

Université de Montréal

Les transformations du culte impérial romain au IV^e siècle : entre continuité et adaptation

Par

Étienne Beauchemin-Brisson

Département d'histoire, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de maître en
Histoire (option en enseignement au collégial)

Octobre 2021

© Étienne Beauchemin-Brisson, 2021

Université de Montréal

Département d'histoire

Ce mémoire (ou cette thèse) intitulé(e)

Les transformations du culte impérial romain au IV^e siècle : entre continuité et adaptation

Présenté par

Étienne Beauchemin-Brisson

A été évalué(e) par un jury composé des personnes suivantes

Gordon Blennemann
Président-rapporteur

Christian R. Raschle
Directeur de recherche

Pierre Bonnechere
Membre du jury

RÉSUMÉ

L'étude du culte impérial romain au IV^e siècle est généralement reléguée au second plan dans les recherches portant sur le sujet, souvent mis dans la même situation de déclin avec les cultes traditionnels. Or, à la lumière des sources d'époque et des travaux de certains historiens, comme Louis Bréhier, le culte impérial semble avoir vraisemblablement survécu à ce pronostic de disparition. Plus intéressant encore, le culte impérial apparaît s'être transformé et adapté à la nouvelle réalité qu'offrait un Empire romain se christianisant et dont le pouvoir de l'empereur se sacralisait.

Le travail présenté dans ce mémoire met en parallèle les métamorphoses que connaît le culte impérial avec le renforcement du pouvoir impérial au cours du IV^e siècle, tout en comparant l'évolution de la perception qu'avaient les chrétiens de cette institution fondamentalement traditionnelle. Comme mentionné ci-dessus, l'étude se base sur un corpus de sources contemporaines, allant d'homélies chrétiennes à des sources épigraphiques, en passant par les panégyriques, qui viendront corroborer l'information relevée chez plusieurs historiens s'étant penchés sur le sujet. Globalement, cette recherche démontre que le culte impérial a réussi à se départir des connotations religieuses jugées problématiques par les chrétiens tout en continuant de fonctionner et d'occuper une place centrale dans la vie des romains. Ceci, conjointement à un pouvoir impérial s'exprimant de manière absolue, va amorcer la métamorphose du culte impérial en un « culte monarchique », exaltant encore plus le pouvoir de l'empereur pour les siècles à venir.

Mots-clés : culte impérial, pouvoir impérial, Empire romain, IV^e siècle, antiquité tardive, religion antique, christianisme antique.

ABSTRACT

The study of the Roman imperial cult in the 4th century has often been relegated to the background in research relating to this subject. The imperial cult has even often been relegated to the same fate than the rest of the Roman traditional cults. However, in the light of period sources and the work of certain historians, such as Louis Bréhier, the imperial cult seems to have survived this prognosis of disappearance. More interesting still, the imperial cult appears to have transformed and adapted to the new reality offered by a Christianizing Roman Empire while the power of the emperor was becoming more sacred.

The work presented in this thesis parallels the metamorphosis experienced by the imperial cult with the strengthening of imperial power during the fourth century, while comparing the evolution of the perception that Christians had of this fundamentally traditional institution. As mentioned above, the study is based on a body of contemporary sources, ranging from Christian homilies to epigraphic sources which will corroborate the information found in the work of several historians who have studied the topic. Overall, this research demonstrates that the imperial cult succeeded in shedding religious connotations that Christians considered problematic while continuing to function and occupy a central place in the life of the Romans. This, together with an imperial power expressed in absolute terms, initiated the metamorphosis of the imperial cult into a "monarchical cult", exalting even more the emperor's power for centuries to come.

Keywords: imperial cult, imperial power, Roman Empire, 4th century, late antiquity, ancient religion, early Christianity.

Table des matières

RÉSUMÉ	iii
ABSTRACT	iv
REMERCIEMENTS	vii
INTRODUCTION	1
0.1 - CONCEPTS ET PRÉCONCEPTIONS	3
0.1.1 - Le culte impérial	3
0.1.2 - Le christianocentrisme et la place du culte impérial dans la société	4
0.1.3 - Religio et superstitio	6
0.1.4 - De la nature des dieux	10
0.2 - ORIGINES ET DÉVELOPPEMENT DU CULTE	12
0.3 - HISTORIOGRAPHIE ET MÉTHODOLOGIE	18
CHAPITRE 1 - LA PERCEPTION DU CULTE IMPÉRIAL DANS UN EMPIRE CHRÉTIEN : ENTRE ÉVOLUTION ET HARMONISATION	20
1.1 - LA CHRÉTIENTÉ ET LE CULTE IMPÉRIAL, AVANT CONSTANTIN	20
1.1.1 - L'Apocalypse de Jean	22
1.1.2 - Les actes de Paul et Thècle	25
1.1.3 - Tertullien	27
1.1.4 - Les actes du synode d'Elvire	30
1.2 - L'EMPIRE ET LE CULTE IMPÉRIAL AU IV^e SIÈCLE	32
1.2.1 - Les empereurs face au culte	33
1.2.2 - Laïcisation, sécularisation ou harmonisation?	36
1.3 - L'ÉGLISE ET LE CULTE IMPÉRIAL AU IV^e SIÈCLE	41
1.3.1 - L'image impériale	42
1.3.2 - L'image impériale chez les chrétiens : acceptation ou opposition?	46
CHAPITRE 2 - DE PRINCEPS À DOMINUS : LE RENFORCEMENT DE L'ABSOLUTISME IMPÉRIAL	55
2.1 - DIOCLÉTIEN ET AVANT : LE PASSAGE AU DOMINAT	55
2.1.1 - Dioclétien instigateur des pratiques absolutistes?	55
2.1.2 - La mise en place du dominat	57

2.2 - LA CHRISTIANISATION DU POUVOIR IMPÉRIAL	63
2.2.1 - Le dominat et le christianisme.....	63
2.2.2 - La théologie du pouvoir impérial chrétien	65
2.3 - L'ÉGLISE ET LE POUVOIR IMPÉRIAL.....	76
2.3.1 - Justification et limitation de l'interventionnisme impérial dans les affaires de l'Église	76
2.3.2 - Ambroise de Milan et Jean Chrysostome : hostilité envers une autorité impériale absolue.....	78
<i>CHAPITRE 3 - LE CULTE IMPÉRIAL TRANSFORMÉ : UN « CULTE » MONARCHIQUE</i>	
.....	85
3.1 - LA CRÉATION D'UN CULTE MONARCHIQUE.....	86
3.1.1 - L'empereur, l'objet des honneurs du culte monarchique: bref rappel des chapitres 1 et 2	86
3.2 - LES PRATIQUES PROPRES AU CULTE MONARCHIQUE.....	90
3.2.1 - Un culte « traditionnel »	90
3.2.2 - Une nouvelle pratique du culte monarchique au grand public : l'accession au pouvoir impérial	91
3.2.3 - Les pratiques à la cour impériale : les magistrats et l'adoratio de la pourpre.....	100
3.3 - LES OFFICIANTS DU CULTE MONARCHIQUE.....	106
3.3.1 - Le culte à la cour impériale	107
3.3.2 - Les cultes locaux et municipaux	107
<i>BIBLIOGRAPHIE</i>.....	115

REMERCIEMENTS

Ce mémoire aura pris son temps (et le mien!) à voir le jour et ce malgré l'univers qui conspirait contre moi. Un exercice ardu que je suis fier d'avoir accompli, quoique la réalisation d'en avoir fini n'est pas encore installée au moment où j'écris ces mots. Je tiens à remercier chaleureusement mon directeur de recherche, Christian R. Raschle, qui m'a soutenu tout le long de cette épreuve, toujours prêt à m'aider dans mes moments de doutes et dont les conseils se sont toujours avérés judicieux. Il a su instiller en moi un intérêt sincère de l'antiquité tardive et a su guider mes réflexions promptes à s'égarer. Je n'aurais pas pu demander meilleur directeur pour mon mémoire.

Je tiens également à remercier mes collègues du département d'histoire, avec qui j'ai pu échanger sur des sujets aussi vastes qu'intéressants tout au long de ma formation. Aussi, je n'aurais jamais pu finir ce travail sans le support indéfectible de mes amis qui m'ont permis de me changer les idées et de me remonter le moral autour d'une (ou plusieurs) pinte! Je ne pourrais pas tous les nommer tellement la liste serait longue mais, Jérémie, Benoît, Valentin, Vincent, Anne-Marie, Mathieu, Nicholas, merci de m'avoir écouté chialer! Ma famille fut également centrale à cette réussite personnelle : merci à ma mère, Myriam, de toujours m'écouter; merci à mon frère, Julien, de toujours autant me faire rire; et un gros merci à mon chien, Zoé, d'être une boule de poil affectueuse.

Finalement, je tiens à remercier spécialement mon père, Normand, qui a toujours été un phare dans ce long et difficile parcours. Merci d'avoir toujours eu les mots pour m'encourager, même quand je baissais les bras, merci d'avoir relu des paragraphes n'ayant parfois ni queue ni tête, merci d'avoir cru en moi, même quand moi-même je n'y croyais pas. Merci d'être là.

INTRODUCTION

*Ne aedis nostro nomini dedicata cuiusquam
contagiosae superstitionis fraudibus polluatur*¹

Le IV^e siècle de notre ère fut une période charnière dans le développement de l'Empire romain tardif et, sans vouloir faire d'hyperbole, dans l'évolution du monde occidental. Situé entre le tumultueux III^e siècle, où l'Empire est secoué par une « crise »² voyant se succéder 21 empereurs en près de 50 ans, et le V^e siècle, marqué par le déclin rapide, puis la chute de l'Empire d'Occident, le IV^e siècle se voit en être un de transitions et d'aboutissements. En effet, plusieurs réformes entamées ou tentées lors de siècles précédents aboutiront ou verront le jour au cours de cette période. Mentionnons, par exemple, la poursuite de l'unification administrative entamée sous le Haut-Empire, l'adoption de l'or comme monnaie afin de remplacer l'argent ou encore la réforme constantinienne ainsi que la réorganisation structurelle de l'armée et l'emploi de *foederati* dans les forces militaires³. Néanmoins, le changement le plus marquant, et caractérisant le IV^e siècle, est la christianisation progressive de l'Empire, allant, en moins d'un siècle, à son adoption personnelle par Constantin, à la conversion officielle de l'Empire par Théodose. L'apparition du christianisme, une religion profondément ancrée dans le monothéisme exclusif, ainsi que la conversion progressive de membres de l'élite impériale, souhaitant plaire et s'attirer les faveurs des empereurs désormais chrétiens, responsables de l'administration impériale,⁴ entraîne bien évidemment un changement de paradigme, qui même s'il n'est pas soudain, finit par arriver. Dans ce contexte, plusieurs institutions et célébrations furent appelées à se transformer ou à tout simplement disparaître.

Le culte impérial romain a notamment fait face à ce dilemme. L'institution, à première vue singulière, a fait couler beaucoup d'encre, au point que son historiographie pourrait être un sujet

¹« Qu'on prenne soin que le temple consacré à notre nom ne soit souillé par les fraudes de nulle superstition contagieuse » GASCOU, Jacques. « Le Rescrit d'Hispellum ». " *Mélange d'archéologie et d'histoire* vol. 79, no. 2 (1967): p.612.

² Pour plus d'information quant à la remise en question d'une crise globale au III^e siècle : CARRIÉ Jean-Michel et ROUSSELLE Aline, *L'Empire romain en mutation : des Sévères à Constantin 192-337*, France, Éditions du Seuil, 1999, 719-735

³ CARRIÉ, ROUSSELLE p. 259-267

⁴ SALZMAN Michele Renee, *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, p.123-128

d'étude en soi. Comme nous le verrons un peu plus tard, la place de cette institution religieuse dans le monde romain varie grandement en importance même chez les spécialistes. Dans l'historiographie récente, des ouvrages comme ceux d'Ittai Gradel (*Emperor Worship and Roman Religion*) et de Duncan Fishwick (*The Imperial Cult in the Latin West*) ont permis de brosser un tableau très clair de l'institution ainsi que de son rôle dans la société romaine. Néanmoins, au fil des recherches, il apparaît que si le culte est bien traité de ses origines (débatues en long et en large) jusqu'au III^e siècle, le IV^e siècle et les siècles qui suivent sont trop souvent relégués aux oubliettes et manquent grandement d'attention. En effet, la tendance chez plusieurs historiens qui se sont penchés sur le sujet est de mettre fin à l'histoire du culte impérial avec la crise du III^e siècle. C'est notamment le cas de Gradel, qui avance que la crise que connaît la religion traditionnelle au III^e siècle va durement affecter le culte impérial⁵, et qu'avec l'effondrement du système des *divi*, marqué par le pillage des statues par Maximin le Thrace entre 235 et 238, et le détournement des fonds habituellement attribués à leur entretien, le culte cesse tout simplement de fonctionner et qu'il n'est alors plus qu'une simple coquille vidée de son sens.⁶ Par ailleurs, la disparition de sources, comme les actes des frères arvales et autres inscriptions traditionnelles sur le sujet, irait dans le sens d'une mort ou disparition du culte impérial.⁷ Or, comme le souligne Simon Price, les changements apparents entre le III^e et le IV^e siècle sont peut-être dus au type de sources disponibles, comme c'est le cas en Asie Mineure où beaucoup de sources accessibles auparavant disparaissent, mais également à la manière dont les sources sont formulées, les inscriptions de l'Empire tardif étant bien moins éloquentes que celles du Haut-Empire.⁸ Qui plus est, comme nous le verrons, plusieurs sources indiquent que le culte impérial a survécu à son pronostique de décès au III^e siècle et que, comme le soulignait Louis Bréhier, non seulement il ne disparaîtra pas au cours du III^e siècle, mais il entamera des transformations durant le IV^e siècle qui le verront se perpétuer jusqu'au XV^e siècle dans l'Empire byzantin.⁹ Un exemple célèbre de métamorphose et de survivance du culte impérial, qui sera approfondi plus tard, est le cas du rescrit d'Hispellum, où Constantin répond favorablement à la requête des habitants de la ville d'Hispellum, aujourd'hui

⁵ On entend par religion traditionnelle le culte d'État polythéiste romain avant la supplantation par le christianisme.

⁶ GRADEL, Ittai. *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 355-357

⁷ Ibid, p.359

⁸ PRICE, Simon. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p.59-60

⁹ BATTIFOL Pierre et Louis BRÉHIER, *Les survivances du culte impérial romain : à propos des rites shintoïstes*, Paris, Auguste Picard, 1920, p.35

Spello, qui lui avaient demandé d'ériger un temple pour l'honorer lui et sa famille. Il y met cependant une seule condition, soit que le temple ne soit pas souillé par « les fraudes de nulle superstition contagieuse ».¹⁰

Cette idée que le culte impérial va survivre et même « s'harmoniser »¹¹ avec le christianisme au cours du IV^e siècle afin de persister sous l'Empire chrétien constitue le thème principal du présent mémoire. Devant le manque de recherches spécifiques au culte au IV^e siècle, ce travail vise à mettre en lumière les différents changements et adaptations que connaîtra le culte impérial romain, et ce, en examinant trois grands aspects expliquant ces altérations : la perception qu'avaient les Romains (principalement les chrétiens) de cette institution et l'évolution de leur vision du culte; le renforcement et la sacralisation du pouvoir impérial mis en parallèle avec les transformations du culte du souverain; le tout menant au développement d'un culte monarchique dont seront étudiés les grands fondements.

0.1 - CONCEPTS ET PRÉCONCEPTIONS

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient toutefois de définir certains concepts clefs qui reviendront tout au long de ce travail, ainsi que de discuter certaines préconceptions à éviter afin de ne pas altérer notre vision de cette institution.

0.1.1 - *Le culte impérial*

Le simple concept du culte impérial divise ceux qui se penchent sur le sujet. Dans ce travail, nous discutons d'un culte impérial, mais il s'agit d'une simplification. Le culte est complexe à définir et peut s'exprimer sous plusieurs formes différentes, variant selon la région d'implantation, le contexte et l'époque.¹² L'emploi de l'appellation de « culte impérial » est effectivement une

¹⁰ GASCOU, Jacques. « Le Rescrit d'Hispellum ». *Mélange d'archéologie et d'histoire* vol. 79, no. 2 (1967): p.612

¹¹ L'idée d'harmonisation du culte, qui sera discutée plus loin en détail, a été émise par Louis Bréhier dans *Les survivances du culte impérial : à propos des rites shintoïstes* et reprise par Claude Lepelley dans *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, Paris, Études augustiniennes, 1979

¹² BEARD Mary, John North et Simon Price, *Religions of Rome: Volume 1. A History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p.348

construction moderne rassemblant un ensemble de pratiques similaires.¹³ Afin de simplifier cette recherche et laissant à d'autres le plaisir de se pencher sur la question de la pertinence du mot,¹⁴ nous emploierons le terme de « culte impérial » dans ce travail pour référer au phénomène global plutôt qu'à une forme en particulier. Peter Herz donne quatre principes de base servant à définir le culte impérial: il s'agit d'un phénomène religieux dont le développement, comme nous allons le voir, est dirigé par un dynamisme interne, et qui n'est en aucun cas statique; il s'agit d'un phénomène social, soit que sa forme dépend de l'endroit où celui-ci se développe (le culte impérial en Asie Mineure et celui en Gaule s'exprime différemment); le culte impérial ne peut pas être réduit seulement à la question de la croyance et du rituel du sacrifice, il faut prendre en compte toutes les cérémonies lui étant rattachées (jeux et célébrations); finalement, il n'est pas vraiment possible d'étudier le culte impérial localement sans prendre en considération comment celui-ci fonctionne ailleurs dans l'Empire, et il faut donc toujours garder en tête le phénomène dans son entièreté.¹⁵

0.1.2 - *Le christianocentrisme et la place du culte impérial dans la société*

Comme l'ont habilement souligné Price et Gradel, la recherche du culte impérial a souvent été handicapée par plusieurs préconceptions déformant notre compréhension du phénomène. L'une de ces conjectures erronées, malheureusement souvent répandue lorsqu'il est question de religions anciennes, est de porter un regard « christianocentriste » sur le culte impérial. Price définit la vision christianocentriste comme étant « d'imposer les standards de la religion chrétienne aux rituels d'une autre société, sans prendre en considération leur pertinence vis-à-vis des standards indigènes. »¹⁶ Pour l'étude du culte impérial, ce christianocentrisme s'illustre notamment sur la remise en question de la sincérité de la croyance des Romains envers le culte. En plus de trahir un regard chrétien sur la question, ce questionnement n'est tout simplement pas pertinent puisque, faute de Romains à interroger sur le sujet, il nous est impossible de véritablement pouvoir y répondre. Il faut du même coup rappeler que la conception de séparation de la religion et de la

¹³ McINTYRE Gwynnaeth, *Imperial Cult*, Boston, Brill, 2019, p.2

¹⁴ Le livre de Gwynnaeth McIntyre effectue un bon résumé des différents débats entourant le culte impérial.

¹⁵ HERZ Peter, « Caesar and God: Recent Publications on Roman Imperial Cult » dans *Journal of Roman Archeology*, 18, 2005, p.638

¹⁶ «That is to apply the standards of one religion to the ritual of another society without consideration of their relevance to indigenous standards» PRICE, Simon. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p.10

politique était inexistante pour la vaste majorité du monde antique gréco-romain, et même que religion et politique étaient souvent des concepts indissociables. À vrai dire, cette séparation des termes est fortement ancrée dans le christianisme et la modernité, tout comme l'idée de l'existence d'une sphère privée à l'abri de l'intervention de l'État.¹⁷ De même, Gradel souligne que la propension à voir comme fondamentalement différents le culte rendu aux dieux traditionnels romains et celui à l'empereur ne fait qu'accentuer la vision de séparation entre le politique et le religieux. Il ajoute que l'existence même de la vénération des souverains devrait nous faire remettre en question la pertinence d'une telle vision vis-à-vis la religion païenne.¹⁸ Par ailleurs, ce penchant à vouloir séparer le politique du religieux tend à brouiller la grande similitude qui existe entre les deux, soit qu'il peut s'agir de deux moyens de construire le pouvoir.¹⁹ Dans le même ordre d'idée, Gradel avance que pour l'étude de la religion traditionnelle romaine, il faut employer avec une extrême prudence les textes et les traités philosophiques d'époque, car contrairement au christianisme, où la philosophie est essentielle afin de comprendre les rituels de la religion, le culte traditionnel romain avait une existence indépendante de toute spéculation philosophique ou de mythologie poussée.²⁰

Toujours en rapport avec des préconceptions à éviter vient cette idée que le culte impérial possédait une place hors du commun au sein de la religion traditionnelle. En adhérant à cette idée d'un culte hors norme, on peut le classer comme une pseudoreligion, où les pratiquants ne s'en servaient que pour faire preuve de loyauté en effectuant d'hypocrites flatteries envers l'empereur, dans une institution essentiellement symbolique.²¹ Non seulement cette vision d'un culte impérial purement symbolique est réductrice, elle est également christianocentrique puisqu'il s'agit précisément, comme nous le verrons plus loin, d'un argument qu'emploieront les chrétiens afin de justifier leur éventuelle adhésion au culte de l'empereur. Pour Gradel, le culte impérial n'était pas dans une catégorie à part de la religion romaine et l'on ne faisait pas de distinction entre culte à l'empereur et culte aux divinités traditionnelles.²² Une autre erreur à éviter est de considérer le

¹⁷ GRADEL Ittai. *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p.5 et PRICE, p.117-118

¹⁸ GRADEL, p. 27

¹⁹ PRICE. p. 247

²⁰ GRADEL, p.3-4

²¹ PRICE p.14

²² GRADEL p. 4

culte rendu aux empereurs comme étant un phénomène non romain, ayant des origines chez les Grecs et autres peuples orientaux. De cette origine provenant purement des sujets grecs de l'Empire, Price soutient qu'il s'agit d'une vision propre à des historiens trop centrés sur l'aristocratie de Rome et de l'Italie, ne réussissant pas à percevoir le portrait global du phénomène et donc reléguant le tout comme n'étant que des *Graeca adulatio*.²³

0.1.3 - *Religio et superstitio*

Comme mentionné plus tôt, la vision qu'avaient les habitants de l'Empire romain du phénomène « religion » différait de celle que nous possédons désormais, menant parfois à des anachronismes dans notre interprétation du monde antique, surtout à une époque où le christianisme s'implante durablement. Pour éviter ce genre de problème, et clarifier l'usage du mot dans cette recherche, il est pertinent de définir ce que signifiait la religion dans le sens où les contemporains du culte impérial l'entendaient. Tout d'abord, il faut souligner que le mot religion est très difficile à définir peu importe l'époque dont il est question, par la charge (souvent culturelle) et l'histoire que possède le terme. Le mot religion vient du latin *religio*, lui-même d'origine incertaine.²⁴ Comme mentionné plus tôt, ni les Grecs ni les Romains ne possédaient de terme clair signifiant religion ou politique. Le terme *religio* désignait une conscience et une révérence envers ses supérieurs et pas nécessairement seulement les dieux, ainsi qu'une connaissance adéquate des rites et des cérémonies.²⁵ Sous la définition de la *religio* romaine, les croyances personnelles des gens n'étaient, à l'époque, ni importantes ni prises en compte, seul comptait leur attitude externe et leur façon de respecter les rites et rituels.²⁶ Ce qui ne veut pas dire que les pratiquants n'éprouvaient pas de liens ou d'émotions dans leur pratique, mais simplement que cet aspect n'est pas très important lors de l'étude de la religion traditionnelle romaine²⁷. Par ailleurs, vouloir appliquer le concept de croyance dans l'étude des religions antiques relève comme nous l'avons vu du christianocentrisme. Néanmoins, même si « religion » s'avère un terme assez précaire et difficile à définir proprement, pour le besoin de ce travail, nous devons essayer d'arriver avec une définition.

²³ PRICE p. 19

²⁴ VECOLI, F. (2016). Religion. In *The Encyclopedia of Ancient History* (eds R.S. Bagnall, K. Brodersen, C.B. Champion, A. Erskine and S.R. Huebner). doi:[10.1002/9781444338386.wbeah30122](https://doi.org/10.1002/9781444338386.wbeah30122)

²⁵ Ibid, p.4

²⁶ VECOLI p.4-5

²⁷ PRICE p.10-11 et GRADEL p.5

Pour ce faire nous regarderons des définitions pertinentes données par des historiens et essaierons de les appliquer lorsque nécessaire.

Pour Jörg Rüpke, l'aspect central de la religion est qu'elle repose sur le dialogue, la communication. C'est pourquoi il avance qu'elle est le prolongement d'un environnement donné allant au-delà du milieu social concevable des humains. Ce qui est concevable ou non dépend de chaque milieu, et son prolongement peut inclure des formes d'interactions ou des moyens de communication.²⁸ Bien que cette définition soit claire, Rüpke lui-même juge qu'elle devient caduque avec le IV^e siècle où la définition moderne apparaît.²⁹ Gradel est tout à fait d'accord que de définir « religion » est assez problématique. C'est pourquoi il propose plusieurs définitions qu'il réfute au fur et à mesure, les jugeant trop larges et trop inclusives, donc peu utiles pour des travaux académiques, ou bien empreintes d'un regard christianocentrique. Il finit par trouver une définition utile, soit que la religion est une action de dialogue (sacrifice, prière ou toute autre forme permettant d'établir et construire un dialogue), entre les humains et ce qu'ils perçoivent comme étant un autre monde, différant de l'environnement dans lequel ils évoluent quotidiennement.³⁰ Même si elle est utile, cette définition est également problématique selon son auteur par la présence de l'idée de deux mondes opposés, un concept inexistant dans la religion traditionnelle romaine. D'autant plus que Gradel souligne que le fait d'employer le terme « religion » dans un contexte antique peut relever du christianocentrisme, même s'il n'est pas problématique en soi si l'on en est conscient et que l'on y porte attention. C'est pourquoi le culte rendu à des souverains fascine autant, puisqu'il n'appartient pas clairement à l'un des deux mondes et transgresse ainsi la vision dichotomique mettant en opposition le monde matériel et le monde spirituel, ou encore que le religieux se sépare du politique, comme souvent vu chez les penseurs chrétiens.³¹ Ce que l'on retient surtout de ces deux définitions c'est qu'elles sont imparfaites, l'une étant jugée par son auteur comme caduque durant la période couverte par cette étude, et l'autre étant fondamentalement empreinte d'un point de vue chrétien. Néanmoins, elles nous permettent de mieux cerner le concept de religion et de sentiment religieux chez les Romains.

²⁸ RÜPKE Jörg, *Pantheon: a New History of Roman Religion*, Princeton, Princeton University Press, 2018, p.21

²⁹ Ibid p. 23

³⁰ GRADEL p.5

³¹ GRADEL p.5- 6

L'histoire de la religion romaine n'étant pas un bloc fixe, la signification de certains termes du corpus religieux romain évoluera au fil du temps, comme ce fut le cas de plusieurs types de cultes. Culte privé, culte civique et (nous y reviendrons) ce qui sort du cadre défini, la *superstitio*, sont tous des pratiques que l'on peut essayer de différencier. Le culte impérial a souvent été désigné comme une religion ou un culte civique. Par chance, contrairement au terme « religion », une religion dite civique dans la Rome antique est beaucoup plus simple à définir que le concept de religion lui-même. La religion civique est simplement l'ensemble des pratiques religieuses performées et des institutions dirigées par des magistrats élus ou mis en poste, le tout organisé au travers de la loi publique.³² Bien que certains s'opposent à l'idée d'un modèle d'une religion civique³³, leurs arguments se trouvent être les mêmes depuis le XIXe siècle et sont marqués par un point de vue christianocentriste.³⁴

Le culte privé, lui aussi, se définit assez aisément. Comme mentionné plus tôt, les concepts de privé et public, tels que nous les connaissons aujourd'hui, ne sont pas applicables lors de l'étude de la religion romaine si l'on souhaite éviter d'être anachronique. Les termes « public » et « privé », dans le cadre romain, renvoient à des cadres légaux. Sans vouloir trop s'attarder sur la sémantique, on peut dire que public, réfère à ce qui concerne l'ensemble des citoyens romains. Une action publique était donc faite par la volonté du peuple et pour son bien. La confusion entre public et en public vient du fait que la plupart des activités publiques romaines étaient justement conduites devant le corps civique romain, jamais derrière des portes closes. Privé était ce qui se rapporte à la loi privée, la loi des individus, des familles ou des associations. Une action privée ne concerne donc que ceux qui y participent, bien qu'ils doivent se conformer à ce qui est acceptable aux yeux

³² CLIFFORD Ando, *Exporting Roman Religion*, dans Jöрге Rüpke, dir., *A Companion to Roman Religion*, Oxford, Blackwell, 2007, p.444

³³On peut notamment penser à Richard Gordon dans «Religion in the Roman Empire : The Civic Compromise and Its Limits», dans *Pagan Priests : Religion and Power in the Ancient World*, éd. Mary Beard et John North, Ithaca, Cornell University Press, 1990,p.233-255 où il reprend essentiellement les arguments sur la religiosité que Georg Wissowa avait formulé dans *Religion und Kultus der Römer*.

³⁴Pour plus de détails sur le sujet, John Scheid a fourni un ouvrage entier présentant et réfutant l'argumentaire de ceux opposés au concept de religion civique chez les Romains. SCHEID, John. *Les Dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, p. 7-10

de la société et des dieux.³⁵ Un culte privé peut donc se définir comme un culte n'étant conduit que par un individu ou un groupe d'individus et ne concernant que le groupe participant. Comme il en sera question plus tard, le culte impérial fut très vraisemblablement également pratiqué en dehors du rite public, mais question de ne pas nous égarer, nous nous concentrerons sur la transformation du culte au IV^e siècle dans son aspect public. L'aspect privé de la vénération des empereurs sera abordé, mais dans une mesure beaucoup plus restreinte, et surtout afin d'éroder l'idée que les Romains ne croyaient pas à la divinité des empereurs.

Le dernier type de pratique, *superstitio*,³⁶ est plus compliqué à saisir, surtout lorsqu'appliqué au IV^e siècle. En effet, comme plusieurs autres termes et concepts employés dans cette étude, le sens possédé par ce mot passe d'un usage « romain » à un usage « chrétien ». Dans son acception traditionnelle, le terme était opposé à *religio*, et donc désignait les cultes à caractère suspect, n'ayant pas reçu l'approbation de l'État romain, ainsi que toutes les pratiques jugées illicites ainsi que tout excès dans le comportement religieux. Dans son application par les chrétiens, le terme désignait tous les cultes n'étant pas catholiques, ce qui englobait le judaïsme, les hérésies ainsi que le paganisme.³⁷ C'est d'ailleurs sous cette définition que l'on retrouve le terme à la fin du IV^e et du V^e siècle, comme souligné plusieurs fois dans le code Théodosien :

Cod. Théod. 16,5,10

Les trois mêmes Augustes à Constantianus vicaire du Pont. Les Tascodrogites à la vérité, ne doivent pas être chassés de leurs résidences; il est cependant interdit à la foule de cette superstition hérétique de s'assembler dans quelque église que ce soit ou, s'il arrivait que cela se produise, qu'elle soit chassée sans le moindre retard de ses lieux de réunion.³⁸

Cod. Théod. 16,10,3

Quoique toute superstition doive être totalement détruite, Nous voulons cependant que les édifices des temples situés hors des murs demeurent intacts et préservés. En effet, comme des jeux théâtraux, des courses de cirque, des concours tirent leur origine de certains d'entre eux, il ne convient pas que

³⁵ SCHEID, p. 40-42

³⁶ Pour plus d'information quant aux concepts de *religio* et *superstitio* dans le contexte de l'antiquité tardive VOIR : KAHLOS Maijastina, *Debate and Dialogue : Christian and Pagan Cultures c.360-430*, Londres, Routledge, 2007, p.93-113

³⁷ GASCOU, p.652

³⁸ Cod. Théod. 16: 5.10 (383), *Idem AAA. Constantiano Vic(ario) dioceseos Ponticae. Tascodrogitae a sedibus quidem suis minime propellantur, ad nullam tamen ecclesiam haereticae superstitionis turba conueniat, aut, si forte conuenerit, a conuenticulis suis sine aliqua mora propulsetur.* Cod. Theod. 16:5.51 (410): Même emploi de *haereticae superstitionis* trad. Rougé

soient supprimés ceux grâce auxquels la festivité de plaisir traditionnels est offerte au peuple romain.³⁹

0.1.4 - De la nature des dieux

En étudiant une institution comme le culte impérial, où on en vient à vénérer des hommes comme des dieux, il faut comprendre la nature des dieux romains et comment les Romains percevaient ces derniers. Pour Ittai Gradel, on a tendance à différencier de manière « zoologique » les dieux et les humains, en les considérant comme étant membre de deux espèces différentes. En effet, pour les religions monothéistes, Dieu est d'une nature et d'une puissance complètement différentes de celles des humains. Or, si la notion de sacrifice établissait clairement une ligne de démarcation entre dieux et mortels en antiquité, le fait que des honneurs normalement réservés aux dieux puissent être également accordés aux mortels viendrait brouiller cette différence. À moins de vouloir affirmer que le culte impérial ne jouait seulement un rôle politique ou bien n'était qu'une anomalie dans le monde religieux romain, le modèle de différence de nature est invalide à son avis. C'est pourquoi Gradel propose que, plutôt que sur une différence de nature absolue, la distinction entre les dieux et les mortels soit plutôt basée sur le statut, et est donc relative.

Un autre argument important avancé est que les honneurs accordés à un dieu, et ceux pouvant être octroyés à un homme ne diffèrent pas en type, mais varient plutôt en degré d'importance.⁴⁰ Par ailleurs, en se basant sur le langage, l'on pourrait être porté à croire que la différence entre humains et dieux est absolue, puisque les mots latins les désignant, *di* et *hominem*, sont des antonymes. Ce à quoi Gradel répond en avançant que tout comme les mots « petit » et « grand » sont antonymes, ils le sont par relativité de taille l'un à l'autre, tout comme les divinités et les mortels le sont relativement à leur puissance.⁴¹ Pour résumer, la théorie d'une différence relative entre humains et dieux repose sur une question de puissance et de statut; Jupiter était un dieu puisqu'il possédait un pouvoir immense sur toute l'humanité et, de façon semblable, les empereurs ayant beaucoup plus de pouvoir que leurs sujets pouvaient être déifiés.⁴²

³⁹ Ibid, 10.3 (342). : *Quamquam omnis superstitio penitus eruenda sit, tamen uolumus, ut aedes templorum, quae extra muros sunt positae, intactae incorruptaeque consistent. Nam cum ex nonnullis uel ludorum uel circensis uel agonum origo fuerit exorta, non conuenit ea conuelli, ex quibus populo Romano praebeatur priscarum sollemnitas uoluptatum.*

⁴⁰ GRADEL p. 25-26

⁴¹ Ibid p. 31

⁴² CRENSHAW Ben R. « The Nature of the Gods: Absolute vs. Relative Divinity in Roman Emperor Worship », p.5

Bien que cette thèse ait le mérite d'être supportée par les arguments très clairs de Gradel, elle a néanmoins ses limites et peut être remise en question. C'est ce qu'effectue David Levene, qui répond à Gradel dans un article, en argumentant que la différence de statut entre dieux et mortels était bel et bien absolue et que les Romains percevaient les dieux comme appartenant à une espèce différente. Pour les Romains, les dieux et les hommes partageaient plusieurs caractéristiques similaires : les divinités sont anthropomorphisées et agissent et réfléchissent comme des hommes, même si les dieux ont des caractéristiques leur étant propres. Néanmoins, différence et ressemblance de caractéristiques n'impliquent ni différence relative ni différence fondamentale. Donc, pour comprendre comment les Romains conceptualisaient les liens entre eux et leurs dieux, il faut regarder comment ils catégorisaient le monde en général : est-ce que le monde naturel était fait « d'espèces »; quelles étaient les frontières de ces espèces; qu'est-ce qui qualifie une créature pour un groupe ou un autre? ⁴³ En se basant notamment sur la *naturalis historia* de Pline, Levene avance que c'est « l'essence » des espèces plutôt que les caractéristiques préétablies qui permettent de les différencier. En effet, les caractéristiques peuvent être enfreintes et l'on peut toujours demeurer membre de l'espèce (un tigre n'est pas défini par ses rayures, même si elles le caractérisent), tandis que l'essence même d'une race ne peut être transgressée (les tigres possèderaient une certaine « tigritude » propre à leur espèce).⁴⁴ D'autre part, l'absence totale de la « sous-classe » de héros chez les Romains, les catégorisant soit comme dieux ou bien comme mortels, renforce l'argument que ceux-ci percevaient la différence entre hommes et dieux comme absolue. Même au niveau des propriétés, mortels et dieux semblent être différents. Les propriétés prises individuellement peuvent sembler banales, mais une accumulation de plusieurs d'entre elles (alimentation, descriptions physiques, habitats et présence de pouvoirs surpuissants) permettent de peindre un portrait, et force est de constater qu'en examinant es propriétés propres aux deux groupes, il en ressort qu'il s'agit de races différentes. Par ailleurs, le vocabulaire employé pour décrire un empereur suite à son apothéose est radicalement différent de celui utilisé de son vivant, d'autant plus qu'il n'est plus représenté de la même manière que lors de son règne, désormais étant dépeint et décrit de la même manière que les dieux, faisant donc penser qu'il s'agit de deux espèces

⁴³ LEVENE David, « Defining the Divine in Rome », *Transactions of the American Philological Association*, 142, no , John Hopkins University Press, 2012 p. 46

⁴⁴ Ibid p. 48

différentes.⁴⁵ Il est aussi intéressant de considérer le refus de certains empereurs à être divinisé. Que le geste de refus fût sincère ou bien motivé par des manœuvres politiques calculées n'est pas important, car c'est plutôt leur choix de mots, comme ce fut le cas dans le rejet fait par Tibère, qui reflète l'idée d'une différence absolue telle que le décrit Tacite :

Annales, livre 4, 38

Oui, pères conscrits, je suis mortel; les devoirs que je remplis sont ceux d'un mortel, et c'est assez pour moi d'être placé au premier rang [...] Mes temples sont dans vos cœurs; voilà les plus belles statues, celles qui dureront...⁴⁶

Ainsi pour l'empereur Tibère il semblerait que dieux et mortels formaient deux groupes fondamentalement différents.⁴⁷ Donc, en se basant sur les traités zoologiques et naturels rédigés par les Romains, qui nous suggèrent comment ceux-ci percevaient le monde et les différentes espèces l'habitant, ainsi que de la manière dont ceux-ci décrivaient leurs divinités, il est possible d'établir que les Romains comprenaient les dieux comme étant de différence absolue avec les humains.

0.2 - ORIGINES ET DÉVELOPPEMENT DU CULTTE

Il va sans dire que pour bien cerner le culte impérial au IV^e siècle, il nous faut jeter un coup d'œil aux origines et aux développements antérieurs qui l'amèneront à la forme étudiée. Il convient également de mentionner au passage que les origines et le développement du culte impérial peuvent être l'objet d'un travail de recherche comparable à celui-ci et qu'il n'en sera présenté que les grandes lignes, afin de pouvoir mieux comprendre l'institution. S'il nous est possible d'établir assez précisément quand débute le culte, ses origines et les influences l'ayant modelé sont beaucoup plus éparses et sujettes à débats. Certains historiens, comme nous l'avons vu, ont tendance à vouloir imputer les origines du culte comme un phénomène étranger à la civilisation romaine. Pour eux, le phénomène était même incompatible avec les valeurs républicaines,⁴⁸ ne s'implantant que suite à la conquête du bassin méditerranéen par Rome. Cette dernière entrant alors

⁴⁵ LEVENE, p. 64-65

⁴⁶ Tacite, *Annales*, Livre 4, 38 : Ego me, patres conscripti, mortalem esse et hominum officia fungi satisque habere si locum principem impleam ... haec mihi in animis vestris templa, hae pulcherrimae effigies et mansurae, trad. Grimal

⁴⁷ CRENSHAW, p.13

⁴⁸ GRADEL, p. 27

en contact avec des cultures possédant des antécédents de vénération de souverains. Comme Price l'a bien souligné, simplifier les origines du culte impérial à des influences étrangères est réducteur et ne prend pas en compte le portrait global du phénomène.⁴⁹

Lorsque l'on porte un regard attentif au monde romain républicain, il est possible de déceler les traces qui mèneront au culte impérial un peu partout dans la société de la République romaine. De dire que les Romains ont déjà existé isolés du reste du monde méditerranéen, à l'abri des influences étrangères, est tout simplement faux, de même qu'il est même possible d'avancer que la culture romaine n'a simplement jamais existé sans influence grecque.⁵⁰ Des éléments de cultures comparables sont observables ailleurs, comme la présence d'un esprit du roi, le *ka* de la religion égyptienne, ou l'esprit gardien *fravashi* chez les Perses. Ces éléments semblent trouver leur équivalent chez le *genius* et les *lares* romains, qui pour certains historiens sont les éléments de base du culte impérial.⁵¹ Si le culte des héros n'était pas un élément observable chez les Romains, on peut voir, dès l'époque républicaine, une sorte de vénération rendue au fondateur mythique de Rome, vénéré de manière similaire à un héros.⁵² Dans le même ordre d'idées, Ittai Gradel avance que l'absence de sources traitant de la sphère privée lors de l'ère républicaine nous pousse à vouloir simplifier la vénération d'autres Romains à Rome comme n'étant qu'une importation culturelle grecque. En examinant les quelques exemples observables, on retrouve plusieurs figures importantes et respectées sous la République qui recevaient des hommages d'une part de la population.⁵³ Plutarque nous donne l'exemple des cas des frères Gracques, dont les statues recueillaient prosternation et sacrifices, ou encore Gaius Marius, qui, après sa victoire sur les Teutons et les Cimbres, se vit être inclus dans les honneurs donnés habituellement aux dieux des maisons et à recevoir des libations comme à ces derniers.⁵⁴ Mais si des honneurs étaient rendus aux personnages et familles de renom, il serait faux de dire que tous les aspects de la vénération des individus étaient présents dans la société romaine républicaine et que même certains, comme

⁴⁹ PRICE, Simon. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985p. 19

⁵⁰ GRADEL, p. 33

⁵¹ ROSS TAYLOR Lily, *The Divinity of the Roman Emperor*, New York, Arno Press, 1975 [1931] , p. 7-8

⁵² Ibid p.42

⁵³ GRADEL, p. 51-52

⁵⁴ FISHWICK Duncan, *The Imperial Cult in the Latin West, Vol. 2.1*, New York, Brill, 1987, p.533, se basant sur Plutarque, *Vie de Marisu* 18,2

la tradition des *imagines*, ne possédaient pas un caractère religieux proéminent⁵⁵. Notons par exemple l'absence, dans l'organisation religieuse, de l'inclusion de mortels dans son panthéon, ceci se développant plus par suite du contact prolongé avec le monde hellénistique.⁵⁶

La vitesse et l'aisance avec laquelle le culte s'implantera à travers l'Empire et dans la plupart des strates de la société ont peut-être été encouragées par d'autres événements ayant marqué la fin de l'ère républicaine. En effet, chez certains historiens, revient souvent l'idée que les troubles politiques ayant secoué la fin de la République sont en partie responsables du changement de mentalités. Pour Lily Ross-Taylor, l'ébranlement des institutions républicaines, jumelé à la montée en popularité d'individus en profitant pour gagner en puissance, favorise l'idée d'une certaine forme d'absolutisme, et aide à l'éventuelle mise en place du culte. Par ailleurs, le changement de la composition de la population citoyenne suite aux conquêtes favorise également de nouvelles mentalités.⁵⁷ Elena Staerman avance que l'apparition du culte impérial peut être vue comme une empreinte dans l'esprit des habitants de l'époque devant l'apparition d'une nouvelle entité politique située au-dessus des hommes, étant donné que sous la république, il n'existait pas d'individu avec une aussi grande concentration de pouvoirs.⁵⁸ Elle entend par là que le passage d'un système qui allait de communauté/citoyen, durant la République, à un système allant à sujet/Empire sous la période impériale, aurait marqué l'esprit des Romains. Cette empreinte, mêlée à un sentiment de dépendance et de peur face au souverain se présentant comme leur salut, et capable d'un pouvoir de représailles direct, se manifesterait dans le surgissement du culte impérial.⁵⁹ Le culte impérial n'est donc pas véritablement le fruit d'un phénomène entièrement étranger à Rome puisque plusieurs fondements et idées qui l'animeront plus tard étaient déjà présents, bien que sous des formes différentes de celles de l'institution impériale.

