

Olivier Huck

Constantin, „législateur chrétien“. Aux origines d'un *topos* de l'histoire ecclésiastique¹

À Giuliano Crifò (†)

Introduction

Dans l'un de ses derniers articles, publié quelques mois à peine avant son décès², le grand romaniste G. Crifò revenait sur la *vexata quaestio* de l'influence du Christianisme et de son système de valeurs sur la législation constantinienne³. Réagissant à une série de publications touchant à ce thème⁴, et s'efforçant d'ouvrir des pistes qui aideraient la communauté savante à dépasser la situation de blocage relatif à la-

1 L'appellation «histoire ecclésiastique» doit ici être entendue au sens neutre d'histoire «de l'Église», indépendamment de la sensibilité religieuse de ses auteurs, et non dans son acception restreinte aux écrits des seuls historiens chrétiens de l'Antiquité tardive. Nous considérons avec R. Van Dam que les païens et les chrétiens firent pareillement «de l'histoire ecclésiastique»; cf. Van Dam 2011, 33–34: «They (*Christians and pagans*) could share a discourse even as they disagreed about his significance. As a result, both Christians and pagans, both supporters and critics, became, wittingly or not, ecclesiastical historians».

2 Crifò 2010, 119–125.

3 Parmi les publications spécifiquement consacrées à cette question, signalons, sans aucune prétention à l'exhaustivité, et en nous limitant, par souci de concision, aux dix dernières années: Carlà / Castello 2010, 145–320 (l'étude porte sur l'interdiction de la crucifixion, mais offre également d'utiles compléments bibliographiques, ainsi que des réflexions relatives à d'autres lois supposément «chrétiennes»); Chiusi 2007; Girardet 2008 (sur la question du dimanche); Huck 2008, 308–313 (à propos de l'*audientia episcopalis* avec, également, quelques réflexions plus générales); Liebs 2006; Lenski 2007 (sur la condition servile, mais avec, là encore, des réflexions et une bibliographie plus générales); Rivière 2002; Simon 2011; Staats 2008 et Veyne 2005, 546–547 et 614–615 (sur l'abolition de la gladiature). Par ailleurs, de précieux états de la question, ainsi que des références aux travaux plus anciens, mais encore partiellement utiles, de B. Biondi, A. Ehrhardt, J. Gaudemet, J. Vogt, E. Volterra ou W. Waldstein, se rencontrent *inter alios* chez Brandt 2006, 80–85; De Giovanni 2007, 175–190; Dillon 2012, 63–68 et surtout Maraval 2011, 243 et 254–263, lequel offre un panorama complet des opinions en présence, assorti d'intéressantes prises de position personnelles.

4 Et en particulier à un article de K. L. Noethlichs, publié un an auparavant (= Noethlichs 2009); article dans lequel le savant allemand s'employait à défendre la crédibilité du témoignage de Sozomène, lequel affirme, sans aucune ambiguïté, que Constantin aurait légiféré en chrétien, s'efforçant de traduire en droit les principes de la religion du Christ. Cf. Noethlichs 2009, 236: (*à propos des chapitres I, 8 et I, 9 de l'Histoire ecclésiastique de Sozomène, chapitres au cours desquels l'historien palestinien évoque l'activité législative de Constantin*) «Tout ceci ne me semble pas être une idéali-sation chrétienne un siècle après, mais plutôt une description objective de la législation constantinienne».

quelle elle se heurtait (et se heurte toujours !) quant à cette épineuse question, il insistait notamment sur un point: s'il était logique, souhaitable, et même, en un certain sens, parfaitement nécessaire, disait-il, de tenter de gagner quelques certitudes en continuant à chercher, comme on l'avait fait jusqu'alors, des indices concrets de «christianisation» dans le texte des lois constantiniennes⁵, il convenait malgré tout, en contrepoint de cette démarche ancienne, de tirer également toutes les conséquences d'un fait dont beaucoup, parmi les spécialistes de la législation constantinienne, avaient jusqu'alors largement sous-estimé les implications concrètes; à savoir que l'idée selon laquelle Constantin aurait été un «législateur chrétien», s'ingéniant à rendre grâce au Très Haut, à honorer et à promouvoir les principes de la religion chrétienne par le truchement de son activité législative, procédait en réalité, tout entière, du témoignage de l'historien Sozomène, lequel avait le premier, au V^e siècle, asséné semblable opinion au détour de quelques chapitres de son *Histoire ecclésiastique*. Et cela, ajoutait encore Giuliano Crifò, alors même que le témoignage de l'historien (constantinopolitano-)palestinien ne pouvait, de manière générale, et particulièrement en semblables matières, être tenu, ni pour réellement neutre, ni *a fortiori* pour entièrement fiable⁶.

Voilà assurément une observation qui donne à réfléchir ! Et ce sont précisément les fruits de notre propre réflexion, à partir de cette (re-)mise en perspective et de l'incitation à la prudence qu'elle porte en elle, qu'entend restituer la présente contribution.

Dans le cadre d'un colloque consacré à l'historiographie de l'Antiquité tardive, et plus spécifiquement à la production / transmission de «savoirs», par et entre les historiens de ce temps, il nous a, en outre, semblé qu'il pouvait être intéressant de nous interroger sur la genèse et les raisons d'être de l'opinion qu'exprima Sozomène

5 Cf. Crifò 2010, 121: «Si può dunque ben continuare a ricercare 'des indices visibles, ou même vagues, qui permettraient de prouver' (cf. Noethlichs 2009, 227) quel che viene proposto come 'un tentativo' di formulazione di direttive etiche cristiane qualificanti i testi legislativi costantiniani e dei quali verificare anche l'effettiva applicazione. In effetti, non solo si può ma anzi si deve, anche se la 'prova' è cosa molto difficile e se non è certo da credere che una serie di indizi possa garantire altro che verosimiglianze».

6 *Ibid.* p. 125: «Ma ciò non gli impedisce (*il est question de K. L. Noethlichs*) d'essere interamente d'accordo con chi congettura la presenza di elementi cristiani (*dans les lois de Constantin*) anche là dove è difficile – se non impossibile – darne prove assolute. (...) Certo, si può accogliere come testimone di una coscienza etica sicuramente cristiana, versata comunque nella legislazione costantiniana, quel che racconta Sozomeno (cf. Noethlichs 2009, 236) che di quella legislazione darebbe una descrizione oggettiva (...). Non mi pare peraltro che manchino serie ragioni per dubitare di una forte attendibilità di questa fonte». Et G. Crifò de renvoyer à Mazza 1980, 335–338 et 382–389, lequel, s'il reconnaît à Sozomène de nombreuses qualités d'historien, et en particulier un véritable talent de découvreur de sources, fustige également la liberté parfois excessive (pour ne pas dire la franche malhonnêteté !), dont l'historien palestinien faisait montre parfois dans l'interprétation des pièces constitutives de sa documentation. Plus généralement, sur le rapport complexe que Sozomène entretenait avec sa documentation, cf. désormais (avec une riche bibliographie) Van Nuffelen 2004, 242–262.

à propos du législateur Constantin. Comment celle-ci s'articule-t-elle avec les opinions de ses prédécesseurs? Et pourquoi l'historien palestinien choisit-il, près d'un siècle après la mort de Constantin, de soutenir, à propos de l'activité législative et des motivations de cet empereur, semblable schéma, inédit jusqu'alors?

Ce sont là autant de questions qui, dans le cas de Sozomène, revêtent de surcroît une importance tout à fait particulière. Plus que tout autre historien tardo-antique (à l'exception, peut-être, d'Eusèbe de Césarée) c'est lui en effet qui, par le truchement de la traduction latine que Cassiodore donna de son œuvre, et grâce au relais qu'offrirent en leur temps des auteurs tels que Sicard de Crémone, livra au Moyen Âge occidental (et donc, au-delà, à une bonne partie de la recherche historique moderne puis contemporaine) certaines des composantes les plus essentielles de la figure, partiellement fantasmée, du «premier empereur chrétien»⁷. Partant, la présente contribution s'inscrit également dans une tendance, ancienne mais récemment revivifiée, de la recherche en Antiquité tardive, laquelle envisage la très vaste et complexe question de l'*image building* de l'empereur Constantin, de ses axes forts et des principales étapes de sa chronologie⁸.

7 De pareil point de vue, l'image de Constantin «législateur chrétien», développée à partir du témoignage de Sozomène et reçue, pratiquement inchangée, tant par l'Occident médiéval, que par les historiens modernes et contemporains, s'apparente donc à l'un de ces nombreux «abus du *constantinianisme*» que G. Crifò traquait déjà, dès 1992, notamment dans les écrits de Jules Maurice (cf. Crifò 1992). Sur les rapports entre l'œuvre de Sozomène et celle de Cassiodore (Epiphanius), cf. Mazza 1986, 216–218. Pour la dette de Sicard de Crémone à l'égard de Cassiodore, et donc, indirectement, de Sozomène, cf. en dernier lieu Carlà / Castello 2010, 169–171. De façon plus générale, sur l'image médiévale de Constantin, cf. *inter alios* Bonamente 2004, 1–46 (et en particulier p. 20–22 sur le rôle essentiel de Sozomène, mais sans réflexion détaillée sur la tradition manuscrite; également n. 2 p. 2 pour des compléments bibliographiques); Cracco Ruggini 1992; Grünwald 1992; Lieu 1998; Marcone 2002, 182–190; Puech 2011, 339–349; Pliuchanova 2004 (pour le cas spécifique de la Russie médiévale). Cf. également Bonamente *et alii* 2008 (notamment les contributions rassemblées dans les deux premières parties du volume), ainsi que Magdalino 1994 (plusieurs contributions sur l'image de Constantin à Byzance).

8 C'est dans cette tendance historiographique que s'inscrivaient, en partie, les travaux du colloque *Costantino, prima e dopo Costantino*, organisé à Pérouse et Spello en avril 2011; colloque dont les actes ont été publiés tout récemment (Bonamente *et alii* 2012; cf. en particulier les contributions rassemblées dans la troisième et dernière partie du volume *Dopo Costantino*, 369–581). Parmi les autres travaux envisageant, sous un angle ou sous un autre, la question de l'*image building* de Constantin dans l'Antiquité tardive, et particulièrement chez les historiens ecclésiastiques (pour la période médiévale, cf. *supra* notre note précédente), signalons *inter alios* Bleckmann 2006; Carlà / Castello 2010; Harries 1994, 37–40; Mazza 1993; Storch 1971; Van Dam 2011; Wilson 1998. À ces travaux ponctuels, il convient, en outre, d'ajouter les études plus générales que H. Leppin (Leppin 1992) et P. Van Nuffelen (Van Nuffelen 2004) ont consacrées aux écrits de quelques-uns des historiens ecclésiastiques les plus fameux; études qui, l'une comme l'autre, s'arrêtent à de nombreuses reprises sur l'image de Constantin, telle que la transmettent les œuvres des auteurs concernés. Enfin, signalons, pour la question spécifique de la construction d'une image négative de Constantin, sorte de «légende noire» de l'empereur, présente dans les écrits de plusieurs auteurs, les études de V. Neri (= Neri 1992) et G. Bonamente (Bonamente 1978) sur l'image de Constantin chez les historiens païens

Quant à la structure de notre étude, elle s'articule en trois temps. Nous nous arrêterons tout d'abord sur les passages qui, dans l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène, évoquent l'activité législative de Constantin; passages que nous analyserons en détail afin de rendre compte de la manière la plus exacte possible de l'image transmise, sur ce point, par l'historien palestinien. Dans un deuxième temps, nous évoquerons les éléments et les jugements que les prédécesseurs de Sozomène avaient, pour leur part, choisi de mettre en avant à propos du législateur Constantin; cela afin de mesurer la part réelle d'innovation et d'originalité qu'assuma le palestinien en pareilles matières. Enfin, dans une troisième et dernière étape de notre réflexion, nous tenterons d'expliquer le choix que fit Sozomène de promouvoir la figure de Constantin «législateur chrétien». Choix que nous nous efforcerons d'inscrire, tout à la fois, dans le cadre du projet historiographique d'ensemble de notre auteur, et dans le contexte général de l'époque et du lieu qui l'inspirèrent.

1. Constantin, «législateur chrétien» selon Sozomène

Qu'est-ce qu'un législateur chrétien? C'est là une question à laquelle l'examen des chapitres I, 8 et I, 9 de l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène permet d'apporter une réponse tout à la fois exhaustive et très précise. Largement consacrés à l'activité législative de l'empereur Constantin, lesdits chapitres s'ingénient, en effet, à ériger ce dernier en modèle de comportement chrétien jusque dans son action quotidienne à la tête de l'Empire, restituant des motivations religieuses derrière le moindre de ses choix, la plus infime de ses lois.

Affirmant lui-même que Dieu l'avait élevé à l'Empire dans le seul but de faire progresser la religion du Christ (*HE* I, 8, 2), Constantin aurait ainsi, selon les dires de Sozomène, pris sa mission tellement au sérieux, qu'il serait allé jusqu'à interdire, par un édit, l'ensemble des pratiques païennes.

HE I, 8, 1 – Κωνσταντῖνος δὲ, εἰς μόνον αὐτὸν πάσης τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς περιστάσης, γράμματι δημοσίῳ προηγόρευσε τοῖς ἀνὰ τὴν ἔω ὑπηκόοις τὴν Χριστιανῶν σέβειν θρησκείαν καὶ τὸ θεῖον ἐπιμελῶς θεραπεύειν, θεῖον δὲ νοεῖν μόνον ὃ καὶ ὄντως ἐστὶ καὶ διαρκὴ κατὰ παντὸς τοῦ χρόνου τὴν δύναμιν ἔχει.⁹

HE I, 8, 5 – καὶ τοῦ λοιποῦ θύειν ἀπείρητο πᾶσιν ἢ μάντεϊαις καὶ τελεταῖς κεχρησθαι ἢ ξόανα ἀνατιθέναι ἢ Ἑλληνικὰς ἄγειν ἑορτάς.¹⁰

(quelques compléments également chez Leppin 1992, 41 n. 11), ou encore, plus récemment, les réflexions du même G. Bonamente concernant les évolutions de la figure de Constantin en fonction de la sensibilité religieuse, orthodoxe ou hétérodoxe, des auteurs chrétiens qui l'évoquent (Bonamente 2004).

⁹ Grillet *et alii* (éds.) 1983, 138–141.

¹⁰ *Ibid.* p. 142–143.

Par ailleurs, nombre de ses lois n'auraient eu d'autre but que celui d'inciter ses sujets à se convertir au Christianisme.

HE I, 8, 3 – Τοιαῦτα ἀναγορεύσας καὶ ἄλλα μυρία διεξελθών, δι' ὧν ᾤετο τὸ ὑπήκοον πρὸς τὴν θρησκείαν ἐπάγεσθαι, ἄκυρα εἶναι ἐψηφίσατο τὰ κατὰ τῆς θρησκείας δόξαντα ἢ πεπραγμένα ἐπὶ τῶν διωζάντων τὴν ἐκκλησίαν.¹¹

Lorsqu'il n'ordonnait pas l'éradication du paganisme, ni n'usait de sa législation comme d'un vecteur de prosélytisme, Constantin n'en conservait pas moins le souci permanent d'honorer Dieu et son Église par le truchement de ses lois. Ce faisant, il concevait la moindre d'entre elles comme un acte à dimension religieuse, une forme d'action de grâce.

HE I, 8, 13–14 – Καὶ ἐν ᾧ μὲν, νομοθετῶν δὲ μάλιστα, ἐσπούδαζε θεραπεύειν τὸ θεῖον. (...) Τὰ δὲ ἐπὶ τιμῇ καὶ συστάσει τῆς θρησκείας νενομοθετημένα πρὸς τοῖς εἰρημένοις διεξελθεῖν ἀναγκαῖον μέρος ὄντα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας.¹²

HE I, 9, 4 – Τεκμήριον δὲ κάκεῖνο μέγιστον τῆς τοῦ βασιλέως περὶ τὴν θρησκείαν αἰδοῦς.¹³
(la phrase introduit une mesure législative)

HE I, 9, 7 – Ὁ μὲν δὲ Κωνσταντῖνος ποιαῦτα ἐνομοθέτει καὶ διὰ πάντων ἐσπούδαζε τὴν θρησκείαν γεραίρειν· ἣν δὲ καὶ καθ' αὐτὴν εὐκλεῆς διὰ τὴν ἀρετὴν τῶν τότε μετιόντων αὐτήν.¹⁴

En outre, affirme encore Sozomène, Constantin se serait appliqué à modifier en profondeur le visage de l'Empire, traduisant en principes de droit, et imposant à tous ses sujets, des valeurs ou des conceptions qui, à l'origine, n'avaient cours qu'au sein des seules communautés chrétiennes. C'est ainsi, en particulier, que Sozomène rend compte de la promulgation de lois interdisant, non seulement les spectacles de gladiateurs, mais également certaines pratiques de prostitution sacrée.

