liens des fêtes chrétiennes du 25 décembre et du six janvier avec le paganisme et celui de la place de l'empereur Constantin dans la mise sur pied de la Nativité.

a) La Nativité et l'Épiphanie, récupération ou destruction du passé païen? : Il existe certes un malaise chez les adhérents de la thèse « Histoire des Religions » quant à la création de Noël et de l'Épiphanie, à savoir si elles répondraient vraiment à un désir d'accommodement, ou bien si elles découleraient plutôt d'une volonté d'occultation du passé païen. En effet, la nature des motivations qui auraient poussé l'Église à prendre cette mesure reste pour certains encore difficile à établir avec certitude¹²⁰, comme on peut le constater par les propos de Philippe Rouillard, pour qui la date de la Nativité fut choisie « pour concurrencer ou christianiser la vieille fête romaine du Soleil Invaincu¹²¹».

Pour de nombreux chercheurs, il n'y aurait cependant pas de doute, la Nativité et l'Épiphanie seraient clairement une assimilation réussie de célébrations païennes antérieures, intégrant en leur sein, en les reformulant, plusieurs éléments que l'on retrouvait auparavant dans ces dernières¹²². C'est ce que propose C. Smith : « These feasts could easily have been syncretized with the cult of the Roman sun-god¹²³ ». On pourrait dire que

¹²⁰Voir le résumé de Roll, « The Debate on the Origins of Christmas », p. 4 à 9.

¹²¹« Un calendrier romain de 354 nous apprend qu'à Rome c'est vers 330, donc quinze ans après la paix de l'Église, que l'on commence à fêter Noël, à la date du 25 décembre. Ce jour est choisi pour concurrencer ou christianiser la vieille fête romaine du Soleil Invaincu (Sol Invictus), célébrée au coeur de l'hiver, au moment où le soleil va peu à peu reprendre des forces et où les jours vont recommencer à s'allonger ». Rouillard, *Les fêtes chrétiennes en Occident*, p. 15.

¹²²Voir par exemple Sue-Ellen Thompson, « Christmas » dans Thompson, *Holiday Symbols and Customs*, p. 93.

¹²³« Epiphany, like Christmas, must have been assigned it's date in reference to a pagan feast. In the Egyptian calendar, the winter solstice was observed on January 6. On the previous night, the pagans of Alexandria commemorated the birth of their god the Aeon, supposedly born of a virgin. These feasts could easily have been syncretized with the cult of the Roman sun-god ». C. Smith, « Feast of Epiphany », p. 480. Dans la même ligne d'idée voir Markus, *The End of Ancient Christianity*, p. 105; Ferguson, *Religions of the Roman Empire*, p. 239; Cumont, *Les mystères de Mithra*, p. 165; Miller, « A Theory of Christmas », dans Miller, *Unwrapping Christmas*, p. 11; Walter, *Mythologie chrétienne*, p.88 et p.111 et même Philippe

pour eux, la création de ces deux fêtes serait à associer à une approche « douce » vis-à-vis de la persistance de certains éléments païens au sein des masses récemment christianisées, manifestant une certaine acceptation par l'Église de leur continuation sous une forme christianisée.

Pour d'autres, Noël et l'Épiphanie auraient été créés avant tout dans le but d'effacer, en les détournant, tout souvenir des pratiques pré-chrétiennes anciennement associées au 25 décembre et au six janvier, donc dans le cadre d'une approche « dure » vis-à-vis des survivances du paganisme. Selon ces derniers, la création de ces deux fêtes témoignerait du refus de l'Église à l'endroit de la persistance de ces éléments. Ils tendent donc à voir dans les similarités que manifestent les solennités païennes et chrétiennes du 25 décembre et du six janvier non pas une mesure visant l'intégration du passé païen, mais une mesure destinée à rendre sa suppression plus efficace. D'après eux, en bout de ligne, hormis la date, peu d'aspects de ces deux fêtes peuvent réellement être considérés comme des accommodements du paganisme, comme l'affirmait Bernard Botte : « On a rapproché ces fêtes des solennités païennes du solstice d'hiver, et on a eu raison. On a dit que l'Église avait christianisé des fêtes païennes, et on a eu tort. Les fêtes païennes ont pu servir de point de départ et de stimulant. Mais Noël et l'Épiphanie n'ont fait que développer des éléments authentiquement chrétiens et bibliques¹²⁴ ». Charles Pietri pense lui aussi qu'au IV^{ème} siècle, avec la création des fêtes chrétiennes du 25 décembre et du six janvier, l'Église « concurrence la fête du Sol Invictus et substitue un *natalis* à un autre *natalis* » et qu'en fait « cette démarche de la pastorale chrétienne ne surprend pas: à Alexandrie, les fidèles opposaient à la fête de l'*Aion*, l'Épiphanie glorieuse du Seigneur le 6 janvier¹²⁵ ».

Rouillard, qui semble éventuellement pencher vers cette interprétation : « Née d'une christianisation de la fête romaine et populaire du Soleil Invaincu, la célébration chrétienne de Noël ne pouvait manquer de donner naissance à des manifestations ou des coutumes qui traduiraient, en un langage symbolique ou anecdotique, le contenu du mystère ». Rouillard, *Les fêtes chrétiennes en Occident*, p. 19.

¹²⁴Bernard Botte, « Maranatha », dans Dubarle, *Noël, Épiphanie, retour du Christ*, p. 42. Voir aussi Botte, *Les origines de Noël et de l'Épiphanie*, p. 63.

¹²⁵« Manifestement, la célébration chrétienne concurrence la fête du Sol Invictus et substitue un *natalis* à un autre *natalis*. Le calendrier de 354 qui mentionne les deux fêtes, l'une dans la *Depositio*, l'autre dans le ferial traditionnel, démontre au moins cette concurrence. Cette démarche de la pastorale chrétienne ne surprend pas: à Alexandrie, les fidèles opposaient à la fête de l'*Aion*, l'Épiphanie glorieuse du Seigneur le 6 janvier ». Pietri, *Roma christiana*, vol. 1, p. 114. Dans la même ligne d'idée on pourrait citer les propos de Cyril Martindale : « But even if a deliberate « baptism » of a pagan feast be seen here no more than the transference of the date need be supposed ». Martindale, « Christmas », p. 725, ou encore ceux de Jean Chélini : « Il semblerait que le Christianisme ait choisi cette date comme anti-fête païenne, par volonté d'inculturation. Le *natalis invicti* a disparu, Noël est resté au cœur de notre civilisation ». Jean Chélini, *Le*

Il subsiste donc à ce jour une ambiguïté chez les spécialistes quant à savoir si Noël et l'Épiphanie sont des solennités païennes dénaturées ou oblitérées¹²⁶. Ceci n'est pas nouveau, dans le cas de la Nativité, un nombre d'auteurs chrétiens de l'Antiquité tardive et du Haut Moyen Âge ont d'un côté affirmé qu'elle avait permis à l'Église d'intégrer dans son culte un élément païen qui s'était montré jusque-là fort réticent à disparaître, tandis que d'autres ont vanté le fait qu'elle avait efficacement permis la destruction pure et simple du *Natalis Invicti*¹²⁷.

b) Constantin et la Nativité : Le rôle qu'ont pu jouer les convictions religieuses de l'empereur Constantin dans la mise sur pied de la Nativité est un autre point de controverse dans l'historiographie. En effet, un nombre d'auteurs ont vu celui-ci comme le principal architecte de sa création¹²⁸. À la lumière du rôle générale qu'a joué ce dernier dans l'histoire du christianisme, et particulièrement de son implication dans le concile de Nicée, certains en sont venus à voir dans la récupération de quelques aspects du paganisme solaire que manifeste Noël les tendances syncrétistes, de nos jours bien documentées, de l'empereur¹²⁹. Un des supporters les plus en vus de cette thèse fut Oscar Cullmann, qui voyait dans la sanctification par Constantin du jour de repos hebdomadaire, le *Dies Solis*¹³⁰, et la mise sur pied de Noël, deux expressions d'une même entreprise syncrétique opérée par ce dernier, qui était, selon lui, « moins un chrétien

calendrier chrétien : notre temps quotidien. Paris, Picard Éditeur, 1999, p. 20. Voir aussi Leclercq, « Aux origines du Cycle de Noël », p. 24 et Cerbelaud, « Naissance de la Nativité », p. 42.

126 Par les termes de « dénaturation » et « d'oblitération », nous faisons référence à la terminologie mise de l'avant par Jacques Le Goff concernant les attitude de l'Église mérovingienne a manifest vis-à-visé la persistance d'éléments folkloriques pré-chrétiens . Les dénaturations « changent radicalement de signification dans leurs substituts chrétiens..et même de nature. ». Pour ce qui est de l'oblitération : « La superposition des thèmes, des monuments, des personnages chrétiens à des prédécesseurs païens n'est pas une « succession » mais une abolition. La culture cléricale couvre, cache, élimine la culture folklorique. ». Jacques Le Goff, « Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne » dans Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen-Âge : temps, travail et culture en Occident, 18 essais*. Paris, Gallimard, 1977, p. 230.

127 Hutton , *Stations of the Sun* p. 2.

128 Moffit, « Helios, Christ and Christmas », p. 437.

129 Voir Heim, « Solstice d'hiver, solstice d'été », pp. 644-645 et Cullmann, *La Nativité et l'arbre de Noël*, p. 47.

130 Ceci se passe en 321 et marque le nouveau statut légal de jour chômé de ce qui deviendra le *Dies Dominicalis*, le dimanche chrétien. En faisant ceci, Constantin aurait repris un jour auparavant cher aux citoyens païens de son empire, soit le Vénérable Jour du Soleil. Voir Méan, « Noël, la métropole des fêtes », p. 5, Chuvin. « Le triomphe du calendrier chrétien », p. 40 et Dowden, *European Paganism: The Realities of Cult from Antiquity to the Middle Ages*, New York, Routledge, 2000, p. 197.

qu'un « syncrétiste » conscient¹³¹ ». On a donc souvent avancé que la fête de Noël refléterait le désir personnel de Constantin d'unifier le culte solaire et le christianisme.

On pense en effet que cette fête aurait été pour lui un instrument permettant d'entamer la symbiose des deux principaux courants monothéistes du IV^{ème} siècle¹³². Car, aux yeux de nombreux spécialistes, il semble bien possible que cet empereur, même après sa conversion, n'ait pas été totalement convaincu que le christianisme était le seul moyen par lequel on pouvait vénérer le Dieu Suprême qui était mis de l'avant par les religions monothéistes de l'époque¹³³. Aussi, on pense qu'il aurait certes été conscient de la force des tendances pluralistes et syncrétistes qui étaient prévalentes dans tous les échelons de la société durant cette période¹³⁴. Comme Constantin lui-même, on pense qu'un grand nombre de romains nouvellement convertis n'auraient pas souscrits à l'exclusivité que prônait le christianisme dans son culte¹³⁵ et que l'empereur dut

131 « Ces déclarations montrent, en tout cas, que lorsqu'elle fixa au 25 décembre la fête de la naissance du Christ, l'Église n'agissait pas sans connaître l'importance que ce jour revêtait pour les païens.... On est en droit d'affirmer aujourd'hui que Constantin a été moins un chrétien qu'un « syncrétiste » conscient, c'est à dire qu'il a voulu opérer la synthèse du christianisme et des éléments de valeur que contenait le paganisme... Si nous songeons à la sympathie que Constantin éprouvait pour le culte du soleil, nous saisissons que l'une des mesures chrétiennes les plus efficaces qu'il ait prises, l'élévation du dimanche chrétien au rang de jour férié légal, était destinées en même temps, dans sa pensée, à incorporer au christianisme le culte solaire païen, revêtu d'une forme chrétienne ». Cullman, *Noël dans l'Église ancienne*, pp. 26-27.

132 Clavel-Lévêque, « Religions officielles et religions populaires » dans Leboucher, *Approches des religions de l'Antiquité*, p. 147. Cette refonte se serait notamment manifestée dans le cadre du culte impérial, où les empereurs chrétiens se dépouillèrent de l'épithète *Invictus*, étroitement associé au culte solaire, pour prendre celui de *Victor*. Bien des historiens pensent que la proximité de ces deux épithètes n'était pas fortuite mais témoignerait plutôt d'une continuité délibérée avec l'héliolâtrie, la conservation quasi-intacte du symbolisme solaire anciennement associé au terme *Invictus* venant renforcer cette idée pour plusieurs. Voir John Ferguson, *Religions of the Roman Empire*, p. 56 et Gillman, « Constantine The Great in the Light of the Christus Victor concept », *Journal of Religious History*, 1 (1961), p. 203.

133 W.H.C. Frend, *The Early Church*, Londres, Hodder & Stoughton, 1965, p. 150 et Momigliano, *The Conflict between Paganism*, p. 38.

134 Voir Robert Markus, *The End of Ancient Christianity*, New York / Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 6, Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, pp. 209-212 et Chuvin, *Chronique des derniers païens*, p. 182, Halsbergh, *The Cult of Sol Invictus*, p. 149. En harmonie avec cette prévalence du syncrétisme et du pluralisme serait aussi celle de la montée du monothéisme, via ce dernier, beaucoup de divinités ayant été avec le temps assimilées les unes aux autres, considérées comme des manifestation différentes d'une même entité. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, p. 132.

135 Praet, « Explaining the christianizing of the Roman Empire », p. 67. L'empereur, ayant été un païen lui-même, devait être conscient des avantages d'une approche graduelle en ce qui concerne la christianisation de son empire. Il aurait changé trois fois durant sa vie son allégeance religieuse personnelle, abandonnant le protecteur traditionnel de sa famille, Hercules, en faveur du *Sol Invictus*, pour enfin abandonner celui-ci pour le Dieu des chrétiens. Voir Dowden, *European Paganism*, p. 7 et Gillman, « Constantine The Great in the Light of the Christus Victor concept », p. 200.

nécessairement tenir compte de ceci dans sa politique religieuse¹³⁶.

L'idée que Noël ait pu avoir été initialement une « fête syncrétique constantinienne » ne fait cependant pas l'unanimité. La principale entorse à son acceptation unanime est fournie par Thomas J. Talley. Elle réside dans le fait que celui-ci constate qu'à Constantinople, du vivant de l'empereur qui lui donna son nom, et même longtemps après sa mort en 337, on ne retrouve aucune trace de la célébration de la fête de la Nativité avant l'an 380, anomalie qui, d'après Talley, prouverait que l'influence personnelle de ce dernier dans la mise sur pied de cette solennité a été surévaluée¹³⁷.

136 Gillman, « Constantine in the Light of the Christus Victor Concept », p. 201 Sur les tendances accommodantes de Constantin et de ses successeurs voir aussi Fletcher, *The conversion of Europe: from Paganism to Christianity 371-1386 A.D.*, Londres, Harper Collins, 1997, p. 24. On remarque en effet que même après la conversion de Constantin, les fêtes restent un aspect très visible du paganisme. MacMullen, *Christianisme et paganisme*, p. 62.

137 Talley, « Constantine and Christmas », *Studia Liturgica*, 17 (1987), p. 196. Talley admet tout de même ailleurs que l'Église, consciente de l'attachement encore vivace de Constantin envers son ancienne religion, aurait bien pu avoir placé la Nativité le 25 décembre comme une concession à ce dernier. Talley, *Les origines de l'année liturgique*, pp. 105-106.

CHAPITRE 3 : LA CIRCONCISION DU SEIGNEUR

La Fête de la Circoncision du Seigneur commémore le moment où le Christ se serait fait circoncire, remplissant ainsi une ancienne prophétie voulant que le Messie descendrait d'Abraham¹. Cet événement se serait produit huit jours après sa naissance, faisant donc de cette fête un octave de Noël, la *Circumcisio Domini* se tenant en effet le premier janvier². Sa célébration était centrée sur la récitation de deux messes, dont une en l'honneur de la Vierge, et elle comportait aussi une dimension pastorale importante qui voyait l'officiant inviter les fidèles à se recueillir par la prière et le jeûne³.

I. APERÇU DE SON HISTOIRE⁴

On pense que la fête de la Circoncision tirerait ses origines de deux célébrations liturgiques primitives; une fête qui se tenait à Rome dès le IV^e siècle, appelée *Octavas Domini*⁵, et une célébration issue de la tradition gallicane, attestée dès le VI^e siècle, sous le nom de *Circumcisio Domini*⁶. Avec le temps, les deux célébrations se seraient fondues en une seule, la solennité romaine du premier janvier prenant définitivement le nom de la célébration gallicane au XII^e siècle⁷.

1 R.L. Foley, « Circumcision of our Lord », dans *New Catholic encyclopedia.*, vol.3, New York / Toronto, McGraw-Hill, 1967, p. 879.

2 Dans la liturgie chrétienne, un octave est la répétition, huit jours plus tard, de l'office d'une fête majeure. Certains octaves, comme la *Circumcisio Domini*, sont devenus avec le temps des fêtes pour elles-mêmes, acquérant souvent le statut de jour férié. Fernand Cabrol, « Octave », dans Hebermann, Charles et al. éd. *The Catholic encyclopedia : an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline and history of the Catholic Church*, vol. 11, New York, R. Appleton & Co., 1911, pp. 204-205.

3 Fernand Cabrol, « Fête de la Circoncision », dans Cabrol, Fernand, Henri Leclercq et Henri-Iréné Marrou, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. 3, Paris, Letouzey et Ané, 1914, p. 1718. La fête de la Circoncision cesse d'être célébrée dans le rite romain en 1970.

4 Pour l'histoire de la *Circumcisio Domini*, voir Cabrol, « Fête de la Circoncision » (cf. note 3), pp. 1718-1728 et John J.Tierney. « Feast of the Circumcision », dans Hebermann, Charles et al. éd. *The Catholic encyclopedia : an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline and history of the Catholic Church*, vol. 3, New York, R. Appleton & Co., 1908, pp. 779-780. Voir aussi Philippe Rouillard, *Les fêtes chrétiennes en Occident*, Paris, Éditions du Cerf, 2003, Jean Chélini, *Le calendrier chrétien : notre temps quotidien*, Paris, Picard Éditeur, 1999, Walter H. Frere, *Studies in early Roman liturgy vol.1. The Kalendar*, Londres, Humphrey Milford, 1930 et Francis Martens, « Solstice d'hiver et Circoncision », *Revue Nouvelle*, 103 : 3, (1996), pp. 96-105.

5 John J. Tierney. « Feast of the Circumcision », p. 779.

6 Walter H. Frere, *Studies in early Roman liturgy*, p. 86.

7 Martens, « Solstice d'hiver et Circoncision », p. 100.

Du point de vue documentaire, on retrouve les premières traces de l'octave de Noël romain, l'*Octavas Domini*, dans des mentions que font, dès le IV^e siècle et peut-être avant selon certains, un nombre de documents liturgiques anciens d'une messe spéciale dédiée au souvenir de la naissance du Christ⁸. On peut suivre son développement et son implantation progressive dans le rite romain dans les actes du concile d'Éphèse de 431, où l'*Octavas Domini* est aussi dédiée à la vénération de la Vierge⁹, et, plus tard, dans la *Regula Monachorum* de saint Benoît (480-547), ainsi que dans les sacramentaires léonien et gélasien des VI-VII^e siècles¹⁰. La fête de la *Circumcisio Domini* gallicane, quant à elle, apparaît pour la première fois dans les actes du concile de Tours de 567. Par la suite, un nombre de textes issus de cette tradition attestent de la popularité croissante de cette célébration en Gaule¹¹. Les actes du concile de Tolède de 633 nous montrent qu'elle fut adoptée en Espagne peu après¹².

II. ANTÉCÉDENTS PAÏENS¹³

Très tôt, la fête chrétienne du premier janvier s'est vue attribuer des liens avec le paganisme. En effet, selon beaucoup d'auteurs de l'Antiquité Tardive et du Haut Moyen Âge, sa mise sur pied à la même date que la fête païenne des *Kalendae Januariae* ne doit rien au hasard, mais aurait été occasionnée par les excès de certains chrétiens durant cette

8 Cabrol, « Fête de la Circoncision », p. 1717.

9 Martens, « Solstice d'hiver et Circoncision », p. 100.

10 Voir Tierney, « Feast of the Circumcision », p. 779 et Frere, *Studies in early Roman liturgy*, p. 86.

11 Cabrol, « Fête de la Circoncision », p. 1717.

12 Cabrol, « Fête de la Circoncision », p. 1721.

13 Sur l'historiographie des origines païennes de la Circoncision, voir encore Cabrol, « Fête de la Circoncision » (cf. note 3) qui, dans son article, malgré sa vocation synthétique, fournit un portrait assez détaillé des principaux points sur lesquels s'est très tôt articulée la thèse de ses antécédents pré-chrétiens. Voir aussi l'essai de Michel Meslin, *La fête des Kalendes de janvier dans l'empire romain : étude d'un rituel de nouvel an*, Bruxelles, Latomus, 1970, qui traite en profondeur de ce qu'étaient les *Kalendae Januariae* et l'article de Françoise Monfrin, « La fête des calendes de janvier, entre Noël et Épiphanie. La rencontre de deux calendriers », paru dans Gilles Dorival et Jean-Paul Boyer dir, *La Nativité et le temps de Noël. Antiquité et Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2003, pp. 95-119. On peut aussi consulter les travaux récents portant sur l'histoire sociale du christianisme des premiers siècles, les *Kalendae Januariae* ayant fréquemment attiré l'attention des historiens de ce domaine. Voir Peter Brown, *L'essor du christianisme occidental : triomphe et diversité 200-1000*, Paris, Éditions du Seuil, 1997 et Ramsay MacMullen, *Christianisme et paganisme IV^e au VIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1998. L'ouvrage de l'historien Jacques Heers, *Fêtes des Fous et carnivals*, Paris, Hachette, 1997 contient pour sa part quelques pages d'un grand intérêt pour ce thème.

célébration. Cette situation aurait amené l'Église à créer une solennité liturgique pour les en détourner et pour les isoler des païens encore attachés à cet usage, comme prêchait déjà saint Augustin aux fidèles de Carthage :

Or, vous serez séparés parmi les nations si, pour vous, n'exerce aucune attirance ou plaisir cette fête fautive des païens, qui, par des chants scabreux, des danses ignobles et des banquets immodérés, est célébrée par eux avec tant d'entrain pour les choses mondaines et les plaisirs de la chair. Oui, en effet, vous avez récité ce psaume et son écho résonne encore dans vos oreilles : « Seigneur, délivre-nous et sépare nous parmi les nations ! ». Car qui peut être séparé des nations qui n'est pas auparavant sauvé ? Ainsi, ceux qui se mêlent en ce jour aux païens ne sont pas sauvés,¹⁴.

Le liturgiste médiéval Jacques de Voragine, dans sa *Légende Dorée*, souligne encore les liens possibles de la *Circumcisio Domini* avec le paganisme :

Il faut noter qu'autrefois, les païens et les Gentils observaient, en ce début d'année, un grand nombre de superstitions que les saints eurent de la peine extirper, même auprès des chrétiens¹⁵.

De nos jours, la plupart des chercheurs tendent à aller dans le même sens que les auteurs chrétiens du passé, et voient dans la création de cette fête liturgique la volonté de l'Église des IV^{ème} et VI^{ème} siècles de ramener à l'ordre un nombre de ses « brebis égarées » qui participaient encore, malgré leur foi chrétienne, aux festivités païennes des *Kalendae Januariae*¹⁶. Par ailleurs, il importe de souligner que, contrairement à d'autres fêtes du christianisme pour lesquelles on a postulé des antécédents pré-chrétiens, on admet généralement que la *Circumcisio Domini* ne serait pas une récupération de la solennité

14 Saint Augustin, *Sermo CXCVIII*, traduit par Sarah Muldowney dans *Sermons on the Liturgical Seasons*, New York, Fathers of the church, 1959, p. 55. À l'évêque d'Hippone s'ajoutent une pléthore de prédicateurs qui ont eux-aussi dénoncé les *Kalendae Januariae*, en Orient comme en Occident, tels que Tertullien, Jérôme, Ambroise, Jean Chrysostôme, Maxime de Turin, Pierre Chrysologue, Césaire d'Arles, Pacien de Barcelone et saint Éloi, pour n'en citer que quelques uns.

15 Jacques de Voragine, *La Légende Dorée*, traduit sous la direction d'Alain Boureau, Paris, Gallimard, 2004, p. 106.

16 Il n'y a en fait guère de controverse au sein de l'historiographie de la *Circumcisio Domini* quant au choix du premier janvier comme date de la tenue de cette solennité chrétienne, tant dans le passé qu'à l'époque actuelle. Le caractère délibéré de la décision de l'église de Rome, et, plus tard, de l'église gallicane, de faire coïncider sa propre célébration avec les *Kalendae Januariae* est admis par tous, aussi bien chez les liturgistes traditionnels que chez les néo-liturgistes, les historiens du calendrier et les historiens du folklore. Voir par exemple Fernand Cabrol, « Les fêtes chrétiennes », *Dictionnaire de liturgie et d'archéologie chrétienne*, vol.5, 1914, p.1428; Louis Duchesne, *Les origines du culte chrétien : étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, 5^{ème} éd. Paris, Fontemoing, 1909, pp. 279-280; Francis-Xavier Weiser, *Fêtes et coutumes chrétiennes; de la liturgie au folklore*, Tours, Mame, 1961, pp. 117-118; Walter H. Frere, *Studies in early Roman liturgy*, p. 86; Willy Evenepoel, « La délimitation de « l'année liturgique » dans les premiers siècles de la chrétienté. *Caput Anni Liturgici*. », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 83 : 3-4 (1988), p. 608 et Philippe Rouillard, *Les fêtes chrétiennes en Occident*, p.150.

païenne qui se tenait le même jour¹⁷. En effet, on peut aisément constater que la célébration chrétienne du premier janvier ne semble intégrer aucun élément discernable de la fête romaine se tenant à la même date. On pense donc que sa mise sur pied s'inscrirait plutôt dans une tentative d'oblitération des *Kalendae Januariae*¹⁸, la fête de la Circoncision n'ayant donc ultimement comme héritage du paganisme que sa date¹⁹. Les deux principaux axes de questionnement qui ont guidé les recherches sur les liens de la *Circumcisio Domini* avec le paganisme tournent autour des éléments suivants : D'une part, vérifier la relation entre le choix de la date du premier janvier pour la Fête de la Circoncision et la tenue des *Kalendae Januariae*, et expliquer la présence d'une messe spéciale intitulée *Prohibendum ab idolis* comme indice significatif d'une telle relation. D'autre part, constater et expliquer la pérennité de certaines pratiques païennes reliées au premier janvier au sein des populations christianisées de l'Antiquité tardive et du Haut Moyen Âge. Ceci témoignerait, à sa façon, du rôle du paganisme dans la création de la Fête de la Circoncision en nous dévoilant l'échec de cette dernière en tant que tentative d'oblitération des *Kalendae Januariae*.

a) Les *Kalendae Januariae* : Comme le montre le sermon de saint Augustin précédemment cité, la participation de nombreux chrétiens, durant toute l'Antiquité tardive, aux réjouissances des *Kalendae Januariae* était un problème de taille pour les autorités ecclésiastiques²⁰. Un indice de l'ampleur qu'avait pris ce phénomène est le fait que pour y

17 Voir par exemple Cabrol, « Fête de la Circoncision », p. 1717.

18 Le terme « d'oblitération » est entendu ici selon la définition prônée par Jacques Le Goff : « La superposition des thèmes, des pratiques, des monuments, des personnages chrétiens à des prédécesseurs païens n'est pas une « succession » mais une abolition. La culture cléricale couvre, cache, élimine la culture folklorique ». Jacques Le Goff, « Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne », dans *Pour un autre Moyen-Âge : temps, travail et culture en Occident, 18 essais*. Paris, Gallimard, 1977, p. 230.

19 Dès le début, la fête de la Circoncision s'est en effet montrée être tout le contraire des *Kalendae Januariae*, la célébration chrétienne prônant avant tout le recueillement, la sobriété, le jeûne et la prière. Voir John. J. Tierney, « Feast of the Circumcision », p. 779. Sa mise sur pied semble donc s'inscrire nettement dans une dynamique d'oblitération du paganisme que l'on retrouve également dans la création d'un nombre de fêtes chrétiennes durant cette période, tant en Orient qu'en Occident. Voir M. Harl « La dénonciation des festivités profanes dans le discours épiscopal et monastique, en Orient chrétien, à la fin du IV^e siècle » dans Françoise Dunand, *La fête, pratique et discours : d'Alexandrie hellénistique à la mission de Besançon*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 125 à 130. Sur les divergences entre les conceptions païennes et chrétiennes des fêtes au temps des Pères de l'Église voir Pierre Miquel, « Les fêtes », *Collectanea Cisterciensia*, 39 : 3 (1977), p. 213 à 220 et Pierre Chuvin, « Le triomphe du calendrier chrétien », *Le monde de la Bible* 118, p. 41.

20 Ronald Hutton, *Stations of the Sun : a history of the ritual year in Britain*, New York / Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 7. Les festivités des *Kalendae Januariae* et l'attrance qu'elles exerçaient

remédier, on n'a pas seulement instauré une fête chrétienne le premier janvier, mais on a également essayé de faire commencer l'année liturgique à une date éloignée de toute ces exubérances païennes des calendes, soit le premier mars, date qui sera néanmoins supplantée dans ce rôle par celle de la Nativité²¹. Mais malgré les efforts déployés par les autorités ecclésiastiques, les excès associés à la célébration païenne du premier janvier pouvaient encore être constatés dans la Rome du VIII^{ème} siècle²². Voyons maintenant de plus près ce qu'était cette solennité païenne des calendes de janvier.

La fête des calendes de janvier fut un élément majeur du calendrier religieux et civil de l'*Imperium Romanum*. Elle serait née avec l'adoption par les Romains du calendrier solaire, événement qui aurait vu le Nouvel An être transféré du premier mars au premier janvier²³. Pour des raisons qui restent encore quelque peu obscures, ils auraient néanmoins maintenu un certain attachement à leur ancien calendrier lunaire, ce qui les aurait poussé à faire coïncider le début du cycle annuel avec une nouvelle lune plutôt qu'avec le solstice²⁴. On doit également noter que les calendes de chaque mois étaient des moments importants dans la vie des Romains²⁵, celles-ci étant le jour où l'on devait traditionnellement faire ses paiements. L'importance de ce début de mois est d'ailleurs bien illustrée par le fait que le mot *kalendarium*, « calendrier », y tire ses origines²⁶. La fête romaine du premier janvier était donc avant tout une fête du nouvel an²⁷, soulignant rituellement le passage de l'année ancienne à l'année nouvelle, ce qui explique pourquoi elle fut très tôt placée sous l'égide du dieu Janus, qui présidait aux commencements et aux fins²⁸ et qui était aussi le dieu des portes, *Januae*, d'où le nom *Januarius* pour le mois de janvier²⁹.

paraissent ne pas seulement avoir préoccupé l'Église aux IV^{ème} et V^{ème} siècles, car les juifs semblent également avoir participé en grand nombre à ces dernières, forçant les chefs spirituels de cette communauté à prendre des mesures contre ceci. Robert M. Grant, *Augustus to Constantine : the Thrust of the Christian Movement into the Roman World*, New York, Harper and Row, 1970, p. 306.

21 Evenepoel, « La délimitation de « l'année liturgique » dans les premiers siècles de la chrétienté », p. 608.

22 Voir Brown, *L'essor du christianisme occidental.*, pp. 63-64 et Weiser, *Fêtes et coutumes chrétiennes*, p. 118.

23 Michel Meslin, *La fête des Kalendes de janvier*, pp. 13-14.

24 Antoine Guasco, *Richesse et pérennité du folklore. Essai élémentaire de synthèse*, Marseille, A.Guasco, 1989, p. 46.

25 Philippe Walter, *Mythologie chrétienne : rites et mythes du Moyen Âge*, Paris, Éditions Ententes, 1992, p. 44.

26 Jean Chélini, *Le calendrier chrétien : notre temps quotidien*, Paris, Picard Éditeur, 1999, pp. 14-15.

27 Meslin, *La fête des kalendes de janvier*, pp. 92-93.

28 George M. Gibson, *The Story of the Christian Year*, Freeport, Books for Libraries Press, 1972, p. 57.

29 Voir Nigel Pennick et Prudence Jones, *A History of Pagan Europe*, Londres / New York, Routledge, 1997,

Les célébrations reliées à cette solennité se déroulaient sur trois jours : le premier comportait un banquet nocturne, après lequel on se répandait dans les rues pour boire et danser jusqu'au matin; le second voyait les membres d'une même famille se réunir pour banqueter de nouveau et s'échanger des cadeaux; au troisième jour, enfin, avaient lieu diverses cérémonies publiques auxquelles s'ajoutaient des jeux au cirque³⁰.

L'immense popularité et la surprenante longévité des *Kalendae Januariae* s'explique surtout, d'une part, par ses associations étroites avec le culte impérial et la vie civique et, d'autre part, par le fait qu'elle fût exportée avec succès aux quatre coins de l'Empire romain au gré de la romanisation, faisant de cette célébration une institution sociale fortement enracinée dans bien des localités³¹. Car la fête des calendes de janvier était beaucoup plus qu'une simple fête religieuse, qui servait aussi de prétexte à la bombance et au relâchement des mœurs : elle comportait également d'importants aspects profanes, remplissant dans la société du Bas-Empire un nombre de fonctions civiles, en sus de souligner rituellement l'ouverture de la nouvelle année³². Les calendes de janvier étaient en effet le jour où les soldats et les membres de l'administration impériale prêtaient serment d'obédience au *princeps*³³ et il était aussi celui où les consuls élus pour l'année à Rome montaient cérémoniellement au Capitole, affublés de leurs insignes et accompagnés par une foule nombreuse, pour être reçus par le Sénat, marquant ainsi leur entrée en fonction officielle³⁴. En fait, le premier janvier, ce n'était pas uniquement les militaires et les civils qui manifestaient leur dévouement à l'empereur mais la société romaine en entier. En effet celle-ci, dans le cadre du culte impérial, montrait son affection pour ce dernier en lui offrant symboliquement des cadeaux, *strenae*, geste qui était réciproqué par l'*imperator*, dans une logique analogue à celle des échanges de présents entre patrons et clients³⁵.

Les *Kalendae Januariae* répondaient donc à des besoins multiples au sein de la société du Bas-Empire, ce qui explique pourquoi cette fête ne disparut pas lors du passage

p. 45 et Martens, « Solstice d'hiver et Circoncision », p. 98.
 30 MacMullen, *Christianisme et paganisme*, p. 58.
 31 Meslin, *La fête des calendes de janvier*, p. 49.
 32 Monfrin, « La fête des calendes de janvier », p. 97.
 33 Monfrin, « La fête des calendes de janvier », p. 107.
 34 Meslin, *La fête des calendes de janvier*, p. 24.
 35 Meslin, *La fête des calendes de janvier*, pp. 32-33.

du paganisme au christianisme, continuant d'attirer des foules importantes malgré les mesures prises par l'Église pour en détourner ses fidèles³⁶.

III. ÉLÉMENTS DE CONTINUITÉ

Comme nous l'avons dit, la *Circumcisio Domini* n'est pas considérée comme étant une christianisation de la fête romaine des *Kalendae Januariae*. D'établir des parallèles entre divers éléments de ces deux fêtes dans le but de dégager une continuité est donc impossible, car, hormis la date, peu de choses uniraient les fêtes païenne et chrétienne du premier janvier. En fait, les origines païennes de la *Circumcisio Domini* se sont plutôt signalées aux yeux des chercheurs par le constat de l'échec retentissant que cette fête a essuyé en tentant « d'épurer » de son caractère païen la date du premier janvier³⁷. La thèse des origines païennes de la fête de la Circoncision s'est construite sur trois principaux éléments, soit la date, l'insertion, au sein de la *Circumcisio Domini* d'une messe spéciale contre le paganisme, et la permanence de certaines coutumes reliées aux *Kalendae Januariae*.

a) La date : La correspondance entre la date des calendes de janvier et celle de la *Circumcisio Domini* est le seul élément de continuité décelable. Pour bien des auteurs, toute idée d'une pure coïncidence comme explication du choix des églises romaines et gallicanes de placer au premier janvier leurs célébrations paraît difficilement soutenable, le lien entre ces dernières et les réjouissances païennes du même jour étant, pour eux, un fait historique on ne peut plus évident³⁸.

b) La messe du *Prohibendum ab idolis* : En lien avec le constat d'une coïncidence calendaire entre les *Kalendae Januariae* et la *Circumcisio Domini* vient le constat de l'insertion, dans la fête chrétienne, d'une messe dont les textes visent explicitement la

36 Lors du passage de du paganisme au christianisme, la fête des calendes de janvier deviendra une des quatre fêtes officielles de l'*Imperium* chrétien avec l'anniversaire de l'empereur et celui de la fondation des deux capitales. MacMullen, *Christianisme et paganisme*, p. 59 et p. 61.

37 Voir les propos de John J. Tierney dans « Feast of the Circumcision », p. 779 et l'anecdote que rapporte l'historien Léon Homo dans *De la Rome païenne à la Rome chrétienne*, p. 239.

38 Voir Cabrol, « Les Fêtes chrétiennes », p. 1428.

survivance de pratiques païennes chez les fidèles³⁹. Pour Fernand Cabrol, le nom même de cette messe, *Prohibendum ab Idolis*, qui veut dire « pour détourner des pratiques idolâtriques », est en soi significatif et atteste des liens de la fête de la Circoncision avec le paganisme, et selon lui, les prières qu'elle contient « nous ramènent donc à une époque où le christianisme, par la liturgie, avait à lutter vigoureusement contre l'entraînement et cette sorte de fascination qu'exerçaient sur les fidèles les souvenirs païens⁴⁰».

c) La permanence des traditions et des croyances populaires : Tout au long de l'histoire, on constate que de nombreux usages rattachés aux célébrations des *Kalendae Januariae* ont réussi à se perpétuer en Occident, tant dans les masses populaires que chez les élites, qui semblent avoir fait fi de la célébration liturgique chrétienne instaurée dans le but de les éradiquer. Ce fait mettrait en cause la profondeur réelle de la christianisation du monde occidental, ces pratiques non-chrétiennes des calendes étant restées vivaces non pas chez des « païens endurcis », mais dans la masse des fidèles⁴¹. Pour bien des auteurs, après la coïncidence des dates et la présence de la messe du *Prohibendum ab Idolis*, cette permanence de dimensions importantes de l'ancienne fête païenne dans l'Europe chrétienne serait un indice des plus révélateurs de l'existence d'un lien entre la mise sur pied de la *Circumcisio Domini* et le paganisme.

La pérennité de ces éléments païens nous permettrait aussi de voir plus clairement que la création de la solennité chrétienne du premier janvier s'inscrit avant tout dans une logique de suppression des *Kalendae Januariae*, plutôt que dans une logique d'intégration.

39 Voir Rouillard, *Les fêtes chrétienne en Occident*, p. 150 et Susan K. Roll, « Christmas and it's Cycle » dans *New Catholic encyclopedia*, New York / Toronto, McGraw-Hill, 1967, vol. 3, p. 658. Cet office s'est récemment vu décrit comme étant une « liturgie de réparation ». Martens, « Solstice d'hiver et Circoncision », p. 101.

40 « Nous avons vu que le premier janvier, pour les chrétiens, au moins du point de vue liturgique, fut tout d'abord la fête de l'octave de Noël. L'idée d'une fête spéciale de la Circoncision, à ce jour là, ne vint que postérieurement. Ces solennités ne suffisaient pas pour détourner les fidèles des attractions païennes si dangereuses aux calendes de janvier. Il fallait créer une diversion liturgique puissante. On composa donc pour le jour des calendes un office spécial, avec messe, et parfois vigile ou vêpres, sous ce titre significatif de *prohibendum ab idolis*. Des prières de ce genre trouvées dans les sacramentaires nous ramènent donc à une époque où le christianisme, par la liturgie, avait à lutter vigoureusement contre l'entraînement et cette sorte de fascination s'exerçaient sur les fidèles les souvenirs païens; la présence de ces formules dans les missels est donc, en général, une preuve de haute antiquité (du IVe au VIIe siècle) ». Cabrol, « Fête de la Circoncision », p. 1721.

41 Monfrin, « La fête des calendes de janvier », p. 117.

En nous montrant à quel point les principaux éléments de la fête païenne étaient incompatibles avec les notions chrétiennes reliées au temps, on peut vite cerner les raisons pour lesquelles l'Église les aurait considérés comme inassimilables.

c.1) Les vœux et la connotation prémonitoire du premier janvier : La fête romaine des calendes de janvier était une fête du nouvel an et, comme bien des célébrations de ce genre, on lui avait très tôt attribué un caractère prémonitoire, les gestes posés durant cette période étant crus pouvoir affecter le cours des événements futurs⁴². En offrant des cadeaux et des vœux de prospérité durant les *Kalendae Januariae*, on espérait attirer sur soi la générosité que l'on avait manifesté à autrui, les dons faits durant cette période étant en effet perçus comme pouvant « contraindre » la bonne fortune⁴³. Cette croyance semble s'être maintenue dans l'Europe chrétienne, se manifestant notamment dans la pratique de garder les tables garnies de nourriture durant au moins une partie de la période que couvraient les calendes de janvier, ceci dans le but de rendre l'année à venir abondante et fructueuse⁴⁴. L'Église eut à combattre vigoureusement cette survivance païenne, y voyant un élément allant à l'encontre de sa doctrine sur la nature du temps et le rôle de Dieu dans le cours des événements⁴⁵. Nous savons d'ailleurs que les autorités ecclésiastiques ne récoltèrent que peu de succès dans cette entreprise, la masse des fidèles résistant longtemps à l'idée que les humains ne sont pas en mesure d'affecter le cours des choses et refusant de laisser exclusivement à Dieu tout le pouvoir dans ce domaine⁴⁶. On postule donc que la création de la *Circumcisio Domini* doit avoir eu comme objectif de faire disparaître cette rémanence du paganisme⁴⁷. Tout ceci dans l'espérance que serait ainsi éliminé chez la masse des fidèles l'importance auspiciatoire qu'avait eu le premier janvier⁴⁸.

42 Meslin, *La fête des calendes de janvier*, pp. 36-37.

43 Meslin, *La fête des calendes de janvier*, p. 43.

44 Ken Dqwden, *European Paganism : the realities of cult from Antiquity to the Middle Ages*, Londres / New York, Routledge, 2000, p.163. Cet usage serait à l'origine de la veillée de la saint Sylvestre et du caractère présagier qu'a longtemps eu dans la mentalité populaire le repas du Jour de l'An. Voir Meslin, *La fête des calendes de janvier*, p. 72 et Walter, *Mythologie chrétienne*, p. 91.

45 Monfrin, « La fête des calendes de janvier », p. 98.

46 Peter Brown, *L'essor du christianisme occidental*, p. 127.

47 Voir Michel Meslin, « Persistances païennes en Galicie, vers la fin du VI^e siècle » dans Jacqueline Bibauw éd., *Hommages à Marcel Renard*, Bruxelles, Collection Latomus, 1969, p. 517 et Monfrin, « La fête des calendes de janvier », p. 99.

48 En lien avec le caractère auspiciatoire du premier janvier, il devait y avoir, pour les autorités ecclésiastiques, celui de la survivance du complexe de croyances liées à l'astrologie et au pouvoir des planètes que l'on retrouvait au sein de la pensée païenne antique. Voir Robert M. Grant, *Augustus to Constantine*, pp. 14-15. En lien avec ceci on peut noter que la célébration des *Kalendae Januariae* qui eut

c.2) Les mascarades et la régénération du temps : Les mascarades des calendes de janvier, comme celles que l'on retrouve à d'autres moments de l'année⁴⁹, sont un autre usage dont la pérennité, constatée en Occident sur une très longue période, illustrerait le lien entre la création de la *Circumcisio Domini* et le paganisme. Les défilés costumés que l'on retrouvait dans les *Kalendae Januariae* étaient en effet un des éléments les plus populaires de cette solennité. La participation de nombreux chrétiens y est constatée durant toute l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge⁵⁰, comme le montrent les propos de saint Éloi :

Que nuls, lors des calendes de janvier, ne participent à des actes malséants et ridicules, comme se déguiser en génisses ou en jeunes cerfs⁵¹.

Si ces mascarades des calendes de janvier avaient certes un caractère licencieux, elles dérangent les autorités ecclésiastiques en raison aussi du fait qu'elles comportaient une fonction religieuse, qui était celle de régénérer le temps⁵². La cacophonie qui accompagnait les danses et les défilés des *Kalendae Januariae* avaient en effet eu pour objectif d'effrayer les mauvais esprits et d'appeler le temps nouveau, lui donnant de la vigueur par le biais des exubérances des participants, qui étaient sensés recréer rituellement le chaos primordial, duquel devait resurgir cycliquement un « temps régénéré »⁵³.

lieu à Ravenne, en 440, mettait en scène des individus déguisés en planètes défilant au milieu de l'hippodrome. Voir Peter Brown, *L'autorité et le sacré : aspects de la christianisation du monde romain*, Paris, Noësis, 1998, p. 44. On peut également mettre en relation le caractère auspicatoire du premier janvier avec celui que divers auteurs ont recensé pour le cycle des Douze Jours de Noël. Voir entre autres Nicole Belmont, « Temps continu, temps rompu, temps oublié : Pliures, coupures, césures du temps ». *Ethnologie Française*, 30 : 1, (2000), p. 28 et Yvonne DeSike, *Fêtes et croyances populaires en Europe au fil des saisons*, Paris, Bordas, 1994, pp. 45-46.

49 Walter, *Mythologie chrétienne*, p. 29.

50 Voir MacMullen, *Christianisme et paganisme*, p. 59 et Stephen McKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom*, Washington D. C., Catholic University of America, 1938, pp. 95-96.

51 Voir Saint Ouen, *Vita S. Eligii*, dans *Momumenta Germaniae Historica, Script. Rer. Merovingic.*, tome IV.

52 Meslin, *La fête des kalendes de janvier*, p. 8.

53 Meslin, *La fête des Kalendes*, p. 80. Pour les rites calendaires de régénération du temps dans la mentalité populaire, voir encore Nicole Belmont, « Temps continu, temps rompu, temps oublié » et Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, New York, Sheed & Ward, 1958, pp.398-400.

IV. BILAN

La littérature érudite nous apprend avant tout que la célébration que l'Église plaça le premier janvier fut, dès le départ, un mécanisme de concurrence mis en place surtout dans le but d'éloigner ses fidèles des réjouissances des kalendes de janvier. La fête de la Circoncision n'était donc pas un geste d'accommodement fait par l'Église dans l'optique de rendre plus aisée la christianisation des masses. Elle n'avait pas pour but de donner à ses fidèles une certaine impression de continuité avec leurs pratiques religieuses passées, comme on a postulé être le cas pour d'autres fêtes chrétiennes. La correspondance entre les dates de la *Circumcisio Domini* et des *Kalendae Januariae* témoignerait donc plutôt d'un souci de confrontation avec le paganisme. Sur ceci, tous sont d'accord. Il existe néanmoins certains aspects secondaires sur lesquels on constate des divergences d'opinion, ou du moins certains questionnements.

a) La vraie cible de la *Circumcisio Domini*: Dans son essai *La Fête des kalendes de janvier dans l'Empire romain*, Michel Meslin en est venu à la conclusion que la persistance des *Kalendae Januariae* dans l'Occident chrétien serait avant tout explicable par le fait que les rites de passages calendaires, comme la fête romaine du premier janvier, ont longtemps été une nécessité, remplissant une fonction de régénération du temps cyclique qui ne pouvait tout simplement pas être ignorée⁵⁴. Comme il le dit ailleurs, la pérennité des *Kalendae Januariae* et des rites qui y étaient rattachés correspondrait en grande partie, selon lui, à la survivance d'un « héritage de population pénétrées d'usages celtico-romains, d'habitudes ancestrales, d'attitudes collectives devant ce qui demeure mystérieux et inexplicable⁵⁵ ».