⁵⁵ FLOWER Harriet, *Ancestor Masks and Aristocratic power in Roman Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p.2

⁵⁶ ROSS TAYLOR p. 49

⁵⁷ Ibid. p.55

⁵⁸ STAERMAN Elena, « Le culte impérial, le culte du soleil et du temps », dans: *Mélanges Pierre Lévêque. Tome 4: Religion*. Besançon, Université de Franche-Comté, 1990. p.363

⁵⁹ Ibid., p.364

Si l'on aperçoit les premières formes du culte avec la mort de César et le culte du divin Jules, c'est durant le règne d'Auguste que naîtra proprement le culte impérial sous sa forme familière. Pour Fishwick, c'est autour de -30/-29 que surviennent deux événements qui constitueront des étapes majeures dans le développement du culte impérial. Dion Cassius relate que durant l'hiver entre -30 et -29, arrive à Rome une délégation des cités des provinces de Bithynie et d'Asie demandant la permission à Octave de lui conférer des honneurs similaires à celles d'un conquérant libérateur.⁶⁰

Histoire romaine, livre 51, 20, 6

...Octavien [...] permit notamment qu'il y eu à Éphèse et à Nicée des sanctuaires dédiés à Rome et son père César auquel il donna le nom de Divus Julius [...] Il ordonna aux colons 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...

Ce dernier répond favorablement à la requête, tout en l'encadrant : les citoyens romains y vivant ne pourront que vénérer la déesse Roma (personnification de la cité et du pouvoir de Rome) ainsi que le divin Jules, tandis que les non-citoyens seront libres d'honorer le Prince, à condition que *Dea Roma* soit présente.⁶¹ Cette réponse pragmatique fut conditionnée par le désir d'apparaître le plus conciliant possible entre la demande des pétitionnaires et les attentes des sénateurs : si Octave avait cédé à toutes les demandes, il aurait eu l'air d'exalter son pouvoir comme celui d'un roi et aurait perdu des appuis au sénat. Si, cependant, il avait refusé toutes les requêtes, son autorité et sa popularité auraient été affaiblies dans les provinces concernées. Cette différence entre citoyens et non-citoyens finira par inévitablement disparaître une fois que la citoyenneté sera transmise à des provinciaux, ce qui peut expliquer au passage le peu de traces que laissèrent les cultes du divin Jules et de la *Dea Roma*.⁶² Au même moment (soit en -30), suite à la bataille d'Actium, arrive l'autre instant d'importance dans l'installation du culte impérial. Duncan Fishwick avance aussi que parmi les honneurs votés par le sénat romain, à un Octave victorieux, se trouve être un décret

⁶⁰ Dion Cassius, *Histoire romaine*, 51, 20,6 Καῖσαρ δὲ ἐν τούτῳ τὰ τε ἄλλα ἐχρημάτιζε, καὶ τεμένη τῆ τε Ρώμῃ καὶ τῷ πατρὶ τῷ Καίσαρι ἥρωα αὐτὸν Ἰούλιον ὀνομάσας, ἐν τε Ἐφέσῳ καὶ ἐν Νικαίᾳ γενέσθαι ἐφήκεν· αὐτὰι γὰρ τότε αἱ πόλεις ἐν τε τῇ Ἀσίᾳ καὶ ἐν τῇ Βιθυνίᾳ προετειμήνητο... καὶ τούτους μὲν τοῖς Ρωμαίοις τοῖς παρ' αὐτοῖς ἐποικοῦσι τιμᾶν προσέταξε· τοῖς δὲ δὴ ξένοις, Ἑλληνάς σφας ἐπικαλέσας, ἑαυτῶ τινα, trad. Rodaz

⁶¹ FISHWICK Duncan, *The Imperial Cult in the Latin West part 1: Institution and Evolution*, New York, Brill, 2007, p.3

⁶² FISHWICK, p.3

demandant des libations au *genius*⁶³ d'Auguste à tous les banquets, qu'ils soient publics ou privés.⁶⁴ Pour Ittai Gradel, il semble très probable qu'Auguste lui-même ait bloqué certaines parties du décret, dont la partie concernant les libations à son *Genius*, qui aurait été profondément insultant pour les autres nobles. Il note également le manque de sources quant à un quelconque rite lors des banquets publics. En regardant les sources littéraires, il avance plutôt que des libations avaient bien été demandées lors des banquets privés, mais directement à la personne de l'empereur.⁶⁵ Il s'agit là d'une première intrusion du culte impérial dans la vie privée des Romains. Cette pénétration dans la vie des gens continuera même après la mort d'Auguste, comme on peut le voir chez Pline, qui décrit la présence d'icônes de l'empereur chez les citoyens romains, venant ainsi réfuter l'idée d'un culte impérial limité à la dimension publique.⁶⁶ Des traces du culte impérial privé se retrouvent par ailleurs en grande foison dans certaines régions de l'Empire notamment en Hispanie où les initiatives privées de dédicaces aux empereurs témoignent du dynamisme du culte privé.⁶⁷ Cette diffusion de la dévotion envers l'empereur dans la sphère privée est importante à mentionner, puisqu'elle permet de répondre aux affirmations de certains chercheurs qui prétendaient que le culte ne se limitait qu'à une religion publique, dénuée de religiosité et où la croyance des pratiquants aurait fait défaut. Bien qu'il s'agisse de notions christianocentristes, il convient de montrer que le culte impérial ne se limitait pas seulement à la dévotion publique, permettant du même coup de contredire l'idée voulant que les Romains ne croyaient pas véritablement à la divinité de l'empereur.⁶⁸

⁶³ La discussion autour de la vénération du *genius* et du *numen* des empereurs, bien que liée au culte impérial, nous éloigne des problématiques entourant le culte impérial au IV^e siècle. Pour plus de détails sur le sujet Lily Ross Taylor, dans son ouvrage *The Divinity of the Roman Emperor*, qui est l'une des premières à se pencher en long et large sur le lien entre ces deux concepts et le culte impérial ainsi qu'Ittai Gradel dans *Emperor Worship and Roman Religion* où il effectue un état de la question plus récent.

⁶⁴ FISHWICK 1987, p. 376 Bien que le culte privé ne soit pas couvert dans cette recherche, il est assez important de brièvement en discuter ici puisqu'il permet de mieux comprendre les origines ainsi que l'implantation du culte impérial sous toutes ses formes dans la société romaine.

⁶⁵ GRADEL, p. 207-212

⁶⁶ PRICE, Simon. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p.119-120

⁶⁷ GUARDIOLA CÀNAVES Jordi Xavier, «The imperial cult and its private dedicants in Hispania: An epigraphic case study for emperor worship in a Roman province », mémoire de maîtrise présenté à l'Université de Leiden, Leiden University Libraries, Leiden, 2016, p.70

⁶⁸ GRADEL, p. 198-199

La diffusion du culte dans les provinces impériales s'effectuera de manière assez différente entre les provinces latines et les provinces grecques (l'Égypte faisant encore bande à part, avec l'intégration de l'empereur dans les rites pharaoniques.)⁶⁹ En effet, contrairement à l'est de l'Empire, les régions occidentales n'avaient pas vraiment de précédent idéologique à une institution telle que le culte impérial. Hormis de rares exceptions, il n'existait pas de croyance en la divinité des souverains ni un niveau comparable d'organisation administrative (notamment au sujet du développement urbain), celle-ci se développant au cours de la période impériale. Le culte impérial dut être d'une certaine façon « forgé » et créé comme bon lui semblait par l'État romain, contrairement à l'Orient où Rome dut s'accommoder avec les cultes hellénistiques et leurs traditions préexistantes.⁷⁰ Donc, inversement aux provinces de l'Orient, la responsabilité du développement du culte impérial semble avoir été, dans les provinces latines, du ressort de l'administration centrale à Rome.⁷¹ C'est la raison qui explique naturellement le grand contrôle exercé par Rome dans le fonctionnement du culte impérial en Occident ainsi que l'uniformité qu'obtiendra le culte dans les provinces latines à partir de l'époque flavienne. Voulant probablement renforcer leur légitimité et leur autorité suite à l'ascension récente de leur nouvelle dynastie, les Flaviens seront grandement responsables de la consolidation et de l'expansion du culte impérial dans les provinces.⁷²

La dernière phase de réformes du culte avant le IV^e siècle est caractérisée par son renforcement autour de l'empereur vivant. Cette phase s'étend de la période sévérienne à la fin de la crise du III^e, où les sources sur l'institution disparaissent presque totalement. Il est intéressant de noter que, si au milieu du II^e siècle la tendance était à vénérer les *divi*, les empereurs morts et divinisés, en compagnie de la *dea Roma*, à partir du III^e siècle on constate un retour du pendule : le culte se concentre presque exclusivement sur les empereurs au pouvoir. Ce changement peut être

⁶⁹ Pour plus de détails concernant le culte impérial dans la province d'Égypte, l'article de Stefan Pfeiffer dans le Oxford Handbook of Roman Egypt, offre un survol assez complet de la question : PFEIFFER Stefan, « The Imperial Cult in Egypt » ed. Christina Riggs dans *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p.83-100

⁷⁰ FISHWICK Duncan, *The Imperial Cult in the Latin West part 1: Institution and Evolution*, New York, Brill, 2007, p.4

⁷¹ Ibid, p. 215

⁷² Sur l'uniformisation du culte impérial sous les Flaviens, voir Hillard T. W., « Vespasian's Death-Bed Attitude to his Impending Deification », dans *Religion in the Ancient World. New Themes and Approaches*, éd. Matthew Dillion, Amsterdam, 1996, p.193-215

perçu comme un symptôme des troubles ayant mené au pouvoir les Sévères et ne fut qu'encouragé par l'instabilité politique que connurent les multiples empereurs du IIIe siècle, essayant d'asseoir leur pouvoir sur des bases parfois assez précaires. Par ailleurs, cette transformation coïncide aussi avec la prise d'ampleur du phénomène d'exaltation de l'empereur au pouvoir.⁷³ De plus en plus, les empereurs et leur famille se peignent en compagnie de divinités ou posant comme des dieux dans leurs différentes représentations, renforçant le caractère surnaturel de l'empereur. Même si le cérémoniel de la cour n'atteint pas l'ampleur qu'il aura sous la tétrarchie à la fin du IIIe siècle, il prend tout de même beaucoup d'importance, notamment avec l'introduction du *dominus noster*, de la référence aux actions de l'empereur comme étant divines et l'emploi de titres et de langage grandiloquents.⁷⁴

0.3 - HISTORIOGRAPHIE ET MÉTHODOLOGIE

Comme mentionné plus tôt, l'historiographie sur le culte impérial est impressionnante, Peter Herz remarquant à ce sujet qu'il se déroule rarement une année complète sans qu'une monographie sur le sujet ne soit publiée.⁷⁵ Aussi, certains débats historiographiques sur des aspects plus précis du culte seront examinés en bonne et due forme dans les sections concernées (comme c'est le cas pour le débat autour de la laïcisation du culte). Néanmoins, quelques ouvrages furent clefs quant à l'écriture de cette recherche. Le choix des travaux utilisés tout au long de cette recherche a été guidé et influencé par deux facteurs importants, soit la méconnaissance de l'allemand, empêchant la consultation d'études importantes sur le sujet, et les limites imposées par l'exercice de rédaction d'un mémoire de maîtrise. Concernant notre problématique, le travail de Louis Bréhier et Pierre Battifol, *Les survivances du culte impérial romain : à propos des rites shintoïstes*, est absolument central et sert de base à l'hypothèse émise. Battifol amène une thèse selon laquelle le culte impérial s'est transformé au IVe siècle, et regarde lesdites survivances du culte dans l'Empire byzantin jusqu'à sa chute. Certes, l'ouvrage date, mais plusieurs points soulevés valent la peine d'être réexaminés. L'ouvrage de Simon Price, *Rituals and Power: The*

⁷³ FISHWICK 2007, p.197-198

⁷⁴ Ibidem

⁷⁵ HERZ, p.638 Par ailleurs, Gwynnaeth McIntyre effectue un travail remarquable quant à l'historiographie du culte impérial, recensant les principaux auteurs et débats sur le sujet. VOIR : McINTYRE Gwynnaeth, *Imperial Cult*, Boston, Brill, 2019

Roman Imperial Cult in Asia Minor, est également très pertinent puisqu'en plus de souligner les différents problèmes entourant l'étude du phénomène, il examine les relations du christianisme avec l'institution. *Emperor Worship and Roman Religion* d'Ittai Gradel est souvent considéré, avec raison, comme l'un des ouvrages récents les plus exhaustifs du culte impérial et celui-ci sert évidemment de base à cette étude. Également mentionnés plus tôt sont les travaux de Duncan Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West*, donnant une vision d'ensemble claire sur l'établissement et le fonctionnement du phénomène. Le travail de Jacques Gascou sur le rescrit d'Hispellum est également très important de par son analyse en profondeur du rescrit qui se trouve être le document le plus important sur le culte impérial au IV^e siècle.

La méthodologie de ce travail emploie, dans un premier lieu les sources primaires traduites d'époque romaine et ultérieure, essayant de brosser un portrait du culte impérial au IV^e siècle. Le type de sources varie, allant de textes apocryphes, comme les actes de Paul et Thècle, à des sources épigraphiques, comme l'inscription funéraire de Cristianus à Ammaedara, en passant par des immanquables du IV^e siècle comme Ammien Marcellin ou Eusèbe de Césarée. Ceux-ci, croisés avec les ouvrages modernes sur le culte impérial, permettront de mieux comprendre comment le culte impérial survit au IV^e siècle.

CHAPITRE 1 - LA PERCEPTION DU CULTÉ IMPÉRIAL DANS UN EMPIRE CHRÉTIEN : ENTRE ÉVOLUTION ET HARMONISATION

Avant d'aborder l'aboutissement de la transformation du culte impérial comme tel, on se doit d'examiner les deux facteurs ayant contribué à sa métamorphose, soit l'adaptation du culte impérial à la nouvelle réalité d'un Empire chrétien et la nouvelle expression du pouvoir impérial. Dans cette recherche, nous pensons qu'il est possible d'étudier, par analogie, les changements du culte impérial au IV^e siècle comme le résultat d'un lent processus chimique, où il est important de bien connaître les réactifs de départ, ou ingrédients de la réaction, pour bien comprendre le résultat obtenu. Un de ces « ingrédients » est le rapport des chrétiens, une frange de la population devenant de plus en plus importante politiquement, et par la suite démographiquement au cours du IV^e siècle, à l'institution du culte impérial. Pour ce faire, nous examinerons comment les chrétiens des siècles précédents, à l'époque où ils demeuraient une minorité religieuse souvent en conflit avec l'État romain, concevaient le culte impérial; comment ils se repositionneront au tournant du IV^e siècle, lorsqu'ils passeront d'une minorité persécutée jusqu'à revêtir le pourpre; et finalement comment et pourquoi l'Église viendra-t-elle à tolérer le culte impérial et à s'en servir afin de résoudre des conflits théologiques à travers des textes d'ecclésiastiques? Le tout sera fait en étudiant parallèlement les pratiques propres au culte à l'époque.

1.1 - LA CHRÉTIENTÉ ET LE CULTÉ IMPÉRIAL, AVANT CONSTANTIN

La progression et le développement de la chrétienté avant la proclamation de l'édit de tolérance de Galère furent, pour le moins qu'on puisse dire, mouvementés. Dès les balbutiements du culte, ce dernier fait face à des obstacles en son sein, comme celui de la question de l'inclusion des « gentils », soit des non judéens, ainsi que de la place des pratiques judaïques dans la nouvelle foi et des conversions (en lien notamment avec la question de la circoncision), ce qui amène à une première division dans le culte en deux branches, soit les « pagano-chrétiens » et les « judéo-chrétiens ».⁷⁶ Une fois sortie de la protection que leur conférait le fait d'être considérés aux yeux des autorités comme une obscure secte juive, les chrétiens commenceront à faire face à l'État

⁷⁶ Ceci se voit déjà dans les épîtres apostoliques. Pour plus de détail au sujet de cette première fracture du christianisme primitif VOIR MIMOUNI Simon Claude, *Les Chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité*, Paris, Albin Michel, 2004, 272 p. et THIESSEN Matthew, *Paul and the Gentile Problem*, New York, Oxford University Press, 2016, 336 p.

romain, vraisemblablement hostile à leur intransigeance au sujet des cultes traditionnels, dont notamment le culte impérial. Pour donner une idée globale des relations entre le christianisme et le culte impérial avant son adoption par les empereurs romains, nous examinerons quatre exemples nous permettant de comprendre ces liens et leur évolution. Premièrement, avec l'Apocalypse de Jean, deuxièmement avec le récit de Paul et Thècle, troisièmement en regardant les écrits de Tertullien et finalement avec les canons du Concile d'Elvire. L'on peut retracer les premières impressions qu'avaient les chrétiens du culte impérial, non durant la période des persécutions, mais au travers des textes bibliques et apocryphes, bien que le culte ne soit jamais mentionné directement. C'est le cas de l'*Apocalypse de Jean*, rédigé dans les premiers temps de la chrétienté (bien que ne rentrant dans le canon biblique qu'au IV^e siècle, suite à son acceptation par Athanase, et subséquemment par l'Église de langue grecque),⁷⁷ où il est possible d'observer ce que les premiers chrétiens pensaient du culte impérial ainsi que de percevoir la place du culte au début de la période impériale. Deuxièmement, nous examinerons le récit de Paul et Thècle, des textes coptes apocryphes datant du II^e siècle, permettant également de comprendre comment les premiers chrétiens percevaient le culte.

Le nombre grandissant de chrétiens, jumelé à leur refus d'exercer certaines pratiques vues comme centrales dans la société romaine, entrainera éventuellement des persécutions, isolées d'abord, et puis des châtiments de masse.⁷⁸ En effet, le christianisme sera perçu par l'État romain comme une croyance néfaste, une *superstitio*, à cause de cette intransigeance envers le culte traditionnel qui, aux yeux de l'État, avait le potentiel de venir menacer la *pax deorum*.⁷⁹ Ces persécutions seront en retour condamnées par certains auteurs, dont le proéminent Tertullien. Dans son Apologétique, que nous regarderons en troisième lieu, ce dernier défend et justifie les actions des chrétiens et nous permet de comprendre le positionnement de la pensée chrétienne vis-à-vis du culte impérial et des pratiques l'entourant au tournant du III^e siècle. Finalement, nous aborderons un dernier cas qui démontre l'aboutissement de l'évolution de l'attitude chrétienne vis-à-vis du

⁷⁷ BROWN Raymond. E, *An Introduction to the New Testament*, New York, Double Day, 1996, p.809

⁷⁸ L'ampleur des persécutions est un sujet très discuté, certains spécialistes, comme Candida Moss, remettent en cause tout simplement l'idée de persécutions ciblées par les autorités romaines envers les chrétiens. MOSS Candida, *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, New York, Harper Collins, 2013

⁷⁹ BRENT Allen, *The Imperial Cult and the Development of Church Order*, Leiden, Brill, 1999, p.20

culte impérial avec les actes d'Elvire où, dans un concile, des canons sont promulgués se positionnant sur la participation des chrétiens dans l'institution.

1.1.1 - L'Apocalypse de Jean

L'Apocalypse, ou Apocalypse de Jean, est la section finale du Nouveau Testament, entrant définitivement dans le canon au IV^e siècle, s'inscrivant dans le genre littéraire apocalyptique, dont il est le plus célèbre (il donne après tout son nom au genre).⁸⁰ L'auteur probable de l'ouvrage est Jean de Patmos⁸¹, un illustre inconnu, probablement de langue araméenne (ce que semble indiquer la qualité du grec employé dans le texte)⁸² et écrivant possiblement vers la fin du règne de Domitien (81-96), soit après la destruction du Temple de Jérusalem, thème se dégageant du texte (notamment par la mention d'une « Nouvelle Jérusalem »).⁸³ Comme mentionné un peu plus tôt, le texte des Révélation (Apocalypse de Jean) ne fut adopté qu'au IV^e siècle par l'entière des chrétiens. En effet, la proximité du texte avec l'hérésie montaniste et le fait que Dionysos d'Alexandrie fut capable de démontrer que le texte ne fut pas écrit par Jean l'Apôtre firent en sorte que le texte fut rejeté par plusieurs en Orient. Ce n'est qu'au IV^e siècle, sous l'influence d'Athanase d'Alexandrie, que l'écrit entre dans le canon des églises de langue grecque, bien qu'il continue d'être écarté chez les syriaques.⁸⁴ Le texte fut rédigé dans la province d'Asie, comme le démontre la section de la lettre aux sept églises.⁸⁵ Le texte rapporte une révélation, une vision, portée par le Christ à l'auteur, dans laquelle celui-ci apprend ce que Dieu a prévu pour l'époque et comment le peuple de Dieu sera délivré.⁸⁶ C'est après une série de visions où le jugement divin s'abat et que les cavaliers apparaissent, qu'arrive une deuxième série de visions où deux bêtes surgissent :

Apocalypse 13

1 Et il se tint sur le sable de la mer. Puis je vis monter de la mer une bête qui avait dix cornes et sept têtes, et sur ses cornes dix diadèmes, et sur ses têtes des noms de blasphème.

2 La bête que je vis était semblable à un léopard; ses pieds étaient comme ceux d'un ours, et sa gueule comme une gueule de lion. Le dragon lui donna sa puissance, et son trône, et une grande autorité.

⁸⁰ BROWN Raymond. E, *An Introduction to the New Testament*, New York, Double Day, 1996, p.774

⁸¹ Il existe une tradition littéraire autour de Jean de Naplouse, identifiant l'auteur comme étant l'apôtre Jean : Justin, *Dialogue avec le juif Tryphon*, 81.4. Mais en comparant le grec employé dans l'évangile selon Jean et les Révélation, il est peu probable qu'il s'agisse du même auteur. BROWN p.803

⁸² BROWN, p. 804

⁸³ Ibid, p.804-809

⁸⁴ Ibid., p. 809-810

⁸⁵ FRIESEN Steven J., *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins*, New York, Oxford University Press, 2001, p.136

⁸⁶ BROWN, p.780

3 Et je vis l'une de ses têtes comme blessée à mort; mais sa blessure mortelle fut guérie. Et toute la terre était dans l'admiration derrière la bête.

4 Et ils adorèrent le dragon, parce qu'il avait donné l'autorité à la bête; ils adorèrent la bête, en disant: Qui est semblable à la bête, et qui peut combattre contre elle?

5 Et il lui fut donné une bouche qui proférait des paroles arrogantes et des blasphèmes; et il lui fut donné le pouvoir d'agir pendant quarante-deux mois.

6 Et elle ouvrit sa bouche pour proférer des blasphèmes contre Dieu, pour blasphémer son nom, et son tabernacle, et ceux qui habitent dans le ciel.

7 Et il lui fut donné de faire la guerre aux saints, et de les vaincre. Et il lui fut donné autorité sur toute tribu, tout peuple, toute langue, et toute nation.

8 Et tous les habitants de la terre l'adoreront, ceux dont le nom n'a pas été écrit dès la fondation du monde dans le livre de vie de l'agneau qui a été immolé

[...]

11 Puis je vis monter de la terre une autre bête, qui avait deux cornes semblables à celles d'un agneau, et qui parlait comme un dragon.

12 Elle exerçait toute l'autorité de la première bête en sa présence, et elle faisait que la terre et ses habitants adoraient la première bête, dont la blessure mortelle avait été guérie.

13 Elle opérait de grands prodiges, même jusqu'à faire descendre du feu du ciel sur la terre, à la vue des hommes.

14 Et elle séduisait les habitants de la terre par les prodiges qu'il lui était donné d'opérer en présence de la bête, disant aux habitants de la terre de faire une image à la bête qui avait la blessure de l'épée et qui vivait.

15 Et il lui fut donné d'animer l'image de la bête, afin que l'image de la bête parlât, et qu'elle fit que tous ceux qui n'adoreraient pas l'image de la bête fussent tués ...⁸⁷

Ce passage sur les bêtes a été discuté en long et en large, soulevant assez de controverses quant à son interprétation globale, mais également quant à la signification des deux bêtes. Pour Simon Price, la bête de la mer représente la pouvoir impérial romain et que la seconde, venant de la terre, symbolise le pouvoir local préoccupé à faire vénérer le pouvoir de Rome, soit le culte impérial.⁸⁸ Pour Steven Friesen et Adela Yarbro Collins, la bête venant de la terre représenterait les membres proéminents de l'élite de la province, qui occupaient les postes et prêtrises importants dans la région.⁸⁹ Yarbro Collins souligne que les documents épigraphiques de l'époque démontrent l'importance du culte impérial dans la société de l'ouest de l'Asie Mineure et qu'un chrétien

⁸⁷ Traduction œcuménique de la Bible, Révélation, 13, 1-15, édition 2004

⁸⁸ PRICE, Simon. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p.197

⁸⁹ FRIESEN Steven J., « The Beast from the Earth: Revelation 13.11-18 and Social Setting », dans *Reading the Book of Revelation: A Resource for Students*, éd. David Barr, Leiden, Society of Biblical Literature, 2003, p.62

refusant d'y participer se retrouverait en marge de sa communauté.⁹⁰ Il convient de mentionner que des désaccords surviennent lorsque l'on va au-delà de ces points comme, par exemple, sur ce que représente le fait qu'une bête vienne de l'eau et l'autre de la terre.⁹¹ Comme brièvement abordé dans l'introduction⁹², c'est au cours du règne des Flaviens que se consolidera le culte impérial. Après une période plus active de vénération sous Auguste, on observe un certain « calme » le long du règne de ses successeurs julio-claudiens. Puis, on observe une recrudescence de la pratique cultuelle sous la nouvelle dynastie des Flaviens, particulièrement sous Domitien, développement attesté par des inscriptions.⁹³ Ce renouveau du culte, comme le souligne Simon Price, exerce une nouvelle pression sur les chrétiens, les forçant soit à participer au culte, ce que ceux-ci ne peuvent faire sous peine d'être condamnés à des souffrances éternelles (Ap. 14, 9-11), ou bien soit à faire face aux éventuelles conséquences de leur refus.⁹⁴ C'est dans ce contexte inquiétant pour les chrétiens, ayant en plus en mémoire récente la persécution sous Néron, que sont probablement écrites les Révélations et sa représentation du culte impérial.⁹⁵ Comme mentionné un peu plus tôt, la bête venant de la terre est possiblement une représentation du culte impérial, ceci étant souligné par quelques passages du 13e chapitre. Ainsi, en écrivant que la bête « exerçait toute l'autorité de la première bête [...] et elle faisait que la terre et ses habitants adoraient la première bête... », Jean semble pointer vers la vénération du pouvoir romain encouragée par le culte impérial.⁹⁶ Le passage sur l'image créée et pouvant discuter (« Et il lui fut donné d'animer l'image de la bête, afin que l'image de la bête parlât... ») peut être perçu comme une référence aux images impériales et aux pouvoirs leur étant attribués. En effet, un caractère extraordinaire est souvent attribué aux statues païennes par les auteurs de l'époque, tant chrétiens que païens, bien que l'origine de leur pouvoir diffère selon l'interprétation, étant soit divine ou soit démoniaque.⁹⁷ Bien que rédigé 200 ans après les Révélations, on peut voir cette attitude envers les statues dans le panégyrique en l'honneur de Constance Chlore :

Panégyrique de Constance, 4, 8, 15

⁹⁰ COLLINS YARBRO Adela, « What the Spirit Says to the Churches: Preaching the Apocalypse », dans Quarterly Review 4, Harvard (Automne 1984), p.82

⁹¹ PRICE p195-196

⁹² VOIR: Introduction pages 34-35

⁹³ FRIESEN, p.148-150

⁹⁴ PRICE, p.198

⁹⁵ FRIESEN, p.136

⁹⁶ Ibid. p. 146

⁹⁷ PRICE, p.197

Insensé, il ne savait pas que, quel que fût le lieu de sa retraite, il trouverait la puissance de votre divinité partout où l'image de vos traits, partout où vos statues sont un objet d'adoration.⁹⁸

L'Apocalypse de Jean offre, somme toute, une représentation négative du culte impérial, le présentant sous des traits d'une bête monstrueuse, mais s'expliquant probablement par le contexte troublé dans lequel les chrétiens se trouvaient face au culte, au moment de sa rédaction dans la province d'Asie. Cependant, il convient de mentionner qu'il est difficile d'évaluer l'étendue de l'impact du texte sur les chrétiens du IIe siècle, le texte reste apocryphe jusqu'au IVe siècle.

1.1.2 - Les actes de Paul et Thècle

Les actes de Paul et Thècle sont un récit apocryphe, datant probablement du IIe siècle, dont le récit narre les aventures romancées de Thècle d'Iconium suivant l'apôtre Paul. Ce récit a survécu dans plusieurs traditions chrétiennes et a connu plusieurs versions différentes. La mention la plus ancienne du texte nous vient de Tertullien qui, dans *De baptismo*, nous raconte comment le texte se trouve être un faux et qui, à la différence de plusieurs faux antiques, a la particularité que son auteur fut exposé dans sa supercherie.⁹⁹ L'auteur du texte n'a probablement pas créé le texte *ex nihilo*, mais aurait très probablement été inspiré par plusieurs histoires venant de la tradition orale et les aurait compilées et mise à l'écrit.¹⁰⁰ L'histoire de Thècle est divisée en quatre grandes parties : sa rencontre avec Paul et sa conversion; les tentatives de son fiancé de la reprendre ainsi que le premier miracle; les retrouvailles avec Paul; et finalement les péripéties à Antioche de Pisidie, où se déroule un incident qui nous intéresse. En effet, à peine les deux personnages arrivés dans cette ville, Thècle reçoit les avances pleines de passion d'un homme dénommé Alexandre. Après une maigre défense de la part de Paul, Alexandre redouble d'efforts et se voit être publiquement humilié par Thècle, sa toge et sa couronne lui sont arrachées et jetées à terre, comme seule récompense :

Actes de Paul, 4,1 (3,26)

Et Paul renvoya Onésiphore et toute sa famille à Iconium : et ainsi il prit Thècle et entra à Antioche. Or au moment où ils y entraient, un Syrien, nommé Alexandre- un citoyen haut placé parmi les Antiochiens, très actif dans cette ville par la charge qu'il exerçait -, vit Thècle et s'éprit d'elle. Et il s'efforça de s'assurer de la complaisance de Paul avec de l'argent et des cadeaux. Mais Paul dit : «

⁹⁸ Panégyriques latins, *Panégyrique de Constance*, 4 (8), 15, *demens qui nesciebat, quacumque fugeret, ubique uim uestrae diunitatis esse, ubi uultus uestri, ubi signa colerentur.* trad. Galletier

⁹⁹ EHRMAN Bart D., *Lost Christianities : The Battles for Scripture and the Faith we Never Knew*, New York, Oxford University Press, 2005, p.29-30

¹⁰⁰ Ibid, p. 32

Je ne connais pas cette femme de la manière que tu dis; elle ne m'appartient pas. » Et l'homme, qui avait un grand pouvoir, enlaça Thècle dans la rue. Or elle ne le supporta pas, mais elle chercha Paul. Elle se mit à crier et à dire amèrement : « Ne fais pas violence à la servante de Dieu [...] » Saisissant alors Alexandre, elle déchira sa chlamyde, arracha la couronne de sa tête et l'exposa au mépris public.¹⁰¹

Cependant, Alexandre va porter plainte au magistrat local qui condamne Thècle aux bêtes sauvages pour avoir attaqué un des « premiers Antiochiens », soit un membre de l'élite municipale. Il s'avère que la « victime » de Thècle n'est autre qu'un prêtre du culte impérial, comme le montre son attirail luxueux ainsi que sa couronne, que certaines versions décrivent comme dorée et ornée par l'image de César, rendant le rôle du personnage on ne peut plus clair dans les versions syriaque et arménienne.¹⁰² Ceci est renforcé par une plaque relatée dans le texte qui, décrivant le crime de Thècle, mettait l'accent sur le fait qu'elle avait commis un sacrilège envers les dieux en jetant la couronne de César au sol :¹⁰³ « *Le motif de condamnation figurant sur l'inscription était celui-ci : « Sacrilège ».* »¹⁰⁴ Pour Jeremy Barrier, l'acte de jeter la couronne au sol possède un symbolisme plus fort que d'attaquer Alexandre, puisque la perte de l'objet peut refléter la perte de caractère divin et la perte d'honneur.¹⁰⁵ Si, contrairement à l'Apocalypse de Jean, le texte ne possède pas de commentaire clair vis-à-vis du culte impérial, il nous apprend néanmoins la place qu'occupaient les prêtres de l'institution, ainsi que l'importance de celle-ci dans la société romaine à cette époque. Le texte nous rappelle également que les chrétiens étaient déjà pleinement conscients de l'importance et du caractère particulier de l'image impériale.¹⁰⁶

¹⁰¹ *Actes de Paul*, 4, 1(3,26), *Καὶ ἀπέπεμψεν Παῦλος τὸν Ὀνησιφόρον πανοικί εἰς Ἰκόνιον, καὶ οὕτως λαβόμενος τὴν Θέκλαν εἰς Ἀντιόχειαν εἰσήλθεν. ἅμα δὲ τῶ εἰσέρχεσθαι αὐτούς, συριάρχης τις Ἀλέξανδρος ὀνόματι ἰδὼν τὴν Θέκλαν ἠράσθη αὐτῆς, καὶ ἐξελιπάει τὸν Παῦλον χρήμασι καὶ δώροις. ὁ δὲ Παῦλος εἶπεν Οὐκ οἶδα τὴν γυναῖκα ἣν λέγεις, οὐδὲ ἔστιν ἐμῆ. ὁ δὲ πολὺ δυνάμενος, αὐτὸς αὐτῇ περιεπλάκη εἰς τὸ ἄμφοδον· ἡ δὲ οὐκ ἠνέσχετο, ἀλλὰ Παῦλον ἐζήτει. καὶ ἀνέκραγεν πικρῶς λέγουσα Μὴ βιάσῃ τὴν ξένην, μὴ βιάσῃ τὴν τοῦ θεοῦ δούλην. Ἰκονιέων εἰμὶ πρώτη, καὶ διὰ τὸ μὴ θέλειν με γαμηθῆναι Θαμύριδι, ἐκβέβλημαι τῆς πόλεως. καὶ λαβομένη τοῦ Ἀλεξάνδρου περιέσχισεν αὐτοῦ τὴν χλαμύδα καὶ τὸν στέφανον ἀφείλετο ἀπὸ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, καὶ ἔστησεν αὐτὸν θρίαμβον* trad. Willy Rordorf et Pierre Cherix,

¹⁰² BREMMER Jan N., « Magic, martyrdom and women's liberation in the Acts of Paul and Thecla », dans *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, ed. Jan N. Bremmer, Kampen, Kok Pharos Publishing House, 1996, p. 51-52

¹⁰³ Plusieurs versions du texte existent comme mentionné plus tôt, Simon Price utilise la version syriaque, tandis que Jan Bremmer utilise les versions arménienne et syriaque, BREMMER p. 50 et PRICE, p. 170

¹⁰⁴ *Actes de Paul*, 4, 3(3,28) *ἡ δὲ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς αὐτῆς ἦν Ἰερόσολος*

¹⁰⁵ BARRIER, Jeremy W. *The Acts of Paul and Thecla: A Critical Introduction and Commentary*, Brite Divinity School, Fort Worth, 2008, p.228

¹⁰⁶ PRICE, p. 171

1.1.3 - Tertullien

Le christianisme au IIIe siècle a beaucoup évolué par rapport à ses débuts et n'est plus confiné à quelques régions du monde romain. Avant le concile de Nicée, plusieurs penseurs, souvent appelés pères de l'Église, contribueront grandement à cette évolution. Un de ces individus fut Tertullien, né au milieu du IIe siècle à Carthage et décédé vers 220 au même endroit. Même s'il n'est pas à proprement parler un des pères de l'Église (ayant rejoint le mouvement montaniste vers la fin de sa vie, mouvement qui sera éventuellement perçu comme hérétique), ses écrits ont eu un impact profond sur la communauté chrétienne, notamment par le fait qu'il est un des premiers à penser et écrire le christianisme en latin. Les textes de Tertullien nous aident à percevoir la pensée chrétienne qui est en plein essor au cours de cette époque. Même si ses ne représentent pas la vision de l'ensemble des chrétiens, il nous donne un échantillon de l'évolution de la perception de certains chrétiens sur la société romaine du IIIe siècle. Ainsi, dans son traité *l'Apologétique*, il s'exprime clairement sur le pouvoir impérial, les cultes traditionnels, et du même coup sur le culte impérial. Ce texte, qui s'adresse aux gouverneurs provinciaux, plus probablement les magistrats de Carthage, est une défense des chrétiens face aux persécutions et discriminations faisant suite à différentes lois émises à leur encontre. Dans *l'Apologétique*, Tertullien exprime clairement les problèmes du culte impérial menant les chrétiens à s'y opposer, soit principalement la notion du sacrifice, la divinisation et les honneurs rendus à l'empereur dans le cadre du culte, qu'il juge démesurés. Sur le rituel de sacrifice, Tertullien s'oppose particulièrement au fait que l'État romain force tous les gens à sacrifier à l'empereur et aux dieux, ce qu'il qualifie d'injuste et de ridicule, puisqu'un individu devrait aller les apaiser lui-même, qu'un sacrifice implique un désir de bonne volonté, et donc qu'un homme forçant un autre à sacrifier aux dieux contreviendrait à la logique du culte traditionnel.

Apologétique 28

Mais, de forcer des hommes libres à sacrifier malgré eux paraîtrait sans doute injuste (car ailleurs on prescrit la bonne volonté pour offrir un sacrifice); et assurément on trouverait déraisonnable qu'un homme fût contraint par un autre homme d'honorer les dieux, alors qu'il devrait, par intérêt, les apaiser de lui-même. [...] Aussi, ce sont, à coup sûr, les mêmes esprits pervers qui vous ont dressés à nous forcer de sacrifier pour le salut de l'empereur, et la nécessité de nous y forcer vous est imposée, aussi bien qu'à nous l'obligation de risquer notre vie.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Tertullien, *Apologétique*, 28, *Quoniam autem facile iniquum videretur liberos homines invitos urgeri ad sacrificandum — nam et alias divinae rei faciundae libens animus indicitur —, certe ineptum existimaretur, si quis ab alio cogeretur ad honorem deorum, quos ultro sui causa placare deberet, ne prae manu esset iure libertatis dicere: "Nolo mihi Iovem propitium; tu quis es? Me conveniat Ianus iratus ex qua velit fronte; quid tibi mecum est?"* *Formati*

Continuant sur cette lancée, Tertullien défend les chrétiens d'avoir commis un crime de lèse-majesté envers l'empereur, un crime qu'il qualifie de plus sévère que de manquer de respect aux dieux eux-mêmes. Il souligne avec dérision que les païens servent « César avec une terreur plus grande et une crainte plus vive que Jupiter de l'Olympe lui-même »¹⁰⁸, mais sans comprendre la portée de leur attitude, agissant plus « par respect pour une puissance prête à agir ». Cette attitude des païens envers l'empereur, que Tertullien présente clairement, s'explique par le fait que l'empereur, souvent perçu comme plus distant que les dieux eux-mêmes, possédait néanmoins un pouvoir terrestre immense et surtout plus immédiat que celui des divinités romaines.¹⁰⁹ Tertullien avance que si les chrétiens sont coupables du crime de lèse-majesté, ce n'est pas parce qu'ils se jouent « du devoir de prier pour leur salut », car les chrétiens prient pour leur souverain en invoquant pour leur salut « le Dieu éternel, le Dieu véritable », mais plutôt parce qu'il est attendu d'eux qu'ils prient aux statues des dieux. Il juge que c'est inacceptable puisque cela reviendrait à abaisser l'empereur au-dessous des choses lui appartenant, faisant référence au fait que les statues et les temples étaient construits et entretenus par les empereurs et qu'ils sont donc, aux yeux de Tertullien, propriétés de l'empereur et que de vénérer des choses dépendant de César reviendrait à lui manquer de respect.¹¹⁰ Tertullien argumente donc de ce que les chrétiens se soucient autant du salut de l'empereur que n'importe quel autre citoyen romain, et c'est afin de lui offrir le respect qui lui est dû qu'ils refuseraient de le vénérer aux côtés des statues. D'autant plus que les célébrations accompagnant généralement les cérémonies pour l'empereur n'avaient rien pour plaire au rigoriste auteur de l'Apologétique, pour qui célébrer pourrait se faire dans « l'intérieur de leur cœur plutôt que par la licence », afin d'éviter de rendre aux empereurs des « honneurs vains mensongers et téméraires ». Un autre point de contention important avec le culte impérial est la notion de divinité chez l'empereur. Pour notre polémiste, l'empereur ne peut être dieu car le seul titre d'empereur devrait lui suffire, et que de porter ce titre est exclusif avec celui de dieu.

Apologétique 33

estis ab isdem utique spiritibus, uti nos pro salute imperatoris sacrificare cogatis, et imposita est tam vobis necessitas cogendi quam nobis obligatio periclitandi., trad. Waltzing

¹⁰⁸ Tertullien, Apologétique, 28

¹⁰⁹ STAERMAN Elena, « Le culte impérial, le culte du soleil et du temps », dans: *Mélanges Pierre Lévêque. Tome 4: Religion*. Besançon, Université de Franche-Comté, 1990. p.363

¹¹⁰ Tertullien, Apologétique, 29

En effet, je n'appellerai pas l'empereur dieu [...] S'il est homme, il est dans son intérêt de le céder à Dieu. Il lui suffit d'être appelé empereur; c'est aussi un grand nom que celui-là, car il est donné par Dieu. Dire qu'il est dieu, c'est lui refuser le titre d'empereur : sans être homme, il ne peut être empereur.¹¹¹

Il développe cet argument en invoquant comment Auguste lui-même refusait le titre de « dominus / maître », terme problématique puisqu'il signifiait le maître des esclaves et donc un tyran. Il souligne également que la pratique d'appeler l'empereur « dieu » avant son apothéose serait de lui vouloir du mal puisqu'il s'agit d'un titre qu'il ne reçoit normalement que suivant son trépas.¹¹² Finalement, Tertullien énonce distinctement comment les chrétiens se voyaient dans l'Empire, c'est-à-dire comme des membres à part entière. Ainsi, le sentiment que les chrétiens sont des Romains est clairement exposé dans le passage suivant :

Apologétique 31- 32

Il y a plus : il est dit d'une manière claire et précise : « Priez pour les rois et pour les princes et pour les autorités, afin que tout soit tranquille pour vous. » En effet, quand l'empire est ébranlé, tous ses membres le sont aussi, et nous, bien que la foule nous traite en étrangers, nous nous trouvons naturellement enveloppés en quelque manière dans la ruine.