HE I, 8, 6 – Παρὰ δὲ Ῥωμαίοις τότε πρῶτον ἢ τῶν μονομάχων ἐκωλύθη θέα· παρὰ δὲ Φοίνιξιν, οἱ τὸν Λίβανον καὶ τὴν Ἡλιούπολιν οἰκοῦσιν, οὐκέτι θέμις ἦν ἐκπορνεύεσθαι τὰς παρθένους πρὶν τοῖς ἀνδράσι συνελθεῖν, οἷς νόμῳ γάμου συνοικεῖν εἰώθασιν μετὰ τὴν πρώτην πείραν τῆς ἀθεμίτου μίξεως.¹⁵

C'est encore de la même manière que l'historien palestinien explique l'instauration du dimanche et l'interdiction du supplice de la croix, la lutte contre les unions considérées comme impudiques¹⁶, l'autorisation de recourir au jugement des évêques

¹¹ *Ibid.* p. 140–141.

¹² *Ibid.* p. 148–149.

¹³ *Ibid.* p. 152–153.

¹⁴ *Ibid.* p. 154–155.

¹⁵ *Ibid.* p. 142–145.

¹⁶ Pour les cas de figure relevant de cette catégorie, cf. Grillet *et alii* (éds.) 1983, 148 n. 1.

pour mettre fin aux querelles, ou la reconnaissance des pratiques d'affranchissement *in ecclesia*.

HE I, 8, 11–13 – Τὴν δὲ κυριακὴν καλουμένην ἡμέραν, ἣν Ἑβραῖοι πρῶτην ὀνομάζουσιν, Ἕλληνες δὲ ἡλίῳ ἀνατιθέασιν, καὶ τὴν πρὸ τῆς ἐβδόμης ἐνομοθέτησε δικαστηρίων καὶ τῶν ἄλλων πραγμάτων σχολὴν ἄγειν πάντας καὶ εὐχαῖς καὶ λιταῖς τὸ θεῖον θεραπεύειν. Ἐτίμα δὲ τὴν κυριακὴν ὡς ἐν ταύτῃ τοῦ Χριστοῦ ἀναστάντος ἐκ νεκρῶν, τὴν δὲ ἑτέραν ὡς ἐν αὐτῇ σταυρωθέντος· πάνυ γὰρ πολὺν σέβας εἶχε τοῦ θεοῦ σταυροῦ ἐκ τε τῶν ὑπαρξάντων αὐτῷ τῇ ἐνθύνῃ ῥοπῇ ἐν ταῖς κατὰ τῶν ἐναντίων μάχαις καὶ ἐκ τῆς συμβάσεως αὐτῷ περὶ τοῦτου θεοσημείας. Ἀμέλει τοι πρότερον νενομισμένην Ῥωμαίοις τὴν τοῦ σταυροῦ τιμωρίαν νόμῳ ἀνείλε τῆς χρήσεως τῶν δικαστηρίων.¹⁷

HE I, 8, 14 – Φαίνεται γοῦν τὰς ἀκολάστους καὶ κατεβλακευμένας μίξεις, πρὸ τούτου μὴ κωλυόμενας, ἐπανορθώσας, ὡς ἐξ αὐτῶν συνιδεῖν ἔστι τῶν περὶ τούτων κειμένων νόμων, εἴ τι τοῦτο ἐπιμελὲς τυγχάνει.¹⁸

HE I, 9, 5–7 – (...) τῶν δὲ ἐπισκόπων ἐπικαλεῖσθαι τὴν κρίσιν ἐπέτρεψε τοῖς δικαζομένοις, ἣν βούλονται τοὺς πολιτικούς ἄρχοντας παραιτεῖσθαι· κυρίαν δὲ εἶναι τὴν αὐτῶν ψῆφον καὶ κρείττω τῆς τῶν ἄλλων δικαστῶν ὥσανεὶ παρὰ τοῦ βασιλέως ἐξενεχθεῖσαν, εἰς ἔργον δὲ τὰ κρινόμενα ἄγειν τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς διακονουμένους αὐτοῖς στρατιώτας· (...) Εἰς τοῦτο δέ με προελθόντα γραφῆς ἄξιον μὴ παραλιπεῖν τὰ νενομοθετημένα ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἐλευθερουμένων. Ὑπὸ γὰρ ἀκριβείας νόμων καὶ ἀκόντων τῶν κεκτημένων πολλῆς δυσχερείας οὔσης περὶ τὴν κτῆσιν τῆς ἀμείνονος ἐλευθερίας, ἣν πολιτείαν Ῥωμαίων καλοῦσι, τρεῖς ἔθετο νόμους ψηφισάμενος πάντας τοὺς ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἐλευθερουμένους ὑπὸ μάρτυσι τοῖς ἱερεῦσι πολιτείας Ῥωμαϊκῆς ἀξιοῦσθαι.¹⁹

Enfin, c'est toujours par cette même volonté, attribuée à Constantin, de modifier le visage de l'Empire en croisant son droit, ainsi que ses structures et sa hiérarchie sociales avec des valeurs et des conceptions spécifiquement chrétiennes, que Sozomène rend compte de certaines faveurs que Constantin aurait, selon lui, accordées au clergé chrétien. C'est ainsi, notamment, qu'il explique l'annulation des dispositions de la *Lex Papia Poppaea* (laquelle, depuis l'époque d'Auguste, frappait d'incapacité légale les célibataires²⁰), ou encore les exemptions fiscales reconnues aux desservants du culte chrétien.

HE I, 9, 3 – Ὅρων οὖν ὁ βασιλεὺς παρὰ τοῦτο χεῖρον πράττοντας τοὺς παρθενίαν καὶ ἀπαιδίαν διὰ θεὸν ἀσκοῦντας εὐήθες ἐνόμισεν ἐξ ἐπιμελείας καὶ σπουδῆς ἀνθρώπων δύνασθαι τὸ τούτων γένος αὔξειν, τῆς φύσεως αἰεὶ κατὰ τὴν ἄνωθεν ἐπιμέτρησιν φθορὰν καὶ αὔξησιν δεχομένης. Καὶ νόμον τῷ δήμῳ προσεφώνησεν, ὥστε ἐπίσης πάντων τῶν ὁμοίων ἀπολαύειν τοὺς ἀγάμους καὶ ἀπαιδας· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ πλέον ἔχειν ἐνομοθέτησε τοὺς <ἐν> ἐγκρατεία καὶ παρθενία βιοῦντας, ἅδειαν αὐτοῖς δοὺς ἄρρεσιν τε καὶ θηλείαις καὶ ἀνήβοις οὔσι διατίθεσθαι παρὰ τὸ κοινῇ κρατοῦν ἐν τῇ Ῥωμαίων πολιτείᾳ.²¹

¹⁷ *Ibid.* p. 146–149.

¹⁸ *Ibid.* p. 148–149.

¹⁹ *Ibid.* p. 152–155.

²⁰ Concernant cette loi, ses dispositions et son abrogation par Constantin, cf. *inter alios* Harries 1986, 47–48 et Maraval 2011, 258–259.

²¹ Grillet *et alii* (éds.) 1983, 150–151.

HE I, 9, 5 – Τοὺς μὲν γὰρ πανταχῇ κληρικοὺς θέσει νόμου ἀτελεῖς ἀνήκε.²²

Ami et protecteur des clercs, propagateur, à l'échelle de l'Empire tout entier, d'un ensemble de valeurs et de principes précédemment cantonnés au cadre des seules communautés chrétiennes, prosélyte invétéré, pourfendeur du paganisme, le législateur Constantin apparaît donc, chez Sozomène, comme un véritable «législateur chrétien», lequel s'ingéniait, au quotidien, à rendre grâce au Très Haut et à honorer les principes de la religion du Christ au travers des lois qu'il promulguait.

Ainsi reconstitué, le schéma du «législateur chrétien», puissamment et systématiquement valorisé par Sozomène, demande à être mis en perspective, afin de permettre une meilleure appréhension de ses particularités. C'est à pareille démarche qu'invite la deuxième partie de notre analyse.

2. L'activité législative de Constantin vue par les prédécesseurs de Sozomène

S'il semble évident qu'au sein de son *Histoire ecclésiastique* certains passages appartiennent «en propre» à Sozomène, comme le résultat de réflexions personnelles ou d'analyses de documents auxquels lui seul avait accès, il n'en demeure pas moins que l'historien palestinien s'est aussi largement inspiré des œuvres de ses prédécesseurs²³. Parmi ceux-ci, Eusèbe de Césarée semble avoir fourni, par le truchement de sa propre *Histoire ecclésiastique* et, surtout, de sa *Vie de Constantin*, une partie importante du matériel de base des chapitres que Sozomène consacra à la période constantinienne²⁴.

Une analyse systématique de l'une et l'autre de ces œuvres, à la recherche de tous les passages qui évoquent l'activité législative de l'empereur Constantin s'avère donc nécessaire. Puisque Sozomène n'ignorait rien de leur contenu, ni des opinions

²² *Ibid.* p. 152–153.

²³ D'une manière générale, pour la question des sources et des modèles de Sozomène, cf. en dernier lieu (avec une abondante bibliographie) Van Nuffelen 2004, 242–262 et 441–445 (voir également le tableau de synthèse, particulièrement précieux, que l'auteur présente aux p. 475–497).

²⁴ L'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe s'interrompt avec la victoire de Constantin sur Licinius; pour la période postérieure, Sozomène a donc eu recours au seul témoignage de la *Vie de Constantin*. Pour un inventaire précis des passages de Sozomène dépendant d'un antécédent «eusébien», cf. Van Nuffelen 2004, 475–480. Dans la plupart des cas, les preuves d'une dépendance forte de Sozomène à l'égard d'Eusèbe sont irréfutables; des erreurs communes, qu'Eusèbe fut le seul à commettre avant Sozomène, ont notamment pu être mises en évidence. Ainsi, Sozomène (HE I, 8, 5) reprend, par exemple, l'opinion erronée – et isolée – d'Eusèbe (VC II, 44), selon laquelle Constantin aurait, dans les provinces de l'Empire, confié la majorité des postes de gouverneur à des chrétiens (d'une manière générale, à propos des «shared errors» d'Eusèbe et Sozomène, cf. Harries 1986, 45–47).

de leur auteur, ce n'est qu'à ce prix, en effet, que nous pourrions mener à bien la «mise en perspective» annoncée tantôt²⁵.

2.1 Eusèbe de Césarée

Du pointage effectué dans les œuvres d'Eusèbe, il ressort que certains éléments constitutifs du schéma du «législateur chrétien» mis en évidence chez Sozomène étaient, en réalité, d'ores et déjà présents chez son devancier.

Cela vaut, tout d'abord, pour l'évocation de certaines mesures législatives particulièrement frappantes. Ainsi, Eusèbe signale-t-il, comme le fera Sozomène près d'un siècle plus tard, que Constantin avait émis une loi destinée à interdire certaines pratiques païennes (VC II, 45 et IV, 23–25)²⁶, qu'il avait instauré un repos hebdo-

25 Précisons que nous avons, par souci d'exhaustivité, recherché également des allusions à l'activité législative de Constantin dans les œuvres d'Eusèbe, autres que l'*Histoire ecclésiastique* et la *Vie de Constantin*. La démarche, toutefois, s'est avérée particulièrement infructueuse ! Un seul passage semble, à première vue, susceptible de retenir l'intérêt : au chapitre II, 4 de son *Discours pour les trente ans de règne de Constantin* (*Louanges de Constantin*, cf. Maraval (éd.) 2001), Eusèbe de Césarée présente l'empereur Constantin comme celui qui, «en criant d'une voix forte aux oreilles de tous», proclame «les lois de la piété véritable» (τοὺς τῆς ἀληθοῦς εὐσεβείας νόμους) à tous les habitants de la terre. Sans doute une lecture un peu rapide de ce passage peut-elle conduire à y reconnaître une allusion fugace à l'activité législative de Constantin et, partant, à comprendre la mention de ces «lois de la piété véritable», comme une référence au fait que Constantin aurait donné des lois chrétiennes aux habitants de l'Empire. Mais ce serait là, assurément, donner dans la surinterprétation : à notre sens, le passage évoqué n'a, en effet, d'autre ambition que d'évoquer l'activité prosélyte / évangélisatrice de Constantin (le terme de «lois» ne devant donc pas s'entendre, ici, au sens technique); dans les *Louanges*, Constantin est, en effet, à plusieurs reprises, présenté comme le διδάσκαλος / le «pédagogue» de son peuple : il est celui qui enseigne au monde la véritable piété, qui diffuse la religion du Christ; outre le passage discuté, cf. également V, 8; VIII, 8; IX, 8–9; X, 4, et pour une analyse générale de ce schéma : Maraval (éd.) 2001, 54–55 et 64–65. Au demeurant, le contexte immédiat du passage discuté semble aller dans le sens de notre lecture : alors que le Logos, en transmettant au monde des «semences rationnelles», lui confère la faculté de connaître la royauté du Père, l'empereur, imitateur et interprète du Logos, agit quant à lui comme un aiguillon, proclamant inlassablement les «lois de la piété véritable» (i. e. le message chrétien) afin que tout le genre humain parvienne, en fin de compte, à la connaissance véritable et concrète du Père (pour une analyse complète de ce passage, cf. Maraval (éd.) 2001, 88–89).

26 Signalons toutefois que, dans le cas d'Eusèbe, la mention de cette loi pose aux interprètes bien davantage de problèmes que son évocation par Sozomène. En effet, les paragraphes cités sont en contradiction, au moins apparente, avec VC II, 56–60, passage qui, au détour d'une lettre de Constantin aux sujets orientaux de l'Empire, met en évidence, de la part de l'empereur, une inclination très forte à la tolérance, suggérant même qu'il serait allé jusqu'à octroyer aux païens un édit qui érigeait cette dernière en règle absolue. Pour les débats, nombreux et souvent extrêmement vifs, qui sont nés de cette contradiction interne à l'œuvre d'Eusèbe, cf. en dernier lieu Barnes 2011, 109–110; Bleckmann *et alii* (éds.) 2007, 75–80, et n. 301 p. 434; Delmaire 2004, 319–333, ainsi que l'état de la question proposé par Maraval 2011, 264–277.

madaire (VC IV, 17–21), interdit la gladiature (VC IV, 25), ou encore qu'il avait révoqué une loi ancienne punissant le célibat et l'absence d'enfants (VC IV, 26)²⁷.

Au-delà de ces mentions ponctuelles, c'est encore par la conception d'ensemble qui semble étayer tel ou tel passage que la vision d'Eusèbe peut être rapprochée de celle de Sozomène. À l'instar de ce que fera l'historien palestinien, Eusèbe souligne ainsi la dimension (ré)novatrice des interventions législatives de Constantin :

VC IV, 26, 1 – Ἀλλὰ γὰρ μυρία τοιαῦτα βασιλεῖ πραχθέντα ἐφ' ἐκάστης ἐπασχίας, πλείστη γένοιτ' ἂν ῥασιτώνῃ τοῖς γράφειν αὐτὰ φιλοτιμουμένοις, ὥσπερ οὖν καὶ νόμους, οὓς ἐκ παλαιῶν ἐπὶ τὸ ὀσιώτερον μεταβάλλων ἀνενεοῦτο.²⁸

Rénovateur des lois anciennes en vue d'amener celles-ci à davantage de sainteté / de conformité avec la Loi divine, le Constantin d'Eusèbe apparaît ainsi très proche, déjà, de celui qui, chez Sozomène, ressortira comme un réformateur forcené, désireux par dessus tout de modifier le visage de l'Empire.

Toutefois, des différences sensibles apparaissent également entre les visions respectives d'Eusèbe et Sozomène. L'une de ces différences, en particulier, revêt une importance capitale au regard de la thématique qui est la nôtre.