Françoise Monfrin, pour sa part, se demande si la survivance de ces rites des *Kalendae Januariae* s'explique vraiment par la permanence d'une « vision païenne » du

⁵⁴ Meslin, *La fête des kalendes de janvier*, p. 7.

⁵⁵ « Mais les divisions du temps, ces repères que l'homme doit fixer devant ce qui fuit, inéluctablement, sont bien plus que des rites. Ils appartiennent à ce fonds commun de l'Humanité, héritage de population pénétrées d'usages celtico-romains, d'habitudes ancestrales, d'attitudes collectives devant ce qui demeure mystérieux et inexplicable. Tant qu'un certain nombre de phénomènes sont demeurés incompris de nos populations rurales, ils ont naturellement représenté des puissances devant lesquelles le christianisme n'a pu que remplacer des appellations mythiques par d'autres analogues...La réalité mystérieuse et sacrée demeurait la même », Michel Meslin, « Persistances païennes en Galicie », p. 523.

temps, comme le préconise Michel Meslin, ou si leur pérennité ne serait pas plutôt explicable par un attachement des masses christianisées à certaines dimensions sociales de ces usages. Selon elle, ce serait plutôt avec une « tradition de convivialité qu'elles n'ont pas rompu, qui entre pour beaucoup dans les rites des calendes de janvier⁵⁶ ».

Le questionnement de Françoise Monfrin trouve son écho dans l'historiographie des antécédents pré-chrétiens d'autres solennités du christianisme comme la Toussaint, la *Cathedra Petri* et la Saint-Jean Baptiste, où la « paganité » de certains rites populaires qui leur sont associés a aussi été récemment mise en question⁵⁷. L'historien Jacques Heers, qui s'est penché sur un des prétendus « descendants » des *Kalendae Januariae*, soit les « fêtes des fous » du Bas Moyen-Âge, semble également, dans une certaine mesure, partager les réservations de Françoise Monfrin. Selon lui, la permanence de certains éléments reliés aux *Kalendae Januariae* ne serait que la dernière trace d'un paganisme superficiel, des manifestations comme les fêtes des fous « ne retenant que le geste ou le décor, non la signification du passé païen auquel elles étaient jadis associées⁵⁸ ».

b) Les possibles origines celtiques de la *Circumcisio Domini* : Nous avons déjà mentionné que d'après la plupart des spécialistes, la Fête de la Circoncision aurait une double origine, à la fois romaine et gallicane. Sa double création, dans deux régions différentes, refléterait

56 « En guise de conclusion, j'ajouterai qu'il ne me paraît point que l'on puisse voir dans la persistance des rites de nouvel an, comme le suggère Michel Meslin, une rémanence dans la longue durée du polythéisme antique et la manifestation d'un comportement « magique ». Certes les civilisations chrétiennes sont loin d'avoir totalement rompu avec l'héritage « païen » qu'elles assumaient, comme le montre par exemple le nom des jours et des mois- pour demeurer dans le cadre du calendrier. Mais c'est aussi avec une tradition de convivialité qu'elles n'ont pas rompu, qui entre pour beaucoup dans les rites des calendes de janvier... ». Monfrin, « La fête es calendes de janvier », p. 118.

57 Ainsi, voir les propos d'Arnold Van Gennep sur le prétendu caractère païen de certains rites funéraires populaires associés à la Toussaint et la *Cathedra Petri* ainsi que celui d'un nombre de rites pastoraux associés à la Saint-Jean dans *Le folklore français : du berceau à la tombe, cycles de Carnaval-Carême et de Pâques*, Paris, Robert Laffont, 1998 [1943], pp. 558-559 et *Le folklore français : cycles de mai, de la Saint-Jean, de l'été et de l'automne*, Paris, Robert Laffont, 1998, p. 1464.

58 « Ou bien, d'autre part, des livres dont les auteurs se placent bien mieux dans une perspective historique déterminée décrivant la fête- celle des fous ou le Carnaval- de tel ou tel moment bien défini, en montrant les implications politiques et sociales, mais qui, pour les jeux proprement dits, les masques et les symboles, les interprètent toujours par des appels au fond antique, millénaire. Le procédé n'est pas sans intérêt et mérite attention. Mais c'est l'outrance et l'usage systématique qui gênent, par manque de simplicité et de compréhension du temps. Il est bien certain que les traditions orales, que la mémoire collectives gardent longtemps, plus que les livres peut-être, le souvenir de pratiques et de manifestations très anciennes; mais cela d'une façon souvent superficielle, ne retenant que le geste ou le décor, non la signification ». Jacques Heers, *Fêtes des Fous et carnivals*, p. 297.

néanmoins, selon eux, une seule et même préoccupation qui était de compétitionner avec la fête romaine des calendes de janvier, un fait social solidement ancré dans toutes les parties de l'*Imperium*.

Ceci dit, il s'est récemment manifesté un autre courant d'explication en lien avec la création d'une fête chrétienne du premier janvier au cours du VI^{ème} siècle en Gaule. Celui-ci avance que la *Circumcisio Domini* dans cette région aurait plutôt été créée en réaction à la persistance d'une solennité païenne celtique vouée au culte du dieu Cernunnos, qui se serait agrégée à la fête des *Kalendae Januariae* à l'époque gallo-romaine⁵⁹. On a en effet remarqué qu'un nombre de rites que l'on rencontrait au sein des célébrations gauloises des *Kalendae Januariae*, notamment celui de se déguiser en cerf, prenaient une forme particulière en continuité avec le passé celtique⁶⁰. Ce phénomène pourrait témoigner d'un lien de la fête du premier janvier avec un ancien cycle mythique antérieur à la romanisation⁶¹, la date qui y était anciennement associée ayant été transférée à celle de la fête des calendes⁶². Cette hypothèse apporterait une nuance importante à l'historiographie des liens entre la *Circumcisio Domini* et le paganisme, en aidant à saisir une partie des raisons derrière la double origine de cette solennité. S'il resterait encore juste de dire que la solennité chrétienne du premier janvier fut créée en réaction aux *Kalendae Januariae*, on ne pourrait cependant continuer d'affirmer qu'elle fut créée dans le but de s'attaquer à un seul et même paganisme. En outre, elle soulève aussi un questionnement sur l'existence possible d'un lien entre la permanence du paganisme celtique en Gaule et les origines païennes d'autres fêtes chrétiennes ayant connu, elles-aussi, au moins une partie de leur évolution dans l'église gallicane.

59 Meslin, *La fête des Kalendes*, p. 87 à 89.

60 En fait, en Gaule on pense que ces déguisements représentaient Cernunnos. MacMullen, *Christianisme et Paganisme*, p. 60.

61 Jean-Jacques Hatt, *Celts and Gallo-Romans*, Londres, Barrie and Jenkins, 1970, p.246.

62 Justin Favrod, « Les évêques de Gaule et la fête de Cernunnos : une hypothèse sur l'origine des Rogations », *Revue de la faculté de Lettres de l'université de Lausanne*, 4 : 6 (1992), p. 76.

CHAPITRE 4 : LA PURIFICATION DE LA VIERGE

La Fête de la Purification de la Vierge, ou « Chandeleur » dans son appellation populaire, est une solennité qui se tient le deux février dans le calendrier romain. Elle commémore l'accomplissement par Marie de la période rituelle des relevailles de quarante jours prescrite par la Loi mosaïque, qui était suivie par la présentation du nouveau-né par la mère au Temple. Lors de cette solennité, le célébrant commence par bénir des cierges spécialement confectionnés avec de la cire d'abeille. Ces cierges sont ensuite distribués aux fidèles qui les portent dans le cadre d'une procession solennelle en l'honneur de Marie. Jusqu'au XVIème siècle, dans les grandes agglomérations, cette procession pouvait suivre un parcours assez important, s'arrêtant à diverses stations qui voyaient un nombre d'oraisons y être récitées. Dans les plus petits endroits, elle se contentait de contourner l'église paroissiale et le cimetière qui lui était rattaché. Le tout se termine par la récitation d'une messe en l'honneur de la Vierge¹.

I. APERÇU DE SON HISTOIRE²

La mise sur pied de solennités en l'honneur de Marie est un phénomène relativement tardif dans la liturgie chrétienne, ne s'enclenchant qu'au IVème siècle³. En Occident, la

-
- 1 Aujourd'hui, la célébration de la fête de la Purification se déroule généralement à l'intérieur des églises, la procession ne sortant que rarement à l'extérieur. Frederick G. Holweck, « Candlemas », dans Hebermann, Charles et als. éd., *The Catholic encyclopedia : an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline and history of the Catholic Church*, vol.3, New York, R. Appleton & Co., 1908, p. 245.
 - 2 Un bon point de départ sur l'historiographie de la Chandeleur sont les articles de Fernand Cabrol, « Présentation de Jésus au Temple » dans Cabrol, Fernand, Henri Leclercq et Henri-Irénée Marrou *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vol.14, Paris, Letouzey et Ané, 1948, pp. 1722-1729, celui de Frederick G. Holweck « Candlemas » (cf. note 259), pp. 246-246, et ceux de Kenneth Stevenson, « The Origins and Development of Candlemas : a struggle for identity and coherence? », *Ephemerides Liturgicae*, 102 (1988), pp. 316-346 et de Donatien DeBruyne, « L'origine des processions de la Chandeleur et des Rogations. A propos d'un sermon inédit », *Revue Bénédictine*, 39 (1932), pp. 14-16. Voir aussi l'ouvrage de Louis Duchesne, *Les origines du culte chrétien : étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, 5ème éd., Paris, A. Fontemoing, 1909.
 - 3 Fernand Cabrol, « Nativité de Jésus » dans Cabrol, Fernand, Henri Leclercq et Henri-Irénée Marrou, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vol.12, Paris, Letouzey et Ané, 1935, p. 909.

Purification de la Vierge apparaît pour la première fois à Rome autour du VII^{ème} siècle⁴. Elle aurait été importée dans la chrétienté latine à partir de l'Orient, où elle était célébrée le 14 février à Jérusalem dès le IV^{ème} siècle sous le nom de *Quadragesima Epiphaniae*, avant qu'elle ne soit adoptée par l'Église de Constantinople en tant que fête de l'*Hypapante*. La première mention que nous en avons se trouve dans la *Peregrinatio* d'Égérie (c. 325)⁵. Nous en retrouvons ensuite les traces dans le sermon *Oratio in Occursum Domini* de Cyrille de Jérusalem (315-386) et le *Chronicon* de Théophane, qui nous permettent de suivre son développement au sein de la liturgie byzantine avant que la solennité ne fasse son chemin à Rome⁶. Elle est mentionnée pour la première fois dans la chrétienté latine dans le sacramentaire gélasien du VII^{ème} siècle⁷.

II. ANTÉCÉDENTS PAÏENS⁸

Il existe un important courant historiographique qui postule des origines païennes à la Fête de la Purification de la Vierge. Les recherches dans cette optique ont suivi deux principaux axes de questionnement : D'abord, est-ce que la coïncidence calendaire de la Chandeleur avec les solennités païennes des *Lupercalia*, *Amburbia* et *Imbolc*, manifeste une décision délibérée de la part de l'Église de récupérer au sein de son propre calendrier ces

4 Stevenson, « The Origins and Development of Candlemas », pp. 329-330.

5 La solennité du deux février en Orient a aussi porté le nom de Fête de la Présentation du Christ au Temple, le mot *hypapante* voulant littéralement dire « rencontre ». Voir p. J. Gaffney, « Purification of Mary », dans *New Catholic encyclopedia*, vol. 11, New York / Toronto, McGraw-Hill, 1967, p. 104. et Martin Higgins, « Note on the Purification (and date of the Nativity) in Constantinople in 602 », *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 2 (1952), pp. 82-83.

6 Cabrol, « Présentation de Jésus au Temple », p. 1724.

7 Holweck, « Candlemas », p. 246.

8 Sur ce qui touche aux possibles antécédents pré-chrétiens de la Chandeleur, voir surtout Jules Toutain, « Les Lupercales romaines et la fête chrétienne de la Purification de la Vierge ou Chandeleur », *Revue d'Histoire des Religions*, 79 (1919), pp. 1-13 et l'introduction et les commentaires de Gilbert Pomarès contenus dans *Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien*, Paris, Éditions du Cerf, 1959, pp. 21-52 et pp. 132-149 ainsi que les articles de William Green, « The Lupercalia in the Fifth Century », *Classical Philology*, 26 : 1 (1931), pp. 60-69 et Y. M. Duval, « Des Lupercales de Constantinople aux Lupercales de Rome », *Revue d'Études Latines*, 55 (1977), pp. 222-270. Sont aussi utiles les ouvrages d'Edward O. James *Seasonal Feasts and Festivals*, Londres, Thames and Hudson, 1961 et *Christian Myth and Ritual : A Historical Study*, New York, The World Publishing Company, 1965. Sur les liens possibles entre la Chandeleur, le culte de Vierge et de sainte Brigitte et le paganisme celte, voir l'article de Miranda J. Green *Celtic goddesses : warriors, virgins and mothers*. New York, G. Brazillier, 1996 ainsi que l'ouvrage de Ronald Hutton, *Stations of the Sun : a history of the ritual year in Britain*, New York / Oxford University Press, 1996.

solennités de février? Ensuite, comment interpréter la correspondance apparente entre certains aspects de la Purification de la Vierge et la morphologie des célébrations païennes qui s'étaient tenues antérieurement au même temps de l'année? Les associations de la Chandeleur avec des thématiques comme la lumière, la purification, la maternité ainsi que sa forme processionnelle, pourraient-elles être un héritage légué au christianisme par les *Lupercalia*, les *Amburbia* ou encore *Imbolc*?

a) Les *Lupercalia* : La fête des *Lupercalia* est celle qui s'est le plus tôt imposée comme ancêtre possible de la fête chrétienne du deux février. Elle était déjà mentionnée dans cette perspective chez un nombre d'auteurs chrétiens comme Bède le Vénérable et les liturgistes du Bas Moyen Âge comme Jean Beleth et surtout Jacques de Voragine⁹. Le témoignage que nous fournit ce dernier, quoique confus quant aux données ethnologiques qu'il évoque, est fort intéressant par le fait qu'il indique clairement les raisons pastorales qui auraient suggérés à l'Église la récupération de certains traits païens :

On peut expliquer de quatre façons pourquoi l'Église a institué l'usage de tenir entre ses mains des chandelles. D'abord, pour mettre fin à une coutume erronée. Jadis, en effet, de cinq ans en cinq ans, aux calendes de février, les Romains illuminaient avec chandelles et flambeaux la ville tout entière, en l'honneur de Fébrua, la mère de Mars, dieu de la guerre, pour obtenir que son fils ne leur concède la victoire sur leurs ennemis en échange des honneurs rendus à sa mère...Au mois de février encore, les Romains sacrifiaient à Fébruus, c'est à dire Pluton, et aux autres dieux infernaux, et cela pour les âmes de leurs ancêtres, afin de les rendre favorables; ...En outre, les femmes romaines, à ce que dit le pape Innocent, célébraient ce jour-là la fête des luminaires,...Or, comme il est difficile d'abandonner un usage, les chrétiens qui de païens étaient devenus croyants avaient du mal à renoncer à de telles coutumes païennes; aussi le pape Serge transforma-t-il avantageusement cet usage en faisant que chaque année, ce jour-là, les chrétiens illuminent l'univers entier de chandelles allumées et de cierges bénis en l'honneur de sainte Marie mère de Dieu, de sorte que la fête subsista, mais avec une autre intention¹⁰.

La fête des *Lupercalia* était très ancienne, ayant été créée bien avant la mise en place du calendrier julien, et avait lieu à Rome sur la colline du Palatin, le 15 février¹¹. Au gré de la romanisation, les *Lupercalia* s'étendirent au reste de l'Empire, et étaient encore

9 Néanmoins, ce serait surtout suite à la parution des *Annales Ecclésiastiques* du cardinal Baronius (1538-1607) que le lien entre les *Lupercalia* et la Chandeleur se serait imposé au sein de l'historiographie de cette fête. Voir Edwin O. James, *Seasonal Feasts and Festivals*, p. 232.

10 Jacques de Voragine, *La Légende Dorée*, édité sous la direction d'Alain Boureau, Paris, Gallimard, 2004, pp. 197-98.

11 Thomas P. Wiseman, « The God of the Lupercal », *The Journal of Roman Studies*, 85 (1995), p. 1.

célébrées à l'époque de saint Augustin, qui mentionne la course des *Luperci* le long de la *Via Sacra* dans *La Cité de Dieu* :

En cette période, c'est-à-dire à la mort de Jésus Navé qui donna au peuple la terre promise, les rois de la Grèce instituèrent en l'honneur des faux dieux des cérémonies sacrées : leur célébration devait rappeler tous les ans le souvenir du déluge, la préservation de certains hommes et la vie misérable qu'ils menèrent alors, quand tour à tour ils passaient des montagnes à la plaine. Car les Luperques, explique-t-on, qui montent et descendent la voie sacrée, représentent les hommes qui la crue des eaux poussa vers le sommet des montagnes, et qui revinrent dans la plaine quand elles se retirèrent¹².

On pense que cette fête était avant tout vouée à la promotion de la fertilité, tant chez les humains que chez les animaux, tirant probablement ses origines d'un vieux rite agropastoral¹³, mais elle comportait également une importante dimension purificatoire du fait de sa situation en plein milieu du mois de février, le mois des purifications dans l'ancien calendrier lunaire romain¹⁴. On n'a pas de certitude quant à la divinité particulière sous la présidence de laquelle elle était placée¹⁵, Faunus, Inuus, Pan et Junon sont les plus fréquemment citées¹⁶. Nous sommes par ailleurs assez bien renseignés sur la forme que prenait originalement sa célébration : Dans la grotte du Lupercal¹⁷, on touchait d'abord le front de deux jeunes gens, choisis parmi les *Luperci*¹⁸, avec un couteau ensanglanté que l'on avait utilisé dans l'immolation d'une chèvre ou d'un bouc. On essuyait ensuite leur front avec un linge trempé dans du lait, les deux jeunes devant rire pendant toute la durée du rituel. Le tout était conclu par la course, autour du Palatin, des deux *Luperci* vêtus de la peau de l'animal sacrifié et armés de lanières de cuir, appelées *februa*¹⁹, avec lesquelles ils fouettaient les femmes qu'ils rencontraient dans le but de les rendre fécondes²⁰.

12 Sant Augustin, *La Cité de Dieu*, Livre XVIII, ch. 12 traduit par Gustave Combès dans *De Civitate Dei*, 4ème éd., Bruges, Desclée de Brouwer, 1960, p.515.

13 James, *Seasonal Feasts and Festivals*, p. 178.

14 Voir Sue-Ellen Thompson, « Lupercalia », dans *Holiday Symbols and Customs*, 3ème éd., Detroit, Omnigraphics, 2003, p 406 et Antoine Guasco, *Richesse et pérennité du folklore. Essai élémentaire de synthèse*, Marseille, A.Guasco, 1989, p. 48.

15 Gordon Laing, *Survivals of Roman Religion*, New York, Cooper Square, 1963, p. 38.

16 Green, « The Lupercalia in the Fifth Century », p. 64.

17 Caverne sise au pied du Palatin où une louve aurait allaité Romulus et Rémus. Samuel Platner, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Londres, Oxford University Press, 1929, p. 321.

18 Groupe de prêtres du dieu Lupercus, traditionnellement composé de jeunes gens tirés de la classe patricienne de Rome. J.A. Hild, « Lupercalia, Lupercal, Luperci », dans Daremberg, Charles Victor et Edmond Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, vol. 3, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1962, p. 1400.

19 On pense que le nom de cet objet ainsi que celui du mois de février viendraient en fait du mot *februum*, terme qui avait jadis désigné un instrument utilisé dans les cérémonies de purification. Thompson, « Lupercalia », p. 407.

20 Jean Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, Payot, 1957, p. 79.

De toutes les fêtes romaines antiques, celle du 15 février semble avoir été une des plus populaires²¹. Nous savons aujourd'hui que les *Lupercalia* étaient encore célébrées par une partie de la population de l'Empire bien après la conversion au christianisme. En 494, le pape Gélase Ier (492-496) devait finalement interdire leur tenue²², faisant fi des protestations du sénateur Andromaque et de ses partisans qui affirmaient que celle-ci les aiderait à se prémunir contre la fièvre et la peste²³. Il faut néanmoins souligner qu'on pense que les *Lupercalia* contre lesquelles s'était prononcé Gélase Ier n'étaient pas une continuation intégrale des *Lupercalia* classiques, mais une version quelque peu folklorisée de cette dernière, qui aurait été gardée vivace, assez étonnement, surtout par des chrétiens²⁴.

b) Les *Amburbia* : On a aussi émis l'hypothèse qu'en sus des *Lupercalia*, une autre solennité romaine célébrée tout les cinq ans au mois de février, soit les *Amburbia* ou *Amburbale sacrum*, aurait joué un rôle dans le développement de la Fête de la Purification²⁵. La cérémonie des *Amburbia*, qui semblait avoir quelques affinités avec les *Lupercalia*²⁶, avait anciennement eu pour but d'invoquer la bienveillance et la protection des dieux sur les habitants de la Ville, et prenait la forme d'une procession autour des murs de l'*Urbs*²⁷. L'auteur de cette thèse est Donatien DeBruyne, qui postule que l'on aurait longtemps confondu les origines païennes de la procession de la Chandeleur elle même avec celles de la Fête de la Purification, qui avaient initialement été deux entités distinctes. D'après lui, ce

21 Laing, *Survivals of Roman Religion*, p. 40.

22 Green, « The Lupercalia in the Fifth Century », p. 62. La résistance des *Lupercalia* face aux efforts de l'Église pour les enrayer est souvent remarquée dans la littérature. Voir Hild, « Lupercalia », p. 1398. Gélase Ier est celui auquel la tradition attribue l'abolition des *Lupercalia* romaines, mais un autre courant historiographique attribuerait plutôt son interdiction à Félix III (483-492). L'éditeur Gilbert Pomarès, pour sa part, n'ose se prononcer définitivement sur cette question, se contentant de postuler que l'intervention de Gélase Ier doit avoir porté un dur coup à la célébration des *Lupercalia* dans la Rome chrétienne. Voir ses conclusions dans *Lettre contre les Lupercales*, p. 148. Pour un résumé de cette question voir Duval, « Des Lupercales de Constantinople aux Lupercales de Rome », pp. 243-249. William Green postule pour sa part que la fin de la tenue officielle des *Lupercalia* aurait eu lieu vers 408. Green, « The Lupercalia in the Fifth Century », p. 62.

23 Voir Pierre Chuvin, *Chronique des derniers païens : la disparition du paganisme dans l'Empire romain du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, Les Belles Lettres / Fayard, 1990, pp. 129-130 et Mary Beard, John North et Simon Price, *Religions of Rome volume 1 : A History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 388.

24 Voir Pomarès, *Lettre contre les Lupercales*, p. 34 et Cabrol, « Présentation de Jésus au Temple », p. 1725.

25 Voir Jean Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, Payot, 1957, p.p. 283-284 et Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, p. 226.

26 Hild, « Lupercalia », p. 1402.

27 Edmond Saglio, « Amburbium, amburbale » dans Daremberg, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, vol.1, p. 226.

ne serait pas la fête liturgique du deux février qui aurait une origine païenne, mais bien la procession de la Chandeleur qui s'y serait rattachée, cette dernière ayant été créée dans le but de christianiser la procession des *Amburbia*. Selon lui donc, les *Lupercalia* n'auraient rien à voir avec l'histoire de la Fête de la Purification : « La Chandeleur est une procession indépendante de la Purification et plus ancienne; une tradition de grande autorité la rattache à une cérémonie païenne peu connue, l'amburbale²⁸ ».

c) Les *Lupercalia*, la Chandeleur et les Rogations : La remise en question par DeBruyne du rôle exclusif des *Lupercalia* comme antécédent pré-chrétien de la Chandeleur trouve son écho chez Edwin O. James, selon qui, contrairement au consensus longtemps établi, la fête romaine du 15 février n'aurait pas été christianisée dans celle de la Chandeleur, mais plutôt par le cycle des Rogations. En effet, pour ce dernier, ce que nous savons des *Lupercalia* tardives ne cadre pas aussi bien que l'on pourrait le supposer avec la célébration subséquente de la Purification de la Vierge, ce qui le pousse à croire que les Rogations du printemps auraient fort bien pu se voir transféré par l'Église les fonctions qu'avaient anciennement remplies les *Lupercalia*. Ainsi, il soutient que la fête romaine du 15 février « ne semble pas présenter de quelconques ressemblances à la solennité chrétienne qui fut plus tard connue sous le nom de Chandeleur » et il continue en disant que « contourner les bornes paroissiales et fouetter les spectateurs rappelle plutôt les Rogations²⁹ ».

28 DeBruyne, « L'origine des processions de la Chandeleur et des Rogations », p. 26. L'auteur note que dans le rite latin, la procession a toujours été fixée au deux février tandis que la solennité liturgique était mobile. En ce qui concerne la version orientale de cette fête, il y a également débat à savoir si dans le cadre de l'*Hypapante*, la procession et la fête liturgique étaient ou non des éléments festifs indissociables et si ces derniers étaient mobiles ou fixés au 14 février. Voir Higgins, « Note on the Purification », p. 83 et Van Esbroeck, « Le culte de la Vierge de Jérusalem à Constantinople aux 6-7 siècles », *Revue des Études Byzantines*, 46 (1988), pp. 183-184. Ceci dit, la thèse de DeBruyne ne fait pas l'unanimité chez les spécialistes de la liturgie chrétienne, voir par exemple la réfutation qu'en font Fernand Cabrol dans « Présentation de Jésus au Temple », pp. 1726-1728 et D.R. Dendy dans *The Use of Lights in Christian Worship*, Londres, SPCK, 1959, p. 180.

29 « According to Baronius (1538-1607) it was first introduced into Rome by Pope Gelasius (492-496) to counteract the pagan Lupercalia, but, as we have seen, this occurred on February 15th as a *lustratio* and does not seem to bear any resemblances to the Christian festival which has become known as Candlemas. Encircling the bounds and beating by the bystanders savour of Rogationtide rather than the blessing, distribution and carrying of candles on February 2nd in memory of Christ as the « True Light. » ». James, *Seasonal Feasts and Festivals*, p. 232. Pour sa position concernant le lien des *Lupercalia* avec les Rogations voir James, *Christian Myth and Ritual*, p. 229.

Un élément qui viendrait donner de la plausibilité à la thèse de James est le fait que selon un nombre d'auteurs, les célébrations des *Lupercalia* du Vème siècle décrites dans la lettre de Gélase, surtout de par leur lien avec la vie agricole, rappelleraient davantage une version rurale des *Amburbia* urbaines, connues sous le nom d'*Ambarvalia*, qui se seraient déroulées vers avril-mai. C'est le cas d'Y.M Duval et de William Green, selon qui, en réaction à la christianisation de ces *Ambarvalia*, vers 470, il y aurait fort bien pu y avoir eu, chez certains chrétiens encore attachés aux processions printanières païennes, un transfert vers les *Lupercalia* tardives de fonctions ayant proprement relevé des *Ambarvalia*³⁰. Cette hypothèse rejoint en partie celle de James dans le fait qu'elle aussi lie, de façon indirecte, les *Lupercalia* à ce qui deviendront les processions chrétiennes du printemps, les Rogations.

d) *Imbolc* : Aux *Lupercalia* et aux *Amburbia* il s'est néanmoins très vite ajouté une autre fête païenne à partir de laquelle la Purification de la Vierge se serait développée, soit la fête celtique d'*Imbolc*. On pense que cette solennité, célébrée par les Celtes au début de février, avait été une sorte de fête préparatoire à une autre célébration, soit la fête de *Beltaine* du premier mai, qui ouvrait la saison estivale, *Imbolc* comportant un nombre de rites purificateur visant à préparer le retour de l'été³¹. Dans le calendrier celte, celle-ci semble donc avant tout avoir été une célébration annonçant l'avènement imminent du printemps et de la « saison claire », comme en attesteraient les feux qui y étaient allumés en l'honneur de sa divinité tutélaire, Brigit, déesse de la fertilité et de la purification³². Ce lien avec la déesse Brigit expliquerait l'étroite association qu'avait *Imbolc* avec la lumière et la remontée en force du soleil, mais aussi avec la vie pastorale, *Imbolc* étant également le moment où avait lieu la lactation des brebis³³. Par ailleurs, on postule souvent que cette

30 Voir Duval, « Des Lupercalia de Constantinople aux Lupercalia de Rome », p. 256 et Green, « The Lupercalia in the Fifth Century », p. 63.

31 Bernard Sergent, « Saints saurochtones et fêtes celtiques » *Rôle des traditions populaires dans la construction de l'Europe. Saints et Dragons = Cahiers internationaux de symbolisme*, 88 (1997), pp. 58-59. Dans bien des contrées celtiques, dont le Pays de Galles, la Chandeleur gardera longtemps une association avec l'arrivée du printemps et le retour de la lumière. Voir Trefor Owen, « The celebration of Candlemas in Wales », *Folklore*, 84 (1973), p. 238.

32 Ces feux seront d'ailleurs repris dans le culte de sainte Brigitte à Kildare, où ils seront gardés allumés en perpétuité grâce à la vigilance de 20 moniales spécialement désignées. John McNeill, *The Celtic Churches : A History A.D. 200 to 1200*, Chicago, The University of Chicago Press, 1974, p. 80.

33 Yvonne DeSike, *Fêtes et croyances populaires en Europe au fil des saisons*. Paris, Bordas, 1994, p. 9 et Peter Beresford-Ellis, « Brigid » dans Peter Beresford-Ellis, *A dictionary of Irish mythology*, Santa Barbara, ABC Clio, 1987, p. 50.

solennité païenne aurait pu avoir été à l'origine de deux célébrations chrétiennes, soit la fête de sainte Brigitte du premier février et la Chandeleur du deux³⁴. Il existe un parallèle intéressant à ceci dans le fait que les *Lupercalia* se verraient elles aussi par certains avoir été christianisées par deux célébrations chrétiennes, soit la Chandeleur et la Saint-Valentin³⁵. Ceux qui attribuent à cette fête celtique une influence sur la création de la Fête de la Purification de la Vierge tendent à penser que ce processus aurait eu lieu dans le cadre de la christianisation de la déesse Brigid, qui eut cours en Irlande, et peut-être ailleurs, durant le Haut Moyen Âge³⁶.

Par contre, ce lien postulé entre la Chandeleur et le culte de la déesse Brigit suscite certaines réserves, notamment de la part de Ronald Hutton. Pour ce dernier, la solennité païenne d'*Imbolc* aurait exclusivement été christianisée par la fête de la Sainte Brigitte. Il avance que la date de la Chandeleur, ainsi que l'accent qui y est mis sur la lumière et la purification, découlerait avant tout d'impératifs théologiques, soit ceux liées à l'épisode biblique de la présentation de Jésus au Temple et sa reconnaissance en tant que messie par Siméon, et non de précédents païens que l'on retrouvait dans *Imbolc*. Selon lui, dans ce dossier, les parallèles avec le paganisme celte ne peuvent avoir été que fortuits, la Fête de la Purification de la Vierge ayant été mise sur pied dans une région bien reculée de l'aire celtique³⁷.

34 Voir Bernard Robreau, *La mémoire chrétienne du paganisme carnute*, vol. 2, Chartres, Société d'archéologie d'Eure-et-Loire, 1996, p. 781,

35 L'association de la couleur rouge avec la Saint Valentin serait un héritage du sacrifice sanglant pratiqué dans la grotte du Lupercal. Voir Thompson, « Lupercalia », p. 407 et Anne Morelli, « La réinterprétation chrétienne des fêtes antérieures au christianisme », *Religiologiques*, 8 (1993), p. 99. On pourrait aussi mentionner le cas de la Toussaint et de la Fête des Morts, deux fêtes du christianisme censées avoir été mises sur pied dans le but de christianiser une seule et même solennité païenne.

36 Malgré le fait que la plus grande partie de nos informations sur *Imbolc* et Brigid soit tirée de sources irlandaises, il est fort probable que la solennité et la déesse étaient en fait des éléments culturels pan-celtiques, des traces de leur culte ayant été trouvées hors de l'Irlande, en Gaule notamment, où elle portait le nom de *Brigindo*. Voir Robreau, *La mémoire chrétienne du paganisme carnute*, vol. 2, p. 740, Beresford-Ellis, « Brigid », p. 50 et Patricia Monaghan, « Brigit », dans Patricia Monaghan, *The encyclopedia of Celtic mythology and folklore*, New York, Facts on File, 2004, p. 59.

37 Ronald Hutton, *The Pagan Religions of the Ancient British isles : their Nature and Legacy*, Oxford, Basil Blackwell, 1993, p. 287.

III. ÉLÉMENTS DE CONTINUITÉ

Nous venons de voir que chez un nombre d'historiens, la Chandeleur chrétienne révèle certaines correspondances avec des éléments festifs plus anciens, qui auraient été récupérés par l'Église dans sa solennité du deux février. On pense donc que la création de la Fête de la Purification de la Vierge serait une entreprise de dénaturation de célébrations païennes antérieures, par laquelle des composantes de ces dernières auraient été conservées en vue d'une réinterprétation chrétienne³⁸. Dans sa morphologie, on postule donc que la Chandeleur manifesterait des héritages du paganisme dans sa date et son caractère saisonnier, son insertion dans le contexte plus grand des liens du culte marial avec le paganisme, dans sa forme processionnelle et l'usage de cierges, et, enfin, dans les thématiques reliées à la purification et la maternité que l'on y retrouve.

a) La date : Certains ont affirmé qu'il y aurait une correspondance des dates entre la Chandeleur et des solennités païennes antérieures. Il est vrai que devant ceci, il est arrivé que l'on ait objecté à une telle affirmation en avançant que sa date du deux février n'est qu'une conséquence logique, et presque nécessaire, du choix du 25 décembre comme date de la naissance du Christ. On a donc argumenté qu'elle serait le fruit d'une évolution interne du calendrier chrétien, sans lien avec des fêtes païennes antérieures. Mais on a aussi avancé que cet argument n'exclut pas la possibilité que la création de cette fête, à une date assez tardive, ait été favorisée par le fait que liturgistes et théologiens aient perçu, même tardivement, les affinités entre le thème de la Purification de Marie, et divers thèmes concernant le rôle purificateur de février dans les substrats culturels d'origine païenne. Ou bien que, selon une autre possibilité, une fois que la Fête de la Purification fut instituée, quarante jours après la Nativité, selon une logique interne du calendrier chrétien, elle ait peu à peu absorbé, par une sorte d'osmose culturelle bien compréhensible, des thèmes et des usages païens antérieurs liés à des fêtes proches de cette date.

38 J'utilise ici la terminologie de la dénaturation proposée par Jacques Le Goff, « Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne », dans Jacques LeGoff, *Pour un autre Moyen-Âge : temps, travail et culture en Occident, 18 essais*, Paris, Gallimard, 1977, p. 230.

En ce qui concerne la fête d'*Imbolc*, la coïncidence entre la date de cette dernière et celle de la ou des solennités chrétiennes qui lui auraient succédé est, somme toute, assez facile à démontrer, la correspondance étant à peu près exacte³⁹. Cependant, pour nombre de spécialistes, la question du lien calendaire entre les *Lupercalia* et la Chandeleur se révélerait être plus compliquée, car, comme nous l'avons déjà vu, c'est bien le deux février que l'on célèbre en Occident la Fête de la Purification de la Vierge tandis que les *Lupercalia* se tenaient le 15 de ce mois⁴⁰.

Certains font aussi remarquer que la fête païenne semble disparaître dès le Vème siècle, tandis que la fête chrétienne n'apparaît que deux siècles plus tard, au VIIème⁴¹. Néanmoins, ces deux arguments ne seraient pas une entrave insurmontable à la mise en relation calendaire des *Lupercalia* et de la Chandeleur. Ainsi, selon Jules Toutain, « L'argument tiré du changement de date ne me paraît pas très probant, le mois de février étant, par étymologie et en quelques manières par définition, le mois des purifications, la question de la date n'était pas décisive »; il ajoute aussi que la discordance entre les dates de ces dernières pourrait être expliquée, au moins en partie, par le postulat d'un transfert pur et simple de certains éléments de la solennité pré-chrétienne du 15 février à celle que l'Église mettra en place le deux du même mois⁴². Le second dilemme, soit le long hiatus chronologique entre la disparition des *Lupercalia* et l'émergence de la Chandeleur 200 ans plus tard, serait lui-aussi explicable en postulant que le résultat concret de la proscription des *Lupercalia* faite par le pape Gélase Ier aurait été grandement exagéré. Pour des auteurs comme Y.M. Duval, malgré le décret de Gélase, il est certain que les *Lupercalia* ont

39 Le jour où se tenait *Imbolc* oscillait d'année en année en raison de la nature luni-solaire du calendrier des Celtes. La variation de la date de cette solennité pouvait aller de 1 à 15 jours, quoique l'on pense qu'en Gaule elle aurait éventuellement été fixée au début février lors de la romanisation. Sergent, « Saint saurochtones et fêtes celtiques », pp. 51-53. Cette oscillation, si on accepte la thèse de son origine irlandaise, pourrait aider à expliquer pourquoi deux fêtes chrétiennes, soit la sainte Brigitte et la Chandeleur, auraient été nécessaires pour la christianiser.

40 Voir par exemple Cabrol, « Présentation de Jésus au Temple », p. 1725. La corrélation initiale de la Fête de la Purification de la Vierge avec les *Lupercalia* faite par Baronius se révélerait erronée, ce dernier ayant confondu la proto-Chandeleur orientale, qui s'était tenue le 14 février, avec la version occidentale de cette fête. Green, « The Lupercalia in the Fifth Century. », pp. 60-61.

41 Weiser, *Fêtes et coutumes chrétiennes*, pp. 258-259.

42 « L'argument tiré du changement de date ne me paraît pas très probant. Pour ne citer qu'un exemple, les Feux de la Saint-Jean, auxquels l'Église prend part pour en bannir les superstitions...ont été transportés du jour même du solstice d'été, qui est le 22 juin, au jour de la Nativité de saint Jean qui est le 24 ». Toutain, « Les Lupercales romaines », p. 3.

subsisté après cette période, et il est fort vraisemblable que des chrétiens y ont participé⁴³. La célébration de cette fête aurait donc continué, pour un nombre de chrétiens et de païens endurcis, jusqu'à ce que soit mise sur pied à Rome la Fête de la Purification⁴⁴. Aussi, le fait que la Chandeleur ait été placée sinon à la même date, du moins durant le même mois, que se tenaient antérieurement les *Lupercalia*, se révélerait pour certains être une autre indication importante d'une correspondance calendaire entre la Fête de la Purification de la Vierge et le paganisme romain⁴⁵.

b) Son caractère saisonnier et son lien avec le comput lunaire : Dans un nombre d'études portant sur le folklore saisonnier européen, certains auteurs ont noté que dans bien des régions, la Chandeleur a été perçue comme date de la fin de l'hiver⁴⁶, en contradiction évidente avec la conviction usuelle voulant que ce soit plutôt Pâques qui ait marqué ce moment. Cet usage serait, d'après eux, en continuité avec une très ancienne tradition antérieure au christianisme, voulant que le début du mois de février, et non mars ou avril, ait marqué le commencement du printemps. Sur cette base, d'aucuns ont postulé que le fait d'avoir placé une importante solennité chrétienne à ce moment de l'année serait, au moins en partie, lié à la persistance de cette tradition calendaire au sein des masses christianisées d'Europe⁴⁷. Pour eux, ce phénomène témoignerait de l'influence persistante de divers systèmes de comptes pré-chrétiens basés sur les phases de la lune⁴⁸, qui donnaient de ce fait

43 Duval, « Des Lupercalia de Constantinople aux Lupercalia de Rome », p. 244. Toutain, pour sa part, note que malgré la chute de l'Empire, il était encore du ressort du pouvoir civil de proscrire légalement la fête païenne du 15 février, le pape, à ce moment, ne pouvant que fortement suggérer sa suppression. Voir Toutain, « Les Lupercalia romaines », pp. 4-5.

44 Il faut aussi noter que les *Lupercalia* se seraient maintenues en Orient, où elles étaient une fête mobile, jusqu'au X^e siècle, sous une forme sécularisée. Duval, « Des Lupercalia de Constantinople aux Lupercalia de Rome », p. 227 à 229.

45 En effet, pour Yvone DeSike : « Les festivités romaines de février éclairent certains aspects des fêtes chrétiennes de ce mois ». DeSike, *Fêtes et croyances populaires*, p. 24. Aussi revoir les affirmations de Toutain, où ce dernier souligne la vocation purificatoire qu'avait globalement le mois de février dans le paganisme romain dans Toutain, « Les Lupercalia romaines », p. 3.

46 Voir Owen, « The Celebration of Candlemas in Wales ».

47 DeSike, *Fêtes et croyances populaires*, p. 24 et p. 76. Une preuve de ceci serait le caractère prémonitoire que la nuit du premier au deux février a longtemps eu chez les populations européennes, l'aspect que présente la lune à ce moment particulier étant censé indiquer la physionomie de l'année agricole à venir. Voir Piercarlo Grimaldi, « Prédictiones calendaires agricoles des animaux mythiques » *Rôle des traditions populaires dans la construction de l'Europe = Cahiers internationaux de symbolisme*, 86-88, (1997), pp. 277-278.

48 Voir les propos de Philippe Rouillard concernant le calendrier chrétien et la lune dans *Les fêtes chrétiennes en Occident*, p. 220.

une importance particulière aux premiers jours de février⁴⁹. C'est la thèse de Philippe Walter, pour qui la Chandeleur serait la fixation au deux février dans le calendrier luni-solaire chrétien⁵⁰, d'une fête mobile païenne, dont la date aurait varié quelque peu d'année en année selon les aléas du cycle lunaire⁵¹.

Dans une même optique, Claude Gaignebet voit dans le décalage de la date du deux février par rapport à l'équinoxe du printemps (20 mars), et son placement 40 jours après le solstice d'hiver, comme tributaires de la façon qu'avaient les populations pré-chrétiennes d'Europe, notamment les Celtes, de découper l'année en période de 40 jours, soit une lunaison et demi⁵². Il affirme aussi que cette pratique aurait laissé des traces jusqu'à aujourd'hui dans ce que certains folkloristes appellent les « quarantaines populaires⁵³ », soit des mois de quarante jours, éléments de base sur lequel se serait construite l'« année populaire ». Ce système de comput aurait longtemps opéré en parallèle avec les calendriers civils officiels et le calendrier ecclésiastique, manifestant une résilience remarquable face aux efforts pour le déraciner⁵⁴. Gaignebet souligne en outre que le cycle lunaire et le cycle menstruel féminin sont étroitement liés dans la mentalité populaire. Ce serait, selon lui, un autre héritage du paganisme, qui aiderait à expliquer le côté sexuel de certaines fêtes à dates lunaires associées à la fécondité et la maternité, comme la Fête de la Purification. En somme, il affirme donc que la date lunaire de la Chandeleur pourrait aussi avoir découlé de la volonté de l'Église de récupérer à son profit certaines croyances antiques liant le cycle lunaire et la fertilité féminine⁵⁵.

49 Voir Philippe Rouillard, *Les Fêtes chrétiennes en Occident*, Paris, Éditions du Cerf, 2003, p. 220 et Guasco, *Richesse et pérennité du folklore*, p. 111. En effet, le deux février se place exactement à mi-chemin entre le solstice d'hiver et l'équinoxe de printemps. Il est aussi intéressant de noter que les *Lupercalia*, qui se seraient maintenues en Orient étaient aussi perçues comme une fête saisonnière marquant l'ouverture du printemps. Duval, « Des Lupercalia de Constantinople aux Lupercalia de Rome », pp. 266-267.

50 Un calendrier luni-solaire se distingue essentiellement d'un calendrier uniquement lunaire dans le fait qu'il articule le cycle récurrent et alternant des phases de la lune autour de certains points fixes de l'année solaire, soit les solstices et les équinoxes. Ceci permet de découper l'année en saisons.

51 Philippe Walter, *Mythologie chrétienne : rites et mythes du Moyen Âge*. Paris, Éditions Ententes, 1992, p. 114.

52 Une lunaison ou « mois lunaire » comporte typiquement 28 ou 29 jours.

53 Claude Gaignebet et Marie-Claude Florentin, *Le Carnaval : essais de mythologie populaire*. Paris, Payot, 1979, p. 1 et p. 28. Voir aussi Jean-Louis Olive, « La salutation au soleil : notes d'ethnographie héliotopique en Pyrénées ». *Bulletin de la société de mythologie française*, 183 (1996), p. 18 .

54 Voir DeSike, *Fêtes et croyances populaires*, p. 10.

55 Gaignebet, *Le Carnaval*, pp. 37-38. Dans le cadre des études portant sur le développement du culte marial en Occident, l'assimilation des attributs « lunaires » de diverses divinités féminine païennes, comme la

c) Les liens du culte marial avec le paganisme : L'association de la Chandeleur avec le paganisme serait en outre grandement renforcée par la continuité qui se serait manifestée, d'après certains historiens, entre des aspects des religiosités païennes et le culte de la Vierge durant les premiers temps du christianisme⁵⁶. En effet, on recense de nombreuses divinités féminines païennes qui auraient été récupérées, d'une façon ou d'une autre, par le christianisme au sein du culte marial. En Méditerranée, on constate des liens entre le culte de Marie et certains aspects des cultes romains de la *Bona Dea* et Minerve⁵⁷, entre Marie et Isis⁵⁸, entre la Vierge et la *Magna Mater* / Cybèle⁵⁹, *Caelestis*⁶⁰, Diane, Artemis, Demeter et Ceres⁶¹. Dans le monde celtique, on observe des correspondances entre la Vierge et la déesse gauloise Sequana⁶².

L'idée que la création de la Fête de la Purification soit à inscrire dans une dynamique plus large de récupération d'éléments pré-chrétiens au sein du culte marial est une notion qui se profile parfois dans la littérature savante au sujet de ses origines⁶³. Nous savons d'ailleurs que dans le cadre de l'essor du culte marial en

promotion de la fécondité, est un phénomène remarqué par un nombre d'auteurs, dans une logique parallèle à celle qui aurait vu le soleil et certaines divinités solaires assimilés au Christ. Voir Marina Warner, *Seule entre toutes les femmes : mythe et culte de la Vierge Marie*. Paris, Éditions Rivages, 1989, p. 235 et 239. Voir aussi les propos de A.N. Zéliniski, « Le calendrier chrétien avant la réforme grégorienne », *Studi Medievali*, 23 (1982), p. 535; Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, New York, Sheed & Ward, 1958, p. 159 à 162, et Jean-Louis Olive, « Lapidations liminales et grêles de pierres autour de saint Étienne proto-martyr dans les Pyrénées catalanes », *Bulletin de la société de Mythologie française*, 213 (2005), p. 33.

56 Les racines païennes de certaines dimensions du culte marial sont aujourd'hui assez bien documentées, de nombreux auteurs n'hésitant pas à reconnaître que l'évolution de la dévotion à la Vierge en Occident s'est faite, au moins en partie, via l'assimilation d'éléments pré-chrétiens. Voir entre autres Honoré Barré, « Le culte marial en Afrique après saint Augustin », *Revue des Études Augustiniennes*, 13 (1967), p. 293; Michael P. Carroll, *The Cult of the Virgin Mary. Psychological Origins*, Princeton, Princeton University Press, 1986 p. 84 à 86 et p. 112; Stephen Benko, *The Virgin Goddess : studies in the Pagan and Christian roots of Mariology*, Leiden / New York, E.J. Brill, 1993, p. 4. et James, *Christian Myth and Ritual*, pp. 227-228.