Nous avons un autre motif, plus pressant encore, de prier pour les empereurs, pour la conservation de l'empire tout entier et pour la puissance romaine : nous savons, en effet, que la terrible catastrophe suspendue au-dessus de la terre entière et la clôture du temps elle-même, qui nous menace d'horribles calamités, n'est retardée que par le répit accordé à l'Empire romain. Nous ne tenons nullement à faire cette expérience et, en demandant qu'elle soit différée, nous contribuons à la longue durée de l'Empire romain.¹¹³

Les chrétiens sentent qu'ils font partie intégrante de l'Empire et n'ont donc aucun intérêt à le voir s'effondrer, puisque Romains eux aussi, ils subiraient les mêmes conséquences d'une catastrophe que leurs concitoyens païens.

¹¹¹ Tertullien, 33, *Non enim deum imperatorem dicam, vel quia mentiri nescio, vel quia illum deridere non audeo, vel quia nec ipse se deum volet dici. Si homo sit, interest homini deo cedere; satis habeat appellari imperator; grande et hoc nomen est, quod a deo traditur. Negat illum imperatorem qui deum dicit; nisi homo sit, non est imperator.*, trad. Waltzing

¹¹² Ibid., 31

¹¹³ Ibid, 31-32 *Sed etiam nominatim atque manifeste: "Orate", inquit, "pro regibus et pro principibus et potestatibus, ut omnia tranquilla sint vobis!" Cum enim concutitur imperium, concussis etiam ceteris membris eius, utique et nos, licet extranei a turbis aestimemur, in aliquo loco casus invenimur. Est et alia maior necessitas nobis orandi pro imperatoribus, etiam pro omni statu imperii rebusque Romanis, qui vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem Romani imperii commeatu scimus retardari. Itaque nolumus experiri et, dum precamur differri, Romanae diuturnitati favemus*, trad. Waltzing

1.1.4 - Les actes du synode¹¹⁴ d'Elvire

Au tournant du IV^e siècle, soit 200 ans après Tertullien, on observe une certaine ouverture des chrétiens face au culte impérial, et ce malgré la tendance plutôt « conservatrice » et hostile qui avait cours lors des périodes précédentes. Un exemple d'ouverture est celui des canons rédigés suite au concile d'Elvire, qui s'est déroulé au début du IV^e siècle dans la ville d'Illiberis (aujourd'hui Grenade). Ce synode se trouve être une réunion régionale des évêques, une des plus anciennes que l'on connaisse, au cours de laquelle ils vont discuter de la situation intérieure de l'Église.¹¹⁵ Si l'authenticité des actes ainsi que leur datation furent longtemps remises en question¹¹⁶, leur légitimité est désormais reconnue tandis que leur datation tend à toujours diviser les experts. Ceci est dû au fait qu'ils ne s'entendent pas sur le caractère composite ou homogène de leur rédaction. Si l'historiographie classique tend à être généralement d'accord avec l'unité des actes du concile, avançant que les différences pouvant ressortir sont dues à des erreurs de transcriptions,¹¹⁷ plusieurs historiens, tel Maurice Meigne, argumentent qu'il faudrait parler de plusieurs conciles d'Elvire plutôt que d'un seul.¹¹⁸ Au cours de ce concile, des positions assez dures et « puritaines » sont adoptées, comme la proscription de mariages de chrétiens avec des non-chrétiens, le célibat pour les prêtres ou encore une restriction sévère des liens avec les gens de religion juive.¹¹⁹ Plusieurs canons touchent notamment les chrétiens aux prises avec des charges administratives les mettant en contact avec le culte traditionnel. Les conséquences pour ceux reconnus coupables d'avoir sacrifié ou bien organisé des jeux sont assez sévères. Elles vont de l'excommunication à vie pour ceux ayant fait des sacrifices durant l'exercice de leurs fonctions tout en étant déjà baptisés,¹²⁰ à la communion seulement sur leur lit de mort pour ceux ayant

¹¹⁴ Le rassemblement des évêques d'Hispanie à Elvire est référé parfois comme un synode ou un concile. Ceci est dû au fait que ces mots sont interchangeables lorsqu'ils réfèrent aux premiers siècles de l'Église chrétienne. JOUANNOU Pierre, « Synods, Early Church », dans *The New Catholic Encyclopedia Second Edition*, éd. Bernard Marthaler, Washington D.C., Thomson Gale, vol. 13, 2002

¹¹⁵ UBINA José F. « Le concile d'Elvire et l'esprit du paganisme ». dans: *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 19, n°1, 1993

¹¹⁶ Ibidem

¹¹⁷ LÁZARO SANCHEZ, Miguel J., « L'état actuel de la recherche sur le concile d'Elvire », dans *Revue des sciences religieuses*, 2008, p. 535,

¹¹⁸ VOIR MEIGNE Michel, « Concile ou collection d'Elvire ? », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 70 (1975), p. 361-387

¹¹⁹ LEPELLEY Claude, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, Paris, Études augustiniennes, 1979, p.362

¹²⁰ Actes du concile d'Elvire, Canon 2, *flamines qui post fidem lavacri et regenerationis sacrificaverunt, eo quod geminaverint scelera, accedente homicidio, vel triplicaverint facinus, cohaerente moechia, placuit eos nec in finem accipere communionem.*

organisé des jeux publics¹²¹, et à l'excommunication durant le temps de leur charge pour ceux ayant le poste de *duumvir* lié au culte.¹²² Si au premier abord il semble que les canons issus du concile sont très stricts et s'inscrivent dans l'idée que le christianisme est incompatible avec les magistratures impériales, ils témoignent également d'une ouverture de la religion envers celles-ci. En effet, on voit que même un concile aussi « puritain » que celui d'Elvire ne pouvait plus totalement interdire aux chrétiens de prendre des charges municipales et que les restrictions imposées vis-à-vis de celles-ci concordent avec le malaise qu'ont les pratiquants de cette foi envers les sacrifices et les jeux.¹²³ Des canons rédigés à Elvire, nous pouvons en retirer qu'il n'est désormais plus inadmissible pour des chrétiens d'accéder à ces charges, et qu'outre les rites que ceux-ci devaient mener, le caractère religieux des postes comme les sacerdoces et les flamines n'était plus aussi important qu'auparavant.¹²⁴ Qui plus est, le sujet de plusieurs des canons du concile démontre que le public visé était en partie les élites municipales hispano-romaines, révélant une christianisation en cours de cette couche de la société romaine.¹²⁵ Par ailleurs, cette ouverture semble s'inscrire dans l'intégration du christianisme au monde romain. Comme vu avec Tertullien, les chrétiens ne souhaitent plus vivre dans les marges de la société romaine, mais désormais comme citoyens à part entière, et la participation aux magistratures en fait partie.

Cette section sur la chrétienté avant l'ascension politique de Constantin avait pour but d'exposer brièvement la perception d'une partie des chrétiens envers le culte impérial dans les moments précédant leur obtention d'un pouvoir politique. À travers les récits du *Nouveau Testament*, comme aperçu brièvement dans l'extrait de l'*Apocalypse de Jean*, on constate que les chrétiens avaient déjà une attitude assez claire face au culte et au pouvoir romain. Ce dernier était perçu comme une force étrangère et négative tuant ceux s'y opposant et écartant du droit chemin ceux qui s'y soumettaient. Avec l'écrit apocryphe, mais très populaire, de Paul et de Thècle, on

¹²¹ Ibid, Canon 3 *item flamines qui non immolaverint, sed munus tantum dederint, eo quod se a funestis abstinuerint sacrificiis, placuit in finem eis praestare communionem, acta tamen legitima poenitentia : item ipsi si post poenitentiam fuerint moechati, placuit ulterius his non esse dandam communionem, ne illuisse de dominica communione videantur*

¹²² Actes du concile d'Elvire, Canon 56 *magistratus vero uno anno quo agit duumviratum, prohibendum placet ut se ab ecclesia cohibeat*

¹²³ LEPELLEY, p. 363

¹²⁴ Ibidem

¹²⁵ UBIÑA, p. 313

remarque que l'importance et la place du culte impérial et de ses officiants étaient parfaitement comprises par les chrétiens. Quant à Tertullien, il exprime clairement au II-IIIe siècle les griefs du christianisme envers le pouvoir et le culte impérial (le sacrifice et la vénération de l'empereur comme un dieu étant au centre des doléances), mais démontre également que le point de vue des chrétiens vis-à-vis de l'Empire a évolué; les chrétiens ne perçoivent plus Rome comme une puissance étrangère, mais se considèrent désormais comme pleinement romains et prêts à défendre leur appartenance à l'Empire. Finalement, les actes du concile d'Elvire démontrent qu'un début d'ouverture envers les institutions impériales s'opère dans la chrétienté qui doit désormais se pencher sur la problématique de ses adeptes qui proviennent maintenant également des élites, avec leurs obligations sociales envers les institutions municipales et impériales profondément reliées avec des prestations des cultes de la religion traditionnelle romaine. Par ailleurs, cette ouverture d'esprit est remarquable surtout si l'on compare aux jugements qui auraient été portés dans la chrétienté aux individus s'acquittant de ces fonctions un siècle auparavant.¹²⁶ Or, ce qui semble avoir été à première vue un dilemme difficile à résoudre, où les différences profondes entre le culte impérial païen et la nouvelle religion montante auraient pu s'avérer insurmontables et terminer sur la mort du premier (comme ce fut le cas de la religion païenne dans le monde méditerranéen en général) n'en sera pas un et la situation se résoudra, comme nous le verrons, avec fluidité au cours du quatrième siècle.

1.2 - L'EMPIRE ET LE CULTE IMPÉRIAL AU IV^e SIÈCLE

Avec la transition dans le IV^e siècle, les paradigmes définissant la structure de l'Empire romain commencent à changer. En effet, sortant d'un demi-siècle de crise, l'Empire se trouve être sous un nouveau régime politique, la tétrarchie, tentant de remédier aux problèmes soulevés durant la période d'instabilité avec diverses réformes, dont notamment le système du collège impérial. La tétrarchie ne survit pas à son premier vrai test, soit l'abdication prévue de Dioclétien et Maximien, et s'effondre pour ne laisser en 313 que deux empereurs, soit Licinius et Constantin. Ce dernier émerge en 324 comme seul dirigeant de l'Empire romain. Le règne de Constantin constitue un tournant important dans l'histoire romaine de par la place qui sera dès lors accordée aux chrétiens.

¹²⁶ BATTIFOL Pierre et Louis BRÉHIER, *Les survivances du culte impérial romain : à propos des rites shintoïstes*, Paris, Auguste Picard, 1920, p.13

C'est également sous les Constantinien que débutera la christianisation des institutions impériales comme le culte aux empereurs. Malgré l'ouverture du christianisme envers les magistratures et le pouvoir impérial, il demeure que plusieurs aspects caractérisant ces derniers, comme c'est le cas chez le culte impérial, sont encore assez incompatibles avec les préceptes de la foi chrétienne : les sacrifices prévalent encore et l'empereur est toujours vénéré comme un dieu vivant. L'on serait alors en droit de se demander comment le culte survit à la christianisation qui s'opère dans l'Empire au IV^e siècle.

1.2.1 - Les empereurs face au culte

Il faut tout d'abord examiner de quelle manière les empereurs de cette époque considéraient le culte impérial, et quelles étaient leurs postures à son encontre. Sous la Tétrarchie, le culte impérial va être renforcé et sera principalement un outil de la consolidation et de l'exaltation du pouvoir impérial, où les empereurs s'associent aux divinités joviennes afin de légitimer leur règne. Mis à part l'ajout du cérémonial, peu de choses semblent avoir changé dans le fonctionnement traditionnel du culte¹²⁷ (les aspects du renforcement du pouvoir et du cérémonial seront développés plus en détail au cours du deuxième chapitre). Toutefois, un changement d'attitude semble être de mise sous les empereurs, désormais chrétiens, succédant à la Tétrarchie. Notamment, il existe au moins un cas de figure des relations entre les souverains chrétiens et le culte impérial, soit celui du rescrit d'Hispellum. Dans ce rescrit, datant d'entre 330-335,¹²⁸ soit la fin du règne de Constantin, les habitants de la ville d'Ombrie rédigent une liste de demandes à l'empereur, soit : un nom tiré de lui ou un de ses césars; la permission d'ériger un temple à la gens Flavia (famille de Constantin),

¹²⁷ LO CASCIO Elio, « The New State of Diocletian and Constantine: From the Tetrarchy to the Reunification of the Empire », dans dir. Alan Bowman *The Cambridge Ancient History: Volume 12: The Crisis of Empire, AD 193-337*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.171-172.

¹²⁸ Certains historiens, comme Jacques Gascou, « Le Rescrit d'Hispellum ». *Mélange d'archéologie et d'histoire* vol. 79, no. 2 (1967) ou Timothy Barnes, *Constantine Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Oxford, Blackwell, 2011, p.20-22 (reprenant la thèse de ce dernier), avancent que le rescrit daterait de l'interrègne de 337, et donc qu'il aurait été émis par Constans. Ceux-ci basent principalement leur argumentation sur l'absence d'un titre, celui de *Nobilissimi Caesares* et le fait que la cité soit renommée en l'honneur de Constans et non Constantin. Pour d'autres historiens comme Klaus Martin Girardet, «Das Verbot von 'Betrügerischen Machenschaften' » ou Noel Lenski, *Constantine and the Cities : Imperial and Civic Politics*, Philadelphie, University of Philadelphia Press, 2016, p.116-117, les arguments avancés par Barnes et Gascou quant à leur théorie que Constans aurait produit le document, sont insuffisants pour justifier l'abandon de la datation traditionnelle d'entre 333-335. En effet, ils soutiennent que, premièrement, il arrivait fréquemment que des empereurs renommement des cités en l'honneur de proches ou de membres de leur famille (Antinopolis fondée par Hadrien en l'honneur de son favori Antinoüs) et que, deuxièmement, il n'y a aucune raison valable pour laquelle Constans, conscient de la mort de son père, aurait permis la construction d'un temple à la gens Flavia (comme il est inscrit dans le rescrit), plutôt que de procéder à la construction d'un temple en l'honneur de son père, désormais faisant parti des *divi Augusti* au terme d'une *consecratio*. C'est pourquoi nous suivons les dates traditionnelles.

que le prêtre élu dans la ville n'ait pas besoin de se rendre dans la cité voisine, et que les jeux y étant organisés puissent l'être également à Hispellum.¹²⁹ Les demandes s'inscrivent dans le contexte politique et géographique de la région d'Ombrie au IV^e siècle. En effet, depuis les réformes provinciales de Dioclétien, les régions de la *Tuscia* et de l'*Umbria* ont été fusionnées pour ne faire qu'une seule entité, soit celle de la *Tuscia et Umbria*. Ce faisant la cité se retrouve désormais en compétition avec sa voisine étrusque, Volsinies, notamment au sujet d'un festival annuel dans la région, se déroulant dans cette dernière, et exacerbant les tensions entre les deux cités. Le festival ayant lieu désormais à Volsinies, un prêtre d'HisPELLUM se devait de s'y déplacer pour y participer, comme mentionné dans le rescrit.¹³⁰ Ceci était jugé comme problématique pour les Hispellates puisque l'emplacement géographique de leur cité, entourée de montagnes et de bois, rendait le déplacement difficile.¹³¹ En plus d'être un exemple clair de la communication entre cités et souverains impériaux,¹³² le rescrit d'HisPELLUM nous permet d'appréhender comment l'empereur, à la fin de son règne, se positionne face à la demande d'ériger un temple et des célébrations à son nom, soit de manière assez pragmatique. En effet, que Constantin acquiesce aux requêtes des habitants de la cité d'Ombrie est une faveur dont il peut se permettre de donner aisément puisqu'elle ne bouleverse pas l'ordre politique préétabli dans la région. Volsinies ne perd pas les privilèges de son festival, et HisPELLUM, désormais une cité possédant son propre festival pour l'empereur, se voit endettée envers ce dernier. Il y a donc des avantages clairs et nets pour l'empereur : un temple érigé pour sa famille le rend plus populaire dans la région et encourage le loyalisme de la ville ayant reçu ses faveurs envers ses fils, la tension entre les deux cités n'a plus lieu d'être et, finalement, Constantin dispose d'un levier afin de négocier une possible modification à la pratique culturelle.¹³³ Constantin émet en effet une condition majeure à la construction du temple, soit « *qu'on prenne soin de ce que le temple consacré à notre nom ne soit souillé par les fraudes de nulle superstition contagieuse* »¹³⁴. Comme vu dans l'introduction, le sens du mot « superstition », *superstitio* en latin, n'est pas clairement défini, pouvant être interprété de plusieurs

¹²⁹ GASCOU, Jacques. « Le Rescrit d'HisPELLUM ». *Mélange d'archéologie et d'histoire* vol. 79, no. 2 (1967), p.627

¹³⁰ « ...mais comme, à cause de la hauteur des montagnes et des difficultés d'un chemin à travers les bois, vous demandiez avec instance [...] qu'il fut accordé à votre prêtre de n'être plus obligé de se rendre à Volsinies pour célébrer les jeux... » Rescrit d'HisPELLUM, trad. Jacques Gascou

¹³¹ Ibidem

¹³² Pour plus d'informations quant à la relation entre les empereurs et les cités VOIR : LENSKI Noel, *Constantine and the Cities : Imperial and Civic Politics*, Philadelphie, University of Philadelphia Press, 2016, p.126

¹³³ GASCOU p. 647 et LENSKI p. 127

¹³⁴ Le rescrit d'HisPELLUM ligne 47 : *volumus, ea observatione perscripta, ne aedis nostro nomine dedicata cuiusquam contagiose superstitionis fraudibus polluat*

manières. Ce qui est très probable dans le cas d'HisPELLUM, c'est que Constantin vise, avec des mots durs, à éviter que se développe toute forme d'idolâtrie dans la pratique du culte. Ainsi, Jacques GasCOU souligne que « l'empereur fait une concession aux gens d'HisPELLUM en leur permettant de construire un temple, mais il en limite la signification religieuse en mettant l'accent sur l'aspect de réjouissances publiques ». ¹³⁵ HisPELLUM illustre clairement comment l'Empire chrétien se positionne face aux aspects traditionnels de la société romaine, soit que celui-ci ne rompt pas brutalement avec les manifestations culturelles ou religieuses païennes. Par ailleurs, Constantin favorise le culte impérial comme le démontrent des édits de 335 et de 337 en Afrique, où il rappelle les privilèges des Flamines et des prêtres provinciaux :

Cod. Théod. Livre 12 1,21

Étant donné que des curiales africains se sont plaints que certains, dans leur corps, après l'honneur du flaminat et du sacerdoce ou les insignes des magistratures parcourues jusqu'à leur terme, ont été contraints d'être préposés aux relais de poste (charge qu'ont l'habitude de remplir dans les curies des hommes de mérite et de rang inférieurs), Nous ordonnons qu'aucun de ceux qui brillent par les honneurs susdits ne soit contraint au service mentionné, pour qu'il ne paraisse pas qu'on ait fait injure à Notre jugement. ¹³⁶

Si ses fils ne favorisèrent pas le culte à proprement parler, ils décidèrent néanmoins de laisser exister les temples auxquels des festivals et des jeux étaient associés afin de ne pas priver le peuple de ses divertissements, tout en mettant en garde de ne pas y pratiquer des rites idolâtriques (*superstitio*) :

Cod. Théod. Livre 16 10,3

Quoique toute superstition doive être totalement détruite, Nous voulons cependant que les édifices des temples situés hors des murs demeurent intacts et préservés. En effet, comme des jeux théâtraux, des courses de cirque, des concours tirent leur origine de certains d'entre eux, il ne convient pas que soient supprimés ceux grâce auxquels la festivité des plaisirs traditionnels est offerte au peuple romain. ¹³⁷

¹³⁵ GASCOU, p.655.

¹³⁶ Cod. Théod. 12,1,21 *Quoniam afri curiales conquesti sunt quosdam in suo corpore post flamonii honorem et sacerdotii vel magistratus decursa insignia praepositos compelli fieri mansionum, quod in singulis curiis sequentis meriti et gradus homines implere consuerunt, iubemus nullum praedictis honoribus splendenter ad memoratum cogi obsequium, ne nostro fieri iudicio iniuria videatur.* trad. Jean Rougé

¹³⁷ Cod. Théod. 16,10,3 (342) *Quamquam omnis superstitio penitus eruenda sit, tamen uolumus, ut aedes templorum, quae extra muros sunt positae, intactae incorruptaeque consistent. Nam cum ex nonnullis uel ludorum uel circensis uel agonum origo fuerit exorta, non conuenit ea conuelli, ex quibus populo Romano praebeatur priscarum sollemnitas uoluptatum,* trad. Rougé

Les empereurs ne songeront donc pas à supprimer le culte, jugeant qu'il s'agissait d'une institution trop utile, nécessaire pour exprimer le loyalisme des habitants de l'Empire, leur vénération pour la majesté impériale et leur unité derrière l'autorité du monarque et veilleront à sa sauvegarde.¹³⁸ Néanmoins, le culte impérial semble perdre son côté « religieux » pour conserver son côté de fêtes civiles et d'expression de loyauté, et c'est pourquoi Gascou parle du rescrit comme d'un exemple clef de la « laïcisation » du culte impérial.¹³⁹ Cette question de laïcisation ou de sécularisation du culte est justement un des éléments centraux de la survie du culte impérial romain.

1.2.2 - Laïcisation, sécularisation ou harmonisation?

Jacques Gascou n'est pas le premier à avoir remarqué la diminution du caractère religieux dans le culte impérial. Déjà en 1891, Émile Beurlier dans son ouvrage sur le culte impérial, parle du phénomène s'opérant au IV^e siècle comme d'une sécularisation.¹⁴⁰ Claude Lepelley aborde également cette question, en examinant les conciles où les écrivains ecclésiastiques, en plus d'être hostiles aux cultes païens, l'étaient aussi envers les aspects non religieux de la vie publique qu'ils jugeaient incompatibles avec l'éthique chrétienne. Il observe, de façon surprenante, qu'il n'y a aucune mention dans ces écrits des flamines municipaux ou de sacerdoce provinciaux¹⁴¹ dans les attaques contre l'idolâtrie. Pour Lepelley, cela s'explique par le fait que ces fonctions avaient alors perdu leur caractère religieux. Par ailleurs, comme souligné dans le cadre du concile d'Elvire, le fait que, même avant le règne de Constantin, on permettait aux chrétiens de participer à ces fonctions à condition de ne pas prendre part aux sacrifices démontre qu'il s'agissait déjà de fonctions essentiellement civiles et que leur attribut religieux était déjà relégué au second plan.¹⁴² Stéphane Benoist soutient également cette idée d'une sécularisation du culte impérial qui s'observe notamment dans les célébrations du culte de l'empereur, comme celle de l'arrivée solennelle de l'empereur à Rome, l'*adventus*, qui autrefois se terminait par un sacrifice à Jupiter Optimus Maximus, l'empereur des dieux. En effet, ces célébrations se trouvent être débarrassées de cette

¹³⁸ LEPELLEY, p. 367 et SALZMAN Michele Renee, *On Roman time: the codex-calendar of 354 and the rhythms of urban life in late antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1990, p.146

¹³⁹ GASCOU, p. 648

¹⁴⁰ BEURLIER Émile, *Le culte impérial; son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien*, Paris, Ernest Thorin, 1891, p.283

¹⁴¹ Il s'agit respectivement des prêtres municipaux et provinciaux du culte impérial.

¹⁴² LEPELLEY, p.365

dernière étape par Constantin. Pour Stéphane Benoist, l'empereur devient le centre de la célébration, en parallèle avec la sécularisation du culte impérial.¹⁴³ Cette apparente évacuation de l'aspect religieux du culte est témoignée par Honorius qui, en 399, rappelle que les célébrations ont été vidées de toute idolâtrie :

Cod. Théo. Livre 16,10,17

De même que Nous avons déjà aboli, par une loi salubre, les rites profanes, de même Nous ne souffrons pas que soient abolies les réunions festives des citoyens et la liesse populaire. En conséquence, Nous décrétons que, sans sacrifices et aucune superstition condamnable, des réjouissances soient offertes au peuple selon la coutume ancienne...¹⁴⁴

Pour Richard Lim, la christianisation de l'Empire romain entraîne une division dans les institutions romaines entre ce qui est païen, ce qui est chrétien et une nouvelle catégorie regroupant ce qui n'appartient ni au paganisme ni au christianisme, soit les institutions dites séculières.¹⁴⁵ Cette perte d'un caractère religieux est ce qui a amené certains à parler d'une « laïcisation », ou « sécularisation » du culte impérial. Comme mentionné dans l'introduction de ce mémoire, nous pensons que, concernant cette institution, le terme d'harmonisation est plus approprié. Il convient toutefois d'examiner plus en détail le sens des expressions « laïcisation » et « sécularisation » et pourquoi elles seraient appropriées, ou non, dans le contexte de l'antiquité tardive.

Abordons d'abord la question de la laïcité, qui est employée à maintes reprises afin de décrire la perte du caractère religieux du culte impérial. Étant donné la nature du concept de laïcité, celui-ci étant toujours vivement discuté au moment de la rédaction de cette recherche, plusieurs définitions peuvent être retenues. Commençons par en présenter deux, soit une du Larousse et une du lexique de science politique par Olivier Nay. La définition du Larousse va comme suit : « Conception et organisation de la société fondée sur la séparation de l'Église et de l'État et qui exclut les Églises de l'exercice de tout pouvoir politique ou administratif, et, en particulier, de l'organisation de l'enseignement. »¹⁴⁶ On peut déjà aisément constater ici que cette définition n'est

¹⁴³ BENOIST Stéphane, *Rome, le prince et la cité*, France, Presses Universitaires de France, 2005 p.97-98

¹⁴⁴ Cod. Théod. 16,10,17 (399) *Ut profanos ritus iam salubri lege submovimus, ita festos conventus civium et communem omnium laetitiam non patimur submoveri. Unde absque ullo sacrificio atque ulla superstitione damnabili exhiberi populo voluptates secundum veterem consuetudinem, iniri etiam festa convivia, si quando exigunt publica vota, decernimus.* trad. Rougé

¹⁴⁵ LIM Richard, *Christianization, Secularization, Public Life*, p.505

¹⁴⁶ « Laïcité » Dictionnaire Larousse

pas compatible avec le cadre temporel de cette recherche, puisque presque tous les concepts la caractérisant appartiennent au monde moderne et, qui plus est, renvoient seulement à la séparation de l'Église et de la société civile. Pour sa part, le lexique de sciences politiques d'Olivier Nay définit le terme de cette façon : « Principe de séparation politique et administratif des Églises et de l'État ...¹⁴⁷ ». Encore une fois, on peut remarquer que la définition se concentre sur cette division entre les différents aspects de la société. Le terme même de « laïc » renvoie à ce qui concerne la vie civile, en opposition à la vie religieuse.¹⁴⁸ Or, comme mentionnées dans l'introduction de ce travail, vie civile et vie religieuse ne forment pas deux mondes distincts en antiquité tardive.¹⁴⁹ Donc, l'insistance sur cette séparation de deux mondes dans le terme de « laïcité » montre qu'en plus d'être anachronique, l'expression relève d'un regard christianocentrique sur le phénomène.

La « sécularisation », qui est également employée afin de décrire certains changements que subit le culte impérial au IV^e siècle est, comme pour « laïcisation », un terme chargé de sens, particulièrement dans le contexte moderne. Le concept de sécularisation peut être défini comme la perte relative et progressive « de pertinence sociale (et, en conséquence, individuelle) des univers religieux par rapport à la culture commune... ».¹⁵⁰ Séculier et laïc sont donc deux termes très proches, tellement que pour le sociologue et historien Jean Baubérot la laïcisation « serait donc la dimension institutionnelle de la sécularisation ».¹⁵¹ Si l'historien Richard Lim reconnaît que le terme « séculier » représente une notion très ancrée dans notre esprit contemporain, il a cependant le mérite de décrire clairement la situation s'étant déroulée avec la christianisation de l'Empire.¹⁵² En effet, avec le changement religieux s'opérant chez les Romains, arrive la construction de catégories pour définir ce qui est problématique, ou non, aux yeux de la nouvelle foi. Ainsi certaines institutions et traditions, jugées conflictuelles, seront classées comme païennes, et donc rejetées, alors que d'autres, souvent trop utiles à l'État romain, vont être accommodées, ce qui se traduira, à notre sens, par une forme d'harmonisation.¹⁵³ Même si certaines institutions se désacralisent, comme le souligne Lim, le fait est que le terme possède une connotation beaucoup trop ancrée dans

¹⁴⁷ NAY, Olivier, « Laïcité », dans *Lexique de science politique*, p.394

¹⁴⁸ « Laïque » Dictionnaire Larousse

¹⁴⁹ VOIR : Introduction, p.23

¹⁵⁰ BAUBÉROT, Jean, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, éditions du seuil, 2004, p.53

¹⁵¹ *Ibidem*

¹⁵² LIM, p.505

¹⁵³ *Ibid*, p. 499

la modernité et que comme nous allons voir, parler d'harmonisation semble refléter plus adéquatement les transformations que connaît le culte impérial au IV^e siècle.

Maintenant que nous avons exploré ces deux concepts qui, comme nous venons de le voir, sont soit inadéquats pour décrire la situation dans laquelle se trouve le culte impérial, ou soit anachroniques, nous allons désormais aborder le concept d'harmonisation. Commençons par la définition d'harmonie, telle que rapportée dans le Larousse : « Rapport d'adaptation, de conformité, de convenance, existant entre les éléments d'un ensemble cohérent ou entre des choses soumises à une même finalité. »¹⁵⁴ Une adaptation, comme discuté plus tôt, s'est produite entre les différents éléments (ici le culte impérial et la chrétienté) de l'ensemble cohérent, soit le monde religieux romain. Cette définition, bien que vague, a l'avantage de ne pas être liée à une époque quelconque et de ne pas avoir de relent christianocentriste. Cette idée d'harmonisation a d'abord été soulevée par Louis Bréhier et Pierre Battifol en 1920 dans leur ouvrage, *Les survivances du culte impérial romain : à propos des rites shintoïstes*, écrit dans le but de répondre aux questionnements des chrétiens japonais se demandant quelle attitude ils devaient adopter envers le culte impérial shintoïste rendu à l'empereur japonais, qui devenait de plus en plus contraignant. Pour répondre aux catholiques japonais, Bréhier et Battifol examinent les transformations du culte impérial romain sous la pression du christianisme et en viennent à la conclusion que Constantin n'avait non seulement pas aboli le culte impérial, mais l'avait rendu acceptable aux yeux des chrétiens.¹⁵⁵ L'idée d'une harmonisation du culte impérial avec le christianisme est d'autant plus pertinente, puisque Constantin, s'il atténue la forme traditionnelle du culte en éliminant les éléments problématiques associés à l'idolâtrie, ne supprime pas tout le caractère original de l'institution. À cet effet, il ne renonce pas à l'imagerie et au symbolisme païen, comme le nimbe (alors symbole encore inconnu de l'iconographie chrétienne); il érige des statues de lui-même sous des traits de dieux qui recevront hommages et sacrifices, et accepte la vénération des images de sa personne, à condition qu'elles ne soient pas aux côtés d'idoles.¹⁵⁶ L'empereur continue de régner même dans la mort, alors que de hauts magistrats viennent le rencontrer lors de ses funérailles comme s'il était

¹⁵⁴ « Harmonie » Dictionnaire Larousse

¹⁵⁵ BATTIFOL Pierre et Louis BRÉHIER, *Les survivances du culte impérial romain : à propos des rites shintoïstes*, Paris, Auguste Picard, 1920, p.37

¹⁵⁶ Ibid, p.38, se basant sur le rescrit d'Hispellum

encore vivant, en continuant à faire l'adoration de sa personne, le tout dans une cérémonie décrite de manière similaire à celle que décrivait Hérodien au sujet de l'apothéose de Pertinax.¹⁵⁷ Pour Paul Stephenson, il est clair que même si Eusèbe de Césarée, seule source sur les funérailles, tente de la faire passer comme chrétienne, il laisse des indices indiquant qu'une cérémonie d'apothéose s'est bel et bien déroulée, par ses protestations : « Il n'était pas tel que l'oiseau d'Égypte dont on dit qu'unique en son genre, il meurt en s'immolant lui-même sur des aromates, puis renaît de ses cendres et s'envole tel qu'il l'était auparavant... ».¹⁵⁸ Encore selon Stephenson, Eusèbe tente par ce passage de minimiser les aspects traditionnels pour se concentrer sur les aspects chrétiens.¹⁵⁹ Il convient de mentionner qu'il n'y a pas de consensus quant à la tenue ou non d'une cérémonie d'apothéose. En effet, Jonathan Bardill remarque que les propos de notre unique source sur l'événement peuvent être interprétés pour dire le contraire, soit que le rite funéraire traditionnel, avec un bûcher, ne fut pas conduit.¹⁶⁰ Richard Lim avance l'idée que l'Empire va accommoder naturellement certaines institutions sociales et culturelles qui n'étaient pas ou ne pouvaient pas être aisément assimilées dans ce qui était vu comme le monde chrétien, au fil de sa christianisation, afin de veiller à ne pas déranger le tissu sociétal, c'est-à-dire de maintenir l'ordre public et les traditions populaires. Un exemple clair de ceci serait la loi des fils de Constantin de 342, concernant la préservation des temples où se déroulaient des spectacles.¹⁶¹ Par ailleurs, la construction du paganisme par le régime impérial renforce l'idée que seulement certains éléments dits religieux furent extirpés. En effet, la christianisation à cette époque s'est souvent caractérisée par l'énumération des interdictions de sacrifices et autres pratiques des cultes, ainsi que la destruction et fermeture de temples, soit les aspects les plus visibles de la religion traditionnelle. Ce faisant, on a appliqué le terme de « religieux » à seulement quelques institutions et pratiques traditionnelles, tout en permettant à d'autres d'être présentées désormais comme « non-religieuses », ce qui semble être le cas avec le culte rendu aux empereurs où la pratique du sacrifice semble avoir été le seul élément « religieux » évacué.¹⁶² Constantin et ses successeurs n'auraient donc pas vraiment aboli

¹⁵⁷ STEPHENSON Paul, *Constantine : Roman Emperor, Christian Victor*, New York, The Overlook Press, 2009, p.284-285

¹⁵⁸ EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Vie de Constantin*, 4, 72 οὐ κατὰ τὸν Αἰγύπτιον ὄρνιν, ὃν δὴ φασὶ μονογενῆ ὄντα τὴν φύσιν θνήσκειν μὲν ἐπ' ἀρωμάτων αὐτὸν αὐτῷ τὴν τελευταίην θνηπολοῦντα, ἀναβιώσκειν δ' ἐξ αὐτῆς σποδιᾶς καὶ ἀναπτάντα τοιοῦτον οἷος καὶ πρότερον ἦν φῦναι (...) trad. Marie-Joseph Rondeau

¹⁵⁹ STEPHENSON, p. 286

¹⁶⁰ BARDILL Jonathan, *Constantine, divine emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 390

¹⁶¹ LIM, p. 497 et Cod. Théod. 16,10,3,(342),VOIR p.53

¹⁶² LIM, p. 498-499 et LEPELLEY, p.365

le culte impérial, mais l'auraient seulement harmonisé avec la chrétienté, évacuant l'aspect « d'idolâtrie » des pratiques cultuelles.¹⁶³ Comme la définition du Larousse cité plus haut l'entend, l'harmonisation qui se produit peut concerner les différents éléments participants, et c'est ce qui sera discuté dans la prochaine section qui aborde comment l'Église, désormais sous l'égide des empereurs, réagira au culte impérial, qui recèle toujours des éléments cultuels fondamentalement païens et religieux, et donc pouvant être aussi vus comme problématiques.

1.3 - L'ÉGLISE ET LE CULTE IMPÉRIAL AU IV^e SIÈCLE

Avec l'arrivée au pouvoir de Constantin, la dynamique de pouvoir entre les chrétiens et le culte change profondément. Comme il fut observé dans la section précédente, les empereurs choisissent de ne pas se départir de cette institution qu'ils jugent trop utile et qui leur permet de renforcer les liens de loyauté de leurs sujets envers eux et leur famille. Du même coup, avec la tolérance de leur foi, puis la christianisation du rôle de l'empereur et de la transformation du comportement attendu sur le trône impérial, l'Église se trouve désormais être dans une position de pouvoir et peut dorénavant faire pression dans la société romaine afin d'interdire certains comportements ou institutions. Or, force est de constater que l'Église se retrouve alors dans une situation ambiguë face au culte impérial, car si certaines des composantes de l'institution qui étaient abhorrées par l'Église sont évacuées, d'autres, qui étaient autant décriées par celle-ci dans les siècles précédents, resteront en place. Ceci est d'ailleurs probablement dû à l'intérêt des élites romaines pour les institutions traditionnelles de l'Empire qui reste particulièrement utile pour cette classe de la société romaine.¹⁶⁴ Par exemple, le processus de divinisation de l'empereur n'est pas expressément retiré du culte, les mentalités envers les institutions traditionnelles changent lentement. Athanase d'Alexandrie paraît même supporter l'idée d'apothéose des empereurs trépassés, démontrant comment cette notion était ancrée dans l'esprit des Romains du IV^e siècle.¹⁶⁵ Or, il n'y a pas de doute que ce processus met mal à l'aise des chrétiens pour qui l'idée que l'on puisse diviniser des empereurs par le biais d'un simple décret sénatorial peut apparaître

¹⁶³ BRÉHIER BATTIFOL, p. 43

¹⁶⁴ LEPELLEY, p.369

¹⁶⁵ BARNARD Leslie W., « Athanase, Constantin et Constance, dans Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie » dans *Actes du colloque de Chantilly 23-25 septembre 1973*, éd Charles Kannengiesser, Paris, Beauchesne, 1974, p.139 et Athanase d'Alexandrie, *Apologie à Constance*, 11

blasphématoire.¹⁶⁶ Cette tolérance de la part des chrétiens supporte toutefois l'idée d'harmonisation des cultes, puisque les changements se produisent dans les deux sens. L'exemple de l'image impériale offre un cas d'étude intéressant à l'effet de la réaction de l'Église face à une composante païenne du culte impérial centrale à son fonctionnement. Ce faisant, nous définirons dans cette section ce qu'est une image impériale, pour ensuite examiner comment celle-ci était perçue chez les chrétiens.

1.3.1 - L'image impériale

Avant d'examiner le rapport entre les chrétiens et les images impériales, il convient de déterminer ce qu'est une image impériale et quel rôle elle avait dans le culte et dans la société romaine. Ainsi, une image impériale est simplement une représentation de l'empereur ou de ses proches (famille ou héritiers), pouvant prendre plusieurs formes, allant de statues colossales aux simples portraits figurant sur les pièces de monnaie (bien que ces dernières n'étaient pas employées pour le culte, elles bénéficiaient des mêmes protections que les autres effigies).¹⁶⁷ Comme vu précédemment, le culte impérial est en partie un phénomène aux origines multiples¹⁶⁸, mais l'image impériale et sa *gravitas*, elles, sont d'origine romaine.¹⁶⁹ Si l'on sait que le processus de diffusion des images était complexe et très encadré,¹⁷⁰ il reste que la question de la part d'investissement du pouvoir central dans l'organisation et le contrôle des images reste très précaire au début de l'Empire. Cependant, en ce qui concerne le siècle qui nous intéresse, il est probable que l'investissement de l'État central était beaucoup plus grand, car à cette époque, comme le souligne Simon Price, après des années de guerre civile et de changements religieux, le rôle des cités et de leur élite locale, du moins en Asie Mineure, diminue graduellement depuis le III^e siècle, au profit de la bureaucratie impériale (il faut néanmoins rappeler que les sources de cette époque ont également changé).¹⁷¹ Ce faisant, et en se basant sur le modèle d'émission des pièces de monnaie au IV^e siècle, où l'empereur lui-même semblait être consulté pour les nouvelles émissions,¹⁷² on peut supposer que le processus se trouvait être beaucoup plus centralisé. On observe, au travers de

¹⁶⁶ GRADEL, Ittai. *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p.354

¹⁶⁷ Cod Theod 9.21.9 389

¹⁶⁸ VOIR Introduction : ORIGINES ET DÉVELOPPEMENT DU CULTE

¹⁶⁹ PRICE, p.171-172

¹⁷⁰ Des copies de type officiel provenait de Rome et étaient transmises aux provinces où s'effectuait la création des images. PRICE p. 172-173, se basant sur la thèse de STUART, Meriwether, « How Were Imperial Portraits Distributed throughout the Roman Empire? » dans *American Journal of Archaeology* 43, no. 4 (1939), p. 601-617

¹⁷¹ PRICE, p. 60

¹⁷² De rebus bellicis 3.4, trad. Philippe Fleury

l'incident décrit dans le récit de Paul et Thècle, où Thècle jette à terre la couronne montée de la représentation d'empereurs, toute l'importance des images impériales. Le seul fait d'avoir manqué de respect à celle-ci valut une condamnation à mort pour la fautive, car l'image impériale ne constitue pas seulement une représentation de l'empereur, mais également l'empereur lui-même.¹⁷³

Ce n'est qu'à partir du II siècle que la propagation de l'image impériale atteindra la sphère publique de manière limitée, et ce n'est qu'au IIIe siècle que des statues et des bustes seront affichés un peu partout dans l'Empire.¹⁷⁴ Cette omniprésence dans la vie de tous les jours, jumelée au caractère surnaturel donné à l'empereur, explique sans doute pourquoi les images impériales prennent une place centrale dans la vie des gens. De plus, pour la plupart d'entre eux, les images de l'empereur seront tout ce qu'ils ne verront jamais de lui.¹⁷⁵ Les statues des empereurs jouaient un rôle important pour les esclaves voulant échapper à un maître trop cruel, puisqu'elles offraient l'asile à tous ceux qui s'y réfugiaient. Ainsi, Ulpie relate que des vendeurs d'esclaves devaient rassurer leurs clients en leur disant que leur marchandise n'avait jamais essayé de se jeter aux pieds de César.¹⁷⁶ Et cette prééminence de la place des images n'est pas seulement réservée au peuple : les images constituent une composante essentielle des cours de justice, où elles représentent l'empereur, ainsi que chez les gouverneurs de provinces, où les militaires doivent prêter serment, ainsi que dans toute autre cérémonie publique où il était demandé de faire preuve de loyauté.¹⁷⁷ L'empereur ne pouvant être partout à la fois, ses statues font office de présence et, comme mentionné plus tôt, ses images sont une extension de lui. Cette notion est extrêmement importante

¹⁷³ PRICE, p.170

¹⁷⁴ HURLET Frédéric, « Pouvoir des images, images du pouvoir impérial. La province d'Afrique aux deux premiers siècles de notre ère », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, tome 112, n°1. 2000. p. 297-364

¹⁷⁵ Majastina Kahlos, « The Emperor's New Images – How to Honour the Emperor in the Christian Roman Empire? », dans *COLLeGIUM: Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences*, Helsinki Collegium for Advanced Studies, University of Helsinki, 2016, p.121-122

¹⁷⁶ PRICE, p.192 et Ulpie, *Digeste*, 21,1 *Plane si dixerit aleatorem non esse, furem non esse, ad statuam numquam confugisse, oportet eum id praestare.* trad. Watson Au passage, ce droit à l'asile offert par les statues impériales sera réaffirmé dans une loi par Théodose Cod. Théod. 9,44,1,(6 juillet 386) *Imppp. Valentinianus, Theodosius et Arcadius AAAugusti Cynegio praefecto praetorio. eos, qui ad statuas vel evitandi metus vel creandae invidiae causa confugerint, ante diem decimum neque auferrī ab aliquo neque discedere sponte perpetimur; ita tamen, ut, si certas habuerint causas, quibus confugere ad imperatoria simulacra debuerint, iure ac legibus vindicentur; sin vero proditi fuerint artibus suis invidiam inimicis creare voluisse, ultrix in eos sententia proferatur. dat. prid. non. Iul. Constantinopoli Honorio n. p. et Evodio v. c. cons.*

¹⁷⁷ KAHLOS, p. 121

si l'on veut bien comprendre toute l'importance de l'image impériale, non seulement dans le contexte du culte impérial, mais également, comme nous le verrons bientôt, chez les chrétiens.