Alors que l'image de Constantin, s'employant à christianiser l'Empire en traduisant les principes chrétiens en normes de droit romain, est omniprésente, et même proprement centrale chez Sozomène, celle-ci, pour n'être pas totalement absente (ainsi que nous venons de le voir), apparaît toutefois chez Eusèbe avec une fréquence bien moindre et, pour tout dire, une importance très secondaire. À cela, une raison simple: chez Eusèbe, la figure du «législateur / réformateur chrétien» se trouve supplantée presque systématiquement par d'autres considérations, lesquelles apparaissent plus essentielles à ses yeux. Sur ce point, l'extrait qui suit est éclairant:

VC IV, 26, 2–4 – Τοὺς ἄπαιδας παλαιοὶ νόμοι στερήσει τῆς τῶν γνωρίμων διαδοχῆς ἐτιμωροῦντο, καὶ ἦν οὗτος κατὰ τῶν ἀτέκνων ἀπηνῆς νόμος, ὥσανεὶ πεπλημεληκότας αὐτοὺς ζημίᾳ κολάζων. Λύσας δὲ συγχωρεῖ κληρονομεῖν τοὺς προσήκοντας. Τοῦτο βασιλεὺς ἐπὶ τὸ ὅσιον μετήρμοξε, τοὺς κατὰ γνώμην πλημμελοῦντας εἰπὼν τῇ προσηκούσῃ δεῖν σωφρονίζειν κολάσει. Ἄπαιδας μὲν πολλοὺς ἢ φύσις ἀνέδειξεν, εὐξαμένους μὲν πολυπαιδίας εὐτυχῆσαι, στερηφέντας δὲ φύσεως ἀσθενεῖα, ἄλλοι δ' ἄπαιδες γεγόνασιν οὐ παραιτήσει παιδῶν διαδοχῆς, γυναικείας δ' ἀποστροφῇ μίσεως, ἦν σφοδροτάτῃ φιλοσοφίας ἔρωτι προείλοντο, ἀγνεῖαν δὲ καὶ παντελῆ παρθενίαν γυναῖκες ἱερωσύνη Θεοῦ καθιερωμέναι μετήλθον, ἀγνῶ καὶ παναγίῳ βίῳ ψυχῆς καὶ σώματος σφᾶς αὐτὰς καθιερώσασαι. Τί οὖν, τιμωρίας ἄξιον τοῦτο ἢ θαύματος καὶ ἀποδοχῆς

²⁷ Eusèbe évoque également quelques lois que l'on ne retrouvera pas, ensuite, chez Sozomène: c'est le cas, en particulier, d'une loi interdisant aux Juifs de posséder des esclaves chrétiens, laquelle est mentionnée en VC IV, 27, 1. En revanche, la question de savoir si Eusèbe, en VC IV, 27, 2, entendait, ou non, évoquer la possibilité de recourir au jugement des évêques (allusion à la reconnaissance étatique des pratiques d'*audientia episcopalis* que Sozomène, quant à lui, mentionne de manière tout à fait explicite en HE I, 9, 5, cf. *supra*) reste débattue: pour un inventaire des opinions en présence, cf. *inter alios* Cameron / Hall (éds.) 1999, 324; Frakes 2001, 204 et Gaudemet 1958, n. 5 p. 240.

²⁸ Pietri *et alii* (éds.) 2013, 482–485.

ἐχρῆν ἡγεῖσθαι; Ἡ μὲν γὰρ προθυμία πολλοῦ ἀξία, τὸ δὲ κατόρθωμα κρεῖττον φύσεως. Τοὺς μὲν οὖν ἀσθενεῖα φύσεως παίδων ἐπιθυμίας στερουμένους ἐλεεῖσθαι ἀλλ' οὐ τιμωρεῖσθαι προσήκειν, τὸν δὲ τοῦ κρεῖττονος ἐραστὴν ἄξιον εἶναι ὑπερθαυμάζειν ἀλλ' οὐ κολάζειν. Οὕτω τὸν νόμον βασιλεὺς σὺν ὀρθῷ λογισμῷ μετερρῦθμιζε.²⁹

Évoquant l'abrogation par Constantin des dispositions de la *Lex Papia Poppaea* (laquelle, on s'en souvient, frappait d'incapacité légale les célibataires depuis le temps d'Auguste – cf. *supra*), Eusèbe explique, certes, la décision de l'empereur par son désir d'adapter le droit à la situation particulière de tous ceux qui, par choix philosophique / religieux, avaient renoncé à avoir des enfants (explication tout à fait compatible avec le schéma du « législateur chrétien »), mais également et surtout par un souci d'équité, par une volonté forte de corriger une législation trop rude, laquelle amenait à châtier, nous dit Eusèbe, comme autant de coupables avérés, des individus qui, en réalité, n'étaient que les victimes innocentes des caprices de la nature. Plutôt que d'insister sur son éventuelle dimension de législation « chrétienne », Eusèbe décrit donc la décision prise par Constantin comme le résultat d'un choix dicté par un souci d'équité et de justice. À cet égard, la dernière phrase de l'extrait, dans laquelle Eusèbe résume les aspects saillants de sa pensée, apparaît plus symptomatique encore que les précédentes : plutôt que les inclinations religieuses de l'empereur, totalement passées sous silence, c'est en effet la décision de Constantin d'agir en conformité avec les préceptes d'un raisonnement juste et sensé qui s'y trouve mise en évidence.

Quel contraste avec le passage dans lequel Sozomène évoque cette même réforme ! Non seulement l'auteur palestinien y avance, pour seule justification directe de la décision impériale, la volonté assumée de favoriser les individus ayant fait le choix de demeurer sans enfants « à cause de Dieu » (*HE* I, 9, 3 – cf. *supra*; dans le paragraphe en question, le désir de corriger l'injustice faite aux personnes stériles n'est absolument pas évoqué), mais, de surcroît, il y désigne explicitement la loi comme l'une de celles par l'intermédiaire desquelles Constantin s'efforçait de « témoigner de sa révérence à l'égard de la religion (*du Christ*) » (*HE* I, 9, 4 – cf. *supra*).

En d'autres termes, alors que la réforme de la *Lex Papia Poppaea* apparaît chez Sozomène comme un exemple parfait, univoque et totalement abouti de « législation chrétienne », la même disposition revêt chez Eusèbe un aspect beaucoup plus composite, sorte de mélange entre un schéma naissant, balbutiant, « inchoatif » en quelque sorte, du « législateur chrétien », et des tentatives beaucoup plus conventionnelles – et largement prépondérantes ! – de justifier sa promulgation, non par son inspiration chrétienne, mais plutôt par son « bénéfice induit », c'est à dire : le bien qu'elle a apporté aux habitants de l'Empire, sa qualité de législation juste et équitable.

Déjà prégnant dans le cas des réformes appliquées à la *Lex Papia Poppaea*, le constat qui vient d'être dressé ressort d'une manière plus évidente encore de l'évo-

²⁹ *Ibid.* p. 484–485.

cation, par Eusèbe, d'autres lois constantiniennes. L'exemple qui suit est particulièrement parlant:

VC IV, 26, 5–6 – Κάπειτα τῶν τὸν βίον μεταλλαττόντων ὁμοίως παλαιοὶ μὲν νόμοι ἐπ' αὐτῆς ἐσχάτης ἀναπνοῆς ἀκριβολογεῖσθαι ῥημάτων λέξεσι τὰς συνταττομένας διαθήκας τρόπους τε τίνας καὶ ποίας δεῖ φωνὰς ἐπιλέγεσθαι ὥριζον, καὶ πολλὰ ἐκ τούτων ἐκακουργεῖτο ἐπὶ περιγραφῇ τῆς τῶν κατοικομένων προαιρέσεως. Ἄ δὲ συνιδῶν βασιλεὺς καὶ τοῦτον μετεποίει τὸν νόμον, ψιλοῖς ῥηματίοις καὶ ταῖς τυχοῦσαις φωναῖς τὸν τελευτῶντα δεῖν τὰ κατὰ γνώμην διατάττεσθαι φήσας κὰν τῷ τυχόντι γράμματι τὴν αὐτοῦ δόξαν ἐκτίθεσθαι, κὰν ἀγράφως ἐθέλῃ, μόνον ἐπὶ μαρτύρων τοῦτο πράττειν ἀξιοχρέων, τὴν πίστιν δυνατῶν σὺν ἀληθείᾳ φυλάττειν.³⁰

Assurément, la mention des nouvelles règles instaurées par Constantin en matière de rédaction testamentaire aurait pu / dû être, pour Eusèbe, l'occasion d'insister sur la dimension proprement «chrétienne» à l'œuvre dans la législation impériale. Une loi du 3 juillet 321, conservée dans le *Code Théodosien* (CTh XVI, 2, 4), stipulait en effet que les testaments pouvaient, à compter de cette date, être rédigés librement, sans respecter les formes traditionnelles et cela uniquement dans le cas où le testateur laissait tout ou partie de ses biens «à la très sainte et vénérable assemblée [*de l'Église*] catholique»³¹. Mais, alors même qu'Eusèbe aurait eu beau jeu d'insister sur cette importante restriction «pro-chrétienne», nous n'en trouvons chez lui nulle trace: tout se passe comme s'il avait préféré attribuer aux législations qu'il évoquait une portée tout à fait générale, plutôt que spécifiquement chrétienne. Assurément, le fait de renoncer à inscrire ces lois dans une dynamique chrétienne (alors même que le texte de certaines d'entre elles incitait à agir de la sorte !), pour mettre plutôt en avant leur valeur intrinsèque de lois équitables, propres à améliorer le quotidien des habitants de l'Empire, doit être vu comme particulièrement symptomatique des intentions et des choix qui sous-tendent l'œuvre d'Eusèbe. Plutôt que de présenter Constantin comme une sorte d'archétype du «législateur chrétien» (ce qu'il devien-

³⁰ Ibid. p. 484–487.

³¹ Cf. CTh XVI, 2, 4 – *Habeat unusquisque licentiam sanctissimo catholicae uenerabilique concilio decedens bonorum quod optauit relinquere* (...). Pour l'interprétation globale de la loi, cf. Delmaire et alii (éds.) 2005, n. 3 p. 129; Gaudemet 1958, 295. Sur l'articulation entre le passage d'Eusèbe et la loi conservée dans le *Code Théodosien*, cf. Pietri et alii (éds.) 2013, n. 1 p. 486 et Bleckmann et alii (éds.) 2007, n. 307 p. 440. Assurément, B. Bleckmann a raison de supposer que le but premier de la législation sur les normes testamentaires était d'éviter que des héritiers lésés n'en viennent à contester (et éventuellement à faire annuler) des donations reçues par l'Église au motif de simples vices de forme touchant aux règles de rédaction (c'est d'ailleurs ce que suggère à mots couverts le texte de la loi: CTh XVI, 2, 4 – (...) *Non sint cassa iudicia. Nihil est, quod magis hominibus debetur, quam ut supremæ uoluntatis, post quam aliud iam uelle non possunt, liber sit stilus et licens, quod iterum non reddit, arbitrium*). Eusèbe, toutefois, ne présente nullement les choses sous cet angle: sans doute est-ce là un fait particulièrement significatif, dont nous pouvons déduire, sans grand risque d'erreur, que sa priorité, lorsqu'il évoquait cette loi dans la section de la *Vie de Constantin* dédiée à la législation impériale, n'était pas de mettre en évidence son inspiration proprement «chrétienne», mais plutôt sa valeur intrinsèque, sa qualité de loi juste, bonne et profitable aux habitants de l'Empire.

dra plus tard, chez Sozomène), le disciple de Pamphile dresse, pour sa part, le portrait d'un bon législateur et, au-delà (ou plutôt par ce truchement), d'un dirigeant efficace de l'Empire, capable d'améliorer réellement les conditions d'existence de ses sujets.

Confirmé et marqué à plusieurs reprises, tant dans la *Vie de Constantin* que dans l'*Histoire ecclésiastique*³², ce choix se laisse, au demeurant, aisément éclairer: car si Eusèbe, écrivant à propos de Constantin, opéra indiscutablement «la mutation de la biographie traditionnelle en hagiographie»³³, il n'en reste pas moins que son œuvre était encore, par de nombreux aspects, tributaire de réflexes anciens, au premier rang desquels, ceux de l'ἐγκώμιον / du panégyrique. Or, l'un des schémas classiques de la panégyristique consistait précisément à insister sur l'excellence des lois émises par le dirigeant qu'on entendait louer. À cela, une raison majeure: au même titre que la victoire militaire, la qualité des lois émises, leur capacité à améliorer le quotidien des sujets, constituait une preuve de *felicitas*, un marqueur de la faveur et de l'assistance divines. Une loi bénéfique, en effet, ne pouvait être comprise que comme un cadeau, un don des dieux, transmis sous forme d'inspiration à un dirigeant, à qui son insigne piété avait valu semblable récompense³⁴. Sorte de «réflexe conditionné»

³² C'est ainsi que nous comprenons, en particulier, le passage suivant, tout entier voué à souligner l'excellence de la législation constantinienne: VC II, 20, 1 – Ἡπλοῦντο δὲ καὶ παρ' ἡμῖν, ὥσπερ οὖν καὶ πρότερον παρὰ τοῖς θάτερον μέρος τῆς οἰκουμένης λαχοῦσι, βασιλέως φιλανθρωπίας ἔμπλεοι διατάξεις, νόμοι τε τῆς πρὸς τὸν Θεὸν ὁσίας πνεόντες παντοίας παρῆχον ἀγαθῶν ἐπαγγελίας, τοῖς μὲν κατ' ἔθνος ἐπαρχιώταις τὰ πρόσφορα καὶ λυσιτελεῖν δωρούμενοι, ταῖς δ' ἐκκλησίαις τοῦ Θεοῦ τὰ κατάλληλα διαγορεύοντες (cf. Pietri *et alii* (éds.) 2013, 290–293). Dans le même ordre d'idées cf. encore HE X, 9, 8 où les «ordonnances pleines d'humanité de l'empereur victorieux» / τοῦ νικητοῦ βασιλέως φιλανθρωπίας ἔμπλεοι διατάξεις se trouvent opposées, terme à terme, aux lois de Licinius (décrites comme cruelles et dommageables pour tous, cf. HE X, 8, 11–19; sur ce point, cf. également Dillon 2012, 91–97). Signalons également 1/ qu'en VC II, 22, Eusèbe fait explicitement le lien entre la qualité des lois constantiniennes et les bénéfices qu'en retirèrent les habitants de l'Empire (lesquels, à force de joies et de bienfaits, auraient fini, nous dit Eusèbe, par reconnaître en Constantin, rien de moins que le meilleur empereur de tous les temps !); 2/ qu'en VC IV, 29, il insiste sur le fait que Constantin aurait mis un point d'honneur à obtenir de ses sujets une obéissance raisonnée, découlant d'une compréhension pleine et entière de sa politique, ainsi que de sa législation (sur ce dernier point, cf. Drake 2002, 276–277). De manière générale, sur l'importance que les valeurs de justice et d'équité revêtaient aux yeux de Constantin, et sur la traduction juridique qu'elles reçurent, cf. Pringsheim 1935, 119–152; Dillon 2012, 90–191; sans doute vaut-il la peine de signaler qu'en certaines occasions Constantin s'est ouvertement prévalu des impératifs de justice et d'équité pour justifier ses décisions: à titre d'exemple cf. CTh XI, 39, 1 – *Etsi ueteris iuris definitio et retro principum rescripta in iudicio petitori eius rei quam petit necessitatem probationis dederunt, tamen nos aequitate et iustitia moti iubemus, ut, si quando talis emergerit causa, in primordio iuxta regulam iuris petitor debeat probare, unde res ad ipsum pertineat.*

³³ Cf. Pietri *et alii* (éds.) 2013, 65.

³⁴ Sur ce schéma, son utilisation dans la panégyristique païenne, et sa «récupération» chrétienne par Eusèbe, cf. Storch 1971, 145–146, 149 et 154–155. Cf. également Maraval (éd.) 2001, 51–52. L'opinion selon laquelle la piété était l'une des vertus fondamentales des empereurs, la source de leur *felicitas* et la garantie de l'assistance qui leur était accordée par les dieux, tant dans le domaine

du panégyriste, ce schéma de pensée était assurément à l'œuvre chez Eusèbe, disciple de Pamphile et fin connaisseur de Ménandre. Sans doute est-ce donc le plus naturellement du monde que celui-ci sacrifia (tout en s'employant à la christianiser) à l'une des figures imposées du genre littéraire dans lequel il ne pouvait manquer d'inscrire ses portraits et ses évocations de Constantin.

