



HAL
open science

Cultes impériaux et pouvoir impérial : diffusion et circulation des cultes des empereurs dans le monde romain

Gabrielle Frija

► **To cite this version:**

Gabrielle Frija. Cultes impériaux et pouvoir impérial : diffusion et circulation des cultes des empereurs dans le monde romain. Pallas. Revue d'études antiques, 2019. hal-03022896

HAL Id: hal-03022896

<https://hal.science/hal-03022896v1>

Submitted on 25 Nov 2020

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

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

Cultes impériaux et pouvoir impérial : diffusion et circulation des cultes des empereurs dans le monde romain

Gabrielle FRIJA
Université Paris-Est-Marne-la-Vallée

« Lui, ce père, ce grand-prêtre, cet être inviolable, ce héros, ce dieu, il est mort, hélas ! », fait dire Dion Cassius à Antoine au cours des funérailles de César, dont le Sénat reconnaît le caractère divin deux ans plus tard, en 42 avant notre ère¹. En passant du statut de père, mortel, à celui de héros et même de dieu, César est le premier d'une longue série de dirigeants du monde romain ayant reçu, à Rome et dans l'ensemble du monde romain, des honneurs culturels que l'historiographie moderne a regroupés dans la notion de « culte impérial »². Dans le cadre d'un programme d'agrégation consacré aux rapports entre religion et pouvoir, il est indispensable de réfléchir à la nature et à l'extension de ces cultes rendus aux empereurs et à la famille impériale et, en particulier, de s'interroger sur leur lien avec la légitimation du pouvoir impérial d'une part, avec l'émergence possible de phénomènes religieux communs à tout l'empire d'autre part.

1. « Culte impérial », cultes impériaux et religion romaine

Tardivement intégrés dans le champ des études religieuses, les cultes aux empereurs ont longtemps été perçus comme un symptôme de décadence d'une religion romaine vide de sens, une métaphore exprimant la puissance du prince, loin de la vraie religiosité qui se serait exprimée dans les cultes dits « orientaux », puis dans le christianisme³. Ainsi, en 1959, dans son compte-rendu d'une synthèse sur le culte des souverains symptomatiquement intitulée *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-*

1 Dion Cassius 44, 49: Ἀλλ' οὗτος ὁ πατήρ, οὗτος ὁ ἀρχιερεὺς ὁ ἄσυλος ὁ ἥρωος ὁ θεὸς τέθνηκεν, οἴμοι.

2 Pour une approche globale du phénomène, voir Beard, North & Price, 2006, p. 203-207 (culte à Rome) et p. 330-341 (cultes impériaux dans l'empire), ainsi que le chapitre consacré à la question dans le manuel de J. Scheid sur la religion romaine (Scheid, 2019).

3 Sur la « déchristianisation » du culte impérial et la nécessité de l'aborder comme un phénomène authentiquement religieux, l'introduction du livre de S. Price reste fondamentale (Price, 1984a, p. 1-23, et en particulier p. 11-14). Voir également Gradel, 2002, p. 26-32.

romaine, le grand spécialiste de la religion grecque Martin P. Nilsson écrivait : « l'auteur remarque que le culte des souverains était politique d'esprit. Il faut insister sur ce point [...]. Au commencement, des cités grecques et des individus offraient un culte à leurs maîtres et aux rois, ce qui était possible grâce à certains phénomènes de la religion grecque décadente envisagée par les auteurs »⁴. Plus loin, il reprochait aux auteurs d'avoir négligé l'importance du culte impérial dans l'armée alors que, selon lui, « dans l'empire romain, où tous les peuples avaient leur religion, le culte de l'empereur était le seul qui fût commun à tous ». Martin P. Nilsson formule ici trois thèmes qui traversent l'historiographie du culte impérial : son caractère politique serait primordial, il serait commun à tous les habitants de l'empire, et il serait lié à une forme de décadence religieuse. Ces trois idées ont été progressivement remises en cause dans l'historiographie du dernier tiers du xx^e siècle⁵.

1.1. *Culte impérial et ritualisme romain*

La notion de décadence, très liée à une perspective chrétienne dans l'histoire des religions, a été abandonnée grâce aux progrès dans la compréhension de la religion romaine dans son ensemble. Comme le déclarait F. Millar en 1973, « à moins de refuser le nom de religion à tous les cultes païens, les faits nous contraignent à accorder aussi ce nom au culte impérial »⁶. En effet, les études sur les cultes impériaux ont bénéficié de l'attention portée au ritualisme des religions grecques et romaine, et d'un retour aux sources, notamment épigraphiques, sources qui décrivent indiscutablement le culte des *divi* comme une activité rituelle, au même titre que d'autres rites romains : les actes des frères Arvales, étudiés par John Scheid, ne laissent aucun doute sur ce plan⁷. Les cultes des *divi*, du *Genius* et du *Numen*, sont une composante de la religion publique de Rome, et ne sont pas moins « religieux », au sens romain de ce

-
- 4 Cerfaux & Tondriau, 1957, dont la préface est caractéristique des problématiques historiographiques de cette période : « Le christianisme a connu simultanément de nombreux concurrents. Le culte des souverains occupe un rang particulier, car seul parmi toutes les autres religions, et d'ailleurs en son nom à toutes, il utilisa la force pour vaincre le christianisme. Nous l'avons choisi comme sujet d'étude. S'il a inspiré le christianisme, ce ne peut être que par ses antithèses profondes avec lui ». Le compte-rendu de Nilsson a été publié dans l'*Antiquité Classique* 28-2, 1959, p. 519-520.
 - 5 Plusieurs bilans historiographiques permettent de se repérer dans une bibliographie foisonnante. Pour les travaux les plus anciens, on se référera à Herz, 1978, pour la période 1955-1975, puis Price, 1984a. Pour les travaux plus récents, outre les bibliographies présentes dans les monographies régionales (pour l'Occident, voir la série d'études de D. Fishwick, publiée de 1987 à 2005 ; pour l'Achaïe, Kantiréa, 2007 ; pour l'Asie, Burrell, 2004, Witulski, 2011, Frija, 2012), on pourra s'appuyer sur les bulletins bibliographiques de la revue *Archiv für Religionsgeschichte*, notamment en 2000 pour la période 1990-1999 (J. Rüpke, p. 197 sur le culte impérial en général et N. Belayche, p. 308-309 sur le culte impérial dans les provinces orientales), en 2007 (G. Schörner, p. 331) et en 2013 pour la période 2009-2011 (A. Bendlin, p. 246-247).
 - 6 den Boer, 1973, p. 148. Ce volume issu des *Entretiens de la fondation Hardt* de 1972 marque un tournant dans les études sur le culte des empereurs et on ne saurait trop en recommander la lecture aux candidats désireux de comprendre les enjeux du renouvellement historiographique des années 1970.
 - 7 Scheid, 1990. Parmi les nombreux travaux de J. Scheid consacrés au culte impérial, voir particulièrement ses articles de 2004 et 2010 ainsi que les cours du collège de France de l'année 2007.

terme, que le culte de Jupiter Capitolin. Cela ne signifie pas que les Romains mettaient les *divi* sur le même plan que Jupiter Capitolin : la simple terminologie *divus*, distincte du mot *deus* qui désigne les dieux traditionnels, montre que l'origine des *divi* et le fait qu'il s'agisse de mortels ayant connu un changement d'état n'étaient jamais effacés⁸. Les *divi* et les *dei* ne sont pas égaux dans la religion publique romaine, mais les *dei* ne sont pas non plus égaux entre eux : le groupe auquel s'adjoignent les *divi* a été toujours été un groupe hiérarchisé.