Les effigies impériales sont décrites comme revêtant un caractère sacré et possédant une certaine puissance et, du fait qu'elles ne représentent pas l'empereur, mais *sont* l'empereur, leur manquer de respect d'une quelconque manière revient non seulement à commettre un sacrilège, mais également un crime de lèse-majesté.¹⁷⁸ À partir de la diffusion dans la sphère publique, les célébrations entourant l'arrivée de nouvelles images impériales deviendront des événements majeurs pour les cités et la pratique s'établit rapidement dans l'Empire. Ainsi, dès le milieu du IIIe siècle, la coutume s'est implantée durablement, comme on peut l'observer avec le cas de Termessos Minor, une petite ville d'Asie Mineure qui, en 253, célèbre avec pompe l'arrivée d'une représentation de l'empereur Valérien.¹⁷⁹ Ces célébrations avec les images sont par ailleurs parmi les cérémonies les plus centrales du culte impérial. En effet, l'image représente un important moyen d'expression du pouvoir impérial puisqu'il s'agit, comme le dénote Ménandre le Rhéteur, d'un moment de rencontre entre les dirigeants et le peuple d'une cité et un moyen important pour les habitants d'exprimer leur gratitude envers l'empereur¹⁸⁰ :

Sur les discours épидictiques, livre 2 2,12

(...) nous sommes tous venus te rencontrer, avec d'entières familles- enfants, vieux, adultes, prêtres, organisations de citoyens; des gens ordinaires, t'accueillant avec joie, te rencontrant avec des louanges, t'appelant leur sauveur et protecteur et leur étoile la plus brillante...¹⁸¹

Sur les discours épидictiques, livre 2 1,38

Par quelles prières alors, devraient adresser les cités aux dieux pour le salut de notre empereur? Que peut-on demander de plus grand des dieux que la sauvegarde de notre empereur? Car nous pouvons apprécier les pluies en saison, l'abondance de la mer, les généreuses récoltes grâce à la justice de

¹⁷⁸ Cod. Theod. 9.38.6 (381): *qui sacri oris imitator et divinorum vultuum adpetitor venerabiles formas sacrilegio eruditus inpressit*; 16.4.1 (386): *Si quando nostrae statuae vel imagines eriguntur seu diebus, ut adsolet, festis sive communibus, adsit iudex sine adorationis ambitioso fastigio, ut ornamentum diei vel loco et nostrae recordationi sui probet accessisse praesentiam.*

¹⁷⁹ ROBERT Louis, IGR 3 481 = ILS 8870, dans Recherches Épigraphiques, *Revue des Études Anciennes* 62 (1960) : 276-361; ainsi que PRICE, p.175

¹⁸⁰ Ibidem

¹⁸¹ Ménandre le Rhéteur, *Sur les discours épидictiques*, 2.2, 12 (...) *προσπαντήκαμεν δέ σοι ἅπαντες ὀλοκλήροις τοῖς γέννεσι, παῖδες, πρεσβῦται, ἄνδρες, ἱερέων γένη, πολιτευομένων συστήματα, δῆμος περιχαρῶς δεξιούμενοι, πάντες φιλοφρονούμενοι ταῖς εὐφημίαις, σωτήρα καὶ τεῖχος, ἀστέρα φανότατον ὀνομάζοντες, οἱ δὲ παῖδες τροφέα μὲν ἑαυτῶν, σωτήρα δὲ τῶν πατέρων.*

notre empereur. Alors, en retour, cités, nations, peuples et tribus le couronnons, composons des hymnes pour lui, écrivons à son propos; nos cités sont pleines de ses portraits, certains de bois peints, d'autre de matériaux plus précieux.¹⁸²

On peut noter que lors de la cérémonie de l'adventus, qui comme mentionné plus tôt était marquée par de longues processions solennelles où les images impériales prenaient part au cortège, ces dernières pouvaient servir de remplaçant à l'empereur. Si les icônes impériales ont toujours été reçues avec un certain degré de formalité, ce n'est qu'à partir de la Tétrarchie que des cérémonies très définies furent établies et rendues obligatoires.¹⁸³

Les jeux constituaient aussi des festivités centrales dans le culte impérial et dans la vie des citoyens, tout en restant très utiles à l'État romain de plusieurs façons, puisqu'ils permettaient de rapprocher les classes sociales, souligner les séparations, renforcer leur cohésion envers l'empire, tout en les unissant autour de la figure de l'empereur, souvent mécène des jeux, qu'il soit physiquement présent ou représenté par ses fonctionnaires et une image.¹⁸⁴ C'était notamment le cas de toutes les courses à Rome, qui commençaient par une longue procession parcourant la ville et se terminant au Circus Maximus, et durant laquelle les habitants paradaient avec des images impériales et des dieux que l'on installait à la fin du parcours dans le *pulvinar*, une sorte de loge spéciale, faite pour que les dieux et la famille impériale puissent assister à la compétition.¹⁸⁵ Rappelons également que lors de l'exclusion du sacrifice et des autres rites posant un problème d'acceptation pour les chrétiens, Constantin demande seulement que son image ne se trouve pas en présence d'autres idoles.¹⁸⁶ Il faut donc retenir qu'au IV^e siècle, l'image impériale pouvait prendre plusieurs formes (de la pièce de monnaie jusqu'au buste), et que son processus de diffusion était dorénavant très centralisé et encadré. Elle possédait une place centrale, autant dans la vie des

¹⁸² Ibid, 2.1, 38 *τίνας οὖν εὐχὰς εὐχεσθαι δεῖ τῶ κρείττονι τὰς πόλεις ἢ ὑπὲρ βασιλέως ἀεὶ; τί δὲ μείζον αἰτεῖν παρὰ τῶν θεῶν ἢ βασιλέα σώζεσθαι; ὄμβροι γὰρ κατὰ καιρὸν καὶ θαλάσσης φοραὶ καὶ καρπῶν εὐφορίαι διὰ τὴν βασιλέως δικαιοσύνην ἡμῖν εὐτυχοῦνται: τοιγάρτοι καὶ ἀμειβόμενοι αὐτὸν αἱ πόλεις καὶ ἔθνη καὶ γένη καὶ φυλαὶ στεφανοῦμεν, ὑμνοῦμεν, γράφομεν, πλήρεις εἰκόνων αἱ πόλεις, αἱ μὲν πινάκων γραπτῶν, αἱ δὲ ποῦ καὶ τιμιωτέρας ὕλης.*

¹⁸³ MACCORMACK Sabine, *Art and Ceremony in the Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1981, p. 67

¹⁸⁴ FISHWICK Duncan, *The Imperial Cult in the Latin West, Vol. 2.1*, New York, Brill, 1987, p. 575

¹⁸⁵ HUGONOT Christophe, « Le *pulvinar* du Grand Cirque, le Prince et les Jeux », dans *Pouvoir et religion dans le monde romain, en hommage à Jean-Pierre Martin*, éd. Agnès Bérenger, Bernard Klein, Xavier Loriot, Annie Vigourt,, Presses Universitaires de Paris Sorbonne, 2006, p.220-224

¹⁸⁶ BRÉHIER, p.38

habitants de l'Empire, du plus bas esclave au plus haut fonctionnaire impérial, que dans le culte impérial où elle se trouvait au centre des cérémonies. Non seulement représentait-elle l'empereur en son absence, mais elle était aussi l'empereur.

1.3.2 - L'image impériale chez les chrétiens : acceptation ou opposition?

Maintenant que nous avons brièvement décrit ce qu'était l'image impériale, nous pouvons nous pencher sur la manière dont les chrétiens la percevaient au IV^e siècle. Comme mentionné plus tôt, la pratique de rendre hommage aux images impériales semble être à première vue incompatible avec la chrétienté. Pour s'en convaincre, il suffit de lire comment la vénération de ces images est décrite dans le livre de la Sagesse, la longue section sur les idoles, et dans le livre de Daniel, la discussion sur les songes de Daniel avec Nabuchodonosor.¹⁸⁷ Pourtant, force est de constater que ce n'est pas le cas. En effet, lorsque l'on étudie les auteurs chrétiens se penchant sur la question, l'on constate que non seulement l'image impériale ne pose pas de problèmes chez eux, mais qu'ils l'utilisent pour régler certains débats théologiques. C'est d'ailleurs eux qui, ironiquement, à partir du règne de Constantin, développeront plus substantiellement la relation entre l'empereur et ses images, notamment sur la façon de concilier l'essence de l'empereur et le christianisme.¹⁸⁸ De plus, on constate que la plupart des objections émises à ce sujet durant cette période ne sont pas vraiment des oppositions à la vénération des images ni au culte impérial, et peuvent être expliquées dans leur contexte respectif.

Comme il fut discuté plus tôt dans ce chapitre, les images impériales étaient omniprésentes dans la société romaine, et ce, à tous les niveaux. De plus, les chrétiens ne vivaient plus en marge de la société romaine depuis déjà un certain temps et se considéraient eux-mêmes des Romains loyaux à l'empereur. Dès lors, l'influence du phénomène des images se fait sentir chez eux de par l'attitude adoptée vis-à-vis l'image impériale, soit de s'en servir comme outil de référence, et du même coup démontre à quel point cette dernière était répandue et acceptée dans la société romaine.¹⁸⁹ Cette position face aux images est d'ailleurs très présente chez les auteurs de l'époque

¹⁸⁷ PRICE, p.199 et Traduction œcuménique de la Bible, *Livre de la Sagesse*, chapitre 14, 12-21; *Livre de Daniel*, Livre I, Vision 3, 18b, édition de 2004, il convient de mentionner que bien que le Livre de la Sagesse n'était pas considéré par tous comme canonique, suite au concile de Rome de 382, il entre dans le canon.

¹⁸⁸ Ibid, p.203

¹⁸⁹ Ibid, p. 205

de Constantin et de ses successeurs. C'est notamment le cas avec Athanase d'Alexandrie, qui, dans son traité contre les ariens, se penche sur l'image de l'empereur. Son traité contre les ariens est écrit justement dans le cadre du conflit théologique avec les ariens, où Athanase s'oppose aux idées d'Arius, notamment celle où le Père et le Fils ne sont pas de la même nature¹⁹⁰.

Athanase d'Alexandrie : Traité contre les ariens. Troisième traité.

5.3 : On peut comprendre cela plus facilement à partir de l'exemple de l'image impériale. Dans l'image de l'empereur sont sa forme et sa condition, et dans l'empereur se trouve la forme qui est dans l'image. Car, la ressemblance de l'empereur dans l'image est sans défaut, si bien qu'à regarder l'image on voit en elle l'empereur, et à voir l'empereur, on reconnaît que c'est lui qui est dans l'image. 5.4 Et du fait qu'il n'y a pas de faille dans la ressemblance, à celui qui désire voir l'empereur après avoir vu l'image, celle-ci pourrait dire : 'Moi et l'empereur nous sommes un, car je suis en lui et lui est en moi; ce que tu vois en moi, c'est ce que tu aperçois en lui, et ce que tu as vu en lui, c'est ce que tu aperçois en moi.' 5.5 Celui qui vénère l'image, vénère en elle l'empereur. Car son image est sa condition et sa forme. Si donc le Fils aussi est l'image du Père, il s'impose de conclure que la divinité propre au Père constitue l'être du fils. C'est ce que veut dire : 'Lui qui est dans la condition de Dieu est : Le Père est en moi.'¹⁹¹

Athanase se sert, dans son texte, de l'image impériale comme point de référence afin d'expliquer à ses lecteurs la notion de consubstantialité. Il avance tout simplement qu'en vénérant l'image, l'on vénère l'empereur, et que ces derniers ne font qu'un. Cet exemple, selon Adelin Rousseau, lui permet « de préciser le rapport entre l'image et son archétype, telle qu'elle est déterminée par la 'ressemblance' ». et qu'Athanase emploie ici l'analogie de l'icône afin de se libérer « de la représentation arienne et corporelle de l'immanence mutuelle du Père et du Fils. ». ¹⁹² Par ailleurs, Athanase semble prendre pour acquis que son audience comprend l'idée d'unité. De manière similaire, Sévérien de Gabala, écrivant dans son homélie sur les six jours de la Création, vers la fin du IV^e siècle, utilise l'image impériale encore comme point d'ancrage à ceux l'écoutant

¹⁹⁰ DÎNCA Lucian, *Traité contre les ariens, tome 1*, France, les éditions du Cerf, 2019, p.29-30

¹⁹¹ Athanase d'Alexandrie, *Traité contre les ariens*, Troisième traité 5.3-5.5, *Τοῦτο δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ παραδείγματος τῆς εἰκόνης τοῦ βασιλέως προσεχέστερόν τις κατανοεῖν δυνήσεται. Ἐν γὰρ τῇ εἰκόνι τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφή τοῦ βασιλέως ἐστὶ, καὶ ἐν τῷ βασιλεῖ δὲ τὸ ἐν τῇ εἰκόνι εἶδος ἐστίν. Ἀπαράλλακτος γὰρ ἐστίν ἢ ἐν τῇ εἰκόνι τοῦ βασιλέως ὁμοιότης· ὥστε τὸν ἐνορῶντα τῇ εἰκόνι ὄρᾶν ἐν αὐτῇ τὸν βασιλέα, καὶ τὸν πάλιν ὄρῶντα τὸν βασιλέα ἐπιγινώσκειν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ ἐν τῇ εἰκόνι. Ἐκ δὲ τοῦ μὴ διαλλάττειν τὴν ὁμοιότητα, τῷ θέλοντι μετὰ τὴν εἰκόνα θεωρῆσαι τὸν βασιλέα εἶποι ἂν ἡ εἰκὼν· Ἐγὼ καὶ ὁ βασιλεὺς ἐν ἐσμεν· ἐγὼ γὰρ ἐν ἐκείνῳ εἰμὶ, κάκεινος ἐν ἐμοί· καὶ ὁ ὄρᾳς ἐν ἐμοί, τοῦτο ἐν ἐκείνῳ βλέπεις· καὶ ὁ ἐώρακας ἐν ἐκείνῳ, τοῦτο βλέπεις ἐν ἐμοί. Ὁ γοῦν προσκυνῶν τὴν εἰκόνα, ἐν αὐτῇ προσκυνεῖ καὶ τὸν βασιλέα· ἢ γὰρ ἐκείνου μορφή καὶ τὸ εἶδος ἐστίν ἢ εἰκὼν. Ἐπεὶ τοίνυν καὶ ὁ Υἱὸς εἰκὼν ἐστὶ τοῦ Πατρὸς, ἐξ ἀνάγκης ἐστὶ νοεῖν, ὅτι ἡ θεότης καὶ ἡ ιδιότης τοῦ Πατρὸς τὸ εἶναι τοῦ Υἱοῦ ἐστίν. Καὶ τοῦτό ἐστιν, Ὅς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, καὶ, Ὁ Πατὴρ ἐν ἐμοί trad. Dîncă*

¹⁹² ROUSSEAU Adelin, *Les Trois Discours contre les ariens*, Bruxelles, Éditions Lesius, 2004, p.432-433

afin d'expliquer l'ubiquité de Dieu en comparant justement l'ubiquité des représentations de l'empereur :

Homélie sur les six jours de la Création, discours six, 5

Il en est de même parmi nous. N'y a-t-il pas de nombreux préfets dans toute l'étendue de l'empire ? L'empereur, ne pouvant être présent à tous ses sujets, l'on est obligé de placer son image dans les tribunaux, sur les places publiques, dans les salles de réunion, dans les théâtres. Partout où le préfet doit examiner les affaires de son ressort, se trouve le portrait impérial, pour donner aux actes du préfet l'autorité voulue. Comme il n'est qu'un homme, l'empereur ne saurait être présent en tous lieux. Dieu, encore une fois, les hommes ne sauraient le voir. C'est pourquoi il fit de l'arbre comme un symbole de sa souveraineté, destiné à rappeler à Adam l'empire que Dieu possède sur tout ce qui existe.¹⁹³

L'empereur, simple mortel, ne peut être partout en même temps et doit donc être représenté par des images qui détiennent la même force que ce dernier. Tout comme on ne saurait voir Dieu, il est toujours présent partout, tout comme l'empereur se retrouve à tout endroit où se trouvent ses images.¹⁹⁴ Une homélie copte à la Vierge, attribuée à Théophile d'Alexandrie¹⁹⁵, emploie encore une fois les images de l'empereur afin d'expliquer la puissance des icônes de la vierge aux fidèles :

Homélie à la Vierge, 90

Je t'ai raconté ces choses, ma bien-aimée, pour te montrer ceci : Gardons-nous de tout péché. Car si l'image de l'Empereur de ce monde, lorsqu'elle est peinte et dressée au milieu de la place publique, devient une protection pour toute la ville, et si des violences sont commises contre quelqu'un, et qu'il s'empare de l'image de l'Empereur : alors personne ne pourra s'opposer à lui, même si l'Empereur n'est qu'un mortel ; et il est traduit devant un tribunal. Honorons donc, ma bien-aimée, l'eikon de Notre-Dame la véritable Reine, la sainte Theotokos Marie, la mère de notre Dieu, Jésus-Christ...¹⁹⁶

Il est intéressant de voir que l'auteur prend en considération que son audience possède une connaissance préexistante du caractère particulier des images de l'empereur, puisqu'il s'en sert

¹⁹³ Sévérien de Gabala, *Homélie sur les six jours de la Création*, discours 6, 5, *Οἷα γίνεται καὶ νῦν. Ἐννόησαν πόσοι εἰσὶν ἄρχοντες ἀνὰ πᾶσαν τὴν γῆν. Καὶ ἐπειδὴ βασιλεὺς πᾶσιν οὐ πάρεστι, δεῖ παραστῆναι τὸν χαρακτήρα τοῦ βασιλέως ἐν δικαστηρίοις, ἐν ἀγοραῖς, ἐν συλλόγοις, ἐν θεάτροις. Ἐν παντὶ τόπῳ, ἐν ᾧ πράττει ἄρχων, δεῖ παρεῖναι, ἵνα βεβαιῶνται τα γινόμενα. Ὁ βασιλεὺς μὲν οὖν παρεῖναι πανταχοῦ, ὡς ἄνθρωπος, οὐ δύναται· Θεὸν καὶ πάλιν φαίνεσθαι, ὡς Θεὸν, ἀνθρώποις καὶ ἀδύνατον. Δέδωκε τὸ δένδρον χαρακτήρα τῆς βασιλείας, ὑπόμνησιν φέρον τῷ Ἀδάμ, ὅτι πάντων ἔλαβε τὴν δεσποτείαν. Γνωτὶ τὸν δεδωκότα τὴν ἐξουσίαν* trad. Bareille

¹⁹⁴ Maijastina Kahlos, « The Emperor's New Images – How to Honour the Emperor in the Christian Roman Empire? », dans *COLLeGIUM: Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences*, Helsinki Collegium for Advanced Studies, University of Helsinki, 2016, p. 126

¹⁹⁵ Comme le souligne Maijastina Kahlos, il est difficile de savoir qui est l'auteur véritable du texte, puisque la date du document est difficile à vérifier.

¹⁹⁶ Pseudo-Théophile d'Alexandrie, *Homélie à la vierge*, 90, trad. Worell

pour faire une analogie avec les images de la Vierge, afin de faciliter la transmission de l'idée du caractère sacré de ses icônes.¹⁹⁷ On peut également dégager de l'homélie que les chrétiens attribuaient une nature sacrée et une puissance intrinsèque aux images impériales, sans que ça leur pose problème.¹⁹⁸

Cependant, au cours du IV^e siècle, les auteurs chrétiens ne s'entendent pas tous sur le concept et la place de l'image impériale, et certains formulent une opposition au phénomène. C'est le cas de Jean Chrysostome qui, dans son homélie aux statues, critique la sévérité de la peine infligée aux habitants d'Antioche. Ceux-ci se seraient soulevés en 387, suite à l'annonce d'une levée d'impôts et auraient détruits des images peintes et des statues de l'empereur Théodose et de sa femme.¹⁹⁹ À la suite de cet acte, les émeutiers se seraient dispersés, réalisant qu'ils avaient commis un crime de lèse-majesté. Chrysostome écrit à cet égard :

17^e homélie

Le crime d'Antioche est grand, nous l'avouons, mais il n'est pas au-dessus de la clémence impériale. [...] Les statues renversées sont déjà relevées et remises dans leur premier état, et la sédition a été promptement réprimée; mais si vous faites périr l'homme, créé à l'image de Dieu, comment pourrez-vous rétablir cette image? Ressuscitez-vous les morts, et rendez-vous la vie à des cadavres?²⁰⁰

3^e homélie

Et Dieu lui-même ne dit-il pas Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance? (Gen. I, 26.) Mais, dites-vous, la substance de l'homme est bien différente de celle de Dieu. Et l'airain est-il de la même substance que l'empereur? Cependant, ceux qui ont osé lui faire outrage ont été châtiés. Les hommes, il est vrai, ne sont pas de la même substance que Dieu, mais ils ont été appelés les images de Dieu, et à ce titre, il faut les honorer.²⁰¹

¹⁹⁷ KAHLOS, 127

¹⁹⁸ MACCORMACK Sabine, *Art and Ceremony in the Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1981, p.67-68

¹⁹⁹ PETIT Paul, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J.-C.*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1955, p.238-240

²⁰⁰ Jean Chrysostome, Homélie sur les statues, 17^e homélie, 1 (...) Δεινὰ μὲν τὰ τετολμημένα καὶ ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν, ἀλλ' οὐχ ὑπερβαίνει τὴν τοῦ βασιλέως φιλανθρωπίαν ἢ τῶν γεγενημένων παρανομία. (...) ὅτι οἱ μὲν ἀνδριάντες οἱ κατενεχθέντες ἀνέστησαν ἄλλιν, καὶ τὸ οἰκεῖον ἀπέλαβον σχῆμα, καὶ τὸ γεγενημένον διόρθωσιν ἔσχε ταχίστην· ὑμεῖς δὲ ἂν τοῦ Θεοῦ τὴν εἰκόνα ἀποκτείνητε, πῶς δυνήσεσθε ἄλλιν ἀνακαλέσασθαι τὸ πεπλημμελημένον; πῶς ἀναστήσῃ τοὺς ἀπολλυμένους, καὶ τὰς ψυχὰς τοῖς σώμασιν ἀποδοῦναι; (...) trad. Jeannin

²⁰¹ Ibid, 3^e homélie, 6 (...) καὶ ἄλλιν αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ λέγοντος· Ποιῶσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν. Ἄν δὲ λέγῃς, ὅτι οὐχὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας ὁ ἄνθρωπος ἐστὶ τῷ Θεῷ, καὶ τί τοῦτο; Οὐδὲ γὰρ ὁ χαλκὸς τοῦ ἀνδριάντος τῆς αὐτῆς οὐσίας ἦν τῷ βασιλεῖ, ἀλλ' ὅμως δίκην ἔδοσαν οἱ τολμήσαντες· ὥστε καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων, εἰ καὶ μὴ τῆς αὐτῆς οὐσίας εἰσὶ τῷ Θεῷ οἱ ἄνθρωποι, ὥσπερ οὖν οὐδὲ εἰσιν, ἀλλ' ὅμως εἰκὼν ἐκλήθησαν, καὶ διὰ τὴν προσηγορίαν ἔδει τιμῆς ἀπολαβεῖν αὐτούς

Si Jean Chrysostome reconnaît que l'insulte faite aux images impériales est un crime important, le tort qui leur fut causé a été réparé et la révolte arrêtée, donc rien ne justifie le crime que serait l'exécution des émeutiers, ou même des membres de la curie locale comme boucs émissaires. Il avance que les humains, étant faits à l'image de Dieu, en sont justement son image et que de les mettre à mort causerait des dommages qui, contrairement aux « statues d'airain », ne pourraient être réparés et que le châtement infligé aux destructeurs des icônes serait minime à côté du châtement de Dieu envers celui qui porterait atteinte à ses images.²⁰² De plus, Chrysostome trouve disproportionné la dureté des représailles causées par l'injure envers un homme, alors que « Dieu chaque jour est accablé d'outrages! Que dis-je? chaque jour! Mais à toute heure! » et que celui qui fut offensé est « loin d'ici; il n'a rien vu, rien entendu », l'auteur semblant dans ce passage remettre en cause le concept d'ubiquité des images.²⁰³ Ce à quoi son concitoyen antiochien, le rhéteur Libanios, écrivant également au sujet de l'émeute d'Antioche, acquiesce en ajoutant même que de choisir de pardonner les fautifs reviendrait à adopter un comportement divin :

Discours 20: À l'empereur Théodose après la réconciliation

L'application d'une punition généralisée serait un correctif ; omettre même cela signifie une douceur qui tente de s'apparenter aux dieux avec extrême sérieux. Car comment les dieux le font-ils ? 12. Ils observent tout de haut, et écoutent tout, mais dans ce qui se dit et se fait sur la terre, beaucoup de crimes sont commis, surtout quand les hommes s'embrouillent par leur propre faute et disent que les dieux leur ont fait tort. Ils regardent le ciel et ne s'abstiennent d'absolument aucun type d'abus. Pourquoi! J'ai même vu des gens lancer des pierres au ciel ! Bien que les dieux aient un tel pouvoir de punir s'ils le jugent bon, ils s'abstiennent toujours.²⁰⁴

Si l'on peut être tenté de traiter à première vue l'homélie de Jean Chrysostome comme une tentative de minimiser l'importance de l'image impériale, comme le souligne Maijastina Kahlos, il faut remettre son texte dans le contexte de rédaction, soit celui de la sédition d'Antioche.²⁰⁵ En

²⁰² BROTTIER Laurence, « L'image d'Antioche dans les homélies sur les statues de Jean Chrysostome », dans *Revue des études grecque*, vol 106, 1993, p. 634

²⁰³ Homélie à la Vierge, 3^e homélie, trad. Jeannin

²⁰⁴ Libanios, Discours, 20, 11-12 *Οὐκοῦν τὸ μὲν θανάτῳ λαβεῖν ὑπὲρ τοιούτων τιμωρίαν ἄμεμπτον, διότι περ ἔννομον, τὸ δὲ μὴ τοιαύτης δεηθῆναι δίκης ἡμερον καὶ τὸ μὲν ὅλως τινὰ λαβεῖν νουθετοῦντος, τὸ δὲ μηδὲ τηλικαύτην πρᾶξιν τε καὶ πειρωμένου τοῖς θεοῖς εἰς ὅσον οἶόν τε ἀφομοιοῦν ἑαυτόν. τί γὰρ δὴ τὸ 'κείνων; ἄνωθεν μὲν ἅπαντα καθορῶσι καὶ ἀκούουσιν, ἐν δ' αὖ τοῖς ἐπὶ γῆς καὶ λεγομένοις καὶ πραττομένοις ἀδικήματα πολλὰ τε ἄλλα καὶ δὴ καὶ ὅταν δι' αὐτοὺς ἄνθρωποι πράττωσι κακῶς, ἀδικεῖσθαί τε λέγουσι παρ' ἐκείνων καὶ βλέποντες εἰς τὸν οὐρανὸν οὐδενὸς ἀπέχονται ῥήματος. εἶδον ἐγὼ τινὰς καὶ λίθους ἐπ' αὐτὸν ἀφιέντας. οἱ δ' ἐν τῷ αὐτῷ δυνάμει τοῦ λαβεῖν δίκην, εἰ βούληθεῖεν, ὄντες οὐ βούλονται.* trad. Norman

²⁰⁵ Maijastina Kahlos, « The Emperor's New Images – How to Honour the Emperor in the Christian Roman Empire? », dans *COLLeGIUM: Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences*, Helsinki Collegium for Advanced Studies, University of Helsinki, 2016, p.129

effet, le plaidoyer présenté par Chrysostome tente de défendre les habitants de la ville d'Antioche faisant face à de sérieuses conséquences. Car, n'oublions pas, attaquer une image impériale, en plus d'être un acte de sacrilège, est aussi agresser l'empereur lui-même, et à cet effet, Jean tente de réduire la peine pour les citoyens de sa ville et doit donc réduire du même coup l'importance des images pour y arriver.²⁰⁶ Cette tentative d'obtenir une réduction de la peine pour Antioche s'observe par certains passages, notamment celui où Chrysostome s'emploie à mettre la faute de l'émeute sur des démons : « *Le démon avait inspiré à quelques hommes pervers le projet d'outrager les statues de nos princes, afin que notre ville fût ruinée de fond en comble.* »²⁰⁷

On peut également constater chez Libanios cette volonté de déresponsabiliser les habitants d'Antioche, ce qui finalement montre que l'idée derrière ce qui semble être un argument contre le statut trop important des images impériales doit être remise dans son contexte où Jean Chrysostome tente d'obtenir une peine réduite pour les citoyens de sa cité et doit donc réduire du même coup l'importance des images pour y arriver.²⁰⁸

C'est dans le même ordre d'idée qu'il faut étudier le *Contre Julien* de Grégoire de Nazianze. Écrits vers 364²⁰⁹, soit après la mort de l'empereur Julien, les discours composant le *Contre Julien* sont des polémiques aspirant à discréditer l'image de l'empereur trépassé, ce dernier ayant été une menace pour les chrétiens.²¹⁰ C'est justement ce qui a probablement poussé Grégoire à écrire ces discours mêmes après la mort du souverain, soit de rappeler la menace qu'avait consisté l'empereur défunt et sa loi sur l'éducation classique, sur la pensée chrétienne et d'éviter la reprise de la stratégie de Julien voulant opposer hellénisme au christianisme.²¹¹ Après avoir rappelé l'importance chez les Romains de la coutume d'honorer les images des empereurs,²¹² Grégoire de Nazianze en vient à dénoncer une modification apportée de la part de Julien :

²⁰⁶ Ibid., p.133

²⁰⁷ Jean Chrysostome, Homélie sur les statues, 15^e homélie

²⁰⁸ KAHLOS, p.136

²⁰⁹ BERNARDI Jean, *Grégoire de Nazianze, Discours 4-5 Contre Julien*, Paris, Les éditions du cerf, 1983, p. 36-37

²¹⁰ De CARVALHO Margarida Maria, « Politique et culture dans l'Antiquité tardive: l'empereur Julien et le « Contre Julien » de Grégoire de Nazianze », dans « *Ipse dixit* »: *l'autorité intellectuelle des Anciens : affirmation, appropriations, détournements*, dir. de Maria Teresa Schettino, Céline Urlacher-Becht., Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2017 p. 70

²¹¹ De CARVALHO, p. 76 et p. 80

²¹² Grégoire de Nazianze, *Contre Julien* Discours 4, 80, trad. Bernardi

Que machine notre homme? Quelle ruse trame-t-il contre les plus fermes chrétiens? Comme on mélange le poison aux aliments, il veut mêler l'impiété aux honneurs réservés par la coutume aux rois, et confondre avec la loi de Rome le prosternement devant les idoles. Dans ce but, il ajoute à ses portraits ceux des démons et il les présente, sur le même pied que telle ou telle des représentations habituelles, aux peuples et aux cités, et surtout aux chefs des provinces, de sorte qu'il était absolument impossible d'éviter un malheur : ou bien on rendait hommage aux idoles en même temps qu'aux rois ou bien on insultait les rois en s'abstenant, puisqu'en se prosternant devant les uns on le faisait devant les autres. À cette ruse, à ce piège de l'impiété conçu avec une telle habileté de sophiste, bien peu échappèrent parmi les esprits les plus circonspects et les plus pénétrants, et ceux qui le firent furent punis de leur pénétration. Le prétexte fut qu'ils avaient commis un crime de lèse-majesté; en réalité, c'est pour le vrai roi et la vraie foi qu'ils risquèrent la condamnation.²¹³

Ici, Grégoire de Nazianze ne dénonce pas les hommages rendus à l'empereur, qu'il décrit comme une coutume chère aux Romains et partie intégrante de la loi, mais plutôt l'adoration de représentations des dieux traditionnels.²¹⁴ Il reproche plutôt le piège tendu aux chrétiens qui les forcent à soit commettre un acte d'idolâtrie ou bien refuser et être coupables de lèse-majesté. Grégoire de Nazianze n'en a pas vraiment contre le culte impérial, mais plutôt contre l'initiative de Julien mêlant l'idolâtrie à la vénération des images impériales.²¹⁵

Le dernier auteur chrétien critiquant la place de l'image impériale est Jérôme de Stridon, qui dans son commentaire sur Daniel, a la remarque suivante au sujet des trois jeunes juifs refusant de prier à la statue de Nabuchodonosor :

Commentaire sur Daniel, Livre 1, Vision 3, 18b

« Qu'il te soit connu, roi, que nous n'honorons pas tes dieux et que nous n'adorons pas la statue en or que tu as fait ériger. »

Que nous voulions lire la statue -selon la traduction de Symmaque- ou l'image en or- selon celle de tous les autres-, ceux qui honorent Dieu ne doivent pas l'adorer. Donc, que les juges et les princes

²¹³Ibid, 81 *Ὁ δὲ τί μηχανᾶται; καὶ τίνα τῶν Χριστιανῶν τοῖς στερρότεροις ἴσῃσι δόλον; Ὡσπερ οἱ τοῖς βρώμασι καταμιγνύντες τὰ δηλητήρια, μίξαι ταῖς ἐξ ἔθους τῶν βασιλέων τιμαῖς τὴν ἀσέβειαν, καὶ εἰς ἔν ἀγαγεῖν νόμους Ῥωμαίων καὶ εἰδώλων προσκύνησιν· καὶ διὰ τοῦτο ταῖς εἰκόσι συμπαραγράφων τοὺς δαίμονας, ὡς δὴ τινὰς ἄλλας τῶν ἐξ ἔθους γραφὰς προὔθει δῆμοις καὶ πόλεσι, καὶ μάλιστα τοῖς τῶν ἐθνῶν ἄρχουσι τὰς εἰκόνας, ὡς κακοῦ γέ του πάντως μὴ εἶναι διαμαρτεῖν· ἀλλ' ἢ τῇ τῶν βασιλέων τιμῇ τὴν τῶν εἰδώλων συμφέρεσθαι, ἢ τῇ τούτων φυγῇ τοὺς βασιλέας ὑβρίζεσθαι, μικτῆς οὖσης τῆς προσκυνήσεως. Τοῦτον τὸν δόλον καὶ ταύτην τὴν οὕτω σοφιστικῶς ἐπινοηθεῖσαν πάγην τῆς ἀσεβείας ὀλίγοι μὲν διέφυγον τῶν εὐλαβεστέρων καὶ συνετωτέρων, οἳ καὶ δίκην ἔδοσαν τῆς συνέσεως· πρόσχημα μὲν ὡς εἰς τιμὴν βασιλέως παρανομήσαντες, τὸ δὲ ἀληθὲς ὑπὲρ τοῦ ἀληθινοῦ βασιλέως καὶ τοῦ εὐσεβοῦς κινδυνεύσαντες.*

²¹⁴ SETTON Kenneth M., *Christian Attitude Towards the Emperor in the Fourth Century*, New York, AMS Press, 1941, p.203

²¹⁵ Ibidem

de ce monde, qui adorent les statues et les images des empereurs, comprennent qu'ils font ce que les trois enfants ont refusé de faire, plaisant en cela à Dieu. Il faut encore noter la précision des termes : ils disent que les dieux sont honorés, que l'image est adorée; ni l'un ni l'autre ne convient aux serviteurs de Dieu.²¹⁶

Il s'agit ici de la seule véritable objection sur la question de la vénération des images de l'empereur sur laquelle Jérôme se montre inflexible. Dans son commentaire de l'extrait du livre de Daniel où trois jeunes refusent d'adorer la statue du roi babylonien, Jérôme critique ouvertement les magistrats et dignitaires impériaux participant à cette activité, car les adorateurs de Dieu ne sauraient adorer la statue du roi. Jérôme ne voit pas en quoi la *proskynèsis* envers le souverain babylonien est différente de celle effectuée devant les images impériales.²¹⁷ Il ne se demande pas si l'adoration des images du souverain a le même sens au temps de Nabuchodonosor que durant l'Empire romain, s'il s'agit d'un culte véritable ou d'une simple adoration; il ne fait qu'appliquer la règle proclamée par Daniel.²¹⁸ La position de Jérôme contraste énormément avec les autres auteurs chrétiens de sa période puisque lui seul, un chrétien intransigeant, s'oppose catégoriquement à l'adoration des images impériales.²¹⁹

Le fait que des auteurs chrétiens se servent de l'image impériale comme point de repère afin d'expliquer des concepts, ou encore comme argument dans des débats théologiques démontre que l'idée et la pratique de la vénération des images impériales étaient non seulement implantées durablement dans le monde romain, mais également qu'elles avaient été pleinement adoptées par les chrétiens. Si certaines oppositions face aux images et leur utilisation existent bien, elles doivent être mises dans le contexte de l'époque de leur formulation, comme dans le cas de Jean Chrysostome souhaitant obtenir une peine réduite pour ses concitoyens, et Grégoire de Nazianze dénonçant les manœuvres ayant été effectuées par Julien.²²⁰ Hormis Jérôme, qui s'oppose vraiment à cette pratique en se basant sur les saintes Écritures, les penseurs chrétiens du IV^e siècle acceptent

²¹⁶ Jérôme de Stridon, Commentaire sur Daniel, Livre 1, , Chapitre 3, verset 18b, « *notum tibi sit, rex, quia deos tuos non colimus, et statuam auream quam erexisti, non adoramus.* » *Sive, statuam, ut Symmachus, sive imaginem auream, ut ceteri transtulerunt, voluerimus legere, cultores Dei eam adorare non debent. Ergo iudices et principes saeculi, qui imperatorum statuas adorant, et imagines, hoc se facere intelligant, quod tres pueri facere nolentes placuerant Deo. Et notanda proprietates, deos coli imaginem adorari dicunt, quod utrumque servis Dei non convenit.* trad. Courtray

²¹⁷ Setton, p. 206

²¹⁸ BATTIFOL, p. 19

²¹⁹ Setton, p.206

²²⁰ KAHLOS, p. 135

la place des images impériales dans la société romaine.²²¹ Reflétant l'impact et l'aboutissement de l'harmonisation du phénomène, sont les discours de Jean Damascène sur les images au début du VIIIe siècle, en pleine crise iconoclaste, dans lesquels il défend la vénération des images en proposant un argumentaire familier : « *Nous adorons donc les icônes ; nous n'offrons pas notre adoration à la matière, mais à travers elles à ceux qui en elles sont représentés, car, comme le dit le divin Basile, " la vénération de l'icône se transmet au prototype. "* ».²²²

²²¹ PRICE, p. 203

²²² Jean Damascène, *Troisième discours contre ceux qui rejettent les saintes icônes*, (Ici encore le lieu exact selon Ponsoye) *Τούτων τὰς ἀριστείας καὶ τὰ πάθη ἀναγράφτους καθίστημι ὡς δι' αὐτῶν ἀγιαζόμενος καὶ πρὸς ζῆλον μιμήσεως ἀλειφόμενος. Καὶ ταῦτα δι' αἰδοῦς ἄγω καὶ προσκυνήσεως· «ἢ γὰρ τῆς εἰκόνης τιμὴ πρὸς τὸ πρωτότυπον διαβαίνει», φησὶν ὁ θεῖος Βασίλειος trad. Ponsoye*

CHAPITRE 2 - DE *PRINCEPS* À *DOMINUS* : LE RENFORCEMENT DE L'ABSOLUTISME IMPÉRIAL

Afin de bien comprendre en quoi se métamorphosait le culte impérial, il est primordial d'explorer comment l'objet de vénération du culte, l'empereur et le pouvoir impérial qu'il représentait se portaient au même moment. En effet, au cours du III^e et IV^e siècle, la figure de l'empereur subissait des changements propres qui accélérèrent les transformations du culte impérial en une nouvelle forme. Ce chapitre porte donc sur la seconde composante de l'équation, soit les changements que connut le pouvoir impérial, non seulement sous l'influence du christianisme s'implantant fermement au cours du IV^e siècle, mais également au cours des périodes précédentes, car, comme nous allons voir, un renforcement de « l'absolutisme » dans l'expression du pouvoir impérial indique qu'il ne s'agit pas d'un changement soudain.

2.1 - DIOCLÉTIEN ET AVANT : LE PASSAGE AU DOMINAT

2.1.1 - Dioclétien instigateur des pratiques absolutistes²²³?