Pour le cas spécifique de la *Vie de Constantin*, ces premiers éléments d'explication se laissent, en outre, renforcer d'une perspective complémentaire : à bien des égards, cette œuvre a, en effet, été conçue par Eusèbe comme une sorte de *Fürstenspiegel*³⁵ (miroir des princes), ou encore, selon l'expression de P. Maraval, comme un «panégyrique programmatique à l'intention des fils de Constantin»³⁶. En d'autres termes, la *Vie de Constantin* assumait donc une véritable dimension pédagogique. Sans doute l'une des grandes craintes d'Eusèbe, au moment de la rédaction de la VC, était-elle, en effet, que les successeurs de Constantin se montrent moins bien disposés que l'empereur défunt (ou sur le point de décéder) ne l'avait lui-même été à l'égard de l'Église; raison pour laquelle Eusèbe s'employa donc à leur proposer, à travers la figure idéalisée de Constantin, un modèle d'empereur très pieux et très chrétien³⁷. Dans cet ordre d'idées, le fait d'insister, comme le fit Eusèbe, sur tous les bienfaits que vaudrait au futur empereur un comportement pieux et vertueux (parmi lesquels la capacité à émettre des lois bonnes et justes, propres à satisfaire les habitants de l'Empire, à créer les conditions de la prospérité et, par là même, à minimiser les risques de soulèvement ou d'usurpation) résonne donc comme une sorte d'artifice pédagogique, au service d'un objectif plus essentiel : convaincre les successeurs potentiels de Constantin qu'à tous égards, le meilleur des choix consistait pour eux à poursuivre l'œuvre de leur illustre devancier, et en particulier sa politique de faveur à l'égard de l'Église.

Par de nombreux aspects, la vision eusébienne du législateur Constantin diffère donc de celle de Sozomène. Alors que l'historien palestinien présente, au V^e siècle, la vision aboutie d'un législateur proprement «chrétien», n'acceptant pour seules règles que celles de la religion du Christ, et s'ingéniant à traduire celles-ci en autant de principes de droit, Eusèbe se limite, quant à lui, un siècle auparavant, à une forme simplement embryonnaire, inchoative de ce même schéma, évoquant, certes, les sympathies, et même parfois les inspirations chrétiennes de l'empereur, mais préférant, dans l'absolu, insister davantage sur l'excellence et l'efficacité des lois émises.

Sans doute n'y a-t-il pas lieu, au demeurant, de s'étonner de pareil constat: au bas mot, c'est en effet près d'un siècle d'évolution et d'élaboration littéraires qui séparent les œuvres d'Eusèbe des travaux de Sozomène. À ce stade de notre analyse,

militaire, que dans le cadre de la gestion quotidienne de leur empire se rencontre notamment en *Pan. lat.* III, 6, 2; 18, 5; 19, 3 et X, 14, 6; 16, 1.

³⁵ Bleckmann *et alii* (éds.) 2007, 27, 31–32 et 35–37.

³⁶ Maraval (éd.) 2001, n. 2 p. 28.

³⁷ Bleckmann *et alii* (éds.) 2007, 36.

c'est donc un chaînon manquant, un trait d'union entre les deux historiens chrétiens qu'il nous faut rechercher. Aussi étonnant que cela puisse paraître, c'est du côté des auteurs païens que nous allons le trouver.

2.2 Julien et Ammien Marcellin

Bien avant l'époque de Sozomène, c'est en effet chez le païen Ammien Marcellin que l'on rencontre, pour la première fois, l'opinion selon laquelle Constantin aurait rompu avec les règles, les objectifs et les impératifs traditionnels du processus législatif, pour se laisser guider plutôt par sa foi et, au-delà, par les valeurs que celle-ci lui dictait.

Pareille opinion est exprimée au livre XXI des *Res Gestae*, où Ammien affirme que Julien aurait un jour malmené la mémoire de Constantin, en lui imputant d'avoir, en novateur, en révolutionnaire, jeté le désordre dans «les lois de jadis et dans les traditions anciennement reçues» :

RG XXI, 10, 8 – *Tunc et memoriam Constantini, ut nouatoris turbatorisque priscarum legum et moris antiquitus recepti, uexauit.*³⁸

38 Cf. Fontaine *et alii* (éds.) 1996, 66. Sans doute pourrait-on nous objecter que l'accusation d'avoir légiféré en chrétien n'est pas, ici, explicitement formulée; à quoi nous répondrons que celle-ci n'en constitue pas moins la lecture la plus naturelle du passage, en un temps, celui d'Ammien Marcellin, où Constantin n'était plus un personnage historique parmi d'autres, mais d'ores et déjà une «figure», l'archétype même de l'empereur chrétien et donc, à ce titre, «un simbolo di battaglia ideologica» (cf. Neri 1992, X; dans le même sens cf. Van Dam 2011, 33–34). Assurément, le fait que la formule incriminée soit attribuée à nul autre que Julien, soit à celui-là même que l'historiographie païenne avait érigé en héros, en figure de l'anticonstantinisme et de la «contre-révolution» religieuse (sur ce point, cf. en dernier lieu Van Dam 2011, 39–40), tend à accréditer pareille interprétation. Quant à la possibilité que le passage concerné puisse se lire comme une simple référence au fait que Constantin avait élevé des barbares au consulat (accusation qui, dans les *Res Gestae*, vient immédiatement à la suite de la formule que nous examinons; pour une lecture globale du passage, liant intimement les deux membres de phrase, cf. Lizzi Testa 2009, 86–89, qui met, de surcroît, l'extrait considéré en relation avec Zosime *HN* II, 32, 1), nous nous associons à l'opinion de Neri 1992, 201: «l'atteggiamento critico di Giuliano nei confronti dello zio era ben più ampio e profondo di criticabili accuse di dettaglio, come quella di aver elevato al consolato dei barbari. Di ciò una parte del pubblico ammiano doveva essere ben consapevole, come Ammiano stesso; doveva quindi prestare attenzione ai termini generali dell'accusa, e presumibilmente condividerli, piuttosto che alla sua apparente riduzione alla promozione di barbari al consolato. In questo caso Ammiano, ammiccando a questa parte del suo pubblico, potrebbe deliberatamente richiamare l'accusa giuliana di devianza dalla tradizione, i cui contenuti religiosi erano ben noti». Dans le même ordre d'idées, cf. également Fontaine *et alii* (éds.) 1996, n. 335 p. 228–229 (où la distinction est clairement opérée entre l'interprétation du passage *Tunc ... uexauit*, et la suite du texte d'Ammien). Sans doute l'accusation d'avoir élevé les barbares au consulat doit-elle se comprendre comme un cas particulier, un exemple de bouleversement des «traditions anciennement reçues», mais non comme une atteinte aux «lois de jadis».

Sans doute la tentation est-elle grande d'inscrire le jugement porté par Ammien dans la mouvance du courant historiographique païen qui, à compter du dernier tiers du IV^e siècle, en marge de rivalités et de conflits sans cesse croissants entre païens et chrétiens, s'employa à développer une image négative de Constantin, sorte de «légende noire» de l'empereur, destinée à servir de contre-feu à la représentation trop positive qu'en proposait, depuis Eusèbe, l'historiographie chrétienne³⁹. Occupé, en quelque sorte, à faire feu de tout bois afin de ternir l'image de Constantin, devenue le symbole et l'enjeu d'une vaste «bataille idéologique»⁴⁰, Ammien Marcellin aurait ainsi forgé de toutes pièces, et mis dans la bouche de l'un de ses héros (en la personne de Julien), cette accusation d'innovation, de «révolution» législative, sorte de cas d'espèce, d'application au domaine spécifique du droit, du grand bouleversement qu'il reprochait à Constantin en matière religieuse.

Reste toutefois qu'une autre lecture du passage est parfaitement envisageable – et peut-être même préférable – laquelle ferait de Julien, plutôt que d'Ammien, l'auteur originel de l'accusation d'innovation, de «révolution» législative pro-chrétienne opposée à Constantin.

39 Sur l'évolution de la figure de Constantin dans l'historiographie chrétienne du IV^e siècle, et notamment sur la mise en place progressive de ce que l'on pourrait appeler une «hagio-biographie» de l'empereur, cf. Wilson 1998, 107–111. Plus récemment, cf. Lenski 2012 (focalisé sur les cas d'Athanase et de Firmicus Maternus) et Bonamente 2004, 2–4, où l'auteur explique, en particulier, comment la vision (d'ores et déjà éminemment positive) qu'Eusèbe proposait du règne de Constantin gagna encore en idéalisation dans le cadre des controverses internes qui divisèrent la chrétienté au temps de Constance II (nombre de polémistes, au premier rang desquels Hilaire de Poitiers, insistant sur la perfection du règne du père, afin de mieux dénigrer celui du fils). Pour le développement, au IV^e siècle, d'une tradition historiographique païenne en langue latine portant sur la figure de Constantin, l'étude de référence est celle de V. Neri (Neri 1992); pour une approche plus synthétique, couvrant également l'historiographie de langue grecque, et d'utiles mises à jour bibliographiques, cf. *inter alios* Lizzi Testa 2009; Bleckmann 2010; Van Dam 2011, 38–41. Le passage le plus connu et le plus fréquemment commenté de toute la vaste production païenne «anticonstantinienne» est très certainement l'extrait fameux de Zosime *HN* II, 29, largement inspiré d'Eunape, qui relate ce que l'on a, depuis l'étude fondatrice de F. Paschoud (cf. Paschoud 1971), pris l'habitude de désigner comme la «version païenne» de la conversion de Constantin: soupçonnant son fils Crispus d'avoir une liaison avec sa belle-mère Fausta, Constantin l'aurait assassiné, avant de se débarrasser également de Fausta elle-même. Ne pouvant supporter la culpabilité née de ses crimes, et voulant se laver de son impiété, Constantin aurait alors suivi le conseil d'un mystérieux égyptien, lequel soutenait que la croyance des chrétiens détruisait tout péché. Sans doute n'y a-t-il pas de meilleur moyen – ni de plus plaisant – de synthétiser les principaux griefs que les historiens païens opposèrent à Constantin, que de rappeler le fameux portrait que Voltaire, s'appuyant sur leurs écrits, livra de l'empereur dans son *Dictionnaire philosophique* (s. v. *Arius*): «L'empereur Constantin était un scélérat, je l'avoue, un parricide qui avait étouffé sa femme dans un bain, égorgé son fils, assassiné son beau-père, son beau-frère et son neveu, je ne le nie pas; un homme bouffi d'orgueil, et plongé dans les plaisirs, je l'accorde; un détestable tyran, ainsi que ses enfants» (R. Naves, O. Ferret (éds.) 2008, *Dictionnaire philosophique*, Paris, 36).

40 Cf. *supra* n. 38.

On sait, en effet, qu'Ammien Marcellin ne fut pas, et de très loin, parmi tous les historiens païens de son temps, le contempteur le plus violent, ni le plus systématique de Constantin⁴¹. En outre, les principales thématiques et les grandes lignes de sa critique anti-constantinienne, s'accordent bien mal avec des considérations portant sur l'activité législative de l'empereur⁴². À cela s'ajoute encore le fait que la phrase dont nous discutons apparaît dans un passage dont l'objectif n'était pas de dénigrer Constantin, mais bien plutôt de le défendre, ou à tout le moins d'atténuer quelque peu la controverse dont il faisait l'objet, en mettant pour cela Julien face à ses propres contradictions (Ammien, remarquant dans la suite du texte, que Julien, tout en critiquant Constantin pour avoir élevé des barbares au consulat, avait, en réalité, agi de même avec Nevitta⁴³).

Inversement, la tendance critique dont Julien fit montre à l'égard de son oncle et prédécesseur est parfaitement documentée, et cela, non seulement dans une œuvre à dimension satirique telle que *Les Césars*⁴⁴, mais également – et c'est là un fait particulièrement intéressant au regard de notre propos ! – dans certaines de ses lois.

Par l'intermédiaire d'une disposition conservée en *CTh* II, 5, 2, Julien abolit ainsi une loi antérieure de Constantin (laquelle reconnaissait aux plaideurs la possibilité de différer leur procès s'ils résidaient dans différentes provinces, ou dépendaient de différents gouverneurs), au motif que celle-ci n'avait eu d'autre effet que de fournir à des justiciables peu scrupuleux les moyens légaux d'instaurer des manœuvres dilatoires et de donner ainsi libre cours à leur *astutia*.

CTh II, 5, 2 – *Explosis atque reiectis praescriptionibus, quas litigatores sub obtentu consortium, studio protrahendae disceptationis, excogitare consueuerunt, siue unius fori omnes sint, siue in diuersis prouinciis uersentur, nec adiuncta praesentia consortis uel consortium, agendi uel respondendi iurgantibus licentia pro parte pandatur. Et amputata constitutione Constantini, patrum mei, quae super consortibus promulgata est, antiquum ius, quantum pertinet ad huiusmodi disceptationes, cum omni firmitate seruetur, ut interruptis artificiosis obstaculis, possidentum astutia conprimatur.*⁴⁵

⁴¹ Sur ce point, cf. *inter alios* Neri 1992, 208–209.

⁴² Les thématiques principales de la critique d'Ammien à l'égard de Constantin sont recensées par Neri 1992, 205–208. Il faut toutefois tenir compte du fait que les *Res Gestae* nous sont parvenues sous une forme très incomplète: l'argument invoqué perd donc de sa force.

⁴³ Concernant ce personnage, cf. Fontaine *et alii* (éds.) 1996, n. 337 p. 229.

⁴⁴ Cf. en particulier 335 B et 336 A-B (cf. Lacombrade (éd.) 1964, 69–71), où les sarcasmes le disputent aux insultes à l'égard de Constantin (pour un commentaire succinct des passages pointés, cf. Van Dam 2011, 39–40).

⁴⁵ Dans le même ordre d'idées, cf. également *CTh* III, 1, 3, par l'intermédiaire de laquelle Julien abolit une autre loi constantinienne, laquelle donnait aux épouses mineures le droit de contracter des ventes pour peu que leur mari les y autorise (cela au motif qu'en bien des occasions cette loi avait débouché sur des situations particulièrement absurdes, contraignant des maris, qui s'étaient montrés trop prompts à accorder semblables autorisations à leurs épouses, à couvrir le contrat qu'elles avaient conclu, alors même qu'ils étaient, eux aussi, dans le besoin).

Sans doute nous concédera-t-on que Julien, capable de parler en ces termes d'une législation émise par Constantin, et d'appeler avec tant de véhémence à un retour à l'*antiquum ius* (soit, très précisément, à ce même *ius vetus* que Constantin avait, pour sa part, si souvent critiqué au nom des valeurs de justice et d'équité qu'il entendait promouvoir⁴⁶), est susceptible également d'avoir perçu – et décrit ! – les interventions de son oncle dans le domaine législatif, comme celles d'un *nouator* et d'un *turbator*, d'un dangereux révolutionnaire qui, à l'instar de ce qu'il avait fait dans le domaine religieux, avait renoncé à se soumettre aux règles législatives traditionnelles, pour leur substituer plutôt des valeurs nouvelles. Valeurs qui, dans son cas, ne pouvaient être que celles du Christianisme !

Qu'Ammien Marcellin ait été le premier à formuler cette accusation, ou qu'il ait simplement enregistré l'écho d'une opinion antérieurement émise par Julien, un fait demeure néanmoins : à la fin du IV^e siècle, l'idée selon laquelle Constantin, archétype de l'empereur chrétien, aurait légiféré en révolutionnaire, circulait bel et bien ! Il ne restait plus, dès lors, qu'à «retourner» ce schéma, pour formaliser la vision définitivement aboutie – et positive cette fois-ci ! – de Constantin en «législateur chrétien» : c'est Sozomène qui allait se charger de finaliser cette vaste entreprise de construction littéraire.

À ce stade de notre raisonnement, les raisons qui poussèrent l'historien palestinien à agir de la sorte demeurent toutefois obscures. C'est toute l'ambition de la troisième et ultime partie de notre étude que de les mettre au jour.

