*Hagiographie, idéologies cléricales et pratiques sociales au Moyen
Âge*

Hagiographie et apocryphité en dialogue

Jean-Michel Roessli

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ashp/2472>

DOI : 10.4000/ashp.2472

ISSN : 1969-6310

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2018

Pagination : 225-231

ISSN : 0766-0677

Référence électronique

Jean-Michel Roessli, « Hagiographie et apocryphité en dialogue », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques* [En ligne], 149 | 2018, mis en ligne le 12 juillet 2018, consulté le 03 août 2021. URL : <http://journals.openedition.org/ashp/2472> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ashp.2472>

HAGIOGRAPHIE ET APOCRYPHITÉ EN DIALOGUE

Conférences de M. Jean-Michel ROESSLI,
université Concordia (Québec, Canada),
directeur d'études invité

Ce cycle de conférences avait pour but d'interroger les rapports entre écrits hagiographiques et écrits apocryphes chrétiens et de susciter un dialogue entre spécialistes de ces littératures. Ce programme trouvait sa motivation dans le fait qu'une sorte de consensus tacite entre savants semble être acquis à l'idée que le champ propre à chacun de ces deux grands ensembles littéraires et à chacune des disciplines qui les étudient est clairement et précisément délimité. Or, à y regarder de près, il apparaît que la frontière les séparant n'est pas aussi nette et étanche qu'on le suppose. Qu'il suffise d'évoquer, à titre d'exemple, le rôle central joué par les sources apocryphes dans l'élaboration de la plus célèbre et de la plus importante compilation hagiographique du Moyen Âge occidental, la *Légende dorée* (XIII^e s.), pour se convaincre que ces deux « continents » – pour reprendre une appellation chère à Jean-Claude Picard (1943-1996)¹ –, ont plus de points communs qu'il n'y paraît et qu'une collaboration plus étroite entre spécialistes de ces deux disciplines serait profitable à chacune d'elles. L'historiographie de ces deux champs d'études, esquissée lors de la première conférence, confirme du reste que le lien entre apocryphité et hagiographie est plus étroit qu'on ne l'imagine.

C'est donc dans le but de jeter des ponts entre ces deux domaines que ce programme de conférences a été proposé. Occasion a ainsi été donnée aux hagiographes et « apocryphisants » de sortir de la relative « ignorance » dans laquelle ils vivent les uns des autres. Pour ce faire, les conférences s'articulaient autour des grands axes suivants : les deux premières séances furent destinées à introduire au champ, un peu moins balisé, des études apocryphes, de manière à initier le dialogue avec l'hagiographie ; la troisième conférence a porté sur les récits de visions au carrefour des littératures apocryphes et hagiographiques et, enfin, la dernière séance fut consacrée à l'étude de quelques-unes des traditions médiévales relatives aux sibylles et à leurs oracles, oracles qui s'expriment le plus souvent sous la forme de « visions » ou « révélations ». Le thème des visions a donc servi de fil conducteur tout au long de ces conférences.

Première et deuxième conférences (2 et 9 mai 2017). Apocryphité et hagiographie

Dans les deux premières conférences, il s'est agi de définir le terme « apocryphe ». Il a été rappelé que ce mot, comme bien d'autres, a une histoire, qu'il faudrait écrire, et que sa signification et son usage ont varié au cours des âges. Les sources balayées

1. J.-C. Picard, *Le continent apocryphe : essai sur les littératures apocryphes juive et chrétienne*, Turnhout, 1999 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia).