Avant de discuter des changements comme tels, il est pertinent de clarifier l'arrivée de la nouvelle mouture de la monarchie, car on associe souvent l'installation d'un absolutisme dans la

²²³ L'emploi du terme « absolutisme » pour discuter du renforcement du pouvoir impérial peut être considéré comme anachronique. Edward Gibbon est le premier à employer les expressions « monarchie absolue » et « despotisme » afin de désigner la nouvelle forme du pouvoir impérial romain. Ces expressions sont reprises et on étiquette de « monarchie absolue » le pouvoir impérial romain tardif (on peut noter entre autres BURY John B., *The Constitution of the Later Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1910). L'utilisation d'absolutisme pour discuter du pouvoir impérial romain durant cette période ne semble pas soulever de problème. Pour Paul Veyne, le pouvoir impérial romain est fondamentalement absolutiste, ce à quoi Rowland Smith acquiesce en avançant que ce fut toujours le cas, seulement qu'auparavant cet absolutisme était implicite et qu'il deviendra ouvert sous les tétrarques. VEYNE Paul, Qu'était-ce qu'un empereur romain ? Dieu parce qu'empereur, dans *Diogène*, Presses universitaires de France, 2002-2003 (n°199), p.20 et SMITH Rowland, « The imperial court of the late Roman empire, c. AD 300–c. AD 450 », dans *The Court and Court Society in Ancient Monarchies* éd. Antony J. Spawforth, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.173 Cependant Peter Brown mentionne qu'il faut relativiser le pouvoir absolu des souverains romain et que ce n'était pas toutes les initiatives du pouvoir impérial qui provenaient de l'empereur, ce dernier déléguant, un problème que l'on retrouve également dans l'étude de l'absolutisme à la cour de Louis XIV. BROWN Peter, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison, University of Wisconsin Press, 1992, p.8-9. Rowland Smith,

monarchie romaine avec l'arrivée au pouvoir de Dioclétien et sa mise en place de la tétrarchie à la fin du IIIe siècle. Or, la montée du caractère absolu du monarque précède l'avènement de Dioclétien. En effet, plusieurs éléments caractérisant la nouvelle expression de la monarchie romaine sous les tétrarques apparaissent au cours des siècles précédents²²⁴ : pour la titulature depuis le IIIe siècle, de nouveaux titres plus ouvertement monarchiques et des formules dithyrambiques apparaissent aux côtés de ceux plus traditionnels; pour l'apparat, c'est sous Aurélien que l'on voit le costume des empereurs devenir de plus en plus somptueux, comme le souligne le pseudo-Aurelius Victor : « Le premier des empereurs romains, il orna son front d'un diadème; il se para de pierreries et d'habillements tout resplendissants d'or : luxe presque inouï jusqu'alors dans les mœurs romaines. »²²⁵ Il en va de même pour la *proskynesis*, ou adoration de l'empereur, qui a également des antécédents à la cour romaine sous Aurélien²²⁶. L'apparition de l'*adoratio* ne se fait pas *ex nihilo* et implique donc un rituel élaboré, précis qui prend ses racines dans les anciennes cérémonies impériales et républicaines.²²⁷ L'évolution de l'Empire entraîne une modification de l'image et de la représentation du pouvoir impérial, notamment en matière de visibilité et de proximité de l'empereur et ses sujets, ce qui apparaît clairement dans les panégyriques de Constantin où celui-ci est comparé à un astre, impliquant un pouvoir et une distance évidente :²²⁸

Panégyriques latins, 10,5

Nul n'a le droit de porter un jugement sur les princes, car la majesté qui dresse un obstacle autour d'eux écarte quiconque les observe dans le vestibule de leur palais, et ceux qui ont de plus près approché leur visage, comme il arrive aux yeux qui s'efforcent de fixer le soleil, demeurent éblouis et privés de l'usage de la vue. Mais toi, le plus grand des princes, tu fais que paraissent s'ouvrir les barrières qui, avant toi, étaient fermées et tu désires te laisser voir tout entier autant que les autres s'y refusaient. [...] Tu accueilles avec bienveillance le regard des hommes et celui qui porte les yeux sur toi n'est pas ébloui par un éclat excessif, mais sollicité par une lumière sereine.²²⁹

dans *Measures of Difference: The Fourth-Century Transformation of the Roman Imperial Court* discute en profondeur du débat, au travers de la question de la transformation de la cour impériale au IVe siècle. Dans le cadre de cette recherche, le terme d'absolutisme est employé afin de référer le caractère centralisateur, sacré et sans limite apparente que prend l'expression du pouvoir impérial à la fin du IIIe siècle.

²²⁴ RÉMY Bernard, *Dioclétien : L'Empire restauré*, Paris, Armand Colin, 2016, p.59-61 e

²²⁵ Pseudo-Aurelius Victor, *Épitomé de Caesaribus*, 35, 5, , *iste primus apud Romanos diadema capiti innexuit, gemmisque et aurata omni veste, quod adhuc fere incognitum Romanis moribus visebatur, usus est* trad. Fetsy

²²⁶ RÉMY, p. 62

²²⁷ BENOIST Stéphane, *Rome, le prince et la cité*, France, Presses Universitaires de France, 2005 p.89

²²⁸ Ibid., p.90

²²⁹ Nazarius, *Panégyriques latins*, 10, 5, *Existimare quidem de principibus nemini fas est. Nam et in uestibulo suo inquiringentem repellit obiecta ueneratio et si qui vultum propius adierunt, quod oculis in solem se contendentibus euenit, preastricta acie uidendi facultate caruerunt. Verum tu facis, principum maxime, ut patere uideantur quae obstructa prius fuerant, qui tam optas totus uideri quam ceteri recusabant. Obtutus hominum benignus receptas nec intuentem iniquus fulgor retundit, sed serenum lumen inuitat.* trad. Galletier

Cependant, il y a bien une raison expliquant l'association de ces pratiques à Dioclétien : c'est en effet sous son règne que ces usages se répandent et s'implantent durablement dans l'Empire. Effectivement, l'empereur adopte et régularise des pratiques déjà en vogue à l'époque, leur donnant désormais un caractère officiel et les intégrant à la nouvelle forme de régime mise en place.²³⁰

2.1.2 - La mise en place du *dominat*²³¹

Qu'il ne soit pas le créateur de pratiques à caractère absolutiste ne change rien au fait que Dioclétien reste celui qui établit pour de bon des pratiques changeant la forme de la monarchie romaine et dont les réformes marqueront les esprits. Les changements s'opérant nous amènent à dire que l'on change de mode de gouvernance dans l'Empire romain. Le principat, qui se caractérise par un rattachement, si ce n'est que symbolique, aux valeurs républicaines (que l'on peut qualifier de « quasi républicaines ») ainsi qu'à un rapport entre le souverain (*princeps*) et ses sujets pouvant être décrits comme princeps-citoyens,²³² se transforme en le *dominat*, caractérisé par l'expression du pouvoir total du monarque. Le symbolisme du pouvoir impérial n'est plus alors quasi-républicain, comme auparavant, mais devient plus oriental, ou hellénique, car « il proclame les pouvoirs illimités du monarque absolu ».²³³ La relation entre le souverain (*dominus*) et les Romains passe alors à une de maître-sujets.²³⁴

Le *dominat* mis en place par Dioclétien change radicalement le symbolisme entourant la position de l'empereur, laissant place à un absolutisme non caché, exprimé par plusieurs changements dans la manière d'exprimer le pouvoir. Si pour Aurelius Victor il s'agit là d'une conséquence de la basse extraction de Dioclétien, il semble que les changements soient mis en place pour une raison:

²³⁰ DVORNIK Francis, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background (vol2)*, Washington, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1966, p.524

²³¹ Il convient de mentionner au passage que le terme « *dominat* » est une création moderne provenant de la titulature impériale, notamment *dominus noster* et *deus et dominus*, apparaissant au IIIe, afin de référer à l'Empire à partir du règne des tétrarques. SMITH, « The imperial court of the late Roman empire, c. AD 300–c. AD 450 », p.173

²³² WILLIAMS Stephen, *Dioclétien : le renouveau de Rome*, Royaume-Uni, Batsford, 2006 [1985], p.149

²³³ Ibidem

²³⁴ RÉMY, p.63

Ces faits, [...] me donnent la certitude que les gens les plus humbles, surtout quand ils sont parvenus à un rang élevé, perdent toute mesure dans l'orgueil et l'ambition. »²³⁵

C'est ce que pense Stephen Williams, pour qui le choix de verser dans l'absolutisme ouvert est calculé. Williams souligne que depuis que les empereurs dépendent de l'armée pour asseoir leur pouvoir, il devient de plus en plus nécessaire pour eux de créer une barrière psychologique les séparant des soldats. C'est ce que pense également Elizabeth DePalma Digeser, qui avance que la théologie du pouvoir des tétrarques, se réclamant être des parents des dieux était pour contrebalancer le pouvoir de l'armée, Dioclétien ayant mis l'accent sur le rôle des dieux dans son accession au pouvoir et non celui des troupes.²³⁶ En faisant en sorte que la personne de l'empereur soit sacrée, on vient d'élever le crime d'assassiner un empereur au rang de sacrilège.²³⁷ Qui plus est, après l'époque troublée du III^e siècle, les empereurs se devaient d'apparaître comme des symboles forts, d'incarner l'Empire.²³⁸

Cet accent sur la nature sacrée de l'empereur par les tétrarques se voit au travers de l'adoption officielle d'un cérémonial de cour complexe.²³⁹ En effet, ce cérémonial eut pour effet de séparer le reste des Romains de la figure de l'empereur, celui-ci perdant alors de son caractère humain, renforçant le caractère sacré et intouchable du souverain. À cet effet, les empereurs se dotèrent d'un costume plus luxueux et ajoutèrent la *proskynesis* ou l'adoration du pourpre, deux éléments distinctifs de cette nouvelle mouture du pouvoir impérial et certainement les plus marquants pour les contemporains de l'empereur²⁴⁰, ce que dénote par Aurelius Victor, un proche de l'empereur Julien:

Livre des César, 39,2

« Il fut le premier assurément à rechercher des vêtements brodés d'or et à désirer pour ses pieds l'éclat de la soie, de la pourpre et des pierres précieuses. [...] En effet, le premier de tous après

²³⁵ Aurelius Victor, *Livre des Césars*, 39, 5, *Quis rebus, quantum ingenium est, compertum habeo humillimos quosque, maxime ubi alta accesserint, superbia atque ambitione immodicos esse.* trad. Dufraigne

²³⁶ DIGESER Elizabeth DePalma, *The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome*, Ithaca, Cornell University Press, 2000, p.27

²³⁷ WILLIAMS, p.152

²³⁸ Ibid, p. 153

²³⁹ ZAGENBERG Jürgen, « Scelerum inventor et malorum machinator. Diocletian and the Tetrarchy in Lactantius, De mortibus persecutorum » dans *Imagining Emperors in the Later Roman Empire*, éd. par Alan J. Ross et Diederik P.W. Burgersdijk, Leiden, Brill, 2018, p.44

²⁴⁰ WILLIAMS p.149, reprenant l'argumentaire de DVORNIK, p. 520

Caligula et Domitien, il souffrit qu'on l'appelât ouvertement seigneur, qu'on l'adorât et qu'on s'adressât à lui comme à un dieu. »²⁴¹

L'*adoratio* consistait en un geste où l'on s'agenouillait devant l'empereur, un geste habituellement réservé pour les statues des dieux.²⁴² Pour les auteurs du IV^e siècle se penchant sur le sujet, l'ajout de l'adoration et du cérémoniel consiste en un point de divergence majeure entre les empereurs ayant régné avant l'implantation de cette pratique et ceux venant après.²⁴³ C'est par ailleurs un privilège que d'obtenir la permission d'effectuer l'adoration de l'empereur et seuls quelques dignitaires possèdent ce droit.²⁴⁴ Lorsque l'empereur se montrait en public, il apparaissait comme un dieu venu apporter les grâces lors d'une grande procession où une litière richement décorée paradait d'une manière calculée; c'était un rite qui convenait non seulement au chef d'État romain, mais aussi à des proches des dieux, rappelant la barrière les séparant du commun des mortels.²⁴⁵

Le symbolisme autour de la *consecratio*, et du statut divin des empereurs, changea également sous la tétrarchie. Comme le soulignait déjà Sabine MacCormack, la tendance durant le premier et le deuxième siècle était de montrer que si l'empereur avait été choisi par les dieux et par le peuple, ceci se refléterait par ses actions durant son règne, et qu'à sa mort, il recevrait une consécration, étant élevé au rang de compagnon des dieux dans une cérémonie présidée par le sénat.²⁴⁶ Or, durant le III^e et IV^e siècle, la tendance change, puisque de plus en plus les empereurs

²⁴¹ Aurelius Victor, *Livre des César*, 39, 2 et 4, *quippe qui primus, ex auro ueste quaesita, serici ac purpurae gemmarumque uim plantis concupiuerit. Namque se primus omnium Caligulam post Domitianumque dominum palam dici passus et adorari se appellarique uti deum.* trad. Dufraigne Eutrope avance essentiellement la même chose : « *Il fut le premier qui substitua les usages des rois à ceux de la république. Ses prédécesseurs s'étaient contentés du salut, lui voulut qu'on se prosternât devant lui, et fit couvrir de pierreries ses habits et sa chaussure, ne se contentant pas du manteau de pourpre qui était la seule marque de distinction dans les empereurs, étant du reste habillé comme leurs sujets.* » cf. Eutrope, *Abrégé de l'histoire romaine*, 16, *qui imperio Romano primus regiae consuetudinis formam magis quam Romanae libertatis inuexerat adorarique se iussit, cum ante eum cuncti salutarentur. Ornamenta gemmarum uestibus calciamentisque indidit. Nam prius imperii insigne in chlamyde purpurea tantum erat, repliqua communia.* trad. Hellegouarc'h), s'expliquant par le fait qu'Eutrope et Aurelius Victor se basait probablement sur une même source, aujourd'hui disparue. Pour plus de détails à ce sujet VOIR : ENMANN, Alexander, *Eine verlorene Geschichte der römischen Kaiser und das Buch "De viris illustribus urbis Romae"*. Quellenstudien. Philologus Supplement-Band 4. Leipzig: année 338-501.

²⁴² MARTIN, Jean-Pierre, *Pouvoir et religion : de l'avènement de Septime Sévères au Concile de Nicée, 193-325*, Paris, SEDES, 1998, p. 70

²⁴³ MATTHEWS John, *The Roman Empire of Ammianus*, Londres, Duckworth, 1989, p.244-245

²⁴⁴ BATTIFOL Pierre et Louis BRÉHIER, *Les survivances du culte impérial romain : à propos des rites shintoïstes*, Paris, Auguste Picard, 1920, p.17

²⁴⁵ WILLIAMS, p. 151

²⁴⁶ MACCORMACK Sabine, *Art and Ceremony in the Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1981, p.106

avancent que puisque leur mandat est d'origine divine, ils n'ont plus le besoin d'une *consecratio* à leur mort pour confirmer leur association avec les dieux ni de l'approbation des Romains, et que cette proximité avec les dieux leur confère un statut surhumain.²⁴⁷ Les tétrarques, n'ayant aucun lien de parenté entre eux et avec leurs prédécesseurs, tentent de se donner une légitimité par le biais d'une propagande où ils s'associent à des empereurs divinisés par le passé (l'exemple de l'association de Constantin à Claude le Gothique vient en tête) et mettent l'accent sur leur fratrie.²⁴⁸ Cependant, comme le souligne Sabine MacCormack, l'association divine des tétrarques tend à rendre redondante la *consecratio*, puisqu'ils ont été investis dans leur fonction d'empereur par les dieux et que la dimension religieuse de leur expression du pouvoir était l'aspect primordial.²⁴⁹ Bien que le fait d'associer son règne à une divinité n'était pas une pratique nouvelle, la tétrarchie pousse cette idée encore plus loin, en réclamant non seulement un lien avec les dieux, mais aussi une filiation avec les divinités joviennes Jupiter et Hercule, permettant du même coup aux tétrarques de se créer un lien de parenté.²⁵⁰ À cet effet, Dioclétien se dote du titre *Iovius*, jovien, afin de rappeler à tous sa relation avec Jupiter, le roi des cieux, alors que son coempereur Maximien, lui se dote du titre d'*Herculius*, soit Herculien. L'association aux divinités joviennes n'était pas non plus une création de la tétrarchie, mais les épithètes à connotation divine sous-entendent un lien beaucoup plus proche avec les dieux qu'auparavant.²⁵¹ Comme le souligne Sabine MacCormack, le rapprochement des Tétrarques avec les dieux ne doit pas être simplement perçu comme de la propagande, mais plutôt comme l'élévation des souverains vers un monde supérieur, différent de celui des mortels, ce en quoi les Romains et leurs empereurs croyaient.²⁵²

En parallèle avec l'affiliation plus étroite aux dieux apparaît une nouvelle titulature et se développe un nouveau vocabulaire entourant les empereurs. Si plusieurs titres dans la titulature impériale traditionnelle restent employés, depuis le IIIe siècle de nouveaux titres plus ouvertement monarchiques apparaissent aux côtés de ceux plus anciens.²⁵³ Les tétrarques continuent, entre

²⁴⁷ MACCORMACK, p.106

²⁴⁸ ZAGENBERG, p.43 reprenant HECKSTER Olivier, *Emperors and Ancestors: Roman Rulers and the Constraints of Tradition*, Oxford, Oxford University Press,2015, p.277-314 sur la filiation fictive.

²⁴⁹ MACCORMACK, p.107 et ZAGENBERG, p.43

²⁵⁰ BARDILL Jonathan, *Constantine, divine emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p.63 se basant entre autre sur VAN DAM Raymond, *The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.233 et BARNES, p.11-12

²⁵¹ *ibid*, p. 64 et DIGESER, p.27

²⁵² MACCORMACK, p.170

²⁵³ RÉMY, p. 60

autres, d'arborer les titres adoptés par Auguste, comme *Imperator*, rappelant son pouvoir militaire, *Caesar*, pour honorer César, *Augustus*, symbole de son *auctoritas*, ainsi que ceux portés par les souverains depuis le II^e siècle, comme *Pius* (pieux), *Felix* (chanceux) et *Invictus* (invincible).²⁵⁴ Cependant, comme l'observe Bernard Rémy, certains ajouts aux formules habituelles se généralisent durant le règne de Dioclétien, comme l'emploi de formules dithyrambiques précédant la titulature officielle, mais aussi l'utilisation de titres à caractère distinctement monarchique, le plus connu étant *Dominus*, maître.²⁵⁵ Lié à l'effort du rapprochement de la figure de l'empereur avec les dieux sous les Tétrarques, l'on voit une prolifération des épithètes et adjectifs religieux associés à l'empereur et ce qui le touche de près ou de loin.²⁵⁶ Cette adoption d'un nouveau langage pour parler de l'empereur est évidente dans les panégyriques de l'époque, comme celui à Maximien. Le souverain y est référé comme *sacratissime imperator*, très saint²⁵⁷ empereur, et son caractère divin est clairement mis de l'avant :

Panégyrique de Mamertin en l'honneur de Maximien Auguste, 10, 1

Bien qu'à chaque jour de fête, très saint empereur, ce soit un devoir de vous rendre des honneurs égaux à ceux dont on entoure les dieux, c'est surtout en ce jour solennel et, sous votre principat, tout d'allégresse, que l'hommage dû à votre divinité doit s'allier au culte rendu chaque année à la cité sainte.²⁵⁸

Non seulement l'empereur est divin, mais les honneurs lui étant dus sont égaux à ceux que doivent recevoir les dieux traditionnels. On dit désormais du palais impérial qu'il est le palais sacré, on parle des finances sacrées, un édit impérial se trouve être sacré et sur plusieurs différentes pièces se trouvent l'inscription SM, *sacra moneta*.²⁵⁹

Si le changement dans le cérémoniel et le symbolisme de l'empereur sont les aspects les plus notables de l'expression de « l'absolutisme » du dominat, la réorganisation de l'administration

²⁵⁴ RÉMY, p. 58

²⁵⁵ Ibid, p.59-60

²⁵⁶ HOSTEIN, Anthony, *La cite et l'Empereur : Les Éduens dans l'Empire romain d'après les Panégyriques latins*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2012, p.291

²⁵⁷ Le terme *sacer*, sacré, n'a pas encore la signification chrétienne qu'on lui connaît aujourd'hui, il est souvent employé comme synonyme à divin, *divus / deus*, BREHIER, p.25

²⁵⁸ Panégyriques latin, *Panégyrique de Mamertin en l'honneur de Maximien Auguste*, 10, 1, *Cum omnibus festis diebus, sacratissime imperator, debeat honos uester diuinis rebus aequari, tum praecipue celeberrimo isto et imperantibus uobis laetissimo die ueneratio numinis tui cum sollemni sacrae urbis religione iungenda est.* trad. Galletier

²⁵⁹ NIXON C.E.V, RODGERS Barbara Saylor, *In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyrici Latini*, Berkeley, University of California Press, 1994, p.53, les auteurs se basant sur le panégyrique de Maximien ainsi que plusieurs inscriptions, dont *ILS 627*.

et des magistratures relève également d'une distanciation avec le système gardant les prétentions d'être républicain. En effet, l'administration de l'Empire est désormais réorganisée afin de convenir au pouvoir absolu des empereurs en centralisant les décisions autour du conseil impérial.²⁶⁰ Les magistratures possédant une fonction toujours utile pour les empereurs sont réorganisées afin de refléter le changement, même si plusieurs de ces transformations ne seront complétées que sous Constantin²⁶¹ : le *quaestor augusti*, aide à l'empereur en matière juridique, devient questeur du palais sacré; le responsable des finances impériales est renommé comte des largesses sacrées ; ou encore le responsable du trésor privé de l'empereur est dorénavant nommé comte du domaine privé.²⁶² On voit aussi la création d'un nouvel organisme afin d'épauler l'empereur dans sa gestion de l'Empire, soit le *consistorium*, conseil privé. Cet organe, remplaçant le désormais désuet *consilium*, est constitué de membres choisis par le souverain, qui devaient par ailleurs, lorsque l'empereur assistait aux réunions, rester debout autour de sa personne sacrée.²⁶³ Les vieilles magistratures républicaines, déjà en déclin sous le principat, perdent encore plus en pertinence. Le cursus honorum des sénateurs n'a plus que quatre étapes et pis encore, les hauts fonctionnaires impériaux ne sont plus choisis parmi les proconsuls et autres anciens magistrats sénatoriaux.²⁶⁴ Ce déclin d'importance culminera au VI^e siècle, alors que Justinien ne prendra plus la peine de nommer de nouveaux consuls, entraînant la fin d'une magistrature vieille de près d'un millénaire.²⁶⁵

Finalement, les changements apportés par le nouveau régime du dominat concernent beaucoup plus l'image du monarque que la substance même de la monarchie romaine. En effet, on bascule vers l'absolutisme, mais comme le souligne Stephen Williams, «la position constitutionnelle et formelle de l'empereur a beaucoup moins changé que sa présentation».²⁶⁶ C'est l'autorité psychologique du souverain qui change et non sa légitimité. Par ailleurs, plusieurs des transformations amenées à la représentation et au cérémoniel impérial viennent d'éléments plus anciens réorganisés afin qu'ils deviennent compatibles avec le nouveau système mis en place.²⁶⁷

²⁶⁰ RÉMY, p.76

²⁶¹ WILLIAMS, p.148

²⁶² DVORNIK, p.522

²⁶³ Ibidem

²⁶⁴ RÉMY, p.84

²⁶⁵ DVORNIK, p. 523

²⁶⁶ WILLIAMS, p.153

²⁶⁷ SMITH, p.174

Dorénavant, l'empereur apparaît comme l'Empire est nommé au poste par les dieux, tout en étant proche d'eux, et il n'est plus le premier parmi les citoyens, mais bien leur maître.

2.2 - LA CHRISTIANISATION DU POUVOIR IMPÉRIAL

2.2.1 - *Le dominat et le christianisme*

Malgré toutes les nouvelles idées et les réformes entamées, le système de la tétrarchie ne survit pas à l'abdication de ses premiers augustes. Cependant, l'absolutisme officiel du pouvoir de l'empereur ne reste pas seulement partie intégrante dans la manière de régner des successeurs aux tétrarques, mais continue de se développer et de se renforcer, si bien qu'au milieu du IV^e siècle, un souverain souhaitant alléger le cérémonial de cour aurait probablement paru comme un empereur faible aux yeux de certains.²⁶⁸ Comme nous avons vu dans le premier chapitre, l'arrivée au pouvoir de Constantin, un empereur favorable au christianisme, change la donne. Si le culte impérial se devait de passer par des transformations pour être acceptable aux yeux des chrétiens, la nouvelle mouture du pouvoir impérial semble elle-même assez incompatible avec la nouvelle religion. En effet, plusieurs problèmes paraissent émerger de la conversion de Constantin au christianisme, spécialement pour l'idéologie impériale. Il est important de souligner que les problèmes émergeant autour de la conversion de Constantin sont le fruit du débat entre historiens. L'empereur Constantin a beau avoir été une figure controversée au IV^e siècle, la problématique de la portée de sa conversion est un enjeu historiographique moderne.²⁶⁹ Ce problème découle du fait que la source principale sur laquelle se basent les historiens pour la conversion, est le récit d'Eusèbe de Césarée, à la fois un apologiste et un historien, qui a été changé plusieurs fois au fil de sa vie.²⁷⁰ Avec la doctrine chrétienne, l'empereur, est l'égal du plus bas esclave, puisqu'aux yeux de Dieu il n'est qu'homme, ce qui se trouve être problématique pour un système où le souverain est le maître de tous et choisi par les dieux afin de régner.²⁷¹ La nouvelle religion semble être également essentiellement incompatible avec le système de gouvernance impérial, car comment un homme pourrait-il être vénéré comme un dieu, légiférer sur la religion et obéir à l'Église en même temps?²⁷²

²⁶⁸ SMITH, p.154

²⁶⁹ VAN DAM Raymond, *Remembering Constantine at the Milvian Bridge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p.33-55

²⁷⁰ Ibid., p.82-83

²⁷¹ BATTIFOL, BRÉHIER, p.35

²⁷² Ibid, p.36

Malgré ces problèmes apparents, Constantin, ainsi que tous ses successeurs (à l'exception notable de son neveu Julien),²⁷³ paraissent bel et bien avoir été à la fois empereurs et chrétien. Heureusement pour lui, les chrétiens percevaient également que l'Empire représentait l'ordre de l'univers et que sans lui il n'y aurait que chaos²⁷⁴ (même si parfois ceux-ci trouvaient que l'Empire se rangeait contre le royaume de Dieu).²⁷⁵ Toutefois, en tant qu'héritier des Tétrarques, Constantin n'avait aucun intérêt à renier le legs politique qu'offrait le pouvoir absolu du souverain et le caractère surhumain qui l'entourait. Comme vu dans le premier chapitre,²⁷⁶ une harmonisation du culte impérial, une institution ancrée foncièrement dans la société romaine, s'opérera avec le christianisme sous son règne, et c'est également ce qui se produit avec le pouvoir impérial. L'acceptation du concept voulant qu'un empereur pût à la fois recevoir des honneurs divins et être chrétien survient dans ce que Jonathan Bardill qualifie d'époque de transition, où la relation entre Dieu et l'empereur (tout comme la relation entre le Christ et Dieu) n'était pas encore entièrement déterminée.²⁷⁷ La révélation de sa sympathie envers le christianisme fera aussi en sorte que plusieurs penseurs chrétiens s'attelleront à non seulement tenter de trouver Dieu dans la monarchie romaine, mais aussi de trouver l'empereur dans l'image de la monarchie divine.²⁷⁸

Il faut aussi relever au passage que la religion chrétienne avait déjà commencé à s'harmoniser d'une certaine façon avec le pouvoir impérial. En effet, la chrétienté et ses rites se sont développés en parallèle de la théologie impériale et en réponse à celle-ci (si bien que pour Allen Brent, le christianisme, avant son adoption officielle, exhiberait tous les traits d'une contre-culture), finissant ainsi par calquer plusieurs aspects de cette dernière.²⁷⁹ Par exemple, les rassemblements d'évêques ressembleront de plus en plus au fil du temps aux rencontres du sénat romain; la liturgie chrétienne copie le cérémonial de la cour (comme l'emploi de cierges et d'encens, tout comme les costumes employés par les officiants);²⁸⁰ et comme discuté dans le

²⁷³ BARNES, Timothy D., *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Harvard University Press, 1984, p.275

²⁷⁴ BATTIFOL, BRÉHIER, p.37

²⁷⁵ DVORNIK, p.609 se basant sur Hippolyte de Rome, *Commentaire sur Daniel* (202-204), 4, 21 trad. Maurice Lefèvre

²⁷⁶ VOIR CHAPITRE 1 : *Laïcisation, sécularisation ou harmonisation?*

²⁷⁷ BARDILL, p.349-350

²⁷⁸ DVORNIK, p.614

²⁷⁹ Pour plus d'informations quant à la thèse de la chrétienté comme contre-culture VOIR: BRENT, Allen, *The Imperial Cult and the Development of Church Order: Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity Before the Age of Cyprian*, Leiden, Brill, 1999, p.11-16

²⁸⁰ BRÉHIER, p.51-54

premier chapitre, même l'iconographie sera copiée. Cette assimilation du pouvoir impérial dans la religion chrétienne peut être clairement vue dans la manière dont le royaume de Dieu est décrit par certains penseurs chrétiens, comme Eusèbe de Césarée :

Éloge de Constantin 1, 2

Toutes les lumières, les espèces divines et intelligibles des lumières incorporelles qui ont obtenus d'habiter au-delà du ciel honorent ce grand roi par les hymnes suprêmes et qui conviennent à Dieu. Au milieu a été établi le grand ciel, voile bleu sombre qui sépare ceux qui sont à l'extérieur des demeures royales de ceux qui sont à l'intérieur. Autour de lui, comme les porteurs de torches dans les antichambres des palais royaux, le soleil, la lune et les luminaires du ciel montent la garde, rendant honneur au roi qui est au-delà de l'univers...²⁸¹

Eusèbe se représente ici la cour céleste de la même manière qu'était la cour impériale sous Constantin. En plus d'avoir le même cérémonial de cour, la cour impériale comportait des ovations rythmées à l'empereur que l'on retrouve ici lorsque la cour céleste louange Dieu.²⁸² L'arrivée d'un empereur chrétien, ou du moins sympathique à cette foi ne peut qu'encourager la justification du pouvoir impérial d'un point de vue chrétien. Comme nous le verrons, la théorie à laquelle ils aboutiront est celle d'une monarchie de droit divin, très comparable à l'idée des empereurs précédant Constantin, où les dieux choisissaient les souverains pour régner. Les dieux traditionnels sont tout simplement remplacés par le Dieu chrétien, comme l'ont bien remarqué Lucien Cerfaux et Julien Tondriaux, bien que ce processus de remplacement prendra du temps avant d'être complété: « *La conversion de Constantin ne change pas grand-chose au concept impérial de base, Dieu choisit l'empereur et lui délègue son pouvoir sur terre où il l'assiste continuellement. L'idée est la même, seul le nom de la divinité varie* ». ²⁸³

2.2.2 - La théologie du pouvoir impérial chrétien

L'idée d'une monarchie de droit divin fit rapidement son chemin dans l'esprit des penseurs chrétiens qui furent assez rapidement épris de celle-ci. On compte comme inspiration notable le

²⁸¹ Eusèbe de Césarée, *Louanges de Constantin*, 1,2, τοῦτον στρατιαὶ περιπολοῦσιν οὐράνιοι, δορυφοροῦσι δ' ὑπερκόσμοι δυνάμεις, τὸν αὐτῶν δεσπότην καὶ κύριον καὶ βασιλέα γνωρίζουσαι, ἀγγέλων τε ἄπειρα πλήθη θίασοί τε ἀρχαγγέλων καὶ πνευμάτων ἁγίων χοροὶ τῶν ἀμφ' αὐτὸν μαρμαρυγῶν ὡσπερ ἐξ ἀενάων φωτὸς πηγῶν ἀρυτόμενοι καταυγάζονται. ... trad. Maraval

²⁸² MARAVAL, Pierre, *Eusèbe de Césarée. La théologie politique de l'empire chrétien. Louanges de Constantin*, Paris, Éditions du Cerf, 2001, p.82

²⁸³ CERFAUX Lucien et TONDRIAUX Julien, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris, Desclée, 1957, p.408

penseur juif Philon d'Alexandrie, qui dans son *De decalogo* a beaucoup écrit sur la théorie de la monarchie divine sous le règne de Caligula, parlant en matière de monarchie hellénique, terminologie elle-même reprise en partie par le dominat christianisé ²⁸⁴ :

Le Décalogue, 155

Le premier commandement constitue le chapitre des lois sur la monarchie divine. Elles font connaître qu'il n'existe qu'une seule cause du monde, un seul chef, un seul roi, qui tient les rênes de l'univers et le dirige salutairement, ayant banni du ciel, la réalité de toutes la plus pure, l'oligarchie et la domination de la foule, ces régimes pernicieux qui chez les pires des hommes naissent de l'anarchie et de l'usurpation.²⁸⁵

L'exemple de l'empereur romain constituait un bon argument pour défendre l'idée d'un dieu unique, ou encore de la relation unique entre le Père et le Fils, ce que Tertullien emploie dans son *Contre Praexas* : ²⁸⁶

Contre Praexas, livre 3

Mais, Latins, ils s'appliquent à prononcer monarchie; Grecs, ils ne veulent pas même comprendre le sens d'économie. Quant à moi, si j'ai recueilli quelque notion des deux langues, la monarchie, à mon sens, ne signifie pas autre chose que le commandement d'un seul. La monarchie, toutefois, n'exige pas impérieusement que, représentation du gouvernement d'un seul, celui auquel appartient le pouvoir n'ait pas de fils, ou devienne à soi-même son propre fils, ou enfin qu'il n'administre pas sa monarchie par qui bon lui semble. ²⁸⁷

Lactance, penseur chrétien ayant joué un rôle majeur dans l'établissement d'une vision d'un pouvoir chrétien au IV^e siècle,²⁸⁸ présente dans son œuvre les *Institutiones Divinae*, l'empereur idéal dont le règne est une garantie de paix et de prospérité, et qui est utilisé afin de faire comprendre l'idéal de Dieu, souverain du monde :

Institutions divines, livre I 3, 3-6

Mais Dieu, qui est un esprit éternel, possède certainement une puissance parfaite et achevée à tous égards : si cela est vrai, il est nécessaire qu'il soit unique. En effet, le pouvoir, ou plutôt la puissance

²⁸⁴ DVORNIK, p.612

²⁸⁵ Philon d'Alexandrie, *Le Décalogue*, 155, *ὁ μὲν πρῶτος τῶν περὶ μοναρχίας οὗτοι δὲ δηλοῦσιν, ὅτι ἐν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ ἡγεμῶν καὶ βασιλεὺς εἷς ὁ ἡνιοχῶν καὶ κυβερνῶν τὰ ὅλα σωτηρίως, ὀλιγαρχίαν ἢ ὀγκλοκρατίαν, ἐπιβούλους πολιτείας φουμένους παρ' ἀνθρώποις τοῖς κακίστοις ἐξ ἀταξίας καὶ πλεονεξίας, ... trad. Nikiprowetzky*

²⁸⁶ Ibid. p. 613

²⁸⁷ Tertullien, *Contre Praexas*, 3, *ed monarchiam sonare student Latini, oikonomi intellegere nolunt etiam Graeci. at ego, si quid utriusque linguae praecerpsi, monarchiam nihil aliud significare scio quam singulare et unicum imperium: non tamen praescribere monarchiam ideo quia unius sit eum cuius sit aut filium non habere aut ipsum se sibi filium fecisse aut monarchiam suam non per quos velit administrare. atquin nullam dico dominationem ita unius sui esse, ita singularem, ita monarchiam, ut non etiam per alias proximas personas administretur quas ipsa prospexerit officiales sibi*, trad de Genoude

²⁸⁸ Pour Blandine Colot, Lactance est souvent relégué au second plan derrière Eusèbe quant à l'élaboration d'une théologie politique chrétienne, malgré toute son importance pour le christianisme occidental. COLOT Blandine, *Lactance : Penser la conversion de Rome au temps de Constantin*, Florence, Leo S. Olschki Editore, 2016, p.192

absolue, contient en soi sa propre stabilité : or l'on doit considérer comme solide ce à quoi rien ne peut être retranché, comme parfait ce à quoi rien ne peut être ajouté. Qui hésiterait à proclamer tout-puissant un roi qui aurait l'empire du monde tout entier? [...] Mais supposons qu'ils soient plusieurs à se partager le monde : chacun aura certainement moins de ressources, moins de forces, chacun se maintenant à l'intérieur d'une limite déterminée.²⁸⁹

Afin d'expliquer pourquoi Dieu se trouve être le seul pouvant, ou plutôt devant exister, Lactance utilise ici l'unicité de l'empereur romain comme maître du monde civilisé, et comme garante de la stabilité, par le fait qu'il soit le seul à détenir le pouvoir. Pour Lactance, l'empereur se trouve également être choisi pour régner par Dieu, comme dans le cas de Constantin :

Institutions divines, livre 7,4

Mais ces faux bruits sont entièrement dissipés, très saint empereur, depuis que le souverain Seigneur du monde vous a suscité pour rétablir la justice et pour conserver le genre humain. Maintenant que vous gouvernez l'empire romain avec une si haute sagesse et une si parfaite équité, les serviteurs de Dieu ne sont plus traités comme des scélérats et des impies. Maintenant que la vérité est découverte, et qu'elle paraît avec éclat, on n'accuse plus d'injustice ceux qui s'efforcent de garder la justice avec toute l'exactitude qui leur est possible, on ne nous reproche plus le nom de Dieu, et on ne dit plus que nous n'avons point de religion, nous qui sommes seuls dans la religion véritable, parce que nous méprisons les images des morts et que nous adorons un Dieu vivant. La souveraine providence vous a élevé au comble de la grandeur humaine, parce que vous êtes capable de réparer, par votre piété, les fautes des autres princes, et de pourvoir à la conservation de vos sujets avec une bonté paternelle, de chasser loin de l'empire les médians que Dieu vous a livrés entre les mains pour faire voir à tout le monde en quoi la véritable majesté consiste.²⁹⁰

Si le pouvoir de l'empereur émane de Dieu, c'est le cas aussi pour les empereurs païens. Seulement, ces derniers auraient abusé de leur pouvoir, provoquant une rétribution divine.²⁹¹ C'est pourquoi Constantin ressort d'ailleurs victorieux dans sa lutte contre Maxence, puisqu'il a la bienveillance

²⁸⁹ Lactance, *Institutions divines*, 1, 3, 3-6, *Deus autem, qui est aeterna mens, ex omni utique parte perfectae consummataeque virtutis est. Quod si verum est, unus sit necesse est. Potestas enim, vel virtus absoluta, relinet suam propriam firmitatem. Id autem solidum existimandum est, cui nihil decedere; id perfectum, cui nihil possit accedere. Quis dubitet potentissimum esse regem, qui totius orbis habeat imperium? neque immerito: cum illius sint, quae ubique sunt omnia; cum ad eum solum omnes undique copiae congerantur. At si plures partiantur orbem, minus certe opum, minus virium singuli habebunt, cum intra praescriptam portionem se quisque contineat.*, trad. Monat

²⁹⁰ Ibid., 7, 4, *Sed omnia iam, sanctissime imperator, figmenta sopita sunt, ex quo te Deus summus ad restituendum iustitiae domicilium, et ad tutelam generis humani excitavit: quo gubernante Romanae reipublicae statum, iam cultores Dei pro sceleratis ac nefariis non habemur. Iam emergente atque illustrata veritate, non arguimur ut iniusti, qui opera iustitiae facere conamur. Nemo iam nobis Dei nomen exprobrat. Nemo irreligiosus ulterius appellatur, qui soli omnium religiosi sumus; quoniam contemptis imaginibus mortuorum, vivum colimus et verum Deum. Te providentia summae divinitatis ad fastigium principale provexit; qui posses vera pietate aliorum male consulta rescindere, peccata corrigere; saluti hominum paterna clementia providere, ipsos denique malos a republica submovere, quos summa pietate deictos in manus tuas Deus tradidit, ut esset omnibus clarum, quae sit vera maiestas.* trad. Colot

²⁹¹ ODAHL Charles. « God and Constantine: Divine Sanction for Imperial Rule in the First Christian Emperor's Early Letters and Art » dans *The Catholic Historical Review*, vol. 81, no. 3, Catholic University of America Press, 1995, p.340-341

de Dieu qui lui accorde la victoire.²⁹² Par ailleurs Lactance désigne régulièrement Dieu comme *Imperator Omnium*, montrant du même coup les rapprochements mentaux entre penseurs chrétiens et monarchie romaine.²⁹³

Outre Lactance, l'autre figure importante pour le développement d'une scolastique à l'égard du pouvoir impérial au IV^e siècle est Eusèbe de Césarée. Par son origine dans l'orient romain hellénisé, Eusèbe était familier avec l'idée d'un pouvoir monarchique absolu. Il va de soi que comme bien d'autres penseurs, Eusèbe n'est pas celui qui a inventé l'idée d'une monarchie chrétienne. Il s'est plutôt inspiré d'autres auteurs, comme son maître Origène, notamment sur la paix d'Auguste venant de Dieu. Cependant, Eusèbe poussera plus loin le raisonnement et posera les fondements de plusieurs conceptions essentielles à la vision d'un Empire romain chrétien, principalement la corrélation entre monothéisme et monarchie, ainsi qu'entre royauté terrestre et royauté céleste.²⁹⁴ Écrivant en suivant des préceptes de philosophie grecque, notamment en ce qui touche au *Logos*, Eusèbe y ajoute des idées foncièrement chrétiennes, s'éloignant ainsi des croyances plus problématiques de la première, comme la déification de la création.²⁹⁵ Pour l'auteur, le *Logos* représente le verbe de Dieu, ayant pris chair en la forme du Christ, intervenant sur Terre afin de guider les êtres humains vers la raison, soit la foi en Dieu, car comme le souligne Pierre Maraval, pour Eusèbe, « *le christianisme est donc bien le gage de l'unité et de la prospérité de l'Empire, et celui-ci devient un aboutissement de l'action de la providence* ». ²⁹⁶ Dans un panégyrique adressé à Constantin pour son 30^e anniversaire de règne, Eusèbe expose sa vision d'un Empire chrétien. À l'image des panégyristes peignant le portrait d'un prince parfait, l'auteur fait de même avec Constantin en nous le présentant comme le modèle du souverain chrétien dirigeant un empire chrétien. Le monde entier est gouverné par le roi des cieux, Dieu, par l'intermédiaire du *Logos*, ce à quoi l'empereur se doit de l'imiter.²⁹⁷

²⁹² HEIM François, « L'influence exercée par Constantin sur Lactance », dans *Lactance et son temps*, éd. Jacques Fontaine et Michel Perrin, Paris, Éditions Beauchesne, 1978, p.56-57 Heim s'étend sur le concept de théologie de la victoire dans la religion romaine, que l'on retrouve également chez Eusèbe à la même époque.