3. Les motivations de Sozomène

Sans doute peut-on considérer qu'il y a, derrière le choix de Sozomène de promouvoir le schéma du «législateur chrétien», une certaine part d'irrationnel, d'élaboration inconsciente et de développement pour ainsi dire «naturel» d'un schéma dont d'autres, avant lui, avaient d'ores et déjà posé les bases. D'Eusèbe, Sozomène avait, en effet, reçu l'image d'un Constantin soucieux, principalement, d'émettre des lois bonnes et justes, mais également de favoriser, parfois, l'Église du Christ par ses législations (nous avons parlé *supra* d'une version «inchoative» du schéma du «législateur chrétien»). Quant à Julien et Ammien Marcellin (car Sozomène lisait bel et bien les auteurs païens, c'est là une certitude sur laquelle nous reviendrons ultérieurement), ils lui avaient légué l'opinion selon laquelle le premier empereur à s'être réclamé du Christ avait légiféré en *turbator*, introduisant dans le processus législatif des valeurs nouvelles, qui étaient très certainement celles de sa foi. Pour n'être pas entièrement achevé, le processus qui menait à la formation du schéma du «législateur chrétien» était donc déjà enclenché, et même bien avancé, dès avant Sozomène.

⁴⁶ Cf. *supra* n. 32.

De là à supposer que l'historien palestinien aurait en quelque sorte «suivi le mouvement», en parachevant l'évolution amorcée par Eusèbe, et en «retournant» simplement un schéma déjà acquis pour les historiens et polémistes païens, il n'y a qu'un pas, que l'on peut sans doute s'autoriser à franchir. Et cela, d'autant plus facilement qu'au temps de Sozomène, Constantin était de moins en moins perçu comme un personnage historique, et de plus en plus comme un archétype – pour ne pas dire un «idéal-type» ! – de l'empereur chrétien⁴⁷. Puisque l'on supposait qu'il s'était comporté en chrétien, toujours et dans toutes ses actions, pourquoi ne pas tenir pour vraisemblable également qu'il avait légiféré en chrétien? Après tout, aucun écrit antérieur n'affirmait le contraire, Eusèbe, même s'il n'insistait pas sur ce point, semblait l'avoir cru, et Ammien Marcellin et / ou Julien le tenaient, quant à eux, pour un fait acquis !

Pour autant, pareil raisonnement n'épuise pas toute la question de la manière spécifique dont Sozomène rendit compte de l'activité législative de Constantin. Bien plus qu'aucun autre historien de son temps, il semble, en effet, s'être employé à mettre véritablement en avant le schéma du «législateur chrétien», développant ses grandes lignes, y revenant à plusieurs reprises, et multipliant les exemples à l'appui de ses affirmations.

Selon nous, les facteurs susceptibles d'expliquer cette particularité de *l'Histoire ecclésiastique* de Sozomène sont au nombre de trois.

3.1 L'œuvre d'un juriste

Sozomène était un juriste, de formation et de métier⁴⁸, lequel, de surcroît, rédigea son *Histoire ecclésiastique* peu de temps après la promulgation du *Code Théodosien* (438)⁴⁹. En un sens, son choix d'accorder un intérêt tout particulier aux sources juridiques n'a donc rien pour surprendre. Pas plus que sa tendance, pour ainsi dire «naturelle», à insister sur les réalisations et le «profil» juridique des différents empereurs qu'il évoque (Constantin ne constituant guère, de ce point de vue, qu'un cas particulier parmi d'autres)⁵⁰. Non seulement Sozomène avait, pour cela, les compétences et l'intérêt nécessaires, mais qui plus est, le *Code Théodosien* lui offrait, à l'appui de sa démarche, une sorte de vaste «réservoir» de sources juridiques, désormais faciles d'accès.

⁴⁷ À ce propos, cf. Van Dam 2011, 33, où l'auteur rappelle qu'en 387 déjà, Jean Chrysostome déclarait à propos de Constantin, dans la vingt-et-unième de ses *Homélies sur les statues*, que celui-ci s'était signalé par beaucoup d'actions dont on avait malheureusement «perdu le souvenir» (*Homiliae de statuis* XXI, 11).

⁴⁸ C'est là un point acquis: cf. Grillet *et alii* (éds.) 1983, 21–22 et 72–78; Harries 1986, n. 1 p. 51 et *passim*; Leppin 1996, 13; Van Nuffelen 2004, 54–55.

⁴⁹ À ce propos, cf. en dernier lieu Van Nuffelen 2004, 59–61.

⁵⁰ Cf. Leppin 1996, 44.

Toutefois, si un tel constat permet d'expliquer pourquoi Sozomène s'intéressa davantage que ses prédécesseurs (Eusèbe en particulier) à la législation constantinienne, il ne suffit pas, à lui seul, à rendre compte de l'avènement du schéma du «législateur chrétien». Pour cela, il faudrait en effet présupposer, comme le fit K. L. Noethlichs⁵¹ (dans l'article qui incita G. Crifò à formuler les mises en garde dont découle la présente étude), que l'opinion selon laquelle Constantin aurait cherché à christianiser l'Empire par le truchement de ses lois se serait, en quelque sorte, «imposée» à Sozomène, comme une certitude absolue, à la lecture de certaines des lois en question. Or, rien n'est moins sûr !

En effet, aucune des lois constantiniennes conservées au sein du *Code Théodosien* ne permet, sur la base de son texte seul, de conclure avec certitude à l'existence d'un projet / d'un programme législatif de «christianisation» systématique du droit de l'Empire. Sans doute la preuve la plus convaincante, à l'appui de semblable affirmation, résulte-t-elle du nombre même des publications consacrées à cette question⁵². Malgré des décennies, et même des siècles de polémique, les chercheurs ne sont encore parvenus, à ce jour, à aucune certitude, ni à aucune forme de consensus sur l'épineuse question de l'influence du Christianisme et de son système de valeurs sur la législation constantinienne. À tout le moins nous concèdera-t-on que des textes, suffisamment équivoques pour semer ainsi la zizanie et maintenir le trouble au sein de plusieurs générations de chercheurs modernes, n'avaient que peu de chance de faire apparaître les motivations chrétiennes de Constantin comme une évidence absolue et incontournable aux yeux de Sozomène !

Ce problème, prégnant dans le cas des législations constantiniennes conservées au sein du *Code Théodosien*, persiste d'ailleurs – n'en déplaise à K. L. Noethlichs (qui a proposé cette piste de travail en 2009⁵³) – si on part du principe que Sozomène a pu avoir recours à une documentation juridique conservée en dehors du *Code*. Car si un tel fait apparaît probable (et même proprement certain à nos yeux, cf. *infra*), il n'en reste pas moins que, même en dehors du *Code Théodosien*, il n'existe aucune loi constantinienne dont le contenu incite, d'une manière claire et incontestable, à conclure que l'empereur se serait ingénié à traduire en droit des principes et des valeurs propres à la religion chrétienne. À cet égard, le cas de la *CSirm* 1 (citée mais mal exploitée, selon nous, par K. L. Noethlichs) est emblématique: c'est ce que nous allons maintenant nous appliquer à démontrer.

À propos de la faculté concédée aux évêques d'intervenir dans les querelles de tous ceux, laïcs ou ecclésiastiques, qui dépendaient de leur autorité (*i. e.* l'*audientia episcopalis*), Sozomène écrit la chose suivante dans son *Histoire ecclésiastique*:

HE I, 9, 5 – (...) τῶν δὲ ἐπισκόπων ἐπικαλεῖσθαι τὴν κρίσιν ἐπέτρεψε τοῖς δικαζομένοις, ἢν βούλωνται τοὺς πολιτικοὺς ἄρχοντας παραιτεῖσθαι· κυρίαν δὲ εἶναι τὴν αὐτῶν ψῆφον καὶ

51 Cf. Noethlichs 2009, 236.

52 Cf. *supra* notre *Introduction*, et plus spécifiquement, au sein de celle-ci, notre note 3.

53 Cf. Noethlichs 2009, 227–230 et 235–236

κρείττω τῆς τῶν ἄλλων δικαστῶν ὥσανεὶ παρὰ τοῦ βασιλέως ἐξενεχθεῖσαν, εἰς ἔργον δὲ τὰ κρινόμενα ἄγειν τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς διακονουμένους αὐτοῖς στρατιώτας.⁵⁴

Trois aspects de la procédure d'audience sont mis en avant dans ce passage: 1/ Constantin a émis une loi permettant à ceux qui étaient en procès d'invoquer le jugement des évêques; 2/ la décision des évêques l'emportait sur celle des autres juges «comme si elle avait été portée par l'empereur» (comprendons qu'à l'instar d'une sentence rendue directement par l'empereur, ou par l'un de ses plus hauts magistrats, la sentence épiscopale ne pouvait faire l'objet d'aucun appel⁵⁵); 3/ les magistrats devaient s'employer à faire exécuter les décisions épiscopales, y compris en recourant à la force publique si cela s'avérait nécessaire.

La conjonction de ces trois informations est particulièrement intéressante, car elle nous permet (cas de figure très rare !) de déterminer, d'une manière presque certaine, quel fut le texte sur lequel s'appuya Sozomène au moment de rédiger ce passage. En effet, de toutes les lois constantiniennes conservées sous une forme ou sous une autre, il n'en est guère qu'une seule qui évoque la question de l'audience en réunissant ces trois aspects: il s'agit de la *CSirm* 1⁵⁶.

CSirm 1 – IMP. CONSTANTINUS A. AD ABLABIUM P. P. Satis mirati sumus gravitatem tuam, quae plena iustitiae ac probae religionis est, clementiam nostram sciscitari voluisse, quid de sententiis episcoporum vel ante moderatio nostra censuerit vel nunc servari cupiamus, Ablabi, parens karissime atque amantissime. Itaque quia a nobis instrui voluisti, olim promulgatae legis ordinem salubri rursus imperio propagamus. Sanximus namque, sicut edicti nostri forma declarat, sententias episcoporum quolibet genere latas sine aliqua aetatis discretionem inviolatas semper incorruptasque servari: scilicet ut pro sanctis semper ac venerabilibus habeantur, quidquid episcoporum fuerit sententia terminatum. Sive itaque inter minores sive inter maiores ab episcopis fuerit iudicatum, apud vos qui iudiciorum summam tenetis et apud ceteros omnes iudices ad executionem volumus pertinere. Quicumque itaque litem habens, sive possessor, sive petitor vel inter initia litis vel decursis temporum curriculum, sive cum negotium peroratur, sive cum iam coeperit promi sententia, iudicium elegerit sacrosanctae legis antistitis, ilico, sine aliqua dubita-

⁵⁴ Cf. *supra* n. 19.

⁵⁵ Sur ce point, cf. Delmaire *et alii* (éds.) 2008, n. 3 p. 33 et n. 2 p. 472; Dillon 2012, 153.

⁵⁶ Sur les *Constitutions sirmondiennes* (= *CSirm*), leur origine et leur rapport au *Code Théodosien*, cf. en dernier lieu Delmaire *et alii* (éds.) 2008, 429–468. Ajoutons, par souci d'exhaustivité, que Sozomène aurait fort bien pu s'appuyer également sur le texte (perdu) de l'édit auquel Constantin se réfère à plusieurs reprises dans la *CSirm* 1 (cf. les passages *Itaque quia a nobis instrui voluisti ... servari* et *Hoc nos edicto ... firmamus*). Édit dont la lettre à Ablabius ne constitue, en fait, qu'un simple résumé commenté. Dans la mesure où nous ne disposons pas du texte de cet édit, mais pouvons supposer que son contenu s'approchait grandement de celui de *CSirm* 1, nous nous en tiendrons, pour la suite de notre étude, à un raisonnement basé sur la seule *Sirmondienne*. Une troisième possibilité consisterait encore à supposer que Sozomène fit, pour l'audience épiscopale, la même chose que pour la crucifixion (cf. *infra*), à savoir qu'il projeta sur l'époque constantinienne des réalités que l'état de sa documentation ne lui permettait, en fait, d'attester qu'au temps de Théodose II: au sein du *CTh* nous retrouvons, en effet, une loi datée du 13 décembre 408 (il s'agit de *CTh* 1, 27, 2), laquelle, à l'instar de *CSirm* 1, reprend les trois aspects de l'audience évoqués par Sozomène.

tionem, etiamsi alia pars refragatur, ad episcopum personae litigantium dirigantur. Multa enim, quae in iudicio captiosa praescriptionis vincula promi non patiuntur, investigat et publicat sacrosanctae religionis auctoritas. Omnes itaque causae, quae vel praeterio iure vel civili tractantur, episcoporum sententiis terminatae perpetuo stabilitatis iure firmentur, nec liceat ulterius retractari negotium, quod episcoporum sententia deciderit. Testimonium etiam ab uno licet episcopo perhibitum omnis iudex indubitanter accipiat nec alius audiatur testis, cum testimonium episcopi a qualibet parte fuerit repromissum. Illud est enim veritatis auctoritate firmatum, illud incorruptum, quod a sacrosancto homine conscientia mentis inlibatae protulerit. Hoc nos edicto salubri aliquando censuimus, hoc perpetua lege firmamus, malitiosa litium semina conprimentes, ut miseri homines longis ac paene perpetuis actionum laqueis implicati ab improbis petitionibus vel a cupiditate praepostera maturo fine discedant. Quidquid itaque de sententiis episcoporum clementia nostra censuerat et iam hac sumus lege complexi, gravitatem tuam et ceteros pro utilitate omnium latum in perpetuum observare convenit. DATA III NONAS MAIAS CONSTANTINOPOLI DALMATIO ET ZENOFILO CONSS (= 5 mai 333).⁵⁷

En plus de pouvoir être identifiée, d'une manière quasiment certaine, comme la source sur laquelle s'appuya Sozomène au moment de décrire le contenu de la législation constantinienne relative à l'audience épiscopale, la *CSirm* 1 présente encore une autre particularité, proprement éclairante au regard des préoccupations qui sont les nôtres. Il s'agit, en effet, d'une loi conservée dans sa version d'origine (à la différence des lois intégrées au sein du *Code Théodosien*, «aseptisées» en ce sens que les compilateurs de Théodose II les ont systématiquement réduites au droit seul, et expurgées de toute référence aux motivations et / ou aux états d'âme de leurs auteurs ⁵⁸), laquelle comprend encore les considérants par lesquels l'empereur Constantin justifiait sa promulgation. S'appuyant sur cette particularité, K. L. Noethlichs affirme que la *CSirm* 1 s'inscrit dans «un cadre indubitablement chrétien»⁵⁹, et déduit de ce constat qu'à la lecture d'une loi de cette sorte, Sozomène avait fort bien pu se convaincre que Constantin avait légiféré dans le but premier de donner des «lois chrétiennes» à son empire⁶⁰.

Pour notre part, nous nous inscrivons résolument en faux contre cette affirmation ! Bien plus que des objectifs pro-chrétiens, les considérants, si exceptionnellement conservés au sein de cette loi, permettent en effet de mettre en lumière, de la part de Constantin, des motivations d'ordre «social», au bénéfice des plus modestes de ses sujets. Les phrases *Multa enim ... sacrosanctae religionis auctoritas* et *Hoc nos edicto ... discedant* suggèrent en effet que le sentiment qui animait l'empereur au moment de légiférer était, de manière tout à fait prépondérante, un désir sincère de porter remède à certains travers qui affectaient le fonctionnement de son administration de justice, et pesaient tout particulièrement sur les plaideurs modestes. Au nombre de ces travers, le texte pointe tout particulièrement l'utilisation frauduleuse,

⁵⁷ Delmaire *et alii* (éds.) 2008, 470–477.

⁵⁸ Sur ce point, cf. en dernier lieu Delmaire *et alii* (éds.) 2008, 462–468; Huck 2012, 81–82 et 108–112.

⁵⁹ Cf. Noethlichs 2009, 229.

⁶⁰ *Ibid.* p. 236.

de la part des justiciables les plus riches, des règles de la *praescriptio* (les «entraves captieuses de la prescription»), afin de faire durer indéfiniment les procès et d'épuiser financièrement leurs adversaires (en les enserrant, pour ce faire, «dans les filets longs et presque sans fin des actions en justice»). Face à ces pratiques, Constantin entendait renforcer les pouvoirs juridiques dont jouissaient les évêques, afin d'offrir aux plaideurs modestes une alternative aux tribunaux étatiques, à leurs juges corrompus, et aux règles de droit strict, trop faciles à détourner au bénéfice des puissants. Sans doute faut-il voir en cela le principal objectif de sa loi, bien au-delà de toute perspective pro-chrétienne⁶¹.