1.2. *Culte impérial et unification religieuse de l'empire*

Le deuxième problème soulevé par M. P. Nilsson n'a pas été tranché aussi nettement que le précédent. Il écrivait que le culte impérial a été le seul culte commun à tous les habitants de l'Empire. Ce constat peut paraître indiscutable : tous les habitants de l'Empire rendaient un culte à l'empereur. Faut-il en déduire que le culte impérial a constitué un élément d'unification religieuse d'un empire que l'on sait par ailleurs composé de communautés religieuses autonomes ? Le système des cités, fondement de la construction politique de l'empire romain, impliquait que chaque communauté civique ou municipale possédait ses propres institutions, et sa propre religion. Pourtant, des cultes des empereurs ont été instaurés partout. Ont-ils donné naissance à une religion impériale, une *koinè* religieuse⁹ ? Les études des quarante dernières années ont répondu par la négative à ces questions. Elles ont déconstruit la notion d'un culte impérial commun à tous les habitants de l'Empire et, par là même, la notion même de « culte impérial » envisagé comme un phénomène unique et singulier¹⁰. En effet, toutes les études régionales ont montré que le culte des empereurs prenait des formes variées, car il s'intégrait aux structures religieuses présentes dans l'Empire romain, tant dans la partie occidentale de l'empire¹¹ que dans sa partie orientale.

Le tournant dans l'étude des cultes provinciaux rendus aux empereurs date du début des années 1980 et est en particulier dû aux travaux sur l'Asie Mineure de Simon Price¹². Celui-ci a montré que les cultes impériaux ont permis aux Grecs non seulement de marquer leur loyauté aux empereurs, mais surtout de se représenter, de comprendre, de définir dans leurs propres cadres mentaux la nouvelle situation politique inaugurée par l'instauration du système augustéen, le rituel formant un système cognitif. Dans la lignée des travaux de Simon Price, les monographies provinciales ou régionales qui se sont multipliées permettent aujourd'hui de dresser un tableau de la variété des cultes impériaux provinciaux et de leur ancrage local. Certes, des cultes des empereurs ont existé dans toutes les communautés qui composent l'Empire, mais ils l'ont été dans le cadre des religions communautaires – municipales, civiques, associatives, militaires. Ils forment une partie des religions locales, notamment municipales, et ne relèvent pas d'un culte étranger imposé d'en haut par le pouvoir impérial.

8 Sur la catégorie originale des *divi* et le passage entre mortel et divin dans la religion romaine, voir Beard, North & Price, 2006, p. 145-153.

9 Le culte impérial n'est bien sûr pas le seul candidat pour une hypothétique religion impériale. Pour un bon aperçu des enjeux de la question, voir Ando, 2008 et Rüpke, 2014, p. 1-10.

10 L'impossibilité de voir dans le culte impérial une *Reichsreligion* était déjà clairement formulée par E. Bickerman en 1973, mais cela n'empêche pas le débat de se poursuivre, notamment dans les travaux des chercheurs américains (voir par exemple Brodd & Reed, 2011).

11 Fishwick, 1987.

12 Price, 1984a.

C'est la raison pour laquelle il faut en parler au pluriel¹³. Les cultes impériaux des provinces sont des cultes locaux, qui trouvent leur place dans les religions de l'empire sans écraser celles-ci de leur poids – pas plus que le culte des *divi* ne concurrence la religion romaine traditionnelle¹⁴.

En outre, ces cultes provinciaux ne consistent pas en une imitation locale du culte rendu aux empereurs à Rome : ils en diffèrent parfois profondément. Dans la capitale de l'Empire, les honneurs religieux rendus aux princes reposent essentiellement sur les cultes des *divi*, du *Genius* et du *Numen* impériaux. Dans les provinces, les cultes impériaux des cités, assemblées provinciales, associations, prennent des formes variées et non spécifiquement romaines. La non-adéquation entre le culte impérial romain et les cultes impériaux provinciaux se traduit par exemple par la non-traductibilité de certaines notions. Ainsi, les cités grecques qui s'épanouissent dans la partie orientale de l'Empire n'ont pas adopté la notion de *divus* et, durant tout le Haut Empire, elles ont rendu un culte aux empereurs *theoi*, dieux. Elles ne font d'ailleurs pas de distinction nette, sur le plan cultuel, entre les empereurs vivants et morts¹⁵. Dans le monde latinophone, l'usage du terme *divus* ne signifie pas que les cités aient adopté le culte romain dans son intégralité : ainsi, en Italie même, des cultes ont été rendus à Auguste de son vivant, ce qui aurait été totalement inimaginable à Rome¹⁶. Certes, les cultes impériaux ont été un vecteur de diffusion dans l'empire de notions proprement romaines, telles que celles de *divus*, de *numen*, de *genius*¹⁷. Mais ce n'est jamais la religion romaine en tant que telle qui est importée et cela explique l'existence de fortes variations régionales¹⁸ ; même là où ces notions sont utilisées, les cités fabriquent leur propre panthéon impérial, comme le montre, parmi de nombreux exemples, la dédicace à Nîmes d'un temple à Caius et Lucius Césars, qui ne font pas partie des *divi* romains¹⁹.

Les *divi* n'ont donc pas été exportés en dehors de Rome, pas plus que d'autres divinités romaines plus traditionnelles. Les cultes instaurés par les provinciaux procèdent bien souvent d'une initiative locale, comme en témoigne un célèbre texte de Dion Cassius sur les mesures prises par Octave à Éphèse en 29 av. J.-C. :

13 En ce sens, Rüpke, 2014, p. 274.

14 Tacite (*Ann.* I, 10, 8) écrit bien dans les *Annales* : « Il ne restait plus d'honneur pour les dieux, puisqu'il [Auguste] voulait recevoir un culte, des temples, des images comme celles des divinités, avec des desservants, des flamines et des prêtres. » Mais comme l'a montré J. Scheid, cela concerne les honneurs pour le prince défunt : de son vivant, Auguste n'a jamais cherché à concurrencer les dieux (Scheid, 2007).

15 S. Price avait insisté sur la différence irréductible entre *divus* et *theos* (Price, 1984b). Il faut cependant introduire quelques nuances, du moins en Asie, car l'usage de *theos* évolue au cours du Haut Empire : si les cités d'Asie continuent pendant toute la période à rendre un culte à aux empereurs vivants, l'emploi du terme *Theos* tend à être réservé aux empereurs vivants, signe que la distinction entre les princes morts et le prince en activité n'est pas indifférente aux yeux des Grecs (Frija, 2012, p. 121-130).

16 Gradel, 2002 et Scheid, 2010.

17 van Andringa, 2007, p. 84.

18 Voir, dans ce volume, la contribution de Christophe Schmidt : même dans l'armée, la distribution des cultes du *Genius* et du *Numen* impériaux est inégale.

19 *CIL* XII, 3156.

« Pendant ce temps, César, entre autres affaires qu'il réglait, permit notamment qu'il y eût à Éphèse et à Nicée des sanctuaires (*temenè*) dédiés à Rome et à son père César auquel il donna le nom de « héros Jules » (*hèrôs Ioulios*). Ces villes étaient alors les plus importantes en Asie et en Bithynie. Il ordonna aux Romains qui y résidaient d'honorer ces divinités et il autorisa les étrangers, qu'il appelait « Grecs », à lui consacrer un sanctuaire à lui-même, pour les Asiatiques à Pergame, pour les Bithyniens à Nicomédie. Cet usage se perpétua depuis lors sous les autres empereurs, non seulement chez les populations helléniques, mais encore chez toutes celles qui sont soumises aux Romains. À Rome même, en revanche, et dans le reste de l'Italie, aucun empereur un tant soit peu digne de considération n'osa faire cela. Cependant les bons empereurs y reçoivent aussi des honneurs divins (*isotheoi timai*) après leur mort et on leur construit notamment des temples (*hèrôa*). »²⁰

Selon Dion Cassius, ce sont les Grecs d'Asie qui ont inventé non pas le culte d'Auguste, ce qui n'existe pas à l'échelle de l'Empire, mais leur culte d'Auguste, ce dernier intervenant comme une instance de validation. Il apparaît aussi nettement qu'il n'existe pas de culte impérial valable pour tous les habitants de l'Empire, puisqu'à l'intérieur d'une même province, les Grecs et les citoyens romains n'honorent pas les mêmes divinités. D'un autre point de vue, Dion Cassius, en les comparant, fait un lien entre les différentes façons d'honorer le prince : cette pratique constitue donc bien un élément commun aux habitants de l'empire, même si elle ne prend pas la forme d'un culte impérial unifié²¹.