²⁹³ Lactance, *Institutions divines*, 5, 19,25 : *magis imperatori omnium deo*, VI, 8,12 : *magistro et imperatore omnium deo*, trad. Monat

²⁹⁴ OAKLEY Francis, *Empty Bottles of Gentilism Kingship and the Divine in Late Antiquity and the Early Middle Ages (to 1050)*, New Haven, Yale University Press, 2010, p.233-234 reprenant DVORNIK, p. 616

²⁹⁵ MARAVAL, p.38

²⁹⁶ Ibid, p.61

²⁹⁷ Ibid, p. 28-29

Éloge de Constantin 1,6

On peut dire qu'il est celui qui dirige ce monde tout entier, lui le Logos de Dieu [...], par qui et à travers qui le roi aimé de Dieu, portant l'image de la royauté d'en haut, tient le gouvernail (διακυβερνῶν) et dirige, à l'imitation du Tout-Puissant, tout ce qui est sur Terre.²⁹⁸

2,1

L'un, le Logos homogène de Dieu [...], l'autre, aimé de lui qui tire ses prérogatives des émanations royales d'en haut et sa puissance de l'attribution d'un titre divin, a le pouvoir sur les habitants de la terre pour de longues années.²⁹⁹

3,5

Ensuite, paré de l'image de la royauté céleste, regardant vers le haut, il gouverne et dirige ceux d'en bas à la manière de son modèle, confirmé qu'il est par l'imitation d'une autorité monarchique. Cela, le roi de toutes choses l'a accordé à la seule race des hommes parmi les êtres qui sont sur terre, car c'est la loi du pouvoir royal qui définit une autorité unique sur tous.³⁰⁰

Par ailleurs, Constantin est l'imitation et l'ami de Dieu, mais n'est point son égal. C'est ce dernier qui lui accorde son pouvoir royal, lui donnant alors autorité sur tous (la dignité royale est à tous les hommes puisque ceux-ci sont faits à son image).³⁰¹ Également, on retrouve, dans les louanges adressées à l'empereur, l'idée hellénique selon laquelle le roi se devait de régner en imitant les dieux.³⁰² Pour Eusèbe, l'empereur se doit d'imiter le règne de Dieu, qui lui, est parfait, et ce n'est qu'une fois qu'un souverain donne paix et foi en Dieu à son royaume, qu'il devient une imitation de la monarchie divine et donc le représentant de Dieu sur Terre. Après Dieu et le Christ viendrait l'empereur.³⁰³ Il avance dans son texte que Constantin, en imitant Dieu, a établi une monarchie divine en vainquant ses adversaires (paix) et en guidant ses sujets sous Dieu (foi) et se retrouve récompensé en conséquence.

²⁹⁸ Eusèbe de Césarée, *Éloge de Constantin* 1, 6 (...) ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ὄρωμένοις τε καὶ ἀφανέσιν ἐπιπορευόμενος τοῦ θεοῦ λόγος, παρ' οὗ καὶ δι' οὗ τῆς ἀνωτάτω βασιλείας τὴν εἰκόνα φέρων ὁ τῷ θεῷ φίλος βασιλεὺς κατὰ μίμησιν τοῦ κρείττονος τῶν ἐπὶ γῆς ἀπάντων τοὺς οἴακας διακυβερνῶν ἰθύνει. trad. Maraval

²⁹⁹ Ibid., 2,1 Ὁ μὲν γε τοῦ θεοῦ μονογενῆς λόγος τῷ αὐτοῦ πατρὶ συμβασιλεύων ἐξ ἀνάρχων αἰώνων εἰς ἀπείρους καὶ ἀτελευτήτους αἰῶνας διακεῖ· <ὁ> δὲ τούτῳ φίλος, ταῖς ἀνωθεν βασιλικαῖς ἀπορροίαις χορηγούμενος τῷ τε τῆς θεικῆς ἐπιγορίας ἐπωνύμῳ δυναμούμενος, μακραιῖς ἐτῶν περιόδοις τῶν ἐπὶ γῆς κρατεῖ

³⁰⁰ Ibid., 3,5 κάπειτα τῆς οὐρανίου βασιλείας εἰκόνι κεκοσμημένος, ἄνω βλέπων κατὰ τὴν ἀρχέτυπον ἰδέαν τοὺς κάτω διακυβερνῶν ἰθύνει, μονάρχου δυναστείας μιμήματι κραταιούμενος· τοῦτο γὰρ ἀνθρώπου φύσει τῶν ἐπὶ γῆς μόνη <ὁ> τῶν ἀπάντων δεδωρόρηται βασιλεύς. Νόμος γὰρ οὗτος βασιλικῆς ἐξουσίας ὁ [τὴν] κατὰ πάντων μίαν ἀρχὴν ὀριζόμενος

³⁰¹ MARAVAL, p. 96 se basant sur l'éloge de Constantin, 3,5

³⁰² DVORNIK., p.617-618

³⁰³ DVORNIK., p.616 et PASCHOUD François, « La doctrine chrétienne et l'idéologie impériale romaine », dans *L'Apocalypse de Jean: Traditions exégétiques et iconographiques*, IIIe-XIIIe siècles, actes du Colloque de la Fondation Hardt février-mars 1976, éd. Yves Christie, Genève, Librairie Droz, 1979,64-65

Éloge de Constantin 2,3

C'est ainsi en vérité que Dieu lui-même, le roi de tous, en donnant au roi très aimé de Dieu d'augmenter à la fois ses années et ses enfants, établit son pouvoir sur les nations de la terre, un pouvoir à son apogée et renouvelé, comme s'il venait de naître. Et il célèbre avec lui la panégyrie, l'établissant vainqueur de tous ses ennemis et adversaires et le faisant connaître à tous ceux qui sont sur terre comme un modèle de piété véritable.³⁰⁴

Cette idée de roi régnant à l'image des dieux n'est pas propre seulement aux penseurs chrétiens, puisqu'elle est également partagée à la même époque par l'orateur païen Thémistios, qui compare le règne de l'empereur à celui de Zeus, le basileus suprême, et qui se doit de diriger comme lui, comme il le dit dans un discours adressé à l'empereur Théodose:

Oratio 15, 188 a

Pourtant, il semblerait qu'Homère ait pensé que la tâche d'un roi, qui définit un roi, était autre chose. [...] Mais chaque fois qu'il admire quelqu'un comme un roi, le loue et affiche son nom dans son poème, ce n'est pas son casque, sa lance ou sa célérité qui fait qu'on se souvient de lui là-bas, mais le fait qu'il est divinement nourri et divinement né, et qu'il est « égal à Zeus en sagesse ». Car c'est sa tâche par laquelle il se définit comme un roi : ressembler à Zeus. Car, en tant que son accompagnateur et interprète, il ne lui est confié aucune part dérisoire du royaume de Zeus dans le troupeau de l'humanité.³⁰⁵

Puisque l'Empire romain était choisi par les dieux afin de civiliser le monde terrestre par la loi, l'empereur chez Thémistios se devait également d'agir en ce sens, lui-même étant choisi par ces divinités.³⁰⁶ Ce qui, au passage, est contraire à la pensée d'Eusèbe, où le Logos est la loi.

Éloge de Constantin 3,6

C'est pourquoi en vérité il n'y a qu'un seul Dieu, [...] un seul roi et de celui-ci un seul Logos et une seule loi royale. On ne peut l'exprimer par des mots ou des syllabes, elle n'est pas épuisée par la

³⁰⁴ Eusèbe, *Ibid*, 2,3 *καὶ ὁ μὲν κοινὸς τῶν ὅλων σωτὴρ τὰς ἀποστατικὰς δυνάμεις, ὅσαι ποτὲ ἀμφὶ τόνδε τὸν ὑπὲρ γῆς ἀέρα διπυτάμεναι ταῖς τῶν ἀνθρώπων ἐνέχριμpton ψυχαῖς, ἀοράτω καὶ θεικῆ δυνάμει οἷα θήρας ἀγρίους τῶν αὐτοῦ θρεμμάτων ποιμένος ἀγαθοῦ δίκην πορρωτάτω καθίστησιν· ὁ δὲ τούτῳ φίλος ἄνωθεν παρ' αὐτοῦ τοῖς κατ' ἐχθρῶν κοσμούμενος τροπαίοις τοὺς ἐμφανεῖς τῆς ἀληθείας ἐχθροὺς νόμῳ πολέμου χειρούμενος σωφρονίζει*, trad. Maraval

³⁰⁵ Thémistios, *Oratio* 15, 188 a-b *Τὸ μέντοι γε ἔργον τοῦ βασιλέως ἢ βασιλεὺς ἄλλο τι, ὡς εἰκεν, Ὀμηρος ᾤετο. (...) ὅταν δὲ ὡς βασιλέα θαυμάζῃ τινὰ καὶ ἐπαινῇ καὶ τάτῃ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῇ ποιήσει, οὔτε κόρυς αὐτῷ ἐνταῦθα ἐν μνήμῃ οὔτε δόρυ οὔτε ὠκύτης, ἀλλ' ὅτι διοτρεφῆς καὶ διογενὴς καὶ Διὶ μῆτιν ἀτάλαντος, καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ ἢ βασιλεὺς τοῦτο ἐστὶ, τὸ Διὶ ὀμοιωθῆναι. ἐκείνου γὰρ ὑποδρηστήρ καὶ ὑποφήτης, καὶ τῆς ἐκείνου ἀρχῆς οὐ φαύλην ἐπιτέτραπται μοῖραν τὴν ἀνθρωπίνην ἀγέλην*. Traduction adaptée de la traduction anglaise de Moncur

³⁰⁶ MONCUR, David, *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century: Select Orations of Themistius*, Liverpool, Liverpool University Press, 2001, p.240

longueur du temps, qu'elle soit dans des documents écrits ou sur des stèles; mais vivant et subsistant est le Logos de Dieu...³⁰⁷

Eusèbe place Constantin comme un ami du *Logos*, dans ce qui semble être vraisemblablement, comme mentionné plus tôt, une adaptation chrétienne de la théorie hellénistique selon laquelle le roi était guidé par le *Logos* de la philosophie et était l'incarnation de la raison. Cependant, en présentant Constantin comme ami du *Logos* i.e., rappelons-le, le Christ, Eusèbe pousse l'idée plus loin. Ce dernier les rapproche en dressant dans son panégyrique un parallèle entre les deux figures.³⁰⁸ Le rapport entre l'empereur et Dieu chez Eusèbe est des plus étroits et ce dernier présupposait même l'existence d'un lien de communication personnel entre Constantin et Dieu. Comme le souligne Kenneth Setton, Eusèbe, dans son panégyrique, ne prétend pas apprendre quoique ce soit à l'empereur, celui-ci étant en contact direct avec Dieu, et lui demande plutôt s'il veut ou peut révéler quelconque message provenant des cieux³⁰⁹ :

Éloge de Constantin 18,1

Ce que tu as entendu de nous est peut-être superflu pour toi, qui as eu plusieurs fois, par ton expérience même, la perception de la divinité salutaire [...] Car toi-même, ô roi, si le loisir t'en était donné, tu pourrais nous dire à ta convenance les théophanies sans nombre du Sauveur, les innombrables apparitions en songe. Je ne parle pas des suggestions de sa part qui pour nous sont secrètes, mais de celles qui ont été déposées dans ton esprit lui-même et qui ont apporté ce qui était utile à tous et partout profitable au bien de tous.³¹⁰

L'enthousiasme d'Eusèbe envers Constantin eut des répercussions très importantes sur les relations entre les empereurs et l'Église. Pour Pierre Maraval, Eusèbe n'envisageait pas d'établir Constantin au-dessus de la hiérarchie épiscopale, mais essayait plutôt de l'élever comme le modèle

³⁰⁷ Eusèbe, Éloge de Constantin, 3, 6 διὸ δὴ εἷς θεὸς ἀλλ' οὐ δύο οὐδὲ τρεῖς οὐδὲ ἔτι πλείονες· ἀκριβῶς γὰρ ἄθεον τὸ πολύθεον, εἷς βασιλεύς, καὶ ὁ τούτου λόγος καὶ νόμος βασιλικὸς εἷς, οὐ ῥήμασι καὶ συλλαβαῖς ἐκφωνούμενος οὐδ' ἐν γραφαῖς καὶ στήλαις χρόνου μήκει δαπανώμενος, ζῶν δὲ καὶ ὑφ' ἑστώσῃ θεοῦ λόγος, τοῖς ὑπ' αὐτὸν καὶ μετ' αὐτὸν ἅπασιν τῆν τοῦ πατρὸς διαταττόμενος βασιλείαν.

³⁰⁸ SETTON Kenneth M., *Christian Attitude Towards the Emperor in the Fourth Century: Especially as Shown in Addresses to the Emperor*, New York, AMS Press, 1967 [1941] et p.47 et PASCHOUD, p.65

³⁰⁹ Ibid, p.49

³¹⁰ Eusèbe, Éloge de Constantin, 18,1 Περιττὰ δ' ἂν καὶ ἄλλως <σοὶ> εἴη τὰ παρ' ἡμῶν εἰσακουόμενα, ὅς αὐτῇ τῇ πείρᾳ τῆς σωτηρίου θεότητος συναίσθησιν πολλάκις εἰληφώς, οὐ λόγοις ἀλλ' ἔργοις αὐτοῖς κήρυξ ἅπασιν τῆς ἀληθείας καθέστηκας· σὺ γὰρ ἡμῖν αὐτός, βασιλεῦ, σχολῆς δοθείσης εἰποῖς ἂν βουληθεὶς μυρίας τοῦ σοῦ σωτήρος θεοφανείας, μυρίας καθ' ὕπνου παρουσίας, οὐ τὰς ἀπορρήτους ἡμῖν ὑποβολὰς αὐτοῦ φημι, τὰς δ' ἐν αὐτῷ σοὶ λογισμῶν καταβαλλόμενας καὶ περὶ τῶν ὄλων προνοίας τὰ κοινωφελῆ καὶ τὰ πάντη χρήσιμα παρατιθεμένας. Trad. Maraval.

d'un empereur à imiter.³¹¹ Cependant, la forte insistance sur le fait que l'unité de la chrétienté allait de pair avec l'unité impériale et l'implication de l'empereur dans les querelles chrétiennes donneront une disposition pour les empereurs, notamment Constance II, à intervenir dans les affaires de l'Église, comme le dit Maraval : « aussi, même s'il est vrai qu'Eusèbe ne fut pas le théoricien de ce qu'on appellera le "césaropapisme", on peut penser qu'avec cet ouvrage et la Vie de Constantin, il en a posé les fondements. »³¹² Dans l'idée que l'unité de l'Empire passe par l'unité de l'Église, Constance II continuera la politique d'intervention dans les affaires de l'Église, à l'image de son père. Il s'immisce dans les élections épiscopales et tente de trouver une solution qui permettrait d'unir les différentes visions de la chrétienté.³¹³ Par ailleurs, dans la perception du pouvoir du souverain absolu, il est normal pour l'empereur de s'impliquer dans les affaires religieuses de ses sujets, et s'il représentait Dieu sur Terre, comme il était soutenu, pourquoi ne serait-il pas de son devoir de s'engager dans ce domaine afin de pouvoir les guider?³¹⁴ Aussi, le rapprochement fait par Eusèbe entre le Christ-Logos et l'empereur a également consolidé l'idée que le souverain était son égal ou presque, comme semble montrer la volonté de Constantin d'être baptisé dans le Jourdain comme le fils de Dieu et qu'il prévoyait un mausolée à l'image de celui du Christ où les apôtres se réuniraient autour de lui.³¹⁵ Même si cette idée, qui place Constantin comme égal des Apôtres, est amenée dans le contexte laudatif par Eusèbe, la conception d'un rapport privilégié entre les empereurs et le Christ, comme vu chez Eusèbe, perdurera chez les empereurs de l'Empire romain d'Orient³¹⁶ et comme le soulignent Pierre Battifol et Louis Bréhier, « La conséquence extrême que quelques zélés avaient déjà tirée du temps de Constantin, c'est que l'autorité de Dieu et celle de l'empereur se confondent. Dieu règne sur le peuple romain de concert avec l'empereur... »³¹⁷ Les idées d'Eusèbe induisent également des problèmes d'ordre théologique, comme le manque de clarté dans l'attribution de son concept de paix ou encore son rejet de l'eschatologie.³¹⁸ Par ailleurs, outre son possible impact sur les empereurs, cette théologie politique a eu un fort impact sur tout l'occident chrétien, comme le souligne Karl Ferdinand

³¹¹ MARAVAL, p.64

³¹² Ibid., p.65

³¹³ PIERRI Charles, « La politique de Constance II : un premier 'césaropapisme' ou l'imitatio constantini ? », dans *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Rome : École Française de Rome, 1997, p.339

³¹⁴ DVORNIK, p.637

³¹⁵ MARAVAL, p.65

³¹⁶ MARAVAL, p.66

³¹⁷ BATTIFOL BRÉHIER, p.46

³¹⁸ PASCHOUD, p.66

Werner : « *le premier État chrétien est l'Empire chrétien, et cet État a été le modèle millénaire de tous les royaumes chrétiens* »³¹⁹, car les chefs des États chrétiens successeurs vont souvent adopter les droits, les vertus, les devoirs et l'idéologie du souverain chrétien, tel qu'Eusèbe avait décrit dans le discours des Louanges.

Finalement, témoignant également d'une certaine forme d'harmonisation de la chrétienté avec les pratiques du pouvoir impérial sont l'attitude des chrétiens face à la *proskynesis*, les hommages adressés aux empereurs décédés ainsi que la reconnaissance d'un caractère surnaturel au souverain impérial. Comme vu dans le chapitre précédent,³²⁰ la vénération des images impériales était un phénomène non seulement répandu dans l'ensemble de l'Empire romain, mais aussi accepté par beaucoup de chrétiens. Tant que l'adoration de l'empereur et de ses images n'était pas jumelée à une quelconque forme d'idolâtrie, elle était vue comme adéquate et même utile pour la stabilité de l'Empire, même s'il s'agissait d'une des pratiques les plus contestées dans le passé par les chrétiens.³²¹ Kenneth Setton va même jusqu'à décrire une certaine indifférence de la part des chrétiens face à la coutume, surtout lorsque l'on regarde comment certains auteurs, comme Ambroise de Milan, en parlent³²² :

Exameron, Sixième jour, 57,

Les hommes paient hommage simplement aux têtes des princes coulées en bronze ou à leurs traits gravés dans le bronze ou le marbre.³²³

Dans le premier chapitre,³²⁴ il a été observé que la cérémonie d'apothéose, élevant l'empereur défunt au rang des dieux, eu lieu au moins une ultime fois avec le trépas de Constantin. Entre les règnes de Constantin et de Théodose, la cérémonie subira plusieurs changements, pour aboutir à son abolition, mais le vocabulaire et les hommages rendus aux empereurs décédés continueront d'être utilisés.³²⁵ En effet, même avec le retrait de la cérémonie de l'apothéose, il

³¹⁹ WERNER Karl. F., *Naissance de la noblesse. L'essor des élites politiques en Europe*, Paris, Fayard, 1998, p.97

³²⁰ VOIR Chapitre 1 : « L'Église et le culte impérial au IVe siècle »

³²¹ DVORNIK, p. 648

³²² SETTON, p.205 pour plus de détails sur l'attitude générale des chrétiens au IVe siècle face aux images impériales et leur usage, VOIR Chapitre I : « L'image impériale chez les chrétiens : acceptation ou opposition? »

³²³ Ambroise de Milan, *Exameron*, Sixième jour, 57, , *sola aere fusa principum capita et ducti vultus de aere vel de marmore ab hominibus adorantur*. trad. John J. Savage

³²⁴ VOIR Chapitre 1 : *Laïcisation, sécularisation ou harmonisation?*

³²⁵ MORESCHINI, Chiara O. Tommasi, *Coping with Ancient Gods, Celebrating Christian Emperors, Proclaiming Roman Eternity: Rhetoric and Religion in Late Antique Latin Panegyrics*, COLLeGIUM: Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences, Helsinki Collegium for Advanced Studies, University of Helsinki, 2016, p.192

continue à y avoir des *divi*, et le sénat continue de consacrer les empereurs le méritant.³²⁶ Il faut souligner au passage que les hommages rendus par le sénat, comme celui remis à Théodose, ne sont alors que purement honorifiques, les éléments païens de la cérémonie ayant été évacués. La cérémonie entourant la mort de Théodose est intéressante puisqu'elle reflète la dichotomie propre à la fin du IV^e siècle; si le poète Claudien, de tradition païenne, décrit l'apothéose de l'empereur dans un panégyrique pour le troisième consulat d'Honorius, Ambroise quant à lui rejette toute idée de consécration.³²⁷ Il y a donc une coexistence entre le christianisme pointu et la tradition romaine. Cependant, Constantin, ses fils, et les empereurs jusqu'au moins Arcadius et Honorius sont tous par la suite décrits comme *divi*.³²⁸ Les épithètes *divinus*, ou encore *sacer* sont toujours employées afin de désigner la maison impériale, la loi, le palais, les lettres, bref tout ce qui émane de la figure de l'empereur.³²⁹ Jusqu'au VI^e siècle on retrouve encore *divi* et ses variants en utilisation pour désigner les empereurs dans diverses lettres, notamment une lettre des évêques schismatiques d'Istrie s'adressant à Maurice, où ceux-ci désignent plusieurs empereurs, du moins leur mémoire, de « divins ».³³⁰

Par ailleurs, le vocabulaire absolutiste continue d'être employé sans trop grand changement. La phraséologie impériale adoptée désignant l'empereur au cours des siècles précédents, comme *dominus*, *dominus noster*, perdure. Cependant, on ne jure plus sur le *genius* des empereurs, le terme étant trop associé à l'idolâtrie, mais plutôt sur le salut de l'empereur, pourtant d'origine païenne, autant que celui de Dieu. Fait remarquable, le mot *numen*, désignant la présence divine de l'empereur et la dignité impériale, reste d'usage courant, les empereurs semblant tolérer un terme pour sa signification politique tout en abhorrant son sens théologique, proche de la religion traditionnelle.³³¹

Finalement, la figure de l'empereur conserve toujours son côté surhumain. Bien qu'il ne soit plus un dieu dans l'Empire se christianisant, il se maintient toujours comme plus qu'un simple humain. C'est ce que l'on peut observer chez plusieurs auteurs chrétiens du IV^e siècle, comme Julius Firmus

³²⁶ BATTIFOL BRÉHIER, p.27 repris par MORESCHINI, p.192

³²⁷ MORESCHINI, p.193 reprenant MACCORMACK, p.124

³²⁸ Ibid, p.28

³²⁹ DVORNIK, p.651

³³⁰ Codice diplomatico longobardo, 58, trad. Carlo Troya

³³¹ BRÉHIER BATTIFOL, p. 22-23

Maternus avançant que les éléments ont cédé devant la puissance surnaturelle de l'empereur Constant, lors de son expédition en Bretagne,³³² ou encore la description que fait Ammien Marcellin de *l'adventus* de Constance II à Rome:

L'erreur des religions païennes, 28,6

Ôtez, ôtez sans hésiter, très saints empereurs, les ornements des temples. Commandez que les dieux soient fondus, ou dans vos monnaies, ou dans les boutiques des ouvriers. Confisquez tous les présents qu'on leur a offerts. Depuis que vous avez abattu les temples, Dieu a accru votre puissance, abaissé vos ennemis et étendu les bornes de votre empire. L'ordre des saisons semble avoir été changé pour donner un plus grand éclat à votre gloire. Les ondes irritées de l'Océan ont été brisées par vos rames durant la plus grande rigueur de l'hiver, ce qui n'avait jamais été fait et qui ne le sera jamais, Des mers qui nous étaient inconnues ont tremblé sous vos vaisseaux, et les habitants de la Bretagne ont été saisis de frayeur quand vous avez paru sur leurs côtes. Que pouvez-vous désirer davantage? Les éléments ont cédé à votre valeur.³³³

Histoire, 16 10, 9-10

Auguste, acclamé par des cris d'heureux augure, ne fut donc pas troublé par le bruit de tonnerre répercuté par les collines et les rives, mais il observa l'attitude immobile qu'on lui voyait prendre dans ses provinces. En effet, il inclinait sa taille minuscule au passage des hautes portes et, comme s'il eût le cou pris dans un carcan, il portait son regard droit devant lui, sans tourner le visage à droite ni à gauche et, semblable à une statue, on ne le vit jamais faire un mouvement aux cahots de son char...³³⁴

Ainsi Ammien compare l'apparence de Constance II à celle d'une statue, dans une description idéalisée où l'empereur est une figure toute puissante et imperturbable.³³⁵

Les différents rites et cérémoniaux de cour à Rome servent grandement à renforcer le caractère surnaturel de l'empereur et du pouvoir impérial, ce qui était notamment le cas de l'adoratio, tant de l'empereur que de ses images.³³⁶ Jean Chrysostome, dans son homélie sur les

³³² DVORNIK, p.629

³³³ Julius Firmus Maternus, *L'erreur des religions profanes*, 28,6, *Tollite, tollite securi, sacratissimi imperatores, ornamenta templorum. Deos istos aut monetae ignis aut metallorum coquat flamma; donaria uniuersa ad utilitatem uestram dominiumque transferte! Post excidia templorum in maius dei estis uirtute prouecti. Vicistis hostes, propagastis imperium et ut uirtutibus uestris gloria maior accederet, mutato ac contempto temporum ordine, hiennequod nec factum est aliquando nec fiet- tumentes ac saeuientes undas calcastis Oceani. Sub remis uestris incogniti iam nobis paene maris unda contremuit et insperatam imperatoris faciem Britannus expauit. Quid amplius uultis? Virtutibus uestris uicta elementa cesserunt.* trad.Turcan

³³⁴ Ammien Marcellin, *Histoire*, livre 16, 10, 9-10, *Augustus itaque faustis uocibus appellatus minime uocum lituorumque intonante fragore cohorrui, talem se tamque immobilem, qualis in provinciis suis uisebatur, ostendens. 10 nam et corpus perhumile curuabat portas ingrediens celsas, et uelut collo munito rectam aciem luminum tendens nec dextra uultum nec laeva flectebat tamquam figmentum hominis: non cum rota concuteret nutans, nec spuens aut os aut nasum tergens uel fricans, manumve agitans uisus est umquam. Quae licet adfectabat, erant tamen haec et alia quaedam in ceteriore uita patientiae non mediocris indicia, ut existimari dabatur, uni illi concessa* trad. Marié

³³⁵ SMITH, p.211

³³⁶ BRÉHIER BATTIFOL, p.59

statues, voulant, rappelons-le, appeler à la clémence de l'Empereur Théodose à la suite d'une émeute à Antioche, souligne lui-même le caractère spécial du souverain de l'Empire : « *Celui que nous avons outragé n'a point d'égal en ce monde; c'est l'Empereur élevé au-dessus de tous les hommes, le chef de tous les mortels.* »³³⁷ Cet attribut, le différenciant du reste du monde romain, restait un élément central du système impérial romain et l'on s'attendait à un comportement exsudant ce caractère différent.³³⁸ Louis Bréhier et Pierre Battifol sont catégoriques, le caractère surhumain était la force principale de l'institution impériale, sans laquelle celle-ci ne survivrait pas et, comme discuté plus tôt, les chrétiens en étaient venus à l'idée que l'Empire était central à la survie de leur foi : « *L'Empire, c'était l'ordre de l'univers : en dehors de lui, il ne pouvait y avoir que chaos. C'était une organisation savante, un édifice dont l'empereur était la clef de voûte. Son maintien était nécessaire à l'avenir même du christianisme.* »³³⁹

2.3 - L'ÉGLISE ET LE POUVOIR IMPÉRIAL

2.3.1 - Justification et limitation de l'interventionnisme impérial dans les affaires de l'Église

Si une harmonisation s'opère bel et bien entre le nouveau pouvoir impérial et la foi chrétienne et que, dans l'ensemble, le pouvoir impérial n'est pas remis en cause, certains aspects du pouvoir absolu du souverain vont faire face à une opposition de la part d'une partie du clergé. L'idée que l'empereur pouvait et se devait d'intervenir dans les affaires de l'Église ne convient pas à tous et certains incidents, particulièrement lors des règnes de Constance II et de Julien, entraînent une réaction poussant certains à vouloir mieux délimiter les pouvoirs de l'empereur. C'est d'ailleurs dès le règne des fils de Constantin que surviennent les premières réactions au pouvoir absolu des monarques romains. Ceci semble clivant avec l'enthousiasme exprimé par les chrétiens au cours du règne Constantin, mais il faut rappeler qu'il n'existait pas encore le précédent d'un empereur chrétien, faisant en sorte que les pères de l'Église étaient plus enclins à accepter ses décisions, même lorsqu'il s'agissait d'affaires internes à l'Église.³⁴⁰ À sa mort, ses fils continuèrent

³³⁷ Jean Chrysostome, *Homélie sur les statues*, deuxième homélie, 2, trad. Jeannin

³³⁸ MONCUR, p. 117

³³⁹ BRÉHIER BATTIFOL, p.36

³⁴⁰ SETTON, p.213

dans un premier temps les politiques générales envers les chrétiens, soit l'encadrement des privilèges aux clercs et les offrandes à l'Église, avec un nouveau volet, soit celui de la conversion des peuples hors de l'Empire, s'accordant avec la vision d'un empire universel où l'empereur convertit les barbares pour les mettre sous son giron.³⁴¹ Toutefois, les fils de Constantin devront faire face à des querelles internes déchirant l'Église tout au long de leurs règnes et qui, sans être l'élément central de ceux-ci, s'avèreront très marquantes, les disputes continuant même sous fonds d'usurpations ou de guerres.³⁴² Puisque des divisions au sein de l'Église risquaient d'entraîner de l'agitation populaire et que, comme nous en avons discuté, il était compris que la paix de l'Empire passait par l'unité de l'Église, les empereurs voyaient qu'il était dans leur intérêt de s'assurer que tous pratiquent la foi chrétienne de la même manière en intervenant directement dans les affaires internes de l'église.³⁴³ Ce que Constantin aurait recommandé à ses fils, notamment Constance, selon Sozomène :

Histoire ecclésiastique, Livre 3, 19, 5

...Il avait commandé à Constance, en tant que son fils aîné, de mettre à exécution la chose, déclarant que le pouvoir impérial ne lui servirait de rien si la Divinité n'était pas adorée par tous de la même manière.³⁴⁴

Le tracas de ce qui était vu comme de l'ingérence de la part de l'empereur dans la définition de la foi a rapidement débouché sur l'idée de limiter l'influence de l'empereur dans les occupations de l'Église. Si celui-ci pouvait intervenir dans les querelles, il se devait d'arbitrer et non de trancher, de veiller à l'application des décisions prises par le clergé et non d'imposer ses décisions.³⁴⁵ Toute intrusion ou dérive autoritaire menant à s'insérer dans les affaires de l'Église serait vue comme tyrannique ou même encore dérivante vers l'hérésie.³⁴⁶ Certains empereurs acceptèrent de se plier à la demande d'autonomie du clergé, comme on peut le constater dans l'attitude de Valentinien I face à l'Église, et que Sozomène, un rhéteur et historien chrétien du Ve siècle, décrit comme suit :

³⁴¹ Pour plus d'informations sur la politique de conversion durant le règne de Constant, Constance II et Constantin II, VOIR : MARAVAL, Pierre, *Les fils de Constantin*, Paris, Édition CNRS, 2013 p.345-354

³⁴² MARAVAL, p. 355

³⁴³ GIRARDET, Klaus Martin, « Kaiser Konstantius II. als « Episcopus Episcoporum » und das Herrscherbild des kirchlichen Widerstandes », dans *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, vol.26,1977,p.103

³⁴⁴ Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, Livre 3, 19, 5, ἐν δὲ τῶ ταῦτα βουλευέσθαι φθασάσης τῆς αὐτοῦ τελευτῆς οἷα πρεσβυτέρῳ παιδὶ ἐντείλασθαι Κωνσταντίῳ τοῦτο ἐπιτελέσαι, ὡς οὐδὲν ὄφελος ὄν αὐτῷ βασιλείας, εἰ μὴ συμφώνως πρὸς πάντων τὸ θεῖον θρησκευόιτο trad. Festugière

³⁴⁵ DAGRON, Gilbert, *Empereur et prêtre : Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, France, Gallimard, 1996, p.305

³⁴⁶ Ibid, p. 306, aussi Athanase d'Alexandrie, *Histoire des Ariens*, 33

Après que Valentinien eut quitté Constantinople pour Rome en passant par la Thrace, à ce moment les évêques de l'Hellespont et de la Bithynie et tous les autres tenants de la consubstantialité du Fils avec le Père proposent comme ambassadeur en leur nom, Hypatien, [...], pour qu'il leur fut permis de se réunir en vue de redresser la doctrine. Quand il fut arrivé auprès de l'empereur et qu'il eut instruit des demandes des évêques, prenant la parole Valentinien dit : « Je n'ai rang que de laïc et il ne m'est pas permis de m'embarrasser de tels problèmes; que les évêques, dont c'est le soin, se réunissent entre eux en quelque lieu qu'ils veulent. »³⁴⁷

Ou encore dans la lettre de Théodose II et de Valentinien III au concile d'Éphèse en 431, où ceux-ci justifient la présence d'un *comes* les représentants en affirmant que ce dernier n'y est que pour veiller à ce que l'ordre soit tenu et qu'en aucun cas il ne débatta de doctrine. D'autres toutefois, comme Basiliscus ou Zénon, tenteront, au travers de leur *Enkyklion* et *Hénotikon*, de s'immiscer dans les affaires doctrinales.³⁴⁸

2.3.2 - Ambroise de Milan et Jean Chrysostome : hostilité envers une autorité impériale absolue

Ceci nous amène désormais à un autre aspect important des relations entre le pouvoir impérial et l'Église, soit la place que devait occuper l'Empereur au sein de celle-ci. Les empereurs, par la conception d'un pouvoir absolu donné par Dieu, se retrouvent, comme nous l'avons vu, dans une situation particulière, et ce faisant, ont un statut au sein de l'Église assez floue. Certains comme Ambroise de Milan ou Jean Chrysostome se montreront assez fermes face à l'idée d'un statut exalté pour l'empereur, qui se trouverait alors au-dessus de l'Église.³⁴⁹ Dans son *Homélie aux statues*, Chrysostome est assez clair, l'empereur est dans l'Église, pas au-dessus d'elle :

Homélie sur les statues, troisième homélie, 2

...notre Pontife priant avec toute une Église pour une si grande ville, ne pourra-t-il pas fléchir le plus humain, le plus doux des empereurs? Lui qui a reçu le pouvoir de remettre les péchés commis contre

³⁴⁷ Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, Livre 6, 7, 1-3 Ἐπει δὲ Κωνσταντινουπόλεως ἐξεδήμησεν ἐπὶ τὴν Ῥώμην διὰ Θράκης πορευόμενος, τῆνικαῦτα οἱ περὶ Ἑλλήσποντον καὶ Βιθυνίαν ἐπίσκοποι καὶ ὅσοι ἄλλοι ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν λέγειν ἠξίουσαν, προβάλλονταί πρὸς βεῦειν ὑπὲρ αὐτῶν Ὑπατιανὸν τὸν Ἡρακλείας τῆς Περίνθου ἐπίσκοπον, ὥστε ἐπιτραπῆναι συνελθεῖν ἐπὶ διορθώσει τοῦ δόγματος. προσελθόντος δὲ αὐτοῦ καὶ τὰ παρὰ τῶν ἐπισκόπων διδάξαντος ὑπολαβὼν Οὐαλεντινιανός «ἐμοὶ μὲν», ἔφη, «μετὰ λαοῦ τεταγμένῳ οὐ θέμις τοιαῦτα πολυπραγμανεῖν· οἱ δὲ ἱερεῖς, οἷς τούτου μέλει, καθ' ἑαυτοῦς ὅπη βούλονται συνίτωσαν.» trad. Festugière

³⁴⁸ Ibid, p.305-306

³⁴⁹ Jean Chrysostome et Ambroise de Milan ont été choisis au lieu d'autres auteurs (par exemple Athanase d'Alexandrie partageant plusieurs similitudes dans son attitude face au pouvoir impérial) vu qu'ils représentent l'aboutissement de la pensée chrétienne au tournant du Ve siècle, ainsi qu'une des deux sphères culturelles de l'Empire, soit l'Occident latin et l'Orient grec.

Dieu lui-même, ne pourra-t-il pas effacer une faute commise envers un homme? Lui aussi il est prince, et d'un rang plus élevé que l'empereur. Car les lois divines ont mis dans ses mains cette tête royale ; et quand il s'agit de demander au ciel quelque faveur, c'est l'empereur qui s'adresse au prêtre et non le prêtre à l'empereur. Lui aussi, il a une cuirasse, la cuirasse de la justice; il a un baudrier, celui de la vérité; des chaussures, celles de l'Évangile de la paix; il a un glaive, non pas un glaive d'acier, mais le glaive de l'esprit; et sur sa tête il porte une auguste couronne.³⁵⁰

Chrysostome présente aussi l'empereur comme étant d'un rang inférieur à l'évêque Flavien envoyé le rencontrer, possédant plus de dignité que le premier. Pour lui, l'office du prêtre mériterait plus d'honneurs et de vénération que celle du roi : « *Cependant, le prêtre est, bien plus que le roi, digne de respect et d'égards, d'autant qu'il est appelé à des fonctions plus augustes.* »³⁵¹ L'homme en colère envers les Antiochiens n'était justement qu'un homme et comme eux, prompt aux mêmes vices, de la même nature que les habitants d'Antioche : « *Un homme s'est irrité contre nous, un homme sujet aux mêmes passions que nous, de même nature que nous...* »;³⁵² « *Ici la victime de vos outrages, c'est un homme comme vous...* »³⁵³. Pour Chrysostome il y a place pour à la fois les prêtres et les empereurs, chacun ayant une chasse gardée et, comme nous l'avons vu, l'office de prêtrise restait plus important que celle de la royauté³⁵⁴ :

Commentaire sur les psaumes, 121, 2

Elle (sc. la maison de David), en effet, était le centre d'une double principauté; la principauté des prêtres et celle des rois, qui étaient en quelque sorte inséparables, en sorte que la ville était ornée comme d'une double couronne et d'un double diadème.³⁵⁵

Toutefois, Jean Chrysostome ne commet pas l'erreur de sous-estimer ou de rabaisser la dignité et l'autorité impériale du souverain. Comme ses nombreux collègues chrétiens du IV^e siècle, il associe l'empereur et Dieu et plusieurs comparaisons entre les deux apparaissent dans ses propos,

³⁵⁰ Jean Chrysostome, *Homélies sur les statues*, Troisième homélie, 2, πολλῶ μᾶλλον ὁ διδάσκαλος ὁ ἡμέτερος ὑπὲρ τοιαύτης πόλεως καὶ μετὰ τοσαύτης Ἐκκλησίας δεόμενος, τὸν πραότατον καὶ ἡμερώτατον βασιλέα τοῦτον πείσαι δυνήσεται. Εἰ γὰρ τὰς εἰς Θεὸν ἀμαρτίας λύειν ἔλαβεν ἐξουσίαν, πολλῶ μᾶλλον τὰς εἰς ἄνθρωπον γενομένας ἀνελεῖν καὶ ἀφανίσει δυνήσεται. Ἄρχων ἐστὶ καὶ οὗτος, καὶ ἄρχων ἐκείνου σεμνότερος. Καὶ γὰρ αὐτὴν τὴν βασιλικὴν κεφαλὴν οἱ ἱεροὶ νόμοι ταῖς τοῦτου φέροντες χερσὶν ὑπέταξαν· καὶ ὅταν τι δέοι γενέσθαι χρηστὸν ἄνωθεν, ὁ βασιλεὺς πρὸς τὸν ἱερέα, οὐχ ὁ ἱερεὺς πρὸς τὸν βασιλέα καταφεύγειν εἴωθεν trad. Jeannin

³⁵¹ Ibid, *Homélies sur Anne*, Deuxième homélie, 4,

³⁵² Ibid, *Homélie sur les statues*, Quatrième homélie, 2

³⁵³ Ibid, Troisième homélie,

³⁵⁴ SETTON, p.191

³⁵⁵ Jean Chrysostome, *Commentaire sur les psaumes*, 121, 2, Ἐτερος, Τοῦ οἴκου Δαυὶδ. Ἡ γὰρ διπλῆ ἀρχή, ἢ τε τῶν ἱερέων, ἢ τε τῶν βασιλέων, ἐκεῖ τὸ ἐν ζεῦγμα εἶχεν, ὥσπερ διπλῶ τινι στεφάνῳ καὶ διαδήματι τῆς πόλεως καλλωπιζομένης διὰ τούτων ἀπάντων. trad. Jeannin

comme dans ses homélies sur la genèse, où il compare l'attention à laquelle le message de Dieu doit être écouté à comment les gens écoutent les messages impériaux :³⁵⁶

Homélies sur la Génèse 44, 1

...Parce que je vous apporte ce que le seigneur me donne, tenez vos pensées fixées sur celui qui m'envoie. Soyez attentifs; soyez vigilants; écoutez. Voyez ce qui se passe sur la terre; lorsque celui dont le front est ceint du diadème, l'empereur envoie un message, celui qui l'apporte n'a pas lui-même aucune valeur; c'est un homme du commun [...]; mais à ceux à qui est destiné l'écrit impérial, ne s'arrêtent pas à considérer ce qu'est cet homme; attendu qu'il apporte un écrit de l'empereur, on lui fait un grand honneur [...] et quant au message, on l'écoute avec un respect plein de crainte; on l'écoute en silence.³⁵⁷

Donc pour Chrysostome, l'empereur reste une figure très importante. Son autorité et son pouvoir ne sont pas remis en cause, mais il est rappelé qu'il est un humain subordonné à Dieu et que la fonction impériale, s'occupant de l'aspect temporel des hommes, est inférieure à celle du prêtre, s'occupant de l'aspect spirituel de ceux-ci, et d'autant plus que ce dernier n'est pas au-dessus de l'Église, mais en fait bien partie; « *quand il s'agit de demander au ciel quelque faveur, c'est l'empereur qui s'adresse au prêtre et non le prêtre à l'empereur.* »³⁵⁸

À la même époque, l'évêque Ambroise de Milan offre également un point de vue clair quant à la perception de la relation entre les empereurs et une Église gagnant en force, au travers d'un conflit éclatant entre 385 et 386, lorsque l'empereur Valentinien II demande à Ambroise de Milan de céder une basilique à Milan aux ariens.³⁵⁹ Valentinien II venait d'accéder à la pourpre, après la mutinerie et défection des troupes de son demi-frère Gratien, et se trouvait donc dans une situation

³⁵⁶ SETTON, p.194

³⁵⁷ Jean Chrysostome, *Homélies sur la Génèse*, 44, 1, ἀλλ' ὅτι τὰ παρὰ τοῦ Δεσπότου διακομίζω, καὶ πρὸς τὸν ἀποστείλαντα ἔχων τὴν διάνοιαν τεταμένην, οὕτω μετὰ νήψεως δέχου τὰ λεγόμενα. Ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπίνους πράγμασιν, ἐπειδὴν ὁ βασιλεὺς, ὁ τὸ διάδημα περικείμενος, γράμματα διαπέμψῃται, ὁ μὲν ἐπιφερόμενος ταῦτα καθ' ἑαυτὸν μὲν οὐδενὸς λόγου ἄξιος τυγχάνει, ἀλλ' εὐτελής τις ἐστὶ, καὶ πολλάκις οὐδὲ προγόνους ἀριθμεῖν ἔχων, ἀλλ' ἀνόνημος καὶ ἐξ ἀνωνύμων· ἀλλ' οὐκ ἐκείνῳ προσέχουσιν οἱ ταῦτα δέχεσθαι μέλλοντες, ἀλλὰ διὰ τὰ τοῦ βασιλέως γράμματα πολλὴν κάκεινῳ τιμὴν ἀπονέμουσι, καὶ τὰ γράμματα μετὰ πολλοῦ τοῦ φόβου καὶ πολλῆς τῆς ἡσυχίας δέχονται. trad. Jeannin

³⁵⁸ Ibid., *Homélies sur les statues*, Troisième homélie, 2 καὶ ὅταν τι δέοι γενέσθαι χρηστὸν ἄνωθεν, ὁ βασιλεὺς πρὸς τὸν ἱερέα, οὐχ ὁ ἱερεὺς πρὸς τὸν βασιλέα καταφεύγειν εἴωθεν

³⁵⁹ Le conflit opposant Ambroise et la cour impériale quant à la possession de la basilique est un sujet d'étude en soit et plusieurs ouvrages y sont consacrés, pour plus de détails VOIR : McLYNN Neil B., *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley, University of California Press, 1994, p.158-219, COLISH Marcia, « Why the Portiana?: Reflections on the Milanese Basilica Crisis of 386 », dans *Journal of Early Christian Studies*, Volume 10, n 3, John Hopkins University Press, 2002 ou plus récemment WILLIAMS Michael Stuart, « No Arians in Milan? Ambrose on the Basilica Crisis of 385/6 », dans *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte. Journal of ancient history*, Stuttgart, vol. 67, n3, 2018, 346-347

précaire. Devant l'avenir incertain du jeune empereur, Ambroise, à la tête d'un évêché fort à Milan, se trouve être dans une position lui permettant d'exercer son influence.³⁶⁰ Ce dernier refusa d'obtempérer et après plusieurs revirements, l'évêque de Milan fait reculer l'empereur tout en donnant l'impression d'avoir été toujours en contrôle.³⁶¹ Si le conflit est généralement très révélateur du caractère de l'évêque, il nous permet également de voir comment Ambroise percevait la relation entre l'Église et le pouvoir impérial, ce qui est clairement exprimé dans ses lettres.