Si l'on accepte semblable interprétation de la *CSirm* 1, il devient dès lors évident (contrairement, donc, à ce que pensait K. L. Noethlichs) que Sozomène n'a pas pu y lire, ni même déduire de son contenu, l'idée selon laquelle Constantin aurait été un «législateur chrétien», désireux de traduire les préceptes de sa foi en règles de droit. Partant, le passage *HE* I, 9, 5 ne saurait donc être compris comme le résultat d'une simple lecture, neutre pour ainsi dire, de la *CSirm* 1, mais bien plutôt comme la conséquence d'une véritable «surinterprétation» (volontaire !) de son contenu⁶².

⁶¹ Pour cette lecture de *CSirm* 1, avec des compléments bibliographiques, et des arguments supplémentaires, lesquels ne laissent proprement aucune place à l'hésitation, cf. en dernier lieu Drake 2002, 321–339; Huck 2008, 310–315 et Dillon 2012, 153–155.

⁶² Sans doute nous objectera-t-on que Constantin, dans son désir de porter remède aux travers de son administration de justice, confia aux évêques, et non à d'autres, la mission consistant à offrir aux plaideurs les plus modestes une alternative aux juges et aux tribunaux étatiques. N'y aurait-il pas là de quoi restituer, en plus des motivations d'ordre «social» que nous venons de mettre en lumière, des objectifs «pro-chrétiens» (e. g. honorer les évêques et, à travers eux, l'ensemble de la communauté chrétienne, ou encore donner à ces mêmes évêques les moyens de rendre, à une échelle plus vaste qu'auparavant, une justice «chrétienne») à l'origine de la législation examinée? Nous ne le croyons pas. Certes, il est indéniable que les évêques apparaissaient, aux yeux de Constantin, comme des figures d'autorité particulièrement crédibles (sur ce point, le texte de la *CSirm* 1 ne permet pas d'hésiter: ainsi, la sentence rendue par un évêque est-elle réputée «sacrée et vénérable», et son témoignage incontestable dans la mesure où «ce que la conscience sans tache d'un homme sacrosaint a exprimé est reconnu comme intègre, confirmé par l'autorité de la vérité»), pour autant, le texte de la loi se montre-t-il très clair et particulièrement explicite sur les objectifs que poursuivait l'empereur: il s'agissait de permettre «aux malheureux pris dans les filets longs et presque perpétuels des actions en justice» de se défaire «des attaques malhonnêtes ou de la cupidité irraisonnée». Rien de plus. Aucune mention n'est faite d'une volonté quelconque d'honorer les évêques ou de promouvoir des principes chrétiens. Que Constantin ait respecté les évêques est indéniable, et sans doute certains évêques ont-ils effectivement ressenti comme un honneur le pouvoir – considérable ! – que leur confia l'empereur. Cela étant, le texte de la loi, tel qu'il nous est parvenu, ne permet pas de conclure, sauf à extrapoler largement (comme le fait Sozomène !) qu'au moment de son émission, l'idée d'honorer les évêques ait pu constituer un véritable objectif aux yeux de Constantin. Ainsi que le démontre Drake 2002, 321–339, Constantin avait eu durant tout son règne une obsession, laquelle culmina dans les années 330: celle de porter remède aux travers de son administration de justice; depuis 318 (et l'émission de la loi *CTh* 1, 27, 1; à propos de cette législation, cf. *inter alios* Huck 2008, 296–302) il connaissait, en outre, l'existence des tribunaux communautaires chrétiens: alors même qu'échouaient ses autres tentatives de réforme judiciaire, l'idée «d'instrumentaliser» ces instances d'un genre si particulier au service de ce qui lui apparaissait comme une priorité absolue finit donc

De surcroît, il semble bien que l'historien palestinien soit – dans un cas au moins – allé encore plus loin sur cette même voie, ne se contentant pas de réinterpréter, selon son propre modèle explicatif (celui du «législateur chrétien») les motivations qui furent à l'origine de telle ou telle loi de Constantin, mais allant jusqu'à attribuer à l'empereur une décision que celui-ci n'avait, en fait, jamais prise. En *HE* I, 8, 13, Sozomène prétend en effet que Constantin aurait aboli le supplice de la croix⁶³. Or, c'est là une affirmation qui, non seulement ne trouve aucune confirmation au sein du *Code Théodosien* (alors même qu'on serait enclin à croire que si une loi contenant une telle disposition avait réellement existé, les compilateurs de Théodose II n'auraient pas négligé de l'intégrer à leur recueil), mais qui, de surcroît, se trouve explicitement contredite par le témoignage de la loi *CTh* IX, 5, 1 (émise en 320 par Constantin), laquelle condamne à la crucifixion les esclaves et les affranchis coupables de dénonciation abusive contre leur maître ou leur patron.

Reprenant à nouveaux frais ce dossier complexe, M. G. Castello⁶⁴ est récemment parvenue à la triple certitude 1/ qu'on n'a pas cessé de crucifier suite à une décision juridique de Constantin, mais qu'il faut plutôt penser à un abandon progressif de cette pratique à la toute fin du IV^e siècle, ou durant la première moitié du V^e siècle⁶⁵; 2/ que c'est seulement à l'époque de Théodose II, et non sous le règne de Constantin, que la croix a véritablement acquis le statut officiel de symbole de la religion chrétienne (raison pour laquelle l'interdiction que Sozomène attribue à Constantin apparaît fortement anachronique)⁶⁶; 3/ qu'en réalité, dans son souci de faire apparaître Constantin comme un empereur, et *a fortiori* un législateur pleinement chrétien, Sozomène est certainement allé jusqu'à lui attribuer, avec l'interdiction de la crucifixion, une action qui reflète bien plutôt les préoccupations et les discussions qui sont celles du temps de Théodose II (donc celles de l'époque de Sozomène lui-même), plutôt que celles du premier tiers du IV^e siècle⁶⁷.

En d'autres termes, à une époque où le supplice de la croix était de moins en moins pratiqué et de plus en plus discuté, Sozomène, désireux de donner de Constantin l'image d'un empereur et d'un législateur chrétien, lui aurait donc attribué, sans s'appuyer sur aucune source concrète (et pour cause !), l'émission d'une loi interdisant la crucifixion. C'est à dire l'interdiction d'un supplice dont on ne pouvait plus imaginer, au V^e siècle, qu'un empereur / législateur chrétien aurait continué,

par s'imposer. Voilà, selon nous, toute la genèse de la mesure législative dont la *CSirm* 1 nous conserve la trace.

⁶³ Cf. *supra* n. 17.

⁶⁴ Cf. Castello 2010.

⁶⁵ *Ibid.* p. 151 et 206.

⁶⁶ *Ibid.* p. 200–203.

⁶⁷ *Ibid.* p. 202–203. Pour un autre cas de «déformation» de la vérité historique chez Sozomène (mais dans un contexte tout différent), cf. Cameron 1982, 265–266 et 271. Sozomène n'avait, à l'évidence, aucun scrupule à «arranger» les faits du passé, ni à en faire une présentation sélective ou résolument orientée, dès lors qu'il estimait que cela pouvait, d'une manière ou d'une autre, servir ses intérêts.

non seulement à tolérer sa pratique, mais même à recommander celle-ci dans certains cas⁶⁸.

À ce stade de notre étude, il apparaît donc évident que lorsque nous évoquons la figure du législateur Constantin chez Sozomène, c'est bel et bien d'une construction consciente et raisonnée, d'une élaboration en fonction de critères et d'objectifs précis, qu'il est question, bien plutôt que d'une simple transcription, «neutre» pour ainsi dire (comme le pensait K. L. Noethlichs), d'informations objectives que l'historien palestinien aurait retirées de la lecture des sources juridiques. Dans certains cas (*e. g.* l'audience épiscopale) c'est par une forme de «surinterprétation» du contenu des lois disponibles que passa le processus d'élaboration / de construction littéraire, alors que dans d'autres (l'interdiction de la crucifixion), notre auteur alla certainement jusqu'à se rendre coupable d'anachronismes volontaires, voire d'une forme d'invention pure et simple, afin d'asseoir la figure de Constantin, «législateur chrétien».

Pour autant, nous n'avons toujours pas réussi à déterminer pourquoi Sozomène tenait tant à promouvoir pareille image de Constantin. Assurément, son goût pour la chose juridique, s'il a pu jouer un rôle, ne suffit pas, à lui seul, à expliquer la détermination farouche dont il fit montre en cette affaire, allant jusqu'à compromettre son intégrité d'Historien en travestissant les faits et / ou en réinterprétant sciemment leurs causes.

3.2 L'œuvre d'un polémiste

Une explication plus déterminante des choix que fit Sozomène se rencontre, en revanche, dès lors qu'on se penche sur certaines des motivations qui furent à l'origine de son projet historiographique tout entier. Ainsi qu'il nous l'apprend lui-même, une grande partie de ses ambitions consistait, en effet, dans le cas de Constantin, à répondre aux multiples attaques dont la figure de l'empereur avait, à la fin du IV^e siècle et au début du V^e, fait l'objet de la part des polémistes païens. Attaques dont Sozomène entendait démontrer qu'elles étaient dénuées de tout fondement.

HE I, 5, 1–2 – Οὐκ ἄγνοῶ δέ, ὡς Ἕλληνες λέγουσι Κωνσταντῖνον ἀνελόντα τινὰς τῶν ἐγγυτάτω γένους καὶ τῷ θανάτῳ Κρίσπου τοῦ ἑαυτοῦ παιδὸς συμπράξαντα μεταμεληθῆναι καὶ περὶ καθαρμοῦ κοινώσασθαι Σωπάτρῳ τῷ φιλοσόφῳ κατ' ἐκεῖνο καιροῦ προεστῶτι τῆς Πλωτίνου διαδοχῆς. Τὸν δὲ ἀποφήνασθαι μηδένα καθαρμὸν εἶναι τῶν τοιούτων ἀμαρτημάτων. Ἀδημονοῦντα δὲ τὸν βασιλέα ἐπὶ τῇ ἀπαγορεύσει περιτυχεῖν ἐπισκόποις, οἱ μετανοοῖα καὶ βαπτίσματι ὑπέσχοντο πάσης αὐτὸν ἀμαρτίας καθαίρειν, ἡσθῆναί τε τούτοις κατὰ σκοπὸν εἰρηκόσι καὶ

⁶⁸ Sans doute est-ce pour cela que Sozomène passa entièrement sous silence le cas de la *CTh IX, 5, 1* (cf. *supra*), une loi dont il ne pouvait ignorer l'existence (puisque'elle était inscrite au *Code Théodosien*), mais qui n'allait pas dans le sens de ce qu'il entendait démontrer.

θαυμάσαι τὸ δόγμα καὶ Χριστιανὸν γενέσθαι καὶ τοὺς ἀρχομένους ἐπὶ τοῦτο ἀγαγεῖν. Ἐμοὶ δὲ δοκεῖ ταῦτα πεπλάσθαι τοῖς σπουδάζουσι τὴν Χριστιανῶν θρησκείαν κακηγορεῖν.⁶⁹

Sans doute aura-t-on reconnu ici la fameuse «version païenne» de la conversion de Constantin, transmise par Zosime (*HN* II, 29), mais qui circulait d'ores et déjà à la fin du IV^e siècle⁷⁰. Non seulement Sozomène connaissait cette histoire, mais il semble, de surcroît, s'en être scandalisé de manière sincère. Immédiatement après la fin de l'extrait cité, il amorce ainsi une vaste entreprise de destruction, minutieuse et systématique, de ce récit. Insistant notamment sur un fait: il s'agit là d'affabulations, rien de plus ! Et cela, pour la simple et bonne raison que Constantin était chrétien bien avant la mort de Crispus (en 326). D'ailleurs, les deux hommes n'avaient-ils pas, ensemble, émis des lois en faveur des chrétiens?

HE I, 5, 2 – Κρίσπος μὲν γάρ, δι' ὃν φασὶ Κωνσταντῖνον καθαρμοῦ δεηθῆναι, τῷ εἰκοστῷ ἔτει ἐτελεύτησε τῆς τοῦ πατρὸς ἡγεμονίας, ἔτι περιῶν πολλοὺς σὺν αὐτῷ θέμενος νόμους ὑπὲρ Χριστιανῶν, ἅτε διὰ τὸ δεύτερον σχῆμα τῆς βασιλείας τετιμημένος καὶ Καῖσαρ ὢν, ὥς εἰσέτι νῦν μαρτυροῦσιν οἱ τοῖς νόμοις ὑποτεταγμένοι χρόνοι καὶ τῶν νομοθετῶν αἱ προσηγορίαι.⁷¹

Immédiatement après ces quelques lignes, viennent les évocations des victoires de Constantin sur Maxence (*HE* I, 6) et Licinius (*HE* I, 7), puis (en *HE* I, 8 et I, 9), la description de certains aspects saillants du règne personnel de l'empereur (dont sa législation), présenté comme un temps de progression spectaculaire de la cause chrétienne, sous l'égide d'un prince qui avait lui-même, entièrement et de longue date, embrassé la cause du Christ.

Il ne fait aucun doute que les chapitres *HE* I, 5 à I, 9 sont à lire, dans l'œuvre de Sozomène, comme un tout cohérent, un ensemble dont le dessein, le projet sous-jacent, clairement apologétique, apparaît on ne peut plus évident. S'ouvrant sur l'évocation de la «version païenne» de la conversion de Constantin et sur les premières tentatives de Sozomène en vue de réfuter cette dernière, ces cinq chapitres n'ont assurément d'autre but (avant que Sozomène ne passe à tout autre chose à partir d'*HE* I, 10) que celui de convaincre le lecteur, qui douterait de ce fait par suite des calomnies des païens, que Constantin était bel et bien chrétien de longue date et que sa foi était tout ce qu'il y a de pur et de solide. Afin de parvenir à ce résultat, Sozomène fait feu de tout bois, convoquant un grand nombre d'arguments susceptibles d'appuyer ses dires⁷². Aussi n'y a-t-il rien de surprenant à ce qu'en pareil cadre,

⁶⁹ Grillet *et alii* (éds.) 1983, 128–131.

⁷⁰ Cf. *supra* n. 39.

⁷¹ Grillet *et alii* (éds.) 1983, 130–131.

⁷² À l'appui de cette lecture des chapitres I, 5 à I, 9 de l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène, cf. Grillet *et alii* (éds.) 1983, 72–75; Harries 1986, 49; Mazza 1993, 664–682; Bonamente 2004, 21–22.

il mette en avant, quitte à lui accorder une importance démesurée, une figure telle que celle du « législateur chrétien »⁷³.

Quant au fait que l'historien palestinien soit allé jusqu'à travestir parfois la vérité des faits et le témoignage des textes au service de sa cause, là encore, rien d'étonnant ! Assurément, le genre polémique – car c'est bel et bien de polémique qu'il s'agit dans ces quelques chapitres, davantage que d'Histoire – n'est pas, entre tous les genres littéraires, celui qui se prête le mieux à la demi-mesure ou à la nuance.

Voici donc une première explication véritable du choix que fit Sozomène d'accorder une importance particulière à la figure du « législateur chrétien ». Plutôt qu'à l'héritage qu'il reçut de ses prédécesseurs, ou encore au goût personnel de notre auteur pour les sources et les raisonnements juridiques, c'est donc à un dessein polémique que cette décision doit – en partie, du moins – être reliée. Dessein qui consistait à défendre, en mobilisant pour cela un maximum d'arguments, l'image, récemment écornée par les polémistes païens, d'un Constantin pleinement et sincèrement chrétien.