57 Voir Warner, *Seule entre toutes les femmes*, p. 106 et 108; Émile Mâle, *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*. Paris, Flammarion, 1950, p. 33.

58 Voir Danny Praet, « Explaining the christianizing of the Roman Empire, older theories and recent developments », *Sacris Erudiri*, 33 (1992-93) p. 44; Reginald E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, Londres, Thames and Hudson, 1971, p. 272 et Warner, *Seule entre toutes les femmes*, p. 181.

59 Voir James, *Christian Myth and Ritual*, p. 226, Benko, *The Virgin Goddess*, p. 15, Ross Sheppard Kraemer, *Her share of blessings : women's religion among Pagans, Jews and Christians in the Greco-Roman world*, New York /Oxford / Toronto, Oxford University Press, 1992, p. 166 et John Ferguson, *The Religions of the Roman Empire*, Ithaca, Cornell University Press, 1970, p. 31.

60 Voir Benko, *The Virgin Goddess*, p. 43.

61 Voir Ronald Hutton, *The Pagan religions of the ancient British Isles*, p. 284.

62 Voir Mâle, *La fin du paganisme en Gaule*, p. 33 et 37.

63 Voir, entre autres, les propos de Toutain concernant la création de la Chandeleur, les *Lupercalia* et

Occident, la récupération pratiquée par l'Église des lieux de culte⁶⁴, et des solennités associées à certaines divinités féminines⁶⁵, aurait été tout aussi importante que celle de leurs attributs, rendant l'adoption du christianisme plus aisée dans bien des endroits. Ce phénomène peut aussi être constaté dans le culte des saints. Un bon exemple en serait la récupération des attributs maritimes de la déesse Isis et de sa solennité annuelle du *Navigium Isidis* dans le culte voué à sainte Agathe⁶⁶. On trouve des cas similaires non seulement dans le monde méditerranéen, mais aussi dans le nord de l'Europe, notamment en Irlande, comme nous l'avons vu, en ce qui a trait à la déesse celtique Brigit et sa fête d'*Imbolc*⁶⁷.

Que l'on adhère à l'idée que la Chandeleur ait aidé à christianiser les fêtes romaines des *Lupercalia* et des *Amburbia* ou la fête celtique d'*Imbolc*, il reste que pour un nombre de chercheurs, les liens observés entre l'émergence du culte marial en Occident et la récupération de diverses divinités féminines pré-chrétiennes seraient un élément de continuité qui aiderait beaucoup à saisir les liens particuliers de la création de la Chandeleur avec le paganisme.

d) La procession et les cierges : La procession à la lumière de chandelles, que l'on observait à bien des endroits dans le cadre de la Chandeleur, est une composante importante du cérémoniel relié à cette solennité. Ce rite particulier de la fête chrétienne serait, d'après certains, un élément de continuité avec le paganisme, les antécédents pré-chrétiens des processions et de l'usage de cierges dans le culte chrétien en général ne laissant d'ailleurs pas de doutes chez les spécialistes⁶⁸. Nous savons en effet que beaucoup de fêtes processionnelles chrétiennes ont hérité leur configuration particulière des nombreux et fréquents défilés qu'avait prônés le paganisme⁶⁹ et qu'un grand nombre de

l'assimilation chrétienne de la déesse Junon Lucine. Toutain, « Les Lupercales romaines », p. 9 et p.13.

64 Archdale A. King, *Liturgies anciennes*, Paris, Mame, 1961, p.192.

65 Un bon exemple étant la solennité mariale de l'Annonciation du 25 mars, qui tirerait en partie ses origines des *Hilaria* romaines, dédiées à Cybèle. Benko, *The Virgin Goddess*, p. 164.

66 Chuvin, *Chronique des derniers païens*, pp. 270- 272.

67 Voir Elva Johnston, « The « pagan » and « Christian » identities of the Irish female saint » dans Mark Atherton éd, *Celts and Christians : new approaches to the religious traditions of Britain and Ireland*, Cardiff, University of Wales Press, 2002, p. 72.

68 Voir Herbert Thurston, « Candles », dans *The Catholic encyclopedia*, vol. 3,1908, p.246 et MacMullen, *Christinisme et Paganisme*, p. 64.

69 Weiser, *Fêtes et coutumes chrétiennes*, p. 49.

rites pré-chrétiens mettant en scène l'usage du feu et de la lumière ont fait l'objet d'une reformulation théologique par le christianisme dans le cadre de son culte⁷⁰. Ainsi, diverses processions en l'honneur de Marie, incluant la Chandeleur, manifesteraient d'évidentes similitudes avec des cérémonies que l'on retrouvait dans le culte rendu à Diane et celui rendu à Demeter en relation avec les Mystères d'Eleusis, qui avaient vu leurs participants se rendre processionnellement au lieu sacré de la déesse en s'éclairant à la lumière de torches⁷¹. On postule donc que la forme processionnelle de la Fête de la Purification et l'emphase qui y est mise sur le thème de la lumière, par l'utilisation des cierges, serait en continuité directe avec des pratiques pré-chrétiennes plus anciennes. Selon des auteurs comme Edwin O. James, cette coutume se serait perpétuée dans le contexte chrétien longtemps après que sa signification païenne originelle ait été abandonnée et oubliée⁷².

Ceci dit, malgré le fait que l'on attribue fréquemment à la procession et aux cierges de la Chandeleur une origine païenne, on ne peut cependant les rattacher avec certitude aux *Lupercalia*⁷³. On pense donc que ces deux éléments proviendraient plutôt d'une autre cérémonie païenne du mois de février, soit le défilé lustrale des *Amburbia*, ou encore un défilé en commémoration de la descente de Proserpine au royaume des morts, qui s'inscrivait en fait dans le cadre du culte rendu à la déesse agraire Ceres. Ainsi, selon Antoine Guasco : « Les fêtes de la Chandeleur se substituent à celles de Proserpine, dite Agathé-Théa, fêtes qui se célébraient à la lumière des torches⁷⁴ ».

70 Dendy, *The Use of Lights in Christian Worship*, Londres, p. 97.

71 Voir Robin Lane Fox, *Pagans and Christians*, New York, Knopff, 1987, p. 68; Prudence Jones et Nigel Pennick, *A History of Pagan Europe*, Londres / New York, Routledge, 1997, p. 75 et James, *Christian Myth and Ritual*, p. 223.

72 « Indeed, its customs survived in the Christian era long after their original significance had been abandoned and probably forgotten.... As candles were emblems of the divine vitalizing power of the sun, and were carried in procession at the beginning of February as a protection against plague, famine, pestilence and earthquake, in the pre-Christian Feast of Lights, it would not be inappropriate for them to be blessed, distributed and similarly treated at the end of the Christmas Festival to commemorate the presentation of the « Sun of Righteousness » in the Temple of his heavenly Father ». James, *Seasonal Feasts and Festivals*, pp. 233-234. Voir aussi Sue-Ellen Thompson, « Candlemas », dans *Holiday Symbols and Customs*, 3ème éd., Detroit, Omnigraphics, 2003, p. 76.

73 Dendy, *The Use of Lights in Christian Worship*, p. 178.

74 Guasco, *Richesse et pérennité du folklore*, pp. 110-111. On postule également que le défilé dédié à Proserpine ait pu être récupéré dans le cadre du Carnaval chrétien. Morelli, « La réinterprétation des fêtes antérieures au christianisme », p. 99.

D'autres encore verraient plutôt dans les processions et les cierges de la Fête de la Purification un écho de l'importance qu'avait anciennement attribué l'*Imbolc* celtique au retour imminent de la lumière et du temps doux au mois de février, par le biais d'un défilé éclairé⁷⁵. En effet, nombre de pratiques folkloriques recensées en relation avec la célébration de la Chandeleur attesteraient de la pérennité de très anciennes croyances relatives au contraste entre la lumière et la noirceur dans la religion populaire⁷⁶. Ceci serait pour certains une indication de la perpétuation de cet aspect d'*Imbolc* dans la Fête de la Purification de la Vierge⁷⁷.

Que ce soit en continuité avec une des processions romaines de février ou encore en relation avec le thème lumineux d'*Imbolc*, nombre d'auteurs avancent donc que, comme dans ces anciennes fêtes, les cierges et la procession de la Chandeleur auraient des associations saisonnières évidentes⁷⁸, symbolisant le triomphe de la lumière sur les ténèbres⁷⁹, et que celles-ci seraient un autre indice des racines pré-chrétiennes de la Fête de la Purification de la Vierge.

Malgré ce consensus longtemps établi sur les antécédents païens des processions et des cierges de la Chandeleur, certains chercheurs voient néanmoins dans cette pratique une innovation liturgique purement chrétienne. C'est le cas de Ronald Hutton, pour qui « Il n'y avait apparemment rien dans les anciens rites romains de février qui préfigurait la cérémonie chrétienne d'allumer des cierges bénis à la Chandeleur, un geste qui semble avoir été directement inspiré par les paroles attribuées à Siméon dans les évangiles⁸⁰ ».

75 James, *Christian Myth and Ritual*, pp. 229-230.

76 Voir Trefor Owen, « The celebration of Candlemas in Wales », p. 250; Jean-Pierre Olive, « La salutation au soleil », p. 4 et Monaghan, « Imbolc », dans Patricia Monaghan, *The encyclopedia of Celtic mythology and folklore*, New York, Facts on File, 2004 p. 255.

77 Voir Jean-Pierre Bayard, *La symbolique du feu*, Paris, G. Trédaniel, 1986, p. 65. On postule également que les feux de la sainte-Brigitte du premier février seraient la christianisation d'une ancienne cérémonie celtique, voir même les feux d'*Imbolc*. Monaghan, « Brigit », p. 60.

78 Hutton, *Stations of the Sun*, p. 140.

79 Voir Earl W. Count, *4000 years of Christmas : a gift from the ages*, Berkeley, Ulysses Press, 1997, p 79 et Claire Laurent, « La chandeleur à Saint-Victor à Marseille: pluralité des pratiques » dans Nicole Belmont et Françoise Lautman dir. *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Colloque, Paris, Éditions du CTHS, 1993, p. 50.

80 « There was, apparently nothing in the ancient Roman February rites which prefigured the Christian ceremony of kindling candles, an action which seems to have been directly suggested by the words attributed to old Simeon in the Gospel This point matters because some Protestant writers of the Reformation tried to defame the medieval ritual by declaring that it had been taken directly from a pagan

L'historien Jacques Heers, pour sa part, tout en ne rejetant pas complètement l'idée que les processions et cierges que l'on retrouve dans un nombre de fêtes chrétiennes, dont la Chandeleur, puissent provenir d'un fond pré-chrétien, questionne l'affirmation que celles-ci aient été intégrées à des solennités chrétiennes, comme celle du deux février, en imitation consciente du paganisme : « on peut pourtant difficilement se ranger tout à fait à l'avis de ceux qui ne voient que permanence ou réminiscences païennes, celles d'un folklore fondamental, dans toutes ces processions et cérémonies processionnaires et dansantes⁸¹ ». Pour d'autres, enfin, les cierges portés en procession ne semblent apparaître de façon définitive dans la liturgie chrétienne qu'au XI^{ème} siècle et il faudrait donc, selon eux, remettre en question leur traditionnelle attribution à un décret du Pape Serge I^{er} (687-701), ce qui éliminerait tout lien entre cette pratique et le paganisme⁸².

e) La notion de « purification » : Dans l'exégèse chrétienne de la Fête de la Purification, l'épisode commémoré par cette solennité est lié à l'ancienne prescription judaïque voulant que les femmes se débarrassent des « souillures » de l'enfantement en s'isolant du reste de la société pendant 40 jours. La fête chrétienne du deux février a donc toujours eu, dans la liturgie, et avec le temps, dans le folklore, des associations avec le concept de purification et avec des aspects qui lui sont reliés, comme la maternité et la fécondité⁸³. Certains historiens postulent que les liens de la Chandeleur avec ces éléments ne seraient pas le fruit du hasard, mais refléteraient plutôt une récupération d'aspects importants de fêtes païennes antérieures⁸⁴. Telle est la position de Gordon Laing, selon qui il y a un lien net qui se dégage entre les *Lupercalia* et la Chandeleur dans l'emphase qu'elles mettent toutes deux sur la notion de purification. Il pense que le placement de la Chandeleur au mois de février, lui-même étroitement lié à cette notion, a certainement dû faciliter la réception de cette fête

Roman festival of lights upon the same date, an assertion occasionally repeated by later folklorists ». Hutton, *Stations of the Sun*, pp. 139-140.

81 Il ajoute : « Sans doute les pratiques persistent-elles souvent très longtemps après leurs raisons d'être ». Jacques Heers, *Fêtes des Fous et carnivals*. Paris, Hachette, 1997, p. 73.

82 Pour les arguments contre l'apparition de la procession de la Chandeleur au VIII^{ème} siècle voir Holweck, « Candlemas », pp. 245-246 et Cabrol, « Présentation de Jésus au Temple », p. 1725.

83 Voir Olive, « La salutation au soleil », p. 11; Todd Ridder, « Chants for Candlemas : accretions and adaptations in three manuscripts of the 11th-12th centuries ». *Worship*, 70 : 1 (1996), p. 37 et Stevenson, « The Origins and development of Candlemas », p. 322. Les cierges de la Chandeleur se sont souvent vus attribuer des pouvoirs prophylactiques dans la religion populaire. Warner, *Seule d'entre toutes les femmes*, p. 74.

84 Toutain, « Les Lupercalia romaines », p. 5.

au sein de la masse des croyants⁸⁵.

Nous savons que la notion de « purification » était un des aspects les plus importants au sein des *Lupercalia*, tant dans sa version primitive que dans sa version « folklorisée » du temps de Gélase⁸⁶. Il est clair qu'elle fut une dimension de l'antique fête païenne à laquelle les chrétiens de l'Antiquité tardive semblent avoir gardé le plus d'attachement⁸⁷, continuant à voir dans les rites lustratoires des *Lupercalia* un recours efficace contre divers maux⁸⁸. Même chez ceux qui refusent d'admettre les antécédents païens des la Chandeleur, le lien entre le thème de la purification, la fête chrétienne du deux février et les *Lupercalia* se révèle difficile à ignorer⁸⁹. Il en irait de même pour la relation entre *Imbolc*, la notion de purification et la Chandeleur. En effet, comme les *Lupercalia* romaines, la fête celtique du début février était à bien des égards une lustration du printemps, une de ses vocations principales étant « d'épurer » le temps clair à venir des tares laissées par la saison sombre⁹⁰.

La notion de purification, en association avec le mois de février, était donc très présente dans le paganisme européen au moment où la Chandeleur fit son apparition en Occident. Le fait que l'on puisse aussi la retrouver au sein de la fête chrétienne témoignerait ainsi, selon certains, d'une récupération faite par l'Église de cet élément dans le cadre de sa

85 « Nevertheless there is a connexion between the Lupercalia and Candlemas. A festival stressing purification as the latter did and also occurring in February, the month long associated through the Lupercalia with the idea of purification, made a double appeal to the people and so found ready acceptance among them. Moreover the relation to women, which is so notable a feature of the pagan festival, has appeared also in some modern celebrations of Candlemas ». Laing, *Survivals of Roman Religion*, p. 41.

86 Voir Laing, *Survivals of Roman Religion*, p. 39 et Green « The Lupercalia in the Fifth Century », p. 69.

87 Voir Pomarès, *Lettre contre les Lupercales*, p. 32.

88 Green, « The Lupercalia in the Fifth Century », p. 69. Voir l'analyse de ce phénomène que fait J.A. Hild : « C'est là qu'elle se maintint jusqu'à l'extrême déclin du paganisme et que, parmi les populations nouvellement christianisées, elle ne cessa de jouir d'une certaine faveur. Lorsque le pape Gélase la condamna officiellement en, 494, la remplaçant par la fête de la Purification de la Vierge, il s'en explique dans une lettre à un sénateur romain qui, malgré son christianisme, ne répugnait pas à certaines fêtes païennes. Aux yeux du pape, il y a pour un chrétien contradiction coupable à croire que des maladies peuvent prendre naissance parce qu'on néglige d'honorer les démons en faisant des sacrifices au dieu *Februarius* ». Hild, « Lupercalia », dans Daremberg, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, p. 1402.

89 Voir par exemple les propos de Kenneth Stevenson, qui, dans sa réfutation des origines païennes de la Chandeleur, sent le besoin de mettre une emphase particulière sur l'idée que le thème de la purification associé à cette fête ne vient pas du paganisme, mais bien de la notion purement chrétienne de la pénitence. Stevenson, « The Origins and development of Candlemas », p. 333-334.

90 DeSike, *Fêtes et croyances populaires*, p. 84. et Monaghan, « Imbolc », p. 256.

propre solennité⁹¹.

f) Maternité, accouchement, fécondité : Dans la plupart des systèmes religieux pré-chrétiens, une foule d'entités surnaturelles et de divinités présidait aux actes importants de la vie, dont évidemment la procréation et tout ce qui en découle⁹², l'accouchement étant souvent un événement particulièrement bien entouré de rites⁹³. Or, on postule fréquemment que le culte marial en général, et la Chandeleur en particulier, auraient récupéré certains aspects liés à la révérence que portait anciennement le paganisme envers la maternité, la fertilité et l'accouchement⁹⁴, notamment ceux que l'on retrouvait dans le culte d'Héra, de Déméter et d'autres figures divines païennes⁹⁵. En effet, les *Lupercalia* comportaient des liens importants avec la maternité et la fécondité en vertu de l'association de cette fête avec Junon, la divinité romaine qui présidait aux enfantements⁹⁶. On peut aussi noter qu'au sein de la solennité païenne de février, l'action de fouetter rituellement les femmes avec des lanières de cuire avait eu comme but non seulement de les rendre plus fécondes mais aussi de faciliter l'accouchement⁹⁷. Au temps de Gélase Ier, les *Lupercalia* n'avaient toujours pas perdu cette relation avec Junon et la fertilité féminine⁹⁸ et ceci pousse donc certains à postuler que la Chandeleur aurait éventuellement pris le relais des *Lupercalia* dans ce domaine⁹⁹. D'ailleurs, il est intéressant de noter que l'attachement des populations christianisées d'Europe à cet antique usage des *Lupercalia* qu'avait été la flagellation rituelle des femmes pour les rendre plus fertiles, semble s'être maintenu jusqu'au XVème siècle, comme le note Thomas Wiseman en citant un témoignage concernant l'Italie du Nord :

Un des éléments déclencheurs fut clairement la flagellation des femmes, qui donnait encore du fil à retordre 1000 ans plus tard. En 1481, le frère carmélite Baptista Spagnuoli de Mantoue.. publia son long poème *De Sacris Diebus*, qui représentait pour le calendrier du christianisme ce que les *Fastes* d'Ovide avaient fait pour celui du paganisme. Sa quatrième

91 Laurent, « La Chandeleur à Saint-Victor », p. 50.

92 Fox, *Pagans and Christians*, p. 83.

93 Ken Dowden, *European Paganism : the realities of cult from Antiquity to the Middle Ages*, Londres / New York, Routledge, 2000, p. 258.

94 Benko, *The Virgin Goddess*, p. 5.

95 Voir Warner, *Seule d'entre toutes les femmes*, p. 252, James, *Christian Myth and Ritual*, p. 233. et Olive, « Lapidations liminales et grêles de pierres », p. 25.

96 Wiseman, « The God of the Lupercal », p. 8 et p. 14.

97 Thompson, « Lupercalia », p. 407 et Toutain, « Les Lupercales romaines », pp. 6-7.

98 Pomarès, *Lettre contre les Lupercales*, pp. 32-33.

99 Toutain, « Les Lupercales romaines », p. 9.

rubrique, sous le mois de février,...concerne les « pratiques malséantes du mardigras » - qui ne sont rien de moins que la résurrection des *Lupercalia*, avec des jeunes courant çà et là dans la ville portant des masques et profitant de leur anonymité pour mettre la main sur des jeunes femmes mariées, les découvrir et ensuite les fouetter¹⁰⁰.

La fête celtique d'*Imbolc* comportait également des affinités avec les notions de maternité et de fécondité en raison de ses liens avec la déesse Brigid¹⁰¹, association qui aurait été récupérée à la fois dans le culte de sainte Brigitte et dans la Chandeleur chrétienne¹⁰².

IV. BILAN

Voilà donc les grandes lignes sur la thèse des origines païennes de la Chandeleur. Ce qui semble surtout se dégager de cet examen est que bien qu'il y ait des correspondances calendaires frappantes entre la solennité chrétienne du deux février et des célébrations païennes antérieures, on pourrait penser que la Fête de la Purification n'aurait pas tant été créée pour christianiser des dates et des fêtes spécifiques, que pour christianiser un ensemble de notions pré-chrétiennes reliées au mois de février. En effet, malgré le fait que la célébration chrétienne du deux février semble manifester des continuités notables avec les *Lupercalia*, les *Amburbia* et *Imbolc*, il est clair qu'elle récupère des éléments qui dépassent le seul cadre de ce que l'on retrouvait au sein de ces solennités païennes, comme le montrent ses possibles associations avec le défilé de Proserpine, sa dimension « lunaire » et le développement plus large du culte marial et celui des saints en Occident. À la lumière de cette littérature, on pourrait penser que la mise sur pied de la Chandeleur ne se laisserait

100Wiseman, «The God of the Lupercal », p. 17.

101Green, « Imbolc », p. 125.

102Il est intéressant de noter que dans la piété populaire des contrées celtiques, dont l'Irlande, sainte Brigitte a été fréquemment confondue avec la Vierge. Voir par exemple ce que dit sur ceci John McNeill : « The Irish came near to making a goddess of the saint, often identifying her with the Virgin Mary. In popular lore she is « The Mary of the Gael », celebrated in poems as « Mother of the High King of Heaven ». John McNeill, *The Celtic Churches*, p. 80. et Beresford-Ellis, « Brigid », p. 50. Un bon exemple de ce « syncrétisme populaire » reliant sainte Brigitte et la Vierge serait une légende populaire irlandaise voulant que ce soit sainte Brigitte qui ait allaité le Christ après sa naissance. Voir Hutton, *Stations of the Sun*, p. 135. Ce syncrétisme populaire entre Brigid, sainte Brigitte et la Vierge, et le lien de ces dernières avec un ensemble de notions reliées à la maternité, peut d'ailleurs être décelé hors de l'Irlande et semble avoir été un facteur important dans tout le processus de christianisation des divinités féminines celtiques. Green, *Celtic goddesses : warriors, virgins and mothers*, pp. 188-189.

donc pas réduire à la seule christianisation des *Lupercalia*, des *Amburbia* et d'*Imbolc*, mais s'inscrirait dans une entreprise pastorale beaucoup plus large.

CHAPITRE 5 : LA CHAIRE DE SAINT PIERRE

Dans la liturgie romaine, la Fête de la Chaire de saint Pierre, ou *Cathedra Petri*, du 22 février, est une solennité dédiée au souvenir de l'assomption de la chaire épiscopale par l'apôtre Pierre à Antioche et à Rome, événements qui ouvrent aussi sa mission apostolique auprès des gentils¹. Les premières célébrations liturgiques de cette fête eurent lieu à Rome à deux endroits, soit dans la basilique vaticane et dans le cimetière de la *Via Salaria*, où la chaire supposément occupée par saint Pierre durant son épiscopat, la *Cathedra Petri*, était vénérée et où une messe en l'honneur de l'apôtre était récitée². On y prêchait également des sermons où l'on soulignait, entre autre, que la solennité de la *Cathedra Petri* était l'occasion pour les vivants d'implorer l'aide et la protection des saints et martyrs, ceci dans le cadre de banquets commémoratifs en leur honneur. Après ceci, les fidèles retournaient chez eux prendre un repas ensemble³.

I. APERÇU DE SON HISTOIRE⁴

Selon toute vraisemblance, la *Cathedra Petri* daterait du IV^e siècle et serait d'origine romaine⁵, la vénération de saint Pierre ayant très tôt bénéficié d'une grande popularité dans l'*Urbs*, comme l'atteste la mise sur pied à Rome d'une seconde fête en son honneur se tenant le 29 juin⁶. Avec le temps, la solennité romaine fut exportée avec succès

-
- 1 Fernand Cabrol, « Fête de la Chaire de saint Pierre à Rome », dans Cabrol, Fernand, Henri Leclercq et Henri-Irénée Marrou, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vol.3, Paris, Letouzey et Ané, 1948, p. 76.
 - 2 Anton De Waal, « Chair of Peter », dans Hebermann, Charles et als. eds., *The Catholic encyclopedia : an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline and history of the Catholic Church*, vol.3, New York, R. Appleton & Co., 1908, p. 552.
 - 3 Paul-Albert Février, « Natale Petri de Cathedra », dans Paul-Albert Février, *La Méditerranée de Paul-Albert Février*, Rome, École Française de Rome, 1996, pp. 520-521.
 - 4 Concernant l'histoire de la *Cathedra Petri*, voir Fernand Cabrol, « Fête de la Chaire de saint Pierre à Rome » (cf. note 1), pp. 76-89 et Anton De Waal, « Chair of Peter », (cf. note 2), pp. 551-554. Voir aussi Louis Duchesne, *Les origines du culte chrétien: étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, 5^eme éd., Paris, A. Fontemoing, 1909, Charles Pietri, *Roma Christiana : recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311-440* , vols. 1 et 2, Rome, École Française de Rome, 1976 et Paul-Albert Février, « Natale Petri de Cathedra » (cf. note 3), pp. 514-531.
 - 5 Anton De Waal, « Chair of Peter », p. 551.
 - 6 Soit la fête de Saint Pierre et Saint Paul, qui remplacerait, d'après certains, une autre fête païenne, les *Quirinalia*. Pietri, *Roma Christiana*, vol. 1, p. 366.

hors de la Ville, faisant très tôt son chemin au sein des églises de Gaule et d'Espagne, puis, dans le reste de la chrétienté, au XI^{ème} siècle⁷. On trouve la première mention de la *Cathedra Petri* dans le même document qui contient la première attestation de l'existence de Noël, soit le calendrier romain de Philocalus, datant de 354⁸. On peut ensuite suivre les traces de son expansion en Gaule, dans le calendrier de Polemius Silvius, qui date du V^{ème} siècle, et dans les actes du concile de Tours de 567, tandis qu'en Espagne, elle n'est mentionnée qu'au milieu du VII^{ème} siècle, dans des manuscrits liturgiques mozarabes, comme le lectionnaire de Silos⁹.

II. ANTÉCÉDENTS PAÏENS¹⁰

Dès le Moyen Âge, dans des écrits de certains liturgistes, se profilait déjà l'idée que la fête de la *Cathedra Petri* puisse avoir eu des antécédents pré-chrétiens¹¹. L'auteur qui en donne le témoignage le plus explicite est encore Jacques de Voragine, dans sa *Légende Dorée*, qui renvoie à un témoignage du XII^{ème} siècle :

Selon un usage antique, à ce que dit Maître Jean Beleth, les païens offraient chaque année en février, à date fixe, des banquets sur les tombes de leurs parents, et les démons venaient y manger la nuit; mais eux, ils pensaient que la nourriture était dévorée par les âmes qui erraient autour des tombes et qu'ils appelaient ombres...Et les chrétiens eurent bien du mal à

7 Cabrol, « Fête de la Chaire de saint Pierre à Rome », p. 84.

8 Henry Chadwick, « The Calendar : Sanctification of time », *The Irish Theological Quarterly*, 66 : 2 (2001), p.105.

9 Cabrol, « Fête de la Chaire de Saint Pierre à Rome », pp. 81-82.

10 Sur les antécédents pré-chrétiens de la *Cathedra Petri*, les ouvrages mentionnés dans la note 4 conservent une grande pertinence, particulièrement l'article de Paul-Albert Février. Le développement historique de la *Cathedra Petri* s'insérant clairement dans le contexte plus large des interactions entre païens et chrétiens durant l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge, on peut aussi consulter les travaux sur l'histoire sociale du christianisme, comme ceux de Ramsey MacMullen, *Christianisme et paganisme IV^e au VIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, Peter Brown, *L'essor du christianisme occidental : triomphe et diversité 200-1000*, Paris, Éditions du Seuil, 1997 et Pierre Chuvin, *Chronique des derniers païens : la disparition du paganisme dans l'Empire romain du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, Les Belles Lettres / Fayard, 1990. On peut consulter aussi utilement les études sur le développement des rites chrétiens reliés à la mort et aux funérailles. Cette branche de la liturgie chrétienne, au cours de son évolution, aurait connue une nette influence du paganisme, la création de la *Cathedra Petri* ayant eu, selon certains, des liens évidents avec tout l'effort de christianisation des rites funéraires païens. Voir entre autres Philippe Rouillard, *Histoire des liturgies chrétiennes de la mort et des funérailles*, Paris, Éditions du Cerf, 1999; Geoffrey Rowell, *The Liturgy of Christian Burial : an introductory survey of the historical development of Christian burial rites*, Londres, Alcuin Club/SPCK, 1977 et Éric Rébillard, *Religion et sépulture : L'Église, les vivants et les morts dans l'antiquité tardive*, Paris, Éditions des Hautes études en Sciences Sociales, 2000.

11 Février, « Natale Petri de Cathedra », p. 3-4.

extirper cette tradition des banquets. Les saint Pères, inquiets et désireux de l'extirper tout à fait, fixèrent la date de l'intronisation de saint Pierre aussi bien à Rome qu'à Antioche, au jour où avait lieu ce banquet, et de là vient que certains parlent encore de fête du banquet de saint Pierre¹².

Cette idée s'est maintenue jusqu'à nos jours chez un bon nombre de spécialistes qui, dans leurs travaux, ont cherché à éclaircir la relation entre la mise sur pied de la *Cathedra Petri* et le paganisme, principalement par le biais de deux grands axes de questionnement : D'une part, que faut-il faire de la coïncidence calendaire, le 22 février, de la Chaire de saint Pierre avec les *Parentalia* et la *Cara Cognatio* romaines? D'autre part, quels sont les liens entre les premières célébrations de la *Cathedra Petri*, au IV^{ème} siècle, et certains éléments païens, auxquels étaient encore attachés de nombreux chrétiens de conversion récente, tels que les banquets funéraires liés aux *Parentalia* et les cérémonies familiales de la *Cara Cognatio* ?

a) Le mois de février, les *Parentalia* et la *Cara Cognatio* : En explorant les origines de la Fête de la Purification, nous avons déjà vu que dans la Rome pré-chrétienne, février était perçu comme un temps de purgation, où l'on cherchait à se défaire de toutes sortes « d'impuretés » qui auraient pu s'accumuler au cours de l'année¹³, le mot « février », nous l'avons déjà dit, venant peut-être du mot *februum*, « instrument de purification ». Ce serait une des raisons pour lesquelles tout le mois de février aurait été considéré comme néfaste¹⁴. La nécessité de « purifier » les relations entre les vivants et les morts par divers rites, privés et publiques, à cette période de l'année, expliquerait l'existence du cycle festif des *Parentalia* ou *Dies Parentales*, qui avait lieu du 13 au 22 février. Ce dernier constituait, avec *Laurentalia* de décembre et les *Lemuria* du mois de mai, un des trois grands cycle de fêtes officielles dédiées au culte des défunts¹⁵.

Tous les jours de fêtes inclus dans les *Parentalia* étaient des *dies religiosi*, c'est-à-dire sacrés, et donc entourés d'un certain nombre d'interdits. Bien des activités publiques, comme la célébration de mariages et le port de la *toga praetexta* par les magistrats, y

12 Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, traduit sous la direction d'Alain Boureau, Paris, Gallimard, 2004, p. 220.

13 Jean Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, Payot, 1957, p. 97.

14 Yvonne DeSike, *Fêtes et croyances populaires en Europe au fil des saisons*, Paris, Bordas, 1994, p. 80.

15 Gordon Laing, *Survivals of Roman Religion*, New York, Cooper Square, 1963, pp. 78-79.

étaient proscrites¹⁶. Du 13 au 22 février était en effet la période annuelle que les romains mettaient de côté pour communier avec leurs ancêtres trépassés, entre autres par la tenue de repas commémoratifs en l'honneur de ces derniers, où on leur faisait divers types d'offrandes symboliques. L'avant dernier jour de ce festival des morts voyait la Ville se vider de ses habitants dans le cadre de la visite annuelle que chaque famille faisait aux cimetières hors des murs, pour boire et manger publiquement avec leurs parents disparus, lors de la solennité des *Feralia*. Cette fête des *Feralia* était suivie, le 22 février, par celle de la *Caristia* ou *Cara Cognatio*. Celle-ci était une célébration centrée sur la convivialité, où on se réunissait une dernière fois dans l'intimité de la maison pour banqueter ensemble, sous la présidence du *paterfamilias*, après avoir rempli ses obligations envers les morts de son lignage¹⁷. Elle était aussi le moment où l'on rendait hommage aux divinités protectrices du clan, les *Lares*, selon un texte fameux d'Ovide :

Le IX des calendes de février...Apaisez les âmes de vos ancêtres et apportez de petits cadeaux à la tombe que vous leur avez érigé. Les mânes demandent peu : ils apprécient la piété et la dévotion plus que les offrandes matérielles...une poignée de blé, quelques grains de sel et un bout de pain trempé dans du vin, des fleurs, telles sont les offrandes qui leur suffisent...ajoutez à ces offrandes des prières et récitez les paroles appropriées à l'autel que vous leur avez dédié...Le jour suivant reçut son nom, *Caristia*, de *cari*, « les proches ». Une foule de parents viennent alors rencontrer les dieux familiaux. Il est plaisant de tourner nos pensées vers les vivants après s'être recueilli sur les tombes de nos ancêtres...Offrez aux *Lares* familiaux de l'encens...et dans un plat, offrez leur de la nourriture, que ceux-ci puissent s'y repaître et ainsi recevoir l'amour et le respect que vous leurs portez¹⁸

Malgré cette emphase évidente sur les liens unissant les membres vivants d'une famille¹⁹, on s'entend néanmoins pour dire que les *Caristia* comportaient certains éléments qui les rattachaient au festival des *Parentalia* et à la vénération des ancêtres défunts²⁰. En effet, le culte des morts à Rome, malgré les cérémonies publiques officielles qui lui étaient associées, a de tout temps été une affaire qui concernait particulièrement la famille²¹ et un

16 Jocelyn M.C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, Londres, Thames and Hudson, 1971, p. 64.

17 Edwin O. James, *Seasonal Feasts and Festivals*, Londres, Thames and Hudson, 1961, pp. 174-175.

18 Voir la traduction de James George Frazer dans *Ovid in six volumes*, 2ème éd., vol.5, Cambridge, Harvard University Press, 1977, pp. 96-97 et p. 103

19 MacMullen, *Christianisme et paganisme*, p. 93.

20 Février, « Natale Petri de Cathedra », p. 7.

21 Rébillard, *Religion et sépulture*, p. 163. En effet, on s'entend pour dire que les cérémonies civiques mises sur pied par l'état romain ne sont en fait qu'une extension du traditionnel culte familial des morts, les *Parentalia* publiques ne faisant qu'officialiser les *Parentalia* familiales moins formelles du passé. Voir Nigel Pennick et Prudence Jones, *A History of Pagan Europe*, Londres / New York, Routledge, 1997, p. 40.

important facteur de cohésion sociale²². C'est donc en raison de ces affinités de la fête païenne du 22 février avec les *Parentalia* que la plupart de ceux qui postulent des antécédents pré-chrétiens à la *Cathedra Petri* voient dans ces deux éléments festifs la matrice sur laquelle se serait construite la solennité chrétienne.

III. ÉLÉMENTS DE CONTINUITÉ

Selon un nombre d'auteurs, si on analyse les premières célébrations de la *Cathedra Petri*, on serait sans difficulté en mesure d'y voir certaines traces des *Parentalia* romaines, tout en constatant dans la fête chrétienne une dénaturation du festival romain de février²³. Pour ces derniers, la date de la *Cathedra Petri*, la pratique des banquets qu'y est très tôt associée ainsi que son aspect familial manifesterait une continuité évidente avec le passé païen.

a) La date : La date de la *Cathedra Petri*, qui est celle où se tenait la fête des *Caristia*, est un élément qui s'impose immédiatement dans l'esprit de bien des auteurs. Pour eux, il est clair que la volonté de combattre des coutumes païennes encore vivaces durant le mois de février au sein de la masse des fidèles serait à l'origine de la mise sur pied de la *Cathedra Petri* à la date particulière du 22 février²⁴.

D'ailleurs, dans le calendrier philocalien de 354, où l'on retrouve la fête chrétienne du 22 février mentionnée pour la première fois, la solennité païenne des *Caristia* y est aussi explicitement citée en relation avec cette date, ce qui a poussé nombre d'auteurs à postuler que les deux auraient probablement été en compétition l'une avec l'autre, du moins pendant un certain temps. Pour bien des spécialistes, les autorités ecclésiastiques du IV^{ème} siècle n'ont donc pu instituer la fête du 22 février en complète ignorance de l'existence de la célébration païenne, encore très populaire, qui se tenait à la même date²⁵. Le chronographe

22 Janet Merdinger, « The world of the Roman Empire », dans Ian Hazlett éd., *Early Christianity : it's origins and evolution to 600 A.D.*, Londres, SPCK, 1991, p. 19.

23 Selon la catégorie de la dénaturation proposée par Jacques Le Goff, « Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne », dans Jacques LeGoff, *Pour un autre Moyen-Âge : temps, travail et culture en Occident, 18 essais*, Paris, Gallimard, 1977, p. 230.

24 Voir par exemple Duschesne, *Les origines du culte chrétien.*, pp. 284-285.

25 Pietri, *Roma Christiana.*, vol. 1, p. 382.

de 354 n'est d'ailleurs pas le seul à documenter la coexistence de fêtes païennes et chrétiennes à Rome le 22 février, car le calendrier gaulois de Polemius Silvius, datant de 448²⁶, permet lui aussi de faire le même constat presque cent ans plus tard²⁷. On peut aussi trouver d'autres attestations documentaires de la persistance du festival des *Parentalia* et de l'intensité de la compétition qu'il semble avoir fait à la Chaire de Saint Pierre hors de *l'Urbs*²⁸.

b) Les banquets funéraires : La pérennité des banquets funéraires est pour bien des auteurs un autre élément important sur lequel asseoir la thèse des antécédents pré-chrétiens de la *Cathedra Petri*. Pour eux, non seulement la date elle-même du 22 février montre une continuité significative, mais il en est également ainsi pour les banquets, une des pratiques culturelles les plus importantes qui étaient associées à ce jour dans le paganisme romain²⁹.

Les banquets funéraires étaient un aspect fondamental du culte que vouaient les romains à leurs parents décédés. Motivée à la fois par la dévotion envers la mémoire des morts et aussi par la crainte de leurs représailles³⁰, leur tenue était une obligation à laquelle on ne pouvait se dérober sans encourir une sévère censure sociale³¹. Ceci s'explique par le fait que les morts mécontents, surtout ceux décédés prématurément, étaient vus à Rome comme une menace pour toute la société, et non pour les seuls parents, des épidémies et autres calamités pouvant s'abattre sur toute la communauté suite à leurs actions³². Cette crainte des morts errants, d'après Ovide, aurait même été la motivation première derrière la création des *Parentalia* :

Un jour, il est arrivé qu'à cause des guerres incessantes et des perturbations qu'elles causaient, on négligea d'honorer les mânes lors du jour qui leur était consacré. Cette négligence ne resta pas impunie; car, dit-on, dès ce jour Rome ne déchauffa pas de tous les bûchers funéraires que l'on dut ériger en ses rues. Il disent...que les âmes des ancêtres sortirent de leurs tombes

26 Ce calendrier, rédigé au V^e siècle par l'historien et évêque de Sion Polemius Silvius, est une version chrétienne du calendrier civique romain contenu dans le calendrier philocalien de 354. Selon F. Cabrol, ce calendrier contiendrait néanmoins encore « un bon nombre de fêtes païennes, *Carmentalia*, *Saturnalia*, *Lupercalia*, etc., des anniversaires d'empereurs et autres commémorations civiles ». Fernand Cabrol, « Les fêtes chrétiennes », dans Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. 5, p. 1428.

27 Février, « Natale Petri de Cathedra », p. 8.

28 Ainsi, un calendrier religieux du IV^e siècle retrouvé en Campanie fait état de la tenue d'un important festival des morts païen le 22 février, malgré l'instauration de la *Cathedra Petri* à la même époque. Laing, *Survivals of Roman Religion*, p. 82.

29 Voir les propos de Cabrol, « Fête de la Chaire de saint Pierre à Rome », p. 76.

30 Jean Prieur, *La mort dans l'antiquité romaine*, Rennes, Ouest-France, 1986 pp. 15-16.

31 Laing, *Survivals of Roman Religion*, pp. 80-81.

32 Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, pp. 75-76.

et erraient çà et là, émettant dans la nuit des plaintes et des gémissements lugubres³³.

Dans le paganisme romain, les morts n'étaient donc pas isolés des vivants mais pouvaient interagir au bénéfice ou au détriment de ceux-ci³⁴. La croyance voulant qu'à partir de l'au-delà, ils étaient toujours en mesure d'apprécier les attentions et les égards que leur portaient leurs parents, que ce soit dans leur tombe ou du royaume des morts chthonien, était aussi très répandue³⁵. C'est pourquoi un des éléments les plus importants de ces repas commémoratifs pour les défunts était le partage symbolique de boisson et de nourriture avec les ancêtres décédés, que ce soit dans le cadre des fêtes individuelles célébrant l'anniversaire de leur mort ou dans le cadre des cérémonies publiques tenues par l'état en leur honneur³⁶. La preuve de l'importance que revêtait ce partage de victuailles avec les morts, appelé *profusio*, aux yeux des romains païens, est le fait qu'un grand nombre de tombes antiques étaient munies d'un trou dans lequel était passé un tuyau permettant aux vivants de faire parvenir des offrandes alimentaires à leurs proches inhumés³⁷. On retrouve ces tuyaux dans presque toutes les régions ayant fait partie de l'Empire, aussi bien dans des endroits où l'on pratiquait l'inhumation que dans ceux où l'on préférait la crémation³⁸.

Les banquets funéraires étaient donc une institution sociale fortement ancrée dans la Rome pré-chrétienne³⁹, répondant à la fois à des préoccupations d'ordre publiques et privées. Ils constituaient un mécanisme essentiel à la gestion des relations entre les vivants et les morts, en soulignant la transition des membres trépassés d'un état à un autre, et en les incorporant rituellement dans leur « nouvelle famille », celle des *di manes*. Ils fournissaient aussi aux vivants une soupape socialement acceptable pour exprimer leur deuil⁴⁰.

33 Voir la traduction de James George Frazer dans *Ovid in six volumes*, 2ème éd., vol. 5, Cambridge, Harvard University Press, 1977, p. 97.

34 Prieur, *La mort dans l'antiquité romaine*, p.14.

35 Alfred C. Rush, *Death and burial in Christian Antiquity*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1941, p.9.

36 Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romain*, p. 72.

37 Everett Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1987, p. 191.

38 Voir Prieur, *La mort dans l'antiquité romaine*, p. 33 et Rush, *Death and burial in Christian Antiquity*, p. 51.

39 Walter H. Hyde, *Paganism to Christianity in the Roman Empire*, New York, Octagon Books, 1970, p. 23.

40 Frederick S. Paxton, *Christianizing Death : the creation of a ritual process in early medieval Europe*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, pp. 23-24.

Après l'avènement de l'ère chrétienne dans l'Empire, la pratique des banquets funéraires se maintint toujours, à la fois chez ceux qui adhéraient encore au paganisme et chez de nombreux chrétiens⁴¹, notamment en association étroite avec le culte des martyrs, comme le rappelle en synthèse Pierre Chuvin : « Le culte des martyrs est issu du culte des morts pratiqué par à peu près toutes les religions du monde gréco-romain et en reproduit certains traits, notamment les banquets à proximité de la sépulture⁴² ». Durant cette période, on rencontre dans les écrits de plusieurs Pères de l'Église de nombreuses condamnations de cet usage et des excès qui s'y rattachaient⁴³. Ces banquets, qu'à l'ère chrétienne on appelait *refrigeria*, et qui se tenaient désormais surtout dans les sanctuaires, les *martyria* et les cimetières, ressemblaient en effet beaucoup à ceux que l'on retrouvait auparavant dans le paganisme⁴⁴. Le caractère festif, souvent débridé, qui s'y manifestait, inspira longtemps la méfiance des autorités ecclésiastiques⁴⁵. Car en effet, bien des prédicateurs de l'époque, comme Gaudence, voyaient dans cette consommation effrénée de victuailles, qui avait encore lieu dans les repas commémoratifs et les banquets funéraires chrétiens, la survivance

-
- 41 Richard Fletcher, *The conversion of Europe : from Paganism to Christianity 371-1386 A.D.*, Londres, Harper Collins, 1997, p. 259. Ces banquets se montreront extrêmement difficiles à enrayer malgré leur proscription légale en 408. MacMullen, *Christianisme et Paganisme*, p. 93. Leur tenue est attestée bien au delà de la période de l'Antiquité chrétienne et allant jusqu'au XV^{ème} siècle dans la France médiévale, pour finalement se maintenir en tant que pratique populaire dans bien des régions de l'Europe jusqu'à nos jours. Voir Anne Morelli, « La réinterprétation chrétienne des fêtes antérieures au christianisme », *Religiologiques*, 8 (1993), p. 99; Donald Bullough, « Burial, Community and Belief in the Early Medieval West », dans Patrick Wormald et Roger Collins, éd, *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society : studies presented to J.M. Wallace-Hadrill*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, p.188; Jacques Heers, *Fêtes des Fous et carnivals*, Paris, Hachette, 1997, p. 98 et Pierre Miquel, « Les fêtes », *Collectanea Cisterciensia*, 39 : 3 (1977), p. 207. L'Église en vint donc à les récupérer à son profit par une série d'adaptations, véhiculant l'idée que ces banquets funéraires étaient destinés non pas à reconforter le défunt dans sa tombe, mais plutôt à entretenir sa mémoire auprès des ses parents. Joseph Jungmann, *La liturgie des premiers siècles jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand*, Paris, Éditions du Cerf, 1962, p. 218.
- 42 Pierre Chuvin, « Le Triomphe du calendrier chrétien », *Le monde de la Bible* 118, p. 39. Le culte émergeant des martyrs, dans un bon nombre de ses aspects, fut un outil remarquablement bien adapté à la christianisation des moeurs populaires. Danny Praet, « Explaining the christianizing of the Roman Empire, older theories and recent developments », *Sacris Erudiri*, 33 (1992-93), p. 33 et p. 43.
- 43 Ramsay MacMullen, « Conversion : a historian's view », *The Second Century*, 5 (1985-86), pp. 80-81.
- 44 Paxton, *Christianizing Death*, p. 26. Il semblerait d'ailleurs que l'interdiction, faite au IV^{ème} siècle, des banquets sacrificiels qui avaient lieu dans d'autres types de cérémonies païennes, ait eut pour effet d'augmenter la popularité des banquets funéraires. Chuvin, *Chronique des derniers païens*, p. 240.
- 45 Albrecht Dihle, « La fête chrétienne », *Revue des études augustiniennes*, 38 (1992), p. 327. Par ailleurs, il est plausible de postuler qu'un nombre de ces Pères de l'Église devaient avoir une connaissance intime des pratiques funéraires pré-chrétiennes, ayant eux-mêmes eu l'occasion d'y participer avant de se convertir au christianisme. Rush, *Death and burial in Christian Antiquity*, p. 11. Ils devaient savoir que la bombance et le festolement que l'on retrouvait dans ce type de repas cachait, dans le paganisme romain, une fonction religieuse importante, qui était celle de renforcer rituellement la divinité tutélaire du banquet en se fortifiant soi-même par la boisson et la nourriture qui y étaient consommées. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, p.139.

d'une « pensée magique » analogue à celle qui avait dans le passé motivé la consommation rituelle d'aliments dans les banquets sacrificiels païens⁴⁶. Les recherches historiques récentes tendent à donner raison à ces Pères de l'Église, qui percevaient dans ces banquets funéraires la continuation, à peine voilée, d'une pratique rituelle pré-chrétienne. Un des facteurs qui auraient contribué à leur perpétuation serait le fait que les cimetières où ils avaient lieu restèrent longtemps un endroit où chrétiens et non-chrétiens se côtoyaient sur une base régulière⁴⁷. On fait également entrer en ligne de compte le fait qu'un grand nombre de chrétiens, durant l'Antiquité tardive, continuaient d'adhérer à la croyance que les défunts vivaient près de leur tombe après la mort et qu'ils devaient toujours recevoir les attentions périodiques de leurs parents vivants⁴⁸.

