



HAL
open science

Enfance et sainteté (Antiquité tardive et monde byzantin)

Béatrice Caseau

► **To cite this version:**

| Béatrice Caseau. Enfance et sainteté (Antiquité tardive et monde byzantin). 2022. halshs-03861452

HAL Id: halshs-03861452

<https://shs.hal.science/halshs-03861452>

Preprint submitted on 19 Nov 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Pour la période antique et même médiévale, enfance et sainteté sont plutôt des termes antinomiques, à l'exception des saints martyrs. Si l'enfant est souvent associé à la pureté dans le monde romain comme plus tard dans le monde chrétien, la pureté n'est pas un équivalent de la sainteté. L'enfance est *de facto* considérée comme un moment peu propice à la sainteté car le jeune enfant est centré sur la satisfaction de ses propres besoins alors que le saint donne sa vie pour autrui. L'enfant bien portant a de l'appétit pour grandir et n'est pas naturellement un ascète. L'enfant ordinaire préfère jouer plutôt que de méditer. L'enfant est perçu comme un être imparfait et inachevé, et porte les stigmates des préjugés antiques sur ses incapacités : l'enfant ne s'exprime pas comme un adulte, il n'a pas ou peu de connaissances source de sagesse et surtout il ne domine pas ses désirs, étant esclave de ses besoins. Il est donc présenté comme une antithèse de ce que les Anciens associaient à un être accompli. Tout semble se lier pour opposer enfance et sainteté.

Toutefois, il faut nuancer ce propos car à côté de la sainteté donnant lieu à une reconnaissance populaire et à un culte établi par les Églises, il existe une autre forme de sainteté, qui est statutaire et se trouve partagée par tous les chrétiens baptisés. Tel le bon larron qui reconnaît en Jésus crucifié le fils de Dieu et se voit offrir une place au Paradis, le chrétien qui est baptisé dans la mort et la résurrection du Christ est associé à sa sainteté et devient fils ou fille de Dieu. Il convient donc de bien distinguer les différentes formes de sainteté, et de ne pas négliger cette sainteté statutaire qui s'exprime dans la liturgie quand la communion au corps et au sang du Christ est offerte avec les paroles « τα ἅγια τοῖς ἁγίοις », τα ἅγια τοῖς ἁγίοις, les choses saintes aux saints, c'est-à-dire aux fidèles baptisés¹. L'originalité du christianisme par rapport aux autres religions contemporaines du monde romain, est de permettre aux enfants, même très petits, de devenir des fidèles à part entière et d'accéder ainsi à la sainteté statutaire au même titre que les adultes. Ce postulat d'égalité entre adultes et enfants à devenir des icônes du Christ, des fils et filles de Dieu et par conséquent des saints de Dieu est responsable d'un changement d'attitude à l'égard de l'enfance au cours du Moyen âge. De même que le Christ enfant a déjà pleinement la puissance du divin en lui, de même tout enfant baptisé a pleinement la vie divine en lui et peut en manifester les charismes.

¹ Robert F. Taft, « 'Holy Things for the Saints.' The Ancient Call to Communion and its Response », dans *Fountain of Life. In Memory of Niels K. Rasmussen, O.P.*, éd. G. Austen, Washington DC, 1991, (NPM Studies in Church Music and Liturgy), pp. 87-102

Dans cette contribution, nous allons donc étudier comment les enfants sont accueillis dans les communautés chrétiennes et admis à participer à la sainteté statutaire des fidèles baptisés, puis la manière dont les familles entretiennent la blancheur de la robe baptismale en associant leurs enfants à leurs dévotions, et finalement comment certains enfants sont choisis pour mener une vie sainte et faire rejaillir cette sainteté sur leur famille. Cette contribution laisse de côté la question de l'enfance des saints, déjà traitée par ailleurs². En effet les hagiographes font remonter les prémices de la sainteté perçue comme élection divine au sein maternel et à l'enfance mais c'est leur vie d'adulte qui leur vaut d'être considérés comme des saints, sauf si leur vie a été écourtée par le martyre. Pour la majorité des enfants, la sainteté est soit liée à leur baptême soit un projet de vie qui leur est imposé par leurs parents.

1) Enfance et baptême : la sainteté statutaire des fidèles chrétiens

Trop souvent dans les études sur les saints, la sainteté statutaire du chrétien baptisé est oubliée au profit des manifestations plus spectaculaires, héroïques ou thaumaturgiques de la sainteté. Or la sainteté statutaire et collective des fidèles existe aussi. La liturgie byzantine prévoit que le pain et le vin consacré sur l'autel en Corps et Sang du Christ soit donné aux « saints », en disant *sancta sanctis* ou son équivalent grec, les choses saintes pour les saints. L'idée d'une sainteté largement partagée et fondée sur le baptême existe donc bien. Cette sainteté d'appartenance à l'Église, qui est elle-même sainte est créée par des rituels particuliers, parmi lesquels il faut citer en premier lieu le baptême. Sont ainsi appelés saints, ceux qui suivent le Christ et se font baptiser dans sa mort et sa résurrection.

Suivant les recommandations du Nouveau Testament, les communautés chrétiennes doivent accueillir les enfants et suivre ainsi la parole de Jésus à ses disciples : "Laissez les petits enfants venir à moi, et ne les empêchez pas, car le royaume des cieux appartient à ceux-là" (Mt 19 : 14). Jésus propose aussi d'accueillir en son nom les petits enfants : « Puis prenant un petit enfant, il le plaça au milieu d'eux et l'ayant embrassé, il leur dit : « Quiconque accueille un des petits enfants, tels que lui à cause de mon nom, c'est moi qu'il accueille. » (Mc 9 : 36-37). Loin de faire de la connaissance des adultes un condition pour entrer dans le Royaume des Cieux, les Synoptiques insistent sur le fait qu'il faut accueillir le Royaume de Dieu en petit

² B. CASEAU, « Childhood in Byzantine Saints Lives », *Becoming Byzantine. Children and Childhood in Byzantium*, eds. A. PAPAConstantinou et A. M. Talbot, Washington: Dumbarton Oaks, 2009, pp. 127-166.

enfant car « c'est à leurs pareils qu'appartient le Royaume des Cieux » (Marc 10 : 14-15 ; Lc 18 : 15-17 ; Mt 19 : 13-15) Dans le Nouveau Testament, l'enfance a donc une place privilégiée d'accès au Salut et les adultes sont encouragés à recevoir le message évangélique avec la confiance affectueuse des enfants.

L'incorporation des enfants dans les communautés chrétiennes était donc dans la logique de ces discours. Dès le 1^{er} siècle, quand le chef de famille décide de la conversion de toute sa famille, le baptême est alors offert aux enfants comme aux adultes. Le baptême de foyers entiers est mentionné dans les Actes des Apôtres (Ac 16, 33) et le lien entre le baptême et le salut personnel est également clairement établi dans le Nouveau Testament (1Pe 3, 21 par exemple). L'approche positive de l'enfance du Nouveau Testament a eu une conséquence : les enfants pouvaient être membres de la communauté chrétienne dès qu'ils étaient présentés à l'église et ils devenaient membres à part entière dès qu'ils étaient baptisés. Un âge spécifique n'était cependant pas requis pour le baptême : le choix en revenait donc aux parents. Les bébés ainsi que les enfants plus âgés pouvaient recevoir le baptême, bien que nous ayons de rares mentions du baptême des enfants au début de la période chrétienne, avant le 3^e siècle³. Pour les parents chrétiens, il était important de faire baptiser leurs enfants car cela facilitait leur entrée au Paradis après la mort. Ils souhaitaient que leurs enfants malades soient baptisés immédiatement et marqués du sceau leur permettant d'être sauvés. Par conséquent, la pratique de faire baptiser un bébé ou un enfant s'est développée dans l'Antiquité tardive.

Cyprien de Carthage explique que les bébés peuvent être baptisés à tout âge et qu'il n'est pas nécessaire d'attendre le huitième jour, moment de la circoncision dans les Écritures. Devant Dieu, adultes et enfants sont égaux, ou pour reprendre les mots de Cyprien, il y a une égalité spirituelle et divine (*aequalitas divina et spiritalis*) aux yeux de Dieu⁴. Le baptême des jeunes enfants dérangeait certains auteurs chrétiens comme Tertullien, pour qui le baptême supposait un changement de manière de vivre et un engagement adulte. Tertullien considérait aussi que c'était du gâchis de laver les péchés alors qu'on en a peu commis et qu'il était préférable d'attendre l'âge adulte pour ce bain purificateur, mais il est plutôt isolé dans cette posture⁵.

³ E. FERGUSON, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Cambridge, 2009, pp. 362-379.

⁴ CYPRIEN de Carthage, ep. 64, 3

⁵ TERTULLIEN, *De baptismo*, 18, 4-5, éd. R. F. REFOULE, Tertullien, *Traité du baptême*, Paris, 1952, pp. 92-93.

Les sources canonico-liturgiques contemporaines ou un peu postérieure prévoient le baptême des enfants. La tradition apostolique, les canons d'Hippolyte et le *Testamentum Domini* s'accordent pour proposer un ordre de passage entre les catéchumènes prêts pour le bain baptismal : d'abord les petits enfants, y compris ceux qui ne parlent pas et dans ce cas les parents parlent pour eux, puis les hommes puis les femmes⁶. Les sources sont concordantes pour donner une place aux enfants dans cette importante cérémonie, ce qui indique clairement qu'il était donc possible d'accéder au baptême sans restriction d'âges, de sexe ou de statut.