Si le culte des *divi*, forme romaine essentielle du culte impérial, n'a pas été exporté depuis Rome, le fait de rendre un culte aux empereurs s'est donc bien diffusé. Mais il faut se départir de toute idée d'une diffusion unilatérale, unidirectionnelle : le fait que tous les habitants de l'empire rendent un culte aux empereurs est le produit de dynamiques multiples. Comprendre les cultes des empereurs nécessite donc de comprendre à la fois la forme romaine de ce culte et le fonctionnement religieux de l'empire, espace de circulation, d'échanges de pratiques, de rapprochement voire d'homogénéisation, sans jamais que cela ne repose sur l'exportation de divinités imposées aux communautés provinciales.

1.3. Cultes et hiérarchie des honneurs

Le culte impérial pose enfin la difficile question de la frontière entre honneurs et cultes. Lorsque M. P. Nilsson qualifiait le culte impérial de politique, il sous-entendait, comme la plupart de ses contemporains, que le caractère politique obérait le caractère religieux de ces pratiques. Mais la résonance politique ne s'oppose pas à la pratique de rites, qui caractérisent la religion romaine. Les cultes impériaux, romains comme provinciaux, impliquent des prêtres, des sacrifices, des temples, des autels, comme les cultes des divinités traditionnelles.

Certains documents plus ambigus invitent cependant à réfléchir à la nuance entre cultes et honneurs. Ainsi, les statues impériales peuvent être placées dans des sanctuaires, en tant que statues de culte, mais aussi partout dans l'espace public comme privé. Étaient-elles perçues de façon différente selon les contextes ? Bien souvent, la réponse à cette question se heurte au manque de contexte archéologique²². De même, l'épigraphie civique et municipale fait

20 Dion Cassius 51, 6 (traduction M.-L. Freyburger et J.-M. Roddaz, légèrement modifiée). Ce texte a fait l'objet de très nombreux commentaires ; voir en dernier lieu Jones, 2019, avec la bibliographie.

21 Comme le relèvent notamment Beard, North & Price, 2006, p. 330.

22 Veyne, 1962, notamment p. 67-83 pour le formulaire des dédicaces aux empereurs et l'impossibilité de distinguer nettement une catégorie honorifique et une catégorie religieuse ; Price, 1984a, p. 151 et 156 ;

connaître à la fois des sacrifices aux empereurs et des sacrifices pour les empereurs. Dans un cas, les divinités sont les empereurs, mais dans l'autre, on sacrifie aux dieux traditionnels pour les empereurs²³. Faut-il interpréter ces différences en traçant une ligne claire entre les moments où les empereurs sont considérés comme des dieux et ceux où ils ne sont « que » des mortels très puissants ? Cette distinction est inopérante, car les sources font connaître toute une gamme d'honneurs qui court du mortel au divin²⁴. Ce que nous qualifions de culte impérial est l'un des aspects d'une sacralisation du pouvoir impérial qui prend des formes multiples, depuis les sacrifices et supplications pour le salut et la santé du prince jusqu'à la consécration de certains empereurs défunts. C'est pourquoi il est probablement plus juste de parler de « rites impériaux », comme le font M. Beard, J. North et S. Price dans leur synthèse sur les religions de Rome.

Sans effacer la spécificité des phénomènes cultuels, puisqu'à Rome, la différence entre les honneurs rendus du vivant des princes et leur consécration post-mortem est bien perçue, il faut donc considérer les cultes comme une façon parmi de nombreuses autres d'honorer l'empereur. C'est d'ailleurs en ces termes que Tacite évoque la consécration d'Auguste au début des *Annales*. « Une fois les funérailles célébrées de la manière convenable, on décerne à Auguste un temple et les honneurs qui reviennent à une divinité du ciel » (*Ann.* I, 10, 8) : ici, le culte est bien un type d'honneurs.

Étudier les cultes impériaux consiste donc à analyser à la fois la spécificité du culte impérial romain et à étudier les voies variées, locales, par lesquelles tous les habitants de l'empire finissent par rendre un culte à l'empereur, chacun à leur façon. Dans la suite de cet article, je me concentrerai sur le deuxième aspect de cette question, à partir de cas issus de la partie grecque de l'empire – c'est-à-dire celle où les provinciaux ont probablement le moins adopté de notions empruntées à la religion romaine. La situation dans l'Occident latinophone est peut-être plus nuancée. Mais sur le plan de l'autonomie rituelle, toutes les cités provinciales ont les mêmes prérogatives. Partout, le développement des cultes aux empereurs résulte de l'intégration dans les religions locales d'une réalité politique indéniable : la supériorité du prince. J'en observerai les effets de deux points de vue, celui des citoyens romains vivant hors de Rome d'une part, celui des communautés provinciales et civiques grecques d'autre part.

Fishwick, 1990, qui insiste sur le primat des dieux traditionnels sur les divinités impériales ; Harland, 2003, p. 155-160 pour la diversité des monuments voués aux empereurs. Pour un exemple d'étude régionale précise sur cette question, voir Fujii, 2013, p. 38-55 : à Chypre, des statues d'empereurs ont été retrouvées dans des contextes archéologiques très variés et avec un formulaire qui peut aller de la dédicace honorifique à un langage cultuel très proche de celui qui sert à s'adresser aux dieux traditionnels.

23 S. Price considérait que la norme était le sacrifice aux dieux, pour les empereurs (Price, 1980 et Price, 1984b). Plusieurs études régionales ont permis de nuancer cette idée : les sacrifices directs aux empereurs ne sont pas exceptionnels, ni en Italie (Gradel, 2002, p. 231-232), ni dans le monde grec (Frija, 2012, p. 149-150).

24 Voir le récit des honneurs à César juste avant sa mort par Dion Cassius (I, 43) et le classique et toujours indispensable ouvrage de S. Weinstock (1971) sur le premier *divus*.

2. Le culte des *divi* et les citoyens romains hors de Rome

La forme principale du culte impérial romain est le culte des *Divi*, officiellement consacrés par le Sénat et intégrés aux dieux publics de Rome. Comme tout culte public romain, le culte des *divi* concerne donc les citoyens romains et il est pratiqué en leur nom par des prêtres désignés à cet effet. Quelles en sont les conséquences pour les citoyens romains qui ne vivent pas à Rome ? Il faut ici distinguer deux types de citoyens romains : ceux qui ne vivent pas dans des communautés romaines et ceux qui sont citoyens de colonies romaines.

2.1. Les *divi* et les citoyens romains des cités provinciales

La lettre de cadrage du programme d'agrégation écarte le cas des *conventus* de citoyens romains, mais il me paraît indispensable d'attirer l'attention sur le rapport entre le culte impérial romain et les citoyens romains vivant dans des communautés non romaines, en particulier les provinciaux ayant obtenu la *civitas Romana*. En effet, l'extension de la citoyenneté romaine dans l'Empire aurait pu se traduire par le développement des cultes aux dieux romains en dehors de Rome. Pourtant, nos sources ne font pas état de Grecs devenus citoyens romains qui se mettraient à pratiquer à titre personnel le culte des *divi*, pas plus qu'ils ne se mettent à rendre personnellement un culte à Jupiter Capitolin. Cela n'a rien d'anormal, dans la mesure où le culte public romain est rendu au nom des citoyens par des prêtres et magistrats désignés à cet effet et qu'il n'implique pas nécessairement que chaque citoyen effectue un rite à titre individuel²⁵. Ainsi, il n'y a pas lieu de s'étonner, comme cela a parfois été le cas dans les ouvrages consacrés aux cultes impériaux, du faible nombre d'ex-voto privés consacrés aux *divi*. Il serait erroné d'interpréter ce fait comme un signe que le culte des *divi* n'était pas vraiment religieux, puisqu'il ne donnait pas lieu à des dévotions individuelles²⁶ : les ex-votos privés ne sont pas nécessaires au culte des *divi*.