Les chrétiens qui participent activement aux *refrigeria* tenteront de justifier la continuation de cette pratique par divers expédients, notamment en se tournant vers certains passages des évangiles. Mais ces repas resteront néanmoins longtemps perçus comme étant fondamentalement incompatibles avec la doctrine chrétienne. Saint Augustin acceptera ultimement qu'ils sont nécessaire au réconfort des vivants, mais refusera toutefois d'accepter qu'ils détiennent une quelconque sanction scripturaire⁴⁹. Malgré la position officielle de l'Église relative au statut des morts, exprimée dans les écrits de ce dernier, selon laquelle les morts sont inconscients de ce qui se passe sur terre⁵⁰, la masse des fidèles resta longtemps réticente à souscrire à ce point de vue doctrinal⁵¹. La vieille distinction

46 Rébillard, *Religion et sépulture*, p. 166.

47 MacMullen, *Christianisme et paganisme*, pp. 19-20. Incidemment, il semblerait que les deux groupes aient partagé les mêmes lieux de sépulture beaucoup plus longtemps qu'on ne l'avait pensé auparavant, l'apparition de cimetières exclusivement chrétiens étant un phénomène tardif, d'après les travaux récents. Voir Rébillard, *Religion et sépulture*, pp. 6-7. Grâce à l'archéologie, nous savons que bien des adhérents du christianisme continuaient toujours à faire dans les cimetières des offrandes alimentaires aux morts par le biais de tuyaux métalliques, et que les offrandes alimentaires par d'autres procédés étaient également un rite toujours vivace lors des premiers *refrigeria* chrétiens. Voir Prieur, *La mort dans l'antiquité romaine*, p. 33 et Brown, *L'essor du christianisme occidental*, p. 201.

48 Rowell, *The Liturgy of Christian Burial*, pp. 10-11.

49 Un argument scripturaire contre la tenue de ces banquets est le fait que le dernier repas du Christ, commémoré dans la messe, fournissait déjà aux croyants un rite de communion avec les morts. Rouillard, *Histoire des liturgies chrétiennes de la mort et des funérailles*, p. 24. Voir Alain Dierkens, « The Evidence of Archeology », dans Ludo Milis éd., *The Pagan Middle Ages*, Woodbridge, Boydell Press, 1998, p. 52 et Rébillard, *Religion et sépulture*, p. 171.

50 Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts : morts, rites et société (diocèse de Liège, XIème-XIIIème siècle)*, Paris, Beauchesne, 1997, pp. 67-68.

51 Rébillard, *Religion et sépulture*, p. 103. À l'ère chrétienne, les cimetières ont encore, dans une certaine mesure, la fonction « d'assainir » les relations entre les vivants et les défunts et de « neutraliser » les morts dans la mentalité populaire. L'idée que ceux-ci ne sont que dans une sorte de « somnolence » et peuvent à

païennes des défunts en morts malveillants et morts « au repos », les *quiescentes animae*⁵², ne disparaîtra en fait que difficilement, voir pas du tout, chez un grand nombre de croyants⁵³.

Il n'est donc pas difficile de comprendre comment des pratiques rituelles païennes aient pu servir de modèle à Rome pour celles de la communauté chrétienne du IV^e et V^e siècle qui s'y développait rapidement⁵⁴ et pourquoi les célébrations primitives de la *Cathedra Petri* auraient incorporé l'usage des banquets funéraires et commémoratifs⁵⁵. Cette mesure aurait permis à l'Église d'utiliser l'association populaire de saint Pierre avec les morts en canalisant vers son culte et celui des martyrs l'ancienne piété pré-chrétienne envers les défunts⁵⁶, en harmonie avec l'utilisation à grande échelle que faisait l'Église à cette époque des banquets comme outils de christianisation⁵⁷.

c) L'aspect familial : L'utilisation d'une certaine symbolique familiale, que l'on retrouve dans la liturgie de la *Cathedra Petri*, tirerait aussi ses racines dans le caractère familial

-
- tout moment se « réveiller » pour importuner les vifs restera toujours vivace aux IV^e et V^e siècle auprès de bien des croyants, comme le laisse sous-entendre le sens original du mot *coemeterium*, « dortoir ». Ken Dowden, *European Paganism : the realities of cult from Antiquity to the Middle Ages*, Londres / New York, Routledge, 2000, pp. 262-263. Sur la gestion rituelle des relations entre les morts et les vivants, voir les commentaires très pertinents contenus dans Richard Huntington et Peter Metcalf, *Celebrations of Death : the anthropology of mortuary ritual*, 2^e éd., Cambridge / New York, Cambridge University Press, 1991, p. 84-102.
- 52 Prieur, *La mort dans l'antiquité romaine*, p. 14.
- 53 Voir Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, p. 223 et Van Gennep, *Le folklore français : Du berceau à la tombe, Cycle de Carnaval-Carême et de Pâques*, Paris, Robert Laffont, 1998, p. 675.
- 54 Rowell, *The Liturgy of Christian Burial*, p. 9.
- 55 Pietri, *Roma Christiana*, vol. 1, pp. 604-605.
- 56 Voir Cabrol, « Fête de la Chaire de saint Pierre à Rome », p. 80. Par exemple en incitant les fidèles à ne plus offrir symboliquement au défunt la nourriture qui y est consommée, mais à plutôt reconvertir celle-ci en aumône pour les pauvres. Au Haut Moyen Âge, la coutume familiale des repas funéraires et post-funéraires en l'honneur des défunts donneront naissance, dans le réseau des monastères, aux messes commémoratives récitées à la mémoire et pour la salut de ces derniers. Voir Christophe Lebbe, « Between Life and Death », dans Milis, *The Pagan Middle Ages*, p. 80 et Giles Constable, « The Commemoration of the Dead in the Early Middle Ages » dans Julia H. Smith, éd., *Early Medieval Rome and the Christian West : Essays in Honor of Donald A. Bullough*, Leiden / Boston, E.J. Brill, 2000, p. 195. La liturgie chrétienne de la mort en général était à cette époque peu développée et les quelques rites funéraires et post-funéraires chrétiens datables de l'Antiquité tardive tendent à être en continuité avec ceux du passé païen. L'Église n'a donc pas hésité dans ce domaine à fréquemment reformuler, en harmonie avec ses propres préceptes, les rites déjà en place. Voir Paxton, *Christianizing Death*, p. 21; Rouillard, *Histoire des liturgies chrétiennes de la mort et des funérailles*, p. 21; Rébillard, *Religion et sépulture*, p. 160 et Edwin O. James, *Christian Myth and Ritual : A Historical Study*, New York, The World Publishing Company, 1965, p.181.
- 57 Albrecht Dihle, « La fête chrétienne », *Revue des Études Augustiniennes*, 38 (1992), p. 334.

qu'avait auparavant possédé les *Parentalia* et *Caristia* romaines, et selon certains, serait un autre indice des antécédents pré-chrétiens de cette fête. On postule que cette symbolique serait une récupération de l'ancien bagage symbolique rattaché au cycle festif païen, reformulé lors de son incorporation, au IV^{ème} siècle, dans la Chaire de Saint Pierre par la présentation de saint Pierre comme « Père de tous les croyants »⁵⁸. Cette imagerie de saint Pierre comme *paterfamilias* des chrétiens de la Ville serait donc un écho du rôle que jouait dans les cérémonies familiales païennes de février le chef de chaque lignage. Cette récupération traduirait un désir de mieux faire passer la nouvelle fête chrétienne chez les nombreux nouveaux convertis du IV^{ème} siècle, en y incorporant le cachet que possédaient les anciennes solennités païennes de février, soit la valeur de convivialité à la fois entre les vivants et les morts et entre les vivants eux-mêmes⁵⁹. Dans cette ligne d'idées, on a aussi postulé que l'utilisation de l'image de la chaire épiscopale de saint Pierre, la *Cathedra Petri*, au sein de la solennité chrétienne du 22 février, serait une référence à la chaise laissée vide lors du banquet familial des *Caristia*, hommage symbolique rendu aux ancêtres décédés⁶⁰.

IV. BILAN

Les trois principaux piliers sur lesquels repose la thèse des origines païennes de la *Cathedra Petri* chrétienne sont donc la permanence de l'importance calendaire de la date du 22 février, la pérennité des banquets funéraires qui y étaient rattachés, ainsi que la caractère familial que l'on peut déceler du contexte païen à chrétien. Si ces trois éléments sont des acquis dans l'historiographie du sujet, il reste que les spécialistes ne s'entendent pas sur l'importance que ceux-ci revêtaient dans la création de la solennité chrétienne du 22 février. On pourrait résumer tout le débat dans l'énoncé suivant : « la *Cathedra Petri* chrétienne est-elle surtout tributaire des *Parentalia* ou des *Caristia*? ». Car même si l'on

58 Léon Homo, *De la Rome païenne à la Rome chrétienne*, Paris, Robert Laffont, 1950, p. 239. On pourrait aussi attribuer cette récupération à la volonté d'associer étroitement l'Église romaine avec la figure paternelle de saint Pierre, « le prince des apôtres », mesure qui viserait à légitimer sa place particulière au sein de la chrétienté naissante. Voir Pietri, *Roma Christiana*, vol. 1, p. 365-366.

59 Février, « Natale Petri de Cathedra », p. 19.

60 Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, pp. 226-227. D'ailleurs, nous savons que le mot *cathedra*, ainsi que les idées qui lui étaient associées, est un terme que l'Église aurait emprunté directement au paganisme. Cabrol, « Fête de la Chaire de saint Pierre à Rome », p. 85.

accepte l'idée que ces éléments festifs du paganisme romain se retrouveraient tous les deux dans la célébration chrétienne du 22 février, on peut déceler une tendance chez les auteurs à pencher vers l'une plus que l'autre.

Jusqu'à maintenant, la majorité de ceux qui ont écrit sur ce thème ont surtout retenu le legs qu'aurait laissé à cette solennité chrétienne le festival des *Parentalia*, c'est-à-dire les banquets funéraires ou commémoratifs que bien des chrétiens continuaient de tenir aux IV^{ème} et V^{ème} siècles. De la fête complémentaire des *Caristia / Cara Cognatio*, ceux-ci estiment que le christianisme n'a cherché à récupérer que l'aspect lié à la vénération des défunts, donc encore une fois, les banquets. La triade *Parentalia - refrigerium - Cathedra Petri* est le chaînon interprétatif qui a en effet dominé depuis l'époque de Jean Beleth⁶¹. Pour ceux qui adhèrent à cette interprétation, la Chaire de saint Pierre serait surtout la récupération chrétienne d'une fête païenne des morts. Cette interprétation est celle que l'on retrouve le plus communément dans les ouvrages généraux ainsi que chez bien des spécialistes de la liturgie chrétienne, autant chez des traditionalistes comme Dom Cabrol, que chez des néo-liturgistes comme Joseph Jungmann⁶². Il existe toutefois des auteurs, principalement Paul-Albert Février et Charles Pietri, qui défendent plutôt la thèse que la célébration chrétienne du 22 février serait avant tout la récupération d'une fête familiale, soit des valeurs que l'on trouvait auparavant dans les *Caristia* romaines. Ils tendent donc à minimiser l'importance du lien traditionnel entre la Chaire de saint Pierre et la vénération des défunts qui s'exprimait dans le cadre du festival païen des morts, les *Parentalia*. On pourrait donc dire que ceux-ci prônent plutôt une triade *Caristia- Paterfamilias- Cathedra Petri*.

La position de Paul-Albert Février semble la plus radicale. Il voit dans la relation que semble avoir entretenue la Chaire de saint Pierre primitive avec le culte des saints et martyrs naissant une association qui a longtemps faussé la donne concernant les réels antécédents païens de cette solennité. Il est de l'avis que l'on a quelque peu mélangé l'influence que le paganisme a eu sur le développement de la vénération des saints et martyrs chrétiens avec les origines païennes de la *Cathedra Petri*, qui relèveraient en fait de

61 Rébillard, *Religion et sépulture*, p. 162.

62 Voir Cabrol, « Les fêtes chrétiennes », p. 1430 et Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, p. 226.

secteurs de la religiosité pré-chrétienne totalement différents. Il en est donc essentiellement venu à voir dans les banquets de la *Cathedra Petri* primitive une manifestation de la continuité de l'aspect familial et convivial des *Caristia* plus qu'autre chose⁶³. L'historien Charles Pietri adopte pour sa part une position médiane. Il perçoit lui aussi l'aspect familial comme étant l'élément de continuité le plus important lors de la mise sur pied de la *Cathedra Petri*. Mais, contrairement à Paul-Albert Février, il ne voit pas la nécessité de larguer complètement le lien entre la création de cette solennité chrétienne, la commémoration des morts et le développement du culte des saints et martyrs au IV^{ème} siècle, voyant plutôt dans l'apparition de cette fête une symbiose originale de ces deux éléments⁶⁴.

63 Voir le résumé de sa position dans Février, « Natale Petri de Cathedra », p. 19.

64 Voir le résumé de sa position dans Pietri, *Roma Christiana*, vol. 1, p. 389.

CHAPITRE 6 : LE CYCLE DES ROGATIONS

Avec l'avènement du printemps, l'Église a longtemps célébré un cycle de fêtes appelées « Rogations », du latin *rogare*, « prier, demander ». Il avait pour but d'invoquer la protection de Dieu contre toutes sortes de calamités ainsi que sa bénédiction sur les récoltes à venir¹. Ce cycle des Rogations se composait de deux solennités distinctes², soit la Litanie majeure, qui avait lieu le 25 avril, et la Litanie mineure, qui s'étendait sur les trois jours qui précédaient la fête mobile de l'Ascension, 40 jours après Pâques³. Ces deux Litanies étaient célébrées par le biais de défilés solennels à travers villes et villages, auxquels s'ajoutaient souvent, en zone rurale et dans le cadre de la Litanie mineure, la circumambulation des champs et des bornes d'une paroisse donnée, le tout se terminant par une messe⁴.

I. APERÇU DE SON HISTOIRE⁵

a) La Litanie majeure : La Litanie majeure, qui tirerait son nom de la longueur de la

-
- 1 Marie-France Gueusquin, *Le mois des dragons*, Paris, Berger-Levrault, 1981, p. 51. L'Église a supprimé du calendrier liturgique le cycle des Rogations en 1969.
 - 2 Les Litanies majeure et mineure forment un tout dans le calendrier liturgique romain. Bien qu'ayant connu des débuts distincts, elles remplissent néanmoins une même fonction et leur création répond à des impératifs somme toute identiques. Les deux Litanies seront donc traitées ensemble ce chapitre.
 - 3 La Litanie mineure pouvait donc se tenir n'importe quand durant la période allant du 27 avril au 4 juin. Francis Merishman, « Rogation Days », dans Hebermann, Charles et al. éd. *The Catholic encyclopedia : an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline and history of the Catholic Church*, vol 13, New York, R. Appleton & Co., 1912, p. 110.
 - 4 On retrouve aussi toute une gamme de rites secondaires qui se rattachent à la célébration des Rogations dans certains endroits comme celui de sonner les cloches ou l'aspersion des champs, des étables et des maisons par les prêtres. Francis-Xavier Weiser, *Fêtes et coutumes chrétiennes; de la liturgie au folklore*, Tours, Mame, 1961, p. 54.
 - 5 Sur l'histoire des Rogations, voir l'article d'Henri Leclercq, « Rogations », dans Cabrol, Fernand, Henri Leclercq et Henri-Irénée Marrou, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. 14, Paris, Letouzey et Ané, 1948 pp. 2459-2461 et les ouvrages de Louis Duchesne, *Les origines du culte chrétien : étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, 5ème éd., Paris, A. Fontemoing, 1909; Joseph Jungmann, *La liturgie des premiers siècles jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand*, Paris, Éditions du Cerf, 1962, Weiser, *Fêtes et coutumes chrétiennes*, (cf. note 4) et André Vauchez, « Liturgie et culture folklorique : les Rogations dans la Légende Dorée de Jacques de Voragine », dans Jean-Pierre Étienne, éd., *Fêtes et Liturgie : Actes du Colloque tenu à la Casa de Velazquez, 12-13-14 décembre 1985*. Madrid, Casa de Velazquez/Universidad Computense, 1988; ainsi que les articles de Jean Leclercq, « Pour l'histoire de deux processions », *Ephemerides Liturgicae*, 62 (1948), pp. 7-26 et Donatien DeBruyne, « L'origine des processions de la Chandeleur et des Rogations. À propos d'un sermon inédit », *Revue Bénédictine*, 39 (1932), pp. 14-26. Pour un aperçu du développement important de ces fêtes dans l'Angleterre anglo-saxonne, voir Joyce Hill, « The *Litaniae maiores* and *minores* in Rome, Francia and Anglo-Saxon England : terminology, texts and traditions », *Early Medieval Europe*, 9 : 2 (2000), pp. 211-246.

procession qui lui était associée⁶, aurait été instaurée par le pape Grégoire le Grand (590-604) pour invoquer l'aide de Dieu contre la peste qui sévissait alors à Rome et qui avait emporté son prédécesseur, Pélage II (579-590)⁷. On trouve les premières mentions de la Litanie majeure dans une lettre écrite par le pontife en 591⁸.

b) La litanie mineure : La Litanie mineure aurait vu le jour par une initiative de saint Mamert (? - 475), évêque de Vienne en Dauphiné, qui, vers 474, aurait décrété la tenue de trois jours de jeûne accompagnés de processions pénitentielles, dans le but de faire cesser un nombre de fléaux qui à l'époque affligeaient sa cité⁹. Plus tard, l'initiative de l'évêque de Vienne aurait été étendue à toute la Gaule suite au concile d'Orléans de 511, les trois jours de la Litanie mineure devenant ainsi des jours chômés obligatoires dans l'église gallicane¹⁰. La Litanie mineure sera ensuite adoptée par l'église de Rome à l'époque carolingienne sous le pontificat de Léon III (795 - 816)¹¹.

On trouve les premières traces documentaires de la Litanie mineure dans un texte du successeur de saint Mamert à l'évêché de Vienne, Avit (450-525), qui les mentionne dans son *Homilia de Rogationibus*, et dans les *Epistolae* de Sidoine Apollinaire (430 - 486), le *Sermo CLX* de Césaire d'Arles (470 – 543) ainsi que dans l'*Historia Francorum* de Grégoire de Tours (538-594)¹².

6 Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, p. 225. D'autres postulent que cet adjectif aurait été ajouté à la procession du 25 avril en raison de son lien avec Grégoire le Grand ou encore de son caractère très solennel. Voir Vauchez, « Liturgie et culture folklorique », p. 24 et J.H. Miller, « Rogation Days », *New Catholic encyclopedia*, vol. 12, New York / Toronto, McGraw-Hill, 1967, p. 551.

7 Léon Homo, *De la Rome païenne à la Rome chrétienne*, Paris, Robert Laffont, 1950, p. 246.

8 Hill, « The *Litaniae maiores* and *minores* in Rome, Francia and Anglo-Saxon England », p. 229.

9 Henri Leclercq, « Rogations », p. 2459. Il existe cependant des éléments qui porteraient à croire que Mamert n'aurait pas créé la Litanie mineure mais plutôt popularisé une pratique liturgique préexistante. Voir le résumé de ceci par DeBruyne, « L'origine des processions de la Chandeleur et des Rogations », p. 17.

10 Gueusquin, *Le mois des dragons*, p. 52.

11 Voir Miller, « Rogation Days », p. 551 et Hill, « The *Litaniae maiores* and *minores* in Rome, Francia and Anglo-Saxon England », p. 212.

12 Leclercq, « Rogations », p. 2459.

II. ANTÉCÉDENTS PAÏENS¹³

Le récit traditionnel des origines des Rogations voit dans leur mise sur pied une innovation liturgique chrétienne spontanée en réponse à des besoins pressants¹⁴. Il se trouve qu'un important courant de recherche verrait plutôt dans leur création une récupération de solennités païennes préexistantes. Ceux qui souscrivent à cette thèse ont suivis deux principaux axes de questionnement: D'une part, que faut-il faire de la coïncidence calendaire des deux litanies incluses dans le cycle des Rogations avec des éléments festifs païens préexistants, soit les *Robigalia* et les *Ambarvalia*? D'autre part, les traits similaires que manifestent les solennités païennes et chrétiennes du printemps comme leur lien avec la vie agricole, leur caractère supplicatoire et leur forme processionnelle, pourraient-ils témoigner d'une assimilation réussie par l'Église de composantes importantes des *Robigalia* et des *Ambarvalia* au sein de ses propres fêtes?

a) Les *Robigalia* et la Litanie majeure : Selon certains chercheurs, la fête processionnelle instaurée par Grégoire le Grand n'aurait pas été organisée dans le seul but d'invoquer la miséricorde de Dieu à l'endroit du peuple romain éprouvé par les ravages de la peste, mais aussi dans le but de christianiser une solennité pré-chrétienne, soit la fête romaine des *Robigalia*, qui se tenait à la même date, soit le 25 avril. Cette célébration des *Robigalia*

13 Sur ce sujet, voir les ouvrages contenus dans la note 5. À ceux-ci on peut ajouter les travaux de Philippe Walter, *Mythologie chrétienne : rites et mythes du Moyen Âge*, Paris, Éditions Ententes, 1992, *La mémoire du temps. Fêtes et calendriers de Chrétiens de Troyes à La Mort Artu*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1989 et surtout « L'or, l'argent et le fer : étimologie d'une fête médiévale : les Rogations », *Le Moyen Âge*, (1993), pp. 41-59; ceux d'Edwin O. James, *Seasonal Feasts and Festivals*, Londres, Thames and Hudson, 1961 et *Christian Myth and Ritual : A Historical Study*, New York, The World Publishing Company, 1965; Gueusquin, *Le mois des dragons*, (cf. note 426) et Pierre Glaizal, « Les Rogations, le dragon et l'enveloppe mythologique de Sens », *Bulletin de la société de mythologie française*, 213 (2003), pp. 1-11, Paul Verdier, « Sainte Radegonde et la légende de la Grande-Goule », *Bulletin de la société de mythologie française*, 164 (1992), pp. 13-32. Pour les possibles liens des Rogations avec le paganisme celte, voir entre autres Bernard Robreau, *La mémoire chrétienne du paganisme carnute*, vol. 1 et 2, Chartres, Société d'archéologie d'Eure-et-Loire, 1996 et Justin Favrod, « Les évêques de Gaule et la fête de Cernunnos : une hypothèse sur l'origine des Rogations », *Revue de la faculté de Lettres de l'université de Lausanne*, 4 : 6 (1992), pp. 1-11.

14 On constate une réticence évidente chez certains liturgistes traditionnels à entériner le postulat des origines païennes des Rogations, comme le montrent les propos d'Henri Leclercq concernant la mise sur pied de la Litanie mineure : « L'institution de cette solennité liturgique remonte à l'évêque de Vienne, saint Mamert...Nous sommes ici en pleine histoire et il est superflu de chercher l'origine de ce rite dans des *ambarvalia* et des *lustrationes* ». Henri Leclercq, « Rogations », p. 2459. Mais Fernand Cabrol accepte ce postulat pour la Litanie majeure. Voir Fernand Cabrol, « Les fêtes chrétiennes » dans Cabrol, Fernand, Henri Leclercq et Henri-Irénée Marrou, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. 5, Paris, Letouzey et Ané, 1914, p. 1429.

avait été liée surtout à la vie agricole, son but premier étant d'apaiser la divinité Robigo / Robigus, dont l'hostilité pouvait voir se déchaîner sur les récoltes la rouille et la moisissure¹⁵. Sa composante principale était une procession solennelle, qui se rendait jadis hors de la Ville jusqu'à une clairière située à la cinquième borne des murs de Rome¹⁶. Une fête mobile, mettant en scène le sacrifice d'un chien roux, lui avait aussi parfois été associée¹⁷. Cette solennité du 25 avril semble s'être maintenue très longtemps dans la Rome païenne, restant vivace même à une époque où les environs de la Ville avaient perdu leur vocation agricole suite à l'urbanisation¹⁸.

b) Les *Ambarvalia* et la Litanie mineure : Quant à la création de la Litanie mineure, certains pensent qu'il y aurait eu derrière l'initiative de saint Mamert plus que la seule volonté de faire cesser les calamités qui s'acharnaient sur Vienne, voyant plutôt dans son initiative le désir de christianiser l'antique solennité des *Ambarvalia*. Dans la Rome païenne, les *Ambarvalia* étaient célébrées soit au milieu, soit à la fin du mois de mai. Elle avaient pris la forme d'un défilé similaire à celui des *Robigalia*, mais cependant dédié à Cerès, déesse de l'agriculture¹⁹. Ce défilé se déroulait autour des champs et des habitations, où l'on exhibait, dans le cadre d'une parade, dite *ambulatio*, les morceaux de viande issus du *suovetaurilia*, l'abattage sacrificiel d'un cochon, d'un mouton et d'un taureau²⁰. Cette cérémonie particulière avait pour but d'éloigner les esprits néfastes, qui, en outre, devaient être effrayés par les clameurs que soulevaient au même moment les participants²¹. L'objectif ultime des processions et autres rites des *Ambarvalia* semble avoir été de s'attirer la bienveillance des dieux afin de prémunir les jeunes pousses des ravages du gel tardif, et

15 On ne sait pas exactement si cette divinité était masculine, féminine ou les deux. Voir Gordon Laing, *Survivals of Roman Religion*, New York, Cooper Square, 1963, p. 43.

16 James, *Seasonal Feasts and Festivals*, p. 169.

17 Laing, *Survivals of Roman Religion*, p. 44.

18 J.A. Hild, « Robigus, Robigalia » dans Daremberg, Charles Victor et Edmond Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaine*, vol. 4, Graz, Akademische Druck- und-Verlagsanstalt, 1962 p. 875. Ce phénomène de la pérennité des fêtes agricoles dans la Rome urbanisée est un aspect remarquable du paganisme romain. Voir les commentaires de Beard, Mary, John North et Simon Price. *Religions of Rome volume 1 : A History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 7 et Pennick, *A history of Pagan Europe*, p. 40.

19 Weiser, *Fêtes et coutumes chrétiennes*, p. 49. Certains ont avancé qu'à Rome il y aurait pu y avoir aussi des *Ambarvalia* publiques. D'autres affirment cependant que ceci serait une confusion des *Ambarvalia* avec la cérémonie officielle du *Sacrificium deae Diae*. Hunziker, « Ambarvalia », dans Daremberg, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaine*, vol.1, p. 223.

20 Laing, *Survivals of Roman Religion*, p. 48.

21 James, *Christian Myth and Ritual*, p. 216.

d'invoquer la bonne santé et la prospérité des humains et des animaux²².

c) La piste celtique : Comme nous l'avons déjà mentionné, la Litanie mineure se serait développée au sein du rite gallican, cette solennité restant longtemps l'apanage exclusif de cette branche de l'Église. Certains verraient dans ceci un indice que la Litanie mineure n'aurait pas été mise sur pied seulement pour christianiser le cycle de fêtes romaines dans lequel s'inséraient les *Robigalia* et les *Ambarvalia*, mais aussi pour christianiser un cycle de fêtes saisonnières celtiques. En effet, bien des éléments folkloriques recensés dans la célébration des Rogations en Gaule, et qui ne semblent pas avoir fait partie des usages rattachés aux *Ambarvalia*²³, viendraient corroborer l'idée que la création de la Litanie mineure ait eu des liens avec le paganisme celte, comme l'affirme Bernard Robreau qui remarque son « ancienneté et ses caractères indigènes gaulois bien assurés²⁴ ».

À l'appui de cette nouvelle thèse, on remarque que la ville de Vienne, où Mamert aurait instauré les processions de la Litanie mineure, avait été depuis longtemps un important site religieux celtique, ayant gardé ce statut pendant toute l'époque gallo-romaine²⁵. En outre, il semblerait que les rites ambulatoires similaires à l'*ambulatio* aient depuis longtemps existé au sein de la religion gauloise²⁶, semblables, peut-être, à ceux que

22 Voir « Arval fratres », dans Daremberg, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaine*, vol. 1, pp. 449-450.

23 On pourrait citer les rondes et les danses qui étaient parfois associées aux célébrations populaires des Rogations en Gaule, dont les origines païennes seraient plus que probables. Voir Jacques Heers, *Fêtes des fous et carnivals*, Paris, Hachette, 1997, pp. 28-29 et pp. 71-72. Il y aurait aussi l'usage des sonner les cloches des églises lors de la tenue de la Litanie mineure, de porter la croix dans une procession circulaire, qui serait la reformulation chrétienne de rites celtiques. Robreau, *La mémoire chrétienne du paganisme carnute*, vol. 1, p. 217 et p. 234.

24 « À l'entrée de la saison chaude, les Rogations constituent un moment important dans l'année liturgique paysanne. Son ancienneté et ses caractères indigènes gaulois bien assurés permettent d'espérer que cette fête religieuse si populaire a conservé l'empreinte encore bien structurée d'un réseau symbolique calendairement bien ancré ». Robreau, *La mémoire chrétienne du paganisme carnute*, vol. 1, p. 207.

25 Walter, *Mythologie chrétienne*, p. 180. L'archéologie révèle en effet que de nombreux chefs-lieux du paganisme celtique, comme Vienne, ont maintenu leur position traditionnelle dans la vie des populations gallo-romaines jusqu'à l'avènement du christianisme. Voir Jean-Louis Brunaux, *Les religions gauloises (Ve-Ier siècle av JC) : nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante*, Paris, Éditions Errances, 2000, pp. 71-72 et Anthony King, « The Emergence of Romano-Celtic Religion » dans Thomas Blagg et Martin Millett éd., *The Early Roman Empire in the West*, Oxford, Oxbow, 2002, p. 234.

26 Brunaux, *Les religions gauloises*, p. 201. Les rites circumambulatoires gaulois avaient probablement un lien avec le culte voué à certaines divinités solaires, dont l'emblème était la roue. Robreau, *La mémoire chrétienne du paganisme carnute*, vol. 1, p. 217. On constate en fait d'étonnantes correspondances entre certaines formes rituelles celtiques et certaines formes issues du paganisme romain. Les *Robigalia* de Rome auraient très bien pu avoir leur contrepartie celtique, Martin Henig remarquant d'évidentes similarités entre cette solennité et certains rites agraires gaulois : « The sacrifice on 25 april may not have

les romains importèrent après la conquête²⁷.

Les recherches récentes sur la continuation des formes religieuses autochtones dans le contexte de la Gaule romanisée viennent ajouter de la plausibilité à une telle théorie. En effet, elles nous révèlent aujourd'hui que même après l'implantation du calendrier religieux romain en Gaule conquise, le calendrier autochtone a continué d'avoir une influence sur l'articulation de l'année rituelle²⁸. Aussi, elles nous permettent maintenant de mieux constater la persistance de divers aspects de la religion gauloise, malgré les entreprises de romanisation de l'époque impériale²⁹, notamment en mettant en lumière un phénomène que certains historiens appellent « Renaissance celtique », qui aurait vu le paganisme indigène de la Gaule et de la Bretagne connaître un certain regain de vitalité du II^e au IV^e siècle.

-
- been very important : Robigo clearly belongs to a very primitive stratum in Roman religion, and Ovid's account suggests that he was very localized. However, the fact that he had a grove like other Roman deities and, as we have seen, many Celtic ones, shows a point of contact between countryside cults in Italy and the Celtic world, furthermore the hound sacrifice which may in part be connected with sympathetic magic, could suggest a sacrifice to the earth itself. Hounds were otherworldly animals in Britain...just as they were in roman Italy, where they were creatures of chthonic deities, such as Hekate ». Martin Henig, *Religion in Roman Britain*, Londres, Batsford, 1984, p. 30.
27. Tony Bardsley, « *Ambarvalia* and the Minor Rogation Days », *First Post-Graduate Conference in Ancient Classics, University College Cork, 13 March 1999*. [En Ligne] http://www.ucc.ie/acad/classics/pg_conferences/1999/bardsley_pap.html (Page consultée le 30 octobre 2007).
28. William Van Andringa, *La religion en Gaule romaine. Piété et politique (Ier-IIIe siècle apr.JC.)*, Paris, Éditions Errance, 2002, p. 187. Il est aussi très apparent qu'il y avait un grand degré de latitude quant à l'étendue de l'implantation du calendrier romain dans les territoires conquis, hormis les célébrations obligatoires liées au culte de l'empereur, les diverses cités jouissant d'une assez grande liberté dans l'élaboration de leur calendrier religieux. Henig, *Religion in Roman Britain*, p. 85.
29. Il est ici question du débat historiographique sur la profondeur réelle de tout le phénomène de l'*interpretatio romana*, c'est-à-dire l'acculturation des formes religieuses indigènes des gaulois vers des formes gréco-romaines. Traditionnellement, on a avait postulé que la religion autochtone se serait en gros éclipse suite à l'importation de cultes gréco-romains et orientaux dans la Gaule conquise. Mais depuis 50 ans, le consensus tend à aller dans le sens contraire, attestant plutôt de la superficialité de la romanisation du paganisme celtique, ce phénomène n'ayant somme toute qu'opéré un changement en surface sur ce dernier. Pour une idée des divers points de vue sur cette question voir Jean-Jacques Hatt, *Celts and Gallo-Romans*, Londres, Barrie and Jenkins, 1970, p. 245 et p. 276; Anthony King, *Roman Gaul and Germany*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 132; John Drinkwater, *Roman Gaul : the three provinces. 58BC-260 A.D.*, Londres, Croom Helm, 1983, pp. 206-207; Albert Dufourcq, *La christianisation des foules. Étude sur la fin du paganisme populaire et sur les origines du culte des saints*, 4^e éd. Paris, Bloud, 1907, p. 17 et p. 25; Van Andringa, *La religion en Gaule romaine*, p. 12 et pp. 132-133; Henig, *Religion in Roman Britain*, p. 24 et p. 93 et Brunaux, *Les religions gauloises*, pp. 225-226. On note également, en parallèle avec le cas de la Gaule, une remise en question de la portée réelle de l'*interpretatio romana* en Bretagne. Voir Dorothy Watts, *Religion in Late Roman Britain : Forces of Change*, New York, Routledge, 1998, p. 63 et p. 131 à 134; John T. McNeill, *The Celtic Churches : A History A.D. 200 to 1200*, Chicago, The University of Chicago Press, 1974, p. 16 et Ronald Hutton, *The Pagan religions of the ancient British Isles : their Nature and Legacy*, Oxford, Basil Blackwell, 1993, p. 206.

siècles³⁰. Tout ceci aide à saisir comment la création de la Litanie mineure en Gaule aurait pu être, au moins en partie, une réponse chrétienne à la pérennité d'éléments festifs païens celtiques autant que romains, la christianisation de la Gaule, dans l'opinion d'un nombre grandissant de spécialistes, ayant mené à l'assimilation d'une grande quantité d'éléments autochtones pré-chrétiens³¹.

La position de l'historien Justin Favrod reflète bien l'aboutissement de tout ce développement historiographique. Selon lui, l'initiative de l'évêque de Vienne n'aurait pas seulement cherché à christianiser les *Ambarvalia* romaines, mais aurait aussi cherché à récupérer, au profit de la religion chrétienne, un défilé qui avait anciennement eu lieu en l'honneur d'une importante divinité gauloise, Cernunnos : « Selon nous, Mamert aurait mêlé traits romains et gaulois : si le moment choisi est influencé par la fête romaine, les Rogations ont un but voisin de la fête de Cernunnos, et les processions chantées peuvent évoquer *a contrario* les cortèges gaulois ou l'on se livrait à des chants³² ».

Mais l'élément qui semblerait donner le plus de poids au postulat du passé celtique de la Litanie mineure serait les fameux dragons processionnels que l'on portait jadis dans le cadre des trois jours de cette célébration. Selon bien des auteurs, ce rite aurait un caractère agricole très net³³, et d'aucuns postuleraient qu'il est la récupération d'une très ancienne pratique gauloise³⁴. Telle est la position de Pierre Glaizal au sujet du dragon que l'on

30 Ce phénomène aurait été lié à la ré-émergence de la classe religieuse druidique à cette époque. Pour un aperçu des débats entourant cette question voir Robert Markus, *Christianity in the Roman World*, New York, Scribner, 1974, pp. 79-80; Watts, *Religion in Late Roman Britain*, p. 63; Hatt, *Celts and Gallo-Romans*, pp. 277-278 p. 300 et King, « The Emergence of Romano-Celtic Religion », pp. 235-236.

31 Voir Robreau, *La mémoire chrétienne du paganisme carnute*, vol. 2, pp. 802-803; Walter, *Mythologie chrétienne*, pp. 23-24; Dufourcq, *La christianisation des foules*, p. 30; Lucien Musset, « De Saint Victrice à Saint Ouen: la christianisation de la province de Rouen d'après l'hagiographie », dans Pierre Riché dir., *La christianisation des pays entre Loire et Rhin (IVe-VIIe siècle) : actes du colloque de Nanterre, (3-4 mai 1974)*, Paris, Éditions du Cerf, 1974, pp. 143-144.

32 Justin Favrod, « Les évêques de Gaule et la fête de Cernunnos », p. 81. Une importante littérature témoigne de l'ampleur du culte de Cernunnos, non seulement dans la religion de la Gaule pré-romaine mais aussi durant la période gallo-romaine, et même selon certains auteurs comme Michel Meslin, bien après. Voir Michel Meslin, *La fête des Kalendes de janvier dans l'empire romain : étude d'un rituel de nouvel an*, Bruxelles, Latomus, 1970, p. 89; Simone Deyts, *Images des dieux de la Gaule*, Paris, Éditions Errance, 1992, p. 8 et p. 26 et Hatt, *Celts and Gallo-Romans*, pp. 245-246.

33 Voir Piercarlo Grimaldi, « Prédications calendaires agricoles des animaux mythiques »; *Rôle des traditions populaires dans la construction de l'Europe = Cahiers internationaux de symbolisme* 86-88, (1997), pp. 285-286 et James, *Christian Myth and Ritual*, p. 222.

34 Robreau, *La mémoire chrétienne du paganisme carnute*, vol. 1, pp. 229-230. Le postulat des origines pré-chrétiennes des dragons des Rogations ne fait cependant pas l'unanimité. Voir Gueusquin, *Le mois des*

retrouvait dans les processions des Rogations qui avaient lieu à Sens : « Le dragon sénonais paraît être un dragon processionnel analogue à ceux de Chartres et d'Orléans, ressortissant d'un rituel territorial généralisé dans les cités gauloises et lié à la souveraineté, à la fertilité et au monde des morts. A travers les Rogations et leurs longues marches vers les frontières, c'est donc le paysage mythique du Sens pré-chrétien qui commence à se dessiner³⁵ ». Ces dragons pourraient aussi être mis en relation avec les saints saurochtones du calendrier chrétien, dont un nombre important serait issu du passé celtique de la Gaule³⁶. Ceci corroborerait l'idée que les dragons exhibés lors de la Litanie mineure tirent leur source du même fond mythique pré-chrétien³⁷.

En somme, dragons, paganisme celtique et Rogations se rencontrent donc dans les esprits d'un nombre de chercheurs, les poussant à postuler que la décision de Mamert d'instaurer la Litanie mineure aurait pu être dictée avant tout par le souci de christianiser tout un complexe d'éléments celtiques pré-chrétiens³⁸.

III. ÉLÉMENTS DE CONTINUITÉ

Parmi les fêtes chrétiennes examinées jusqu'ici, le cycle des Rogations est parmi celles qui semblent manifester le plus de ressemblances avec ses hypothétiques ancêtres pré-chrétiens, les parallèles entre les Litanies chrétiennes du printemps et les solennités romaines qui se tenaient à la même époque étant assez frappantes. Elle sont un des

dragons, p. 119 à 121 et Van Gennep, *Le folklore français : Cycle de mai, de la Saint-Jean de l'été et de l'automne*, Paris, Robert Laffont, 1998, p. 1382.

35 Glaizal, « Les Rogations, le dragon et l'enveloppe mythologique de Sens », p. 10. Les processions des Rogations ne seraient pas le seul rite chrétien ayant christianisé un rite circumambulatorie gaulois, car les troménies chrétiennes que l'on retrouve en Bretagne pourraient aussi être la récupération d'un tel rite. Voir Joël Hascoet, « La troménie de Landelau », *Bulletin de la société de mythologie française*, 213 (2003), pp. 17-18.

36 Bernard Sergent, « Saints saurochtones et fêtes celtiques » *Rôle des traditions populaires dans la construction de l'Europe. Saints et Dragons*, Cahiers internationaux de symbolisme, 88 (1997), p. 53.

37 Philippe Walter, « L'or, l'argent et le fer », p. 58.

38 Voir par exemple les propos de Paul Verdier, qui conclut pour sa part que les Rogations seraient avant tout tributaires de la fête celte de *Beltaine*. Verdier, « Sainte Radegonde et la légende de la Grande-Goule », pp. 13.

meilleurs exemples de ce que Jean Gaudemet appelle une « transposition culturelle³⁹ ». On tend donc à postuler que la création du cycle des Rogations aurait été avant tout une entreprise de dénaturation des solennités païennes antérieures, en vertu de la continuité que l'on décèle dans ses correspondances calendaires et saisonnières, son lien avec la vie agricole, son caractère supplicatoire, sa forme processionnelle et enfin dans la provenance même de son nom⁴⁰.

a) La correspondance calendaire : Le fait que les dates spécifiques des solennités païennes et chrétiennes du printemps manifestent une coïncidence marquée serait un indice qui se démarque avant tout autre dans le dossier des origines païennes des Rogations. En effet, la Litanie majeure se tient exactement au même jour que celui où se tenaient les *Robigalia*, soit le 25 avril, et la Litanie mineure, malgré son statut de fête mobile, recoupe fréquemment les trois jours où avaient anciennement lieu la fête, également mobile, des *Ambarvalia*, soit les 17, 19 et 20 ou le 27, 29 et 30 mai⁴¹. Cette coïncidence notable entre les dates serait un élément qui démontrerait un choix intentionnel de la part de l'Église de placer ses propres fêtes au même moment que se tenaient des célébrations antérieures⁴².

b) La correspondance saisonnière et le lien avec la vie agricole : La tenue des Litanies majeure et mineure au printemps, soit durant la même saison où se déroulaient anciennement les *Robigalia* et les *Ambarvalia*, témoignerait, d'après certains, des origines païennes des deux solennités chrétiennes d'avril-mai. Car si les Litanies chrétiennes du printemps avaient pour but de parer à un éventail de calamités potentielles, il reste que dans les zones rurales, leur vocation première était d'agir comme une lustration de la saison agricole, le souci de garantir l'intégrité des récoltes à venir étant une préoccupation capitale pour les cultivateurs de toutes les époques⁴³. Cette dimension agraire des Rogations se manifeste de façon particulièrement évidente au sein de la Litanie mineure, où l'on

39 Jean Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain : IV^e ème-V^e ème siècle*, Paris, Sirey, 1989, p. 653.

40 Le terme de « dénaturation » renvoi ici à la terminologie mise de l'avant par Jacques Le Goff, « Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne », dans *Pour un autre Moyen-Âge : temps, travail et culture en Occident*, 18 essais, Paris, Gallimard, 1977, pp. 229-230.

41 La détermination de la date des *Ambarvalia* était une des prérogatives du collège des frères arvaux. Voir « Arval fratres », pp. 449-450.

42 Gueusquin, *Le mois des dragons*, p. 51.

43 Thompson, « Rogation Days », dans *Holiday Symbols and Customs*, 3^eème éd., Detroit, Omnigraphics, 2003, p. 596.

remarque que les trois jours sur lesquels elle s'étend étaient traditionnellement voués aux trois cultures dominantes de la région où elles étaient célébrées⁴⁴.

Or, l'emphase mise sur la protection des cultures était aussi très évidente au sein des *Robigalia* et des *Ambarvalia*, deux solennités qui trouvaient leur raison d'être dans la crainte de la famine liée aux attaques de la moisissure dans la Rome antique⁴⁵, comme le note J.A. Hild : « L'importance de la culture du blé dans la banlieue de Rome aux plus anciens temps ne pouvait manquer de surexciter la piété des laboureurs lorsque ce fléau s'abattait sur leurs champs⁴⁶ ». D'aucuns verraient donc dans cette pérennité de l'aspect saisonnier et agricole que l'on retrouve dans les fêtes païennes et chrétiennes du printemps un indice des liens des Litanies majeure et mineure avec le paganisme⁴⁷. On pense donc que le calendrier liturgique chrétien, comme ceux qui le précédèrent, dût lui-aussi tenir compte de cette période importante du cycle de la vie agraire lors de son élaboration⁴⁸ et que, selon Louis Duchesne, : « Il ne faut pas s'étonner que, sur ce point, le christianisme se soit rencontré avec les usages religieux antérieurs à lui. Les mêmes besoins, le même sentiment de certains dangers, la même confiance dans un secours divin, ont inspiré des rites assez semblables⁴⁹ ».

c) Le caractère supplicatoire et contraignant, Rogations et *supplicatio* : Les Litanies sont des suppliques adressées à Dieu, à savoir une forme ritualisée d'injonction de la miséricorde

44 Voir Vauchez, « Liturgie et culture folklorique », p. 27 et Gueusquin, *Le mois des dragons*, p. 13. Dans la vallée du Rhône, où la Litanie mineure serait née, le dernier jour de fête était consacré à la culture la plus importante de l'endroit, la vigne. Van Gennep, *Le folklore français : Cycle de mai*, p. 1359.

45 Voir Pierre Saintyves, *En marge de la Légende Dorée, miracles et survivances; essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques*, Paris, Nourry, 1930, p. 343 et Pierre Gordon, *Les fêtes à travers les âges : leur unité- l'origine du calendrier*, Neuilly-sur-Seine, Arma Artis, 1983, p. 21.

46 Hild, « Robigus, Robigalia », p. 875.

47 Voir par exemple les propos de Tony Bardsley : « In this paper I have endeavoured to illustrate how an agrarian festival which was celebrated from the Republican era in Rome onwards, was successfully adapted and incorporated into the Christian liturgical calendar during the late fifth century AD. Mamertus, aware of the respect held in the Romanised areas of Gaul for ancient Roman traditions seized upon the opportunity to harmonise the rhythms of an essentially agricultural community with those of the newer community of Christians. In doing so the Bishop of Vienne in c. AD 470 ensured that elements from a ceremony celebrated in classical Rome would be still be observed some two and a half millennia later ». Bardsley, « *Ambarvalia* and the Minor Rogation Days ».

48 Voir George R. Gibson, *The Story of the Christian Year*, Freeport, Books for Libraries Press, 1972, pp. 24-25 et James, *Seasonal Feasts and Festivals*, p. 221.