La notion d'une préparation physique et spirituelle s'est cependant imposée au cours du 4^e siècle, avec la conversion d'un grand nombre d'adultes pour lesquels des catéchèses baptismales puis mystagogiques ont été composées. Le catéchuménat a été formalisé⁷, et sa pratique étendue aux enfants⁸. C'est pourquoi, au cours du 4^e siècle, lorsque l'enfant était en bonne santé, les parents chrétiens les présentaient à l'église où ils recevaient le signe de croix sur le front mais ne demandaient pas nécessairement le baptême dans la foulée⁹. Ce geste rituel pouvait être fait à la maison : Augustin a reçu le signe de croix et un grain de sel de la part de sa mère¹⁰. Sauf en cas de maladie, il semble que le baptême était volontiers repoussé à la fin de l'adolescence ou même plus tard au 4^e siècle. Augustin a failli être baptisé lorsqu'il était enfant, parce qu'il était malade, mais lorsqu'il s'est remis de sa maladie, sa mère n'a pas insisté pour qu'il soit baptisé et il a finalement été baptisé adulte à l'âge de trente-trois ans, de sa propre initiative, alors qu'il se sentait prêt à changer radicalement de style de vie¹¹. On peut arguer qu'Augustin n'a pas été élevé dans une famille entièrement chrétienne, mais la même situation se retrouve dans des familles très pieuses. Jérôme pourtant élevé dans une famille chrétienne n'a été baptisé qu'à presque trente ans. En Orient, on peut faire le même constat. Basile de Césarée n'est

⁶ *The Apostolic Tradition. A Commentary*, eds. P. F. BRADSHAW, M. E. JOHNSON, E. Edward PHILLIPS, Minneapolis, 2002, pp. 112-113.

⁷ P. L. GAVRILYUK, *Histoire du catéchuménat dans l'Eglise ancienne*, Paris, 2007.

⁸ M. PIGNOT, *The Catechumenate in Late Antique Africa, 4th-6th centuries. Augustine of Hippo, his Contemporaries and Early Reception*, Leiden, 2020.

⁹ M. PIGNOT, *Ritual Performance and Christian Belonging: Signing Foreheads with the Cross in the Writings of Augustine of Hippo*, « *Sacris Erudiri* », 58 (2019), pp. 111-143.

¹⁰ AUGUSTIN, *Confessions*, I, XI.17

¹¹ AUGUSTIN, *Confessions*, I, XI et IX, III,

baptisé qu'à vingt-huit ans et son ami Grégoire de Naziance vers trente ans¹². Or la famille de l'un comme de l'autre peut être qualifiée de très chrétienne. Certains historiens considèrent qu'il y a eu une baisse des demandes de baptême pour les nourrissons et les enfants au 4^e siècle, en raison de l'insistance des prédicateurs pour que le baptême lave les péchés une fois pour toutes. Cet avis a pu influencer aussi certains parents, comme Monique, la mère d'Augustin¹³ pour qui il s'agissait d'une forme de précaution. Dans ce cas l'incorporation des enfants à la vie religieuse se faisait autrement. Toutefois, la mortalité infantile étant très élevée, et le décès pouvant survenir brutalement, il apparut que cet usage de retarder le baptême pouvait faire courir un risque à l'enfant dont le salut n'était plus assuré. Un mouvement de prédication a donc eu lieu en Orient comme en Occident pour proposer aux parents de faire baptiser tôt leurs enfants. Grégoire de Naziance comme Augustin prêchent en ce sens, afin d'assurer aux enfants, même très petits un gage de salut et le sésame qui permet l'entrée au Paradis. Pourtant l'un comme l'autre a été baptisé adulte. Grégoire de Naziance semble préférer que l'enfant soit baptisé après trois ans de catéchuménat, quand l'enfant sait marcher et parler, mais on sent que les clercs ont dû s'adapter aux craintes éventuelles des parents¹⁴. Ces craintes peuvent s'expliquer quand on sait qu'Augustin écrit que les enfants non baptisés n'entreront pas au Paradis lorsqu'ils mourront¹⁵. Le baptême est donc incontournable pour le Salut et s'impose au Moyen âge comme un rituel d'incorporation des enfants parmi les saints, c'est-à-dire dans la communauté des fidèles baptisés. Encore au 6^e siècle on constate des différences d'usages. Symeon Stylite le jeune, qui a vécu de 521 à 592 ans, a été baptisé à l'âge de deux ans, alors qu'il parlait déjà¹⁶, mais Sévère d'Antioche († 538) n'a été baptisé qu'à l'adolescence, ce que *La Vie de Sévère de Zacharie* estime nécessaire d'expliquer par

¹² J. JEREMIAS, *Infant Baptism in the First Four Centuries*, Philadelphie : Westminster, 1964, p. 88 et O. M. BAKKE, *When Children Became People. The Birth of Childhood in Early Christianity*, Minneapolis, 2005, p. 242.

¹³ AUGUSTIN, *Confessions*, I, XI.

¹⁴ GREGOIRE de Naziance, *Oratio* 40, éd. Cl. MORESCHINI, P. GALLAY, Grégoire de Naziance, *Discours 38-41*, Paris, 1990, pp. 198-311.

¹⁵ AUGUSTIN, *Lettre*, 166, 21, éd. A. GOLDBACHER, *S. Aureli Augustini Hipponensis episcopi epistulae*, Pars III : ep. CXXIV-CCXXXIVA, Vienne, 1908 (CSEL 44), p. 576.

¹⁶ P. VAN DEN VEN, *La Vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, t. 1 : *Introduction et texte grec*, Bruxelles, 1962, chap. 5, p. 7.

un usage particulier de la Pisidie¹⁷. La diversité des pratiques est une caractéristique frappante du christianisme de l'Antiquité tardive¹⁸.

Dans le monde latin, il devient habituel de baptiser les nouveau-nés, même si on trouve dans le sacramentaire gélasien un échange qui suppose que l'enfant puisse parler¹⁹. Dans les églises d'Orient, se met en place un rituel de présentation du bébé au huitième jour. Les chrétiens ne pratiquent pas la circoncision au 8^e jour après la naissance comme les Juifs, car c'est une pratique de l'ancienne loi, mais ils ont conservé le huitième jour comme le moment de présenter l'enfant à l'église et de lui donner un nom. Pendant huit jours, le bébé n'a pas reçu de nom, notamment parce que de nombreux nourrissons sont morts peu après leur naissance et n'ont pas survécu à la première semaine. Au bout de huit jours, le bébé reçoit un nom et il est considéré comme une personne pour l'ensemble de la famille et de la communauté. Le bébé d'une semaine est amené à l'église locale et accueilli par un membre du clergé. Le signe de la croix est dessiné sur le front de l'enfant, qui devient donc catéchumène. Ce rituel implique le père, ou un autre membre de la famille (mais pas la mère) et un membre du clergé, généralement un prêtre. Il avait deux fonctions : faire entrer l'enfant dans la communauté chrétienne en lui donnant un nom (de plus en plus lié au culte des saints) et protéger l'enfant par le signe de croix réalisé sur le front, la poitrine et la bouche. Les euchologes, livres de prières byzantins, pour différentes circonstances, nous fournissent les prières prononcées lors de ce rituel du signe de la croix qui est appelé *sphragis* (sceau) dans l'*euchologion* Barberini. L'enfant est en effet marqué du sceau du Christ, scellé par ce geste qui fait de lui un chrétien. La prière de cet euchologe demande que la lumière du visage de Dieu s'imprime sur l'enfant, que la croix du Christ pénètre dans son esprit et dans son cœur, et souhaite qu'il rejoigne les bienheureux au Paradis à la fin de sa vie terrestre²⁰. Le même euchologe Barberini enregistre une prière pour le 40^e jour après la naissance du bébé²¹. Pour les bébés en bonne santé, c'est à partir du 40^e jour que le baptême peut être célébré en présence de la mère, à moins que les parents ne veuillent attendre. La prière dite au cours des quarante jours de la naissance du bébé fait allusion au "bain d'incorruptibilité" et à la communion au Corps et au Sang du Christ. Elle demande la protection de la Trinité sur

¹⁷ ZACHARIE LE SCHOLASTIQUE, *Vita Severi*, patriarche d'Antioche, P.O. 2, Paris, 1907, p.11 ; P. ALLEN, C. T. R. HAYWARD, *Severus of Antioch*, Londres, 2004, pp.5-6.

¹⁸ R. JENSEN, Material and Documentary Evidence for the Practice of Early Christian Baptism, «*Journal of early Christian Studies* », 20, 3 (2012), pp.371-405, à p. 373.

¹⁹ P. CRAMER, *Baptism and Change in the Early Middle Ages c.200-c. 1150*, Cambridge, 1993, p. 140.

²⁰ *L'Eucologio Barberini gr. 336*, éd. S. PARENTI, E. VELKOVSKA, Rome 2000, n°112, pp. 117-118. (Ephemerides liturgicae. Subsidia 30)

²¹ *L'Eucologio Barberini gr. 336*, n°114, p. 119.

l'enfant. Le baptême transforme le bébé en "enfant de lumière". Cette date de baptême d'un enfant coïncide avec la date la plus ancienne de purification des mères. Le baptême d'un enfant est un événement joyeux et les mères veulent certainement y assister.