Il serait tout aussi faux d'interpréter cette absence en termes de résistance politique. Le cas des grands-prêtres du culte impérial dans la province d'Asie en fournit un bon exemple. Comme le montre le texte de Dion Cassius cité plus haut, Auguste a autorisé les Grecs d'Asie à lui rendre un culte aux côtés de Rome. Le responsable de ce culte est un grand-prêtre, *archiereus* en grec, élu annuellement par les représentants des cités de la province. Quel que soit son statut juridique personnel, l'*archiereus* est chargé du culte de Rome et d'Auguste vivant, à Pergame puis dans les autres cités ayant obtenu, après la mort d'Auguste, l'autorisation de consacrer un temple aux empereurs au nom des cités de la province. Le fait qu'un *archiereus* d'Asie soit citoyen romain ne l'empêche pas d'assurer un culte de type grec. C'est d'ailleurs également le cas pour les cultes impériaux civiques²⁷. Ainsi, un *archiereus* d'Asie actif du vivant d'Auguste et citoyen romain organise le culte d'Auguste et de Rome, et non celui du *divus Iulius* et de Rome. Cela pourrait paraître contradictoire avec le texte

25 Sur la notion de culte public à Rome, voir les travaux de J. Scheid, notamment Scheid, 2001.

26 Voir la discussion entre C. Habicht et E. Bickerman suite à la communication de ce dernier lors des Entretiens de la fondation Hardt publiés en 1973 (Bickerman, 1973) ; Price 1984a, p. 91-92. Sur la notion de piété dans le culte impérial grec, Frija, 2012, p. 165-168.

27 Sur les *archiereis* d'Asie ayant la citoyenneté romaine : Herz, 2003. Sur les prêtres et grands-prêtres civiques, dont le statut juridique n'a pas de rapport avec le culte dont ils sont chargés, voir Frija, 2012, p. 173-176.

de Dion Cassius cité ci-dessus, mais cela ne l'est pas, puisque la citoyenneté romaine, à partir de l'époque d'Auguste, ne s'oppose plus au maintien dans la citoyenneté locale ni à la participation à la vie civique de la patrie d'origine. Or, la religion poliade est une composante de la vie civique. Peut-être, en certaines occasions comme les serments ou les vœux aux empereurs, un Grec citoyen romain se conformait-il aux rites romains; mais l'épigraphie civique ne s'en préoccupant pas, nous n'en avons pas de trace.

Ainsi, le fait de devenir citoyen romain, parce que l'on restait citoyen de sa patrie grecque, ne conduisait pas à remplacer le culte du *theos Sebastos* grec par celui des *divi*. Mais il ne faut y voir ni une résistance politique, ni un signe d'affadissement de la religion romaine: d'une part, le culte des *divi* est pratiqué au nom des citoyens romains et non nécessairement par chaque citoyen romain; d'autre part, l'activité locale des provinciaux devenus citoyens romains n'est pas remise en cause par leur intégration à la *civitas Romana*, pas davantage sur le plan religieux que sur le plan politique.

2.2. *Divi et citoyens des colonies romaines*

Le cas des citoyens des colonies romaines est tout à fait différent, puisqu'ils vivent dans des communautés qui partagent leur droit avec Rome. Mais les recherches récentes ont montré que les colonies romaines ne sont pas pour autant de simples décalques de Rome²⁸. En matière de culte impérial, elles partagent beaucoup avec Rome, mais elles construisent aussi une identité originale. J'en donnerai deux exemples issus de colonies romaines de la province d'Asie, c'est-à-dire de colonies plongées dans un environnement grec très dynamique, et très différent du fonctionnement romain sur le plan religieux.

À Alexandrie de Troade, colonie augustéenne et grande cité portuaire de la province d'Asie²⁹, on trouve au début de l'Empire un *flamen* du *Divus Iulius*, sur une base décorée par un *apex*, des *Seviri Augustales* et des dédicaces à la famille impériale respectant la distinction romaine entre les *divi* et le reste de la famille impériale³⁰. Mais on trouve aussi une prêtrise féminine consacrée à la Victoire d'Auguste (ou à la Victoire Auguste) et à Livie, prêtrise qui est une création locale et non une imitation d'une prêtrise romaine³¹. Et à côté de ces

28 Voir la contribution de Audrey Bertrand dans ce volume. Pour les colonies romaines dans le monde grec, voir en dernier lieu Brélaz, 2017.

29 Elle a été fondée entre 27 et 12 av. n. è. (Kuhn, 2017).

30 *flamen divi Iuli*: *IK*, 53-Alexandreia Troas, 36 (sur la décoration de la base, Weinstock, 1971, p. 405; Beard, North & Price, 2006, p. 312); *flamen Augustorum* (*IK*, 53-Alexandreia Troas, 41 : *ιερέα / [τῶν Σεβασταίων, τὸν προσ/[αγορευόμε]νον φλάμινα* ; « le prêtre des Augustes, celui qu'on appelle le flamme » et *IK*, 53-Alexandreia Troas, 22 : *Neryllinus flame[n Aug(ustorum)]?*); *Vivir Augustalis*: *AE* 2003, 1663 (sur les sevirs et la difficulté à comprendre leurs fonctions précises, voir le bilan historiographique d'A. Bertrand, 2015, p. 325-326).

31 Quintilia Apphia, *sacerdos Victor(iae) Aug et diuae Aug(ustae)*: *AE*, 2003, 1663. Sur l'utilisation du titre de *sacerdos* pour une femme, voir Hemelrijk, 2005 p. 140: en l'Occident, *sacerdos* est attesté uniquement en Espagne et en Italie. Rien ne permet de choisir avec certitude entre deux développements possibles de l'abréviation *Aug*, en l'absence de datation précise de l'inscription ni de parallèle pour une prêtrise féminine tant de *Victoria Augusta* que de *Victoria Augusti*. Des prêtresses (*sacerdotes*) de Livie sont également attestées dans la colonie de Philippes, en Macédoine, mais sans association avec la victoire: Poncin, 2001.

structures tout à fait compatibles avec les règles de la religion romaine, quoique variées, on relève également une dédicace, en grec, beaucoup plus ambiguë sur le statut des personnages honorés :

Αὐτοκράτορι / Καίσαρι / θεῶι θεοῦ υἱῶι / Σεβαστῶι. / Τιβερίωι Καίσαρι / Σεβαστῶι. / θεῶι Ἰουλίωι. / Ἰουλίᾳ Σεβαστῆι. / Γαίωι καὶ Λουκίωι. / Σέξτωι Ἀπποληίωι.

À l'Imperator César dieu Auguste, fils du dieu, à Tiberius César Auguste, au dieu Iulius, à Iulia Augusta, à Caius et Lucius, à Sextus Appuleius³².

Il s'agit d'une base ou d'un autel dont on ne connaît pas le dédicant – il peut donc s'agir d'une dédicace privée comme publique. Quoi qu'il en soit, elle prouve que, dans cette colonie romaine, on pouvait mettre sur le même plan des *divi* comme Auguste et César, et des membres de la famille impériale n'ayant pas fait l'objet d'un culte à Rome, comme Tibère, Livie avant 42, Caius et Lucius, ou encore Sextus Appuleius, le neveu d'Auguste par sa sœur Octavie, proconsul d'Asie entre 23 et 21 avant notre ère.

Dans la colonie de Parion, plus modeste et peut-être plus perméable à son environnement grec, ce phénomène est encore plus net. Dès ses origines, la colonie a instauré une prêtrise éponyme de César. Mais au II^e siècle, une inscription fait connaître un couple d'*archiereis*, de grands-prêtres, qui organisent des spectacles de gladiateurs sur un modèle emprunté aux cités grecques voisines³³. Dans d'autres colonies romaines de l'Orient hellénophone, on trouve également des institutions d'origine grecques, telles que des agonothésies, preuve qu'elles pouvaient adopter des éléments religieux non spécifiquement romains³⁴.

À Parion comme à Alexandrie, l'environnement grec a aussi entraîné l'adoption d'épithètes régionales pour les princes. Ainsi, les deux cités ont livré des dédicaces à Hadrien *Iuppiter Olympius*, transcription latine du Zeus Olympios attestée dans d'autres colonies du monde grec, en particulier à Philippes. Dans une dédicace des habitants de Troade placée dans l'Olympieion d'Athènes, c'est ainsi qu'Alexandrie désigne le prince³⁵. L'utilisation en latin d'une épiclese largement attestée dans le monde grec pour Hadrien révèle que ces colonies, pour romaines qu'elles soient, ne s'en intègrent pas moins dans le réseau des cités grecques qui maille les provinces dans lesquelles elles sont implantées³⁶.