49 Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, pp. 293-294.

divine au sein de la liturgie chrétienne⁵⁰. Or, les *Robigalia* et les *Ambarvalia* romaines avaient également un caractère supplicatoire très marqué, étant avant tout, de par leur configuration et dans le ton qu'elles prenaient, des formes ritualisées de pétition adressée aux dieux pour qu'ils protègent les moissons⁵¹. Elles présentaient en outre des affinités évidentes avec une pratique connue dans la Rome païenne qui était celle de la *supplicatio*⁵². Dans cette correspondance du caractère supplicatoire au sein des *Robigalia*, des *Ambarvalia* et des Rogations, certains verraient un élément de continuité⁵³. Le fait que la récitation formelle d'une prière d'intercession soit le rite central autant dans les fêtes païennes que chrétiennes serait, pour eux, l'indice d'une récupération par l'Église d'un aspect important des *Robigalia* et des *Ambarvalia*⁵⁴.

c.1) Le caractère supplicatoire et contraignant, Rogations et *Do ut des* : La religion romaine était caractérisée par la foi quasi-absolue que l'on avait dans le pouvoir de divers rites et pratiques, s'ils étaient faits avec minutie et exactitude, de contraindre la réalité. Cette idée se manifestait notamment dans la dimension « contractuelle » des relations entre les dieux et les humains que l'on y trouvait⁵⁵. Cette caractéristique est d'ailleurs bien illustrée par la célèbre locution latine *Do ut des*, « je donne afin que tu donnes⁵⁶ ». Cette facette

50 Hill, « The *litaniae maiores* and *minores* in Rome, Francia and Anglo-Saxon England », p. 212. Une des premières mentions de la Litanie mineure, chez Sidoine Appolinaire, les caractérise en fait comme étant de « vagues supplication ». Leclercq, « Pour l'histoire de deux processions », p. 83.

51 Weiser, *Folklore et coutumes chrétiennes*, p. 49.

52 La *supplicatio* était un usage que les romains auraient emprunté aux grecs et consistait en la tenue spontanée de processions pour remercier les dieux de bienfaits obtenus, ou encore pour implorer leur aide en cas de crise nationale. Laing, *Survivals of Roman Religion*, p. 175. Le mot latin *litania* viendrait du mot grec *letaneia*. Thompson, « Rogation Days », p. 598.

53 Robin Lane Fox, *Pagans and Christians*, New York, Knopff, 1987, p. 679.

54 Laing, *Survivals of Roman Religion*, p. 49. Voir aussi les propos de Tony Bardsley, « *Ambarvalia* and the Minor Rogation Days ».

55 Henig, *Religion in Roman Britain*, p. 28.

56 Ramsay MacMullen, *Le paganisme dans l'empire romain*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 93. Ce phénomène a incité un nombre d'auteurs à affirmer que par rapport à la religion chrétienne, la religion romaine antique avait eu un caractère plutôt « légaliste » ou « formaliste », basé surtout sur la conduite exacte et minutieuse de rites divers. Voir Francis Rapp, « Réflexion sur la religion populaire au Moyen Âge », dans Bernard Plongeron et al., *La religion populaire dans l'Occident chrétien : approches historiques*, Paris, Beauchesne, 1976, p. 55; Gustave Bardy, *La conversion au Christianisme durant les premiers siècles*, Paris, Aubier, 1949, p. 40 et Henig, *Religion in Roman Britain*, p. 32. Une des impulsions derrière ceci était la *pietas*, qui consistait dans le fait de remplir ses obligations dévotionnelles avec constance et précision. Elle était distincte de la *religio*, qui renvoyait à la révérence et la crainte envers le surnaturel et tout ce qui est divin. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1987, p. 131. La performance assidue des rites n'impliquait donc pas nécessairement pour les romains l'expression d'un sentiment religieux très fort. Ken Dowden, *European Paganism : the realities of cult from Antiquity to the Middle Ages*, Londres / New York, Routledge, 2000, p. 2.

formaliste du paganisme romain antique est bien attestée dans les sources de l'époque⁵⁷, particulièrement pour les rites destinés à contraindre la nature, comme les *Robigalia* et les *Ambarvalia*. Garantir la bienveillance des dieux et des nombreuses entités qui étaient crues présider aux divers aspects du monde naturel était en effet souvent une question de vie ou de mort pour la population⁵⁸.

Or, d'aucuns postuleraient que même après le déclin du paganisme, durant toute l'Antiquité tardive et une bonne partie du Haut Moyen Âge, cette foi absolue dans l'efficacité de certaines cérémonies agraires, comme l'*ambulatio*, se serait maintenue au sein des couches populaires christianisées⁵⁹. Malgré les enseignements de l'Église, selon lesquels Dieu, et par extension la nature, ne peuvent être contraints par quelque rite que ce soit, il semblerait que les autorités ecclésiastiques durent néanmoins céder face au conservatisme notoire des populations rurales et concurrencer directement avec le paganisme sur ce plan⁶⁰.

Les Rogations, comme les solennités païennes du printemps, seraient donc elles-aussi un mécanisme de négociation avec le sacré, permettant à la masse des croyants d'agir sur la nature, non directement par des rituels de contrainte, mais indirectement, par une supplique formelle à son créateur. L'Église aurait ainsi christianisé un complexe d'usages et de croyances pré-chrétiennes restées longtemps vivaces⁶¹. Les Rogations, dans leur

57 Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain*, p. 638.

58 Peter Brown, *L'essor du christianisme occidental : triomphe et diversité 200-1000*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, pp. 122-123.

59 Voir Weiser, *Fêtes et coutumes chrétiennes*, p. 54 et Peter Brown, *Society and the Holy in late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1982, p. 99. Un exemple en serait la célèbre procession ambulatoire dédiée à la déesse Cybèle que saint Martin de Tours aurait rencontrée dans la campagne près d'Autun. Voir Pierre Chuvin, *Chronique des derniers païens : la disparition du paganisme dans l'Empire romain du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, Les Belles Lettres / Fayard, 1990, p. 183 et Charles Bayet, Arthur Kleinclausz et Christian Pfister, *Le christianisme, les barbares Mérovingiens et Carolingiens*, Paris, J. Tallandier, 1981, p. 27.

60 Sur l'importance de l'impact du conservatisme des populations des campagnes lors de la mise sur pied de nombreux rites chrétiens, incluant les Rogations, voir avant tout les propos de Richard Fletcher dans *The conversion of Europe : from Paganism to Christianity 371-1386 A.D.*, Londres, Harper Collins, 1997, p. 64. Voir aussi Charles Bayet, *Le christianisme, les barbares mérovingiens et carolingiens*, p. 28 et p. 253; A.H.M. Jones, « The Social Background of the struggle between Paganism and Christianity », dans Arnaldo Momigliano éd., *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 18 à 23 et Johannes Geffcken, *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, New York, Elsevier North, 1978, p. 226. En lien avec ceci il faudrait aussi relever le préjugé traditionnel contre l'*innovatio*, que l'on trouvait dans le paganisme antique. Voir MacMullen, *Le paganisme dans l'Empire romain*, pp. 18-19.

61 Heers, *Fêtes des Fous et carnivals*, p. 28.

morphologie, feraient donc écho à l'antique obsession païenne de l'exactitude rituelle et à la mentalité du *Do ut des*, la cérémonie chrétienne mettant elle-aussi un certain accent sur la bonne exécution de rites et des gestes dans le but d'assurer une médiation efficace avec Dieu⁶².

d) La forme processionnelle : Une caractéristique essentielle des Rogations est leur forme processionnelle, le mot « litanie » venant même, avec le temps, à être interchangeable avec le mot « procession » dans la terminologie liturgique chrétienne⁶³. L'action de défilier solennellement en récitant des prières et oraisons joue donc un rôle capital dans le déroulement des Litanies chrétiennes du printemps, accordant à ces solennités le ton particulier d'une cérémonie liturgique à caractère pénitentiel⁶⁴. Les *Robigalia* et les *Ambarvalia* étaient elles-aussi caractérisées par une démarche supplicatoire processionnelle, celle qui avait cours dans la fête païenne du 25 avril empruntant à peu près le même itinéraire que prendra plus tard à Rome la Litanie majeure⁶⁵. Il en irait de même pour les *Ambarvalia*, dont le rite central, l'*ambulatio*, c'est-à-dire le contournement rituel des villes, champs et demeures, sera repris tel quel par la Litanie mineure⁶⁶. On postule donc que cet élément important des *Robigalia* et des *Ambarvalia* aurait été intégré presque intact par l'Église⁶⁷.

62 Philippe Walter, *La mémoire du temps*, p. 302. Cette emphase sur la précision et l'exactitude rituelle est une legs que du pagansime que l'on retrouve dans bien des facettes du culte chrétien. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, p. 132. Les demandes d'intercessions que l'on retrouve dans le culte des saints manifesterait aussi la permanence de cette mentalité pré-chrétienne. Voir Van Gennepe, *Le folklore français : Cycle des douzes jours, de Noël aux Rois*, Paris, Robert Laffont, 1998, p. 1766.

63 Weiser, *Fêtes et coutumes chrétiennes*, p. 48.

64 Thompson, « Rogation Days », p. 598. Dans la liturgie chrétienne, une procession peut avoir un caractère festif, comme celles que l'on retrouve associées aux fêtes de saints, ou pénitentiel, comme celle de la Chandeleur et plus tard celles des Rogations. La couleur des vêtements que porte le prêtre présidant au défilé indique le caractère de la procession. C.Clifford Flanigan, « The Moving Subject : Medieval Liturgical Processions in Semiotic and Cultural Perspective » dans Kathleen Ashley et Wim Huskens éd., *Moving Subjects : Processional Performance in the Middle Ages and the Renaissance*, Amsterdam, Rodopi, 2001, p. 36.

65 Sur ceci voir Homo, *De la Rome païenne à la Rome chrétienne*, p. 239. Voir aussi les propos de J.H. Miller, « Rogation Days », p. 551 et James, *Christian Myth and Ritual*, pp. 213-214.

66 Voir Ronald Hutton, *Stations of the Sun : a history of the ritual year in Britain*, New York / Oxford, University Press, 1996, p. 277 et DeBruyne, « L'origine des processions de la Chandeleur et des Rogations », pp. 17-18.

67 C. Clifford Flanigan, « The Moving Subject », p. 40.

De plus, comme dans les processions des *Robigalia* et surtout des *Ambarvalia*, les parades rituelles des Rogations avaient aussi comme fonction de délimiter et de consacrer rituellement un espace donné⁶⁸, les litanies printanières servant en effet à circonscrire les limites d'une paroisse⁶⁹, et, dans la mentalité populaire, à créer un espace libre de toute forces négatives⁷⁰. Cette correspondance fonctionnelle d'immunisation d'un espace donné serait donc, d'après certains, une autre récupération de notions pré-chrétiennes liées au pouvoirs particuliers des rite ambulatoires⁷¹, les Litanies chrétiennes assurant la fonction d'exorcisme que remplissait l'*ambulatio* romaine et d'autres rites similaires dans le paganisme⁷². Selon André Vauchez, cet élément serait d'ailleurs « le fondement anthropologique de la procession liturgique, véritable exorcisme collectif capable de délivrer la terre de l'emprise des forces du mal et, en particulier, des catastrophes atmosphériques⁷³ ».

Mais la correspondance fonctionnelle entre les processions des Rogations et celles des *Robigalia* et des *Ambarvalia* irait plus loin. Certains postulent en outre que les défilés des Litanies chrétiennes auraient pris le relais de certaines fonctions sociologiques que remplissaient les processions païennes, soit celles de resserrer les liens de la communauté et de réaffirmer la hiérarchie sociale⁷⁴. Les processions du cycle des Rogations, tant à la ville qu'à la campagne, manifestaient nettement l'influence de certains impératifs sociologiques⁷⁵. La forme souvent circulaire que prend cet élément de la liturgie chrétienne continuerait, comme dans le passé, à exprimer certaines réalités liées à la vie communautaire⁷⁶. Étant une activité centrée sur l'action collective d'un groupe, les

68 En fait, un des objectifs principaux de ce type de rite. Diana L. Eck, « Circumambulation » dans Mircea Eliade éd, *The Encyclopedia of Religion*, vol.3, New York, MacMillan, 1987, p. 510.

69 Kathleen Ashley, « The Moving Subjects of Processional Performance » dans Ashley, *Moving Subjects*, p. 8. Dans l'Angleterre anglo-saxonne, cette réaffirmation cérémonielle des contours d'une paroisse et des champs, que l'on appel « beating of the bounds », deviendra un des aspects les plus importants des Rogations, les Litanies du printemps y prenant en fait le nom de *gangdagas*, « jours de marche ». Voir Hill, « The *Litaniae maiores* and *minores* in Rome, Francia and Anglo-Saxon England », p. 212 et Thompson, « Rogation Days », p. 596.

70 Gueusquin, *Le mois des dragons*, p. 58.

71 James Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Londres, MacMillan and Co, 1959, pp. 559-560.

72 Voir l'exemple que donnent Nigel Pennick et Prudence Jones concernant la récupération des rites ambulatoires scandinaves dans *A History of Pagan Europe*, Londres / New York, Routledge, 1997, p.157.

73 Vauchez, « Liturgie et culture folklorique », p. 30.

74 Fox, *Pagans and Christians*, pp. 80-81.

75 Gueusquin, *Le mois des dragons*, p. 128.

76 Georges Bertin, « Processions, fêtes rituelles et pèlerinages dans le bocage bas-normand », dans Françoise

processions avaient très tôt fait partie de la vie municipale dans la Rome païenne et plus tard dans l'Empire, la religion ayant un rôle à jouer dans des d'activités que nous considérerions comme profanes, telles que le maintien de l'ordre public⁷⁷. Certains pensent donc que l'Église aurait aussi cherché à récupérer cette dimension particulière des anciennes parades des *Robigalia* et des *Ambarvalia*. Saint Mamert aurait instauré dans sa ville la Litanie mineure à un moment de crise grave, entre autres, dans le but de recréer le sentiment d'unanimité collective que les défilés pré-chrétiens avaient jadis suscité⁷⁸.

e) L'étymologie des Rogations : On a aussi postulé que la proximité phonétique des termes *rogare*, Rogations et *Robigalia*, pourrait être un indice des liens de la litanie majeure avec le paganisme. Ce fait lexical attesterait pour certains d'une tentative de la part de l'Église de camoufler le nom de l'ancienne divinité tutélaire de la célébration païenne du 25 avril, *Robigo* / *Robigus*, derrière celui de son propre cycle de fêtes du printemps⁷⁹. Philippe Walter, dans son enquête sur les origines des Rogations du point de vue de l'étymologie et du mythe, en est venu à la conclusion que cette proximité phonétique traduirait un lien entre les litanies printanières du christianisme et un élément mythique fort répandu dans le paganisme européen. À la lumière de ce que nous révèle l'hagiographie médiévale et l'étymologie de certains termes qui y sont récurrents, il postule que les Rogations n'auraient pas christianisé uniquement un élément festif du paganisme romain mais engloberait une assimilation plus large d'éléments pré-chrétiens relatifs au fer, à la rouille, et à un mythe saisonnier issu du vieux fond indo-européen⁸⁰.

Lautman et Nicole Belmont dir., *Ethnologie des faits religieux en Europe. Colloque*, Paris, Éditions du CTHS, 1993, p. 23.

77 Voir Flanigan, « The Moving Subject », p. 39 et MacMullen, *Le paganisme dans l'empire romain*, p. 100.

78 Brown, *L'essor du christianisme occidental*, p. 83.

79 Ce rapprochement entre les *Robigalia*, le verbe *rogare*, et les Rogations, tirerait sa source dans la popularité qu'a eu tout au cours du Moyen Âge, sous l'influence d'Isidore de Séville, la pratique de l'étymologie. Voir Leclercq, « Pour l'histoire de deux processions », p. 85.

80 « L'exploration mythologique a conduit à repérer des séries onomastiques pertinentes. S'il y a un grand mythe indo-européen des rogations, certains noms indo-européens (en vertu de l'affinité des langues indo-européennes) doivent pouvoir être rapprochés les uns des autres ainsi que les récits auxquels ils sont associés : le latin *Robigus* confondu mythologiquement avec *Romulus-Quirinus* et le *Robert* médiéval permettent en particulier de trouver les grandes articulations mythologiques servant de base à une comparaison heuristique des traditions païennes de la rouille et du fer. On notera que le mythe des Rogations n'apparaît jamais entièrement et de manière transparente dans un seul texte médiéval mais il se repère par diffraction dans plusieurs textes apparemment sans lien....Le mythe se révèle en définitive après l'addition et la juxtaposition de toutes ses variantes. L'enquête hagiographique (et liturgique) permet de corroborer l'efficacité des structures onomastiques retenues en révélant un positionnement calendaire comparable pour des motifs indo-européens comparables. Faut-il rappeler en effet que l'essentiel de la

IV. BILAN

Le cas des Litanies majeure et mineure est très intéressant pour notre recherche car, d'une part, il met en jeu la christianisation de deux solennités païennes similaires qui s'inscrivaient dans un même complexe rituel saisonnier, et, d'autre part, il documente la récupération par l'Église non seulement de dates importantes du calendrier pré-chrétien mais aussi de tout un complexe de mœurs et de croyances, dans une dynamique similaire à celle qui paraît être derrière la création de la Chandeleur⁸¹. Aussi, on remarque que bien que pour la vaste majorité des spécialistes, le postulat voulant que les Rogations aient pris le relais des deux solennités romaines d'avril / mai semble assez convaincant⁸², l'arrivée récente dans ce dossier d'une hypothèse alternative, qui est la théorie des liens de la Litanie mineure avec le paganisme celtique, vient remettre en question bien des idées reçues. Même si elle n'a pas encore engendré de réel débat, peu de chercheurs s'étant à ce jour clairement prononcés contre cette hypothèse⁸³, elle fournit néanmoins un argument supplémentaire quant à la nécessité de réévaluer l'histoire primitive d'un nombre de solennités chrétiennes qui se sont développées au sein de l'église gallicane⁸⁴.

mythologie indo-européenne s'est réfugiée au Moyen Âge dans l'hagiographie? ». Walter, « L'or, l'argent et le fer », p. 59.

- 81 Il faut noter que les *Robigalia* et les *Ambarvalia* faisaient partie d'un plus vaste cycle de fêtes printanières agro-pastorales dans la Rome païenne, d'autres fêtes comme les *Vinalia* et les *Palilia* en faisaient aussi partie. Voir Saintyves, *En marge de la Légende Dorée*, p. 341.
- 82 Il faut rappeler ici le rejet de la thèse des origines païennes des Rogations par un nombre liturgistes traditionnels, déjà mentionnés, ainsi que la réticence d'Arnold Van Gennep à l'endroit du postulat des antécédents préchrétiens des Litanies printanières du christianisme. Van Gennep, *Le folklore français : Cycle de mai*, pp. 1356-1357.
- 83 Ici encore, on doit toutefois citer les propos d'Arnold Van Gennep, qui dès 1947 s'était prononcé de façon catégorique contre le postulat des antécédents celtiques des Rogations : « Mais sous ses vêtements chrétiens du 3 mai, des Rogations, de l'Ascension et de la Pentecôte, le Cycle a conservé jusqu'à maintenant un caractère agraire ou végétatif indéniable. Ce qui n'autorise pas à le regarder comme celtique ou gaulois. Ces attributions ethniques doivent être éliminées, quoi qu'en aient dit les celtomanes. Sans doute, le 1er mai est le début du premier semestre de l'année celtique, le 1er novembre étant celui du second; mais rien ne prouve que cette dichotomie calendaire ait existé en Gaule; ni que nos coutumes du 1er mai ou des autres jours du Cycle soient apparentées à celle des pays vraiment celtiques (Écosse, Man, Irlande, Galles et Cornwall). Il existe forcément des parallélismes; car le printemps se manifeste partout de la même manière; et l'idée que l'homme doit aider le renouveau de la Nature est universelle. Mais, lorsqu'on étudie de près les détails, on ne constate pas des identités de nature à suggérer une parenté ou une dérivation ». Van Gennep, *Le folklore français : Cycle de mai*, p. 1190.
- 84 Elles rejoignent à cet égard la *Circumcisio Domini*, et, comme nous le verrons, la Toussaint.

CHAPITRE 7 : LA NATIVITÉ DE SAINT JEAN BAPTISTE

La fête de la Nativité de saint Jean Baptiste, le 24 juin, commémore la naissance du « Précurseur » du Messie, sa date précédant exactement par six mois celle de Noël¹. On pense que le choix de cette date, qu'on croyait être celle du solstice, quand le soleil commence son déclin annuel avant de « renaître » lors du solstice d'hiver, doit avoir été chargé d'un symbolisme considérable. Sa célébration liturgique présente bien des parallèles avec celle de Noël, comportant notamment elle-aussi une triple messe, soit une à minuit, une à l'aurore et une en soirée².

I. APERÇU DE SON HISTOIRE³

L'histoire primitive de la Saint-Jean est obscure, la question de savoir si on doit lui attribuer une origine orientale, occidentale, ou encore un développement parallèle et indépendant dans ces deux parties de la chrétienté, restant encore à éclaircir. Certains verraient dans cette fête une des plus anciennes du christianisme, en fait une des toutes premières manifestations du culte des saints, et de ce fait postulent qu'elle aurait pris son envol initial en Orient⁴. D'autres verraient son évolution comme étant étroitement liée, et parallèle à, celle de Noël, sa contrepartie solsticiale. Pour eux, la Nativité du Précurseur serait donc une solennité occidentale, ayant peut-être fait son chemin au sein de l'église de

1 Louis Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, Paris, Fontemoing, 1909, p. 277.

2 Charles L. Souvay, « St. John the Baptist », dans Hebermann, Charles et al. éd. *The Catholic encyclopedia : an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline and history of the Catholic Church*, vol. 8, New York, R. Appleton & Co., 1910, pp. 490-491. On a en effet depuis longtemps postulé que le choix du 24 juin pour la Saint Jean aurait surtout été dicté par le souci de placer à exactement six mois d'intervalle les Nativités du Précurseur et du Christ. Voir J. Van Goudoever, *Fêtes et calendriers bibliques*, 3ème éd., Beauchesne et ses Fils, 1967, p. 360 à 362.

3 Pour l'histoire de la Saint Jean, voir Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, (cf. note 1) et Philippe Rouillard, *Les fêtes chrétiennes en Occident*, Paris, Éditions du Cerf, 2003; ainsi que les articles de Cabrol / Leclercq, « Saint-Jean Baptiste », dans Cabrol, Fernand, Henri Leclercq et Henri-Irénée Marrou, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. 7, Paris, Letouzey et Ané, 1927, pp. 2170-2177 et Souvay, « St. John the Baptist », (cf. note 2).

4 Ces auteurs basent leurs arguments sur la très grande antiquité du culte de saint Jean Baptiste en général, ainsi que l'existence, très tôt attestée, de solennités en son honneur, comme la Décollation de Saint Jean Baptiste du 29 août et la fête de la Conception du Précurseur du 24 septembre. Charles L. Souvay, « St. John the Baptist », p. 490.

Rome à partir de l'Afrique⁵. Les premières attestations documentaires de la Saint-Jean seraient dans le *Calendrier de Carthage* et dans un sermon de Saint Augustin, *In Festivo Natalis Johannis Baptistae*⁶. On peut ensuite en apercevoir les traces dans les actes du concile d'Agde de 506 et, plus tard, dans les sacramentaires léonien, gélasien et ambrosien des VI-VIIème siècles⁷.

II. ANTÉCÉDENTS PAÏENS⁸

De nombreux historiens ont vu dans la création de la Nativité de saint Jean Baptiste, le 24 juin, une récupération par l'Église d'une célébration préexistante dans le paganisme. Dans leurs enquêtes, ils ont suivi deux principaux axes de questionnement : D'une part, la position calendaire de la Nativité de saint Jean Baptiste, le 24 juin, pourrait-elle avoir été influencée par des festivités païennes préexistantes reliées au solstice? Pourrait-elle encore avoir été dictée par l'existence de célébrations saisonnières agro-pastorales pré-chrétiennes, soit les *Palilia* et les *Neptunalia* romaines, ou encore le *Beltaine* du calendrier celtique? D'autre part, certains éléments populaires que l'on retrouve associés à la Saint-Jean Baptiste, comme les feux et autres rites ignés, les danses ainsi que les croyances relatives aux pouvoirs spéciaux de l'eau et des herbes dans la nuit du 23 au 24 juin, pourraient-ils témoigner, eux aussi, des origines païennes de la Saint-Jean?

5 Les partisans de cette école basent leurs arguments sur le fait que la date solsticiale de la Nativité de Saint Jean ne peut avoir été fixée au sein du calendrier chrétien avant que ne le soit celle de la Nativité du Seigneur. Selon eux, le lien chronologique entre ces deux célébrations aurait donc été le facteur principal derrière l'évolution cette fête. Voir Cabrol/ Leclercq, « Saint-Jean Baptiste », p. 2171 à 2173; Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, pp. 276-277 et Philippe Rouillard, *Les fêtes chrétiennes en Occident*, pp. 183-184.

6 Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, p. 276-277.

7 Sabine Baring-Gould, « The Nativity of St.-John the Baptist », dans Sabine Baring-Gould, *The Lives of the Saints*, Edimbourg, J. Grant, 1914, p. 333.

8 Outre les ouvrages mentionnés dans la note 3, voir Ronald Hutton, *The Pagan religions of the ancient British Isles : their Nature and Legacy*, Oxford, Basil Blackwell, 1993; Philippe Walter, *Mythologie chrétienne : rites et mythes du Moyen Âge*, Paris, Éditions Ententes, 1992; Pierre Gordon, *Les fêtes à travers les âges : leur unité-l'origine du calendrier*, Neuilly-sur-Seine, Arma Artis, 1983; James Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Londres, MacMillan and Co, 1959; Edwin O. James, *Seasonal Feasts and Festivals*, Londres, Thames and Hudson, 1961; Paul-Yves Sébillot, *Mythologie et folklore de Bretagne*, Rennes, Éditions Terre de Brume, 1995; Bernard Coussée, *La Saint-Jean, la canicule et les moissons*, Lille, B. Coussée, 1987 et H. Bernard, *Usages et superstitions qui se rattachent au culte de Saint Jean tant en Orient qu'en Occident*, Nîmes, Lacour, 1999.

a) La fête solsticiale ou Midsummer Day : Le 24 juin a longtemps été perçu comme étant le solstice d'été⁹ et d'après un bon nombre de chercheurs, les populations pré-chrétiennes d'Europe n'auraient pu s'empêcher de souligner l'occurrence de ce phénomène astronomique par la tenue d'une célébration¹⁰. Cette fête païenne du 24 juin aurait donc été, avant tout, une fête solsticiale¹¹. Ces historiens postulent généralement que cette dernière aurait été complémentaire d'une autre fête solsticiale pan-européenne, liée au solstice d'hiver, et qui aurait constitué, avec celle de juin, une des bornes calendaires majeures d'un antique culte solaire¹².

Un argument souvent apporté en faveur de ce postulat est l'importance que semblent de tout temps avoir eu chez l'humain les équinoxes et les solstices dans l'élaboration des calendriers¹³. En effet, ces moments spécifiques de l'année se prêteraient fort bien à la fixation de fêtes religieuses¹⁴. L'intégration du cycle du zodiaque et du symbolisme qui lui est rattaché dans l'année rituelle de bien des cultures est en outre un phénomène maintes fois répertorié¹⁵. La survivance, à la largeur du continent européen, d'une grande variété d'éléments folkloriques supposément rattachés à sa célébration¹⁶, dont bien des pratiques populaires que l'on a constatées en rapport avec la Saint Jean chrétienne, supporterait la thèse de son existence ainsi que de sa christianisation¹⁷.

9 En discutant des origines de Noël, nous avons déjà souligné que l'astronomie moderne nous apprend que la date réelle des solstices se trouve à être autour du 21, une erreur de calcul ayant porté les populations du passé à croire qu'il avait plutôt lieu autour du 24-25.

10 Ken Dowden, *European Paganism : the realities of cult from Antiquity to the Middle Ages*, Londres / New York, Routledge, 2000, p. 206.

11 Un des représentants les plus en vue de cette école de pensée est James Frazer. Voir ses propos dans *The Golden Bough*, p. 632.

12 Voir Walter, *Mythologie chrétienne*, p. 194 et Jean-Louis Olive, « La salutation au soleil : notes d'ethnographie héliotopique en Pyrénées », *Bulletin de la société de mythologie française*, 183 (1996), pp. 2-3.

13 J. Flamant, « Temps sacré et comput astronomique », dans Jean-Marie Leroux, *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, IIIe-XIIIe siècle. Paris, 9-12 mars 1981*, Paris, Éditions du CNRS, 1984, p. 32 et p. 35.

14 Dowden, *European Paganism*, p. 206.

15 Voir A.N. Zéliniski, « Le calendrier chrétien avant la réforme grégorienne », *Studi Medievali*, 23 (1982), pp. 585-586 et Sue-Ellen Thompson, « Summer Solstice », dans Sue-Ellen Thompson, *Holiday Symbols and Customs*, 3ème éd., Detroit, Omnigraphics, 2003, p. 715.

16 Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, New York, Sheed & Ward, 1958, p. 148.

17 Jean-Pierre Bayard, *La symbolique du feu*, Paris, G. Trédaniel, 1986, p. 254.

Par ailleurs, malgré le fait qu'on pense que la vocation première du « Midsummer Day » aurait été de souligner rituellement le jour le plus long de l'année, on soupçonne qu'il aurait également eu quelques liens avec la vie agricole et pastorale, conséquences de son aspect solsticial¹⁸. La fin du mois de juin a en effet de tout temps présenté des périls, à la fois pour les agriculteurs, soucieux de préserver leurs jeunes pousses de la chaleur excessive du soleil, et pour les bergers, inquiets de la santé de leurs animaux dans les pâturages. On postule donc que la fête païenne du solstice d'été devait aussi avoir eu comme objet de parer rituellement à ces menaces¹⁹.

En somme, on pense qu'elle aurait été un élément festif très répandu, ayant probablement eu sa version dans la plupart des systèmes religieux pré-chrétiens d'Europe. Son extension géographique et sa pérennité aurait donc imposé aux autorités ecclésiastiques sa christianisation²⁰.

Malgré l'apparente plausibilité de cette théorie, celle-ci a néanmoins suscité un débat parmi les spécialistes. Bien que le postulat de l'existence du « MidSummer Day » soit devenu l'hypothèse la plus en vogue concernant les racines pré-chrétiennes de la Saint-Jean, elle ne fait pas complètement l'unanimité. Un de ceux qui ont manifesté une opposition on ne peut plus claire vis-à-vis cette idée fut Arnold Van Gennep, pour qui « Il suffit de prendre position nettement; la Saint-Jean ne peut être ni solaire en général, ni solsticiale, de par son essence ni ses origines, parce qu'elle ne se situe pas le jour le plus long de l'année²¹ ». Si les propos de Van Gennep ne semblent pas avoir ébranlé la prééminence de

18 Voir Antoine Guasco, *Richesse et pérennité du folklore. Essai élémentaire de synthèse*, Marseille, A. Guasco, 1989, pp. 45-46 et Pierre Gordon, *Les fêtes à travers les âges*, p. 66.

19 Ronald Hutton, *Stations of the Sun : a history of the ritual year in Britain*, New York / Oxford University Press, 1996, p. 321.

20 A. Stamm, « La croyance, l'échange et l'honneur. Une société rurale en Haute-Corrèze », *Ethnologia : revue d'ethnologie et des sciences sociales des pays du massif central*, 25-28 (1983), p. 274.

21 Il élabore sa position ainsi : « Parmi les plus étranges est celle qu'on peut nommer solsticiale et qui se fonde sur l'élimination, sans droit aucun, de différences de dates : la Saint-Jean, qui se situe le 24 juin, ne coïncide pas plus avec le solstice d'été du 21 que la Noël du 25 décembre ne coïncide avec le solstice d'hiver, du 21 de ce mois. Peu d'auteurs ont signalé cette distinction, et encore en passant, comme si elle n'avait aucune importance; la plupart l'on négligée, ce qui leur a permis d'édifier la théorie secondaire dite solaire, qu'on s'est donnée de main en main et qui a été si souvent répétée, même encore en l'an de grâce 1947, que j'ai renoncé à donner toutes les références. En fait, on ne peut consulter un livre ou un article sur la Saint-Jean sans y trouver le cliché: « c'est le reste d'un culte solaire, antérieur au christianisme », avec l'addition: « le culte du soleil existait chez tous les peuples depuis la plus haute Antiquité... ». Arnold Van Gennep, *Le folklore français : Cycle de mai de la Saint-Jean, de l'été et de l'automne*, Paris, Robert

la théorie solsticiale quant aux origines païennes de la Saint-Jean, ils ont néanmoins poussé certains auteurs à modérer quelque peu la portée des idées traditionnellement véhiculées au sujet de son caractère solsticial²².

Néanmoins, la théorie « solsticiale » garde encore aujourd'hui sa grande pertinence, recevant un regain de vigueur par l'entremise des recherches de l'historien Ronald Hutton. Ce dernier, en se questionnant sur la validité de l'idée traditionnelle voulant que les populations celtiques ne célébraient pas les solstices, en est venu à émettre l'hypothèse contraire. Il avance que celles-ci soulignaient bel et bien rituellement ces deux phénomènes astronomiques importants malgré le fait que les noms de ces solennités nous sont aujourd'hui perdus²³. Si la théorie de Hutton venait à être acceptée, nous aurions une explication plus claire de la provenance des coutumes solsticiales dénoncées en Gaule par des prédicateurs comme saint Éloi et, du même coup, un appui précieux à la théorie selon laquelle l'Église, en plaçant la Nativité du Précurseur au 24 juin, a bel et bien christianisé une célébration païenne se tenant à cette date, et non un ensemble plus ou moins cohérent de pratiques diverses.

b) Les *Palilia* : Pour certains, la relation que semble avoir la Saint-Jean-Baptiste avec la vie pastorale, le Précurseur étant entre autres choses le patron des bergers, serait l'indice d'un lien de cette fête chrétienne de juin avec une antique fête romaine, celle des *Palilia*²⁴. Cette solennité, parfois aussi appelée *Parilia*, se tenait anciennement le 21 avril et était dédiée à la déesse Pales, patronne des bergers et des troupeaux²⁵. Elle avait donc un caractère pastoral marqué, comportant de nombreux rites de propitiation et de purification destinés à préserver les bêtes de divers fléaux qui pourraient les affliger, comme en témoigne Ovide

Laffont, 1998, p. 1433.

22 Voir par exemple les propos d'Yvonne DeSike, *Fêtes et croyances populaires en Europe au fil des saisons*, Paris, Bordas, 1994, p. 155.

23 Hutton, *Stations of the Sun*, pp. 410-411. Sur ceci voir aussi Patricia Monaghan, « Spring Equinox », dans *Encyclopedia of Celtic mythology and folklore*, New York, Facts on File, 2004 p. 425.

24 Voir Jean-Louis Olive, « La salutation au soleil : notes d'ethnographie héliotopique en Pyrénées », *Bulletin de la société de mythologie française*, 183 (1996), p. 15 et Coussée, *La Saint-Jean, la canicule et les moissons*, p. 48.

25 Voir Leonhardt Schmitz, « Palilia » dans William Smith, *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, Londres, John Murray, 1875, pp. 849-850. Le nom de la déesse Pales viendrait du mot *palatium*, « pâturage ». J.A. Hild, « Palilia », dans Charles Victor Daremberg et Edmond Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, vol. 4, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1962, p. 283.

dans le livre IV des *Fastes* :

La nuit a passé, l'aurore se lève; la fête de Palès me requiert; je ne serai pas requis en vain, si la bienveillante Palès m'est propice. Bienveillante Palès, sois propice au chancre de ta fête pastorale, puisque ma tâche consiste à décrire ton action. Oui, j'ai souvent emporté à pleines mains la cendre de veau et les éteules de fèves, éléments purificateurs passés au feu. Oui, j'ai sauté trois fois par-dessus les feux disposés en file et je me suis aspergé d'eau avec du laurier ruisselant....Peuple, va demander les éléments de lustration à l'autel virginal...Ces éléments seront le sang de cheval, la cendre de veau, et, en troisième lieu, les tiges creuses de la fève dure. Berger, purifies les brebis repues au début du crépuscule;...Procède à des fumigations bleuâtres de soufre pur; au contact de la vapeur de soufre, la brebis doit bêler...Dis : « ...chasse au loin les maladies; puissent les hommes et les troupeaux être en bonne santé; puisse les chiens, gardiens vigilants et prévoyants, être en bonne santé... »²⁶.

À la lumière de cette description, de nombreux auteurs ont constaté la ressemblance entre certaines coutumes populaires rattachées à la Saint-Jean et celles de la solennité romaine du mois d'avril. Pour des auteurs comme H. Bernard, dans cette ressemblance « se présente naturellement le souvenir des Palilias romaines²⁷ ». On pense donc qu'au moins une partie des *Palilia* aurait survécu au sein de la solennité chrétienne du 24 juin²⁸.

Par ailleurs, si la similarité entre certains rites des *Palilia* et ceux de la Saint-Jean populaire est assez frappante, la distance calendaire entre les dates de ces deux fêtes reste pour certains un problème majeur, les poussant à éliminer la candidature de la célébration romaine en tant qu'ancêtre possible de la Saint-Jean. C'est encore le cas d'Arnold Van Gennep, qui avance que « La rareté relative et la sporadicité en France de cette fête des bergers, avec décoration des animaux et avec ou sans bûcher, interdit tout rapprochement avec la fête romaine des Palilias, ou mieux Parilias, et toute dérivation de cette fête, pourtant admise par un grand nombre d'auteurs pendant un siècle et demi »²⁹. À la lumière de ceci, on a donc parfois émis l'hypothèse alternative que les *Palilia* auraient plutôt été christianisées par la création de la Saint-Georges, qui manifeste une proximité calendaire

26 Ovide, *Les Fastes*, Traduit par Robert Schilling dans *Les Fastes / Ovide*, vol. 2, Paris, Les Belles Lettres, 1992, pp. 30-33.

27 H. Bernard, *Usages et superstitions*, p. 24.

28 Sue-Ellen Thompson, « Parilia », dans Sue-Ellen Thompson, *Holiday Symbols and Customs*, 3ème éd., Detroit, Omnigraphics, 2003, p. 537.

29 Il continue : « La différence de date élimine toute possibilité de dériver la fête des bergers du 23-24 juin des Parilias des 21 ou 23 avril; le fait d'orner les troupeaux de fleurs ou de dresser un feu de joie et de danser alentour est un élément commun à la plupart des fêtes périodiques du printemps et de l'été dans tous les pays du monde et ne peut servir de critère. On doit donc chercher ailleurs que dans une prétendue survivance des Parilias l'origine des fêtes de bergers en France du Cycle de Mai et de la Saint-Jean. ». Van Gennep, *Le folklore français : Cycle de mai*, pp. 1679-1680.

(23 avril) beaucoup plus marquée, les éliminant donc, dans l'opinion de certains, de toute association avec la Saint-Jean³⁰.

c) Les *Neptunalia* : Un nombre de chercheurs ont, pour leur part, vu dans la Saint-Jean la récupération de certains éléments de la fête romaine des *Neptunalia*, qui se tenait anciennement du 23 au 24 juillet en honneur de Neptune, dieu des océans et de l'eau. Cette solennité était avant tout une fête agricole où l'on invoquait la protection de la divinité aquatique pour qu'au milieu de la canicule, les travaux d'irrigation et de canalisation dans les champs, ainsi que les réservoirs publics de chaque ville, ne manquent pas d'eau et aussi pour qu'elle protège les jeunes pousses des ravages du soleil brûlant³¹. À Rome même, on célébrait les *Neptunalia* en sortant de la ville pour aller près des lacs et des rivières se baigner et prendre un repas en plein air. À cette occasion, les plus riches sacrifiaient un taureau à la divinité tutélaire de la fête, les feux allumés pour cuir la viande de l'animal étant gardés vivants toute la nuit³². On a donc postulé que certains usages, dont un nombre de rites agraires liés à la conjuration de la sécheresse, que l'on retrouve à la Saint-Jean, surtout dans l'aire méditerranéenne, seraient la récupération de pratiques plus anciennes³³, voire de celles qui avaient cours dans le cadre des *Neptunalia*³⁴.

30 Voir Thompson, « Parilia », p. 538. Pierre Saint-Yves, pour sa part, postule que la Saint-Georges aurait plutôt ses racines dans les *Vinalia* romaines et non pas dans les *Parilia*. Pierre Saint-Yves, *En marge de la Légende Dorée miracles et survivances; essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques*, Paris, Nourry, 1930, p. 343. Gordon Laing émet lui-aussi des doutes sur la relation entre les *Parilia* et la Saint-Georges : « Wether there is still another survival of the Parilia in St-George's Day as celebrated by the herdsmen of eastern Europe is doubtful....But in all probability this practice is a survival of an ancient custom similar to the Parilia rather than a relic of the Parilia itself ». Gordon Laing, *Survivals of Roman Religion*, New York, Cooper Square, 1963, p. 38. Voir aussi le possible lien qu'entrevoit Jean-Louis Olive entre les *Palilia* et la *Saint Patlari* catalane du 21 juin. Olive, « La salutation au soleil », p. 15.

31 « Neptune », dans Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, p. 71.

32 Leonhardt Schmitz, « Neptunalia », dans Smith, *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, p. 795.

33 Peter Brown, *L'essor du christianisme occidental : triomphe et diversité 200-1000*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 129.

34 Ferguson, *The Religions of the Roman Empire*, p. 239. Le rapport de cette solennité avec l'eau, l'agriculture et la canicule pousse fortement à penser que la présence de pratiques similaires que l'on retrouve dans la Saint-Jean auraient pu avoir été le fruit du transfert d'éléments importants de la fête romaine de juillet. Pierre Saintyves pensait que l'on aurait initialement essayé de christianiser les *Neptunalia* par la mise en place d'une litanie solennelle à la fin juillet, dans un processus analogue à ce qui se serait produit avec les Rogations. Pierre Saintyves, *En marge de la Légende Dorée*, p. 346.

d) *Beltaine*³⁵ : La fête de *Beltaine* se tenait autour du premier mai chez les populations celtiques d'Europe et marquait le début de la saison estivale³⁶. Ressemblant quelque peu aux *Palilia* romaines³⁷, la fête celtique était elle-aussi une fête pastorale³⁸, caractérisée par des rites propitiatoires et purificateurs, dont le plus important étaient certes les feux et les brasiers que l'on préparait en vue de la fumigation rituelle des animaux³⁹. On croit que cette fête tirait peut-être son nom de celui du dieu du feu celtique, Belen ou Belenos⁴⁰. La similarité de certains rites que l'on trouve attestés dans le *Beltaine* celtique avec ceux de la Saint-Jean, notamment les feux et les bûchers, a poussé quelques chercheurs à voir dans cette fête celtique, plutôt que les *Palilia* romaines, la solennité païenne pastorale qui aurait été transférée à la fête chrétienne du 24 juin⁴¹.

III. ÉLÉMENTS DE CONTINUITÉ

Malgré le fait que dans les aspects populaires de la Saint-Jean on puisse retrouver des traces consistantes de pratiques païennes, il reste que dans la solennité liturgique du 24 juin elle-même, celles-ci sont beaucoup moins évidentes. Ceci pousserait à croire que la création de la Nativité du Précurseur découlerait plus d'une entreprise d'oblitération du passé païen, où l'on aurait cherché à superposer certains éléments chrétiens sur ce dernier dans le but de l'obfusquer, que d'une entreprise de dénaturation en vue de la récupérer⁴².

35 Cette fête celtique connaît maintes graphies différentes : *Beltane*, *Beltein*, *Belteine*, etc...

36 Bernard Sergent, « Saints saurochtones et fêtes celtiques » *Rôle des traditions populaires dans la construction de l'Europe. Saints et Dragons = Cahiers internationaux de symbolisme*, 88 (1997), p. 57. Avec *Samhain*, la solennité de *Beltaine* semble avoir été une des festivités celtiques les plus populaires, ses traces pouvant être trouvées sur une vaste étendue du continent européen. Voir Peter Beresford-Ellis, « Beltaine », dans Peter Beresford-Ellis, *Dictionary of Irish mythology*, Santa Barbara, ABC-CLIO, 1987, pp. 41-42 et Patricia Monaghan, « Belenus », dans Patricia Monaghan, *The encyclopedia of Celtic mythology and folklore*, New York, Facts on File, 2004 p. 39. Certains maintiennent néanmoins que sa vocation fortement pastorale laisserait supposer une origine exclusivement irlandaise. Voir Miranda Green, « Beltene », dans Miranda Green, *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, New York, Thames & Hudson, 1992, p. 42.

37 Thompson, « Parilia », p. 538.

38 Patricia Monaghan, « Beltane », dans Monaghan, *The encyclopedia of Celtic mythology and folklore*, p. 40.

39 Hutton, *Stations of Sun*, p. 224.

40 Thompson, « Beltane », dans Thompson, *Holiday Symbols and Customs*, p. 59. Selon d'autres le nom de cette fête voudrait plutôt dire « feu brillant » ou « bon feu ». Voir Green, « Beltene », p. 46.

41 Voir entre autres Leroux et Guyonvarc'h, *Les fêtes celtiques*, Rennes, Ouest-France, 1995, p. 106 et p. 178.

42 Selon la catégorie de l'oblitération proposée par Jacques Le Goff, « Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne », dans *Pour un autre Moyen-Âge : temps, travail et culture en Occident, 18 essais*, Paris, Gallimard, 1977, p. 230.

Voyons comment la date de la Saint-Jean, ainsi que certains dictons et coutumes qui lui sont associés, permettraient de saisir les origines païennes de cette fête.

a) La date : La date solsticiale du 24 juin est l'élément de continuité qui s'est imposé avant tout autre pour ceux qui adhèrent à la théorie de l'existence d'une solennité pré-chrétienne liée au solstice d'été⁴³. Le fait que le calendrier chrétien ait tenu compte du cycle du zodiaque pour déterminer la date de la Nativité du Précurseur les pousse vers le postulat d'une réappropriation par l'Église d'un élément majeur d'un très ancien calendrier pré-chrétien et pan-européen, lié au culte des astres⁴⁴.

a.1) La veille populaire de la Saint-Jean : En relation avec la continuité de l'importance du 24 juin dans le paganisme et le christianisme, certains ont aussi relevé l'importance du jour précédant le solstice et de certaines croyances qui lui seraient reliées. En effet, on remarque que non seulement le jour même de la Saint-Jean, mais aussi sa veille, semble avoir été une période considérée importante⁴⁵, la solennité chrétienne s'étendant donc en fait sur deux jours, à la fois dans sa forme liturgique et dans sa forme populaire⁴⁶. Pour ceux qui acceptent l'existence de l'hypothétique fête païenne du solstice, l'importance continue des veilles populaires de la Nativité du Précurseur serait en continuité directe avec l'ancienne division de la journée que pratiquaient bien des populations pré-chrétiennes d'Europe, pour qui « la journée solaire ne se composa pas d'un jour et d'une nuit mais d'une nuit et d'un jour : d'où l'usage, que nous suivons encore, de célébrer une fête la veille au soir⁴⁷ ».

Pour ceux qui adhèrent à la théorie que la Saint-Jean serait plutôt la christianisation de *Beltaine*, l'importance de la veille dans la configuration des célébrations populaires de la fête chrétienne du solstice est également d'une grande pertinence, cette caractéristique

43 Voir par Rouillard, *Les fêtes chrétiennes en Occident*, p. 183 et p. 220.

44 Thompson, « Summer Solstice », dans Thompson, *Holiday Symbols and Customs*, p. 715. François Heim remarque d'ailleurs que le solstice d'été est régulièrement mentionné en association avec la Saint Jean dans les écrits des prédicateurs chrétiens, ce qui laisserait sous entendre l'existence d'une certaine acharnement polémique contre des solennités solsticiales païennes. « Solstice d'hiver, solstice d'été dans la prédication chrétienne du Vème siècle : le dialogue des évêques avec le paganisme, de Zénon de Vérone à saint Léon », *Latomus : Revue d'Études Latines*, 58 : 3, (1999), p. 652 et p. 660.