Les Églises d'Orient et d'Occident s'accordent sur le fait de procéder à un baptême d'urgence pour les bébés ou les enfants malades.

L'inclusion des enfants baptisés parmi les fidèles leur permet de participer à l'ensemble de la messe suivant le baptême à Pâques. Devenus des saints parmi les saints, les enfants baptisés pouvaient recevoir la communion. En Orient, même les bébés recevaient la communion, éventuellement avec un doigt plongé dans le vin consacré ou avec du lait et du miel.²² La *Tradition apostolique* a été conservée en différentes traductions qui conservent le souvenir d'une offrande eucharistique adaptée aux très jeunes enfants et aux bébés : du pain, et trois tasses d'eau, de lait et de vin, le tout étant offert aux nouveaux baptisés²³. Dans la description de ces offrandes, le lait et le miel sont distingués pour leur signification symbolique, à la fois comme nourriture de la Terre Promise et comme source de réconfort pour l'enfant. D'autres sources parlent aussi de communion au lait et au miel. Les *Canons d'Hippolyte* mentionnent qu'on donnait aux très jeunes baptisés la communion sous forme de lait et de miel, et pour ne pas les isoler au sein de la communauté, des tasses de lait et de miel étaient également offertes aux autres baptisés plus âgés, afin de leur rappeler qu'ils sont nés de nouveau, et comme des nouveau-nés aux yeux de Dieu.²⁴ La pratique est attestée en Orient et en Occident. Jérôme fait une allusion à cet usage de la tasse de lait bue avec le vin de l'Eucharistie²⁵. Le Concile de Carthage, qui a eu lieu en 397 établit une claire distinction entre le pain et le vin qui sont consacrés et le lait et le miel qui sont bénis²⁶. On commence à voir que cette forme de communion, éloignée du dernier repas du Christ, n'obtient plus l'assentiment général et finalement l'offrande de lait et de miel est interdite à l'autel par les *Canons des Apôtres*, une

²² A. MCGOWAN, *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford, 1999, pp. 107-115.

²³ Présentation synoptique des différentes versions en traduction dans *The Apostolic Tradition. A Commentary*, cité supra n.6 p. 120-121; Sur ces usages voir aussi A. MCGOWAN, cité supra n. 22, pp. 109-110.

²⁴. *Canons d'Hippolyte*, canon 21, édition critique de la version arabe, introduction et traduction française par R.-G. COQUIN, Paris, 1969, p. 385.

²⁵ JEROME, Commentaire sur le prophète Isaïe, 15, 55, 1-2

²⁶ *Concilia Africae a. 345- a 525*, éd. Ch. MUNIER, Turnhout, 1974 (CCL 49), p. 40 : "*Primitiae uero seu lac et mel, quod uno die sollempnissimo pro infantum mysterio solet offerri, quamuis in altari offerantur, suam tamen habent propriam benedictionem, ut a sacramento dominici corporis et sanguinis distinguantur.*"

compilation du 5^e siècle et le Concile de Trullo en 691/692²⁷. Les offrandes d'aliments sont toujours encouragées mais elles sont triées entre celles qui seront données aux membres du clergé et aux pauvres pour leurs repas et celles, limitées au pain et au vin, qui seront offerts sur l'autel, dans un souci de clarification concernant l'offrande eucharistique que l'on trouve en particulier dans des sources africaines²⁸. Un doigt trempé dans le vin consacré qui effleure les lèvres du bébé a coexisté ou vient remplacer la coupe de lait des rituels post-baptismaux. Tous ces gestes révèlent que la vie sacramentelle des enfants était équivalente à celle des adultes, mais adaptée à eux. Les lieux du baptême se sont adaptés aux enfants, qui à partir du 6^e siècle sont les plus nombreux candidats au baptême. Les piscines utilisées pour les adultes ont été comblées ou la quantité d'eau réduite²⁹, puis remplacées par des fonts baptismaux montés sur un piédestal, ce qui permettait de choisir entre effusion ou immersion pour les bébés. L'effusion pouvait se faire sans danger pour la santé de l'enfant, alors qu'immerger un bébé dans une piscine d'eau froide dans un baptistère plein de courants d'air en plein hiver n'était pas propice au maintien de sa santé. La pression des parents et l'anxiété croissante concernant le salut ont créé un véritable changement dans la discipline du baptême, qui a évolué pour s'adapter aux besoins des très jeunes enfants et aux demandes de leurs parents. Le baptême était la fin d'un voyage spirituel pour les adultes qui recevaient des catéchèses, mais c'était un point de départ pour les enfants qui avaient tout à apprendre de la vie chrétienne, et devaient le faire au sein de leur famille. Le rôle de la famille est devenu primordial pour que la sainteté statutaire de l'enfant baptisé se transforme en sainteté individuelle. Ces rituels d'intégration décrits plus haut sont nécessaires pour participer à la sainteté collective de l'Église mais non pour atteindre la sainteté individuelle.

2) Le rôle de la famille pour atteindre la sainteté

Dans le judaïsme comme dans les religions traditionnelles du monde gréco-romain, le lieu premier et principal de l'initiation religieuse était la maison, et l'apprentissage des dévotions et gestes rituels se faisait d'abord au sein de la famille, même si les enfants étaient insérés dans des communautés plus larges, villageoises, ou urbaines et dans des communautés de pratiques religieuses. Au sein des communautés chrétiennes, de la même manière, l'initiation

²⁷ Canons des saints apôtres, canon 3, éd. P. P. JOANNOU, *Discipline générale antique (IVe-IXe s.)*, t. I, 2 *Les canons des synodes particuliers*, Gottaferata, 1962, p. 9 ; Concile in Trullo, c. 37, trad. P. P. JOANNOU, *Discipline générale antique*. t. 1.1 *Les canons des conciles œcuméniques*, Rome, 1962, p. 194.

²⁸ *Breviarium hipponense*, 23, C. MUNIER, *Concilia africae (A. 345- A 525)*, Turnhout, 1974, p. 40 ; *Concilium carthaginense (525)*, *ibidem*, p. 265 ; A. MCGOWAN, *Eucharisties ascétiques. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford, 1999, p. 111.

²⁹ S. RISTOW, *Early Christian Baptisteries*, Münster, 1998 (Jahrbuch für Antike und Christentum 45).

aux gestes rituels et au contenu de la foi est confiée aux parents, comme l'indique la *Didachè* à la fin du Ier : « dès leur jeune âge, tu les instruiras dans la crainte de Dieu ³⁰. » L'apprentissage est moral et rituel, dans un premier temps, mais il peut aussi consister en temps de prière partagés au sein de la famille et en participation aux rituels de l'Église.

L'apprentissage religieux pour la majorité des enfants se faisait par imitation des parents ou de la famille. Jean Chrysostome, qui, au 4e siècle, a consacré plusieurs traités à l'éducation chrétienne des enfants suggère que le père emmène sa femme et ses enfants à l'église³¹. Les enfants sont donc associés à la vie religieuse de la cellule familiale et apprennent à faire avec leurs parents les dévotions dans le cadre du culte des saints. Les enfants ont été initiés très tôt au culte des saints. Ils pouvaient apprendre à toucher les reliquaires, à allumer des lampes, à embrasser des icônes et à chanter les louanges des saints, comme le faisaient leurs parents. Ils pouvaient regarder leurs images et écouter les histoires de leur vie. Lorsqu'ils étaient malades, ils restaient parfois à l'église, la nuit, pour pratiquer le rituel d'incubation, espérant avoir une vision du saint qui leur disait comment guérir. ³²

Les sources hagiographiques de l'époque protobyzantines nous rapportent qu'en effet, les enfants allaient dans les églises avec leurs parents. En l'absence d'un catéchisme organisé pour les enfants, la formation religieuse est confiée aux parents qui doivent leur apprendre à distinguer le bien du mal et à tendre vers la sainteté. Syméon, le futur stylite, accompagne sa mère au sanctuaire du proto martyr Etienne où elle se rend régulièrement pour faire ses prières. Cette initiation religieuse s'interrompt brutalement puisque Syméon, alors qu'il est âgé de cinq ans et accompagne sa mère au sanctuaire du proto-martyr Etienne, est séparé d'elle pendant plusieurs jours au moment du tremblement de terre qui secoua la ville d'Antioche³³. Les hagiographes mais aussi les prédicateurs sont convaincus que la sainteté se prépare dès la plus tendre enfance. Jean Chrysostome propose aux parents chrétiens de faire de leurs enfants des athlètes du Christ, par quoi il veut dire des chrétiens à tendance ascétique. Il suggère de les associer aux jeûnes des parents le mercredi et le vendredi, les deux jours de la semaine usuels pour le jeûne. Certains enfants avaient le privilège d'une éducation à la lecture et dans ce cas, outre le livre des psaumes qui remplace Homère dans l'éducation, les livres bibliques dont la lecture était recommandée par les Canons des Apôtres, sont la Sagesse

³⁰ *La didachè. Instructions des apôtres*, 4, éd. J.-P. AUDET, Paris, 1958, p. 230-231.