Ainsi, comme d'autres colonies dans d'autres espaces du monde romain, Alexandrie et Parion ont fabriqué leur propre panthéon local, romain certes, mais autonome ; et dans un environnement grec, ces religions coloniales ne sont pas restées étanches par rapport aux religions grecques. Il y a donc bien une diffusion du culte des *divi* dans l'empire à travers les religions coloniales, mais ces religions coloniales ne sont pas pour autant des décalques stricts de la religion romaine, pas même pour le culte des empereurs.

32 *IK*, 53-Alexandria Troas, 13.

33 *Sacerdos Caesaris* : *RPC* I, 2262 ; ἱερεὺς Καίσαρος : *IK*, 25-Parion, 5 ; couple d'*archiereis* : *IK*, 25-Parion 11 (après Hadrien). À Alexandrie, les inscriptions grecques n'emploient que le terme *hiereus*, qui semble la traduction de *flamen* (*IK*, 53-Alexandria Troas, 41, *supra*).

34 Voir en particulier le cas de Corinthe (Hupfloher, 2008).

35 *CIL* III, 7282 = *ILS* 315. Sur l'action d'Hadrien à Alexandrie de Troade et, en particulier, le rôle joué par Hérode Atticus (postérieur cependant à la fondation du Panhellenion, puisqu'Hérode a été correcteur des cités d'Asie en 135), voir Boatwright, 2002, p. 116-118.

36 Voir également le cas de Corinthe : Hupfloher, 2008.

3. Les dynamiques de la diffusion des cultes impériaux

Dans les communautés non romaines, le problème se pose en d'autres termes. Comme cela a déjà été dit plus haut, l'idée d'un « culte impérial » unique n'a pas de sens dans un empire composé de communautés autonomes. Mais cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de politique impériale ni d'échanges de pratiques en matière d'honneurs et de cultes provinciaux. Après avoir évoqué le problème spécifique que posent les cultes impériaux supra-civiques, j'aborderai la question du dialogue entre le pouvoir romain et les provinciaux autour des honneurs à rendre au prince, qu'il s'agisse de réactions romaines à des suggestions provinciales ou, au contraire, de réponses provinciales à des initiatives romaines.

3.1. Le problème des cultes supra-civiques

Il est nécessaire de faire une place à part aux cultes impériaux supra-civiques que l'on appelle en général « cultes provinciaux », au sens où ils sont pratiqués au niveau provincial et non au niveau civique ou municipal. Mais cette expression est un peu ambiguë, car le cadre de ces cultes ne coïncide pas toujours avec les cadres provinciaux. Il est donc plus juste de parler de cultes supra-civiques. Quelle est la part de l'activité impériale dans la fondation de ces cultes ?

Dans la province d'Asie, le texte de Dion Cassius montre clairement que l'initiative est grecque : ce sont les représentants des cités, réunis en assemblée du *koinon*, qui proposent un culte à Octavien. Néanmoins, celui-ci intervient activement dans la régulation des honneurs. Ce schéma se reproduit à plusieurs reprises et, en particulier, à l'époque de Tibère qui, selon Tacite, a autorisé la province d'Asie à lui consacrer un temple, également voué à sa mère et au Sénat. Au contraire, lorsque les représentants de l'Espagne Citérieure le sollicitent pour en faire de même, il leur oppose un refus, justifié devant le Sénat par la nécessité de réaffirmer qu'il n'est qu'un homme : *ego me, patres conscripti, mortalem esse*³⁷. Ce refus, selon Tacite, est diversement interprété à Rome car, pour certains, il manifeste un faible penchant pour les vertus, fondement de la gloire et de la renommée³⁸. La position de Tibère n'est pas simple : il lui faut à la fois se réclamer de l'imitation d'Auguste, ce qui justifie l'acceptation du temple en Asie (*Cum divus Augustus sibi atque urbi Romae templum apud Pergamum sisti non prohibuisset*), mais ne pas risquer de choquer les sénateurs en donnant l'impression d'encourager son propre culte dans tout l'Empire. Cet épisode montre qu'il existe bien une politique des princes en matière de cultes, mais qu'elle est déterminée par des facteurs variables dans le temps et l'espace : la réponse à l'Espagne diffère de celle faite à l'Asie, et le prince doit la justifier devant le Sénat, en fonction de circonstances politiques tant

37 Tacite, *Ann.* IV, 37-38.

38 « Et il persista ensuite, même dans ses conservations privées, à dédaigner un tel culte qui lui serait rendu. Les uns voyaient là de la modération, beaucoup, une preuve de sa défiance en lui-même, certains en faisaient la marque d'une âme indigne de sa race. Car, disaient-ils, les meilleurs d'entre les mortels désiraient ce qui existe de plus haut ; ainsi Hercule et Liber chez les Grecs, Quirinus chez nous ont été mis au nombre des dieux ; Auguste avait fait mieux, il l'avait espéré. Tous les autres avantages, les princes les possèdent ; il en est un qu'ils doivent se ménager sans relâche, un souvenir glorieux d'eux-mêmes ; car, si l'on méprise la renommée, on méprise aussi les vertus. » (trad. P. Grimal, Paris, 1990).

romaines (l'accumulation des honneurs culturels pouvant choquer à Rome) que provinciales (l'Asie étant connue pour sa tradition d'honneurs culturels aux puissants).

Par la suite, les empereurs ont continué à accorder des autorisations pour la construction de temples provinciaux et, dans le *koinon* d'Asie mais aussi de Bithynie, le culte impérial provincial devient un enjeu dans les relations entre les cités³⁹ : la concurrence pour devenir néocore, titre qui s'est imposé pour indiquer qu'une cité avait un temple provincial sur son territoire, est l'une des formes que prend la vie politique provinciale. L'empereur intervient donc dans la compétition, comme une instance de régulation des conflits. L'importance provinciale que prend le culte des empereurs explique son dynamisme, probablement plus que le contexte politique romain. Pour cette raison, la politique impériale ne peut pas être la même partout.

Ailleurs dans l'empire, la situation est donc très variée et la chronologie des cultes provinciaux ne peut être écrite que comme un élément des histoires provinciales⁴⁰. Pour n'en donner que deux exemples, le schéma asiatique d'une demande provinciale suivie par une autorisation impériale se retrouve à Tarragone sous Tibère⁴¹, tandis qu'à Lyon, la famille impériale est directement impliquée dans la consécration de l'autel de Rome et d'Auguste à la fin des années 10 avant notre ère – même si ce culte est destiné aux pèlerins, et non aux Romains⁴². Il n'existe pas non plus de schéma unique dans l'organisation de ces cultes impériaux supra-civiques. Dans certains cas, comme pour les trois provinces gauloises, l'assemblée dépasse les frontières de la province. Dans d'autres, comme en Bithynie-Pont ou en Lycie-Pamphylie, la province est partagée en plusieurs *koina*. Ces situations variées sont le produit d'histoires provinciales originales, dans lesquelles les empereurs ont leur part, puisqu'il s'agit d'organisations politico-administratives qui dépassent le cadre de la cité. En ce sens, le fait que les cultes supra-civiques n'aient pas été créés tous au même moment ni sur le même modèle ne signifie pas qu'il n'y a pas eu de politique impériale en ce domaine, mais que les princes et le Sénat sont des acteurs des histoires provinciales variées qui conduisent à l'instauration de cultes sortant du cadre strict de la cité, ce qui constitue un phénomène religieux nouveau et caractéristique du Haut Empire⁴³.

3.2. Initiatives provinciales, réponses impériales

Les textes de Tacite et de Dion Cassius mentionnés ci-dessus montrent que l'empereur arbitre sur des propositions qui lui sont faites. Ce faisant, il oriente l'organisation du culte⁴⁴. Et d'autres sources montrent que les empereurs ont eu la préoccupation que cette orientation

39 Sur les néocories, outre la synthèse de Burrell 2004, voir Heller, 2006, p. 241-281 et Pont, 2010, p. 279-293.

40 Voir, pour l'Occident, le volume III des travaux de D. Fishwick, publié en trois parties entre 2002 et 2005 ; pour l'Orient, Kolb & Vitale, 2016.

41 *Ann.* I, 78.

42 Pour une présentation générale de l'autel de Lyon et une première orientation bibliographique sur cet autel qui a fait l'objet de nombreuses études, voir la dernière édition du manuel de W. van Andringa (2017, p. 35-41).