Cette explication, toutefois, n'épuise pas encore entièrement la question des motivations de Sozomène. Car s'il était juriste de formation et volontiers polémiste à ses heures, Sozomène était également, et peut-être même avant tout, un ambitieux, en quête d'ascension sociale⁷⁴. Sans doute est-ce là une particularité qui influa sur

73 Pour un éclairage complémentaire, cf. Castello 2010, 171–172: « (*l'intento di Sozomeno* è) un intento apologetico nei confronti di Costantino. L'autore vuole infatti a tutti i costi difendere la sincerità della conversione dell'imperatore, e intende soprattutto liberarlo dall'accusa della storiografia pagana, in primo luogo di Eunapio, poi ripresa da Zosimo, di aver aderito al cristianesimo in quanta unica confessione che garantisce il perdono per le crudeltà che aveva commesso – in particolare per l'uccisione del figlio Crispo. (...) Secondo Sozomeno tale versione è inaccettabile, dal momento che la legislazione filocristiana costantiniana è precedente l'omicidio del figlio del 326 : l'adesione al cristianesimo fu dunque indipendente da quel fatto » – vient ensuite la liste des législations auxquelles Sozomène se réfère dans les chapitres I, 8 et I, 9 de son *Histoire ecclésiastique*: sans doute vaut-il la peine de noter, avec M. Castello, que parmi celles dont on retrouve une trace dans le *CTh* (et que nous sommes donc en mesure de dater), la majeure partie est effectivement antérieure à 326. De là à supposer que Sozomène sélectionna les lois qu'il évoquait en fonction de leur date d'émission (priviliégiant celles qui étaient antérieures à 326 et qui, à ce titre, pouvaient servir sa démonstration), il n'y a qu'un pas.

74 Grillet *et alii* (éds.) 1983, 22, ainsi que Harries 1994, 37 vont même jusqu'à présenter Sozomène comme un véritable courtisan; *contra* Van Nuffelen 2004, 55–59 qui considère (p. 56) que « rien ne permet de conclure à une familiarité (*de Sozomène*) avec Pulchérie ni avec Théodose II », mais admet en revanche que Sozomène « recherchait la promotion sociale », et que « la littérature était, pour ce faire, une voie indiquée à l'époque »; et encore (p. 58): « Au moment où il écrivait son *Histoire ecclésiastique*, Sozomène espérait sûrement s'attirer les bienfaits de la cour. Un avocat simple et pieux, guettant l'ascension sociale, voilà Sozomène ». Dans le même sens, cf. également Cameron 1982, 280 qui affirme qu'à l'instar de Socrate, Sozomène « clearly wrote with an eye on favour at court ». Finalement, que Sozomène ait été, ou non, proche de la cour, qu'il faille le voir comme un véritable courtisan, ou comme un simple ambitieux, ne change rien au raisonnement que nous entendons proposer; celui-ci, en effet, repose sur deux idées qui font l'objet d'un consensus entre B. Grillet et J. Harries d'une part, et P. Van Nuffelen ainsi qu'A. Cameron de l'autre, à savoir: 1/ en

les choix «éditoriaux» d'un auteur qui, ne l'oublions pas, dédia son œuvre tout entière à nul autre que Théodose II lui-même !

3.3 L'œuvre d'un ambitieux

Le long règne de Théodose II (408–450) vit la mise en œuvre, à l'instigation de l'empereur lui-même, d'une vaste entreprise de réhabilitation / promotion de la figure de Constantin. Figure qui avait, durant les décennies précédentes, été mise à mal par les attaques, non seulement des polémistes païens (cf. *supra*), mais également par celles de nombreux auteurs / polémistes chrétiens, lesquels reprochaient à Constantin ses inclinations, parfois douteuses, en matière de foi⁷⁵.

À compter du début des années 420, Théodose II, personnage effacé et empereur contesté, tenta, en effet, comme l'avaient fait nombre de ses prédécesseurs confrontés aux mêmes difficultés que lui, d'asseoir son pouvoir par le truchement d'une vaste entreprise de communication centrée sur sa personne (d'aucuns parleraient de «propagande» impériale). Selon la manière commune, celle-ci reposa largement sur des thématiques d'actualité (l'élimination de l'usurpateur Jean et l'installation au pouvoir du jeune Valentinien III en Occident, ainsi que la défense de son trône par les armées d'Orient, entre 425 et 430; le mariage de ce même Valentinien III avec la fille de Théodose II en 437 *etc.*)⁷⁶, mais fit également la part belle à des rapprochements entre la figure de Théodose II et celle d'illustres empereurs du passé. Parmi ceux-ci, Constantin occupa bien vite une place à part et, partant, bénéficia d'une forme de «toiletage», qui devait le faire passer progressivement du rang d'empereur discuté (qu'il était devenu au cours du IV^e siècle, après avoir originellement bénéficié d'une image favorable⁷⁷), à celui d'archétype même du prince chrétien. Tout cela, afin de rendre possible, à travers l'évocation de son règne, l'exaltation de celui du nouveau *pius princeps*, Théodose II⁷⁸.

Et dans ce vaste processus de réhabilitation, au service de l'une des thématiques fortes de la communication impériale, Sozomène sut indiscutablement trouver sa

écrivain son *Histoire ecclésiastique* Sozomène cherchait à plaire à la cour de Constantinople, et à l'empereur en particulier; 2/ les grands thèmes de la communication impériale de son époque lui étaient connus: il était, de fait, susceptible de les développer dans ses écrits.

⁷⁵ À ce propos, cf. Bonamente 2004, 2–27, lequel considère (p. 27) que l'entreprise de réhabilitation de Constantin était achevée en 451, signalant notamment, à l'appui de ses certitudes, le fait que les évêques réunis au concile de Chalcédoine avaient, au cours de la séance du 25 octobre, salué l'empereur Marcien comme un «nouveau Constantin» (en quoi il faut voir la preuve que toute ambiguïté pesant sur la figure de Constantin était, à cette date, entièrement levée). Cf. également Harries 1994, 37–38 (sur la place particulière de la figure de Constantin dans la propagande impériale du temps de Théodose II).

⁷⁶ Cf. Harries 1994, 37.

⁷⁷ Pour cette évolution de la figure de Constantin au IV^e siècle, cf. Bonamente 2004, 2–27.

⁷⁸ Cf. Harries 1994, 38.

place ! Comme nous l'avons signalé *supra*, il s'employa ainsi (en instrumentalisant notamment la figure du « législateur chrétien ») à réfuter toutes les attaques païennes portant sur la sincérité de la conversion de Constantin. Par ailleurs, c'est un fait acquis que l'historien palestinien chercha également, dans son *Histoire ecclésiastique*, à rendre la figure du premier empereur chrétien moins polémique sur le plan doctrinal, affirmant notamment que quantité de reproches qui lui avaient été adressés tenaient, en réalité, non à ses propres fautes, ou à de véritables errements doctrinaux, mais au fait qu'Arius l'avait abusé au moyen d'un parjure (lequel lui valut, d'ailleurs, une mort ignominieuse dans les toilettes publiques de Constantinople; cf. *HE* II, 30, 1–3)⁷⁹.

Que Sozomène ait agi de la sorte en mission commandée (en tant qu'historien « officiel ») ou de sa propre initiative (dans le but de s'élever socialement en se faisant remarquer du pouvoir), nous ne le saurons sans doute jamais⁸⁰. Et cela n'a, au vrai, que peu d'importance au regard des questions qui nous préoccupent. En revanche, un fait essentiel demeure: dès lors qu'il s'agit de la figure de Constantin, l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène s'aligne pleinement sur la « ligne officielle » du temps de Théodose II.

Cela étant posé, revenons-en à la question du « législateur chrétien ». De toutes ses réalisations, il en était une dont Théodose II était particulièrement fier, et que sa communication s'évertua, par conséquent, à mettre en avant: il s'agit du code de droit qui porte son nom, le *Code Théodosien*⁸¹. Avec celui-ci, Théodose II apportait sa propre contribution – monumentale ! – à l'histoire juridique de l'Empire, entrant de plain-pied dans le cercle fermé de ses grands législateurs. Assurément, c'est là un point sur lequel on ne pouvait manquer de communiquer ! Et puisqu'il était admis que l'Empire, au temps de Théodose II, était un empire chrétien, et que ses origines (*i. e.* le point de rupture avec l'Empire « d'avant »), se situaient sous le règne de Constantin⁸², quoi de plus naturel que de recourir, une fois encore, à la figure de cet empereur, en vue d'exalter, à travers elle, celle de Théodose II lui-même?

⁷⁹ Sur la dimension spécifiquement religieuse de la réhabilitation de Constantin, et le rôle que joua Sozomène dans ce processus, cf. Bonamente 2004, 20–21.

⁸⁰ Concernant ce débat, cf. *supra* n. 74.

⁸¹ À ce jour, la question de savoir si le *Code Théodosien*, mis en chantier à partir de 429, et promulgué en 438, constitue ou non une version pleinement aboutie du projet initial de Théodose II (tel qu'il apparaît dans la constitution *CTh* 1, 1, 5) est encore ouverte (cf. *inter alios* Matthews 2000, 55–71; Sirks 2007, 178–187; Huck 2012, 84–91 et 108–116). Il ne fait aucun doute, toutefois, que Théodose II, au moment de le promulguer, présenta son *Code* comme un succès, une réussite pleine et entière (cf. Atzeri 2008, 119–170).

⁸² Indépendamment de tous les griefs que l'on opposa à cet empereur, c'est là un point qui n'a, à notre connaissance, jamais fait l'objet de la moindre remise en cause. Que Constantin ait versé dans l'arianisme, ou que sa conversion au Christianisme n'ait pas été sincère, cela ne changeait rien à l'affaire: il avait été le premier empereur à se convertir au Christianisme, et cette conversion avait bouleversé à jamais la face de l'Empire.

C'est là un choix dont le texte du *Code Théodosien* porte les traces manifestes. Car on l'oublie trop souvent: le *Code*, s'il répondait à des objectifs pratiques⁸³, constituait également un formidable outil de communication⁸⁴. À cet égard, la décision de ne pas inclure en son sein de lois antérieures au règne de Constantin doit être vue comme particulièrement significative⁸⁵: elle revient, en effet, à ériger, au regard de tous les utilisateurs du *Code Théodosien*, la législation de cet empereur comme un point de départ, et à faire de lui le premier des législateurs de l'Empire chrétien.

Autre fait marquant: Constantin occupe, dans le *Code Théodosien*, une place tout à fait particulière. C'est là un constat qui vaut tout d'abord sur le plan quantitatif: au sein du *Code*, ce sont, en effet, pas moins de 350 lois constantiniennes qui sont conservées, sur un total de 2700. La législation constantinienne représente donc, au bas mot, 13 % du total du *Code* (contre p. ex. 8 % seulement pour Théodose II lui-même, alors que celui-ci était le commanditaire du *Code*, et avait déjà, en 438, régné aussi longtemps que Constantin)⁸⁶: c'est là une proportion tout à fait remarquable. Et elle l'est d'autant plus qu'il faut tenir compte du fait que le règne de Constantin était, chronologiquement, de tous les règnes pris en compte, le plus éloigné du moment de la codification: pour les compilateurs, ses lois furent donc sensiblement plus difficiles à retrouver que celles des empereurs plus récents.

83 Pour les raisons qui furent à l'origine du projet de codification, cf. en dernier lieu, avec une riche bibliographie, Sirks 2007, 36–53.

84 C'est une question fort discutée que celle des objectifs et des méthodes de travail des compilateurs théodosiens. Ceux-ci inclurent-ils indistinctement, au sein leur recueil, tous les textes de loi qu'ils furent en mesure de rassembler? Ou opérèrent-ils plutôt un tri sur la base du matériel à leur disposition, s'ingéniant, par ce biais, à transmettre certains «messages» dictés par leur commanditaire? Pour un point sur ces débats complexes, cf. Delmaire *et alii* (éds.) 2008, 456–462; Huck 2012. Pour notre part, nous croyons fermement à la thèse du tri volontaire et, partant, soutenons l'opinion que le *Code Théodosien*, loin d'être le code de droit «neutre» que l'on imagine parfois, était en réalité un formidable outil de propagande, composé dans le but de délivrer certains messages bien précis (cf. Huck 2012 *passim*; dans le même sens, cf. *inter alios* Cañizar Palacios 2005 *passim*; Lizzi Testa 2012, 482).

85 *CTh* 1, 1, 5 – *Ad similitudinem Gregoriani atque Hermogeniani codicis cunctas colligi constitutiones decernimus, quas Constantinus inclitus et post eum diui principes nosque tulimus, edictorum uiribus aut sacra generalitate subnixas*; *CTh* 1, 1, 6 – *Omnes edictales generalesque constitutiones uel in certis provinciis seu locis ualere aut proponi iussae, quas diuus Constantinus posterioresque principes ac nos tulimus, indicibus rerum titulis distinguantur, ita ut non solum consulum dierumque supputatione, sed etiam ordine compositionis apparere possint novissimae*. Les raisons de ce choix ont fait l'objet de nombreuses discussions. L'opinion la plus communément admise – et que nous partageons pour notre part – est que Théodose II entendait faire commencer son *Code* avec la législation de celui qu'il considérait comme le premier empereur chrétien et, partant, le fondateur de l'Empire chrétien, un modèle de pieux empereur auquel se comparer. À l'appui de cette opinion, cf. *inter alios* Sirks 2007, 35–36; *contra* Lizzi Testa 2012, 483–485 qui restitue plutôt des raisons techniques à l'appui du choix de Théodose II (sur ce dernier point, cf. également Teall 1967, *passim*; Maraval 2011, 242–243; Dillon 2012, 27–29).

86 Cf. Cañizar Palacios 2005, 234–237 (Constantin) et 286–292 (Théodose II).

D'autre part, ce qui est vrai sur le plan quantitatif, l'est également sur le plan qualitatif: le *Code* est organisé en livres (16 au total), eux-mêmes subdivisés en titres thématiques (environ 500), au sein desquels les lois sont rangées en ordre chronologique⁸⁷; sans doute est-ce là un point auquel on ne pense pas spontanément, mais cette organisation impliquait mécaniquement que tout utilisateur du *Code*, dès lors qu'il entreprenait de faire le point sur une question donnée, risquait fort, après avoir repéré le ou les quelques titres qui pouvaient l'intéresser, de commencer sa lecture par une (voire même plusieurs) loi(s) constantinienne(s)⁸⁸. Plus significatif encore: puisque la compilation intégrait les lois de Théodose II, bon nombre de titres commençaient par une loi constantinienne, et s'achevaient par une loi de Théodose II. De la sorte, se trouvait donc matérialisé, sous une forme concrète, le message même de la propagande théodosienne, à savoir: le rapprochement entre Constantin, premier législateur de l'Empire chrétien, et Théodose II, grand (ré-)organisateur de cette même législation et, de fait, «nouveau Constantin».

Au prisme du *Code Théodosien*, Constantin apparaissait donc, tout à la fois, comme le premier et l'un des plus grands législateurs d'un Empire qui, s'il n'était pas encore «chrétien» sous son règne, l'était, en revanche, indiscutablement devenu à l'époque de Théodose II. En outre, le *Code* faisait également de Constantin le prédécesseur «par excellence» de ce même Théodose II, suggérant une continuité entre leurs législations respectives. Assurément, ce sont là autant de réalités que Sozomène, utilisateur assidu du *Code Théodosien*, en tant que juriste en exercice et historien féru de documentation légale, ne pouvait ignorer.

De fait, il est certainement possible d'entendre l'insistance de Sozomène sur la figure du «législateur chrétien» comme la résultante naturelle d'un triple constat. Étant entendu 1/ que Théodose II voulait apparaître comme l'un des grands législateurs de l'Empire, 2/ qu'afin de servir ce dessein, la communication impériale avait résolu de s'appuyer, comme c'était souvent le cas, sur un rapprochement entre la figure de l'empereur régnant et celle de Constantin (ce que le *Code Théodosien* mettait clairement en évidence), et 3/ qu'au temps de Théodose II, un grand législateur était nécessairement un législateur chrétien, quel meilleur moyen un historien ambitieux tel que Sozomène, doué par ailleurs de quelques compétences juridiques, et pouvant s'appuyer sur un «recueil de sources» aussi riche que le *Code Théodosien*, avait-il de se faire remarquer, sinon en présentant (dans une œuvre qu'il avait, par ailleurs, pris soin de dédier à Théodose II) un portrait de Constantin, lequel, en faisant de cet empereur un «législateur chrétien», servait également, en tous points et à tous égards, les desseins de la communication impériale?

⁸⁷ Cf. *CTh* 1, 1, 6 (*supra* n. 85).

⁸⁸ L'impression ainsi créée était encore renforcée par le fait qu'au sein du *CTh*, nombre de lois postérieures au temps de Constantin affirmaient prendre pour modèle une loi émise par cet empereur; pour une étude systématique des lois portant des mentions de cette sorte, cf. Lizzi Testa 2012, 485–500.