³¹ JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'égalité du Père et du Fils*, 11, éd. et trad. A.-M. MALINGREY, Paris, 1994, p. 312-315 (Sources Chrétiennes, 396).

³² V. DEROCHÉ, *Dream Healing. From Asklepios to the Physician Saints*, dans *Life is Short, Art Long. The Art of Healing in Byzantium*, Istanbul, 2015, p. 13-24. (Pera Museum Publication 73)

³³ *La Vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, 7, éd. P. VAN DEN VEN, Bruxelles, 1970, texte grec t.1, p.8-9, trad. t.2, p.11.

de Salomon, Judith, les trois livres des Macchabées, la Sagesse de Jésus, le docte fils de Sirach³⁴.

L'initiation des enfants à la vie sainte dépendait donc de la piété des parents et de leur investissement dans la vie religieuse des jeunes. Cela peut aller jusqu'à associer l'enfant à la démarche monastique du ou des parents. Les sources hagiographiques soulignent souvent ce lien fondamental, sauf quand elles veulent faire apparaître que l'enfant est devenu saint malgré sa famille, en s'opposant à elle. Alors qu'il n'a que huit ans, Théodore de Sykéon, se rend chaque jour d'école, au sanctuaire de Saint Georges pour méditer sur les Saintes Écritures, et il ne rentre pas déjeuner. Dès ses douze ans, alors qu'il a été guéri par l'intercession de saint Jean Baptiste dans la chapelle duquel il fut porté, il parcourt la campagne en courant pour arriver à temps pour célébrer la fête des saints dans les chapelles qui leur sont dédiées³⁵. Il désobéit en se rendant par lui-même à l'église et en choisissant la vie ascétique. Les enfants pouvaient être acteurs d'une démarche de sainteté, indépendamment de la famille. Toutefois ce modèle individualiste est plus présent pendant la période protobyzantine, que par la suite. Le modèle d'une sainteté familiale, modérée mais formatrice, la sainteté statutaire du pieux chrétien porteuse des valeurs qui permettront à l'enfant choisi par Dieu de révéler sa sainteté est le préféré. Au Moyen âge, les *Vies* de saints établissent un portrait flatteur des parents, car parmi les vertus les plus appréciées de l'enfance, l'obéissance occupe un rang primordial. Il convient donc de montrer que la sainteté a commencé dès le plus jeune âge par un comportement irréprochable à l'égard des parents.

Le rôle de la famille pour engendrer un comportement saint est donc mis en exergue. On trouve ainsi la description idéalisée d'une pieuse famille chrétienne dans l'hagiographie copte. Apa Moïse avait des parents très pieux qui emmenaient avec eux leurs cinq enfants à l'église : « Les parents d'Apa Moïse étaient des chrétiens craignant Dieu. Ils observaient la loi du christianisme, tout entière, comme en témoignent ceux qui se soucient de la vérité. Ils fréquentaient l'église deux fois par jour, le matin et le soir. Ils donnaient leurs prémices, leurs offrandes et leurs aumônes. Son père s'appelait André, sa mère Tchinoué. Dieu bénissait toutes leurs propriétés, ainsi qu'il est écrit : 'La bénédiction de Dieu enrichit.' Ils eurent trois fils et deux filles. [...] Après beaucoup de temps, les enfants grandirent et leurs parents les

³⁴ *Canons des Apôtres*, II, 55, éd. J. et A. PERIER, *Les « 127 canons des apôtres », texte arabe, Patrologia Orientalis*, VIII, fasc. 4, Paris, 1912, p. 691.

³⁵ *Vie de Théodore de Sykéon*, édition et traduction par A. J. FESTUGIERE, Paris, 1970.

élevèrent dans toutes les sciences et dans la crainte de Dieu³⁶. » Basile de Césarée dans sa correspondance mentionne en effet la présence d'enfants aux fêtes religieuses, qui est encore constatée à Jérusalem par la pèlerine Égérie à la fin du IV^e siècle³⁷.

La famille est le terreau sur lequel pousse la sainteté. De même que dans la littérature canonique ancienne on demande de choisir comme évêque un saint homme qui a bien élevé ses enfants, de même dans les *Vies* de saints, une famille pieuse est un motif important pour enraciner la sainteté du personnage.

Les familles avaient aussi à leur disposition une autre méthode pour faire surgir de la sainteté chrétienne en leur sein. Elles faisaient pour certains de leurs enfants le choix d'une carrière dans le clergé, un état honorable, ou d'une vie ascétique et virginale. Cela ne concernait que peu les familles paysannes, mais davantage les familles de l'artisanat urbain ou encore plus celles des milieux aisés dans le monde tardo-antique et byzantin. Pour les petits garçons, l'option existe de les faire entrer dans le clergé. L'enfant est souvent confié à un parent membre du clergé ou moine. Nicolas de Sion est, par exemple, placé auprès de son oncle, pour qu'il lui succède à la tête d'un *martyrium* : « L'enfant Nicolas est présenté par son oncle, l'archimandrite Nicolas, à l'archevêque Nicolas (de Myres). Ce dernier observant les traits de l'enfant, plein de grâce, il reconnut en esprit que l'enfant était destiné à devenir l' « instrument choisi » de Dieu et il le reçut, le bénit et l'ordonna lecteur, sans rien exiger du tout au titre de l'ordination³⁸. » L'enfant retourna auprès de son oncle qui lui donna à étudier le livre qui contenait la Divine Liturgie et d'autres prières... « L'oncle lui dit, mon enfant, efforce-toi de t'engager sur la voie monastique, puisqu'il a plu à Dieu que tu commandes le glorieux temple de la Sainte Sion en prières et que, par toi, nombreux soient ceux qui croient en Toi. Son oncle l'archimandrite le consacra prêtre alors qu'il était âgé de dix-neuf ans³⁹. »

Quand l'enfant est confié à un membre du clergé, il est entendu qu'il se charge de l'éduquer et de l'intégrer parmi les clercs. Entrer dans le clergé signifie avoir la sécurité d'un revenu a priori régulier, et une position dans la société. C'est donc une situation convoitée, qui dans le monde byzantin, n'oblige pas à renoncer à fonder une famille, sauf si l'ambition est de

³⁶ W.C. TILL, *Koptische Heiligen – und Märtyrerlegenden*, II Rome, 1936, *Orientalia Christiana Analecta* 108, p.64 ; trad. dans E. WIPSCYSKA, *Les Ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IV^e au VIII^e siècle*, Bruxelles, 1972, p.30.

³⁷ C. HORN, Children in Fourth-Century Greek Epistolography: Cappadocian Perspectives from the Pens of Gregory Nazianzen and Basil of Caesarea, dans *Children in Late Ancient Christianity*, dir. C. B. HORN, R. R. PHENIX, Tübingen 2009, p. 135-137; C. HORN, J. MARTENS, 'Let the Little Children Come to Me': *Childhood and Children in Early Christianity*, Washington, 2009, pp. 252-300.

³⁸ *Vie de saint Nicolas de Sion*, éd. I. SEVCENKO N. PATTERSON SEVCENKO, *The Life of Saint Nicholas of Sion*, Brookline, 1984, p. 24.

³⁹ *Vie de saint Nicolas de Sion*, cité n. 38, p. 26.

devenir évêque. Euthyme le grand († 477), devenu orphelin de père à l'âge de trois ans est confié par sa mère à son oncle, *scholasticus* influent qui obtient du métropolitain de Melitène Otreius (374-384) l'entrée de l'enfant dans le clergé comme lecteur.⁴⁰ Alypius († 640) a le même âge quand sa mère le confie à l'évêque d'Hadrianoupolis de Phrygie⁴¹ dans le même but de le faire entrer dans le clergé. La vie cléricale est moins haut placée sur l'échelle de la sainteté que la vie monastique. Celle-ci est donc souvent favorisée par les parents qui font des vœux de donner leur enfant ou un de leurs enfants à Dieu.

Ce choix de faire vivre un ou plusieurs enfants dans la virginité consacrée, soit au sein de la maison soit dans une communauté religieuse est conçu par les parents comme un geste assurant le salut de l'enfant et attirant des bénéfices spirituels sur l'ensemble de la famille.

Toutefois, le bénéfice spirituel n'était pas le seul facteur de ce choix de vie pour un enfant, les aspects économiques entraient aussi en ligne de compte⁴². On a pu parler de véritables stratégies familiales⁴³ pour contourner la loi romaine ordonnant de donner la même part d'héritage à chaque enfant. Pour favoriser certains enfants, soit la dot pour le mariage soit les frais de l'éducation et maximiser ses chances, il fallait soustraire à d'autres, par exemple ne plus avoir à fournir de dot à une fille ni sa part d'héritage en la faisant vivre dans l'ascèse à la maison jusqu'à la fin de ses jours. Quand le don était fait à une communauté monastique, cette dernière s'attendait à un équivalent de la dot ou à une part d'héritage. Pour les familles modestes, la décision parentale de don d'un enfant au monastère est parfois établie sous forme de contrat donc comme un engagement irrévocable par la famille et certainement par l'enfant qui devient un serviteur des moines⁴⁴. Ces enfants ne sont pas sur un pied d'égalité avec le reste de la communauté, mais ils sont nourris par les moines en échange de travail et doivent mener la vie ascétique du monastère. Basile a accepté de recevoir des enfants dans les monastères, même à un âge précoce : "Depuis que notre Seigneur a dit : "Laisse les petits enfants venir à moi" et que les Apôtres louent celui qui, dès l'enfance, a appris les écrits sacrés

⁴⁰ CYRILLE de Scythopolis, *Vie d'Euthyme*, 1, éd. E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig, 1939, p.10-11.