révèlent au moins trois significations majeures du mot « apocryphe ». Sont apocryphes 1) des livres qui transmettent un enseignement secret ou ésotérique, réservé à des initiés (sens étymologique ayant une valeur positive pour les gnostiques, par exemple); 2) des livres contenant des enseignements jugés hérétiques ou déviants (glissement du sens positif vers une valorisation négative à partir du II^e s.); et 3) des livres qui ne font pas partie du canon biblique, parce que dénués de toute autorité aux yeux de l'Église (sens qui s'impose à partir du III^e s.). À ces trois significations principales, il faut ajouter une quatrième, qui se profile déjà chez les Pères de l'Église (Origène, Eusèbe, Athanase) et qu'on retrouve dans les écrits de plusieurs auteurs du Moyen Âge (Notker, Aldhelm, Hrotsvita de Gandersheim, Vincent de Beauvais et d'autres). Sont apocryphes ces écrits dont l'authenticité est incertaine ou la paternité douteuse. Ce quatrième sens ouvre la voie à une approche moins dogmatique et plus pragmatique de ces textes : si la majorité des apocryphes sont à rejeter, parce que jugés trompeurs, mensongers, hérétiques ou déviants, certains peuvent trouver grâce auprès des lecteurs et des communautés chrétiennes, parce qu'ils contiennent des idées utiles à l'édification du croyant, à son éducation religieuse, et ce, pour autant qu'ils ne soient pas en contradiction avec les Écritures. Cette catégorie d'écrits utiles à l'âme a été à nouveau mise à l'honneur au XVI^e siècle par Michael Neander (1525-1595) dans sa traduction latine du *Petit Catéchisme* de Luther². Elle correspond peu ou prou à ces textes utiles à l'âme identifiés par François Bovon (1938-2013) comme catégorie intermédiaire entre textes canoniques et textes à rejeter³.

Le pragmatisme dont témoignent les sources documentaires médiévales explique aussi pourquoi certains apocryphes, en particulier ceux qui se rapportent aux apôtres et à la Vierge, ont pu être utilisés dans la liturgie, en dépit des interdits émanant d'autorités ecclésiastiques (Léon le Grand, Innocent I^{er} et le *Décret pseudo-gélasien*, par exemple). Les sources montrent en effet que l'opposition apocryphe-liturgie ne tient pas, du moins pas systématiquement. La liturgie a été un important véhicule des traditions apocryphes; elle a même parfois servi à légitimer, pour ne pas dire canoniser certaines traditions apocryphes. Cette « domestication » des traditions apocryphes par la liturgie a été étudiée par plusieurs chercheurs contemporains, en particulier Els Rose dans son livre *Ritual Memory. The Apocryphal Acts and Liturgical Commemoration in the Early Medieval West (c. 500-1215)* [Leyde, Boston, 2009].

2. I. Backus, « Les apocryphes néo-testamentaires et la pédagogie luthérienne des XVI^e-XVII^e siècles : les recueils de Michael Neander (1564, 1567) et Nicolas Glaser (1614) », dans *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux religions du livre. En hommage à Pierre Geoltrain*, sous la direction de S. C. Mimouni, Paris, 2002 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses, 113), p. 263-276; Ead., « Early Christianity in Michael Neander's Greek-Latin Edition of Luther's *Catechism* », dans C. Ligota, J.-L. Quantin (dir.), *History of Scholarship. A Selection of Papers from the Seminar on the History of Scholarship held Annually at the Warburg Institute*, Oxford, Londres, 2006, p. 197-230. Voir aussi Ead., *History Method and Confessional Identity in the Era of Reformation (1378-1615)*, Leyde, 2003 (Studies in Medieval and Reformation Thought 94), p. 265-267.
3. F. Bovon, « Beyond the Canonical and the Apocryphal Books, the Presence of a Third Category: The Books Useful for the Soul », *Harvard Theological Review*, 105 (2012), p. 125-137 (repris dans F. Bovon, *The Emergence of Christianity*, édité par Luke Drake [WUNT 319], Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, p. 147-160).