43 En ce sens également, Rüpke, 2014, p. 6 et p. 273-274.

44 Comme l'écrit C. P. Jones dans la conclusion de son récent article sur l'acceptation des honneurs divins par les empereurs, « the emperor's word was the last word » (Jones, 2019, p. 480).

soit respectée, y compris au niveau des cités qui ont pourtant la liberté de composer leur panthéon à leur guise. Ainsi, selon Tacite et Dion Cassius, la cité de Cyzique a été punie, sous Tibère, car elle n'avait pas achevé le temple d'Auguste⁴⁵. Selon Dion Cassius, le même Tibère a fait vouer des temples d'Auguste partout, y compris sous la pression :

« Un temple (*heróon*), décerné par le Sénat et édifié par Livie et de Tibère, lui (Auguste) fut élevé à Rome et dans beaucoup d'autres lieux où les peuples lui en construisirent, les uns volontairement, les autres malgré eux. »⁴⁶

Ce prince est aussi connu pour avoir, à l'image d'Auguste, décliné certains honneurs qui lui étaient proposés en les réorientant vers son divin père et sa mère Livie⁴⁷. Une célèbre inscription de Gytheion, en Achaïe, reproduit une lettre de Tibère en ce sens ; l'ironie de cette situation est que Gytheion instaure un culte de Tibère tout en gravant le refus impérial⁴⁸. Cela ne pose probablement pas de problème dans la mesure où Gytheion respecte d'autres directives du prince, en particulier le culte de son père et de sa mère. Cependant quand, à Cyzique, la cité néglige le culte d'Auguste, l'empereur réagit. Il n'est donc pas passif : ses interventions s'inscrivent dans le cadre d'un dialogue avec les provinciaux.

Un siècle plus tard, dans un tout autre contexte, une lettre d'Hadrien à Aphrodisias illustre encore l'attention impériale envers le respect des cultes locaux⁴⁹. Suite à une ambassade, Hadrien autorise la cité à utiliser l'argent des spectacles de gladiateurs pour la reconstruction d'un aqueduc. Or les spectacles de gladiateurs étaient extrêmement liés au culte impérial, et souvent organisés par les grands-prêtres des empereurs, les *archiereis*. Aphrodisias étant une cité libre, elle n'avait formellement pas besoin de l'accord de l'empereur. Mais elle prend la précaution de le demander, preuve que la cité ne considère pas que sa liberté en matière de culte soit totale. Par ailleurs, elle sollicite le prince à l'occasion d'un conflit civique, puisque certains notables refusent d'exercer la grande-prêtrise en arguant de l'insuffisance de leurs moyens financiers. Comme à l'échelle de la province, le culte impérial est devenu un enjeu politique et économique local et cette intégration dans la vie locale conduit à son renforcement, sous le regard et avec la validation impériale⁵⁰.

Ainsi, le fait que les cultes impériaux provinciaux soient des initiatives locales ne signifie pas que les princes n'y jouent pas un rôle important : le développement et les formes prises par les cultes aux empereurs sont le produit d'une dynamique qui reflète à la fois les enjeux de la vie politique locale, et les relations entre le pouvoir central et les provinciaux.

45 Tacite, *Ann.*, IV, 36, 2 ; Dion Cassius, 57, 24, 6.

46 Dion Cassius, 56, 46.

47 Voir aussi *Ann.* II, 87, où Tibère, refusant le titre de père de la patrie, s'en prend à ceux qui évoquent ses « divines occupations » (*acerbeque increpuit eos qui divinas occupationes ipsumque dominum dixerant*).

48 Kantiréa, 2007, p. 204 n°2a et 2b, avec la traduction et un commentaire ; sur le contexte, Frija, 2014, p. 75-76.

49 *I Aph2007* 11.412.

50 Witulski, 2011, p. 90 et suiv. sur le renouveau du culte impérial en lien avec les voyages d'Hadrien en Asie.

3.3. Initiatives romaines, réponses provinciales

Ces relations ne sont pas à sens unique et il existe aussi des réponses provinciales à des initiatives romaines.

On peut par exemple se demander si le Sénat et les princes ont utilisé les consécrationes des *divi* en dehors de Rome pour construire la sacralité du pouvoir impérial. Sur le plan rituel, comme cela a déjà été relevé, aucune communauté provinciale n'a été obligée d'instaurer un culte de type romain pour un *divus* nouvellement consacré. Mais cela n'empêche pas qu'il y ait eu une forme de communication que chaque communauté pouvait ensuite interpréter dans son propre langage culturel. Ainsi, un décret d'Halicarnasse très mutilé, qui émane du *koinon* d'Asie, semble instaurer des célébrations à la suite de la nouvelle de la mort d'Auguste : le *divus Augustus* n'est certes pas introduit dans le panthéon des Grecs d'Asie mais, si le texte est correctement daté, il s'agit bien d'une réponse de type culturel à l'apothéose du prince⁵¹. À Samos, dans les années 20, l'épigraphie fait connaître une ère de l'apothéose d'Auguste⁵². Ces quelques traces laissent penser qu'une publicité a été faite à la consécration du *divus Augustus* auprès des provinciaux.

Sous quelle forme ? La *Tabula Siarensis* de 19 apr. J.-C. indique que les colonies d'Italie et des provinces ont reçu une copie du sénatus-consulte sur les honneurs à rendre à Germanicus et que « ceux qui gouvernent les provinces » (*eos qui in provinciis praesent*) devaient faire en sorte que ce sénatus-consulte « soit affiché dans un endroit très fréquenté »⁵³. Le gouverneur d'une province telle que l'Asie devait lui aussi certainement se charger de donner de la publicité aux décisions importantes du Sénat en matière de culte des empereurs, ne serait-ce que pour en informer les colonies situées dans sa province et, plus directement encore, parce que le gouverneur était le garant de *Pax Deorum* dans sa province – et notamment de la célébration des fêtes et événements concernant l'ensemble de l'empire, même dans les provinces démilitarisées et indépendamment de son rôle religieux à l'égard des soldats. Ainsi, Pline le Jeune rend compte à plusieurs reprises à Trajan de la tenue des célébrations pour les anniversaires impériaux et des vœux pour la santé de l'empereur et l'éternité de l'empire⁵⁴.

Le lien entre ces célébrations et les cultes civiques ou supra-civiques n'est pas direct : le gouverneur assure des rites romains en l'honneur des empereurs, et les provinciaux continuent à pratiquer leurs rites grecs. Mais les dirigeants des cités ne pouvaient ignorer ces célébrations et quelques documents témoignent de la communication entre les deux systèmes rituels. J'en donnerai trois exemples, qui montrent que le rôle du proconsul était central.

Le proconsul apparaît comme un acteur direct du culte d'Auguste lors d'un concours organisé par le *koinon* d'Asie en 9 av. J.-C. pour déterminer la meilleure façon d'honorer le prince. Car le gagnant de ce concours n'est autre que le proconsul, grâce à sa proposition de modifier le calendrier de la province en le faisant débiter le 23 septembre, jour de l'anniversaire d'Auguste⁵⁵. Il est difficile de penser qu'il s'agisse d'une initiative sans rapport

51 *GIBM* 894 (Halicarnasse, fin 14 apr. J.-C. ?); voir l'édition et la traduction de W. Buckler, 1935, p. 177-188.

52 *IG XII* 6 1, 16 et *IG XII* 6 2, 598.

53 *AE*, 1984, 508.

54 Pline, *Ep.* X, 52. Sur le rôle religieux du gouverneur, voir Bérenger, 2014, p. 265, 278.

55 Laffi, 1967; Price, 1984a, 106; Beard, North & Price, 2006, p. 324. Bérenger, 2014, p. 286-287

avec les honneurs qui, au même moment, sont encouragés par Auguste à Rome même⁵⁶. D'une façon plus générale, l'anniversaire des princes devient un moment important de la vie des cités⁵⁷. Certes, cette pratique a des précédents hellénistiques et ce ne sont pas les autorités romaines qui ont appris aux Grecs à honorer les souverains le jour de leur anniversaire. Mais la diffusion de fêtes communes aux habitants de l'empire manifeste l'intégration des cités dans l'empire. Le proconsul, dans ce contexte, peut jouer un rôle de pivot dans la communication entre les communautés provinciales et le centre du pouvoir.