Tout comme chez Chrysostome, la figure de l'empereur chez Ambroise a sa place et sa chasse gardée. L'empereur a juridiction sur tout à l'exception de ce qui est à Dieu et les affaires de l'Église sont à elle seule et l'empereur n'est pas en son droit de s'en mêler :³⁶²

Lettre 20, 19

Il n'est pas légitime pour nous de la céder, ni pour vous de la recevoir. D'aucunes lois pouvez-vous violer la maison d'un homme privé, alors pensez-vous que la maison de Dieu peut être emportée? Il est dit que toutes choses sont loyales à l'empereur, que toutes choses sont siennes. Mais n'allez pas penser que vous avez quelque droit comme empereur sur les choses sacrées. [...] Il est écrit ce qui est à Dieu à Dieu et à César, César. Le palais est à l'empereur, les églises sont aux évêques. À vous est la juridiction sur les édifices publics et non sacrés.³⁶³

En prenant cette position, Ambroise tente d'empêcher un précédent juridique. En effet, si un empereur pouvait réquisitionner à sa guise des lieux de culte en toute légalité, qu'est-ce qui empêcherait un autre souverain anti-nicéen de faire de même pour ses coreligionnaires?³⁶⁴ C'est pourquoi dans son sermon contre Auxentius, un évêque arien impliqué dans la dispute sur la basilique, Ambroise réitère qu'il ne peut pas céder à la requête de l'empereur, tout comme il ne

³⁶⁰ McLYNN Neil B., « The Transformation of Imperial Churchgoing in the Fourth Century », dans *Approaching Late Antiquity: The Transformation from Early to Late Empire*, d. Mark Edwards et Simon Swain, Oxford, Oxford University Press, 2006, p.262

³⁶¹ DAVIDSON Ivor, *Ambrose*, dans « The Early Christian World », ed Philip Francis Esler, New York, Routledge, 2017, p.1114-1116

³⁶² SETTON, p.111

³⁶³ Ambroise de Milan, Lettre 20,19 *Nec mihi fas est tradere, nec tibi accipere, Imperator, expedit. Domum privati nullo potes jure temerare, domum Dei existimas auferendam? Allegatur imperatori licere omnia, ipsius esse universa. Respondeo: Noli te gravare, Imperator, ut putes te in ea, quae divina sunt, imperiali aliquod jus habere. Noli te extollere, sed si vis diutius imperare, esto Deo subditus. Scriptum est: Quae Dei Deo, quae Caesaris Caesari (Matth. XXII, 21). Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem Ecclesiae. Publicorum tibi moenium jus commissum est, non sacrorum* trad. Mary Beyenka

³⁶⁴ COLISH Marcia, « Why the Portiana?: Reflections on the Milanese Basilica Crisis of 386 », dans *Journal of Early Christian Studies*, Volume 10, n 3, John Hopkins University Press, 2002, p.370-371

s'oppose pas à lui : l'empereur a le pouvoir de les saisir s'il le souhaite et prendre ce qui lui revient comme tribut, mais il ne peut pas prendre le temple, puisque celui-ci ne lui appartient pas .³⁶⁵

Lettre 20, 8,

S'il me demande ce qui est mien, ma propriété, mon argent ou comme suit, je ne lui refuserais pas, même si tous mes biens appartiennent vraiment aux démunis, mais les choses sacrées ne sont pas assujettis au pouvoir de l'empereur.³⁶⁶

Celui-ci ne repose pas toute son autorité sur sa condition d'évêque, mais base ses arguments dans le cadre juridique déjà établi. C'est pourquoi il s'oppose également à la mise en justice de membres du clergé par l'empereur, se basant, entre autres, sur la position du père de Valentinien II, voulant que ceux effectuant le jugement se doivent d'être compétents par l'office et qualifiés par la profession, ce qui ferait en sorte que seuls des évêques seraient aptes à juger des évêques :³⁶⁷

Lettre, 10,75,2

Nul ne doit me considérer comme récalcitrant d'avoir affirmé ce que votre père, d'illustre mémoire, a non seulement déclaré de vive voix, mais sanctionné par ses lois ; qu'en matière de foi ou de toute ordonnance ecclésiastique, les juges devaient y être qualifiés, à la fois compétents par office et qualifiés par profession : (ce sont les paroles du rescrit), c'est-à-dire, qu'il voudrait que des évêques jugent les évêques. De plus, si un évêque était également accusé ailleurs, et qu'une accusation d'ordre moral devait être examinée, cela aussi il voulait que ce soit renvoyé au jugement des évêques..³⁶⁸

Ambroise invoque également les saintes Écritures, et avance qu'il est normal pour des évêques de juger l'empereur sur des questions de foi et que le contraire n'a pas lieu d'être.³⁶⁹ Pour Ambroise, tout ceci est dit avec honneur vu que l'empereur est fils de l'Église et que rien n'est plus honorable que de l'être, car l'empereur est membre de l'Église, il ne lui est pas supérieur ³⁷⁰:

Contre Auxentius

Que cela soit dit avec les honneurs dus à l'empereur ne peut être dénié. Pour qu'est-ce qui est plus honorable pour l'empereur que d'être appelé un fils de l'Église? En disant cela nous sommes loyal à lui sans offenser Dieu. Car l'empereur est dans l'Église, pas au-dessus de l'Église; un bon empereur

³⁶⁵ Ambroise de Milan, *Contre Auxentius*, 33 et 35, trad. De Romestin

³⁶⁶ Ibid., *Lettre 20, 8, convenior ipse a comitibus et tribunis, ut basilicae fieret matura traditio, dicentibus imperatorem iure suo uti, eo quod in potestate eius essent omnia. respondi, si a me peteret, quod meum esset, id est fundum meum, argentum meum, quidvis huiusmodi meum, me non refragaturum, quamquam omnia, quae mea sunt, essent pauperum; verum ea, quae sunt divina, imperatoriae potestati non esse subiecta, trad. Beyenka.*

³⁶⁷ Ibid., *Lettre 21, 2*, on rappelle que la position de Valentinien I face à l'Église est décrite par Sozomène, VOIR page 92 et COLISH, p.371

³⁶⁸ Ambroise de Milan, *Lettre, 10,75,2*, trad. Liebeschuetz

³⁶⁹ Ibid, 4

³⁷⁰ SETTON, p.114

cherche l'aide l'Église, il ne la rejette pas, nous disons cela avec humilité, mais nous l'affirmons avec fermeté.³⁷¹

Ambroise exprime ici sa position avec une extrême clarté, « l'empereur est dans l'Église, pas au-dessus de l'Église ».

Ambroise reconnaît toutefois aux empereurs l'autorité d'invoquer des réunions épiscopales ou des conciles, ainsi qu'un pouvoir judiciaire et disciplinaire sur l'épiscopat :

Lettre 10, 1-2

... devant qui nous vous retournons des remerciements, ô plus gracieux princes, puisque vous avez tous trois sus prouvez le sérieux de votre foi en réunissant avec zèle le conseil des évêques pour mettre fin aux disputes, et que dans votre supériorité vous avez réservé aux évêques l'honorable privilège qu'aucun souhaitant participer soit absent, et qu'aucun ne soit forcé d'y assister contre son gré. Donc, accordement aux directives de vos Grâces, nous nous sommes rassemblés sans l'inconfort des foules et avec l'intention de débattre des enjeux.³⁷²

Lettre 13,4

Même s'il n'apparaît pas que nous n'ayons rien réglé hâtivement en l'absence des autres groupes, nous avons pensé bon informer votre Grace par lettre, dans le but que son cas puisse être pris en charge afin de mieux servir les intérêts de la paix publique et la concorde, car en vérité, nous ressentons que Grégoire a revendiqué pour lui-même la prêtrise de l'Église de Constantinople, sans respecter la tradition des pères.³⁷³

Il n'était donc pas refusé à l'empereur d'avoir des fonctions importantes au sein de l'Église, cependant on lui refusait une autorité totale sur l'Église et l'on s'opposait également à ce qu'il s'immisce dans les querelles doctrinales.³⁷⁴

Lettre 21, 4

Quand avez-vous déjà entendu parler, votre grâce, de laïcs jugeant un évêque au sujet d'une question de la Foi? Leurs flatteries nous font-elles frémir avec tant d'indignation qu'elles nous font oublier les droits du sacerdoce, et supposer que ce que Dieu m'a promis, je devrais le confier aux autres? Si le laïc peut apprendre à l'évêque, à quoi d'autre peut-on s'attendre? Un laïc conteste, et l'évêque écoute, l'évêque apprenant du laïc. Sans doute, si nous nous en remettons au volume des Saintes

³⁷¹ Ambroise de Milan, *Contre Auxentius*, 36 *Quod cum honorificentia imperatoris dictum nemo potest negare. Quid enim honorificentius, quam ut imperator Ecclesiae filius esse dicatur? Quod cum dicitur, sine peccato dicitur, cum gratia dicitur. Imperator Enim intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam est; bonus enim imperator quaerit auxilium Ecclesiae, non refutat. Haec ut humiliter dicimus, ita constanter exponimus*

³⁷² Ibid., Lettre 10, 1-2 (...) *apud quem gratias agimus vobis, clementissimi principes, quod et fidei vestrae studium probavistis, qui ad removendas altercationes congregare studuistis sacerdotale Concilium, et episcopis dignatione vestrae honorificentiam reservastis; ut nemo deesset volens, nemo cogereetur invitus. (2) Itaque juxta mansuetudinis vestrae praeceptum convenimus sine invidia multitudinis, et cum affectu disceptationis, trad. Liebeschuetz*

³⁷³ Ibid., Lettre 13, 4 *Tamen ne, absentibus partibus, praesumptae aliquid definisse videremur, clementiam tuam, datis litteris, putavimus instruendam; ut ei consuleretur ex usu publicae pacis atque concordiae; quia revera advertebamus Gregorium nequaquam secundum traditionem patrum, Constantinopolitanae Ecclesiae sibi sacerdotium vindicare.*

³⁷⁴ SETTON, p. 148

Écritures ou à la vieille époque, qui donc reniera que dans un cas (ou une cause) de la Foi, dans un cas (ou une cause), je dis, de la Foi, les évêques ont la coutume de juger les empereurs chrétiens, mais les empereurs ne jugent pas les évêques.³⁷⁵

Ainsi même si plusieurs aspects d'un absolutisme impérial sont tolérés dans une conception théologique du pouvoir impérial, cette tolérance a ses limites. C'est ce qui porte, à la fin du siècle, des membres influents du clergé, désormais membres influents de la société romaine en général, comme Jean Chrysostome et Ambroise de Milan, à rappeler que les empereurs, bien qu'appelés par Dieu afin de régner sur l'Empire romain, sont « dans l'Église, pas au-dessus de l'Église ».

³⁷⁵ Ambroise de Milan, *Lettre*, 21, 4 *Quando audisti, clementissime Imperator, in causa fidei laicos de episcopo judicasse? Ita ergo quadam adulatione curvamus, ut sacerdotalis juris simus immemores, et quod Deus donavit mihi, hoc ipse aliis putem esse credendum? Si docendus est episcopus a laico, quid sequetur? Laicus ergo disputet, et episcopus audiat: episcopus discat a laico. At certe si vel Scripturarum seriem divinarum, vel vetera tempora retractemus, quis est qui abnuat in causa fidei, in causa, inquam, fidei episcopos solere de imperatoribus Christianis, non imperatores de episcopis judicare?* Trad. Beyenka

CHAPITRE 3 - LE CULTE IMPÉRIAL TRANSFORMÉ : UN « CULTE » MONARCHIQUE

Comme nous l'avons vu au cours des deux derniers chapitres, des changements importants sont survenus dans la société romaine au IV^e siècle, changements qui se répercutent dans les transformations du culte impérial. Rappelons l'idée émise en introduction du premier chapitre³⁷⁶, que le processus de transformation du culte impérial peut être vu comme l'aboutissement d'une équation où plusieurs facteurs, vus dans les chapitres précédents, entraînent une métamorphose du culte. Nous avons examiné dans le premier chapitre comment le culte impérial avait été adapté à la nouvelle réalité d'un empire se christianisant, en s'harmonisant avec cette nouvelle foi, et dans le deuxième chapitre, comment le pouvoir impérial avait également lui-même évolué, si ce n'est que dans sa manière d'être exprimé, vers un absolutisme toléré en grande partie par les chrétiens. Dans ce troisième et dernier chapitre, nous examinerons le résultat de cette équation, soit la transformation du culte impérial en un culte ou une « religion » monarchique, pour reprendre le terme de Bréhier. Comme il a été question dans l'introduction, l'emploi du terme « religion » est dans cette situation problématique,³⁷⁷ alors le terme de « culte monarchique » sera utilisé afin de désigner la nouvelle forme qu'affiche l'ancien culte impérial. Pour ce faire, nous caractériserons ce « culte » en posant trois grandes questions, soit quel est l'objet du culte, quels sont ses rituels les plus importants au IV^e siècle, et enfin qui en sont ses officiants ? Avant toute chose, si cette nouvelle forme du culte impérial semble assez différente de sa forme originale pour que nous puissions la catégoriser autrement, il est important de souligner que les contemporains du IV^e siècle ne remarquaient pas de différence claire et n'effectuaient pas de séparation entre les deux. Cependant, comme nous l'avons observé au cours des chapitres précédents, il est possible de voir la nouvelle version du culte impérial, désormais harmonisé à la religion chrétienne, comme suffisamment différente de sa forme originelle pour désigner celui-ci comme une institution religieuse distincte.

³⁷⁶ VOIR Chapitre 1, p. 38

³⁷⁷ VOIR Introduction, *Religio et superstitio*, p.24-27

3.1 - LA CRÉATION D'UN CULTÉ MONARCHIQUE

3.1.1 - L'empereur, l'objet des honneurs du culte monarchique: bref rappel des chapitres 1 et 2

On ne peut le répéter assez, les transformations apportées au culte impérial par Constantin, jumelées à un pouvoir impérial prenant une forme exaltée, sont ce qui donne une nouvelle forme au culte impérial, ce que Louis Bréhier désigne comme une religion monarchique.³⁷⁸ Avant d'entrer dans les caractéristiques propres à ce culte monarchique, soit les rites et les officiants, un rappel des changements importants vus dans les deux chapitres précédents s'avère pertinent afin de déterminer quel est l'objet des honneurs rendus par ce culte monarchique.

Comme mentionné dans le premier chapitre, le culte impérial, une institution fondamentalement traditionnelle dans son origine et ses rites, survit au IV^e siècle en réussissant à s'harmoniser avec la chrétienté. L'on entend par « harmonisation » l'adaptation du culte à la nouvelle réalité d'un Empire se christianisant. Cette adaptation demanda surtout d'évacuer les éléments traditionnels jugés inacceptables aux yeux des chrétiens, particulièrement l'idolâtrie et les sacrifices. Cette harmonisation fut probablement en partie souhaitée par les empereurs, jugeant l'institution utile comme outil de loyalisme.³⁷⁹ Le cas de la ville d'HisPELLUM, survenant à la fin du règne de Constantin, est un exemple démontrant clairement l'harmonisation du culte : la cité put construire un temple voué à Constantin, à la condition que celui-ci ne soit pas « *souillé par les fraudes de nulle superstition contagieuse* »³⁸⁰, vraisemblablement une référence aux pratiques jugées idolâtriques.³⁸¹ Qui plus est, plusieurs lois, compilées dans le code Théodosien, nous montrent que le statut spécial des temples et des officiants du culte fut réaffirmé et protégé par les successeurs de Constantin.³⁸²

³⁷⁸ BATTIFOL Pierre et Louis BRÉHIER, *Les survivances du culte impérial romain : à propos des rites shintoïstes*, Paris, Auguste Picard, 1920, p.43-44

³⁷⁹ LEPELLEY Claude, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, Paris, Études augustiniennes, 1979, p.367

³⁸⁰ Le rescrit d'HisPELLUM ligne 47 : *volumus, ea observatione perscripta, ne aedis nostro nomine dedicata cuiusquam contagiose superstitionis fraudibus polluat*, trad. Gascou

³⁸¹ GASCOU, Jacques. « Le Rescrit d'HisPELLUM ». *Mélange d'archéologie et d'histoire* vol. 79, no. 2 (1967), p.655

³⁸² Cod. Théod. 16 10.3 (342) et 12 1.45 (395), trad. Rougé

Aussi rappelons qu'il est même possible que la chrétienté se soit également harmonisée avec certains aspects du culte impérial au IV^e siècle, notamment avec l'image impériale. En effet, plusieurs auteurs chrétiens, comme Athanase, Sévérien de Gabala ou encore le pseudo-Théophile d'Alexandrie³⁸³, se servent de l'image impériale afin de discuter de problèmes théologiques ou encore comme point de référence. Ironiquement, ce sont eux qui développeront la relation entre l'empereur et ses images, notamment sur la façon de concilier l'essence de l'empereur et le christianisme.³⁸⁴

L'expression du pouvoir impérial avait été transformée officiellement par Dioclétien, pour prendre une forme plus absolue à la fin du III^e siècle.³⁸⁵ La figure de l'empereur était désormais une figure sacrée et surnaturelle, prenant une distance avec le reste de ses sujets notamment par un cérémonial de cour élaboré, un rapprochement clair avec les dieux de l'Empire et l'adoption de titres grandiloquents. Cependant, même si les empereurs adoptent la chrétienté, le caractère surnaturel et divin de l'empereur persiste.

Si dans l'ancien culte impérial l'empereur était vénéré comme un dieu, vivant ou ayant rejoint les dieux dans les cieux, dans cette nouvelle forme désormais harmonisée au christianisme, l'empereur ne pouvait plus être une divinité.³⁸⁶ Comme vu dans le chapitre précédent,³⁸⁷ une vision chrétienne du pouvoir impérial est développée, notamment par Eusèbe de Césarée, afin de légitimer le pouvoir de l'empereur aux yeux de la nouvelle foi et de justifier les honneurs exceptionnels lui étant dus. L'empereur est choisi directement par Dieu afin de régner et reçoit de lui une protection particulière, à la condition que celui-ci règne en imitation du royaume céleste.³⁸⁸ Donc, le pouvoir impérial découle de la volonté de Dieu et celui détenant ce pouvoir mérite de recevoir des honneurs

³⁸³ Athanase d'Alexandrie, *Traité contre les ariens*, Troisième traité 5.3-5.5, Sévérien de Gabala, *Homélie sur les six jours de la Création*, discours six, 5, Pseudo-Théophile d'Alexandrie, *Homélie à la Vierge*, VOIR : Chapitre 1 p.63-65

³⁸⁴ PRICE, Simon. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p.106

³⁸⁵ Rappelons encore que Dioclétien n'a qu'officialisé des pratiques qui étaient déjà en vogue à la cour impériale depuis un certain temps. VOIR Chapitre 2 : *Dioclétien instigateur des pratiques absolutistes?*

³⁸⁶ Il faut garder en tête que les pratiques du culte impérial existaient sous plusieurs formes différentes au travers de l'Empire. VOIR Introduction, p.34

³⁸⁷ VOIR Chapitre 2 : *La théologie du pouvoir impérial chrétien*

³⁸⁸ Eusèbe de Césarée, *Louanges de Constantin*, 3,5 tel qu'interprété par Pierre Maraval

hors du commun.³⁸⁹ C'est cette justification chrétienne qui exprime clairement quels sont les objets de vénération de ce nouveau culte monarchique, soit le pouvoir impérial et l'empereur, à l'image du culte impérial traditionnel. Comme mentionné plus tôt, l'empereur n'est plus un dieu, mais le représentant de Dieu sur Terre,³⁹⁰ et le pouvoir impérial échu de Dieu mérite qu'on lui porte des marques de respect. Cette doctrine, qualifiée de « mystique » par Louis Bréhier, est au centre de ce nouveau culte monarchique et est ce qui justifiait aux yeux du clergé que la plupart des rites du culte impérial perdurent, de même que les honneurs exceptionnels qu'on y rendait à l'empereur.³⁹¹

Ainsi, l'empereur ayant son pouvoir accordé par Dieu, il est digne d'un statut spécial et subséquemment de vénération dans un culte impérial. Ce dernier s'étant harmonisé avec la religion chrétienne en se débarrassant des éléments jugés trop problématiques. L'empereur choisi par Dieu pour régner devient l'objet d'une vénération légitime au sein de cette nouvelle mouture du culte impérial : le culte monarchique.

Finalement, la figure de l'empereur conserve un statut surnaturel le différenciant du commun des mortels. Cet état surhumain est lui aussi justifié par le lien particulier entre le souverain et Dieu. Plusieurs éléments du culte monarchique viennent justement renforcer ce rang particulier. On peut par exemple penser aux caractéristiques particulières des images de l'empereur. Leur capacité d'ubiquité, soit que là où elles se trouvent, se trouve l'empereur, leur capacité à donner asile à quiconque s'y réfugie, ou encore leur caractère sacré, faisant en sorte que les endommager est à la fois crime de lèse-majesté et sacrilège, donnant une propriété surnaturelle aux souverains.³⁹² Également, tout le vocabulaire grandiloquent touchant à ce qui a trait à l'empereur, adopté sous Dioclétien, perdure. Ainsi le glossaire entourant un empereur éminemment chrétien, comme Théodose, restera truffé de termes référant au caractère sacré ou divin de ces derniers.³⁹³

³⁸⁹ BRÉHIER, p. 37-38, idée partagée par DVORNIK Francis, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background (vol2)*, Washington, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1966, p.616 et MARAVAL, Pierre, *Eusèbe de Césarée. La théologie politique de l'empire chrétien. Louanges de Constantin*, Paris, Éditions du Cerf, 2001, p.96

³⁹⁰ DVORNIK, p.616

³⁹¹ BRÉHIER p.73

³⁹² VOIR Chapitre 1 : *L'image impériale*

³⁹³ PHARR Clyde, *Theodosian Code & Novels, & the Sirmondian Constitutions*, Princeton, Princeton University Press., 1952, p.3

Ceci est nettement visible dans le code Théodosien, particulièrement sa préface, où les empereurs sont constamment désignés comme étant sacrés, divins ou comportant des caractéristiques surnaturelles :

Cod. Théod. Préface, 3

Par conséquent, l'empereur le plus sacré m'a convoqué, moi et l'illustre homme [...] et a ordonné que des copies du Code nous soient délivrées de sa propre main divine...³⁹⁴

Cod. Théod. Préface, 2

La félicité qui émane de nos empereurs immortels...³⁹⁵

Le caractère surnaturel de l'empereur continue d'être souligné après le IV^e siècle et donne lieu à des situations particulières, comme celle décrite par Priscus lors d'un voyage diplomatique chez Attila où l'empereur Théodose II est désigné comme étant un dieu:

Relation de l'ambassade de Maximin 8,6

Pendant le festin les Barbares commencèrent à vanter Attila, et nous Théodose. Bigilas prit la parole et dit: que l'on ne pouvait pas comparer un homme à un Dieu, qu'Attila était un homme et Théodose un Dieu.³⁹⁶

Si les empereurs chrétiens ne prétendent plus être des dieux comme auparavant, ils continuent néanmoins d'accepter de se faire adorer et célébrer comme l'expression omniprésente d'un pouvoir impérial gardant toute sa sacralité, le tout dans un culte impérial réinventé.³⁹⁷ Pour Louis Bréhier, les traits essentiels qui caractérisent le culte monarchique sont une élévation par Dieu au pouvoir impérial, ce qui à son tour confère un caractère sacré et surnaturel à la personne de l'empereur, le tout justifiant que des honneurs extraordinaires lui soient rendus.³⁹⁸ Tous ces

³⁹⁴ Cod. Théod. Préface, 3, *vocatis igitur me et in(ustri) viro illius temporis Orientis praefecto singulos codices sua nobis manu divina tradi iussit per orbem sui cum reverentia dirigendos* trad. Pharr

³⁹⁵ Ibid, 2 *aeternorum principum felicitas eo usque procedit augmento, ut ornamentis pacis instruat, quos bellorum sorte defendit*

³⁹⁶ Priscus, *Relation de l'ambassade de Maximin*, dans *Excerpta de legationibus romanorum ad gentes*, Fragment 8, 6, *Καὶ παρὰ τὸν τοῦ συμποσίου καιρὸν, τῶμ μὲν βαρβάρων τὸν Ἀττήλαν, ἡμῶν δὲ τὸν βασιλέα θαυμαζόντων, ὁ Βίγιλας ἔφη ὡς οὐκ εἶη θεὸν καὶ ἄνθρωπον δίκαια συγκρίνειν, ἄνθρωπον μὲν Ἀττήλαν, θεὸν δὲ τὸν Θεοδοσίον λέγων* trad. John Given

³⁹⁷ SMITH Rowland, (2007). « The Imperial Court of the Late Roman Empire, C. AD 300–C. AD 450 », dans *The Court and Court Society in Ancient Monarchies*, éd. A. Spawforth, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.209

³⁹⁸ BRÉHIER, p.44

changements expliquent donc le choix de désigner cette nouvelle forme comme « culte monarchique »; l'objet de culte n'est plus seulement l'empereur, figure toujours sacrée et surnaturelle, mais également son pouvoir impérial, conféré par Dieu.

3.2 - LES PRATIQUES PROPRES AU CULTE MONARCHIQUE

Si plusieurs pratiques du culte monarchique étaient tout simplement dérivées de l'ancien culte impérial, certains nouveaux rites se développèrent, particulièrement autour du cérémonial de cour qui, comme nous le verrons, se dote d'une liturgie et d'un calendrier de célébration propres. Dans cette section nous examinerons les pratiques spécifiques à ce nouveau culte monarchique que nous diviserons en deux grandes catégories, soient les pratiques liées à la cour, ne concernant qu'une infime partie des Romains proches de l'empereur, ainsi que les pratiques touchant la majorité des habitants de l'Empire se déroulant en public.

3.2.1 - Un culte « traditionnel »

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient de classifier le culte monarchique. Étant l'évolution directe du culte impérial, il n'est absolument pas surprenant de le catégoriser comme étant un culte à fonctionnement « traditionnel ». Il impose également de se rappeler rapidement ce qui est entendu ici par fonctionnement d'un culte traditionnel. Comme discuté dans l'introduction quant à ce qu'était la religion en antiquité ³⁹⁹, la pratique adéquate des différents rites et rituels dans la religion traditionnelle gréco-romaine est ce qui importait le plus, la croyance personnelle des individus n'importait que peu et ne se basait sur aucun texte ou traité philosophique.⁴⁰⁰ Donc, comme le décrit John Scheid au sujet de la religion traditionnelle romaine, un culte à fonctionnement traditionnel est « fondé sur le rite, n'exige aucune croyance explicite et conforme à une doctrine, ce qui n'empêche cependant pas qu'elle détermine une large part de la vie culturelle

³⁹⁹ VOIR Introduction : CONCEPTS ET PRÉCONCEPTIONS, Rappelons aussi que le terme religion est très difficile à définir clairement, particulièrement à cette époque où, la chrétienté supplantant la religion traditionnelle, le terme commence à prendre un nouveau sens avec des auteurs comme Lactance ou Augustin (pour plus de détails sur l'étymologie de « religion », VOIR VECOLI, Fabrizio, « Religion », dans *The Encyclopedia of Ancient History*, édité par R.S. Bagnall, K. Brodersen, C.B. Champion, A. Erskine and S.R. Huebner, 2016)

⁴⁰⁰ GRADEL Ittai. *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p.4

et intellectuelle. »⁴⁰¹ Le culte monarchique, héritier direct du culte impérial, est en ce sens une religion à base traditionnelle, puisque celui-ci repose sur les rites effectués par ses pratiquants, laissant tout de même place à une croyance implicite. Étant donc une « religion » du rite, le culte monarchique prend sa forme dans les différentes cérémonies de la cour impériale et célébrations publiques pour la masse des sujets.⁴⁰²

3.2.2 - Une nouvelle pratique du culte monarchique au grand public : l'accession au pouvoir impérial

Comme discuté dans le premier chapitre, la cérémonie publique la plus emblématique et la plus pratiquée du culte impérial en public était l'adoration des images de l'empereur. Plutôt que de revenir sur cette pratique qui, une fois le culte impérial harmonisé au christianisme, demeure une pratique centrale du culte du monarque, mais que nous avons déjà bien discutée⁴⁰³, il est proposé ici d'étudier un rituel propre au culte monarchique et se développant au IV^e siècle, soit l'accession au pouvoir impérial.

L'accession au pouvoir impérial est une cérémonie bien évidemment centrale du culte impérial, mais également du culte monarchique, servant d'officialisation du nouvel empereur qui se retrouvera au centre du culte. Cependant, malgré toute son importance, cette dernière est marquée par des concepts conflictuels, venant de l'héritage des institutions républicaines ayant tenté tant bien que mal de séparer autorité civile et militaire.⁴⁰⁴ L'armée étant devenue l'institution la plus puissante de l'Empire, les dirigeants impériaux ont eu tendance à s'y faire élire d'abord en *imperator*, et ensuite venir à Rome et être reçus par la population et le sénat dans une cérémonie *d'adventus*, afin d'y trouver la légitimité venant de l'approbation civile.⁴⁰⁵ Cette division eut pour effet d'empêcher l'émergence d'un cérémonial d'accession au pouvoir bien défini avant l'antiquité tardive, ainsi que l'absence d'établissement de règles ou de mode de succession, alternant entre

⁴⁰¹ SCHEID John, Rites et religion à Rome, Paris, Éditions CNRS, 2019, p.41

⁴⁰² BRÉHIER, p.50

⁴⁰³ VOIR: Chapitre 1, pages 59-62

⁴⁰⁴ MACCORMACK Sabine, *Art and Ceremony in the Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1981, p.161

⁴⁰⁵ BENOIST Stéphane, *Rome, le prince et la cité*, France, Presses Universitaires de France, 2005 p.18

l'élection du meilleur candidat ou la succession dynastique.⁴⁰⁶ C'est cette absence de règle de succession qui fera en sorte que les cérémonies d'investiture impériale vont devenir centrales au processus de légitimation des empereurs. En effet, peu importe comment le souverain se portait au pouvoir, la question de sa légitimité revenait, car il n'existait pas de régularité dans l'acquisition du pouvoir impérial.⁴⁰⁷ Malgré des tentatives de régularisation du transfert du pouvoir (pensons ici à Dioclétien et le modèle de la tétrarchie), il reste qu'aucune norme claire n'est établie (outre une préférence dynastique⁴⁰⁸) et que les critères de sélection des empereurs changent selon la situation politique du moment.⁴⁰⁹ De ce fait, il est très difficile de discuter d'un cérémonial fixe. Cependant, comme le soulignent Audrey Becker ainsi que Gilbert Dagron, on peut apercevoir une certaine forme de permanence protocolaire, comme certains acteurs clefs constamment présents,⁴¹⁰ ainsi que des éléments rituels restant en place, que les empereurs s'affaireront à organiser en une accession du pouvoir s'inspirant des cérémonies antérieures.⁴¹¹ Cet aspect changeant de la cérémonie, une affaire de circonstances et de choix, est souligné par Pierre le Patrice, lorsqu'il décrit le couronnement de Léon Ier, mentionnant qu'il s'agit d'un couronnement à l'ancienne et que le sien diffère par certaines pratiques de ses successeurs (Pierre écrivant sous Justinien) :

Livre des cérémonies livre 1 91

Ceci est l'ancienne pratique, mais maintenant il est prévu que les proclamations aient lieu à l'Hippodrome. Cependant, nous avons pensé qu'il était nécessaire d'écrire aussi un résumé des proclamations du reste des empereurs, afin que chacun puisse choisir celle qui lui convient le mieux et lui plaît le moment venu...⁴¹²

Pierre le Patrice souligne que les empereurs prennent la liberté de choisir de quelle manière leur proclamation se déroule, ce qui est particulièrement visible chez les cinq couronnements qu'il

⁴⁰⁶ MACCORMACK, p.163

⁴⁰⁷ BECKER Audrey, Dieu et le couronnement des empereurs protobyzantin, dans *Les dieux et le pouvoir : Aux origines de la théocratie*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016, p.144

⁴⁰⁸ Sur la prévalence de l'idée dynastique au IV^e siècle et après, VOIR: BÖRM Henning, « Born to Be Emperor: The Principle of Succession and the Roman Monarchy », dans *Contested Monarchy: Integrating the Roman Empire in the Fourth Century AD* éd. par Johannes Wienand, Oxford, Oxford University Press, 2015, p.239-264

⁴⁰⁹ BECKER., p.145

⁴¹⁰ Ibidem

⁴¹¹ DAGRON, Gilbert, *Empereur et prêtre : Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, France, Gallimard, 1996, p.103

⁴¹² Pierre le Patrice, tiré du *livre des cérémonies* de Constantin Porphyrogénète, livre I, chapitre 91, *νῦν δὲ ἐπενοήθη καὶ ἐν τῷ ἵππικῷ τὰς ἀναγορεύσεις γίνεσθαι. ἀναγκαῖον δὲ ἐνομίσαμεν καὶ ἑτέρων βασιλέων ἀναγορεύσεις ἐν ἐπιτόμῳ γράψαι, ἵνα ἕκαστος τὸ εὐτακτότερον καὶ ἀρέσκον αὐτῷ, καιροῦ γινομένου, (ὄπερ βραδέως ὁ Θεὸς ποιήσει,) ἐπιλέξῃται.* trad. Moffatt et Tall

décrit.⁴¹³ Il convient de mentionner que les écrits de Pierre le Patrice, écrivant près de deux siècles après la période ici étudiée, sont parmi les premiers à décrire de manière narrative les cérémonies d'ascension au pouvoir. Les informations concernant ces cérémonies au IV^e siècle nous proviennent en effet essentiellement de sources comme les panégyriques ou de traités historiques.⁴¹⁴ La montée en importance de la cérémonie d'ascension au pouvoir s'expliquerait par les changements que connut la *consecratio* avec le renforcement du pouvoir impérial. En effet, rappelons-le, le sens de la *consecratio* change durablement lorsque les empereurs atteignent un statut exalté dès leur entrée au pouvoir.⁴¹⁵ Durant le IV^e siècle, cette succession de deux empereurs se passant le pouvoir sera liée dans une cérémonie combinant à la fois l'ascension au pouvoir du nouvel empereur et par les funérailles de son prédécesseur, puisqu'elle permet de réclamer une légitimité à son successeur.⁴¹⁶ Toute l'importance de cette cérémonie dans le processus de légitimation d'un empereur se révèle lorsqu'une cérémonie était mal conduite, pouvant alors être perçue comme un signe funeste du règne à venir.⁴¹⁷ C'est ce que nous explique Ammien Marcellin à propos de l'usurpation ratée de Procope :

Histoire, livre 26 6,15-16,18

Comme on n'avait trouvé nulle part de manteau de pourpre, il était revêtu d'une tunique brodée d'or comme un serviteur de l'empereur, et, des pieds à la ceinture, il était semblable à un petit page à l'école, avec ses chausses de pourpre. Il portait une lance, et son bras gauche était aussi drapé d'un lambeau d'étoffe pourpre, si bien qu'on aurait cru voir, [...] une sorte de caricature, surgie soudain du décor du rideau ou d'un jeu de pantomime. Ainsi, dérisoirement élevé à cette déshonorante parodie de tous les honneurs, il s'adressa flatteur comme un esclave, à ceux auxquels il devait cette faveur...

...il fut proclamé empereur dans la confusion, par les timides chuchotements de quelques partisans à gages, puis par les acclamations anarchiques du peuple, et il gagna furtivement la Curie.⁴¹⁸

⁴¹³ BECKER, p.145

⁴¹⁴ MACCORMACK, p. 240

⁴¹⁵ VOIR Chapitre 2, p.75-76

⁴¹⁶ MACCORMACK, p.184

⁴¹⁷ MARIÉ Marie-Anne, *Ammien Marcellin : Histoire Tome 5*, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p.219

⁴¹⁸ Ammien Marcellin, *Histoire*, livre 26, 6, 15-16 et 18, *Stetit itaque subtabidus — excitum putares ab inferis — nusquam reperto paludamento, tunica auro distincta ut regius minister, indutus a calce in pubem in paedagogiani pueri speciem, purpureis opertus tegminibus pedum, hastatusque purpureum itidem pannulum laeva manu gestabat, ut in theatri scaena simulacrum quoddam insigne per aulaeum vel mimicam cavillationem subito putares emersum. ad hoc igitur dehonestamentum honorum omnium ludibriose sublatus, et ancillari adulatione beneficii adlocutus auctores,(...) deinde tumultuariis susclamationibus plebis imperator appellatus incondite, petit curiam raptim. ubi nullo clarissimorum sed ignobili paucitate inventa, palatium pessimo pede festinatis passibus introiit trad. Marié*

Ainsi la cérémonie et le respect de ses rites, deviennent des façons importantes pour valider l'élection impériale d'un candidat.⁴¹⁹

Il ressort également du cas de Procope la prise en importance des insignes impériaux qui commencent à porter un caractère sacré. Il était désormais indispensable pour un individu prétendant sérieusement au trône d'avoir un costume impérial adéquat et surtout de porter une robe pourpre.⁴²⁰ Alors que Procope est moqué par Ammien Marcellin pour un costume reflétant plus un page qu'un empereur, ce dernier souligne dans le livre 20, lors de l'acclamation de Julien par ses troupes, comment celui-ci ne voulait pas se doter d'un costume qui le déshonorerait et qui augurerait un règne désastreux⁴²¹ :

Histoire, livre 20 4,17-18

On le hissa sur un bouclier de fantassin, [...] il fut déclaré Auguste; on le somma de montrer un diadème, et comme il assurait n'en avoir jamais eu, on se mit à lui réclamer un collier ou un bandeau de sa femme. Et comme il disait avec instance qu'il ne convenait pas, pour de premiers auspices, d'être affublé d'une parure de femme, on se mit en quête des phalères d'un cavalier, pour qu'une fois couronné, il présentât au moins en apparence l'ombre du pouvoir suprême. Mais comme il s'évertuait à dire que cela non plus n'était pas moins déshonorant, un certain Maurus [...], retira le torque qui était son insigne de porte-étendard, et le posa avec une belle audace sur la tête de Julien.⁴²²

À partir du IV^e siècle, on ne fabrique plus les insignes impériaux pour l'usage de la cérémonie d'accession au pouvoir, mais ils sont intégrés à la cérémonie tels quels, en étant passés d'un empereur à l'autre. Le rituel de passation des insignes s'intégra complètement au cérémonial

⁴¹⁹ MACCORMACK, p. 202

⁴²⁰ DEN BOEFT Jan, DRIIVERS Jan Willem, DEN HENGST Daniël, et TEITLER Hans, *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus* 26. Boston: BRILL, 2007, p.160

⁴²¹ DEN BOEFT Jan, DEN HENGST Daniël et TEITLER Hans Carel, *A Commentary on Ammianus Marcellinus 'Res Gestae' book 20*, Leiden, Brill, 1987, p.95

⁴²² Ammien Marcellin, *Histoire*, livre 20, 4, 17-18, *Conclamabatur post haec ex omni parte nihilo minus, uno parique ardore nitentibus universis maximoque contentionis fragore probro et conviciis mixto, Caesar adsentire coactus est. Inpositusque scuto pedestri et sublatius eminens nullo silente Augustus renuntiatus iuebatur diadema proferre, negansque umquam habuisse, uxoris colli vel capitis posebatur. (18) Eoque adfirmante primis auspiciis non congruere aptari muliebri mundo, equi phalerae quaerebantur, uti coronatus speciem saltem obscuram superioris praetenderet potestatis sed cum id quoque turpe esse adseveraret, Maurus nomine quidam (...) abstractum sibi torquem, quo ut draconarius utebatur, capiti Iuliani inposuit confidenter, qui trusus ad necessitatem extremam iamque periculum praesens vitare non posse advertens, si reniti perseverasset, quinos omnibus aureos argentique singula pondo, promisit.* trad. Fontaine

de prise du pouvoir impérial, si bien qu'à la fin du Ve siècle, lorsque Odoacre envoya les insignes à Constantinople, la signification était très claire.⁴²³

Comme mentionné plus tôt, certains des rites associés au cérémonial reviennent assez souvent pour être décrits comme faisant partie de la « permanence protocolaire ».⁴²⁴ L'élection par l'armée est probablement le rituel le plus constant de l'investiture d'un empereur. Toutes les cérémonies du IVe siècle la comportent, et l'on compte près de 40 proclamations impériales par l'armée entre Dioclétien et Théodose.⁴²⁵ Les troupes pouvaient aussi laisser leur marque sur les cérémonies d'investiture. C'est notamment le cas dans le couronnement de Julien, où ce dernier est élevé par les soldats sur le bouclier, une addition à la cérémonie, qui perdurera jusque dans l'Empire byzantin tardif.⁴²⁶ L'importance du rôle de l'armée n'échappait pas aux auteurs de l'époque, ce que plusieurs sources contemporaines ne manquent pas de souligner,⁴²⁷ comme Symmaque, écrivant des panégyriques au sujet de Valentinien Ier et de Gratien, ou encore Ammien Marcellin au sujet de la cooptation de Valens à Valentinien par les soldats :

Discours 1

L'armée était là, représentant toutes les forces de la jeunesse romaine. [...] Librement, elles décidaient à qui devoir se soumettre. O temps d'autrefois, gardez pour vous vos centuries maintes fois achetées, [...] des gens qui ne font rien ne savent pas mandater aux affaires; en revanche, si quelqu'un s'est bien conduit dans les combats, un Sénat de soldats l'appelle à lui. [...] Aux hommes en armes de décider à qui, en priorité, confier la direction des armées. Il est de la capacité d'un bon soldat de savoir choisir son chef. À juste titre, [...] ils se plaisent à suivre les ordres, car ils servent non seulement sous ton commandement, mais encore selon leur propre jugement.⁴²⁸

⁴²³ MACCORMACK, p. 185

⁴²⁴ BECKER, p. 145

⁴²⁵ JANNIARD Sylvain, « Accession au pouvoir impérial et consensus des troupes au IVe siècle après J.-C. », dans *Tyrannis, basileia, imperium, les composantes militaires des légitimités politiques dans le monde gréco-romain (Ve siècle avant-IVe siècle après J.-C.)* éd. Giusto Traina, *Revue internationale d'histoire ancienne*, 4, 2016, p. 113

⁴²⁶ DEN BOEFT, DEN HENGST et TEITLER, p. 92 Par ailleurs, la montée sur le bouclier est également une pratique qui revient dans les descriptions de multiples couronnements, notamment durant la période byzantine. Pour plus de détails sur le rituel de la montée du bouclier VOIR : WALTER Christopher, « Raising on a shield in Byzantine iconography », dans *Revue des études byzantines*, tome 33, 1975. p. 133-176.