La liturgie ayant partie liée à l'hagiographie (calendrier liturgique des fêtes de saints par exemple), on peut en déduire que l'opposition apocryphe-hagiographique ne tient pas davantage pour les médiévaux, qui, là encore, font preuve de pragmatisme dans l'usage des sources à leur disposition, le critère essentiel à leurs yeux étant la conformité à la foi. La volonté de tirer une ligne de partage entre ces deux domaines a commencé à se faire jour, semble-t-il, au ^{xx}^e siècle dans le cadre du débat entre Wilhelm Schneemelcher (1914-2003) et Éric Junod (1942-présent) autour de la définition des apocryphes à l'époque contemporaine⁴, également abordée dans ces conférences. Pour le bibliste allemand, le passage de l'apocryphe à l'hagiographique s'est fait au ^{iv}^e ou ^v^e siècle, dans la foulée de l'essor exceptionnel du culte des saints, de la doctrine ecclésiastique et de la pratique liturgique⁵. Pour l'historien suisse, il est arbitraire d'affirmer que les apocryphes cessent au ^{iv}^e siècle et qu'ils sont remplacés à ce moment-là par les écrits hagiographiques, lesquels prendraient ainsi le relais. La masse de textes parvenue jusqu'à nous prouve qu'on a continué à écrire des apocryphes après le ^{iv}^e siècle et parallèlement à des *Vies* de saints ou *Passions* de martyrs. Le critère chronologique ne peut donc être absolu. D'autre part, la consultation des grandes *claves* ou répertoires de ces disciplines – la BHL (*Bibliotheca hagiographica latina*) ou la BHG (*Bibliotheca hagiographica graeca*) et la CANT (*Clavis apocryphorum novi testamenti*) de Maurice Geerard, de 1992 –, montre que plusieurs titres figurent dans les deux *claves*, confirmant ainsi que la frontière entre ce qui relève de l'apocryphité et ce qui relève de l'hagiographie est floue, même pour les spécialistes de ces disciplines. C'est que les apocryphes et les écrits hagiographiques ont beaucoup en commun et les éléments qui les apparentent sont plus nombreux que ceux qui les opposent, la ligne de partage étant sans doute l'importance et la nature de la référence à des personnages ou événements bibliques. Il reste que, comme le relevait Éric Junod, une solution au problème de la délimitation des genres apocryphe et hagiographique est encore loin d'avoir été trouvée⁶.

Troisième conférence (16 mai 2017). Récits de visions dans les écrits apocryphes et hagiographiques

Au cours de la troisième conférence, nous sommes revenu sur les récits de vision dite cosmique qui ont fait l'objet des conférences du DE titulaire lors de l'année 2013-2014, puis lors du deuxième semestre de l'année 2014-2015⁷. Le but était de scruter

4. W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen, 1987 ; É. Junod, « Apocryphes du Nouveau Testament ou Apocryphes chrétiens anciens ? Remarques sur la désignation d'un corpus et indications bibliographiques sur les instruments de travail récents », *Études théologiques et religieuses*, 58 (1983), p. 409-421 ; Id., « Apocryphes du Nouveau Testament ou apocryphes chrétiens anciens ? Discussion de la nouvelle définition proposée par W. Schneemelcher », *Apocrypha*, 3 (1992), p. 17-46.
5. W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen, 1987⁵, vol. 1, p. 49.
6. É. Junod, « "Apocryphes du Nouveau Testament" : une appellation erronée », p. 27, où il renvoie à Id., « Apocryphes du NT ou apocryphes chrétiens anciens ? », p. 412 et note 7.
7. P. Henriot, « Résumé des conférences et des travaux, 2013-2014 », *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Sciences historiques et philologiques*, 147 (2014-2015, publ. 2016), p. 209-213 (accessible à l'adresse suivante : <http://ashp.revues.org/1850>). Cf. aussi Id., « Espace et temps dans les visions cosmiques des saints », *Hagiographie et prophétie, Micrologus*, 80 (2017), p. 111-126.

les éventuelles sources apocryphes du récit de la vision cosmique de saint Benoît rapporté par Grégoire le Grand (*Dialogues* II, 35 et IV, 8), que nous avons brièvement pris le temps d'analyser à nouveau, en prêtant une attention spéciale à quelques mises en images méconnues datant du XI^e au XVIII^e siècle. Sans rejeter le rapprochement suggéré par Pierre Courcelle⁸ avec le *Commentaire sur le Songe de Scipion* de Macrobie (VI, 1, 3) et un autre, à mes yeux plus probant encore, avec la *Consolation de Philosophie* de Boèce (II, pr. 7), écrite vers 524, soit quelque temps à peine avant les *Dialogues* de Grégoire, nous avons souhaité vérifier la validité de l'hypothèse avancée par Peter Dinzelbacher d'une influence de l'apocalyptique juive sur le récit grégorien⁹. Pour ce faire, nous avons commencé par définir le genre apocalyptique et ses différents types, avant d'examiner les apocalypses alléguées par Dinzelbacher comme source de la vision cosmique de saint Benoît : celles d'*Abraham* (en particulier 21, 1-9), de *Baruch* (surtout 76, 4-5) et de *Sophonie* (tout particulièrement 2, 1-8), composées entre la fin du I^{er} et le début du II^e siècle de notre ère. Comme on pouvait s'y attendre avec des textes de langues et d'origines si diverses, les échos verbaux ou lexicaux ne peuvent être nombreux et précis (pas plus qu'avec Macrobie et Boèce). Mais tout rapprochement ne doit pas nécessairement être écarté, car le motif de la vision simultanée de l'immensité du cosmos et de la petitesse de la terre, comparée à une simple goutte d'eau suspendue à un pot dans l'*Apocalypse de Sophonie* 2, 5¹⁰, leur est manifestement commun, même si chaque texte a ses caractéristiques propres. Certes, il est impossible de démontrer une influence ou un lien de dépendance directe entre ces écrits, mais l'hypothèse a été avancée que les récits de vision de l'apocalyptique juive ancienne ont pu se transmettre au Moyen Âge par l'intermédiaire de la tradition mystique de la *Merkabah*, bien présente dans le monde judéen ancien et médiéval. Pour conforter cette hypothèse, il a été rappelé que des thèmes de la mystique de la *Merkabah* ont probablement été utilisés dans des récits de martyres chrétiens, tels que les visions d'Étienne en Actes 7, 54-60, de Jean de Patmos en Apocalypse 4-5 et de Perpétue dans la *Passion de Perpétue et Félicité*¹¹. Des recherches plus approfondies restent néanmoins à faire pour vérifier la réutilisation et la permanence de ces motifs à l'époque médiévale.