45 Van Gennep, *Le folklore français : Cycle de mai*, p. 1430 à 1433.

46 La Saint-Jean fut en effet très tôt dotée d'une vigile liturgique se tenant le 23. Souvay, « St-John the Baptist », p. 491.

47 Gordon, *Les fêtes à travers les âges*, p. 50 et p. 66.

particulière étant peut-être un héritage de la structure de l'ancienne fête païenne⁴⁸. On postule en effet que cette veille pourrait être tributaire de la fête celtique de mai, en vertu du fait que les Celtes faisaient commencer leur cycle diurne avec la tombée de la nuit, ce qui, dans le cas de *Beltaine*, donnerait une fête qui s'étendait en fait sur deux jours, selon notre façon de compter⁴⁹. En outre, le fait que les fameux bûchers de la Saint-Jean étaient dressés, et même quelquefois allumés, la veille, rendrait compte de la persistance d'un bagage symbolique pré-chrétien rattaché au jour précédent une fête⁵⁰.

b) Saint-Jean et dictons : Un autre élément aidant, selon certains, à prouver la continuité d'un contexte païen à chrétien, serait constitué par les dictons recensés dans la culture populaire concernant la date de la Saint-Jean. On a en effet postulé que ces dictons et proverbes attesteraient de la pérennité de très vieilles conceptions relatives au solstice d'été au sein de la fête chrétienne, ce qui permettrait de mieux saisir la logique derrière la décision de l'Église de christianiser cette date⁵¹. Dans des dictons bien connus comme « Jean et Jean se partagent l'an » on pourrait voir une continuité onomastique entre saint Jean l'Évangéliste, saint Jean Baptiste et le dieu romain des commencements et des fins, Janus, continuité qui laisserait soupçonner une récupération par l'Église de l'antique symbolisme païen rattaché aux deux solstices⁵².

c) Les coutumes : La myriade de coutumes que l'on a observé en relation avec la Saint-Jean est certes un des éléments qui ont le plus contribué à étayer la thèse des antécédents pré-chrétiens de cette fête⁵³. Les témoignages des Pères de l'Église, les recueils de sermons et les textes ecclésiastiques du Moyen Âge, ainsi que les travaux faits sur le folklore européen, font ressortir le nombre considérable de pratiques

48 Voir par exemple Baring-Gould, « The Nativity of Saint John the Baptist », pp. 333-334.

49 Voir Nigel Pennick et Prudence Jones, *A History of Pagan Europe*, Londres / New York, Routledge, 1997, p. 88; Thompson, « Beltane », p. 59; Monaghan, « Beltane », p. 42 et Hutton, *Stations of the Sun*, p. 365.

50 Walter, *Mythologie chrétienne*, p. 195. Voir aussi les propos de James sur les bûchers de Pâques, qu'on allumait eux-aussi la veille, qui seraient également une récupération chrétienne d'un usage païen. Edwin O. James, *Christian Myth and Ritual : A Historical Study*. New York, The World Publishing Company, 1965 p.109.

51 Jean-Louis Olive, « La salutation au soleil », p. 18. Voir aussi Bayard, *La symbolique du feu*, p. 251. Claude Gaignebet est un des chefs de file dans l'étude des dictons et des références calendaires cachées qu'ils contiennent, ce qu'il appelle « l'étymologie populaire ». Voir Claude Gaignebet et Marie-Claude Florentin, *Le Carnaval : essais de mythologie populaire*, Paris, Payot, 1979, p. 155 et 163.

52 Walter, *La mémoire du temps*, p. 136.

53 Voir par exemple Madeleine P. Cosman, « European Seasonal Feasts and Festivals », p. 34.

particulières attachées à la solennité chrétienne du 24 juin dont le caractère « chrétien » paraît difficile à discerner⁵⁴. Ces pratiques et usages ne peuvent fournir qu'une preuve indirecte des origines païennes de la Saint Jean, ne faisant que souligner l'importance que semble avoir eu le solstice d'été dans le paganisme européen. Mais malgré ceci, l'ampleur et la profondeur de ce complexe de rites que nous savons aujourd'hui s'est articulé autour de la date du 24 juin présente néanmoins, pour nombre de chercheurs, un argument fort significatif concernant l'existence de liens entre la création de la Saint-Jean et le passé païen.

c.1) Les feux : Les célèbres bûchers et brasiers qui ont une si grande importance dans la Saint-Jean sont certes la coutume qui a le plus attiré l'attention des érudits, la pérennité de ces feux étant perçue comme la preuve la plus évidente des liens de la Nativité du Précurseur avec le paganisme⁵⁵. Ce constat est sans cesse mis en relief dans les travaux des spécialistes, l'origine des bûchers et des feux dans un passé bien antérieur à l'arrivée du christianisme en Occident laissant peu de doutes⁵⁶. Ceux qui adhèrent à la théorie de l'existence d'une antique fête solsticiale pan-européenne préconisent que ces bûchers étaient surtout voués à la vénération du soleil, les flammes prenant la place de l'astre dans le cadre de divers rituels liés au solstice⁵⁷. Selon eux, les bûchers servaient donc avant tout à souligner symboliquement la vigueur de la divinité solaire ainsi que sa renaissance annuelle⁵⁸. On émet aussi l'hypothèse que, comme les feux de la Saint-Jean modernes⁵⁹, ces feux solsticiaux pré-chrétiens auraient pu aussi avoir eu comme but de purifier et de protéger les hommes, les bêtes et les récoltes⁶⁰. La continuité de ce rite agricole et pastoral

54 Voir sur ceci les propos d'Henri Patelle dans la préface de Coussé, *La Saint-Jean, la canicule et les moissons*, pp. 9-10.

55 Voir Anne Morelli, « La réinterprétation chrétienne des fêtes antérieures au christianisme », *Religiologiques*, 8 (1993), p.100 et les observations de François Heim à propos d'un sermon de saint Augustin concernant cette pratique dans « Solstice d'hiver, solstice », p. 649.

56 Voir James, *Seasonal Feats and Festivals*, p. 226 , Bayard, *La symbolique du feu*, p. 252 et Jean-Louis Olive, «Parfums magiques et rites de fumigations en Catalogne. De l'ethnologie à la hantise de l'environnement » dans Joël Thomas éd., *Saveurs, senteurs : le goût de la Méditerranée*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 1998 , p. 1.

57 Voir Hutton, *Stations of the Sun.*, p. 321 et Bayard, *La symbolique du feu*, p. 80. Il semblerait que dans les rites solsticiaux domestiques de bien des endroits, le feu du foyer ait tenu, d'une façon analogue aux bûchers, la place de l'astre, comme Jean-Louis Olive a pu le constater en Catalogne. Voir Olive, « La salutation au soleil », p. 3.

58 James, *Christian Myth and Ritual*, p. 119.

59 Collectif, « De la Saint-Jean d'hiver à la Saint-Jean d'été », *Folklore de France* 39 : 226, (1990), p. 28.

60 Thompson, « Summer Solstice », p. 715.

au sein de la Saint-Jean chrétienne serait donc un indice important des liens entre cette fête et le paganisme⁶¹.

Pour ceux qui verraient dans les fêtes romaines d'avril et de juillet, ou encore dans le fête celtique de mai, l'origine possible de la solennité chrétienne de juin, les sauts rituels par dessus les flammes, que l'on rencontre dans les célébrations populaires associées à la Saint-Jean, ont aussi des parallèles évidents avec ce que l'on retrouvait dans le paganisme⁶². Dans le cas des *Parilia* romaines, des auteurs comme Jean-Louis Olive croient aux racines païennes de « ces pratiques d'un autre âge. Ovide mentionne déjà les *trois sauts* par-dessus le feu et l'aspersion des lauriers trempés lors des *Parilia* (21 avril)⁶³ ». Les feux associés au *Beltaine* celtique manifesterait également pour certains des correspondances avec ceux de la Saint-Jean⁶⁴. Ainsi, Jean-Pierre Bayard affirme que « Dans la cérémonie druidique, le *Beal-Tene*,...C'est retrouver quelques points des Feux de la Saint-Jean, et c'est expliquer les rêves de fécondité qui s'y rattachaient »⁶⁵. D'ailleurs, outre leur vocation prophylactique évidente⁶⁶, on pense aussi que les feux de *Beltaine* devaient avoir eu certaines associations avec le soleil, en raison de leur lien avec le culte du dieu Belenos, qui était représenté par l'astre solaire dans la mythologie celtique, ce qui les rapprocheraient encore plus des feux solsticiaux de la Saint-Jean⁶⁷.

c.2) Les roues enflammées : Un autre usage fréquemment retenu comme indice des origines pré-chrétiennes de la Saint-Jean est la pratique de faire rouler en bas d'une colline des roues

61 Voir par exemple les propos d'H. Bernard, *Usages et superstitions*, pp. 24-25.

62 On postule que ces sauts avaient pour but d'encourager la croissance des végétaux, en relation avec l'idée que la hauteur des bonds des participants correspondrait à la hauteur des pousses semencées quelques mois auparavant. On postule également qu'ils auraient eu pour but de se prémunir contre la maladie et s'attirer la chance dans l'année à venir. Voir DeSike, *Fêtes et croyances populaires*, p. 154 et Walter, *Mythologie chrétienne*, pp. 196-197.

63 «En sautant le feu de saint Jean, par trois fois, ou par sept fois, les jeunes gens de toute la Catalogne s'immunisent contre les brûlures, les maladies de peau et les affections cutanées. Des proverbes et des chansons de ronde attestent toujours ces pratiques d'un autre âge. Ovide mentionne déjà les *trois sauts* par-dessus le feu et l'aspersion des lauriers trempés lors des *Parilia* (21 avril) ». Jean-Louis Olive, «Parfums magiques », p. 14. Voir aussi les propos de J.A. Hild, « Palilia », p. 284.

64 Beresford -Ellis, « Beltaine », p. 42.

65 « Dans la cérémonie druidique, le *Beal-Tene*, la cérémonie se déroulait au sommet d'une colline, puis le foyer allumé rituellement..., les habitants chantaient et dansaient...C'est retrouver quelques points des Feux de la Saint-Jean, et c'est expliquer les rêves de fécondité qui s'y rattachaient ». Bayard, *La symbolique du feu*, p. 163.

66 Monaghan, « Beltane », p. 41.

67 Voir Beresford-Ellis, « Beltaine », p. 41 et Green, « Beltene », p. 42.

de paille enflammées. Cet usage semble avoir été très répandu en Europe⁶⁸, particulièrement dans les contrées celtiques comme la Gaule, où il est attesté dès l'époque gallo-romaine⁶⁹. Il paraît à bien des égards avoir été complémentaire des grands bûchers de la Saint-Jean, la roue tenant symboliquement, comme ces derniers, la place du soleil, et relevant d'un antique culte solaire pan-européen⁷⁰. Cet usage constituerait donc, surtout chez les partisans du « Midsummer Day », un autre important indice des racines païennes de l'usage du feu dans le cadre de la Saint-Jean, et, par extension, des origines païennes de cette solennité⁷¹.

Ceci dit, tout comme certains ont exprimé un doute quant au caractère solsticial de la Saint-Jean elle-même, on peut aussi discerner en parallèle avec ceci une remise en question du caractère solsticial des rites ignés associés à la fête chrétienne. Selon un nombre de chercheurs, l'importance de ces rites dans tout le dossier des antécédents pré-chrétiens de la Saint-Jean aurait en effet été surévaluée⁷². Ils tendent donc à se distancer quelque peu des positions comme celles de James Frazer, et cherchent ailleurs que dans le caractère soi-disant solsticial / solaire de la Saint-Jean l'explication de la présence de ces rites ignés dans les célébrations populaires du 24 juin⁷³.

68 Thompson, « Midsummer Day », p. 451.

69 Émile Mâle, *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*, Paris, Flammarion, 1950 p. 310.

70 Hutton, *Stations of the Sun*, p. 321.

71 Voir Frazer, *The Golden Bough*, p. 643.

72 Voir en particulier les propos de Van Gennepe : « Les interprétations, tant de la roue que des feux de bûchers, ou des brandons, fondées sur la théorie solaire, sont dues à des savants, ou tout au moins à des européens très « civilisés », ayant de la lecture, de l'imagination et une logique cartésienne, ou croyant l'avoir. En intrapolant dans la « mentalité » des paysans, ou des sauvages « primitifs », demi-civilisés, etc... des concepts et des sentiments évolués, complexes et affinés, puis en extrapolant sous prétexte de continuer la courbe de départ, il a été facile de construire sur les documents matériels préhistoriques et archéologiques de toute origine...des théories d'une belle apparence architecturale, mais dont le moindre inconvénient, pour qui sait manier et évaluer les documents ethnographiques et folkloriques, est qu'ils sont sans base réelle et risquent même de fausser la méthode de collection des documents directs ». Van Gennepe, *Le folklore français*, p. 1575.

73 Ainsi, Jean-Pierre Bayard voit dans les rites ignés de la Saint-Jean un usage avant tout lié à la purification et non à la vénération du soleil et de la lumière. Bayard, *La symbolique du feu*, pp. 236-237. Voir aussi les propos de Bernard Coussée dans, *La Saint-Jean, la canicule et les moissons*, pp. 22-23. Il faut reconnaître néanmoins que Frazer avait dès l'origine considéré les vocations solaire et purificatoire de ces rites comme étant dans une certaine mesure complémentaires : « On the other hand it has been maintained that the ceremonial fires have no necessary reference to the sun but are simply purificatory in intention, being designed to burn up and destroy all harmful influences, whether these are conceived in personal form as witches, demons, and monsters, or in impersonal form as a sort of pervading taint or corruption of the air...Yet the two explanations, different as they are in the character which they attribute to the fire, are perhaps not wholly irreconcilable. If we assume that the fires kindled at these festivals were primarily

c.3) L'eau : La Saint Jean Baptiste a longtemps eu, dans les usages populaires, une association avec l'eau. Ceci peut être expliqué en partie par une analogie avec l'épisode biblique du baptême du Christ par le Précurseur dans le Jourdain⁷⁴. Par contre, bien des auteurs voient également dans cette association la récupération de rites aquatiques pré-chrétiens liés au solstice, notamment d'usages voués à la purification sous toutes ses formes⁷⁵. Selon l'affirmation synthétique de Sue-Ellen Thompson : « Le fait que ce soit Saint Jean Baptiste qui baptisa le Christ dans le Jourdain rejoignait bien la croyance païenne dans les vertus curatives de l'eau lors du solstice⁷⁶ ».

Une pratique aquatique de la Saint-Jean qui a particulièrement intéressé les chercheurs sont les « bains de la Saint-Jean », qui se pratiquent normalement la veille de la fête chrétienne du 24 juin et qui, à certains égards, paraissent avoir été une composante presque aussi importante que les feux, du moins à certains endroits. Il semblerait que ces baignades nocturnes du solstice aient populairement été perçues comme permettant la guérison ou la prévention de diverses maladies et tireraient leurs origines dans des conceptions pré-chrétiennes des vertus miraculeuses de l'eau⁷⁷, les bains de la Saint-Jean

intended to imitate the sun's light and heat, may we not regard the purificatory and disinfecting qualities, which popular opinion certainly appears to have ascribed to them, as attributes derived directly from the purificatory and disinfecting qualities of sunshine? In this way we might conclude that, while the imitation of sunshine in these ceremonies was primary and original, the purification attributed to them was secondary and derivative ». Frazer, *The Golden Bough*, pp. 642-643.

74 Voir Van Gennep, *Le folklore français : Cycle de mai*, pp. 1594-1595 et Coussée, *La Saint-Jean, la canicule et les moissons*, p. 27.

75 Voir DeSike, *Fêtes et croyances populaires*, p. 133 et Coussée, *La Saint-Jean, la canicule et les moissons*, p. 26 à 28.

76 « The fact that it was St. John who baptised Jesus in the river Jordan dovetailed nicely with the pagan belief in the medicinal powers of water on Midsummer Day ». Thompson, « Midsummer Day », p. 450. Voir aussi Coussée, *La Saint-Jean, la canicule et les moissons*, p. 27. Il ne fait d'ailleurs aucun doute que le rite chrétien du baptême soit au moins en partie l'héritier de rites d'immersions préexistants dans le paganisme, notamment dans ceux que l'on retrouvait dans les religions à mystères orientales. L'exégèse chrétienne de ce rite voulant qu'il marque à la fois une purification et une renaissance de l'individu trouve en effet une partie de ses racines dans les lustrations similaires que l'on retrouvait dans le paganisme. F.W. Dillistone, *Christianity and Symbolism*, Londres, SCM Press, 1985, pp. 194-195. On postule aussi que certains rites et croyances liés à l'emphase que met l'Épiphanie sur l'épisode du baptême du Christ dans le Jourdain auraient des origines païennes. Thomas J. Talley, « Christian Liturgical Year » dans Mircea Eliade éd, *The Encyclopedia of Religion*. New York, MacMillan, 1987, p. 441.

77 La très ancienne croyance dans le pouvoir curatif de l'eau, que ce soit dans le cadre du solstice ou à d'autres moments de l'année, a été constatée à bien des endroits, non seulement en association avec le paganisme gréco-romain mais également avec le système religieux des anciennes populations celtiques de la Gaule. Voir Mâle, *La fin du paganisme en Gaule*, pp. 55 à 59. La christianisation de rites aquatiques que l'on retrouve dans le folklore français, dont les bains de la Saint-Jean, pourrait être une récupération de croyances païennes celtiques autant que de croyances gréco-romaines, voir peut-être celle d'un rite préhistorique. Voir A. Stamm, « La croyance, l'échange et l'honneur », p. 245 et pp. 257-258 et André

étant probablement la continuation d'un rite d'immersion plus ancien⁷⁸, voir peut-être d'un élément issu des *Neptunalia*⁷⁹. Un des premiers témoignages de ceci serait contenu dans le sermon CXCVI de saint Augustin, dans lequel il constatait que :

Le jour de la Nativité de saint Jean, il y a six mois,... suivant une superstition païenne, des chrétiens sont allés se baigner dans la mer dans le but de se baptiser⁸⁰.

Malgré les objections de saint Augustin et d'autres prédicateurs, les antiques croyances dans l'efficacité curative des bains de la Saint-Jean sont restées très vivaces au sein des couches populaires de toute l'Europe, attestant de ce fait pour certains des liens de la Nativité du Précurseur avec le paganisme⁸¹.

c.4) Les danses : L'attention de certains spécialistes a aussi été attirée sur la pérennité de certaines danses saisonnières associées à la vigile d'un nombre de fêtes de saints, dont la veille de la Nativité du Précurseur, dès le Haut Moyen Âge⁸². Un des plus anciens témoignages mettant en relation ces danses, le paganisme et la Saint-Jean, est contenu dans la *Vie de saint Éloi*, évêque de Noyon, datant du VII^{ème} siècle :

Que nul, à la fête de saint Jean ou à toute autre solennité des saints, ne s'exerce à observer les solstices; ne se livre aux danses, aux caroles et aux chants diaboliques....Que personne ne nomme ses maîtres le soleil ou la lune ; qu'il ne jure point par ces astres, parce qu'ils sont l'œuvre de Dieu et servent aux besoins de l'homme par ordre du Créateur⁸³.

Paris, « Rites de fécondité et de fertilité en Haut-Morvan. Des sites et des rites aux personnages mythiques », *Bulletin de la société de mythologie française* 157, (1990), pp. 7-8.

78 Voir Heim, « Solstice d'hiver, solstice d'été », p. 649 et Baring-Gould, « The Nativity of Saint-John the Baptist », p. 333.

79 Voir Dowden, *European paganism*, p. 84. Bernard Coussée postule pour sa part que ces bains solsticiaux seraient à mettre en relation avec les calendriers lunaires des populations pré-chrétiennes d'Europe, la fixation calendaire de la Saint-Jean, contrairement à ce que l'on a traditionnellement avancé, n'ayant donc, selon lui, pas été exclusivement influencée par le cycle du zodiaque. Coussée, *La Saint-Jean, la canicule et les moissons*, pp. 33-34. Il serait intéressant de mettre cette hypothèse en relation avec celle qui voudrait que la lune, l'élément aquatique et certaines notions pré-chrétiennes qui leur étaient attachées, aient pu avoir un impact sur la fixation de la Chandeleur.

80 Saint Augustin, *Sermo CXCVI*, traduit par Sarah Muldowney dans *Sermons on the Liturgical Seasons*, New York, Fathers of the Church 38, 1959, p. 47.

81 Voir le témoignage rapporté par H. Bernard à propos de Naples : « Nous retrouvons en Italie les lustrations que saint-Augustin condamnait en Afrique. Bénédict de Falio, dans une description de Naples, publiée en 1580, raconte que la veille de la Saint-Jean les hommes et les femmes se rendaient à la mer et s'y baignaient nus, dit-il, pour se purger de leurs péchés, et ayant ainsi la même persuasion que les anciens qui, pour se purifier de leurs souillures morales, allaient se laver dans le Tibre ». Bernard, *Usages et Superstitions*, pp. 29-30.

82 Pierre Richer, « Les danses dans le Haut Moyen Âge », *Bulletin de la société nationale des antiquaires de France*, (1982), pp. 28-29.

83 Saint Ouen, *Vita S. Eligi*, dans *Monumenta Germaniae Historica, Script. Rer. Merovingic.*, tome IV.

Il semblerait que jusqu'à une époque récente, l'Église ait accepté tacitement l'usage pré-chrétien des bûchers solsticiaux⁸⁴ tout en refusant de sanctionner celui des danses⁸⁵. Ces « rondes » et ces « caroles » de la fin de l'été, que l'on retrouve dans bien des régions en relation avec la Nativité du Précurseur et d'autres fêtes⁸⁶, seraient donc une autre coutume d'origine païenne. On estime qu'elles seraient probablement, comme le pensait l'évêque de Noyon, un rite relié à la vénération du soleil⁸⁷, ces danses présentant encore aujourd'hui, comme dans le passé, une certaine dimension cosmique⁸⁸.

c.5) Les herbes : Un dernier élément qui témoignerait des origines païennes de la Saint-Jean serait la croyance dans les attributs particuliers des herbes cueillies lors du solstice, qui se manifeste dans des dictons populaires comme « Les herbes de la Saint-Jean gardent les vertus tout l'an⁸⁹ ». Cette croyance serait aussi à la base de traditions comme la confection de « l'huile de la Saint-Jean », qui doit être faite à partir de plantes récoltées avant le levée du jour et par une personne à jeun⁹⁰, ou encore de l'usage de faire passer à travers le flammes des bûchers des bouquets de fleurs⁹¹. On a donc tendance à postuler que cette foi en les vertus « magiques » de certains végétaux en relation avec la période du solstice, et sa survivance dans les rites populaires associés à la Nativité du Précurseur, serait attribuable à la pérennité de conceptions pré-chrétiennes⁹². Les origines païennes de ce « folklore végétal » de la Saint-Jean pourraient donc aussi rendre compte des liens de cette dernière avec le paganisme⁹³.

84 Bayard, *La symbolique du feu*, p. 245.

85. Stamm, « La croyance, l'échange et l'honneur. », p. 263.

86 Voir aussi le cas des origines païennes des rondes associées à certaines fêtes chrétiennes de mai. Collectif, « De la Saint-Jean d'hiver à la Saint-Jean d'été », p. 27.

87 Walter, *La mémoire du temps*, pp. 272-273.

88 Voir José DaSilva-Lima, « Saints populaires, calendrier et identité dans le nord du Portugal : le rôle du symbolisme religieux » *Rôle des traditions populaires dans la construction de l'Europe. Saints et Dragons = Cahiers internationaux de symbolisme*, 86-88 (1997), p. 76 et Coussée, *La Saint-Jean, la canicule et les moissons*, p. 19.

89 DeSike, *Fêtes et croyances populaires*, p. 155.

90 Olive, « Parfums magiques et rites de fumigation », p. 2.

91 Stamm, « « La croyance, l'échange et l'honneur », p. 264.

92 Voir par exemple Thompson, « .Summer Solstice », p. 717; Cosman, « European Seasonal Feasts and Festivals », p. 36 et Bernard, *Usages et Superstitions*, p. 25.

93 Voir Bayard, *La symbolique du feu*, p. 248 et Collectif, « De la Saint-Jean d'hiver à la Saint-Jean d'été », p. 29.

IV. BILAN

L'historiographie sur les origines païennes de la Saint-Jean est à certains égards un des exemples les plus atypiques de ce qui se passe dans le domaine des recherches sur les antécédents pré-chrétiens de certaines fêtes du christianisme. En effet, dans le cas de la plupart des autres fêtes examinées jusqu'à maintenant, l'hypothèse de leurs origines païennes repose, dans une grande partie, sur l'identification assez précise d'une solennité antérieure au christianisme qui se tenait préalablement à la même date ou à une date proche de celle de la célébration chrétienne qui lui aurait succédé. Dans le cas de la Saint-Jean, malgré l'existence de la théorie du « Midsummer Day », l'identification d'une solennité païenne antérieure fait en grande partie défaut. En effet, bien que l'on s'entende pour dire que derrière la fête chrétienne de juin se cacheraient des éléments festifs plus anciens, personne ne semble être en mesure d'identifier exactement quelle fête païenne aurait fourni la matrice à partir de laquelle la Saint-Jean se serait développée, ou encore d'identifier avec certitude de quel système religieux pré-chrétien elle serait issue⁹⁴, comme le réalise Yvonne DeSike: « Aucune fête concrètement dédiée au soleil ne marque le jour le plus long de l'année et ce phénomène astronomique ne coïncide dans aucune civilisation avec le Nouvel An⁹⁵ ».

On est ainsi forcé d'admettre que le postulat de ses origines païennes doit plus aux racines pré-chrétiennes des croyances et coutumes populaires qui se sont perpétuées autour d'elle que sur celui d'une filiation directe entre elle et un élément festif païen antérieur. Le postulat d'un transfert de certains aspects des *Parilia*, *Neptunalia* ou *Beltaine* s'inscrit dans cette même dynamique, ne venant somme toute qu'indirectement témoigner de ses origines païennes, sans fournir de candidat convainquant pour combler ce manque de filiation directe. L'histoire de la Saint-Jean nous éclaire donc sur la complexité que peut impliquer toute enquête sur les antécédents païens de certains éléments du christianisme. En outre,

94 Les citations suivantes, de par leur imprécision, sont assez représentatives de cette situation ambiguë :
 « Le 24 juin, la fête de la St-Jean, avec ses feux et ses danses, se substitue à la fête païenne du solstice d'été ». Léon Homo, *De la Rome païenne à la Rome chrétienne*, Paris, Robert Laffont, 1950, p. 240 et
 « The popularity of the feast of St. John the Baptist (June 24th) is undoubtedly a continuation of the Midsummer observance of paganism ». William A. Chaney, « Paganism to Christianity in Anglo-Saxon England », *Harvard Theological Review*, 53 : 3 (juillet 1960), p. 214.

95 Yvonne DeSike, *Fêtes et croyances populaires*, pp. 155-156.

elle démontre bien comment les origines pré-chrétiennes de certaines fêtes du christianisme ne se laissent souvent pas réduire à un seul ou quelques éléments du passé païen, mais relèvent d'une gamme assez étendue, et parfois hétéroclite, de facteurs.

CHAPITRE 8 : LA TOUSSAINT ET LA FÊTE DES MORTS

Dans le calendrier chrétien, les deux premiers jours du mois de novembre sont voués au souvenir des trépassés par les célébrations liturgiques jumelles de la Toussaint et de la Fête des Morts¹. La première de ces deux solennités célèbre les membres les plus illustres des fidèles, soit tous les saints et martyrs, connus et inconnus, qui se sont distingués dans la foi depuis les temps apostoliques jusqu'à aujourd'hui². La seconde est dédiée au souvenir du reste des fidèles trépassés, et particulièrement aux âmes qui ne peuvent accéder directement au Paradis après la mort, mais ont plutôt besoin d'une période préliminaire de « purgation » pour se défaire des tares laissées par certains péchés véniels et autres transgressions mineures. Pour les aider dans cette démarche, l'Église a créé un office spécial le jour suivant la Toussaint, une Messe des Morts, à laquelle doivent aussi s'ajouter les prières et dévotions personnelles des fidèles pour le salut de ces derniers, le tout devenant la Fête des Morts proprement dite³.

-
- 1 La Toussaint et la Fête des Morts forment effectivement un tout au sein du calendrier liturgique romain, étant à bien des égards complémentaires, malgré leurs origines distinctes. L'histoire de ces deux solennités ne peut de ce fait être appréhendée de façon séparée, comme le dit ici Philippe Rouillard : « Même si elles ont été conçues dans des sentiments bien différents, et si elles sont nées à des époques différentes, ces deux fêtes sont devenues des sœurs jumelles, et même des sœurs siamoises, qu'on ne peut prétendre séparer ». Rouillard, *Les fêtes chrétiennes en Occident*, Paris, Éditions du Cerf, 2003, p. 205. Elles seront donc traitées ensemble dans ce chapitre.
 - 2 Initialement, chaque saint et martyr chrétien avait un jour spécifiquement dédié à lui, soit celui de l'anniversaire de sa mort. Par contre, avec le temps, leur nombre augmentait sans cesse et les 365 jours de l'année n'auraient plus été en mesure de les accommoder tous, on aurait donc instauré la Toussaint dans le but de remédier ceci. Le pape Urbain IV (1195-1264) aurait plus tard décrété que cette fête avait également pour but de combler les lacunes de certains fidèles dans leurs dévotions aux saints durant le reste de l'année. Voir Francis Mershman, « All Saint's Day » dans Charles Hebermann et als. éd. *The Catholic encyclopedia : an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline and history of the Catholic Church*, vol. 1, New York, R. Appleton & Co., 1907, p. 315 et Francis-Xavier Weiser, *Fêtes et coutumes chrétiennes ; de la liturgie au folklore*, Tours, Mame, 1961, p. 268.
 - 3 Francis Mershman, « All Soul's Day » dans Hebermann, *The Catholic encyclopedia*, vol. 1, 1907, p. 315.

I. APERÇU DE LEUR HISTOIRE⁴

a) La Toussaint : On fait généralement remonter la genèse de la Toussaint à des pratiques liturgiques liées à la commémoration solennelle des martyrs, que l'on retrouvait dans l'Orient chrétien au IV^{ème} siècle, et qui, peu après, auraient été importées en Occident⁵. La popularité grandissante de ce type de rites auprès des fidèles aurait mené à la reconsécration à la Vierge et à tous les martyrs du Panthéon de Rome, un temple anciennement voué à tous les dieux, construit en l'an 12 de notre ère sous l'empereur Agrippa, le 13 mai 609 par le pape Boniface IV (550-615). Cet événement marquerait, selon certains, la naissance de la Toussaint. Dans les années qui suivirent, en raison de la difficulté que la ville de Rome éprouvait à nourrir les nombreux pèlerins venus assister à la solennité du mois de mai, la date de la commémoration de cet événement aurait été transférée au premier novembre⁶. D'autres historiens, toutefois, verraient plutôt la vraie naissance de la Toussaint dans la consécration d'un autre édifice romain, à savoir un oratoire dédié à tous les saints dans la basilique Saint-Pierre de Rome, cette fois-ci un premier novembre, sous le pontificat de Grégoire III (731-741). La date de cet événement aurait été ratifiée plus tard comme celle où devrait se tenir cette solennité dans l'Empire franc par l'empereur Louis le Pieux

4 Pour l'histoire de la Toussaint et de la Fête des Morts, voir les articles de Mersman, «All Saint's Day» et « All Souls's Day» dans Hebermann, *The Catholic encyclopedia*, (cf notes 2 et 3), pp. 315-316. Les articles de Luce Pietri, « Les origines de la fête de la Toussaint; La Communion des Saints », *Les Quatre Fleuves*, 25-26 (1988), pp. 57-61; Augustinus Hollaardt, « La Toussaint : son histoire, sa liturgie », *Questions liturgiques*, 80 : 2 (1999), pp. 91-105; John Hennig, « The Feast of All the Saints of Europe », *Speculum*, 21 : 1 (1946), pp. 49-66 et « The Meaning of All the Saints », *Medieval Studies* 10, (1948), pp. 57-61, sont aussi fort utiles. Des manuels d'histoire de la liturgie comme ceux de Walter H. Frere, *Studies in early Roman liturgy vol.1. The calendar*, Londres, Humphrey Milford, 1930 et de Geoffrey Rowell, *The Liturgy of Christian Burial : an introductory survey of the historical development of Christian burial rites*, Londres, Alcuin Club/SPCK, 1977, le sont également.

5 Pietri, « Les origines de la fête de la Toussaint », pp. 57-58.

6 Weiser, *Fêtes et coutumes chrétiennes*, p. 207. Il faut mentionner qu'aujourd'hui, on pense que la mise en relation de la reconsécration du Panthéon avec la Toussaint semblerait cependant remonter à une interprétation très libre d'un texte de Bède le Vénérable, ceci de la part de compilateurs francs de l'époque carolingienne. Voir Augustinus Hollaardt, « La Toussaint : son histoire, sa liturgie », pp. 996-97. Un examen approfondi des sources liturgiques antérieures au VIII^{ème} siècle concernant les offices du 13 mai ne montre d'ailleurs aucun lien significatif avec ceux du premier novembre des époques postérieures, rendant encore moins plausible l'idée que les deux solennités soient reliées. Voir Walter H. Frere, *Studies in early Roman liturgy*, p. 137. Enfin, l'idée voulant qu'au VII^{ème} siècle, en Occident, on ait subitement constaté que le nombre de martyrs morts pour la foi était devenu si grand qu'ils ne pouvaient tous être commémorés individuellement paraît peu probable à la lumière de ce que nous savons des réalités de cette époque. Voir Hennig, « The Meaning of All the Saints », p. 155. Aussi, certains verraient plutôt dans cette dédicace du Panthéon une tentative de christianisation des *Lemuria*, une fête des morts romaine du mois de mai.

(814-840), suite à la demande du pape Grégoire IV (827-844)⁷. Enfin, un nombre de chercheurs verraient dans la mise sur pied de la Toussaint le résultat de l'importation en Gaule, par la Northumbrie anglo-saxonne, d'une solennité liturgique irlandaise, à l'époque carolingienne⁸.

Selon la théorie des origines de la Toussaint à laquelle on souscrit, ses premières traces documentaires seraient à chercher soit dans la 74^{ème} homélie de saint Jean Chrysostome, les *Carmina Nisibena* de saint Éphrem le Syrien ainsi que dans le Calendrier Chaldéen de 411, soit dans le *Liber pontificalis* et dans une homélie attribuée à Bède le Vénérable, *In sollemnitate omnium sanctorum*, ou encore, dans le Calendrier de York et le *Félire Oengusso* irlandais des VIIème et VIIIème siècles⁹.

b) La Fête des Morts : L'histoire de la Fête des Morts, quant à elle, semble bien moins compliquée que celle de la Toussaint. En fait, depuis longtemps, on n'a émis qu'une seule hypothèse quant à ses origines : on la devrait à l'initiative personnelle du grand abbé de Cluny, Odilon (962-1048). Ce dernier aurait décidé, vers 1030¹⁰, que se tiendrait, dans tous les monastères de son ordre, un office spécialement dédié aux défunts. Cette pratique se serait par la suite propagée hors des murs de Cluny¹¹, des ordres comme les Chartreux adoptant eux-aussi cette messe commémorative avec l'approbation du pape Sylvestre III

7 Frere, *Studies in early Roman liturgy*, p. 138 Ici encore, les recherches historiques contemporaines viendraient questionner la véracité de ce récit. Un élément fort problématique relié à cette thèse est le fait qu'aucune trace du décret de Louis le Pieux n'a survécu jusqu'à aujourd'hui. La mention la plus ancienne que nous en avons est une chronique du XIIème siècle. On peut aussi noter que ce n'est qu'entre les Xème et XIème siècle que l'Église de Rome aurait accepté d'intégrer dans son calendrier l'usage gallican de la célébration de tous les saints le premier novembre, et non au IXème, comme le laisserait croire le pseudo-édit de Louis le Pieux. Voir Pietri, « Les origines de la fête de la Toussaint », p. 59. Pour un aperçu des autres faiblesses de cette thèse, voir Hennig, « The Meaning of All the Saints », p. 151.

8 Hollaardt, « La Toussaint : son histoire, sa liturgie », pp. 93-84. Un problème avec ce courant de pensée est que la commémoration que les chrétiens d'Irlande avaient célébrée en l'honneur de tout les saints avait originellement eut lieu le 20 avril et non le premier novembre. Nicholas Rogers, *Halloween : from Pagan ritual to party night*, Oxford / Toronto, Oxford University Press, 2002, p. 22. Pour un résumé des nombreuses nuances qui doivent être apportées à toute la question des liens entre la célébration irlandaise du 20 avril et l'histoire de la Toussaint, voir l'article de John Hennig « The Feast of All the Saints of Europe », qui traite spécifiquement de ceci.

9 Sur la question complexe des sources relatives à l'histoire de la Toussaint, voir le résumé très complet de John Hennig, « The Meaning of All the Saints », p. 147 à 152.

10 En fait, on ne s'entend guère sur l'année précise de cette initiative, une foule de dates potentielles ayant été présentées.

11 Pietri, « Les origines de la fête de la Toussaint », p. 60.

(1032-1045)¹². Plus tard, cet office monastique pour les défunts, qui avait originellement eu lieu le deux février, sera déplacé au deux novembre, pour que les prières pour les morts qui y étaient récitées soient augmentées par l'intercession bienveillante des saints, célébrés la veille¹³. Il viendra ensuite à se propager dans le reste de la chrétienté latine pour devenir une solennité liturgique au plein sens du terme¹⁴.

L'histoire documentaire de la Fête des Morts commencerait avec la mention d'un office monastique pour les morts se tenant au mois d'octobre contenue dans les *Res gestae Saxoniae* de Widukind de Corbie (925 - 980). Elle fait ensuite son apparition dans le martyrologe de l'abbé Protais de Besançon (? - 1066)¹⁵.

12 Weiser, *Fêtes et coutumes chrétiennes*, p.269.

13 Rogers, *Halloween. From Pagan Ritual to Party Night*, p. 23.

14 Philippe Rouillard, *Histoire des liturgies chrétiennes de la mort et des funérailles*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 44. Il se peut toutefois que le récit liant Odilon de Cluny avec la Fête des Morts soit, au moins en partie, une création rétrospective. Voir Philippe Walter, *La mémoire du Temps. Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à la Mort Artu*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1989, p. 294. Si on ne rejette pas l'idée que l'abbé clunisien ait joué un rôle dans la mise sur pied de cette fête, il est certain qu'elle n'est pas une création originale de ce dernier, mais descendrait plutôt de pratiques liturgiques attestées dès la période carolingienne dans les milieux monastiques. Rowell, *The liturgy of Christian Burial*, 1977, p. 20. Il est donc plus que probable que la Fête des Morts soit la culmination d'un processus déjà enclenché depuis des siècles, comme le dit l'historien Michel Lauwers : « La fête établie par Odilon de Cluny et diffusée dans le diocèse de Liège venait consacrer un phénomène déjà bien enraciné...Le caractère particulier de la fête clunisienne, qui vint s'ajouter ou se substituer un peu partout aux commémorations collectives existant déjà, tient à l'articulation qu'elle établit entre la fête des saints et celle des morts. La formation, puis la diffusion d'un récit d'origine, transmis en plusieurs versions, contribua à assurer le succès de la célébration du 2 novembre ». Lauwers, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts : morts, rites et société (diocèse de Liège, XIème-XIIIème siècle)*, Paris, Beauchesne, 1997, pp. 144-145.

15 Mershman, « All Soul's Day », pp. 315-316.

II. ANTÉCÉDENTS PAÏENS¹⁶

Nous venons de voir que les récits traditionnels des origines de la Toussaint et de la Fête des Morts suscitent des réticences chez les spécialistes quant à leur véracité et l'authenticité avec laquelle ils présentent la genèse de ces deux solennités. Ces récits ne semblent pas en mesure d'élucider complètement les raisons derrière leurs créations respectives. Un bon nombre d'auteurs, dans le but de combler les lacunes de ces récits, n'hésitent pas à chercher des liens possibles entre ces deux fêtes et le paganisme, voyant dans cette avenue une réponse potentielle aux déficiences des versions longtemps véhiculées au sujet de leur genèse. Selon eux, la création de la Toussaint et de la Fête des Morts s'expliquerait, au moins en partie, par la volonté de l'Église du IX^{ème} siècle de christianiser une fête païenne celtique, appelée *Samhain*¹⁷, qui à l'époque était encore vivace au sein des populations occidentales¹⁸.

Ceux qui ont postulé des antécédents pré-chrétiens à la Toussaint et à la Fête des Morts ont concentré leurs recherches sur deux axes de questionnement : D'une part, que signifie la coïncidence calendaire entre les deux solennités chrétiennes de novembre et la fête celtique de *Samhain*? Pourquoi l'Église a-t-elle placé à ce moment de l'année non pas une, mais deux célébrations? Y-aurait-il dans ceci un lien avec l'étendue calendaire qu'avait anciennement eu *Samhain*? D'autre part, comment interpréter les liens de la Toussaint et de la Fête des Morts avec le culte des saints et la dévotion envers le souvenir des défunts? Y-

¹⁶ Pour l'historiographie des liens de la Toussaint et de la Fête des Morts avec le paganisme, voir les ouvrages cités dans la note 4. De plus, voir Philippe Walter, *Mythologie chrétienne : rites et mythes du Moyen Âge*, Paris, Éditions Ententes, 1992; Bernard Robreau, *La mémoire chrétienne du paganisme carnute*, vols. 1 et 2, Chartres, Société d'archéologie d'Eure-et-Loire, 1996; Bernard Sergent, « Saints saurochtones et fêtes celtiques; Rôle des traditions populaires dans la construction de l'Europe. Saints et Dragons », *Cahiers nternationaux de symbolisme*, 88 (1997), pp. 45-69; Ronald Hutton, *The Pagan religions of the ancient British Isles : their Nature and Legacy*, Oxford, Basil Blackwell, 1993 et *Stations of the Sun : a history of the ritual year in Britain*, New York / Oxford University Press, 1996 ainsi que Françoise Leroux et Christian Guyonvarc'h, *Les fêtes celtiques*, Rennes, Ouest-France, 1995. On peut aussi consulter les ouvrages sur l'histoire de l'Halloween, notamment ceux de Bernard Coussée, *Halloween, Saint-Martin, guénels et allumoirs*, Lille, La Voix du Nord, 2003; Nicholas Rogers, *Halloween : from Pagan ritual to party night*, Oxford / Toronto, Oxford University Press, 2002 et Jack Santino éd, *Halloween and other festivals of death and life*, Knoxville, University of Tennessee, Press, 1994 ainsi que l'article de Helen Sewell Johnson, « November Eve Beliefs and Customs in Irish life and litterature », *Journal of American Foklore*, 81 : 320 (1968), pp. 133-142.

¹⁷ La graphie de *Samhain* varie selon les auteurs.

¹⁸ Jean Chélini, *Le calendrier chrétien : notre temps quotidien*, Paris, Picard Éditeur, 1999, p. 36.

aurait-il dans cela un écho des liens qu'avait anciennement eu *Samhain* avec la dévotion envers certaines entités divines et semi-divines, ainsi qu'avec le culte pré-chrétien des morts?

a) *Samhain* : Dans le calendrier des populations celtiques, le mois de novembre marquait l'avènement de la « saison sombre », qui se prolongeait jusqu'au mois de mai, début de la « saison claire », ces deux bornes calendaires ayant en outre des liens avec le cycle de la vie pastorale et celui de la vie agricole¹⁹. Le passage important de la fin de l'été au début de l'hiver était souligné par une fête qui portait le nom de *Samhain*, chez les celtes insulaires, et probablement *Samonios* chez les celtes continentaux²⁰. D'après ce que nous savons, cette célébration était la plus importante de leur cycle annuel²¹ et nous savons également que la date de sa tenue variait probablement selon les années, du fait de la nature luni-solaire du calendrier celte²². Il aurait donc pu y avoir jusqu'à 15 jours de différence dans la date de sa célébration, *Samhain* ne tombant pas obligatoirement le premier novembre²³. Un autre aspect particulier de cette solennité est qu'elle s'étendait sur sept jours, commençant trois jours avant la date principale de sa célébration, pour se prolonger trois jours après²⁴. Aussi, comme le reste des jours de l'année celtique, les festivités qui entouraient l'avènement de *Samhain* débutaient le soir de la veille²⁵, les celtes faisant commencer leur cycle quotidien avec le coucher du soleil. Ceci explique pourquoi lorsque la culmination de cette fête tombait un premier novembre, elle s'étendait aussi sur une partie du 31 octobre²⁶.

19 Voir Bernard Coussée, *Halloween, Saint-Martin, guénels et allumoières*, p. 3 et Hutton, *Stations of the Sun*, p. 365.

20 L'existence d'une contrepartie gauloise au *Samhain* insulaire est fournie notamment par le calendrier de Coligny, qui date d'avant la conquête romaine. Voir Miranda Green, « Samhain », dans Miranda Green, *Dictionary of Celtic Myth and Legend*. New York, Thames & Hudson, 1992, p. 185 et Yvonne DeSike, *Fêtes et croyances populaires en Europe au fil des saisons*, Paris, Bordas, 1994, p. 197. Il existe en outre un texte de Pline le Jeune sur la pratique gauloise de la cueillette du gui lors de la « sixième lune de *Samonios* » qui serait, d'après certains, une autre indication de l'existence d'un équivalent continental de *Samhain*. Voir Coussée, *Halloween, Saint-Martin guénels et allumoières*, pp. 5-6.

21 Nigel Pennick et Prudence Jones, *A History of Pagan Europe*, Londres / New York, Routledge, 1997, pp. 88-89.

22 Leroux, *Les fêtes celtiques*, p. 37.

23 Sergent, « Saints saurochtones et fêtes celtiques », p. 52. Les Celtes, par leur calendrier, cherchaient avant tout à marquer le début et la fin de périodes saisonnières, plutôt qu'à commémorer des dates précises et des événements spécifiques. Voir Hutton, *The Pagan religions of the ancient British Isles*, p. 183.

24 Coussée, *Halloween, Saint-Martin, guénels et allumoières*, p. 4.

25 Miranda Green, « Samhain », p. 185.

26 Voir Sue Ellen Thompson, « Samhain », dans Sue Ellen Thompson, *Holiday Symbols and Customs*, 3ème éd., Detroit, Omnigraphics, 2003, p. 666 et Hutton, *The Pagan religions of the ancient British Isles*, p. 177. Cette forme particulière que prenait le jour chez les Celtes s'explique en partie par leur cosmologie,

Un nombre de rites étaient associés à la célébration de *Samhain*. Comme bien des fêtes, elle voyait les gens se réunir pour banqueter et célébrer l'abondance qu'avait apportée l'année passée. Aussi, parce que la solennité n'était pas dédiée à une figure divine particulière, on profitait de l'occasion pour manifester sa révérence envers toutes les divinités du panthéon celtique, par une variété d'offrandes et peut-être des sacrifices²⁷. Un des éléments rituels les plus importants paraît avoir été l'usage d'éteindre tous les feux la veille de cette célébration pour les rallumer le lendemain. Ce rite visait surtout à souligner le caractère « transitoire » de *Samhain*, la « mort » et la « renaissance » de la vie six mois plus tard, ainsi que l'idée que la fête marquait un moment « hors du temps, entre deux états »²⁸.