Deux autres exemples postérieurs à Auguste vont dans le même sens. En 44, l'édit du proconsul Paullus Fabius Persicus mentionne l'apothéose de Livie comme un événement rendant nécessaire d'instaurer des honneurs comparables à ceux déjà rendus à Auguste⁵⁸. Beaucoup plus tard, en 139, un décret du conseil et du peuple d'Éphèse instaure une fête le jour de l'anniversaire d'Antonin ; sous ce décret, la cité a également gravé une lettre du proconsul Venuleius Apronianus qui valide et approuve la décision de la cité. Éphèse, bien que capitale de la province, était autonome en matière religieuse. Mais l'honneur rendu au prince associe les autorités civiques et les autorités provinciales⁵⁹.

Le caractère local des cultes impériaux n'est donc pas à opposer à leur ancrage dans le contexte impérial. Les rites instaurés localement, sous des formes variées, ne sont pas détachés des événements marquants à l'échelle de l'empire, notamment à travers la communication proconsulaire. Ces épisodes permettent en outre d'entrevoir la pluralité des acteurs qui façonnent les cultes des empereurs : acteurs civiques locaux, notables provinciaux, autorités romaines des provinces, autorités romaines centrales. À Rome aussi, les cultes aux empereurs sont liés à l'équilibre politique du principat. Le culte des *divi* a bien sûr été encouragé par les princes à Rome : Auguste s'est appuyé sur le culte de César, le premier *divus*, Tibère sur celui d'Auguste, et ainsi de suite. C'est sous l'impulsion de Caligula qu'apparaît une première *diva*, sa sœur Drusilla, après la mort de celle-ci en 38⁶⁰. Mais c'est le Sénat qui prend la décision, reconnaît l'apothéose et organise le culte du prince défunt. L'instauration du culte d'un empereur est un moyen, pour le Sénat, de se prononcer sur la qualité de celui-ci, donc d'adresser un message à son successeur. Le culte impérial est donc au cœur des relations entre les princes et les sénateurs.

Conclusion : la dynamique de l'homogénéisation

Si le culte impérial s'est développé partout dans l'empire, ce n'est donc pas parce que les princes ont mené des actions de propagande exigeant qu'on leur rende un culte sous une forme romaine. Ni eux, ni le Sénat, n'ont diffusé de façon autoritaire le culte des *divi* : cela

rappelle que Paullus Fabius Maximus avait, été choisi directement par Auguste et qu'il trouvait dans cet honneur un moyen d'affirmer sa reconnaissance envers le prince.

56 Un parallèle intéressant est fourni par Dion Cassius, selon lequel, après la mort de Cléopâtre, le Sénat décréta que l'année de la cité d'Alexandrie commencerait le jour de la prise de la cité par Auguste (Dion Cassius, 51, 19).

57 On trouve ainsi des célébrations mensuelles dès 29 av. n. è. à Mytilène (*IG XII 2*, 58).

58 *IK 11-Ephesos I*, 17-19, l. 63-68.

59 *IK 11-Ephesos I* 21.

60 Herz, 1981 ; Wood, 1995.

aurait été une aberration dans un empire composé de cités autonomes. Mais ils ont bien eu une politique en ce qui concerne les honneurs rendus aux princes, vivants ou morts, en les approuvant, les régulant, les refusant, voire en les provoquant. Quant à la mise en place de cultes, elle ne pouvait se dérouler que dans les cadres religieux variés des provinces, cités, communautés constituant l'empire. En ce sens, la question de la frontière entre honneurs et cultes ne peut trouver de réponse générale. Par exemple, l'apothéose d'Auguste a pu devenir le début d'une ère à Samos, mais il n'y a pas pour autant de culte du *divus Augustus* sur l'île. Samos a honoré le prince en faisant commencer une nouvelle ère à son apothéose, mais en ce qui concerne la pratique cultuelle, elle a traité le prince comme un dieu grec, le *Theos Sebastos*. Ce qui fonde un culte à Rome, l'apothéose, est un honneur sans dimension rituelle à Samos.

Il n'existe ainsi pas de religion impériale supra-civique mais, partout, l'idée de la supériorité impériale s'est traduite par l'utilisation de toute la gamme possible des honneurs, dont font partie les cultes traitant les empereurs comme des dieux. Là où les cités ont été créées sur le modèle romain, les influences religieuses romaines sont plus directes et l'on trouve des cultes des *divi*; là où les cités existaient déjà, les cultes impériaux se sont intégrés dans les pratiques religieuses anciennes⁶¹. Mais dans tous les cas, la diversité des formes prises par le culte s'accompagne d'une circulation des pratiques, dont les ressorts sont tout autant idéologiques que politiques et sociaux : idéologiques, car ces cultes affirment l'appartenance à l'empire, son bon fonctionnement, sa stabilité ; politiques, parce qu'ils sont liés au fonctionnement général de l'Empire et, en particulier, aux relations entre les princes et le Sénat à Rome, entre les cités, les autorités provinciales et l'empereur dans les provinces ; sociaux, enfin, car la création et la pratique des cultes a été, pour les notables des provinces, une nouvelle occasion d'affirmer et de renforcer leur supériorité sociale locale, en particulier à travers les assemblées provinciales et l'élection de grands-prêtres annuels.

Le culte impérial est-il un ciment religieux de l'empire ? La réponse à cette question ne peut être que négative, puisqu'il n'existe pas de rites communs à tous les habitants de l'empire. Mais elle doit être nuancée, puisque chacun, dans sa sphère, rend un culte à l'empereur et que ces cultes réaffirment en permanence l'organisation sociale et politique de l'empire. Nul besoin pour cela que les cultes impériaux écrasent le reste de la religion civique : ils n'en sont qu'une composante. Les dieux impériaux ne font pas concurrence aux dieux locaux, pas plus que les *divi*, à Rome, n'ont fait d'ombre à Jupiter Capitolin. Mais ils s'intègrent à leur

61 De la même façon, la popularité d'un dieu à Rome a pu avoir des répercussions dans les cités (voir par exemple, au sujet de la construction de panthéons dans les cités à partir d'Hadrien, Melfi, 2017). Sur la différence, en matière religieuse, entre les régions où le modèle de la cité précède la conquête romaine et les régions où l'émergence de la cité résulte de l'intégration à l'Empire, voir les remarques générales de Beard, North & Price, 2006, p. 297-301 ; van Andringa, 2007. Il faut en revanche se départir d'une séparation trop nette entre l'Orient hellénophone et l'Occident latinophone : ce sont bien davantage le statut des communautés et leur histoire pré-romaine qui déterminent la nature du culte impérial qu'elles instaurent. Sur ce plan, l'ouvrage d'I. Gradel est incontournable, car il a montré que l'interdit d'honorer Auguste comme un dieu de son vivant n'a pas été respecté dans toute l'Italie (Gradel, 2002).

groupe et rappellent au quotidien à tous les habitants de l'Empire qu'ils font partie d'un vaste ensemble dominé par un être supérieur.

Cet être devient-il de plus en plus supérieur au cours du temps, et les cultes aux empereurs ont-ils connu une inflation au cours des deux premiers siècles de l'Empire ? Du point de vue des cultes grecs, rien ne l'indique : les pratiques qui se mettent en place dans les premières décennies de l'Empire restent très stables jusqu'au milieu du III^e siècle. Du point de vue de Rome, la liste des *divi* s'allonge, mais elle reste très stricte et, finalement, assez courte⁶². En ce domaine comme en bien d'autres, la fondation augustéenne est solide : aucun empereur n'a organisé de culte à lui-même de son vivant à Rome, et tous ont contribué, plus ou moins activement, au développement des cultes provinciaux⁶³.

Ainsi, pour reprendre une expression empruntée à la lettre de cadrage du programme d'agrégation, rendre un culte à l'empereur ne signifie pas toujours « adopter une vision romaine du divin ». Mais même sans cela, le développement des cultes aux empereurs signifie que les communautés ont traduit en termes religieux la supériorité impériale et leur appartenance à l'empire. En ce sens, les cultes impériaux, dans toute leur diversité, contribuent à définir un monde romain qui n'est pas équivalent au monde des citoyens romains. Le fait impérial, la domination romaine sur l'oïkoumène incarnée par la figure du prince, s'est ainsi installé au cœur des polythéismes civiques.