8. Pierre Courcelle, « La vision cosmique de saint Benoît », *Revue des études augustinienes*, 13 (1967), p. 97-117, ici p. 97-98.

9. P. Dinzelbacher, « Voli celesti e contemplazione del mondo nella letteratura estatico-visionaria del Medioevo », dans *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti. Atti della tredicesima settimana di studio, Mendola 22-26 agosto 1995*, Milan, 1998 (Miscellanea del Centro di studi medioevali 15), p. 215-233.

10. Pour une traduction de cette apocalypse, cf. C. Gianotto, « L'apocalisse di Sofonia », dans P. Sacchi (dir.), *Apocrifi del Antico Testamento*, vol. 3, Brescia, Paideia, 1999, p. 155-182. Cf. aussi M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York, Oxford, 1993, p. 51-55. La comparaison du monde à une goutte d'eau est biblique : Is 40, 15 et Sg 11, 22.

11. P. Munoa III, « Jesus, the *Merkavah*, and Martyrdom in Early Christian Tradition », *Journal of Biblical Literature*, 121/2 (2002), p. 303-325, cité par P. Piovaneli, « Pratiques rituelles ou exégèse littéraire ? Origines et nature de la mystique de la *Merkava* », dans *Apocryphités. Études sur les textes et les traditions scripturaires du judaïsme et du christianisme anciens*, Turnhout, Brepols, 2016 (Judaïsme ancien et origines du christianisme), p. 247-268, ici p. 262-263.

Mais une autre voie de transmission pourrait être envisagée. Dans la dernière partie de la conférence, nous sommes revenu sur un autre récit de vision abordé par le DE titulaire en 2013-2014 : l'*Apocalypse de Paul* ou *Visio Pauli*, l'apocryphe qui a le plus largement influencé la tradition tardo-antique et médiévale du voyage de l'âme dans l'au-delà et qui a connu, dès l'époque de sa composition à la fin du IV^e siècle, une très grande diffusion, en particulier – et ce n'est pas sans importance pour notre propos – dans les milieux monastiques (voir, par exemple, le témoignage de Sozomène, *Histoire ecclésiastique* VII, 19, 9-11). Or, la *Visio Pauli*, qui pourrait bien avoir été composée en Égypte comme l'*Apocalypse de Sophonie*, présente plus d'un point de contact avec cette dernière, en particulier le motif de la vision de la terre et de ses habitants perçus comme « néant » ou comme « rien » (*Visio Pauli*, 13ab-14a). D'autres parallèles tout aussi étroits rapprochent encore ces deux apocalypses de langues et de datations pourtant si différentes, au point que plusieurs spécialistes considèrent la dépendance littéraire entre ces deux textes comme certaine¹². Or, ce motif, sans être identique, n'est pas complètement éloigné de la vision cosmique de saint Benoît, même si l'imagerie du récit grégorien est sans équivalent ailleurs. Une connaissance de la *Visio Pauli* dans les milieux monastiques du temps de Grégoire ne peut donc être écartée, d'autant que le thème des *impedimenta mundi*, qui revient deux fois dans la *Visio Pauli* (10b et 40e), est attesté dans divers écrits des Pères et notamment dans la *Règle du Maître*, comme mise en garde adressée aux moines. Rien ne prouve bien sûr que l'auteur de la *Règle du Maître* ait emprunté ce motif à la *Visio Pauli* – il pourrait provenir d'une source indépendante –, mais le fait qu'une des recensions de la *Règle* mentionne la *Visio Pauli* milite en faveur d'un rapprochement entre ces textes.