⁴¹ *Vie d'Alypius*, 4, éd. H. DELEHAYE, *Les saints stylites*, Bruxelles, 1923, p. 149.

⁴² V. VUOLANTO, « Choosing Asceticism: Children and Parents, Vows and Conflicts », dans *Children in Late Ancient Christianity*, éd. C. HORN, R. R. PHENIX, Tübingen 2009, pp. 255-291.

⁴³ B. CASEAU, Stratégies parentales concernant les enfants au sein de la famille : le choix de la virginité consacrée, dans *Parenté et stratégies familiales dans l'Antiquité tardive (III^e-VI^e siècle)*, éd. Ch. BADEL, Ch. SETTIPANI, Paris, 2012, pp. 247-264; V. VUOLANTO, *Children and Asceticism in Late Antiquity. Continuity, Family Dynamics and the Rise of Christianity*, Farnham, 2015.

⁴⁴ A. PAPAConstantinou, Theia oikonomia. Les actes thébains de donation d'enfants ou la gestion monastique de la pénurie, dans *Mélanges Gilbert Dagron*, « *Travaux et Mémoires* », 14, 2002, pp. 511-526 ; Ead., Notes sur les actes de donation d'enfants au monastère de Saint-Phoibammon, « *Journal of Juristic Papyrology* », 32, 2002, pp. 83-105.

et nous ordonne d'élever nos enfants "dans l'éducation et l'admonition du Seigneur", nous sommes d'avis que tout âge, même le plus précoce, est propice à leur admission. Ainsi, les enfants qui ont perdu leurs parents, nous les adoptons de notre plein gré, désireux, à l'instar de Job, de devenir les pères des orphelins".⁴⁵ Basile n'était donc pas hostile à la présence d'enfants dans les monastères, bien au contraire, mais il recommandait la prudence concernant les dons définitifs d'enfants, du vivant des parents. Il exigeait que des témoins soient présents au moment de la remise du jeune enfant (*infans*) par les parents et que leur consentement soit explicite⁴⁶. Il conseillait aussi de ne pas tonsurer tout de suite ces enfants. Voici ce qu'il recommande dans la question XV: « il faut les recevoir, certes, mais pas d'emblée, et il ne convient pas de les mettre au nombre et au rang des frères dans la communauté, de peur que la honte d'un insuccès ne rejaillisse sur la vie consacrée à Dieu⁴⁷ ». Basile distingue bien les enfants placés au monastère et ceux qui entrent dans la communauté. Ils souhaitent que le choix de ces derniers soit le leur. Il va complètement à contre-courant de ce qui se pratiquait, à savoir que les parents décidaient du mariage ou de la consécration religieuse de leurs enfants. L'histoire du futur stylite Daniel illustre la prudence de certains higoumènes à céder aux pressions des parents de prendre leur enfant. Les parents de Daniel choisirent de le consacrer à Dieu « comme le prophète Samuel » et ils frappèrent à la porte d'un monastère pour confier leur fils âgé de cinq ans, mais l'higoumène refusa l'enfant car il était trop jeune pour jeûner, psalmodier et subir les fatigues de ce mode de vie⁴⁸. Une fois qu'il eut douze ans, les parents se présentèrent de nouveau au monastère pour y faire entrer leur fils, qui selon la Vie de Daniel, supplie les moines de l'accepter, car sa mère a fait un vœu de le consacrer à Dieu et ce vœu est irrévocable. Dès qu'il fut admis au monastère, « Daniel vécut dans la communauté » mais il ne reçut pas tout de suite la tonsure cependant, ce sont ses parents de passage au monastère qui demandèrent à l'higoumène de la lui donner. L'higoumène avait opté pour une solution d'accueil et d'apprentissage de la vie monastique sans engagement de la part de l'enfant, mais ce sont les parents qui poussent à rendre cette situation définitive. On sent qu'il y a un conflit potentiel entre le souhait des moines d'avoir des êtres responsables et adaptables à la vie monastiques et la démarche des parents, qui consiste à promettre de donner l'enfant à Dieu si ce dernier vient à naître dans le cas de

⁴⁵ BASILE de Césarée, *Regulae fusius tractatae*, XV, 1, P.G. 31, c. 952, trad. E. F. MORISON, *Saint Basile et sa Règle : A Study in Early Monasticism*, Londres, 1912, pp. 101-102

⁴⁶ BASILE de Césarée, *Regula a Rufino Latine versa*, 7 : *Oportet tamen infantem, voluntate et consensu parentum, sub testimonio plurimorum suscipi; ut omnis occasio maledicti gratia excludatur hominum pessimorum.*

⁴⁷ BASILE de Césarée, *Regulae fusius tractatae*, Question XV, PG, XXXI, c. 951-4.

⁴⁸ *Vie de Daniel le Stylite*, éd. H. DELEHAYE *Les saints stylites*, Bruxelles, 1923, p. 95.

difficultés de fertilité, ou si ce dernier ou un membre de sa famille guérit, indépendamment des prédispositions de l'enfant dont la volonté n'est pas mentionnée. C'est ce qui permet de parler de sainteté imposée.

Ce qui était vrai pour de petits garçons, à savoir le devoir d'obéissance à la volonté des parents, l'était encore plus pour les petites filles. Dans les milieux de l'aristocratie romaine que fréquentait Jérôme, des filles étaient vouées à la virginité perpétuelle dès avant leur naissance, sans qu'elles puissent déplorer ce choix, une fois devenues adultes. Asella a été promise à Dieu avant sa naissance et elle a commencé à mener la vie ascétique à l'âge de dix ans, décidant dès l'âge auquel elle aurait pu être mariée (12 ans) de s'imposer elle-même de s'imposer des mortifications sévères, comme de se revêtir d'un cilice, de se nourrir à peine et de vivre dans une austère solitude. On a donc ici le cas d'une enfant qui obéit au vœu de sa mère et le fait sien, mais elle n'a aucun autre choix possible et sa seule marge de liberté est le degré d'ascèse qu'elle s'impose⁴⁹. Parmi les dames romaines de la haute aristocratie qui se sont engagées dans une vie chrétienne ascétique, et qui vivent parfois par procuration la vie virginale, il faut citer Laeta. Jérôme est particulièrement content que Laeta ait promis à Dieu sa fille aînée, Paula⁵⁰: « J'affirme avec confiance que tu recevras d'autres enfants, puisque tu as donné au Seigneur ton premier rejeton⁵¹. » Il s'agit d'une forme de sacrifice qui doit faire retomber les bénédictions divines sur la famille. Le don de l'enfant, comme le don des prémices, entre dans une stratégie visant à attirer sur soi et sa famille la faveur divine. Dans sa longue lettre à Eustochium, Jérôme vante les avantages qu'il y a pour une famille à avoir une *sponsa Christi*, une épouse du Christ en son sein. Il explique que sa mère devrait se réjouir d'être devenue la belle-mère de Dieu (*socrus Dei*), car elle peut en tirer un grand avantage (*beneficium*)⁵².

Quand on lit les positions de Jérôme, on comprend que Basile de Césarée est d'une extrême audace quand il réclame un libre choix pour une jeune fille qui s'engage dans la vie monastique : « Nous appelons vierge celle qui de son plein gré s'est offerte à Dieu, a renoncé au mariage et a préféré la vie de sainteté. Nous admettons les professions à partir du moment où l'âge est en possession de la raison complète. Il ne convient pas en effet de considérer les

⁴⁹ JEROME, *ep.* 24, 2, éd. J. LABOURT, Jérôme, *Lettres*, Paris, 1951, p. 11. (Collection des universités de France)

⁵⁰ JEROME, *ep.* 107, 3, éd. J. LABOURT, Jérôme, *Lettres*, Paris, 1955, p. 147 (Collection des universités de France) : *prius Christo consecrata est quand genita*.

⁵¹ JEROME, *ep.* 107, 3, éd. J. LABOURT, Jérôme, *Lettres* cité n. 50, p. 147 : *Fidens loquor, accepturam te filios, quae primum foetum Domino reddidisti*.