Bibliographie

- ANDO, C., 2008, Exporting Roman Religion, dans J. Rüpke (éd.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, p. 429-445.
- BEARD, M., NORTH, J. et PRICE, S., 2006, *Religions de Rome*, Paris.
- BÉRENGER, A., 2014, *Le métier de gouverneur dans l'empire romain, de César à Dioclétien*, Paris.
- BERTRAND, A., 2015, *La religion publique des colonies dans l'Italie républicaine et impériale : Italie médio-adriatique, III^e s. av. n. è.-I^{er} s. de n. è.*, Rome.
- BICKERMAN, E. J., 1973, *Consecratio*, dans W. den Boer (éd.), *Le culte des souverains dans l'Empire romain : sept exposés suivis de discussions (Entretiens de la Fondation Hardt, 19, 1972)*, Vandoeuvres-Genève, p. 1-37.
- BOATWRIGHT, M. T., 2002, *Hadrian and the Cities of the Roman Empire*, Princeton.
- DEN BOER, W., 1973, *Le culte des souverains dans l'Empire romain : sept exposés suivis de discussions (Entretiens de la Fondation Hardt, 19, 1972)*, Vandoeuvres-Genève.
- BRÉLAZ, C., 2017 (dir.), *L'héritage grec des colonies romaines d'Orient : interactions culturelles dans les provinces hellénophones de l'empire romain*, Paris.
- BRODD, J. et REED, J. L., 2011, *Rome and religion : a cross-disciplinary dialogue on the imperial cult*, Atlanta.
- BUCKLER, W. H., 1935, Auguste, Zeus Patroos, *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 61, p. 177-188.
- BURRELL, B., 2004, *Neokoroi : Greek cities and Roman emperors*, Leyde-Boston.

62 Scheid, 2007.

63 Voir en dernier lieu Jones, 2019, qui revient sur les exemples des réponses d'Hadrien à Pergame et de Caracalla à Éphèse et montre la proximité de leur comportement avec celui d'Auguste.

- CERFAUX, L. et TONDRIAU, J., 1957, *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris-Tournai-New York-Rome.
- FISHWICK, D., 1987-2005, *The imperial cult in the Latin West. Studies in the ruler cult of the western provinces of the Roman Empire* (3 volumes), Leyde-New York.
- FISHWICK, D., 1990, Votive Offerings to the Emperor?, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 80, p. 121-130.
- FRIJA, G., 2012, *Les prêtres des empereurs : le culte impérial civique dans la province romaine d'Asie*, Rennes.
- FRIJA, G., 2014, Les cultes de Rome et des empereurs dans les provinces grecques : autonomie locale et intégration de l'espace provinciale, dans N. Mathieu (éd.), *Le monde romain de 70 av. J.-C. à 73 apr. J.-C. Voir, dire, lire l'empire*, Rennes, p. 65-86.
- FUJII, T., 2013, *Imperial cult and imperial representation in Roman Cyprus*, Stuttgart.
- GRADEL, I., 2002, *Emperor worship and Roman religion*, Oxford.
- HARLAND, P. A., 2003, *Associations, synagogues, and congregations : claiming a place in ancient Mediterranean society*, Minneapolis.
- HELLER, A., 2006, *Les « bêtises des Grecs » : conflits et rivalités entre cités d'Asie et de Bithynie à l'époque romaine, 129 a.C.-235 p.C.*, Bordeaux.
- HEMELRIJK, E., 2005, Priestesses of the Imperial Cult in the Latin West: Titles and Function, *L'Antiquité Classique*, 74-1, p. 137-170.
- HERZ, P., 1981, Diva Drusilla. Ägyptisches und Römisches im Herrscherkult zur Zeit Caligulas, *Historia*, 30, p. 324-336.
- HERZ, P., 2003, Zur Geschichte des Kaiserkultes in Kleinasien. Die Kultorganisation für die cives Romani, *Asia Minor Studien*, 49, p. 133-148.
- HERZ, P., Bibliographie zum römischen Kaiserkult (1955-1975), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.16, Berlin- New York, p. 833-910.
- HUPFLOHER, A., 2008, A Small Copy of Rome? Religious Organization in Roman Corinth, dans A. D. Rizakis et F. Camia (éd.), *Pathways to power : civic elites in the eastern part of the Roman Empire*, Athènes, p. 151-160.
- JONES, C. P., 2019, Roman Emperors and the Acceptance of Divine Honors, dans A. Heller, Chr. Müller et A. Suspène (éd.), *Philorhōmaios kai philhellèn. Hommage à Jean-Louis Ferrary*, Genève, p. 467-480.
- KANTIRÉA, M., 2007, *Les dieux et les dieux augustes. Le culte impérial en Grèce sous les Julio-claudiens et les Flaviens*, Athènes.
- KOLB, A. et VITALE, M., 2016, *Kaiserkult in den Provinzen des Römischen Reiches, Organisation, Kommunikation und Repräsentation*, Berlin-Boston.
- KUHN, A. B., 2017, Towards a 'Colonial Hellenism': Hellenic Heritage and Hellenization in Alexandria Troas, dans C. Brélaz (éd.), *L'héritage grec des colonies romaines d'Orient : interactions culturelles dans les provinces hellénophones de l'empire romain. Actes du colloque de Strasbourg (8-9 novembre 2013)*, Paris, p. 159-173.
- LAFFI, U., 1967, Le iscrizioni relative all'introduzione nel 9 a. C. del nuovo calendario della Provincia d'Asia, *Studi classici e orientali*, XVI, p. 5-98.
- MELFI, M., 2017, Some Thoughts on the Cult of the Pantheon ('All the Gods?') in the Cities and Sanctuaries of Roman Greece, dans E. Muñiz Grijalvo, J. M. Cortés Copete et F. Lozano Gomez (éd.), *Empire and Religion*, Leyde-Boston, p. 137-148.

- PONCIN, M.-D., 2001, Les prêtrises publiques dans la colonie de Philippes, *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 12-1, p. 229-252.
- PONT, A.-V., 2010, *Orner la cité : enjeux culturels et politiques du paysage urbain dans l'Asie gréco-romaine*, Bordeaux.
- PRICE, S., 1980, Between Man and God: Sacrifice in the Roman Imperial Cult, *JRS*, 70, p. 28-43.
- PRICE, S., 1984a, *Rituals and power : the Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge.
- PRICE, S., 1984b, Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult, *JHS*, 104, p. 79-95.
- RÜPKE, J., 2014, *From Jupiter to Christ : on the history of religion in the Roman imperial period*, Oxford.
- SCHEID, J., 1990, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaies, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Rome.
- SCHEID, J., 2001, *Religion et piété dans la Rome antique*, Paris.
- SCHEID, J., 2004, Comprendre le culte dit impérial : autour de deux livres récents, *L'Antiquité classique*, 73, p. 239-249.
- SCHEID, J., 2007, *Sacrifier pour l'empereur, sacrifier à l'empereur. Le culte des empereurs sous le Haut-Empire romain*, cours du collège de France, 2007 (résumé en ligne : https://www.college-de-france.fr/media/john-scheid/UPL18440_38.pdf).
- SCHEID, J., 2010, Épigraphie et rituel. De quelques formulations ambiguës relatives au culte impérial, *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 21, p. 285-291.
- SCHEID, J., 2019, *La religion des Romains*, Paris, 2019 (4^e éd.).
- VAN ANDRINGA, W., 2007, Religion and the integration of cities in the Empire in the second century AD : the creation of a common religious language, dans J. Rüpke (éd.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, p. 83-95.
- VAN ANDRINGA, W., 2017, *La religion en Gaule romaine. Piété et politique*, Paris.
- VEYNE, P., 1962, Les honneurs posthumes de Flavia Domitilla et les dédicaces grecques et latines, *Latomus*, 21, p. 49-98.
- WEINSTOCK, S., 1971, *Divus Julius*, Oxford.
- WITULSKI, T., 2011, *Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antoninus Pius*, Göttingen.
- WOOD, S., 1995, Diva Drusilla Panthea and the Sisters of Caligula, *American Journal of Archaeology*, 99-3, p. 457-482.