Des précisions ont été apportées sur les progrès de la recherche sur l'*Apocalypse de Paul* depuis le remarquable travail de Claude Carozzi, principale référence du DE titulaire sur le sujet¹³. En plus des études déjà classiques auxquelles se réfère Carozzi, nous avons évoqué les contributions citées en note¹⁴. Tous ces travaux permettent

12. M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven...*, p. 51 ; Ead., *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphie, 1983, p. 147-151.

13. C. Carozzi, *Eschatologie et au-delà. Recherches sur l'Apocalypse de Paul*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1994. Il s'agissait du complément de thèse de l'auteur, dont l'ouvrage principal est *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e-XIII^e siècle)*, Rome, 1994 (Mélanges de l'École française de Rome 189).

14. R. Guglielmetti, « Deux témoins inédits de la Visio Pauli », *Apocrypha*, 26 (2015), p. 57-78 ; P. Piovanelli, « La découverte miraculeuse du manuscrit caché, ou La fonction paratextuelle du Prologue dans l'*Apocalypse de Paul* », reproduit, avec une note complémentaire « Vingt ans après : un regard rétrospectif », dans Id., *Apocryphites. Études sur les textes et les traditions scripturaires du judaïsme et du christianisme anciens*, Turnhout, Brepols, 2016 (Judaïsme ancien et origines du christianisme), p. 405-425 ; C. Zamagni, « La tradition textuelle latine ancienne de l'*Apocalypse de Paul* », dans F. B. Barone, C. Macé, P. A. Ubierna (dir.), *Philologie, herméneutique et histoire des textes entre Orient et Occident. Mélanges en hommage à Sever J. Voicu*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 755-776 ; L. Jiroušková, *Die Visio Pauli. Wege und Wanderungen einer orientalischen Apokryphe im lateinischen Mittelalter, unter Einschluß der altschlechtischen und deutschsprachigen Textzeugen*, Leyde, Boston, 2006 (Mittelaltelaine Studien und Texte, 34) ; J. N. Bremmer, I. Czachesz (dir.), *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul*, Louvain, Peeters, 2007 (Studies on Early Christian Apocrypha 9). Cf. aussi C. Zamagni, « L'*Apocalisse* di Paolo. Un Introduzione », dans Id., *Recherches sur le Nouveau*

d'affiner, entre autres choses, notre connaissance de la tradition manuscrite de ce texte, notamment des recensions latines ayant circulé au Moyen Âge.

Nous avons conclu cette conférence, qui avait un caractère délibérément exploratoire et prospectif, par une rapide évocation de l'influence exercée par la *Visio Pauli* au Moyen Âge, tout particulièrement entre le VII^e et le XIII^e siècle, sur les *Visions de Fursy*, de *Drythelm* et de *Wenlock*, jusqu'à la *Vision de Tnugdhal*, le récit de vision de l'au-delà le plus ample et le plus important avant la *Divine Comédie* de Dante, elle-même redevable à la *Visio Pauli*.

Quatrième conférence (23 mai 2017). L'Oracle de la Sibylle de Tibur et la Légende de l'Ara Coeli

Dans la dernière conférence du cycle, nous avons abordé deux récits de vision tirés des Oracles de la Sibylle, plus particulièrement de la *Sibylle de Tibur*, qui passe pour avoir annoncé la venue du Messie, aux sénateurs romains dans l'un des oracles et à l'empereur Octave-Auguste dans l'autre.