⁵² JEROME, *ep.* 22, 20, éd. J. LABOURT, Jérôme, *Lettres*, Paris, 1949, p. 130. (Collection des universités de France)

voix enfantines comme ayant pleine autorité dans cet ordre de choses, mais la jeune fille qui est âgée de plus de seize ou dix-sept ans, si elle est maîtresse de ses raisonnements, si après avoir été soumise à un assez long examen, elle a persévéré, si elle demande avec insistance et supplie qu'on l'admette, alors il faut l'inscrire parmi les vierges, ratifier la profession qui présente de telles garanties, et en punir impitoyablement la violation »⁵³. Basile réclame donc que l'engagement dans la vie religieuse soit fait par la personne qui s'engage et non par ses parents. Pour plus de sûreté, il fixe à seize ou dix-sept ans l'âge auquel une jeune fille est assez mûre pour s'engager définitivement dans la vie monastique. En cela il s'oppose à Jean Chrysostome dont l'avis sera suivi par le concile in Trullo qui rabaisse cet âge à dix ans. Jean Chrysostome, dans le *De inani gloria* espérait que les familles chrétiennes donnent à leurs enfants une éducation qui leur apprenne la valeur de la virginité, du détachement à l'égard des biens matériels et les pousse vers la piété⁵⁴. Dans le traité *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, il souhaite que les parents confient leurs enfants à des moines, et il propose dix ans comme le bon âge pour le faire⁵⁵. Il espère que lesdits enfants resteront au monastère et que les parents les auront préparés à cette vie ascétique auparavant à la maison, dès leur plus jeune âge⁵⁶. Au Moyen âge, le don d'enfant à un monastère ne présuppose pas le consentement de l'enfant, qui doit vivre saintement et faire rejaillir les bienfaits divins attirés par ses prières sur sa famille immédiate⁵⁷. Les parents pauvres espèrent que leurs enfants seront nourris et ils les donnent comme serviteurs, les parents riches s'attendent à ce que leur progéniture reçoive une éducation avec la perspective d'un rôle de premier plan dans le monastère. En tout cas, il n'était pas rare que des parents donnent un enfant à un monastère au début de la période byzantine ou durant le haut moyen âge occidental. On peut parler d'une forme de sainteté imposée dans ces consécration d'enfants à la vie virginale. Pour que l'enfant parvienne à une forme préétablie de sainteté de vie, il convient de l'initier très jeune à ce que sera sa vie d'adulte consacré à Dieu. Les canons du pseudo Athanase, qui datent probablement de la fin du IV^e siècle ou peut-être du début du V^e siècle, recommandent à chaque famille de consacrer à la vie virginale une fille, pour le salut de l'ensemble de la

⁵³ Basile de Césarée, *ep.* 199, 18, trad. Y. COURTONNE, Basile, *Lettres*, Paris, 1961, p. 156 (Collection des universités de France); B. CASEAU, An aspect of the Actuality of Basil : The Proper Age to Enter Monastic Life, « *Studia Universitatis Babesh-Bolyai. Theologia catholica* », 3, (2009), pp. 21-33.

⁵⁴ JEAN CHRYSOSTOME, *De inani gloria*, 17, édition et traduction A.-M. MALINGREY, Paris, 1972, p. 100.

⁵⁵ JEAN CHRYSOSTOME, *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, III, cc. 11, 18, P.G. 47, c.376*.

⁵⁶ JEAN CHRYSOSTOME, *Vidua eligitur*, P.G. 51, 330

⁵⁷ M. B. de Jong, *In Samuel's Image : Child Oblation in the Early Medieval West*, Leiden, 1996

famille⁵⁸ un conseil déjà donné par Eusèbe d'Émèse pour qui les parents ont un rôle essentiel pour initier l'enfant à la vie sainte et le ou la maintenir sur cette voie⁵⁹. Il faut choisir l'enfant avec soin, vérifier qu'elle reste soumise même quand elle est grondée et qu'elle aime le jeûne. Inversement, il faut vérifier qu'elle n'est portée ni sur la boisson, ni sur la nourriture, qu'elle ne semble pas encline aux passions de la chair ou attirée par les vanités de ce monde⁶⁰. Cette liste de vérifications a officiellement comme but de tester la capacité de l'enfant à mener une vie ascétique, mais dans la mesure où les vœux sont formulés avant la naissance ou peu après, il s'agit en fait davantage de modeler l'enfant à ce qu'on attend d'elle. Les formes de la sainteté attendue sont visiblement prédéterminées⁶¹ et incluent l'ascèse à savoir la chasteté, la capacité à jeûner et ne pas céder à ses envies mais aussi l'obéissance et la soumission même dans le cas de rebuffades, sinon de maltraitance, ce que Benoît de Nursie appelle plus tard au 6^e siècle le zèle des opprobres, c'est-à-dire le fait de supporter patiemment le mal que l'on vous fait⁶². Selon Jérôme, il est possible de modeler l'enfant pour le ou la faire correspondre à ce moule de sainteté monastique ou ascétique⁶³.

Jérôme dresse pour la petite Paula tout un programme qui la conditionne à son futur statut de religieuse et la met à part au sein de sa famille : « Que même son maintien et son costume lui enseignent à qui elle fut promise. Ne lui perce pas les oreilles. Ne farde pas à la céruse et au rouge un visage consacré au Christ. Que les perles ni l'or ne pèsent cou⁶⁴. » Ce programme suppose que l'enfant vive à part, y compris le temps des repas familiaux puisqu'elle doit jeûner et ne jamais manger à sa faim : « Qu'elle ne mange pas en public, c'est-à-dire au repas de ses parents pour ne pas voir des mets qu'elle pourrait désirer⁶⁵. » Jérôme propose à la

⁵⁸ Canon 98 du pseudo Athanase, dans *The canons of Athanasius of Alexandria. The Arabic and Coptic versions edited and translated with introductions, notes and appendices* by W. RIEDEL, W. E. CRUM, Oxford, 1904, pp. 66-67.

⁵⁹ EUSEBE d'Émèse, Homélie VII, 24, E. BUYTAERT éd., *Discours conservés en latin*, Louvain 1953; D. AMAND de MENDIETA, La virginité chez Eusèbe d'Émèse et l'ascétisme familial dans la première moitié du IV^e siècle, « *Revue d'histoire ecclésiastique* », 50 (1955), pp. 777-820 et D. AMAND de MENDIETA & M-Ch. MOON, Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité adressée aux pères de famille, « *Revue bénédictine* » 63 (1953), pp. 18-69 & 211-238.

⁶⁰ Canon 104 du pseudo Athanase, dans *The canons* cité note 58, pp. 62-63

⁶¹ Ces attentes sont transmises dans les textes hagiographiques par l'attribution de qualités particulières aux saints dans la description de leur enfance, Thomas Pratsch, *Der hagiographische Topos. Griechische Heligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin/New York, 2005.

⁶² Règle de Saint Benoît, 4, 46

⁶³ P. LAURENCE, *Jérôme et le nouveau modèle féminin. La conversion à la "vie parfaite"*, Paris, 1997.

⁶⁴ JEROME, ep. 107, 5, éd. J. LABOURT, *Lettres* cité n. 50, p. 150 : « *Ipse habitus et uestitus doceat eam, cui promissa sit. Caue ne aures perfores, ne cerussa et purpurisso consecrata Christo ora depingas, ne collum margaritis et auro premas.* »

⁶⁵ JEROME, ep. 107, 8, éd. J. LABOURT, *Lettres* cité n. 50, pp. 152-153 : « *Non uescatur in publico, id est, in parentum conuiuio, ne uideat cibos quos desideret.* »

mère, si elle est incapable de se tenir au programme strict qu'il lui a défini, de donner l'enfant à un monastère pour qu'elle y mène la vie angélique dès l'enfance. La grand-mère de la petite Paula a fondé un monastère à la fin du 4^e siècle à Bethlehem, où vit déjà la tante de l'enfant Eustochium. C'est ce monastère que rejoint Paula la jeune en 404⁶⁶. La fin du 4^e siècle voit la création de monastères féminins, ce qui donne une option supplémentaire aux vierges consacrées. Le phénomène du monachisme domestique se poursuit cependant, en parallèle.

La vie virginale, monastique ou domestique, est reconnue dans les milieux ascétiques du IV^e siècle et plus largement dans la société dans les siècles suivants, comme la forme la plus parfaite ou la plus sainte de la vie chrétienne, celle qui se rapproche le plus du mode de vie du Christ et celle qui conduit le plus régulièrement au salut tout en assurant une réputation de sainteté. En obligeant un enfant à adopter ce mode de vie, la famille le ou la guide vers un chemin de sainteté. C'est une assurance de salut pour l'enfant, pensent les parents et c'est un bénéfice pour la famille. En effet avoir un saint ou une sainte dans la famille est considéré comme une bénédiction, qui doit protéger et attirer la bénédiction divine sur l'ensemble des membres de ladite famille.

Visibilité des enfants saints

Les saints enfants sont rares dans le calendrier des saints célébrés dans le monde byzantin, car pour avoir un enfant saint, il faut que sa vie soit écourtée par la mort avant l'âge adulte et que dans ce court laps de temps sa sainteté se soit manifestée visiblement. Cela concerne donc principalement les enfants martyrs qui gagnent leur couronne de sainteté par leur confession de foi en temps de persécution. Il ne suffisait pas de se faire tuer pour être considéré comme un martyr, il fallait que cette mort se fasse dans le cadre d'une persécution religieuse. Ainsi les saints Innocents, qui tués sur l'ordre d'Hérode, n'ont pu résister ou acquiescer à la violence qui leur était faite, n'ont pas été d'emblée considérés comme des saints martyrs. Il faut attendre le 4^e siècle pour les voir décrits sous cet angle. La narration de la mort de ces enfants de moins de deux se trouve dans l'évangile de Matthieu (Mt. 2.16-18), mais ils ne sont pas morts parce qu'ils professaient la foi chrétienne. Ils sont morts à la suite de la colère d'Hérode. Ces malheureux enfants sont progressivement assimilés à des martyrs car ils sont morts en raison de la prophétie des mages concernant Jésus, et cela suffit à les assimiler aux martyrs qui souffrent pour leur connexion avec le Christ. Ils sont le sujet de nombreuses homélies chrétiennes et une fête leur est octroyée dans l'octave de Noël, le 29

⁶⁶ Tableaux généalogiques dans M. SERRATO, *Ascetismo femenino en Roma*, Cadiz, 1993, pp. 125-126.

décembre⁶⁷ pour laquelle Romanos le Mélode compose une hymne⁶⁸. L'épisode reste assez marginal dans l'art byzantin, sauf à l'époque paléologue. Le massacre des Saints innocents est ainsi magnifiquement représenté à Saint Sauveur in Chora (fig 1).