Ceci dit, la dimension la plus frappante de cette fête celtique est constituée par les croyances qui lui étaient associées, en particulier la relation que la fête de *Samhain* semble avoir entretenu avec le surnaturel²⁹. Le temps de l'année où elle avait lieu était en effet celui où l'on croyait qu'une foule d'entités venaient de « l'Autre monde » visiter celui des humains³⁰. Le début de la saison sombre voyait d'une part les défunts entreprendre leur migration funéraire vers l'Au-delà³¹ et, d'autre part, les dieux revenir sur terre s'immiscer dans les affaires des mortels³². L'humanité durant cette période devait donc à la fois prendre des mesures pour se protéger de tout de ces êtres imprévisibles³³, voir même aller jusqu'à les affronter³⁴, mais, aussi, pour les honorer³⁵. Ainsi, *Samhain* était un temps empreint de mystère et de danger³⁶ et l'atmosphère y était chargée d'une « magie » particulière,

qui voyait une dualité dans l'univers, dualité que soulignait le contraste entre la pénombre et la lumière dans leur cycle quotidien. On retrouve encore cette dualité dans leur division de l'année en deux saisons, qui, comme le jour, met en contraste la noirceur et la mort dans sa première moitié avec la lumière et la vie dans sa deuxième. Voir Alwyn et Brinley Rees, *Celtic Heritage : Ancient Tradition in Ireland and Wales*, Londres, Thames and Hudson, 1990, pp. 83-84 et Patricia Monaghan, « Samhain » dans Patricia Monaghan, *The encyclopedia of Celtic mythology and folklore*, New York, Facts on File, 2004 p. 407.

27 Johnson, « November Eve Beliefs », p. 136.

28 Voir DeSike, *Fêtes et croyances populaires*, p. 197 et Leroux, *Les fêtes celtiques*, p. 40.

29 Rees, *Celtic Heritage*, pp. 89-90.

30 Walter, *Mythologie chrétienne*, pp. 61-62. Savoir si « l'Autre-monde » celtique était un « royaume des dieux » ou un « royaume des morts », reste une question non résolue. Hutton, *The Pagan religions of the ancient British Isles*, p184.

31 Robreau, *La mémoire chrétienne du paganisme carnute*, vol. 2, p. 610.

32 Voir Hutton, *The Pagan religions of the ancient British Isles*, p. 177 et Green, « Samhain », p. 186.

33 Johnson, « November Eve Beliefs », p. 136.

34 Sergent, « Saints saurochtones et fêtes celtiques », pp. 56-57.

35 Hutton, *Stations of the Sun*, p. 365.

36 Hutton, *Stations of the Sun*, p. 363.

manifestée notamment par le grand nombre de rites divinatoires et conjuratoires que l'on pratiquait à ce moment de l'année³⁷.

Il faut néanmoins mentionner que si de nos jours on croit bien que *Samhain* se serait perpétuée, d'une façon ou d'une autre, en Gaule autant qu'en Irlande, jusqu'à l'époque carolingienne³⁸, on croit cependant que ce ne serait pas sous sa forme originale, celle-ci ayant sans doute connu des changements durant les périodes gallo-romaine et franque³⁹. Savoir dans quelle mesure il est permis d'affirmer que l'élément festif celtique de novembre, que l'Église aurait cherché à christianiser à partir du IX^e siècle par la mise sur pied de la Toussaint et de la Fête des Morts⁴⁰, représente la survivance d'une solennité païenne, plutôt que la simple survivance d'un ensemble de croyances et de pratiques qui lui étaient reliées, est une problématique qui de nos jours reste encore à élucider⁴¹.

37 Voir Walter, *Mythologie chrétienne*, p. 65 et Johnson, « November Eve Beliefs », pp. 138-139.

38 Dans le passé, un important débat a vu le jour parmi les celtisants quant à savoir si les celtes continentaux auraient partagé le même calendrier que les celtes insulaires. Aujourd'hui on s'entend pour dire que ceci aurait bel et bien été le cas. L'existence d'une certaine unité entre les pratiques calendaires de toutes les populations celtiques européennes est un fait de plus en plus accepté. Voir Leroux, *Les fêtes celtiques*, p. 8; Paul-Yves Sébillot, *Mythologie et Folklore de Bretagne*, Rennes, Terre de Brumes, 1995, p. 217; Claude Stercks, *Éléments de cosmogonie celtique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1986 p. 44; Miranda Green, *The Gods of the Celts*, Gloucester, Alan Sutton Publishing Inc., 1986, pp. 16-17 et Monaghan, « Samhain », p. 407.

39 Voir entre autres les propos de Michel Meslin et de Justin Favrod concernant le transfert possible, en Gaule, à l'époque gallo-romaine, de certains éléments liés au culte autochtone de Cernunnos du premier novembre vers les *Kalendae Januariae* et les *Ambarvalia* romaines. Michel Meslin, *La fête des Kalendes de janvier dans l'empire romain : étude d'un rituel de nouvel an*, Bruxelles, Latomus, 1970, p. 87 à 89, Justin Favrod, « Les évêques de Gaule et la fête de Cernunnos : une hypothèse sur l'origine des Rogations », *Revue de la faculté de Lettres de l'université de Lausanne*, 4 : 6 (1992).

40 John Michael Wallace-Hadrill, *The Frankish Church*, Oxford / Toronto, Clarendon Press, 1983, p. 34.

41 À bien des égards cette situation fait écho à celle que connaît l'historiographie des origines païennes de la Saint Jean. En lien avec cette question, il faudrait savoir à quel degré la pérennité d'une fête des morts païenne en Gaule jusqu'à l'époque carolingienne refléterait la survie d'éléments strictement celtiques ou plutôt un amalgame de croyance et de rites autochtones gaulois, romains et, avec la venue des Francs et Burgondes, germaniques. Les paganismes de ces trois groupes partageaient effectivement beaucoup d'éléments communs. Les Germains par exemple, comme les Celtes, faisaient eux-aussi commencer leur « saison sombre » au mois de novembre, y voyant également un temps de l'année où les morts reviennent sur terre, ce qui pourrait avoir été un facteur dans l'origine de la Toussaint et de la Fête des Morts. Voir Richard Sermon, « The Celtic Calendar and the English Year », *Mankind Quarterly*, 40 : 4 (2000), p. 419; Pennick, *A History of Pagan Europe*, p. 122; Claude-Levi Strauss, « Father Christmas executed » dans Daniel Miller éd, *Unwrapping Christmas*, Oxford / New York / Toronto, Clarendon Press, 1993, p. 49 et Earl W. Count, *4000 years of Christmas : a gift from the ages*, Berkeley, Ulysses Press, 1997, pp. 52 à 57. Les divers systèmes religieux pré-chrétiens qui se sont côtoyés en Gaule avant l'ère carolingienne manifestaient des analogies frappantes, du fait de leur racines communes indo-européennes. Ceci porterait certains à croire qu'il y ait pu y avoir un degré de syncrétisme entre ces derniers, des emprunts de l'un vers l'autre étant fort possibles. Ceci est en outre particulièrement bien documenté en ce qui concerne le paganisme gaulois et celui de Rome. Voir Walter, *Mythologie chrétienne*, pp. 13-14; Dorothy Watts, *Religion in Late Roman Britain : Forces of Change*, New York, Routledge, 1998, p. 133; Martin Henig,

III. ÉLÉMENTS DE CONTINUITÉ

Dans les célébrations chrétiennes du début de novembre on retrouverait, selon certains auteurs, des éléments de la fête païenne qu'elles auraient remplacée, repris, non pas tels-quels, mais sous une forme modifiée. On tend donc à affirmer qu'elles seraient des fêtes « dénaturées »⁴², étant à bien des égards une reformulation chrétienne des principaux éléments du *Samhain* celtique, que l'Église ne cherche pas à détruire, mais, plutôt à reprendre⁴³. Voyons ces éléments de continuité entre la fête païenne et les fêtes chrétiennes que sont la correspondance calendaire et saisonnière ainsi que le lien avec le culte des saints et le culte des morts.

a) La coïncidence calendaire : Pour certains auteurs, la coïncidence calendaire entre les fêtes chrétiennes de la Toussaint et de la Fête des Morts avec celle du *Samhain* celtique serait le fruit d'une décision délibérée par l'Église de superposer à la fête païenne ses propres solennités, comme le disent Françoise Leroux et Christian Guyonvarc'h : « ce n'est pas un hasard si *Samain* correspond à la Toussaint⁴⁴ ». Cette conviction est basée sur deux principaux éléments : le parallèle entre le caractère saisonnier de *Samhain* et celui de la Toussaint et la Fête des Morts, et la coïncidence des dates.

a.1) Le caractère saisonnier : Comme nous l'avons montré, *Samhain* était un ancrage calendaire majeur dans le cycle annuel celtique, constituant un important point de transition entre les saisons⁴⁵. La Toussaint et la Fête des Morts forment elles-aussi un point de passage importante au sein du calendrier chrétien, soulignant la fin d'une année liturgique et jetant

Religion in Roman Britain. Londres, Batsford, 1984, pp. 26-27; Miranda Green, *The Gods of the Celts*, p. 130. Beaucoup reste encore à faire dans ce domaine, comme le dit Bernard Robreau : « Cette question des formes et de l'intensité de la romanisation et de la germanisation de la pensée traditionnelle gauloise mériterait d'être approfondie dans le cadre d'une étude de plus large extension géographique ». Robreau, *La mémoire chrétienne du paganisme carnute*, vol. 2, p. 802. Voir aussi les propos pertinents de Walter, *Mythologie chrétienne*, p. 69; John Drinkwater, *Roman Gaul : the three provinces. 58BC-260 A.D.*, Londres, Croom Helm, 1983, pp. 206-207; Henry Mayr-Harting, *The Coming of Christianity to England*, New York, Schocken Books, 1972, p. 27 et Wallace-Hadrill, *The Frankish Church*, p. 17 à 22.

42 Selon la terminologie de Jacques Le Goff, « Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne », dans *Pour un autre Moyen-Âge : temps, travail et culture en Occident, 18 essais*, Paris, Gallimard, 1977, p. 229-230.

43 Coussée, *Halloween, Saint-Martin, guénels et allumoirs*, p. 12.

44 Leroux, *La fête celtique*, p. 12.

45 Leroux, *La fête celtique*, p. 7.

les bases d'une année liturgique nouvelle avec le début de l'Avent⁴⁶. Le début du mois de novembre, à la fois dans les calendriers celtique et chrétien⁴⁷, marque donc l'avènement non seulement de dates et de fêtes particulières, mais aussi d'une période calendaire plus large, un « temps transitoire »⁴⁸. Ceci a poussé certains à voir dans la mise sur pied des deux fêtes chrétiennes de novembre la christianisation d'un « mois pivot » de l'année celtique pré-chrétienne⁴⁹.

a.2) La coïncidence des dates : D'autre part, en sus de la correspondance saisonnière générale entre *Samhain*, la Toussaint et la Fête des Morts, il faudrait aussi considérer la coïncidence des dates. *Samhain* avait originellement été une fête mobile dans le calendrier celtique, mais on pense néanmoins que dans la Gaule gallo-romaine, celle-ci, dans sa forme continentale de *Samonios*, aurait été fixée au début du mois de novembre suite à la conversion de l'ancien calendrier luni-solaire gaulois vers le calendrier julien importé par Rome. On remarque en outre que ce dernier prônait fréquemment la fixation de solennités importantes aux calendes, c'est-à-dire au premier jour de chaque mois⁵⁰. Le choix par

46 Francis Merseman, « Advent » dans Hebermann, *The Catholic encyclopedia*, vol. 1, 1907, pp. 165-166.

47 Sur ceci voir les observations de John Hennig dans « The Meaning of All the Saints », p. 152.

48 DeSike, *Fêtes et croyances populaires*, p. 196. Voir les propos de John Hennig sur l'intégration des saisons dans le calendrier liturgique irlandais où il met en relief les pratiques particulières de l'église celtique dans ce domaine. Hennig, « The Feast of All the Saints », pp. 59-60. On notera aussi que dans l'Irlande christianisée, le premier novembre semble longtemps avoir gardé son statut de « Jour de l'An » au sein des masses populaires. Voir Hollaardt, « La Toussaint : son histoire, sa liturgie », p. 94.

49 Voir sur ceci Rees, *Celtic Heritage*, p. 85; Leroux, *La fête celtique*, p. 42 et Madeleine p. Cosman, « European Seasonal Feasts and Festivals », p. 37. Ceci dit, le postulat d'un lien entre la fonction « transitoire » que remplissent la Toussaint et la Fête des Morts et le passé païen ne convainc pas tous le monde, certains auteurs ne voyant pas dans la dimension saisonnière que manifestent ces dernières l'intégration intentionnelle d'un aspect du *Samhain* celtique. Voir notamment la position de Luce Pietri dans « Les origines de la fête de la Toussaint », pp. 59-60 et d'Arnold Van Gennep dans *Le folklore français. Cycle de mai, de la Saint-Jean, de l'été et de l'automne*, vol. 2, Paris, Robert Laffont, 1998, p. 2317.

50 Voir Sergent, « Saints saurochtones et fêtes celtiques », p. 52 à 55 et Robreau, *La mémoire chrétienne du paganisme carnute*, vol. 1, p. 207. Ceci dit, malgré le fait que l'on pense généralement que la fête mobile qu'était le *Samonios* gaulois serait éventuellement devenue fixe, il se pourrait bien que la date de sa tenue ait néanmoins pu encore avoir oscillé à certains endroits durant le Haut Moyen-Âge. Ce phénomène aurait éventuellement forcé l'Église à instaurer toute une série de solennités durant les 20 premiers jours du mois de novembre pour tenter de couvrir toutes les périodes potentiellement occupées par une fête de *Samonios* mobile, comme le postule Bernard Robreau : « Le 10 novembre, jour de commémoration de Moniteur, correspond à la veille de la Saint-Martin d'hiver. L'importance de cette dernière fête durant l'antiquité tardive et le Haut Moyen Âge a été telle qu'il faut bien s'interroger sur sa signification et se demander si elle n'a pas été une sorte de premier succédané chrétien à une fête gauloise comparable à celle de *Samain* qui paraît avoir été chez les Irlandais une fête particulièrement importante. La répartition des fêtes des saints gaulois du mois de novembre laisse en effet apparaître, après la suprématie du 1er novembre, un second maximum correspondant aux 10, 12 et 13 novembre, encadrant donc la Saint-Martin d'hiver et se prolongeant même le 18 novembre, jour de l'octave liturgique ». Robreau, *La mémoire chrétienne du*

l'Église des premier et deux novembre comme dates de ses propres célébrations serait donc en continuité avec celle de la tenue de *Samhain*⁵¹, et refléterait selon certains une superposition délibérée des fêtes chrétiennes sur la fête païenne⁵².

a.3) La veille populaire de la Toussaint : Avec toute la question de la correspondance des dates entre *Samhain*, la Toussaint et la Fête des Morts, il faut aussi évoquer celle des liens de la veille de la fête chrétienne du premier novembre avec le paganisme, soit celle des origines païennes de l'*Halloween*⁵³. Cette fête populaire, qui tire son nom de l'anglais *All Hallow's E'en*⁵⁴, « la veille de la Toussaint », serait un autre héritage du *Samhain* celtique⁵⁵, s'étant développée à partir de celle-ci et en parallèle avec la fête liturgique du premier novembre⁵⁶. Cette veillée populaire du 31 octobre viendrait, dans une certaine mesure, renforcer l'idée que la Toussaint et la Fête des Morts aient pris le relais de *Samhain*, entre autre dans le fait qu'elle semble manifester une continuité avec l'ancienne pratique des Celtes de faire débiter leurs célébrations avec la tombée de la nuit⁵⁷.

a.4) La durée : Nous avons déjà mentionné que du point de vue de la liturgie chrétienne, la Toussaint et la Fête des Morts forment un tout, un ensemble rituel distinct au sein du calendrier chrétien. Il en irait de même dans l'esprit de la masse des fidèles, les deux

paganisme carnute, vol. 1, p. 157. En rapport avec ceci voir aussi les propos de Bernard Cousée concernant la relation saisonnière de la mise sur pied de la saint Martin, le mois de novembre, et le paganisme celte, et ceux de Van Gennep sur ce qu'il appelle « le cycle populaire pré-hivernal de novembre ». Cousée, *Halloween, Saint-Martin, guénels et allumoières*, pp. 44-45, Van Gennep, *Le folklore français, tome 2 : Cycle de mai, de la Saint-Jean, de l'été et de l'automne*, p. 2245, 2255 et 2317.

51 Monaghan, « Samhain », p. 407.

52 Rouillard, *Les fêtes chrétiennes en Occident*, p. 206.

53 L'*Halloween* est de loin la festivité populaire rattachée à la veille de la Toussaint qui est la mieux connue, mais le folklore continentale manifeste également un nombre important de croyances et de pratiques reliées à la nuit du 31 octobre. Voir Jack Santino, *Halloween and other festivals of death and life*, Knoxville, University of Tennessee, Press, 1994 XVIII-XIX, Leroux, *La fête celtique*, p. 82, François-André Isembert, *Le sens du sacré : fêtes et religion populaire*, Paris, Éditions de Minuit, 1982, p. 160.

54 En vieil anglais le mot *Hallow* veut dire « saint » ou « sacré » .

55 Voir Rogers, *Halloween : from Pagan ritual to party night* , p. 11 et Edwin O. James, *Seasonal Feasts and Festivals*, Londres, Thames and Hudson, 1961, p. 227.

56 Santino, *Halloween and other festivals of death and life*, pp. XII à XV. Ceci dit, les racines païennes de l'*Halloween* sont également remises en question par certains. Voir par exemple Sermon, « The Celtic Calendar and the English Year », p. 419.

57 Voir Thompson, *Samhain* », p. 666 et Peter Beresford-Ellis, « Samhain » dans Peter Beresford-Ellis, *A dictionary of Irish mythology*, Santa Barbara, ABC Clío, 1987, p. 205. Ceci dit, il faut rappeler qu'à l'époque médiévale, dans bien des régions on faisait aussi commencer les jours au coucher du soleil, selon l'usage dit « de Florence ».

solennités étant souvent vues comme complémentaires, voire interchangeables⁵⁸. Le jumelage de ces deux célébrations au début de novembre est donc une caractéristique particulière, qui les distingue de la majorité des autres éléments du calendrier liturgique. D'aucuns verraient dans ce fait un élément de continuité entre la Toussaint, la Fête des Morts et le paganisme, par la durée sur laquelle s'étend leur cycle, car la fête de *Samhain* occupait elle-aussi une étendue calendaire importante⁵⁹. Certains pensent que la création de la Fête des Morts du deux novembre aurait été dictée par la nécessité de renforcer la christianisation de la période anciennement recouverte par *Samhain*, opération commencée, mais pas complétée, avec l'instauration de la Toussaint le premier novembre⁶⁰. La durée du complexe liturgique que forment la Toussaint et la fête des Morts montrerait donc qu'une seule fête liturgique n'aurait pas suffi à occuper et christianiser efficacement toute la période sur laquelle s'étaient étendues les festivités pré-chrétiennes du début novembre⁶¹.

b) La Toussaint, le culte des saints et le paganisme : De par son nom, la Toussaint manifeste clairement qu'elle comporte des liens avec le culte des saints. Si on s'accorde aujourd'hui pour dire qu'une grande partie du culte des saints s'explique par des développements théologiques et liturgiques internes à la religion chrétienne⁶², on tend également à dire qu'il entretiendrait néanmoins certains liens avec le paganisme, manifestant ainsi l'assimilation d'un nombre d'éléments pré-chrétiens⁶³.

Une des dimensions récupérée du paganisme serait les fonctions de protecteurs et d'intermédiaires entre Dieu et la masse des fidèles que remplissent les saints dans le christianisme. On postule que ce rôle serait un héritage de celui que remplissaient les nombreuses divinités locales que vénéraient les populations pré-chrétiennes⁶⁴. Dans le cadre

58 Voir Chélini, *Le calendrier chrétien*, p. 33. et DeSike, *Fêtes et croyances populaires*, p. 196 et Van Genep, *Le folklore français, tome 2*, p. 2256.

59 Leroux, *La fête celtique*, p. 170.

60 Santino, *Halloween and other festivals*, pp. XV-XVI.

61 Voir Walter, *La mémoire du temps*, p. 294.

62 Jean Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain : IV^{ème} - V^{ème} siècle*, Paris, Sirey, 1989, p. 687.

63 Charles Bayet, Arthur Kleinclausz et Christian Pfister. *Le christianisme, les barbares Mérovingiens et Carolingiens*, Paris, J. Tallandier, 1981, p. 28.

64 Dans le paganisme gréco-romain, avec la montée des diverses formes de monothéisme, une foule de dieux secondaires avaient déjà commencé à être perçus comme de simples *daimones*, des intermédiaires entre la divinité suprême et les humains. En outre, le paganisme celte, et plus tard gallo-romain, comportait également des entités similaires, une foule de figures divines et semi-divines y faisant le relais entre le monde des humains et celui des dieux. Voir Everett Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, Grand

de l'évangélisation de l'Occident, et particulièrement dans les contrées celtiques⁶⁵, ce transfert aurait eu comme objectif d'accorder à la foi nouvelle le même air de « familiarité » et « d'accessibilité⁶⁶ » qu'avait anciennement manifesté le paganisme⁶⁷. Ceci aurait été accompli en donnant aux croyants des figures à « mi-chemin » entre Dieu et la masse des fidèles pour qui, comme le disait Albert Dufourcq « Dieu est trop haut, Dieu est trop loin... pour qu'il puisse se mêler aux mille soucis de notre existence quotidienne; le païen cherche, par habitude, un protecteur plus proche, plus familier, moins imposant⁶⁸ ».

Un nombre d'auteurs en sont donc venus à voir dans le lien de la Toussaint avec la dévotion envers les bienheureux un élément en continuité avec le *Samhain* celtique. En effet, comme nous l'avons déjà mentionné, la solennité païenne de novembre était le temps de l'année où le voile qui sépare le monde des mortels et celui des immortels était temporairement levé⁶⁹. Pour les Celtes, c'était un temps tout désigné pour que les humains essaient de soutirer, à leurs périls, la faveur ou un quelconque bénéfice des divinités et autres entités surnaturelles qui sillonnaient la terre⁷⁰. Comme la fête chrétienne du premier

Rapids, W.B. Eerdman, 1987, p. 134 à 139 et Johnson, « November Eve Beliefs », p. 136.

- 65 Mrianda Green, *Celtic goddesses : warriors, virgins and mothers*, New York, G. Brazillier, 1996, p. 188.
- 66 « Or, voilà précisément ce qui intéresse les foules païennes que les chrétiens veulent conquérir. Au dessous du Dieu de l'Évangile, ces foules apprennent à voir, dans les martyrs que les fidèles vénèrent, de petits dieux locaux, très actifs et fort utiles. Dieu est trop haut, Dieu est trop loin, quelques marques d'amour qu'il ait données, pour qu'il puisse se mêler aux mille soucis de notre existence quotidienne; le païen cherche, par habitude, un protecteur plus proche, plus familier, moins imposant, qui soit moins absorbé par les affaires de tout un monde et qui puisse, par conséquent, plus attentivement écouter ses plaintes et plus diligemment secourir ses misères; telle, la fée de la source voisine qu'imploreraient ses pères ». Il est bien connu que le paganisme, surtout dans sa forme populaire, était avant tout une religion « de la vie quotidienne », accordant plus ou moins d'importance aux grandes questions métaphysiques. Elle avait donc une dimension utilitaire très marquée, vouée à assurer le bon déroulement des aspects bien concrets de la vie. Ceci conférait aux divinités qui y étaient vénérées une certaine proximité et intimité vis-à-vis de ceux qui la pratiquaient. Voir Ramsay MacMullen, *Christianisme et paganisme IVème au VIIIème siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 53; John Ferguson, *The Religions of the Roman Empire*, Ithaca, Cornell University Press, 1970, p. 69 et Watts, *Religion in Late Roman Britain*, p. 9. Cette réalité va pour le paganisme celtique autant que celui du monde gréco-romain ou germanique. Voir Pennick, *A History of Pagan Europe*, p. 103; James P. Russell, *The Germanization of Christianization in early medieval Christianity : a socio-historical approach to religious transformation*, New York / Oxford / Toronto, Oxford University Press, 1994, p. 4. et Mayr-Harting, *The Coming of Christianity to England*, p. 29.
- 67 Peter Brown, *L'autorité et le sacré: aspects de la christianisation dans le monde romain*, Paris, Noësis, 1998, p. 135.
- 68 Albert Dufourcq, *La christianisation des foules. Étude sur la fin du paganisme populaire et sur les origines du culte des saints*, 4ème éd., Paris, Bloud, 1907, p. 41.
- 69 Walter, *Mythologie chrétienne*, p. 84 et p. 87.
- 70 Johnson, « November Eve Beliefs. », pp. 137-138. En parallèle avec la christianisation des anciennes figures divines celtiques, s'est aussi opérée, dans la veillée de l'*Halloween*, une folklorisation de ces dernières, les divinités des Celtes et leur attitude ambivalente vis-à-vis des humains étant récupéré par les fées et les *fairies*. Voir Leroux, *La fête celtique*, p. 81.

novembre, *Samhain* marquait donc une période calendaire expressément vouée à la formulation de demandes d'intercession auprès d'entités supra-humaines. Devant ce parallèle, on postule que la mise sur pied de la Toussaint aurait en partie eu comme objectif de christianiser la vocation intercessionnaire qu'avait eu le début du mois de novembre dans la pensée celtique, détournant vers les saints et martyrs les dévotions qui avaient anciennement été adressées aux divinités païennes⁷¹.

c) Les deux fêtes chrétiennes et le culte des morts : La relation des deux fêtes chrétiennes de novembre avec les morts n'a pas manqué d'attirer l'attention d'un nombre d'auteurs, comme l'illustrent les propos de Jean Chélini : « La Toussaint est-elle un trait significatif de l'imprégnation chrétienne de notre civilisation, ou bien une preuve de l'enracinement du culte des morts dans la sensibilité populaire?⁷² ». Selon certains, la Toussaint et la Fête des Morts devraient bel et bien leur existence à l'enracinement de la dévotion pré-chrétienne aux ancêtres défunts, comme le dit Jean-Pierre Bayard : « les vivants doivent penser à leurs ancêtres; ce culte des morts - plus important à la Toussaint...provient donc d'un culte fort ancien, plus discernable chez les celtes et les romains⁷³ ». D'après ces derniers, divers aspects de la Toussaint et de la Fête des Morts découleraient de la récupération par l'Église de tout ce qui touchait cette importante institution sociale qu'avait été le culte des morts en général, et ceux de son lignage en particulier⁷⁴. Cette démarche, enclenchée dès l'époque carolingienne⁷⁵, aurait enfin permis à l'Église de reprendre au paganisme un des derniers aspects de la vie des fidèles sur lequel il avait encore une emprise appréciable⁷⁶. Un certain

71 Hollaardt, « La Toussaint : son histoire, sa liturgie », pp. 93-94.

72 Chélini, *Le calendrier chrétien*, p. 30.

73 Jean-Pierre Bayard, *La symbolique du feu*, Paris, G. Trédaniel, 1986, p. 210.

74 Gordon Laing, *Survivals of Roman Religion*, New York, Cooper Square, 1963, p. 84.

75 Lauwers, *La mémoire des ancêtres*, p. 94.

76 Frederick S. Paxton, *Christianizing Death : the creation of a ritual process in early medieval Europe*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, p. 93. Avant le VIII^{ème} siècle, l'Église s'était peu préoccupée de la mort et tout ce qui l'entoure, les contraintes liées à l'évangélisation ayant fait que pendant longtemps, l'Église avait fort à faire pour christianiser le séjour terrestre des fidèles. Ce qui se passait après a donc longtemps été pour celle-ci une considération secondaire, du moins temporairement, comme le souligne Philippe Rouillard « Les Apôtres ne se sont pas souciés d'élaborer un rituel chrétien de la mort. Ils ont été envoyés avec la mission de baptiser et non de célébrer des enterrements ». Rouillard, *Histoire des liturgies chrétiennes de la mort et des funérailles*, p. 21. Si les propos de ce dernier s'appliquent spécifiquement à l'Église primitive, ils reflètent à bien des égards l'attitude de celle de l'Antiquité tardive et du Haut Moyen Âge. Voir Éric Rébillard, *Religion et sépulture : L'Église, les vivants et les morts dans l'antiquité tardive*, Paris, Éditions des Hautes études en Sciences Sociales, 2000, p. 160 et Bailey Young, « Paganisme, christianisme et rites funéraires mérovingiens », *Archéologie Médiévale*, 7 (1977), p. 5. Une autre illustration de cette attitude est l'apparition relativement tardive des cimetières chrétiens. Donald Bullough, « Burial, Community and Belief in the Early Medieval West » dans Patrick Wormald, Donald

consensus voudrait donc que la christianisation de la fête de *Samhain* opérée par l'Église entre les IX^{ème} et XI^{ème} siècle serait avant tout à comprendre dans le contexte plus large de la christianisation de la dévotion envers les morts en Occident⁷⁷. On avance ainsi que la décision prise par celle-ci de récupérer la fête celtique durant cette période s'expliquerait surtout par le fait qu'en Gaule, cette solennité avait longtemps joué un rôle important dans la vénération populaire des défunts que les autorités ecclésiastiques cherchaient à récupérer⁷⁸.

c.1) Le culte des morts et la dévotion aux saints : En sus de la fonction d'intercesseurs entre les humains et le sacré que nous avons déjà mentionnée, d'aucuns postuleraient que la dévotion envers les saints aurait également repris au paganisme le rôle de médiateur entre le monde des vivants et l'Au-delà que jouaient jadis les défunts ancestraux dans le culte pré-chrétien des morts⁷⁹. On pense donc que l'association du culte des saints avec la Toussaint et

Bullough et Roger Collins éd. *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society : studies presented to J.M. Wallace-Hadrill*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, p. 192 et Rébillard, *Religion et sépulture*, p. 42. Jusqu'à l'époque carolingienne la liturgie chrétienne de la mort se présentait donc comme un amalgame assez hétéroclite de rites de provenances diverses, reflétant des coutumes locales et manifestant fréquemment la survivance, sous une forme peu ou pas christianisée, d'un nombre d'usages pré-chrétiens. Voir Paul Binsky, *Medieval Death : Ritual and Representation*, Ithaca, Cornell University Press, 1996, p. 29 et Young, « Paganisme, christianisme », p. 2.

77 La christianisation du lien de *Samhain* avec les morts n'est pas un cas isolé. La christianisation de nombreux rites funéraires et post-funéraires reliés au culte des morts pré-chrétien peut être constatée dans le cadre du développement de la liturgie chrétienne de la mort. Un exemple souvent cité est : La coutume, courante durant tout le Moyen Âge, de la collecte des crânes destinés à être placés dans des ossuaires, qui s'explique en partie par le souci d'exprimer l'idée d'une solidarité entre les communautés des vivants et des morts, et renvoie à des usages pré-chrétiens. Voir Alain Dierkens, « The Evidence of Archeology » dans Ludo Milis éd., *The Pagan Middle Ages*, Woodbridge, Boydell Press, 1998, p. 47. Un autre exemple est la pratique du viatique, c'est à dire de placer dans la bouche du défunt une hostie consacrée en guise de nourriture lors de son voyage dans l'au-delà, qui est la christianisation de la pratique gréco-romaine de mettre une pièce de monnaie dans la bouche du trépassé pour qu'il puisse payer à Charron son passage du Styx. Voir Paul Binsky, *Medieval Death*, p. 32. L'usage de célébrer des messes commémoratives aux troisième, septième et quarantième jours après l'enterrement, tire son origine dans des conceptions pré-chrétiennes des étapes de la décomposition du corps et de la séparation de l'âme, très répandues dans le monde antique. Voir Joseph Jungmann, *La liturgie des premiers siècles jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand*, Paris, Éditions du Cerf, 1962, pp. 222-223 et voir Rouillard, *Histoire des liturgies chrétiennes de la mort et des funérailles*, p. 43. Enfin, un exemple assez frappant est la tradition monastique voulant que, lors de la mort d'un abbé, on procède cérémoniellement à l'allocation de sa ration de pain, pratique commémorative qui est en lien direct avec des pratiques rituelles alimentaires pré-chrétiennes, soit les banquets funéraires. Voir Christophe Lebbe, « Between Life and Death », dans Milis, *The Pagan Middle Ages*, p. 73. Dès l'Antiquité tardive, et ce jusqu'à la réforme carolingienne, voir bien après, on peut donc noter l'existence d'un nombre important de récupérations d'usages païens anciennement associés à la vénération des morts ancestraux. Le constat de cette réalité permet de mieux contextualiser la création des deux solennités chrétiennes de novembre.

78 Voir Thompson, « All Soul's Day » dans Thompson, *Holiday Symbols and Custom*, pp. 7-8 et Walter, *Mythologie chrétienne*, p. 65.

79 Laing, *Survivals of Roman Religion*, pp. 82-83.

la Fête des Morts avait pour objet de christianiser non seulement les relations entre les mortels et les immortels, mais, aussi, celles des vivants et des morts. Par cet expédient l'Église aurait récupéré une composante importante de *Samhain*⁸⁰ et la façon dont elle se serait prise pour accomplir ceci serait en détournant vers le culte des saints, martyrs et confesseurs, la dévotion qui avait anciennement été vouée, à ce temps de l'année, aux ancêtres défunts du lignage dans le système religieux celtique⁸¹.

Du fait de leur statut particulier au sein du christianisme, c'est-à-dire présents à la fois sur terre, près de leurs reliques, et dans le ciel, les saints et martyrs étaient en effet des candidats tout désignés pour remplacer les ancêtres comme protecteurs et intercesseurs tutélaires d'un lignage, partageant avec ces derniers un pouvoir « transgressionnaire » qui leur permettait de franchir les barrières séparant les vifs et les morts⁸². En mariant la Toussaint et la Fête des Morts au culte des saints, l'Église faisait en sorte que les esprits des ancêtres trépassés n'étaient plus des entités potentiellement dangereuses, dont le mécontentement et la malveillance mettaient en péril la communauté des vivants lors de leur retour annuel à *Samhain*⁸³. Avec la création de la Toussaint et la Fête des Morts, la crainte qu'ils avaient jadis inspirés était désormais canalisée vers la vénération des bienheureux, dorénavant les seuls défunts auxquels des prières pouvaient être adressées⁸⁴. Contrairement à ce qui avait eu cours auparavant, au début novembre on n'adressera donc plus de prières aux morts ancestraux dans le but de se ménager leurs bonnes grâces, mais plutôt aux saints, pour le salut de ces ancêtres trépassés⁸⁵.

d) Le culte des morts et les offices chrétiens pour les défunts : La dévotion envers les morts de son lignage, détournée vers la vénération des saints, ne serait pas la seule manifestation de la récupération faite par l'Église du culte des défunts païen au sein des ses deux solennités de novembre. En effet, selon certains, non seulement l'objet de ce culte des morts

80 Walter, *La mémoire du temps*, p. 294.

81 DeSike, *Fêtes et croyances populaires*, p. 196.

82 Binsky, *Medieval Death*, p. 12 Une christianisation analogue du pouvoir transgressionnaire des esprits ancestraux pré-chrétiens serait celui des anges. Voir Guiseppe Gatto, « Le voyage au Paradis. La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Âge », *Annales*, 34 : 5 (1979), p. 933.

83 Monaghan, « Samhain », p. 408.

84 Binsky, *Medieval Death*, pp. 23-24.

85 Rogers, *Halloween : from Pagan ritual to party night*, p. 23.

pré-chrétien, les ancêtres, mais aussi les rites par lesquels ceux-ci étaient vénérés, et surtout apaisés, auraient subis une reformulation chrétienne dans le cadre de la Toussaint et la Fête des Morts⁸⁶. Par le biais de ces deux fêtes, et particulièrement des offices qui y étaient récités, l'Église aurait arraché à la famille les usages traditionnels liés à l'entretien de la mémoire des défunts du lignage⁸⁷. L'Église aurait ainsi pu compléter ce que la substitution de la figure des ancêtres par celle des saints avait commencé, soit d'enrayer la crainte qu'inspirait le retour sur terre de ces derniers au mois de novembre⁸⁸. Elle aurait tenté ceci surtout en changeant le ton des anciens rites d'apaisement païens. Dans le cadre de la Toussaint et de la Fête des Morts, ceux-ci avaient désormais pour but non pas de s'attirer la bienveillance des trépassés, mais plutôt de rendre plus facile leur migration post-funéraire vers l'Au-delà⁸⁹. Avec cette mesure, les autorités ecclésiastiques continuaient de rendre les

86 Rouillard, *Les fêtes chrétiennes en Occident*, p. 210.

87 Lauwers, *La mémoire des ancêtres*, p. 197. Cette appropriation par la classe cléricale d'une prérogative qui était auparavant du ressort de la parenté charnelle rend compte de certaines dimensions sociologiques du problème qu'avait longtemps posé pour l'Église la permanence du culte des morts familiaux. Sur cette question voir Binsky, *Medieval Death*, p. 26 et p. 33, Lauwers, *La mémoire des ancêtres*, pp. 84-85, Dominique Iogna-Pratt, « The Dead in the Celestial Bookkeeping of the Cluniac Monks around the Year 1000 » dans Lester K. Little et Barbara H. Rosenwein éd., *Debating the Middle Ages: Issues and Readings*, Oxford, Blackwell Publishers, 1999, p. 361.

88 On ne peut sous-estimer l'ampleur que prenait dans les sociétés pré-chrétiennes la crainte du retour des défunts parmi les vivants. L'omniprésence de ce phénomène faisait que l'Église ne pouvait l'ignorer. Les propos de Régis Boyer, concernant l'attitude germano-nordique face à la hantise des morts, fait écho à ce qui devait avoir cours ailleurs : « Il est faux de dire que cette culture n'avait pas peur de la mort -elle est humaine et, comme telle, le trépas ne la laissait pas plus indifférente que d'autres. Mais il est exact qu'elle n'avait pas peur de la mort de la même façon que nous, ou plus exactement, que ce qui, dans la mort, l'attristait ou l'effrayait ne correspondait pas à nos propres affres ou angoisses. Elle craignait les morts, certains d'entre eux au moins, dont elle était fondée à redouter le retour ou dont elle soupçonnait que l'autre vie n'était pas à la mesure de ce qu'ils étaient en droit d'en attendre ». Régis Boyer, *Le Christ des barbares. Le monde nordique IXe-XIIIe siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, pp. 39-40. Voir aussi Binski, *Medieval Death*, p. 9. Le paganisme et le christianisme différaient quant à leur conception de l'individu, la mort ne venant pas mettre un terme aux liens entre un individu mort et ses parents vivants. La religion chrétienne a plutôt tendance à minimiser l'importance de la relation entre une personne et ses affins, vivants et trépassés, pour plutôt mettre l'accent sur les liens unissant celle-ci avec le reste de la communauté des fidèles. Voir Binsky, *Medieval Death*, p. 21 et George S. Saunders, « Transformations of Christianity: Some General Observations » dans George S. Saunders éd., *Culture and Christianity: the dialectics of Transformation*, New York, Greenwood Press, 1988, p. 181. Il est souvent arrivé que ces deux visions aient été un obstacle majeur à l'évangélisation. Voir Joseph Vogt, « Pagans and Christians in the Family of Constantine », dans Arnaldo Momigliano éd., *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1964 [1963], p. 42 et Régis, Boyer, *Le Christ des barbares*, p. 35 à p. 37.

89 Edwin O. James, *Christian Myth and Ritual: A Historical Study*, New York, The World Publishing Company, 1965, p. 210. Les racines païennes des cérémonies chrétiennes d'aide aux morts qui ont cours dans le cadre de la Toussaint et de la Fête des Morts sont assez bien documentées. Elles tiraient leurs racines dans une foule de pratiques pré-chrétiennes liées à assurer le bon déroulement de la migration post-funéraires des âmes des morts et refléteraient l'intégration d'usages de provenances diverses. Elles rempliraient donc essentiellement la même fonction que remplissaient ceux pratiqués dans le paganisme, soit l'incorporation rituelle des morts dans leur nouvelle communauté. Voir Anne Morelli, « La

morts moins menaçants en les détournant de leur traditionnel retour sur terre au début du mois de novembre⁹⁰, une croyance qui en fait avait jusque-là assuré la permanence de *Samhain* au sein des masses populaires⁹¹. Ainsi, la hantise des esprits ancestraux perdait son aspect religieux pour devenir domaine du folklore⁹².

Ceci dit, certains avancent que le lien qu'entreprendrait les trépassés avec les fêtes chrétiennes de novembre et *Samhain* ne serait pas l'indice de la continuation du culte des morts anciennement associé à la fête celtique, ces derniers considérant que ces liens sont, somme toute, superficiels⁹³. Cette réticence à voir dans le traitement chrétien des morts que l'on retrouve au sein de la Toussaint et de la Fête des Morts un héritage direct du paganisme fait écho aux propos que tenait Arnold Van Gennep au sujet des liens de certains aspects du culte chrétien et la pérennité d'un nombre de pratiques populaires reliées à la mémoire des morts qui, selon lui, ne peuvent vraiment être vues « comme des « survivances du culte des morts » païen ou préhistorique⁹⁴ ». Le transfert des fonctions que

réinterprétation chrétienne des fêtes antérieures au christianisme », *Religiologiques*, 8 (1993), p. 99, Paxton, *Christianizing Death*, pp. 20-21, Binski, *Medieval Death*, p. 10, Rouillard, *Histoire des liturgies de la mort et des funérailles*, p. 28. Elles témoignent de l'intégration, au sein du christianisme, de l'anxiété qu'avait provoquée dans les sociétés pré-chrétiennes le voyage de leurs défunts vers le monde des morts. , il en allant de l'intérêt de tous que ce périple souvent dangereux soit rendu le plus facile possible. Voir Dominique Iogna-Pratt, « The Dead in the Celestial Bookkeeping », pp. 305-351 Ils sont aussi solidaires du développement de la crainte du Jugement Dernier et à des idées qui mèneront à l'élaboration de la doctrine du Purgatoire. Voir Paxton, *Christianizing Death*, p. 66, Binsky, *Medieval Death*, pp. 183-184 Rowell, *The Liturgy of Christian Burial*, p. 68.

90 Walter, *Mythologie chrétienne*, pp. 63-64. Dans le cadre de la christianisation du monde pré-chrétien des morts, une des notions que l'Église cherchait à faire passer était la séparation entre le monde des défunts et celui des vivants, et la valorisation du monde céleste aux dépens du monde terrestre, concept qui allait à l'encontre de la conception païenne qui voyait la possibilité d'une circulation fluide ainsi qu'une certaine équivalence entre les deux. Gatto, « Le voyage au Paradis », p. 935.

91 Voir Hutton, *Stations of the Sun*, p. 366 et Walter, *Mythologie chrétienne*, p. 84.

92 Thompson, « Samhain », p. 666 Il serait toutefois erroné de voir dans la folklorisation de la crainte des revenants un phénomène marginal. La pérennité de la crainte que les morts puissent revenir sur terre hanter les vivants prouve la faible pénétration du christianisme dans ce domaine. Voir Sébillot, *Mythologie et Folklore de Bretagne*, pp. 37-38; Binsky, *Medieval Death*, p. 139; Lauwers, *La mémoire des ancêtres*, pp. 88-89; Van Gennep, *Le folklore français : Du berceau à la tombe, Cycles de Carnaval Carême et de Pâques*, Paris, Robert Laffont, 1998, p. 675 et p. 679 et Marie-Noël Denis, « Religion familiale et culte des ancêtres dans la maison traditionnelle d'Alsace » dans Lautman Françoise et Nicole Belmont dir. *Ethnologie des faits religieux en Europe. Colloque*. Paris, Éditions du CTHS, 1993, p. 95.

93 Dans cette optique, voir notamment Fernand Cabrol, « Les fêtes chrétiennes » dans Fernand Cabrol, Henri Leclercq et Henri-Irénée Marrou, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Paris, Letouzey et Ané, 1924-, p. 1420 et Jean Chélini, *Le calendrier chrétien : notre temps quotidien*, p. 31 et p. 36.

94 « C'est cet ensemble de croyances et de pratiques religieuses et d'attitudes sociales que de nombreux auteurs français nomment « culte des morts ». Cette expression est si bien entrée dans le langage courant, en partant des coutumes grecques et romaines, égyptiennes, orientales, pour remonter aux coutumes dites « sauvages » ou « primitives., qu'il faudrait une monographie spéciale, fortement documentée, pour

remplissait *Samhain* dans le cadre du culte des morts pré-chrétien vers la Toussaint et la Fête des Morts, bien qu'étant une évidence pour un grand nombre d'auteurs, ne fait donc pas l'unanimité au sein de l'historiographie des origines païennes des deux fêtes de novembre⁹⁵.

IV. BILAN

Un élément qui se dégage immédiatement de notre examen de l'historiographie serait la façon dont la thèse des origines païennes de la Toussaint et de la Fête des Morts s'est graduellement dégagée du monopole qu'avait eu sur cette thématique les historiens du folklore. Cette situation est explicable par le peu de crédit que les spécialistes d'autres disciplines ont longtemps accordé aux traditions populaires en tant que données susceptibles d'être utilisées en science sociales, ces dernières étant vues par ceux-ci comme n'étant que « des radotages de bonnes gens d'autrefois, de paysans « arriérés », comme des faits curieux, risibles parfois: leurs manifestations, comme des scènes pittoresques dont la notation ou la description pouvait seulement servir à intéresser le lecteur par leur côté bizarre », comme le rapporte Paul-Yves Sébillot⁹⁶.

Aujourd'hui ceci n'est plus le cas, un nombre de chercheurs de provenances variées s'étant montrés prêts à combiner les informations qui nous ont été livrées jusqu'ici par le

l'éliminer. Dans le folklore français, il n'y a pas de culte proprement dit des morts comme il y a un culte de Dieu, de la Vierge et des Saints. C'est une erreur de nommer « culte » des pratiques de propitiation ou de coercition destinées à empêcher l'âme des morts de revenir tourmenter les vivants, ou le dépôt sur le bûcher, dans la tombe ou le cercueil, d'aliments ou de talismans pour assurer son voyage et son séjour dans l'au-delà. La crainte des morts ne s'identifie pas à un culte, bien que parfois la crainte ait déterminé la formation d'un culte...En posant le problème général de cette manière, il est faux de regarder certaines coutumes françaises, telles que l'entretien des tombes, le dépôt dans le cercueil d'un chapelet ou d'une monnaie, sur la pierre tombale d'une écuelle, comme des « survivances du culte des morts » païen ou préhistorique ». Van Gennep, *Le folklore français, tome 1*, pp. 558-559.

95 La remise en question de cette continuité ne se limite pas à l'historiographie des origines païennes de la Toussaint et de la Fête des Morts, mais se manifeste aussi au sein de celle des antécédents pré-chrétiens de l'*Halloween*, certains ayant avancé que l'association de cette fête avec les défunts aurait pu avoir été inspirée par celle des deux fêtes chrétiennes avec les morts. Voir les propos de Hutton, *Stations of the Sun*, p. 366.