Conclusion

Présent sous une forme inchoative chez Eusèbe de Césarée, et en négatif chez les polémistes païens du IV^e siècle, le *topos* de l'historiographie ecclésiastique consistant à présenter Constantin comme un «législateur chrétien», lequel se serait ingénié à transformer en règles de droit les principes de sa religion, apparaît pour la première fois sous sa forme aboutie dans l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène.

Bien davantage que la simple mise en mots d'une évidence qui aurait «transpiré» des textes juridiques que l'historien palestinien consulta à l'appui de son œuvre, semblable manière de présenter l'activité législative de Constantin apparaît comme le résultat d'une élaboration raisonnée, d'un véritable travail de composition mené de manière consciente et volontaire. Sélectionnant les lois qui pouvaient servir ses desseins, élaborant pour chacune d'entre elles une mise en perspective propre à appuyer ses dires, et allant même, dans certains cas, jusqu'à surinterpréter le contenu des textes, Sozomène s'appliqua ainsi à dépasser l'héritage d'Eusèbe, et à «positiver» le schéma du «législateur révolutionnaire» que les polémistes païens avaient, avant lui, appliqué à Constantin.

Quant aux motivations qui poussèrent notre auteur à agir de la sorte, elles répondent à des logiques de deux sortes. Au premier rang, viennent ses inclinations polémiques, lesquelles le poussèrent à faire feu de tout bois afin de démontrer, contre les opinions qu'avaient émises les polémistes païens de la fin du IV^e siècle, la force, ainsi que la précocité de l'engagement chrétien de Constantin. Mais Sozomène était mû également par son ambition, sa volonté de parvenir, raison pour laquelle il élaborait une figure de l'empereur Constantin en tous points compatible avec l'une des lignes fortes de la communication impériale de son temps: celle qui tendait à présenter Théodose II, commanditaire et promoteur du *Code* qui portait son nom, comme l'un des grands législateurs de l'Empire chrétien et, à ce titre, comme un «nouveau Constantin».

Bibliographie

- Atzeri, Lorena (2008), *Gesta senatus Romani de Theodosiano publicando. Il Codice Teodosiano e la sua diffusione ufficiale in Occidente*, Berlin.
- Bardy, Gustave (éd.) (1993⁴), Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique, Livres VIII-X et Les martyrs en Palestine*, texte grec, traduction et notes Gustave Bardy, *SCChr* 55, Paris (4^e édition, revue et corrigée – 1^{ère} édition 1958).
- Barnes, Timothy D. (2011), *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Malden (MA) / Oxford / Chichester.
- Bleckmann, Bruno (2006), „Späte historiographische Quellen zu Konstantin dem Großen. Überblick und Fragestellungen“, in: A. Demandt, J. Engemann (éds.), *Konstantin der Große. Geschichte, Archäologie, Rezeption*, Trèves, 21–30.

- Bleckmann, Bruno *et alii* (éds.) (2007), Eusèbe de Césarée, *Über das Leben Konstantins*, introduction B. Bleckmann, traduction et commentaire H. Schneider, *Fontes Christiani* 83, Turnhout.
- Bleckmann, Bruno (2010), „Constantinus tyrannus: das negative Konstantinsbild in der paganen Historiographie und seine Nuancen“, in: A. J. Turner *et alii* (dir), *Private and Public Lies: the Discourse of Despotism and Deceit in the Greco-Roman World*, Leyde, 343–354.
- Brandt, Hartwin (2006), *Konstantin der Grosse. Der erste christliche Kaiser*, München, 2006.
- Bonamente, Giorgio (1978), „Eutropio e la tradizione pagana su Costantino“, in: L. Gasperini (dir), *Scritti storico-epigrafici in memoria di Marcello Zambelli*, Macerata, 17–59.
- Bonamente, Giorgio (2004), „Sull'ortodossia di Costantino. Gli *Actus Sylvestri* dall'invenzione all'autenticazione“, in: *Bizantinistica* 6, 1–46.
- Bonamente, Giorgio *et alii* (2008), G. Bonamente, G. Craco, K. Rosen, *Costantino il Grande, tra medioevo ed età moderna*, Bologne.
- Bonamente, Giorgio *et alii* (2012), G. Bonamente, N. Lenski, R. Lizzi Testa (dir), *Costantino, prima e dopo Costantino*, Bari.
- Cameron, Alan (1982), „The Empress and the Poet: Paganism and Politics at the Court of Theodosius II“, in: *Yale Classical Studies*, 27, 217–289.
- Cameron, Alan / Hall, Stuart G. (éds.) (1999), Eusèbe de Césarée, *Life of Constantine*, introduction, traduction et commentaire A. Cameron, S. G. Hall, Oxford, 1999.
- Cañizar Palacios, José L. (2005), *Propaganda y Codex Theodosianus*, Madrid.
- Carlà, Filippo / Castello, Maria G. (éds.) (2010), *Questione tardoantica. Storia e mito delle svolta costantiniana*, Rome.
- Castello, Maria G. (2010), „Modi di esecuzione capitale in età tardoantica: alcune riflessioni sulla cristianizzazione del diritto penale“, in: F. Carlà/M. G. Castello (eds.), *Questione tardoantica. Storia e mito delle svolta costantiniana*, Rome, 145–320.
- Chiusi, Tiziana J. (2007), „Der Einfluss des Christentums auf die Gesetzgebung Konstantins“, in: K. M. Girardet (dir), *Kaiser Konstantin der Grosse. Historische Leistung und Rezeption in Europa*, Bonn, 55–64.
- Cracco Ruggini, Lellia (1992), „Tradizione romana e tradizione gallica su Costantino nelle *Chroniques des Comtes d'Anjou*“, in: F. Fusco, G. Bonamente (dir), *Costantino il Grande. Dall'antichità all'umanesimo*, Macerata, 325–346.
- Crifò, Giuliano (1992), „Su alcuni abusi del *constantinanesimo*“, in: F. Fusco, G. Bonamente (dir), *Costantino il Grande. Dall'antichità all'umanesimo*, Macerata, 347–356.
- Crifò, Giuliano (2010), „Sul carattere cristiano della legislazione costantiniana“, in: *Anabases* 12, 119–125.
- De Giovanni, Lucio (2007), *Istituzioni, Scienza giuridica, Codici nel mondo tardo antico. Alle radici di una nuova storia*, Rome.
- Delmaire, Roland (2004), „La législation sur les sacrifices au IV^e siècle. Un essai d'interprétation“, in: *Revue historique de droit français et étranger* 82, 319–333.
- Delmaire, Roland *et alii* (éds.) (2005), *Les lois religieuses des empereurs romains, de Constantin à Théodose II. Vol. I: Code Théodosien XVI*, Texte latin Th. Mommsen, traduction J. Rougé, introduction et notes R. Delmaire avec la collaboration de Fr. Richard et d'une équipe du GDR 2135, *SChr* 497, Paris.
- Delmaire, Roland *et alii* (éds.) (2008), *Les lois religieuses des empereurs romains, de Constantin à Théodose II. Vol. II: Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondienues*, Texte latin Th. Mommsen, P. Meyer, P. Krueger, traduction J. Rougé, R. Delmaire, introduction et notes R. Delmaire avec la collaboration de O. Huck, Fr. Richard et L. Guichard, *SChr* 531, Paris.
- Dillon, John N. (2012), *The Justice of Constantine: Law, Communication, and Control*, Ann Arbor.

- Drake, Harold A. (2002), *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore / Londres.
- Fontaine, Jacques *et alii* (éds.) 1996, Ammien Marcellin, *Histoire, Tome III: livres XX-XXII*, texte établi, traduit et annoté par J. Fontaine, E. Frézouls, J.-D. Berger, CUF, Paris.
- Frakes, Robert M. (2001), *Contra Potentium Iniurias: the Defensor Civitatis and Late Roman Justice*, Munich.
- Galletier, Edouard (éd.) (1949), *Panegyriques latins. Tome I (I-V)*, introduction, édition, traduction et notes par E. Galletier, CUF, Paris.
- Galletier, Edouard (éd.) (1952), *Panegyriques latins. Tome II: les Panegyriques constantiniens (VI-X)*, introduction, édition, traduction et notes par E. Galletier, CUF, Paris.
- Gaudemet, Jean (1958), *L'Église dans l'Empire romain (IV^e-V^e siècles)*, Paris.
- Girardet, Klaus M. (2008), „L'invention du dimanche: du jour du soleil au dimanche. Le *dies solis* dans la législation et la politique de Constantin le Grand“, in: J.-N. Guinot, Fr. Richard (dir), *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles: intégration ou concordat? Le témoignage du Code Théodosien*, Paris, 341–370.
- Grillet, Bernard *et alii* (éds.) (1983), Sozomène, *Histoire Ecclésiastique, Livres I-II*, introduction B. Grillet, G. Sabbah, traduction A.-J. Festugière, annotation G. Sabbah, *SCr* 306, Paris.
- Grünewald, Thomas (1992), „*Constantinus novus*. Zum Constantin-Bild des Mittelalters“, in: F. Fusco, G. Bonamente (dir), *Costantino il Grande. Dall'antichità all'umanesimo*, Macerata, 1992, 461–485.
- Harries, Jill (1986), „Sozomen and Eusebius: the Lawyer as Church Historian in the Fifth Century“, in: Ch. Holdsworth, T. P. Wiseman (dir), *The Inheritance of Historiography (350–900)*, Exeter, 45–52.
- Harries, Jill (1994), „*Pius princeps*: Theodosius II and fifth-century Constantinople“, in: P. Magdalino (dir), *New Constantines. The Rythm of Renewal in Byzantium, 4th-13th centuries*, Aldershot, 35–44.
- Huck, Olivier (2008), „La 'création' de l'*audientia episcopalis* par Constantin“, in: J.-N. Guinot, Fr. Richard (dir), *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles: intégration ou concordat? Le témoignage du Code Théodosien*, Paris, 295–315.
- Huck, Olivier (2012), „Les compilateurs au travail: dessein et méthode de la codification théodosienne“, in: S. Crogiez-Pétrequin, P. Jaillette (dir), *Société, économie, administration dans le Code Théodosien*, Lille, 79–127.
- Lacombrade, Christian (éd.) (1964), Julien, *Œuvres complètes. Tome II, 2^e partie : Discours de Julien Empereur (X-XII). Les Césars – Sur Hélios-Roi – Le Misopogon*, introduction, édition, traduction et notes par Chr. Lacombrade, CUF, Paris.
- Liebs, Detlef (2006), „Konstantin als Gesetzgeber“, in: A. Demandt, J. Engemann (dir), *Konstantin der Große. Geschichte, Archäologie, Rezeption*, Trèves, 97–107.
- Lenski, Noel (2007), „Constantine and the Law of Slavery: Libertas and the fusion of Roman and Christian Values“, in: G. Crifò (dir), *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, XVIII, Pérouse / Naples, 235–260.
- Lenski, Noel (2012), „Early Retrospectives on the Christian Constantine: Athanasius and Firmicus Maternus“, in: G. Bonamente, N. Lenski, R. Lizzi Testa (dir), *Costantino, prima e dopo Costantino*, Bari, 465–479.
- Leppin, Hartmut (1996), *Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Sokrates, Sozomenus und Theodoret*, Göttingen.
- Lieu, Samuel (1998), „From History to Legend and Legend to History. The medieval and Byzantine transformation of Constantine's *Vita*“, in: S. Lieu, D. Montserrat (dir), *Constantine. History, Historiography and Legend*, Londres / New York, 136–176.

- Lizzi Testa, Rita (2009), „Alle origini della tradizione pagana su Costantino e il senato romano“, in: Ph. Rousseau, M. Papoutsakis (dir), *Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown*, Farnham / Burlington, 85–128.
- Lizzi Testa, Rita (2012), „Costantino come modello nelle fonti legislative“, in: G. Bonamente, N. Lenski, R. Lizzi Testa (dir), *Costantino, prima e dopo Costantino*, Bari, 481–500.
- Magdalino, Paul (ed.) (1993), *New Constantines. The Rythm of Renewal in Byzantium, 4th-13th centuries*, Aldershot.
- Maraval, Pierre (éd.) (2001), Eusèbe de Césarée, *La théologie politique de l'Empire chrétien. Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*, introduction, traduction et notes par P. Maraval, Paris.
- Maraval, Pierre (2011), *Constantin le Grand. Empereur romain, empereur chrétien (306–337)*, Paris.
- Marcone, Arnaldo (2002), *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Rome / Bari, 2002.
- Matthews, John F. (2000), *Laying down the Law. A Study of the Theodosian Code*, New Haven / Londres.
- Mazza, Mario (1980), „Sulla teoria della storiografia cristiana: osservazioni sui proemi degli storici ecclesiastici“, in: S. Calderone (dir), *La Storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, Messine, 335–389.
- Mazza, Mario (1986), „La Historia Tripartita di Flavio Magno Aurelio Cassiodoro Senatore: metodi e scopo“, in: S. Leanza (dir), *Flavio Magno Aurelio Cassiodoro*, Soveria Mannelli, 210–245.
- Mazza, Mario (1993), „Costantino nella storiografia ecclesiastica (dopo Eusebio)“, in: F. Fusco, G. Bonamente (dir), *Costantino il Grande. Dall'antichità all'umanesimo*, Macerata, 1992–1993, 2 vol., tome II, 659–692.
- Neri, Valerio (1992), *Medius princeps. Storia e immagine di Costantino nella storiografia latina pagana*, Bologne.
- Noethlichs, Karl L. (2009), „Éthique chrétienne dans la législation de Constantin le Grand?“, in: S. Crogiez, P. Jaillette (dir), *Le Code Théodosien. Diversité des approches et nouvelles perspectives*, CEFR 412, Rome, 225–237.
- Paschoud, François (1971), „Zosime 2, 29 et la version païenne de la conversion de Constantin“, in: *Historia*, 20, 334–353.
- Paschoud, François (éd.) (1971), Zosime, *Histoire nouvelle. Tome I: livres I et II*, introduction, édition, traduction et notes par F. Paschoud, CUF, Paris.
- Pietri, Luce et alii (éds.) (2013), Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, texte critique F. Winkelmann, introduction et notes L. Pietri, traduction M.-J. Rondeau, *SChr* 559, Paris.
- Pluchanova, Maria (2004), „Il culto di Costantino il Grande nella Russia antica“, in: *Bizantinikstika*, 6, 191–215.
- Pringsheim, Fritz (1935), „Römische *aequitas* der christlichen Kaiser“, in: *Acta congressus iuridici internationalis (Romae, 12–17 novembris 1934)*, Rome, 119–152.
- Puech, Vincent (2011), *Constantin. Le premier empereur chrétien*, Paris.
- Rivière, Yann (2002), „Constantin, le crime et le Christianisme: contribution à l'étude des lois et des mœurs de l'Antiquité tardive“, in: *Antiquité Tardive*, 10, 327–361.
- Sargenti, Manlio (1993), „Costantino nella storia del diritto“, in: F. Fusco, G. Bonamente (dir), *Costantino il Grande. Dall'antichità all'umanesimo*, Macerata, 1992–1993, 2 vol., tome II, 865–881.
- Simon, Dietrich V. (2011), „Zum Einfluß des Christentums auf die Gesetzgebung Kaiser Konstantins des Großen“, in: K. Kühl, G. Seher (dir), *Rom, Recht, Religion. Symposium für Udo Ebert zum siebzigsten Geburtstag*, Tübingen, 73–88.
- Sirks, Adriaan J. B. (2007), *The Theodosian Code. A Study*, Friedrichsdorf.
- Staats, Reinhart (2008), „Kaiser Konstantin der Grosse und der Apostel Paulus“, in: *Vigiliae Christianae*, 62, 334–370.

- Storch, Rudolph H. (1971), „The Eusebian Constantine“, in: *Church History*, 40, 145–155.
- Teall, John L. (1967), „The Age of Constantine. Change and Continuity in Administration and Economy“, in: *Dumbarton Oaks Papers*, 21, 11–36.
- Van Dam, Raymond (2011), *Remembering Constantine at the Milvian Bridge*, Cambridge.
- Van Nuffelen, Peter (2004), *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les histoires ecclésiastiques de Socrate et Sozomène*, Louvain / Paris / Dudley (MA).
- Veyne, Paul (2005), *L'empire gréco-romain*, Paris.
- Wilson, Anna (1998), „Biographical Models. The Constantinian Period and Beyond“, in: S. N. C. Lieu, D. Montserrat (dir), *Constantine. History, Historiography and Legend*, Londres / New York, 107–135.