Fig 1 : Massacre des saints Innocents, église de Saint-Sauveur in Chora, (photo B. Caseau)

Les histoires de saints enfants martyrs ne sont pas très nombreuses comparées à celles des saints adultes mais elles peuvent être populaires⁶⁹. Ainsi l'histoire du martyr de sainte Agnès est rendue populaire à Rome par le pape Damase, par Ambroise de Milan et le poète Prudence, puis par la rédaction d'une version latine du martyre de la sainte, *Passion* rédigée au VIe siècle (BHL 156)⁷⁰. Sainte Agnès est présentée comme un modèle de foi par Ambroise de Milan qui écrit à sa sœur Marcellina pour lui proposer des modèles de femmes chrétiennes⁷¹. Agnès est considérée comme une enfant, même si elle avait atteint l'âge du mariage, puisque selon Ambroise elle avait douze ans, âge légal pour une fille dans le monde romain. Si Ambroise insiste sur le côté enfantin, qui à cet âge, selon lui, pleure facilement et s'effraie du visage courroucé de ses parents, c'est que le martyre des enfants déclenche une

⁶⁷ Ch. MESSIS, « Le massacre des innocents à Byzance, entre homilétique, ekphrasis et iconographie », dans *Histoires chrétiennes en images : espace, temps et structure de la narration. Byzance et Moyen Âge occidental*, éd. S. BRODBECK et alii, (à paraître) : cite le synaxaire de Constantinople dans lequel la fête est insérée au le 29 décembre, éd. H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, in *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Bruxelles, 1902, col. 353, l. 7-9.

⁶⁸ ROMANOS LE MELODE, *Hymne des saints innocents*, éd. J. GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode, Hymnes, II. Nouveau Testament*, Paris 1965, p. 199-225. (Sources Chrétiennes, 110).

⁶⁹ E. CLARK, *Women in the Early Church*, Wilmington, 1983.

⁷⁰ C. LANERY, La légende de sainte Agnès. Quelques réflexions sur la genèse d'un dossier hagiographique (IVe -VIe s.), « *MEFRA* », 126, 1 (2014)

⁷¹ AMBROISE de Milan, *Sur les vierges*, PL 16, c.189-191, http://caritaspatrum.free.fr/IMG/pdf/Agnes_de_Rome.pdf

réaction émotionnelle, qui est l'un des ressorts du développement de son culte. La popularité d'Agnès est aussi fondée sur le récit de son courage face à sa condamnation, de sa pureté face à la condamnation au lupanar qui la menace. C'est un thème d'Ambroise repris aussi à propos d'une autre sainte martyre, Théodora d'Antioche⁷². La Passion latine (BHL 156), qui aura une grande influence au Moyen âge dépeint Agnès comme une *puella senex*⁷³, une jeune fille de grande maturité pour son âge, ce qui est un signe de sainteté.

Le martyre de saints enfants encouragés par un parent trouve son modèle biblique dans l'histoire des Maccabées, une histoire qui symbolise le sacrifice ultime de tous ses enfants pour la foi et le courage des très petits enfants. Ce modèle sert d'inspiration dès qu'un parent encourage son enfant au martyre. Dans le cas de la Passion de Cyricus et Julitta, un texte de Théodore d'Iconium, daté du VI^e siècle⁷⁴, qui a eu de nombreuses traductions et recensions en Orient comme en Occident, il s'agit d'une mère et de son enfant de trois ans qui sont martyrisés pour leur foi chrétienne. Dans plusieurs versions du récit, l'enfant joue un rôle important. Tantôt, comme la mère des Maccabées, Julitta se réjouit de la confession de foi de son fils de trois ans, même si cela lui a coûté la vie, dans d'autres versions, c'est l'enfant qui a le plus de courage, et alors que sa mère a peur, le petit Cyricus l'encourage à accepter le martyre⁷⁵. L'histoire née en Orient, puisque le martyre a lieu à Tarse, s'est diffusée en Occident sous le nom de Quiricus et Julitta et on la retrouve à Rome, peinte sur les murs de la chapelle dédiée à ces deux saints, que fait construire ou décorer un certain Théodotus sous le pontificat de Zacharie (741-752) à Santa Maria Antiqua. Il s'agit probablement d'une chapelle funéraire construite ou décorée par celui qui fut en charge de la diaconie de Sainte-Marie-Antique⁷⁶, et *primicerius defensorum*, puis, si c'est la même personne, primicier du siège apostolique⁷⁷. On y voit en peinture une série d'épisodes tirés de différentes versions du *Martyre de Cyricus et Julitta*, depuis l'arrestation de Julitta jusqu'à la mort de l'enfant, mais

⁷² AMBROISE de Milan, *Sur les vierges* II, P.L. 16, c. ; C. LANERY, *Ambroise de Milan hagiographe*, Paris, 2008.

⁷³ P. TOMEA, *La Passio Agnetis e il topos della puella senex*, « *Analecta Bollandiana* », 128 (2010), pp. 18-55.

⁷⁴ *Acta Sanctorum*, Juin III, Paris -Rome 1863, p. 19-20.

⁷⁵ E. M. HUSSELMAN, *The Martyrdom of Cyriacus and Julitta in Coptic*, « *Journal of the American Research Center in Egypt* », 4 (1965), p. 79-86; D. FARMER, *Cyricus and Julitta*, *Oxford Dictionary of Saints*, 5e ed rev, Oxford, 2011.

⁷⁶ D. CANER, *Charitable Ministrations (Diakonai), Monasticism, and the Social Aesthetic of Sixth century Byzantium*, dans *Charity and Giving in Monotheistic Religions*, éd. M. FRENKEL, Y. Lev, Berlin/ New York, 2009, pp. 45-73; O. BERTOLINI, *Per la storia delle diaconiae romane dalle origine alla fine del secolo VIII*, « *Archivio della Società romana di storia patria*, » 70 (1947), série 3, vol. 1, fasc. 1-4, p. 1-145.

⁷⁷ L. JESSOP, *Pictorial Cycles of Non-Biblical Saints: the Seventh and Eighth-century Mural Cycles in Rome and Contexts for their Use*, « *Papers of the British School at Rome* », 67 (1999), pp. 233-279.

selon J. Osborne, dans ce couple mère/enfant, l'enfant est le personnage central du cycle⁷⁸. Pourquoi ce choix? Est-ce pour proposer un modèle de sainteté familiale plutôt qu'individuelle et souligner l'engagement des parents dans l'éducation religieuse des enfants? C'est difficile à dire mais on note que d'autres enfants sont aussi peints dans cette chapelle: il s'agit du fils et de la fille du donateur Théodote, dans un portrait familial qui inclut les deux parents et les deux enfants. Sans entrer dans la discussion de savoir si la mère et la fille sont décédées au moment de la peinture, ou simplement honorées par cette représentation familiale des donateurs, il faut souligner que les enfants sont représentés en petite taille et sur le même plan que leurs parents⁷⁹. Ils sont donc très visibles dans cette chapelle.

Encore plus visibles, sont les petits enfants qui sont placés sous la protection de saint Démétrius à Thessalonique dans l'église de ce saint. Il s'agit d'enfants qui ne sont ni des saints ni des figures bibliques, mais des enfants contemporains des mosaïques, peut-être des enfants de clercs. Pour André Grabar il s'agissait de petites figurines de fidèles anonymes⁸⁰. Ils se trouvent dans l'église même, parfois accompagnés de membres de leur famille, qui sont les donateurs de ce décor mosaïqué. Ainsi, par exemple, désormais perdue mais dessinée avant le grand incendie qui détruisit l'église Saint Démétrius en 1917 à Thessalonique, une série de mosaïques remontant probablement au VI^e siècle avait été mise au jour dont l'une des figures centrales était une jeune enfant du nom de Marie présentée au saint, lui apportant des bougies et faisant appel à lui. La jeune enfant est représentée à différents âges toujours magnifiquement vêtue et faisant ses dévotions au saint, avec des membres de sa famille⁸¹. Le lien entre l'enfant et le saint n'est pas clair à établir: s'agit-il de remercier le saint pour la naissance de l'enfant? S'agit-il de montrer la dévotion familiale à Saint Démétrius, manifestée par la consécration de l'enfant, mais elle ne porte pas un habit monastique. La perte de ces mosaïques complique encore un peu la réflexion. Mais il est intéressant de noter qu'une petite fille peut se trouver représentée plus fois à quelques mètres du ciborium du saint. À l'extrémité occidentale du côté sud, on trouve un groupe de petits garçons qui tendent les mains vers le saint. Deux de ces enfants, un plus jeune que l'autre, sont visibles, on ne voit

⁷⁸ J. OSBORNE, *Rome in the Eighth Century. A History of Art*, Cambridge, 2020.