96 « Les traditions populaires, coutumes, croyances, superstitions ont été longtemps regardées par beaucoup comme des radotages de bonnes gens d'autrefois, de paysans « arriérés », comme des faits curieux, risibles parfois: leurs manifestations, comme des scènes pittoresques dont la notation ou la description pouvait seulement servir à intéresser le lecteur par leur côté bizarre,... On ne pensait pas que ces croyances et ces gestes avaient souvent un sens caché, révélateur d'un passé lointain, ou étaient des survivances de rites forts anciens ». Sébillot, *Mythologie et Folklore de Bretagne*, p. 7.

folklore sur certaines croyances et pratiques populaires reliées au début du mois de novembre, avec celles provenant d'autres corpus documentaires. Ceci a eu pour conséquence finale de confirmer l'intuition qu'ont longtemps eu les folkloristes de l'existence de liens entre la Toussaint, la Fête des Morts et le paganisme. Il est en effet surprenant de voir comment le folklore considérable recensé depuis 300 ans en relation avec la survivance de divers aspects de *Samhain* dans les couches populaires tend de plus en plus à se concilier avec les résultats des recherches récentes dans des domaines aussi divers que l'histoire de la liturgie chrétienne de la mort ou encore celle de la romanisation de la Gaule. Parmi les fêtes chrétiennes que nous avons examinées jusqu'à maintenant, la thèse des origines païennes de la Toussaint et de la Fête des Morts semble être une de celles qui se sont le plus solidifiées avec le temps, les liens de celles-ci avec *Samhain*, surtout depuis les derniers 50 ans, devenant de plus en plus manifestes grâce à la mise en relation d'une foule d'éléments auparavant appréhendés isolément.

CONCLUSION

Nous avons fixé les débuts chronologiques de notre enquête sur les origines païennes de certaines fêtes chrétiennes avec l'émergence de la méthode critique au sein des sciences humaines, vers le milieu du XIX^{ème} siècle. Avec les apports qu'amena la nouvelle méthode, ce problème put désormais être appréhendé en dehors des biais confessionnels et polémiques qui en conditionnaient l'étude auparavant.

Le premier grand résultat qu'amena cette nouvelle conjoncture, comme nous avons pu le constater dans notre enquête, fut la multiplication des approches et l'élargissement conséquent de la problématique et des sources utilisées. Les historiens des religions et les historiens du folklore ont en effet apporté, sur ce problème auparavant réservé aux liturgistes et aux théologiens, des points de vue nouveaux et féconds, permettant d'étudier les fêtes liturgiques comme un fait global, dans l'histoire duquel le rôle des masses est aussi important que celui des élites. Cette multiplication des approches a favorisé la constitution d'un corpus historiographique impressionnant, qui ne cesse de se renouveler par une variété de thèses originales et stimulantes.

De cet imposant corpus, il se dégage d'abord le constat, admis par tous, que l'origine païenne de certaines fêtes du calendrier chrétien est un fait historique indubitable. L'histoire du christianisme ne peut être saisie en dehors de l'histoire globale, même dans des phénomènes comme la fête de la Nativité, qui pourrait sembler une création originale, issue du dogme le plus spécifiquement chrétien, celui de l'Incarnation. Un autre constat complémentaire, également partagé par tous, est celui de l'extraordinaire complexité de ce phénomène. Qu'on parle d'origines païennes, ou de substrat, ou plus simplement d'antécédents païens, chaque approche et chaque analyse montre que le passage des fêtes païennes aux fêtes chrétiennes se réalise selon une multiplicité de modèles et mène à une variété de résultats. Si les catégories de l'imitation, de la récupération, de l'adaptation et de l'accommodement y apparaissent constamment, on y trouve tout aussi constamment celles de la confrontation et de l'opposition. Les grandes catégories de la destruction, de

l'oblitération et de la dénaturation, selon la terminologie de Jacques LeGoff, y apparaissent toujours à l'oeuvre, mais selon des modalités tellement diverses, que chaque fête représente un cas particulier, à étudier en lui-même.

L'ensemble de cette historiographie a permis aussi de constater que la notion de paganisme est beaucoup plus complexe, par rapport à l'histoire du calendrier liturgique, que celle de paganisme gréco-romain. Elle couvre les lointaines origines indo-européennes autant que des familles culturelles comme les Celtes et les Germains, et des formes régionales ou locales de culture. Le calendrier liturgique, avec l'extraordinaire richesse des us et coutumes qui lui sont rattachés, y trouve des racines autrement plus profondes que ce que l'on aurait pu soupçonner.

Cette longue recension de l'historiographie des origines païennes de fêtes chrétiennes nous montre donc comment les chercheurs en sont venus à révéler la complexité du phénomène. Ils ont montré comment la christianisation d'une fête donnée a fréquemment débordé du seul cadre de la christianisation du calendrier. Elle ne s'est pas réduite à la simple récupération d'une date. Au contraire, une telle entreprise a souvent englobé la christianisation d'une gamme d'éléments secondaires, souvent reliés directement, mais parfois non, à une solennité païenne, ou encore s'est elle-même insérée dans une entreprise plus large. La Purification de la Vierge, les Rogations, la Saint-Jean ainsi que la Toussaint et la Fête des Morts témoignent bien de cette réalité.

À partir de cette recension historiographique plusieurs nouvelles avenues d'enquête se sont profilées. La plus prometteuse semble certes être l'exploration plus poussée des liens entre la création de certaines fêtes associées à la tradition liturgique gallicane et le paganisme autochtone gaulois, spécifiquement la *Circumcisio Domini* et la Litanie mineure. Il serait aussi intéressant de comparer les possibles antécédents celtiques de ces dernières avec ceux de la Purification de la Vierge, de la Saint-Jean ainsi que de la Toussaint et de la Fête des Morts.

Une autre avenue d'enquête potentielle serait d'approfondir l'examen de l'influence qu'aurait eu la persistance de systèmes de comput lunaire pré-chrétiens lors de la création d'un nombre de fêtes chrétiennes. Ce phénomène a été évoqué dans le chapitre traitant de la Purification de la Vierge mais il semblerait qu'il puisse avoir joué un rôle dans la mise sur pied d'autres fêtes, dont, assez étonnamment, la Saint-Jean, selon les propos de Bernard Coussée. Dans leurs écrits, des auteurs comme Pierre Gordon, Antoine Guasco, Claude Gaignebet et Philippe Walter ont déjà traité des paramètres généraux de cette thématique, surtout en faisant ressortir la quantité d'informations que peut nous livrer le folklore à ce sujet. Resterait à poursuivre de façon plus systématique cette ligne de recherche en la confrontant à des cas spécifiques.

Enfin, il me semble que l'important réexamen fait par Steven Hijman du lien entre la création de la Nativité et l'héliolâtrie antique du point de vue de l'archéologie mériterait que l'on s'y attarde sérieusement. Elle soulève de profondes questions quant à la validité du portrait que l'on a traditionnellement dressé des origines païennes de Noël et pousse fortement vers une relecture complète du corpus de sources sur lequel il s'est appuyé depuis un siècle et demi. Car si les positions de Hijman se voient avec le temps validées, tout ce chapitre de l'histoire de la Nativité devra subir d'importantes révisions.

Il resterait enfin à appliquer ces mêmes interrogations et types d'approches au répertoire inépuisable de ces fêtes et des cultes locaux qui, à côté des grandes fêtes universelles, ont ponctué pendant des siècles la vie de maintes communautés, et enrichi, par création autant que par adaptation, les fêtes officielles : saints locaux, sanctuaires locaux, liturgies locales, cultes des eaux et des fontaines. Je n'ai pu que croiser, tout au long de ma recherche, ce domaine fascinant, en regrettant toujours de ne pouvoir que l'effleurer.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

- Bède le Vénéral. *De Temporum Ratione*, traduit par Faith Wallis dans *The Reckoning of Time*. Liverpool, Liverpool University Press, 1999.
- Bède le Vénéral. *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, *Patrologia Latina* 95, col. 70-71, d'après Georges Lizerand.
- Grégoire de Tours. *Liber in gloria confessorum* dans *Momumenta Germaniae Historica, Script. Rer. Merovingic.*, tome I.
- Jacques de Voragine. *La Légende Dorée*, traduit sous la direction d'Alain Boureau, Paris, Gallimard, 2004.
- Ovide. *Les Fastes*, traduit par James G. Frazer dans *Ovid in six volumes*, 2ème éd., Cambridge, Harvard University Press, 1977 [1931], 6 volumes.
- Ovide. *Les Fastes*, traduit par Robert Schilling dans *Les Fastes / Ovide*, vol.2, Paris, Les Belles Lettres, 1992, 2 volumes. (Coll. « Collection des Universités de France »)
- Saint Augustin. *Sermo CXC, CXCVI, CXCVIII*, traduits par Sarah Muldowney, *Sermons on the Liturgical Seasons*, New York, Fathers of the Church 38, 1959.
- Saint Augustin. *La Cité de Dieu*, traduit par Gustave Combès dans *De civitate Dei*, 4ème éd., Bruges, Desclée de Brouwer, 1960, 5 volumes. (Coll. « Bibliothèque augustinienne. Œuvres de saint augustin; 33-37»)
- Tertullien. *De l'Idolâtrie*, traduit et édité par Jan H. Waszink et J.C.M. Van Winden dans *De idolatria : Critical text and translation*, Leiden / New York, E.J. Brill, 1987, 317 pages. (Coll. Supplements to Vigiliae Christianae; v.1).
- Vita S. Eligius*, dans *Momumenta Germaniae Historica, Script. Rer. Merovingic.*, tome IV. 751-761.

DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPÉDIES

- Baring-Gould, Sabine. *The Lives of the Saints*, Edimbourg, J. Grant, 1914. 16 volumes.
- Bellenir, Karen et Aidan A. Kelly. *Religious holidays and calendars : an encyclopedic handbook*. 3ème éd, Detroit, Omnigraphics, 2004, 406 pages.
- Cabrol, Fernand, Henri Leclercq et Henri-Irénée Marrou. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Paris, Letouzey et Ané, 1924-1955, 15 volumes.
- Catholic University of America. *New Catholic encyclopedia*. New York / Toronto, McGraw-Hill, 1967, 15 volumes.
- Daremberg, Charles Victor et Edmond Saglio. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. Graz, Akademische Druck-und-Verlagsanstalt, 1962, 10 volumes.
- Eliade, Mircea, éd. *The Encyclopedia of Religion*. New York, MacMillan, 1987, 16 volumes.
- Ellis, Peter Beresford. *A dictionary of Irish mythology*. Santa Barbara, ABC Clio, 1987, 240 pages.
- Green, Miranda, J. *Dictionary of Celtic Myth and Legend*. New York, Thames & Hudson, 1992, 240 pages
- Hebermann, Charles et al. éd. *The Catholic encyclopedia : an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline and history of the Catholic Church*. New York, R. Appleton & Co., 1907-1912. 15 volumes.
- Monaghan, Patricia. *The encyclopedia of Celtic mythology and folklore*. New York, Facts on File, 2004. 512 pages.
- Strayer, Joseph R éd. *Dictionary of the Middle Ages*. New York, C. Scribner, 1982-1989, 13 volumes.
- Thompson, Sue-Ellen. *Holiday Symbols and Customs*. 3ème éd., Detroit, Omnigraphics, 2003.

DU PAGANISME AU CHRISTIANISME

- Atherton, Mark, éd. *Celts and Christians : new approaches to the religious traditions of Britain and Ireland*. Cardiff, University of Wales Press, 2002. 211 pages.
(Coll. « Religion, culture and and society »).
- Bainton Roland. *Early and Medieval Christianity*. Boston, Beacon Press, 1962. 261 pages.
(Coll. « The Collected Papers in Church History »).
- Bardy, Gustave. *La conversion au Christianisme durant les premiers siècles*. Paris, Aubier, 1949. 356 pages.
- Bayet, Charles, Arthur Kleinclausz et Christian Pfister. *Le christianisme, les barbares Mérovingiens et Carolingiens*. Paris, J. Tallandier, 1981. 466 pages.
- Bayet, Jean. *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*. Paris, Payot, 1957. 325 pages. (Coll. « Bibliothèque historique »).
- Beard, Mary, John North et Simon Price. *Religions of Rome volume 1 : A History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Binsky, Paul. *Medieval Death : Ritual and Representation*. Ithaca, Cornell University Press, 1996. 224 pages.
- Blagg, Thomas et Martin Millett éd. *The Early Roman Empire in the West*. Oxford, Oxbow, 2002. 241 pages.
- Boyer, Régis. *Le Christ des barbares. Le monde nordique IXe-XIIIe siècle*. Paris, Éditions du Cerf, 1987. 155 pages. (Coll. « Jésus depuis Jésus »).
- Brown, Peter. *Society and the Holy in late Antiquity*. Berkeley, University of California Press, 1982. 347 pages.
- *L'essor du christianisme occidental : triomphe et diversité 200-1000*. Paris, Éditions du Seuil, 1997 [1995]. 446 pages.
- *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité Tardive : vers un empire chrétien*. Paris, Éditions du Seuil, 1998. 251 pages. (Coll. « Des travaux »).
- Bruce, Frederick F. *The Spreading Flame : The Rise and Progress of Christianity from it's First Beginnings to the Conversion of the English*. Grand Rapids, W. B. Eardman's Publishing Company, 1982 [1958], 432 pages.
- Brunaux, Jean-Louis. *Les religions gauloises (Ve-Ier siècle av. JC) : nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante*. Paris, Éditions Errances, 2000. 271 pages.

- Chaney, William A. « Paganism to Christianity in Anglo-Saxon England ». *Harvard Theological Review*, 53 : 3 (juillet 1960), p.197-217.
- Chuvin, Pierre. *Chronique des derniers païens : la disparition du paganisme dans l'Empire romain du règne de Constantin à celui de Justinien*. Paris, Les Belles Lettres / Fayard, 1990. 350 pages.
- Cumont, Franz. *Les mystères de Mithra*. 2ème éd. Paris, Fontemoing, 1902. 189 pages.
- Les religions orientales dans le paganisme romain : conférence faite au Collège de France en 1905*. 4e éd. Paris, P.G. Gunther, 1963 [1929]. 339 pages.
- Deyts, Simone. *Images des dieux de la Gaule*. Paris, Éditions Errance, 1992. 169 pages. (Coll. « Collection des Hespérides »).
- Dierkens, Alain. « Superstitions, christianisme et pagansime à la fin de l'époque mérovingienne. À propos de l'*Indiculus superstitionum et pagianiarum*. », dans Hervé Hasquin dir, *Magie, sorcellerie et parapsychologie*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1984. 237 pages. (Coll. « Laïcité. Série « Recherche » : 5 »).
- Dowden, Ken. *European Paganism : the realities of cult from Antiquity to the Middle Ages*. Londres / New York, Routledge, 2000. 367 pages.
- Drinkwater, John F. *Roman Gaul : the three provinces. 58BC-260 A.D.* Londres, Croom Helm, 1983. 256 pages.
- *The Gallic empire : Seperatism and Continuity in the north-western provinces of the Roman Empire, A.D. 260-274*. Stuttgart, F.Steiner, 1987. 276 pages.
- Dufourcq, Albert. *La christianisation des foules. Étude sur la fin du paganisme populaire et sur les origines du culte des saints*. 4ème éd. Paris, Bloud, 1907. 64 pages. (Coll. « Questions historiques : 252 »).
- Ferguson, Everett. *Backgrounds of Early Christianity*. Grand Rapids, W.B. Eerdman, 1987. 515 pages.
- Ferguson, John. *The Religions of the Roman Empire*. Ithaca, Cornell University Press, 1970. 296 pages.
- Filotas, Bernadette. *Pagan survivals, superstitions and popular cultures in early medieval pastoral literature*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 2005. 438 pages. (Coll. « Studies and Trexts : 15 »).

- Fletcher, Richard. *The conversion of Europe : from Paganism to Christianity 371-1386 A.D.*. Londres, Harper Collins, 1997. 562 pages.
- Fox, Robin Lane. *Pagans and Christians*. New York, Knopff, 1987. 799 pages.
- Frend, William H.C. *The Early Church*. Londres / Toronto, Hodder and Stoughton, 1973 [1965]. 288 pages.
- Religion, popular and unpopular in the early Christian centuries*.
Londres, Variorum Reprints, 1976. 396 pages. (Coll. « Variorum Reprints »).
- Gaudemet, Jean. *L'Église dans l'Empire romain : IV ème-V ème siècle*. Paris, Sirey, 1989. 818 pages. (Coll. « Histoire du Droit et des institutions de l'Église en Occident :3 »).
- Geffcken, Johannes. *The Last Days of Greco-Roman Paganism*. New York, Elsevier North, 1978 [1929]. 343 pages.
- Grant, Robert M. *Augustus to Constantine : the Thrust of the Christian Movement into the Roman World*. New York, Harper and Row, 1970. 334 pages.
- Green, Miranda. *The Gods of the Celts*. Gloucester, Alan Sutton Publishing Inc., 1986. 247 pages.
- . *Celtic goddesses : warriors, virgins and mothers*. New York, G. Brazillier, 1996. 224 pages.
- Halsberghe, Gaston. *The Cult of Sol Invictus*. Londres, E.J. Brill, 1972. 175 pages. (Coll. « Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain : 23 »).
- Hazlett, Ian, éd. *Early Christianity : it's origins and evolution to 600 A.D.*. Londres, SPCK, 1991. 324 pages.
- Hatt, Jean-Jacques. *Celts and Gallo-Romans*. Londres, Barrie and Jenkins, 1970. 333 pages. (Coll. « Ancient civilizations »).
- Henig, Martin. *Religion in Roman Britain*. Londres, Batsford, 1984. 263 pages.
- Homo, Léon. *De la Rome païenne à la Rome chrétienne*. Paris, Robert Laffont, 1950. 326 pages.
- Hutton, Ronald B. *The Pagan religions of the ancient British Isles : their Nature and Legacy*. Oxford, Basil Blackwell, 1993. 397 pages.
- Hyde, Walter W. *Paganism to Christianity in the Roman Empire*. New York, Octagon Books, 1970 [1946]. 296 pages.

- Kee, Howard. *Christian origins in sociological perspective : methods and ressources*. Philadelphia, Westminster Press, 1980. 204 pages.
- King, Anthony. *Roman Gaul and Germany*. Berkely, University of California Press, 1990. 240 pages. (Coll. « Exploring the Roman world »).
- Laing, Gordon J. *Survivals of Roman Religion*. New York, Cooper Square, 1963 [1931]. 257 pages. (Coll. « Our debt to Greece and Rome »).
- Lauwers, Michel. *La mémoire des ancêtres, le souci des morts : morts, rites et société (diocèse de Liège, XIème-XIIIème siècle)*. Paris, Beauchesne, 1997. 537 pages. (Coll. « Théologie historique : 103 »).
- Leboucher, Marc et Patrick Margueron dir. *Approches des religions de l'Antiquité*. CRDP Franche Compté, Desclée de Brouwer, 2000. 223 pages. (Coll. « Cultures et religions »).
- LeGoff, Jacques. *Pour un autre Moyen Âge : temps, travail et culture en Occident, 18 essais*. Paris, Gallimard, 1977. 424 pages.
- Little, Lester K. et Barbara H. Rosenwein éd. *Debating the Middle Ages : Issues and Readings*. Oxford, Blackwell Publishers, 1998. 396 pages.
- Leroux, Françoise et Christian Guyonvarc'h. *Les fêtes celtiques*. Rennes, Ouest-France, 1995. 215 pages. (Coll « De mémoire d'homme »).
- MacMullen, Ramsay. *Christianisme et paganisme IVe au VIIIe siècle*. Paris, Les Belles Lettres, 1998 [1997]. 374 pages. (Coll. « Histoire (Belles Lettres) »).
- *Le paganisme dans l'empire romain*. Paris, Presses Universitaires de France, 1987 [1981]. 323 pages. (Coll. « Chemins de l'histoire »).
- *Christianizing the Roman Empire : (A.D. 100-400)*. New York, Yale University Press, 1984. 183 pages.
- « Conversion : a historian's view ». *The Second Century*, 5 (1985-86), p. 67-81.
- Mâle, Émile. *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*. Paris, Flammarion, 1950. 329 pages.
- Markus, Robert A. *The End of Ancient Christianity*. New York /Cambridge, Cambridge University Press, 1990. 258 pages.
- *Christianity in the Roman World*. New York, Scribner, 1974. 192 pages.

- Mayr-Harting, Henry. *The Coming of Christianity to England*. New York, Schocken Books, 1972. 334 pages.
- McKenna, Stephen. *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom*. Washington D. C., Catholic University of America, 1938. 165 pages. (Coll. « Catholic University of America Studies in mediaeval history. New series :1 »).
- McNeill, John T. *The Celtic Churches : A History A.D. 200 to 1200*. Chicago, The University of Chicago Press, 1974. 289 pages.
- Milis, Ludo, éd. *The Pagan Middle Ages*. Woodbridge, Boydell Press, 1998. 160 pages.
- Mohrmann, Christine. *Études sur le latin des chrétiens*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1965, 3 volumes. .
- Momigliano, Arnaldo. *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford, Clarendon Press, 1963. 222 pages. (Coll. « Oxford Warburg Studies »).
- Paxton, Frederick S. *Christianizing Death : the creation of a ritual process in early medieval Europe*. Ithaca, Cornell University Press, 1990. 229 pages. (Coll. « Cornell Paperbacks »).
- Pennick, Nigel et Prudence Jones. *A History of Pagan Europe*. Londres / New York, Routledge, 1997. 262 pages.
- Pietri, Charles. *Roma christiana : recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311-440)*. Rome, École Française de Rome, 1976. 2 volumes. (Coll. « Bibliothèques des écoles françaises d'Athènes et de Rome : 224 »).
- Pontal, Odette. *Histoire des Conciles mérovingiens*. Paris, Éditions du Cerf, 1989. 423 pages. (Coll. « Histoire (Éditions du Cerf) »).
- Praet, Danny. « Explaining the christianizing of the Roman Empire, older theories and recent developments ». *Sacris Erudiri*, 33 (1992-93), p. 5-19.
- Prieur, Jean. *La mort dans l'antiquité romaine*. Rennes, Ouest-France, 1986. 222 pages. (Coll. « De mémoire d'homme »).
- Riché, Pierre, dir. *La christianisation des pays entre Loire et Rhin (IV^e-VII^e siècle) : actes du colloque de Nanterre, (3-4 mai 1974)*. Paris, Éditions du Cerf, 1974. 266 pages. (Coll. « Histoire religieuse de la France : 2 »).
- « Les danses dans le Haut Moyen Âge ». *Bulletin de la société nationale des antiquaires de France*, (1982), p. 28-30.

- Rébillard, Éric. *Religion et sépulture : L'Église, les vivants et les morts dans l'antiquité tardive*. Paris, Éditions des Hautes études en Sciences Sociales, 2000. 243 pages. (Coll « Civilisations et sociétés : 115 »).
- Robreau, Bernard. *La mémoire chrétienne du paganisme carnute*. Chartres, Société d'archéologie d'Eure-et-Loire, 1996. 2 volumes.
- Rousselle, Aline. *Croire et guérir : la foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*. Paris, Fayard, 1990. 385 pages. (Coll. « Nouvelles études historiques »).
- Rush, Alfred C. *Death and burial in Christian Antiquity*. Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1941. 282 pages. (Coll. « Catholic University of America Studies in Christian Antiquity : 1 »).
- Russell, James C. *The Germanization of Christianization in early medieval Christianity : a socio- historical approach to religious transformation*. New York / Oxford / Toronto, Oxford University Press, 1994. 258 pages.
- Saintyves, Pierre. *En marge de la Légende Dorée. Miracles et survivances : essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques*. Paris, Nourry, 1930. 596 pages.
- Saunders, George R. éd. *Culture and Christianity : the Dialectics of Transformation*. New York, Greenwood Press, 1988. 217 pages. (Coll. « Contributions to the study of anthropology : 2 »).
- Sébillot, Paul-Yves. *Mythologie et Folklore de Bretagne*. Rennes, Terre de Brumes , 1995. 233 pages. (Coll. « Essais »).
- Smith, Julia H. éd. *Early Medieval Rome and the Christian West : Essays in Honor of Donald A. Bullough*. Leiden /Boston, E.J. Brill, 2000. 446 pages. (Coll. « The Medieval Mediterranean : 28 »).
- Sterckx, Claude. *Éléments de cosmogonie celtique*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1986. 127 pages. (Coll. « Université Libre de Bruxelles. Faculté de philosophie et lettres »).
- Thélamon, Françoise. *Païens et Chrétiens au IV^e siècle : l'apport de Rufin d'Aquilée*. Paris, Études Augustiniennes, 1981. 533 pages.
- Toynbee, Jocelyn M.C. *Death and Burial in the Roman World*. Londres, Thames and Hudson, 1971. 336 pages. (Coll. « Aspects of Greek and Roman life »).
- Van Andringa, William. *La religion en Gaule romaine. Piété et politique (Ier-III^e siècle apr.JC.)*. Paris, Éditions Errance, 2002. 335 pages. (Coll. « Collection des Hespérides »).

- Wallace-Hadrill, John-Michael. *The Frankish Church*. Oxford / Toronto, Clarendon Press, 1983. 463 pages. (Coll. « Oxford history of the Christian Church »).
- Watts, Dorothy. *Religion in Late Roman Britain : Forces of Change*. New York, Routledge, 1998. 208 pages.
- Wormald, Patrick, Donald Bullough et Roger Collins éd. *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society : studies presented to J.M. Wallace-Hadrill*. Oxford, Basil Blackwell, 1983. 345 pages.
- Young, Bailey. « Paganisme, christianisme et rites funéraires mérovingiens ». *Archéologie Médiévale*, 7 (1977), p. 1-65.

LES CALENDRIERS, LA LITURGIE ET LES FÊTES : TRAVAUX GÉNÉRAUX

- Baumstark, Anton. *Liturgie comparée*. 3ème éd., Paris, Chevetogne, 1953, 287 pages. (Coll « Irénikon »)
- Belmont, Nicole. « Temps continu, temps rompu, temps oublié : Pliures, coupures, césures du temps ». *Ethnologie Française*, 30 : 1, (2000), p. 23-30.
- Bradshaw, Paul. *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*. 2ème éd. Oxford, Oxford University Press, 2002 . 244 pages.
- Chadwick, Henry. « The Calendar : Sanctification of time ». *The Irish Theological Quarterly*, 66 : 2 (2001), p.99-108.
- Chélini, Jean. *Le calendrier chrétien : notre temps quotidien*. Paris, Picard Éditeur, 1999. 140 pages. (Coll. « Signes du temps »).
- DaSilva-Lima, José. « Saints populaires, calendrier et identité dans le nord du Portugal : le rôle du symbolisme religieux » *Rôle des traditions populaires dans la construction de l'Europe. Saints et Dragons = Cahiers internationaux de symbolisme*, 86-88 (1997), p. 71-87.
- Dendy, D.R. *The Use of Lights in Christian Worship*. Londres, SPCK, 1959, 197 pages.
- DeSike, Yvonne et coll. *Fêtes et croyances populaires en Europe au fil des saisons*. Paris, Bordas, 1994. 207 pages.
- Dihle, Albrecht. « La fête chrétienne ». *Revue des Études Augustiniennes*, 38 (1992), p. 323-335.

- Dillistone, F.W. *Christianity and Symbolism*. Londres, SCM Press, 1985 [1955], 313 pages.
- Dix, Gregory. *The Shape of the Liturgy*. 2ème éd., Londres, Dacres Press, 1964 [1945]. 764 pages.
- Duchesne, Louis. *Les origines du culte chrétien : étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*. 5ème édition. Paris, A. Fontemoing, 1909 [1889]. 568 pages.
- Dunand, Françoise. *La fête, pratique et discours : d'Alexandrie hellénistique à la mission de Besançon*. Paris, Les Belles Lettres, 1981. 351 pages. (Coll. « Centre de recherches d'histoire ancienne : 42 »).
- Duvignaud, Jean. *Fêtes et civilisations*. Paris, Weber, 1973. 203 pages. (Coll. « Terra Universalis »).
- Evenepoel, Willy. « La délimitation de « l'année liturgique » dans les premiers siècles de la chrétienté. *Caput Anni Liturgici*. ». *Revue d'histoire ecclésiastique*, 83 : 3-4 (1988), p. 601-616.
- Frere, Walter H. *Studies in early Roman liturgy vol.1. The kalendar*. Londres, Humphrey Milford, 1930. 1 volume.
- Gaignebet, Claude et Marie-Claude Florentin. *Le Carnaval : essais de mythologie populaire*. Paris, Payot, 1979 [1974]. (Coll. « Le Regard de l'histoire »).
- Gibson, George M. *The Story of the Christian Year*. Freeport, Books for Libraries Press, 1972 [1945]. 238 pages. (Coll. « Essays index reprints series »).
- Gordon, Pierre. *Les fêtes à travers les âges : leur unité-l'origine du calendrier*. Neuilly-sur-Seine, Arma Artis, 1983. 182 pages.
- Grimaldi, Piercarlo. « Prédications calendaires agricoles des animaux mythiques » *Rôle des traditions populaires dans la construction de l'Europe = Cahiers internationaux de symbolisme*, 86-88, (1997), p. 277-288.
- Gy, Pierre-Marie. *La liturgie dans l'histoire*. Paris, Éditions du Cerf, 1990. 329 pages. (Coll. « Liturgie »).
- Hascoet, Joël. « La troménie de Landelau ». *Bulletin de la société de mythologie française*, 213 (2003), p. 12-18.
- Heers, Jacques. *Fêtes des Fous et carnivals*. Paris, Hachette, 1997 [1983]. 315 pages. (Coll. « Pluriel »).
- Hutton, Ronald. *Stations of the Sun : a history of the ritual year in Britain*. New York / Oxford University Press, 1996. 542 pages.

- Isambert, François-André. *Le sens du sacré : fêtes et religion populaire*. Paris, Éditions de Minuit, 1982. 314 pages. (Coll. « Le sens commun »).
- James, Edwin O. *Seasonal Feasts and Festivals*. Londres, Thames and Hudson, 1961. 336 pages.
- *Christian Myth and Ritual : A Historical Study*. New York, The World Publishing Company, 1965. 345 pages. (Coll. « Living Age Books : 43 »).
- Jungmann, Joseph. *La liturgie des premiers siècles jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand*. Paris, Éditions du Cerf, 1962. 474 pages. (Coll. « Lex Orandi »).
- King, Archdale A. *Liturgies anciennes*, Paris, Mame, 1961 [1959], 661 pages.
- Leroux, Jean-Marie. *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, IIIe-XIIIe siècle*. Paris, 9-12 mars 1981. Paris, Éditions du CNRS, 1984. 579 pages. (Coll. « Centre national de la recherche scientifique. Colloques internationaux : 604 »).
- McArthur, Allan A. *The Evolution of the Christian Year*. Londres, SCM Press, 1953. 192 pages.
- Miquel, Pierre. *La liturgie, une école de la foi : dogmes et fêtes*. Paris, Desclée de Brouwer, 1984. 204 pages.
- « Les fêtes ». *Collectanea Cisterciensia*, 39 : 3 (1977), p. 205-221.
- Morelli, Anne. « La réinterprétation chrétienne des fêtes antérieures au christianisme ». *Religiologiques*, 8 (1993), p. 95-102.
- Rouillard, Philippe. *Histoire des liturgies chrétiennes de la mort et des funérailles*. Paris, Éditions du Cerf. 1999. 216 pages. (Coll. « Histoire »).
- *Les fêtes chrétiennes en Occident*. Paris, Éditions du Cerf, 2003. 347 pages. (Coll. « Histoire »).
- Rowell, Geoffrey. *The Liturgy of Christian Burial : an introductory survey of the historical development of Christian burial rites*. Londres, Alcuin Club/SPCK, 1977. 137 pages. (Coll. « Alcuin Club collections : 59 »).
- Sermon, Richard. « The Celtic Calendar and the English Year ». *Mankind Quarterly*, 40 : 4 (2000), p. 401-420.
- Stringer, Martin D. *A Sociological History of Christian Worship*. New York, Cambridge University Press, 2005. 268 pages.
- Talley, Thomas J. *Les origines de l'année liturgique*. Paris, Éditions du Cerf, 1990. 268 pages. (Coll. « Liturgie »).

- Van Gennep, Arnold. *Le folklore français*. Paris, Robert Laffont, 1998 [1958]. 3 volumes. (Coll « Bouquins »).
- Van Goudoever, J. *Fêtes et calendriers bibliques*. Paris, Beauchesne, 1967. 393 pages. (Coll. « Théologie historique : 7 »).
- Walter, Philippe. *Mythologie chrétienne : rites et mythes du Moyen Âge*. Paris, Éditions Ententes, 1992. 286 pages. (Coll. « Mythologies »).
- *La mémoire du temps. Fêtes et calendriers de Chrétiens de Troyes à La Mort Artu*. Paris, Librairie Honoré Champion, 1989. 875 pages.
- Weiser, Francis-Xavier. *Fêtes et coutumes chrétiennes; de la liturgie au folklore*. Tours, Mame, 1961. 280 pages. (Coll. « Sélection Mame : 32 »).
- Zélinzky, A.N. « Le calendrier chrétien avant la réforme grégorienne ». *Studi Medievali*, 23 (1982), p. 529-597.

LA NATIVITÉ DU SEIGNEUR ET L'ÉPIPHANIE

- Botte, Bernard. *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie. Étude historique*. Louvain, Abbay du Mont-César, 1961 [1932]. 105 pages. (Coll. « Textes et études liturgiques »).
- Cerbelaud, Dominique. « Naissance de la Nativité : aux origines de la fête de Noël ». *Vie Spirituelle*, 703 : 147 (1993), p. 35-43.
- Connell, Martin F. « Did Ambrose's sister become a virgin on December 25 or January 6? The earliest western evidence for Christmas and Epiphany outside Rome ». *Studia Liturgica*, 29 : 2 (1999), p. 145-158.
- Count, Earl W. *4000 years of Christmas : a gift from the ages*. Berkeley, Ulysses Press, 1997. 108 pages.
- Cullmann, Oscar. *La Nativité et l'arbre de Noël* Paris, Éditions du Cerf, 1993. 92 pages. (Coll. « Théologies »).
- *Noël dans L'Église ancienne*. Paris, Delachaux et Nestlé, 1949. 36 pages. (Coll. « Cahiers théologiques de l'actualité protestante : 25 »)
- Dawson, William F. *Christmas : its origin and associations. Its historical events and festive celebrations during nineteen centuries*. Detroit, Gale Research Company, 1968 [1902]. 336 pages.

- DeBenoist, Alain. *Fêter Noël : légendes et traditions*. Puiseaux, Pardès, 1994. 93 pages. (Coll. « Bibliothèque des traditions »).
- Dorival, Gilles et Jean-Paul Boyer dir. *La Nativité et le temps de Noël. Antiquité et Moyen Âge*. Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2003. 264 pages. (Coll. « Textes et documents de la méditerranée antique et médiévale »).
- Dubarle, André-Marie, éd. *Noël, Épiphanie, retour du Christ*. Paris, Éditions du Cerf, 1967. 333 pages. (Coll. « Lex Orandi : 40 »).
- Gillman, Ian. « Constantine The Great in the Light of the Christus Victor concept ». *Journal of Religious History*, 1 (1961), p. 197-205.
- Heim, François. « Solstice d'hiver, solstice d'été dans la prédication chrétienne du Vème siècle : le dialogue des évêques avec le paganisme, de Zénon de Vérone à saint Léon ». *Latomus : Revue d'Études Latines*, 58 : 3, (1999), p. 640-660.
- Hijman, Steven E. « Sol Invictus, the Winter Solstice, and the Origins of Christmas ». *Mouseion* XLVII, 3 : 3 (2003), p. 377-398.
- « The sun which did not rise in the East : the cult of Sol Invictus in the light of non-literary evidence ». *BABesch*, 71 (1996), p. 115-150.
- Laurentin, René. *Les Évangiles de l'enfance du Christ : Vérité de Noël au delà des mythes*. Paris, Desclée de Brouwer, 1982. 630 pages.
- Leclercq, Jean. « Aux origines du Cycle de Noël. » *Ephemerides Liturgicae*, 62 (1948), p. 7-26.
- Méan, François. « Noël : métropole des fêtes ». *Présence Orthodoxe*, 4 (1995), p. 3-8.
- Miller, Daniel éd. *Unwrapping Christmas*. Oxford / New York / Toronto, Clarendon Press, 1993. 239 pages. (Coll. « Oxford studies in social and cultural anthropology »).
- Moffit, John. « Helios, Christ and Christmas ». *Arte Cristiana*, 78 (1990), p. 437-441.
- Roll, Susan K. « Botte revisited : a turning point in the research on the origins of Christmas and Epiphany ». *Questions Liturgiques*, 74 :3-4 (1993), p. 153-170.
- « The debate on the origin of Christmas ». *Archiv fur Liturgiewissenschaft*, 40 :1-2 (1998), p. 1-16.
- Talley, Thomas J. « Constantine and Christmas ». *Studia Liturgica*, 17 (1987), p. 191-197.

LA CIRCONCISION DE SEIGNEUR

Meslin, Michel. *La fête des Kalendes de janvier dans l'empire romain : étude d'un rituel de nouvel an*. Bruxelles, Latomus, 1970. 138 pages. (Coll. « Latomus : 115 »).

Martens, Francis. « Solstice d'hiver et Circoncision ». *Revue Nouvelle*, 103 : 3 (1996), p. 96-105.

LA PURIFICATION DE LA VIERGE

Barré, Honoré. « Le culte marial en Afrique après saint Augustin ». *Revue des Études Augustiniennes*, 13 (1967), p. 285-317.

Benko, Stephen, *The Virgin Goddess : studies in the Pagan and Christian roots of Mariology*. Leiden /New York, E.J. Brill, 1993. 293 pages.

Carroll, Michael P. *The Cult of the Virgin Mary. Psychological Origins*. Princeton, Princeton University Press, 1986. 253 pages.

DeBruyn, Donatien. « L'origine des processions de la Chandeleur et des Rogations. À propos d'un sermon inédit ». *Revue Bénédictine*, 39 (1932), p. 14-26.

Duval, Y.M. « Des Lupercales de Constantinople aux Lupercales de Rome ». *Revue d'Études Latines*, 55 (1977), p. 222-70.

Graef, Hilda. *Mary : A History of Doctrine and Devotion*. Westminster, Christian Classics, 1985. 371 pages.

Green, William M. « The Lupercalia in the Fifth Century ». *Classical Philology*, 26 : 1 (1931), p. 60-69.

Higgins, Martin. « Note on the Purification (and date of the Nativity) in Constantinople in 602 ». *Archiv Fur Liturgiewissenschaft*, 2 (1952), p. 81-83

Kraemer, Ross S. *Her share of blessings : women's religion among Pagans, Jews and Christians in the Greco-Roman world*. New York /Oxford / Toronto, Oxford University Press, 1992. 275 pages.

Owen, Trefor. « The celebration of Candlemas in Wales ». *Folklore*, 84 (1973), p.238- 251.

Pomarès, Gilbert. *Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien*. Paris, Éditions du Cerf, 1959. 273 pages. (Coll. « Sources chrétiennes : 65 »).

- Ridder, Todd. « Chants for Candlemas : accretions and adaptations in three manuscripts of the 11th-12th centuries ». *Worship*, 70 : 1 (1996), p. 35-63.
- Stevenson, Kenneth. « The Origins and Development of Candlemas : a struggle for identity and coherence? ». *Ephemerides Liturgicae*, 102 (1988), p. 316-346.
- Toutain, Jules. « Les Lupercales romaines et la fête chrétienne de la Purification de la Vierge ou Chandeleur ». *Revue d'Histoire des Religions*, 79 (1919), p.1-13.
- Van Esbroeck, Michel. « La lettre de Justinien pour la fête de l'Hypapante en 562 ». *Analecta Bollandiana*, 112 : 1-2 (1994), p. 65-84.
- « Le culte de la Vierge de Jerusalem à Constantinople aux 6-7 siècles ». *Revue des Études Byzantines*, 46 (1988), p. 181-190.
- Warner, Marina. *Seule entre toutes les femmes : mythe et culte de la Vierge Marie*. Paris, Éditions Rivages, 1989. 420 pages. (Coll. « Rivages / Histoire »).
- Wiseman, Thomas P. « The God of the Lupercal ». *The Journal of Roman Studies*, 85 (1995), p. 1-22.
- Witt, Reginald E. *Isis in the Graeco-Roman World*. Londres, Thames and Hudson, 1971. 336 pages.

LA CHAIRE DE SAINT- PIERRE

- Février, Paul-Albert. « Natale Petri de Cathedra » dans Paul-Albert Février, *La méditerranée de Paul-Albert Février*. Rome, École Française de Rome, 1996. 2 volumes. (Coll. « École Française de Rome : 225 »).

LE CYCLE DES ROGATIONS

- Gueusquin, Marie-France. *Le mois des dragons*. Paris, Berger-Levrault, 1981. 135 pages. (Coll « Arts et traditions populaires »).
- Favrod, Justin. « Les évêques de Gaule et la fête de Cernunnos : une hypothèse sur l'origine des Rogations ». *Revue de la faculté de Lettres de l'université de Lausanne*, 4 : 6 (1992), p. 67-81.
- Glaizal, Pierre. « Les Rogations, le dragon et l'enveloppe mythologique de Sens ». *Bulletin de la société de mythologie française*, 213 (2003), p. 1-11.

- Hill, Joyce. « The *Litaniae maiores* and *minores* in Rome, Francia and Anglo-Saxon England : terminology, texts and traditions ». *Early Medieval Europe*, 9 : 2 (2000), p. 211-246.
- Leclercq, Jean. « Pour l'histoire de deux processions ». *Ephemerides Liturgicae*, 62 (1948), p. 83-88.
- Sergent, Bernard. « Saints saurochtones et fêtes celtiques » *Rôle des traditions populaires dans la construction de l'Europe. Saints et Dragons = Cahiers internationaux de symbolisme*, 88 (1997), p. 45-69.
- Vaucher, André. « Liturgie et culture folklorique : les rogations dans la Légende Dorée de Jacques de Voragine » dans Jean-Pierre Étienvre, éd. *Fêtes et Liturgie : Actes du Colloque tenu à la Casa de Velazquez, 12-13-14 décembre 1985*. Madrid, Casa de Velazquez/Universidad Computense, 1988. 312 pages. (Coll. « Publications de la Casa de Velazquez. Série Cas de Velazquez. »).
- Verdier, Paul. « Sainte Radegonde et la légende de la Grande-Goule ». *Bulletin de la société de mythologie française*, 164 (1992), p.13-22.
- Walter, Philippe. « L'or, l'argent et le fer (étiologie d'une fête médiévale : les Rogations) ». *Le Moyen Âge* (1993). p. 41-59.

LA NATIVITÉ DE SAINT - JEAN BAPTISTE

- Bernard, H. *Usages et superstitions qui se rattachent au culte de Saint Jean tant en Orient qu'en Occident*. Nîmes, Lacour, 1999. [1867]. 31 pages. (Coll. « Rediviva »).
- Olive, Jean-Louis. « La salutation au soleil : notes d'ethnographie héliotopique en Pyrénées ». *Bulletin de la société de mythologie française*, 183 (1996), p.1-25.
- Coussée, Bernard. *La Saint-Jean, la canicule et les moissons*. Lille, B. Coussée, 1987, 112 pages. (Coll. « Rites et traditions du nord de la France »).
- Collectif, « De la Saint-Jean d'hiver à la Saint-Jean d'été », *Folklore de France* 39 : 226, (1990), p. 20-30.

LA TOUSSAINT ET LA FÊTE DES MORTS

- Coussée, Bernard. *Halloween, Saint-Martin, guénels et allumaires*. Lille, La Voix du Nord, 2003.80 pages.

- Hennig, John. « The Feast of All the Saints of Europe ». *Speculum*, 21 : 1 (1946).
p. 49-66.
- « The Meaning of All the Saints ». *Medieval Studies* 10, (1948),
p. 147-161.
- Hollaardt, Augustinus. « La Toussaint : son histoire, sa liturgie ». *Questions liturgiques*,
80 : 2 (1999), p. 91-105.
- Johnson, Helen Sewell. « November Eve Beliefs and Customs in Irish life and literature ». *Journal of American Folklore*, 81 : 320 (1968). p.133-142.
- Pietri, Luce. « Les origines de la fête de la Toussaint; La Communion des Saints ». *Les Quatre Fleuves*, 25-26 (1988), p. 57-61.
- Rogers, Nicholas. *Halloween : from Pagan ritual to party night*. Oxford / Toronto, Oxford University Press, 2002. 198 pages.
- Santino, Jack, éd. *Halloween and other festivals of death and life*. Knoxville, University of Tennessee Press, 1994. 280 pages.

VARIA

- Ashley, Kathleen et Wim Huskens éd. *Moving Subjects : Processional Performance in the Middle Ages and the Renaissance*. Amsterdam, Rodopi, 2001. 257 pages.
(Coll. « Ludus : 5 »).
- Bayard, Jean-Pierre. *La symbolique du feu*. Paris, G. Trédaniel, 1986. 225 pages.
- Belmont, Nicole *Paroles païennes; mythe et folklore des frères Grimm à Paul Sébillot*. Paris, Éditions Imago : Diffusion Payot, 1986. 176 pages.
- Bentley, Michael. *A Companion to Historiography*, Londres / New York, Routledge, 1997, 997 pages.
- Berger, Stefan, Heiko Feldner et Kevin Passmore. *Writing History. Theory and Practice*. Londres / New York, Oxford University Press, 2003, 338 pages.
- Bibauw, Jacqueline éd. *Hommages à Marcel Renard*. Bruxelles, Collection Latomus, 1969. 3 volumes. (Coll. « Latomus : 101-103 »).
- Eliade, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*. New York, Sheed & Ward, 1958 [1907]. 484 pages.

- Frazer, James. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Londres, MacMillan and Co, 1959 [1922]. 756 pages.
- Gatto, Guiseppe. « Le voyage au Paradis. La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Âge ». *Annales*, 34 : 5 (1979), p. 929-942 .
- Guasco, Antoine. *Richesse et pérennité du folklore. Essai élémentaire de synthèse*. Marseille, A.Guasco, 1989. 253 pages.
- Génicot, Léopold. *Critique historique*. 2ème éd., Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 1987, 80 pages. (Coll. « Pedasup : 1 »)
- Hockett, Homer C. *The Critical Method in Historical Research and Writing*, New York, MacMillan, 1967, 330 pages.
- Huntington, Richard et Peter Metcalf. *Celebrations of Death : the anthropology of mortuary ritual*. 2ème éd. Cambridge / New York, Cambridge University Press, 1991. 236 pages.
- Jensen, Tim et Mikael Rothstein éd. *Secular Theories on Religion : Current Perspectives*. Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2000. 279 p.
- Lapointe, Roger. *Socio-anthropologie du religieux : La religion populaire au péril de la modernité*. Genève, Librairie Droz S.A., 1988. 2 volumes.
(Coll. « Travaux de droit, d'économie, de science politique, de sociologie et d'anthropologie : 156-158 »).
- Lautman Françoise et Nicole Belmont dir. *Ethnologie des faits religieux en Europe. Colloque*. Paris, Éditions du CTHS, 1993. 540 pages.
(Coll. « Regard de l'ethnologue : 4 »).
- Lefebvre, Georges. *La naissance de l'historiographie moderne*, Paris, Flammarion, 1971, 348 pages.
- Paris, André. « Rites de fécondité et de fertilité en Haut-Morvan. Des sites et des rites aux personnages mythiques ». *Bulletin de la société de mythologie française* 157, (1990), p. 6-9.
- Plongeron, Bernard et als dir. *La religion populaire dans l'Occident chrétien : approches historiques*. Paris, Beauchesne, 1976. 237 pages.
(Coll. « Bibliothèque Beauchesne, religions, société, politique : 2 »).
- Stamm, A. « La croyance, l'échange et l'honneur. Une société rurale en Haute-Corrèze ». *Ethnologia : revue d'ethnologie et des sciences sociales des pays du massif central*, 25-28 (1983), p. 244-321.

Thomas, Joël, éd. *Saveurs, senteurs : le goût de la Méditerranée*. Perpignan Presses Universitaires de Perpignan, 1998.