À côté des *Oracula Sibyllina* de composition judéo-chrétienne, un autre grand oracle associé au nom de la Sibylle est parvenu jusqu'à nous. Il a été découvert à la fin du XIX^e siècle dans un manuscrit du milieu du XI^e siècle portant le titre de *Tiburtina*. On ne soupçonnait pas alors qu'une version grecque de cet oracle existait. Celle-ci a été mise au jour au siècle suivant par le grand byzantiniste italien Silvio Giuseppe Mercati (1877-1963). Elle date du début du VI^e siècle mais l'original remonte sans doute au temps de Théodose à la fin du IV^e siècle. Elle porte le titre d'*Oracle de Baalbek*, du nom du lieu de production probable de l'apocalypse. La parenté entre les deux recensions ne laisse planer aucun doute sur la dépendance de la version latine à l'égard du texte grec¹⁵.

Pour expliquer la trame narrative de cet oracle, dont la version latine nous est connue par plus de 110 manuscrits, nous nous sommes servi d'une illustration placée en tête d'un codex de la *Tiburtina* daté du XII^e siècle¹⁶.

La deuxième vision abordée au cours de cette conférence est connue sous le nom de *Vision d'Octavien* ou *Légende de l'Ara Coeli* (autel du ciel). Sans doute inspirée par l'*Oracle de Baalbek* et la *Sibylle Tiburtine*, cette nouvelle légende s'est développée entre la fin de l'Antiquité et le haut Moyen Âge. Réduite à ses éléments essentiels, elle raconte que l'empereur Auguste demande à la Sibylle de Tibur qui lui succédera et si quelqu'un de plus grand que lui prendra sa place. Hésitante, la Sibylle finit

Testament et les apocryphes chrétiens, Rimini, 2017, p. 303-311 ; Id., « Pour une édition critique de la deuxième tradition latine (L2) de l'*Apocalypse de Paul* et des autres traditions longues », dans *ibid.*, p. 325-349.

15. Cf. P. J. Alexander, *The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in Greek Dress*, Washington, 1967 (première édition et traduction anglaise de l'oracle grec) ; E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Untersuchungen. Pseudo-Methodius, Adso und die tiburtinische Sibylle*, Halle, 1898 (réimprimé à Turin en 1963) ; C. Carozzi et H. Taviani-Carozzi, « Oracle de la Sibylle Tiburtine », dans Id., *La fin des Temps. Terreurs et prophéties au Moyen Âge*, Paris, 1999, p. 127-136 (traduction française de la version latine) ; Å. Holdenried, *The Sibyl and Her Scribes: Manuscripts and Interpretation of the Latin Sibylla Tiburtina, c. 1050-1500*, Aldershot, Burlington, 2006.

16. Stuttgart, Württembergische Landesmuseum, cod. hist. f. 411, f. 1v.

par répondre qu'il sera remplacé par quelqu'un de très loin supérieur à lui, un Dieu qu'il devra adorer. Dans les versions plus récentes, à partir du ^{xii}^e siècle, la réponse de la Sibylle s'accompagne d'une vision. Le ciel s'entrouvre, laissant apparaître une femme de grande beauté tenant un enfant dans ses bras, et l'empereur entend une voix lui disant : « Voilà l'autel du ciel (*ara Coeli*). » À l'endroit de la vision, sur le Capitole, s'élève l'église *Santa Maria in Ara Coeli*, autour de l'autel qu'Auguste aurait fait bâtir sur l'emplacement même de sa chambre¹⁷.

Diverses variantes de cette légende ont été évoquées en cours d'exposé. Parallèlement, nous nous sommes intéressé à quelques-unes des représentations auxquelles la *Vision d'Octavien* a donné lieu dans l'art occidental du ^{xii}^e au ^{xvii}^e siècle, depuis les nombreux manuscrits du *Speculum humanae salvationis* jusqu'au tableau d'Antoine Caron conservé au Louvre, en passant par des manuscrits du *Chemin de longue estude* de Christine de Pizan et la fresque de Domenico Ghirlandaio à la chapelle Sassetti de Florence.

Une bibliographie étendue des questions abordées dans ces conférences et des extraits de textes ont été distribués aux auditrices et auditeurs.

17. Cf. P. Verdier, « La naissance à Rome de la vision de l'Ara Coeli. Un aspect de l'utopie de la paix perpétuelle à travers un thème iconographique », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 94.1 (1982), p. 85-119; C. White, « The Vision of Augustus. Pilgrim's Guide or Papal Pulpit? », *Classica et Mediaevalia*, 55 (2004), p. 247-278.