⁷⁹ En faveur de la mère et la fille décédées, N. TETERIATNIKOV, *For whom is Theodotus Praying? An Interpretation of the Program of the Private Chapel in S. Maria Antiqua*, « *Cahiers archéologiques* », 41 (1993), pp. 37-46, en faveur d'une donation familiale sans indication de décès, C. HENNESSY, *Images of Children in Byzantium*, Farnham 2008, p. 101.

⁸⁰ A. GRABAR, Notes sur les mosaïques de Saint-Démétrios à Salonique, « *Byzantion* » 48 (1978), pp. 64-77.

⁸¹ C. HENNESSY, *Images of* cité n. 79, pp. 113-115.

que le vêtement d'un troisième enfant. Il y en avait peut-être d'autres dans cette composition. La mosaïque dépeint la participation des enfants au culte du saint. Une autre mosaïque est encore plus explicite sur le rôle protecteur des saints. Il s'agit de deux petits garçons de chaque côté d'un saint (peut-être saint Bacchus), dont une main est posée sur l'épaule du plus grand. Cette mosaïque était visible de la nef centrale. Donc non seulement les enfants étaient présents dans le décor ecclésial mais ils pouvaient se trouver représentés dans des lieux hautement visibles, et non pas dans un recoin caché de l'église. (fig 2 : église saint Demetrios, Thessalonique, photo B. Caseau)



Dans les églises tardo-antiques et byzantines, les enfants qui sont représentés ne sont pas nécessairement des saints enfants chrétiens mais parfois des figures du passé comme les enfants des récits de l'Ancien Testament (dont seuls certains sont canonisés comme Joseph vendu par ses frères) ou bien des enfants contemporains, donateurs comme dans la chapelle de Théodote à Santa Maria Antiqua, à Rome. La présence des enfants dans les décors pariétaux est notable, même si elle n'est pas dominante. Ces images d'enfants montrent bien l'intégration des enfants dans les communautés chrétiennes. Souvent dépeints comme marginaux dans la société antique⁸², les enfants sont non seulement présents mais à une place visible dans les églises. Ils font partie des fidèles ou du cortège des saints.

Seuls quelques rares saints ont des cycles iconographiques qui les représentent à différents stades de leur vie, y compris pendant leur enfance. C'est par exemple le cas de saint Nicolas, représenté bébé dans son bain ou enfant allant à l'école par exemple sur des icônes de Sainte-Catherine du Sinaï⁸³. La figure sainte la plus représentée, en-dehors de l'enfant Dieu est sa mère, la Théotokos. Marie est l'élue de Dieu par excellence, choisie par Dieu dès sa conception, mise à part car elle a à jouer un rôle central dans le salut en permettant l'Incarnation. Il y a très peu d'informations sur elle dans le Nouveau Testament mais le Protévangile de Jacques en grec et l'évangile du pseudo-Matthieu en latin fournissent les détails manquants et sont la source d'une riche iconographie sur l'enfance de la Vierge, à partir du haut Moyen âge dans les églises gréco-orientales de Rome et surtout à partir de la fin du XIIIe siècle à Byzance⁸⁴. Une fois encore la période des Paléologues voit l'épanouissement des représentations de l'enfance qu'il s'agisse de saints enfants comme la Vierge ou d'enfants saints martyrs ou encore d'enfants ordinaires.

Les deux enfants les plus représentés sont donc indéniablement le Christ et la Vierge. Quand ils sont représentés enfant, ils apparaissent naturellement sous la forme de l'enfant Dieu ou de l'élue de Dieu, à sa naissance et lors de sa présentation au Temple. L'enfance de ces deux figures joue un rôle paradigmatique, l'un pour montrer la puissance de Dieu même chez un enfant, l'autre pour démontrer que la sainteté commence dès l'enfance et procède d'une élection divine qui met son élue à part.

⁸² Ch. LAES, *Children in the Roman Empire. Outsiders Within*, Cambridge 2006; Th. WIEDEMANN, *Adults and Children in the Roman Empire*, London 1989.

⁸³ C. HENNESSY, *Images of* cité n. 79, p. 124-127.

⁸⁴ J. LAFONTAINE DOSOGNE, *L'iconographie de l'enfance de la Vierge dans l'empire byzantin et en Occident*, Bruxelles, 1992 (réédition anastatique avec compléments) ; Sh. BETSWORTH, *Children in Early Christian Narratives*, Londres, 2015.

L'influence de la théologie chrétienne est sans doute aussi responsable de cette présence enfantine dans le décor des églises chrétiennes. Outre les recommandations de Jésus de laisser venir à lui les petits enfants, il faut rappeler que le Christ est « Dieu devenu enfant [qui] s'approche et accomplit le salut des mortels », pour reprendre une épigramme de Théodore Stoudite⁸⁵. L'enfant le plus représenté est sans aucun doute l'enfant Jésus. Il occupe souvent avec sa mère une place centrale au fond de l'abside⁸⁶. La valorisation de cette époque de la vie de Jésus a contribué à la reconnaissance de l'enfance comme une période potentielle de sainteté.

Le monde de l'Antiquité chrétienne et le monde byzantin accordent une grande importance à engendrer et façonner des saints, même si cette préoccupation n'aboutit pas nécessairement à en faire des saints du calendrier festif des Églises. Au-delà de la sainteté collective de l'Église et de celle d'un mode de vie respectant les préceptes divins, existait une sainteté individuelle, qui allait au-delà des attentes ordinaires et qui nécessitait pour être reconnue une forme de reconnaissance publique, des miracles sur la tombe, la rédaction d'une Vie de saint ou de sainte, et l'approbation ecclésiastique. Ce processus ne pouvait concerner qu'un très petit nombre de personnes et pouvait intervenir soit peu après la mort soit longtemps après celle-ci.

Au moyen âge, dans des sociétés chrétiennes, le fait d'être chrétien ou même d'opter pour la vie monastique ne suffisait plus pour être considéré comme saint. Si tous les fidèles chrétiens étaient appelés à la sainteté, il était convenu que seul un petit nombre parviendrait à être reconnu comme tels de leur vivant ou peu après leur mort. Ce petit nombre s'explique pour les Byzantins par l'intervention divine Dieu qui choisit ses élus dès le sein maternel. Les Byzantins pensaient que la sainteté personnelle était un don et un choix de Dieu et se révélait dès la naissance ou la petite enfance. Dans l'imaginaire byzantin, le saint manifeste cette élection par des prédispositions et de qualités particulières et ces dernières sont repérables par l'entourage. Il fallait donc repérer ces signes de cette sainteté précoce dans les comportements de l'enfant : sa capacité à s'éloigner des comportements attendus de l'enfance et à se comporter très tôt en adulte. Le futur saint est un être qui doit déjà avoir des prédispositions précoces pour l'ascèse, montrer du sérieux, et faire passer les besoins des autres avant les

⁸⁵ THÉODORE STOUDITE, Épigramme 41, éd. P. SPECK, Theodoros Studites, *Jamben auf verschiedene Gegenstände*, Berlin 1968 (*Supplementa Byzantina* 1), p. 190, trad. Dans O. DELOUIS, *Expérience de l'icône et preuve par l'image chez Théodore Stoudite*, dans *Visibilité et présence de l'image dans l'espace ecclésial. Byzance et Moyen Âge occidental*, dir. S. BRODBECK, A.-O. POILPRÉ, Paris, 2019, p. 154.

⁸⁶ R. CORMACK, *The Mother of God in Apse Mosaics*, dans *Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art*, dir. M. VASSILAKI, Milan, 2000, pp. 91-105.

siens. Il doit être un *puer senex*. Toutefois ce n'est pas son enfance qui fait du saint un saint, mais sa vie adulte. L'enfance ne fournit que la confirmation de l'élection divine. Les hagiographes byzantins chargés de rédiger la *Vita* de ces saints, c'est-à-dire la narration chronologique des manifestations de la sainteté chez une personne, cherchent ou inventent ces signes d'une prédisposition à la sainteté voulue par Dieu qui commencent à se manifester dès l'enfance. Dans cette élection, l'enfance ne représente qu'un premier pas, important certes mais insuffisant pour prétendre à être élevé sur les autels. Il ne faut pas surévaluer cette présence de l'enfant. Pour la majorité des saints, rares ou inexistantes sont les représentations de leur l'enfance. Les saints sont représentés adultes, même si leur sainteté a commencé dès l'enfance. De même que les récits hagiographiques commencent à la naissance mais l'essentiel de la narration porte sur leur vie adulte et l'enfance n'occupe qu'une petite partie du texte, de même dans l'iconographie, les saints sont rarement représentés enfants sauf dans les cycles narratifs. Toutefois, si l'on garde à l'esprit que les enfants saints sont peu nombreux dans le cortège des saints, ou que l'enfance des saints n'est pas l'épisode principal de leur vie, ces moments de l'enfance étaient présentés en modèles aux autres enfants ou à leur édification. Les parents espéraient le salut pour leur progéniture. Si tous les fidèles baptisés sont appelés à œuvrer pour devenir des saints et si par leur baptême ils participent à la sainteté de l'Église, épouse du Christ, ils savaient aussi que seul un petit nombre est choisi par Dieu dès l'enfance pour devenir des saints reconnus comme tels, mais, dans les milieux aisés, cela ne les empêchait pas de pousser certains de leurs enfants vers la vie angélique dans l'espoir que cette sainteté rejaillisse sur toute la famille.