⁴²⁷ MACCORMACK, p. 200

⁴²⁸ Symmaque, *Discours*, I, 9, *Aderat exercitus ex omni robore Romanae pubis electus. Decernebant liberi cui deberent esse subiecti. Tibi habe, uetustas, redemptas saepe centurias... negotia mandare nesciunt otiosi. Emeritum bellis uirum castrensis senatus adsciuit... Armati censeant cui potissimum regenda arma credantur. Ars est boni militis ducem nosse deligere. Merito nunc quoque certatim in omnibus parent, libenter obtemperant. Neque enim tantum imperio tuo, sed etiam iudicio suo militant.* trad. Callu

Discours 3, 4

Ah, les irréprochables votes des soldats! Le dévouement sait juger! Ce fut la chance de l'État : si qui te connaissait épargna les promesses, ceux qui n'avaient pas cette connaissance eurent un jugement plus fécond. Sur le caractère d'un enfant, qui jamais avec son père entrerait en compétition? Pourtant l'armée ne pêche pas par confiance. Tu as dû ton élection à l'espérance et les faits l'ont ratifiée.⁴²⁹

Histoire, Livre 26 2,3-4

Comme il dégageait son bras pour parler plus à l'aise, un sourd murmure s'élève contre lui : les centurions, les manipules et toute la piétaille des cohortes, avec une insistance obstinée, réclamaient bruyamment la nomination immédiate d'un second empereur. ... les cris que l'on entendait n'étaient pas achetés, mais qu'il s'agissait de cris poussés à l'unisson par toute une multitude animée des mêmes désirs, à qui un exemple récent enseignait à craindre la fragilité des hautes fortunes.⁴³⁰

Symmaque justifie le droit des troupes à se doter d'un droit de regard sur la figure de l'empereur puisque, ce dernier étant le commandant en chef des forces militaires romaines, celles-ci seraient les mieux placées pour déterminer qui devrait diriger l'Empire. Leur appui peut même rendre légitime un enfant de huit ans à titre d'empereur. Cependant, comme le souligne Ammien, cet appui ne vient pas sans condition. Discutant de l'élection de Valentinien, il souligne que les troupes, ne souhaitant pas un autre interrègne comme celui ayant suivi la mort de Jovien, forcent Valentinien à se doter d'un coempereur.⁴³¹ Ce dernier s'exécutera en choisissant son frère Valens, redoutant « *l'impudence des soldats, qui parfois éclate dans de funestes attentats.* »⁴³²

Cette primauté de l'armée serait balancée par le rituel de l'*adventus* et des rites civils se déroulant dans la cité. Cette cérémonie autrefois extrêmement importante dans la prise du pouvoir

⁴²⁹ Ibid., 3, 4, *O militum sincera suffragia! Scit iudicare deuotio! Fortunae publicae fuit ut qui te nouerat parciora promitteret, qui necdum nouerant filicius iudicaret. Quis umquam de indole pueri cum parente contenderet? Et tamen fiducia non peccat exercitus. Spe electus es, re probatus.*, trad. Callu

⁴³⁰ Ammien Marcellin, *Histoire*, Livre 26, 2, 3-4, *mox principali habitu circumdatus et corona, Augustusque nuncupatus cum laudibus amplis, quas novitatis potuit excitare dulcedo, praemeditata dicere iam parabat. eoque, ut expeditius loqueretur, brachium exertante, obmurmuratio gravis exoritur concrepantibus centuriis et manipulis cohortiumque omnium plebe urgentium destinate, confestim imperatorem alterum declarari. (4) quod licet non nulli existimarunt paucis corruptis ad gratiam fieri despectorum, ex eo tamen id frustra creditum videbatur, quod non emercentis sed consoni totius multitudinis paria volentis clamores audiebantur, documento recenti fragilitatem pertimescentis sublimium fortunarum. dein ex susurris inmaniter strepentis exercitus cieri tumultus violentior apparebat, et confidentia militis erumpentis interdum ad perniciofa facinora timebatur* trad. Marié

⁴³¹ OMISSI Adrastos, *Emperors and Usurpers in the Later Roman Empire: Civil War, Panegyric, and the Construction of Legitimacy*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p.228

⁴³² Ammien Marcellin, *Histoire*, Livre 26, 2, 4 4 (...) et *confidentia militis erumpentis interdum ad perniciofa facinora timebatur.*

de l'empereur disparaît progressivement pour être incorporée dans la cérémonie d'accession au pouvoir. Claudien sera le dernier à nous fournir une description complète d'un *adventus* se déroulant dans la partie occidentale de l'Empire.⁴³³ Cette arrivée en ville, du moins à Constantinople, serait un rituel au cours duquel l'empereur, arrivant bardé de fer, perdrait progressivement son aspect martial, par plusieurs arrêts dans la procession demandant un changement de costume et de mode de déplacement (de se transporter à dos de destrier à marcher comme un citoyen), et deviendrait de plus en plus civil, jusqu'à se prosterner devant le roi du ciel.⁴³⁴

Brièvement mentionné dans l'élection par les troupes se trouve le rite important de l'acclamation. Les acclamations étaient un phénomène récurrent dans les sociétés antiques, tant dans un cadre rituel que « séculier »⁴³⁵, et étaient employées pour exprimer la volonté des classes sénatoriales et populaires bien avant l'Empire tardif.⁴³⁶ Dans le cadre militaire romain, le cas bien connu des acclamations *d'imperator* par l'armée envers un général républicain, puis limité aux proches des empereurs, devient comme nous l'avons vu, un rite nécessaire afin d'être légitimé.⁴³⁷ Les acclamations pouvaient également être poussées par des foules dans des situations comme au théâtre, au cirque ou toute autre célébration comprenant la présence de l'empereur. Ce qu'elles avaient de commun avec les acclamations poussées par les militaires est qu'elles devaient démontrer une forme d'unanimité de la foule, étant alors interprétées comme étant le signe de la provenance divine des acclamations, autant chez les empereurs païens que chrétiens.⁴³⁸ Il est par ailleurs important de souligner que, jusqu'à la mort de Théodose, toutes les accessions au pouvoir se déroulèrent dans un contexte militaire.⁴³⁹ C'est ce qu'on peut lire dans le panégyrique de 310 adressé à Constantin, l'auteur faisant référence à l'inspiration divine de l'armée, la poussant à choisir Constantin, ou encore chez Eusèbe de Césarée, décrivant la succession des fils de

⁴³³ MACCORMACK, p.212

⁴³⁴ DAGRON, p.85-86

⁴³⁵ Pour plus d'informations quant acclamations dans le contexte antique VOIR : WIEMER Hans-Ulrich, « Voces populi. Akklamationen als Surrogat politischer Partizipation », dans *Genesis und Dynamiken der Mehrheitsentscheidung* éd. Egon Flaig, Munich, Oldenburg Verlag, 2013, p.173-202

⁴³⁶ MATTHEWS John, *The Roman Empire of Ammianus*, Londres, Duckworth, 1989, p.248

⁴³⁷ BECKER, p. 146

⁴³⁸. Il faut cependant attendre le règne de Léon Ier, sa cérémonie de prise du pouvoir étant décrite par Pierre le Patrice, au milieu du Ve siècle pour bien voir l'aboutissement de la christianisation de la pratique. BECKER, p.147-148

⁴³⁹ MACCORMACK, p. 241

l'empereur décédé accédant au titre d'Auguste lors des funérailles de leur père à l'insistance de l'armée divinement inspirée :

Panegyrique de Constantin 310 7,8

À peine en effet avait-il été ravi à la terre que l'armée tout entière s'accorda sur ton nom, que tous les esprits, tous les yeux te désignèrent et, [...] que tous prévinrent la réponse par une manifestation d'enthousiasme [...] Aussitôt qu'une première sortie t'offrit à la vue des soldats, ceux-ci, ayant égard à l'intérêt général plus qu'à tes propres sentiments, jetèrent la pourpre sur tes épaules malgré tes larmes. En effet, il n'était pas permis de pleurer plus longtemps un prince admis au rang des dieux.⁴⁴⁰

Vie de Constantin, 4 68,1-3

Mais tandis que se déroulaient ces événements, les tribuns choisirent parmi les soldats des hommes qui s'étaient jadis fait connaître de l'empereur pour leur fidélité [...], et les envoyèrent exposer aux Césars ce qui s'était passé. Ceux-là exécutèrent ces ordres et, comme mues par une inspiration supérieure, toutes les armées partout, lorsqu'elles apprirent la mort de l'empereur, furent unanimes, comme si l'empereur vivait encore, pour ne reconnaître comme souverain des Romains personne d'autre que ses enfants. Peu après elles voulurent que ceux-ci abandonnent le titre de César pour prendre tous désormais celui d'Auguste, qui est le premier symbole, peut-on dire, du degré suprême du pouvoir. [...] Elles se communiquèrent par écrit le résultat de leurs votes et de leurs acclamations, et en un instant leur accord fut connu par tous et partout.⁴⁴¹

En se rappelant que l'empereur est perçu comme étant choisi par les dieux pour régner, il n'est pas surprenant que Dieu soit un acteur primordial dans la cérémonie d'accession au pouvoir. Il faut toujours garder à l'esprit que l'empereur n'est pas un simple mortel, même chez les chrétiens où il conserve son caractère surnaturel.⁴⁴² Les acclamations lors du couronnement formaient une exaltation de l'empereur aidant à renforcer le consensus des acteurs autour de la légitimité du nouvel empereur, le tout semblant guidé par Dieu.⁴⁴³

⁴⁴⁰ Anonyme, *Panegyrique de Constantin* 310, 7,8, 2-4, *Ilico enim atque ille terris fuerat exemptus, uniuersus in te consensit exercitus, te omium mentes oculique signarunt et, quamquam tu ad seniores principes de summa re publica quid fieri placeret rettulisses, praeuenerunt studio quod illi mox iudico probauerunt. Purpuam statim tibi, cum primus copiam tui fecit egressus, milites utilitati publicae magis quam tuis adfectibus seruientes iniecere lacrimanti. Neque enim fas erat diutius fleri principem consecratum.* trad. Galletier

⁴⁴¹ Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, Livre 4, 68, 1-3, *ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὧδέ πη συνετελεῖτο, τῶν δὲ στρατιωτικῶν ταγματῶν ἐκκρίτους ἄνδρας, πίστει καὶ εὐνοίᾳ πάλοι βασιλεῖ γνωρίμους, οἱ ταξίμαχοι διεπέμποντο τὰ πεπραγμένα τοῖς καίσαρσιν ἔκδηλα καθιστῶντες. (2) καὶ οἶδε μὲν τὰδ' ἔπραττον, ὥσπερ δ' ἐξ ἐπιπνοίας κρείττονος τὰ πανταχοῦ πάντα στρατόπεδα τὸν βασιλέως πυθόμενα θάνατον μιᾶς ἐκράτει γνώμης, ὡσανεὶ ζῶντος αὐτοῖς τοῦ μεγάλου βασιλέως μηδένα γνωρίζειν ἕτερον ἢ μόνους τοὺς αὐτοῦ παῖδας Ῥωμαίων αυτοκράτορας. (3) οὐκ εἰς μακρὸν δ' ἤζιον μὴ καίσαρας, ἐντεῦθεν δ' ἤδη τοὺς ἅπαντας χρηματίζειν ἀγούστους, ὃ δὴ πρότιστον καὶ μέγιστον τῆς ἀνωτάτω βασιλείας γίγνοιτ' ἂν σύμβολον. οἱ μὲν οὖν ταῦτ' ἔπραττον, τὰς οἰκειᾶς ψήφους τε καὶ φωνὰς διὰ γραφῆς ἀλλήλοισι διαγγέλλοντες, ὑπὸ μίαν τε καιροῦ ῥοπήν τοῖς ἅπανταχοῦ πᾶσιν ἐγνωρίζετο ἢ τῶν στρατοπέδων συμφωνία* trad. Rondeau

⁴⁴² Pour plus d'informations sur la dévolution du pouvoir impérial à l'empereur par Dieu et son statut surnaturel, VOIR Chapitre 2 : *Le dominat et le christianisme*

⁴⁴³ BECKER, p.151

C'est ce qui nous amène au dernier rite de la cérémonie d'accession au pouvoir qui se développe au IV^e siècle, pour éventuellement revêtir une signification très importante, soit celui du couronnement. Comme plusieurs autres éléments rituels composant la cérémonie de prise du pouvoir impérial, plusieurs des éléments du couronnement s'étoffèrent au cours du IV^e siècle pour prendre une forme plus concrète dans les siècles suivants. Si les empereurs étaient précédemment représentés portant le diadème, la couronne de laurier ou encore la couronne solaire dans la première moitié du IV^e siècle, auparavant, aucune cérémonie n'est relevée dans leur acquisition.⁴⁴⁴ Ce n'est pas avant Constantin que les empereurs revêtent le diadème incrusté de pierres précieuses.⁴⁴⁵ Or, durant la seconde moitié du IV^e siècle, l'acquisition de la « couronne » se ritualise en soi et devient partie intégrale de l'accession au pouvoir impérial. Pour Sabine MacCormack, cette ritualisation du couronnement semble avoir eu comme précédent la consécration de Julien, où l'empereur fut couronné à l'aide d'un torque, servant de remplacement à un diadème, idée que partage Audrey Becker.⁴⁴⁶ Il est possible de voir un lien entre la ritualisation du couronnement et la sacralité que prennent les insignes impériaux au cours du IV^e siècle. C'est ce qu'on peut observer au travers la réaction de Julien, ne daignant pas se rabaisser à porter un bijou de femme à son front, le ridicule entourant l'usurpation de Procope, incapable de se doter d'insignes impériaux adéquats,⁴⁴⁷ et la description qui est faite de l'élévation de Gratien au rang d'Auguste par son père :

Histoire 27,6, 11-14

Ce spectacle transporta Valentinien et le remplit d'une plus haute confiance; il revêtit son fils de la couronne et des vêtements propres au rang suprême, puis l'embrassa. [...] « Voici, dit-il, mon cher Gratien que tu portes, comme nous l'avons espéré la tenue impériale; elle t'est conférée sous des auspices favorables en vertu de ma propre décision et de celle de mes compagnons d'armes. » [...] Lorsque ces paroles eurent reçu la sanction de toutes les cérémonies d'usage, Eupraxius, [...] s'écria le premier : « La maison de Gratien mérite cet honneur » ...⁴⁴⁸

⁴⁴⁴ SMITH, p.172

⁴⁴⁵ Ibid, p.173

⁴⁴⁶ MACCORMACK, p. 241 et BECKER, p. 152 se basant toutes deux sur le récit d'Ammien Marcellin dans son *Histoire* au livre 20, 4, 17-18. Ammien Marcellin est bien évidemment une source à employer avec précaution, mais son récit du couronnement de Julien correspond à ceux de Libanios et de Zosime. DEN BOEFT Jan, DRIIVERS Jan Willem, DEN HENGST Daniël, et TEITLER Hans, *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XX*. Boston: BRILL, 1987, p. 91

⁴⁴⁷ MARIÉ, p.219

⁴⁴⁸ Ammien Marcellin, *Histoire*, livre 27, 6, 11-14, *quo viso maiore fiducia Valentinianus exultans corona indumentisque supremæ fortunæ ornatum filium osculatus, iamque fulgore conspicuum, adloquitur advertentem, quæ dicebantur. (12) « En » inquit « habes, mi Gratiane, amictus, ut speravimus omnes, augustos, meo*

Le geste du couronnement continuera à prendre en importance et à se ritualiser dans les siècles suivants le IV^e siècle, comme nous le démontrent clairement les descriptions de Pierre le Patrice à ce sujet, menant à un tout autre débat quant à l'existence, ou non, d'un double couronnement où les empereurs passeraient du torque au diadème.⁴⁴⁹

C'est également ce qu'on peut essentiellement tirer de la cérémonie d'accession au pouvoir au IV^e siècle. Elle est essentielle afin de légitimer les nouveaux empereurs, toujours le centre de ce « nouveau » culte monarchique, et elle se développe au cours du IV^e siècle pour éventuellement, lors des siècles suivants, prendre une forme avec des rituels plus définis, sans toutefois avoir une forme fixée. Cependant, malgré l'absence d'un cérémonial fixe, plusieurs éléments rituels et acteurs reviennent de cérémonie en cérémonie. Le respect de ces différents rites est primordial au gain de légitimité et d'y faire entorse revient à jeter une ombre sur son règne.

3.2.3 - Les pratiques à la cour impériale : les magistrats et l'adoratio de la pourpre

Les cérémonies se déroulant à la cour impériale constituent un pan tout aussi central de ce culte monarchique. L'empereur, centre de l'Empire, était l'objet de vénération au cours des cérémonies impériales se déroulant à la cour. Ces dernières, se déroulant en sa présence, s'effectuaient donc devant un public beaucoup plus restreint que lors d'une cérémonie publique. Comme beaucoup d'autres aspects du monde romain au IV^e siècle, la cour impériale se métamorphose de fond en comble. Afin de prendre au cours du siècle une forme reflétant l'absolutisme des empereurs, tant dans sa hiérarchie que ses cérémonies, la cour impériale se dotera

commilitonumque nostrorum arbitrio delatos ominibus faustis. accingere igitur pro rerum urgentium pondere ut patris patrique collega, et adsuesce inpavidus penetrare cum agminibus peditum gelu pervios Histrum et Rhenum, armatis tuis proximus stare, sanguinem spiritumque considerate pro his impendere, quos regis, nihil alienum putare quod ad Romani imperii pertinet salutem. (13) haec pro tempore praecepisse sufficet, cetera monere non desinam. nunc reliqui vos estis, rerum maximi defensores, quos rogo et obtestor, ut ad crescentem imperatorem fidei vestrae commissum servetis adfectione fundata ». (14) His dictis sollemnitate omni firmatis Eupraxius Caesariensis Maurus, magister ea tempestate memoriae, primus omnium exclamavit « familia Gratiani hoc meretur » ... trad. Marié

⁴⁴⁹ Audrey Becker se penche sur la discussion d'un double couronnement au V^e et VI^e siècles, VOIR : BECKER, p.151-155, se basant, entre autres, sur le récit des couronnements de Léon I^{er} (livre I, 91), Anastase I^{er} (livre I, 92) et Justin I^{er} (livre I, 93) où l'on retrouve d'autres exemple du couronnement avec le torque dans les écrits de Pierre le Patrice dans *le livre des cérémonies*.

justement d'une série de comportements ritualisés.⁴⁵⁰ Le culte monarchique rendu à l'empereur possède sa propre liturgie, parallèle à celle de l'Église, mais autonome et différente de cette dernière, ainsi que son propre calendrier des célébrations, tout comme ses propres sanctuaires, notamment le palais sacré à Constantinople.⁴⁵¹ Comme mentionné dans la section sur la cérémonie de l'accession au pouvoir, cette liturgie impériale sera éventuellement transcrite et codifiée par des auteurs tels que Pierre le Patrice, au VI^e siècle, ou encore Constantin Porphyrogénète, au Xe siècle, dans le *livre des cérémonies*. L'étude des changements survenus à la cour impériale étant en soi un autre sujet de recherche,⁴⁵² nous nous pencherons sur un rituel s'installant durant le IV^e siècle et qui reflète bien le genre de pratiques perdurant sous la nouvelle forme du culte impérial,⁴⁵³ soit le rite de l'adoration. Aussi, il convient de mentionner que la plupart des cours impériales durant le IV^e siècle étaient mobiles et se déplaçaient en fonction des déplacements des Augustes et des Césars.

Comme il a été brièvement discuté au cours du chapitre précédent⁴⁵⁴, l'*adoratio*, ou *proskynesis* consistait en un geste où l'on s'agenouillait devant l'empereur, un geste habituellement réservé aux statues des dieux, pour prendre ensuite le bord de la robe pourpre de l'empereur et la porter à ses lèvres.⁴⁵⁵ Le rite de la *proskynesis* est intéressant puisque son implantation et l'implication du geste et du cérémonial de cour, soit la soumission complète à un despote, contrastent en tout avec les valeurs de *civilitas* que projetaient les premiers empereurs dans les relations entre le prince et les citoyens.⁴⁵⁶ Il s'agit là d'une forme claire du changement dans la projection du pouvoir impérial s'opérant à cette époque, et pour Louis Bréhier, l'adoration de

⁴⁵⁰ SMITH p.160

⁴⁵¹ BRÉHIER, p.51-52

⁴⁵² Rowland Smith s'est penché à plusieurs reprises sur le sujet des transformations survenues à la cour impériale au IV^e siècle, pour plus d'information à ce sujet VOIR : SMITH Rowland, (2007). « The Imperial Court of the Late Roman Empire, C. AD 300–C. AD 450 », dans *The Court and Court Society in Ancient Monarchies*, éd. A. Spawforth, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.157-232 ET SMITH, Rowland, « Measures of Difference: The Fourth-Century Transformation of the Roman Imperial Court. » *The American Journal of Philology*, vol.132, no. 1, 2011, 125-151.

⁴⁵³ BRÉHIER, p.39

⁴⁵⁴ Le sujet de l'adoration de l'empereur a déjà brièvement été abordé au cours du deuxième chapitre, mais seulement sous l'angle des changements officialisés par Dioclétien. VOIR: p.73 et 75

⁴⁵⁵ AVERY William T., « The "Adoratio Purpurae" and the Importance of the Imperial Purple in the Fourth Century of the Christian Era », dans *Memoirs of the American Academy in Rome*, Michigan, University of Michigan Press, vol. 17, 1940, p.66

⁴⁵⁶ MATTHEWS, p.245

l'empereur se trouve être le rite principal de ce qu'il désigne comme la « religion monarchique ». ⁴⁵⁷ Pour les auteurs contemporains ⁴⁵⁸, cette pratique aurait vu le jour dans le monde romain sous Dioclétien et aurait été importée d'orient par ce dernier. Cependant, comme il a été abordé dans le deuxième chapitre, l'usage est très probablement antérieur à la période des tétrarques et n'est pas complètement étranger à la société romaine. ⁴⁵⁹

Peu importe l'origine de l'adoration, l'implantation du rituel de la *proskynesis* dans la société romaine semble s'effectuer au cours du siècle et est encadrée légalement, sa première mention dans les textes de loi survenant dès 354 :

Cod. Théod. 8, 7,4

Nous ordonnons qu'aucun de vos appariteurs ou les appariteurs des maîtres de la cavalerie et de l'infanterie ne viennent désormais à Nous dans le but d'adorer Notre pourpre à moins qu'ils n'aient porté les armes au service impérial et n'aient assisté à toutes les expéditions militaires. ⁴⁶⁰

L'usage de l'*adoratio* semble s'être implanté dès le règne de Constantin comme nous le démontre la description que nous fait Eusèbe des funérailles de Constantin :

Vie de Constantin, livre 4, 67

Les généraux, les comtes et tout le corps des magistrats, à qui l'usage imposait auparavant de se prosterner devant l'empereur, sans rien changer à leurs habitudes, entraient aux heures qui convenaient et, fléchissant le genou, saluaient l'empereur dans son cercueil, même après sa mort, comme s'il était vivant. ⁴⁶¹

Ainsi les dignitaires autorisés à l'*adoratio* du vivant de l'empereur s'exécutaient encore devant le cercueil de Constantin. ⁴⁶²

⁴⁵⁷ VOIR Chapitre 2 : *La mise en place du dominat* p. 73-78 et BRÉHIER, p. 56

⁴⁵⁸ On pense ici à Aurélius Victor, Eutrope et Ammien Marcellin.

⁴⁵⁹ VOIR Chapitre 2, p.73 et 75

⁴⁶⁰ Code Théodosien, 8, 7,4, *Post alia: de cohortalibus adque magistrorum equitum et peditum officialibus iubemus, ut minime de cetero ad adorandam purpuram nostram veniant, nisi si sub armis militiam toleraverint et omnibus expeditionibus adfuerint.* trad. Clyde Pharr

⁴⁶¹ Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, livre 4, 67, 1 *Οἱ δὲ γε τοῦ παντὸς στρατοῦ καθηγεμόνες κόμητές τε καὶ πᾶν τὸ τῶν ἀρχόντων τάγμα, οἷς τὸν βασιλέα καὶ νόμος πρότερον ἦν προσκυνεῖν, μηδὲν τοῦ συνήθους ὑπαλλαζόμενοι τρόπου τοῖς δέουσι καιροῖς εἴσω παριόντες τὸν ἐπὶ τῆς λάρνακος βασιλέα οἷά περ ζῶντα καὶ μετὰ θάνατον γονυκλινεῖς ἠσπάζοντο* trad. Rondeau

⁴⁶² AVERY, p.72

Les nombreuses descriptions qu’Ammien Marcellin nous donne de cette pratique indiquent que, sous Constance II, elle paraît enracinée dans le fonctionnement de la cour impériale. Le rituel est très rapidement devenu central dans la vie de cour et même s’il s’agit d’un acte de soumission à l’empereur, il devient également une marque d’honneur importante et un privilège.⁴⁶³ Ammien parle du cas du général Ursicin qui, ayant auparavant perdu les faveurs de l’empereur à la suite de rumeurs répandues contre lui, se retrouve convoqué par Constance II :

Histoire, livre 15, 5,18-19

Constance, frappé par la gravité de cet événement inattendu comme par un coup de foudre du destin, convoqua son conseil à la deuxième ville, et les grands se hâtèrent tous au palais. [...] Mention fut faite, à voix basse et quelques mots, d’Ursicin comme du conseiller le plus éminent dans l’art de la guerre, et qu’une grave injustice avait irrité sans raison. Quand on l’eut envoyé chercher par le maître des cérémonies- ce qui est la façon la plus honorable- et qu’il eut pénétré dans la salle du conseil, la pourpre lui fut offerte à baiser d’une manière beaucoup plus aimable qu’auparavant. [...] Et celui qui naguère était traité, dans des attaques malveillantes, de gouffre de l’Orient, de prétendant au pouvoir souverain [...], était dès lors le chef le plus avisé et le plus grand compagnon d’arme de Constantin...⁴⁶⁴

Ainsi pour Ursicin, recevoir la permission d’effectuer l’adoration marque la restauration de sa faveur auprès de l’empereur. Le retour dans les bonnes grâces impériales est un aspect qu’Ammien ne manque pas de souligner en mettant beaucoup d’accent sur le sujet, en soulignant notamment qu’il avait été convoqué de « la façon la plus honorable » et que ce dernier passe de prétendant à « chef le plus avisé », dès le moment où l’adoration lui fut permise par l’empereur devant la cour.⁴⁶⁵ Tout comme la permission d’effectuer la *proskynesis* pouvait être donnée, celle-ci pouvait être aussi aisément retirée par l’empereur, comme dans le cas du fonctionnaire Thalassius, qui se voit

⁴⁶³ MATTHEWS, p. 246

⁴⁶⁴ Ammien Marcellin, *Histoire*, livre 15, 5,18-19, *Hac mole casus inopini Constantio icto quasi fulmine fati primates consilio secunda vigilia convocato properarunt omnes in regiam. Cumque nulli ad eligendum quid agi deberet, mens suppetere posset aut lingua, submissis verbis perstringebatur Ursicini mentio, ut consiliis rei bellicae praestantissimi frustra que gravi iniuria lacesciti, et per admissionum magistrum qui mos est honoratior accito eodem, ingresso consistorium offertur purpura multo quam antea placidius. Diocletianus enim Augustus omnium primus extero ritu et regio more instituit adorari, cum semper antea ad similitudinem iudicum salutatos principes legerimus. (19) Et qui paulo antea cum insectatione malivola orientis vorago invadendaeque summae rei per filios adfectator conpellabatur, tunc dux prudentissimus et Constantini Magni fuerat commilito solusque ad extinguendum probis quidem sed insidiosis rationibus petebatur. Diligens enim opera navabatur extingui Silvanum ut fortissimum perdvellam, aut si secus accidisset, Ursicinum exulceratum iam penitus aboleri ne superesset scrupulus inpendio formidandus trad.* Gallatier

⁴⁶⁵ SMITH, p.215-216 et MATTHEWS, p.246

enlever le droit de faire le rite par Julien, comme conséquence d'avoir comploté contre son frère Gallus :

Histoire, 22, 9,16

Un certain Thalassius, ancien adjoint du service des libelles, était l'objet de sa haine pour avoir comploté contre son frère Gallus. On lui avait interdit de présenter ses salutations et d'assister aux cérémonies officielles parmi les dignitaires...⁴⁶⁶

Un autre exemple que nous donne Ammien de *l'adoratio* comme symbole de réconciliation se déroule lors de l'usurpation de Julien. Les troupes de ce dernier capturèrent le général Lucillianus par surprise et emmenèrent le prisonnier, inquiet du sort qui l'attendait, devant l'empereur :

Histoire, livre 21,9,8

Mais dès que, parvenu sous les yeux de l'empereur, il eut observé qu'on lui accordait la faveur d'adorer la pourpre, enfin réconforté et rassuré sur son sort, il dit : « Tu as bien été imprudent et téméraire, pour un empereur, de te risquer avec quelques soldats sur un territoire qui appartient à un autre! ». Julien lui répondit avec un sourire amer : « Réserve ces sages propos à Constance. Car si je t'ai tendu l'insigne de la majesté, ce n'est point pour recevoir tes conseils, mais pour calmer ta panique! »⁴⁶⁷

Julien donne la permission à Lucillianus d'effectuer l'adoration afin de le rassurer et lui faire comprendre qu'il n'a pas à s'inquiéter de son sort, ce que ce dernier perçoit comme une permission de conseiller l'empereur. Cet incident révèle qu'en plus d'être un symbole de réconciliation, le rituel en était également un d'inclusion et de démarcation pour ceux qui gravitaient dans le cercle des proches de l'empereur.⁴⁶⁸ Cercle, qui par ailleurs, n'était en aucun cas restreint à quelques individus, puisque plusieurs fonctionnaires impériaux, certains de rang peu élevé purent accomplir le rituel.⁴⁶⁹ Ce privilège propre à certains magistrats tout comme la marche à suivre pour ceux-ci, tel l'ordre précis des fonctionnaires introduits devant l'empereur, sont inscrit dans plusieurs textes de loi⁴⁷⁰, comme ce décret de 413 mis dans le code Théodosien :

⁴⁶⁶ Ammien Marcellin, Histoire, livre 22, 9, 16 *Thalassium quendam ex proximo libellorum, insidiatorem fratris oderat Galli, quo adorare adesseque officio inter honoratos prohibito adversarii, ...*

⁴⁶⁷ Ibid., livre 21, 9,8 *Verum cum primitus visus adorandae purpurae datam sibi copiam advertisset, recreatus tandem suiue securus "incaute" inquit "imperator et temere cum paucis alienis partibus te commisisti". cui amarum Iulianus subridens "haec verba prudentia serva" inquit "Constantio. Maiestatis enim insigne non ut consiliario tibi, sed ut desinas pavere porrexisti".*

⁴⁶⁸ MATTHEWS, p. 246

⁴⁶⁹ Ibid., p.247

⁴⁷⁰ Code Théodosien, 6,13,1; 6, 24,3-4, trad. Pharr

Nous ordonnons que si les prévôts et les tribuns des scholes⁴⁷¹, qui sont conviés aux divins banquets impériaux et qui ont depuis longtemps obtenu le droit d'adorer l'Empereur et parmi lesquels sont aussi comptés le tribun de l'écurie sacrée impériale et le conservateur du palais, doivent obtenir un comté de premier ordre avec la prévôté et ne doivent pas arriver à atteindre un rang supérieur, après la renonciation à leurs serments de service impérial.⁴⁷²

L'importance d'avoir la chance de pouvoir effectuer *l'adoratio* est bien illustrée par le cas de Flavius Abinnaeus. Cet officier de cavalerie romaine, d'origine probablement italienne,⁴⁷³ stationné en Égypte, et dont plusieurs textes, en grec et en latin, nous sont parvenus, a entre autres écrit une pétition à l'empereur Constant II, entre 340 et 341. Cette dernière fut rédigée afin de décrier le fait qu'il n'avait pas été retenu pour une promotion qu'Abinnaeus jugeait qui lui revenait. Si son rival était parvenu à être élu grâce à de l'influence patronale, du moins c'est ce que l'auteur prétend, Abinnaeus détenait une botte secrète : quelques années auparavant, accompagnant des émissaires blemyes à Constantinople, il avait été admis en présence de l'empereur et put performer *l'adoratio*.⁴⁷⁴

Lettre d'Abinnaeus aux empereurs Constance II et Constant

J'ai été chargé par Senecio, ancien comte de la Marche de la même province, de conduire les réfugiés du peuple des Blemyes aux pieds sacrés de votre piété à Constantinople. Nous nous y sommes rendus avec des envoyés dudit peuple... et ils ont été présentés à votre clémence ; sur quoi votre divinité m'ordonna, du rang de ducenarius, d'adorer votre vénérable pourpre. Et ainsi, étant chargé de conduire lesdits envoyés dans leur propre pays... et ainsi, m'accordant l'exemption de service, votre clémence se porte garant de me promouvoir praefectus alae de Dionysias dans la province d'Égypte. Mais lorsque votre lettre sacrée a été produite devant le comte Valacius, son bureau a répondu que d'autres hommes avaient présenté des lettres de ce genre. Puisqu'il est évident qu'ils ont été promus par suffrage, mais moi par votre décision sacrée, donc, ayant vu, comme c'est votre coutume, sur mes dits services, conformément auxdits brevets sacrés, que votre clémence daigne ordonner que je sois nommé au tribunal de la préfecture...⁴⁷⁵

⁴⁷¹ Pour la traduction des fonctionnaires et offices impériaux en français ce travail se base sur DELMAIRE Roland, *Les institutions du Bas-Empire romain de Constantin à Justinien, Les institutions civiles Palatines*, Paris Éditions du Cerf, 1995

⁴⁷² Ibid., 6, 13,1 *Praepositos ac tribunos scholarum, qui et divinis epulis adhibentur et adorandi principis facultatem antiquitus meruerunt, inter quos tribunus etiam sacri stabuli et cura palatii numerantur, si primi ordinis comitivam cum praepositura meruerint et casu ad altiora non pervenerint, deposito sacramento inter eos, qui comites Aegypti vel Ponticae dioeceseos fuerint, quorum par dignitas est, haberi praecipimus. Sin absque honore comitivae cuiuslibet scholae regimen fuerint nacti, absolutos militia inter eos, qui duces fuerint provinciarum, numerari iubemus. Et cetera.*, trad. Pharr

⁴⁷³ BELL Idris H. et al., *The Abinnaeus Archive: Papers of a Roman Officer in the Reign of Constantius II*, Oxford, Clarendon Press, 1962, p.7

⁴⁷⁴ SMITH, p.216

⁴⁷⁵ Flavius Abinnaeus, *Pétition aux empereurs Constant et Constance II*, tirée de *The Abinnaeus Archive: Papers of a Roman Officer in the Reign of Constantius II*, PAbinn 1 lignes 6 à 13 (= CPL265 =

Nous savons que la pétition fut un succès : Abinnaeus sera suspendu momentanément de son poste à Dionysias, près d'un an après sa prise du poste.⁴⁷⁶ Pour Rowland Smith ce succès démontre toute l'importance et le mysticisme entourant la pratique d'adoration de l'empereur dans la société romaine, puisque le simple fait d'avoir été admis à réaliser le rite permet à un officier de rang moyen d'obtenir une promotion régionale en province, ayant reçu une sorte de consécration de la part du prince.⁴⁷⁷

L'adoration de la pourpre impériale était donc un rituel de la cour, restreint à un certain nombre de privilégiés, qui avaient la faveur de l'empereur. L'empereur, rappelons-le, avec l'harmonisation du pouvoir impérial à la chrétienté, méritait toujours de recevoir ces honneurs extraordinaires puisque choisi pour gouverner l'Empire romain par Dieu lui-même. Dans le culte monarchique, si pour la masse des sujets il y avait l'adoration de l'image impériale, qui était un acte public de loyauté ainsi que d'adhésion à la doctrine du caractère surhumain de l'empereur,⁴⁷⁸ *l'adoratio* de la pourpre impériale consistait en un rituel de soumission de l'élite au pouvoir de l'empereur.

3.3 - LES OFFICIANTS DU CULTE MONARCHIQUE

En dernier lieu, nous jetterons un coup d'œil aux officiants chargés du bon fonctionnement du culte monarchique, autan ceux opérant dans le contexte de la cour de l'empereur, que ceux œuvrant publiquement, lors des cérémonies destinées à tous les sujets de l'Empire.

ChLA 3,202) (...) *directus a Senecione antehac / comit limitis eiusdem prouvinciae ducere h[er]emiorum gentis refugas ad sacra vestia pietatis vestrae Constantinopolim / eo perrexi[m]us cum legatis memoratae gentis cumque c[omi]te eiusdem lim[it]is atque obtulitis eis clementiae vestrae / me e[st] ducentario diuinitas vestra venerandam purpuram suam ador[ar]e iussit praeceptusque itaque producere memoratos / legatos in patriam suam cum quibus trienne tempus exigi remeandoque [ad sa]crum comitatum vestrum tirones ex provincia / Thebaïdos ad[u]xi quos Hierapoli tradidi et ita data vacatione mihi [promo]vere me clementia praefectum alae dionysada / prouvinciae Aegypti vestra dignata est verum insinua[t]is s[acri]s litter[is] Vala[ç]io comiti officium respondit allegasse cum[ue] pateat] ex suffragio eos pr[omotos] fuisse me vero iudicio sacro ideo / al[i]osque [h]uiuscemodi epistulas homines[- ca.9 -] [ideo] vac. ? iuxta [su]pra[dictos] apices vestros tribu praefecturae alae Dionysados amotis per suffragium habentibus ipsorum castrorum promotionem me constitui clementia vestra iubere dignetur (...) . trad. Idris H. Bell*

⁴⁷⁶ BELL Idris H. et al, p.11 et 37

⁴⁷⁷ SMITH, p.216

⁴⁷⁸ VOIR Chapitre 1, *L'image impériale*

3.3.1 - Le culte à la cour impériale

Pour Louis Bréhier, si les cérémonies du culte monarchique se déroulant directement en la présence de l'empereur ne comportaient plus de flamines particuliers (comme c'était le cas avant la crise du troisième siècle),⁴⁷⁹ il avait tout de même ses propres officiants.⁴⁸⁰ D'abord et avant tout, l'empereur se trouve être à la fois l'objet du culte et son grand prêtre. Lors des différentes cérémonies, les nombreux dignitaires en sa présence jouent également le rôle d'officiants, certains, comme le mentionne Ammien Marcellin, remplissant des fonctions de « maître des cérémonies ».⁴⁸¹ À la lumière des sources, notamment le livre des cérémonies, ce « clergé » œuvrant autour de l'empereur en personne se trouve encore peu développé au IV^e siècle, prenant son véritable essor aux V^e et VI^e siècles.

3.3.2 - Les cultes locaux et municipaux

Le culte monarchique, lors de sa pratique en public, aura lui aussi ses officiants, ceux-ci se trouvant être dans la plupart des cas les prêtres de l'ancien culte impérial en continuation directe avec ce dernier. Dans certaines provinces comme l'Asie ou l'Afrique, le culte monarchique perpétua un dynamisme tant au niveau provincial que municipal.⁴⁸² Comme vu dans le premier chapitre, la pratique de certains rites, comme l'adoration des images impériales était ancrée dans le mode de vie des Romains du IV^e siècle.⁴⁸³ Grâce au chronographe de 354, nous avons une très bonne idée de la fréquence des célébrations du culte au IV^e siècle. En effet, 98 jours étaient réservés à la célébration des souverains et leur dynastie, révélant ainsi la prééminence du culte dans la société de l'Empire au milieu du siècle.⁴⁸⁴ Par ailleurs, les fêtes consacrées aux empereurs s'étalaient sur plusieurs jours et comprenaient plusieurs célébrations publiques, de processions, à

⁴⁷⁹ Pour plus de détails sur le culte des empereurs divinisés VOIR : GRADEL, p.339-363

⁴⁸⁰ BRÉHIER, p.53

⁴⁸¹ Ammien Marcellin, *Histoire*, livre 15, 5,18 et BRÉHIER, p.53

⁴⁸² BOIN Douglas, « Late Antique Divi and Imperial Priests of the Late Fourth and Early Fifth Centuries C.E. », dans *Pagans and Christians in Late Antique Rome Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, éd. par Michele Renee Salzman, Marianne Sághy et Rita Lizzi Testa, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p.153

⁴⁸³ VOIR : Chapitre 1 : *L'image impériale*, p.59

⁴⁸⁴ SALZMAN Michele Renee, *On Roman time: the codex-calendar of 354 and the rhythms of urban life in late antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1990, p.132

des prières à la grandeur de la cité à des jeux et des courses.⁴⁸⁵ Également, de nombreux textes de loi ainsi qu'une foison de sources épigraphiques différentes attestent tous de cette vitalité, mais également de la survie des prêtrises liées au culte. Plutôt que de simplement décrire le rôle qu'occupaient ces officiants, il est intéressant de considérer les raisons expliquant leur survie, permettant du même coup de présenter la place qu'ils occupaient.

Tout d'abord, le culte impérial, s'harmonisant avec la chrétienté, ne posait presque plus de tracas aux chrétiens au tournant du IV^e siècle, comme le démontrent les actes du synode d'Elvire, donnant la permission aux chrétiens d'être flamine du culte impérial sous certaines conditions.⁴⁸⁶ Ce faisant, il était possible de s'identifier comme à la fois chrétien et prêtre du culte impérial, ce que démontre d'ailleurs l'inscription la plus tardive mentionnant un flamine, datant du début du VI^e siècle en Afrique :

ASTIVUS MVSTE LVS FL PP CRISTIANUS VIXIT AN NIS LXXII QVIEVIT DECEMBRES
ANNO IIII D N REGIS I L D I R I X⁴⁸⁷

Le défunt se dit « *fl(amen) p(er)p(etuus) Cristianus* » [*sic*], soit « flamine perpétuel » ainsi que « chrétien ». ⁴⁸⁸ Mais la possibilité d'occuper cette magistrature tout en étant chrétien n'est pas la seule raison expliquant la survivance de ces postes. Émile Beurlier avait avancé l'idée que les prêtres provinciaux et municipaux occupaient encore un rôle très important dans la société romaine municipale et provinciale, ce que d'autres historiens traitant du sujet reprennent sans équivoque.⁴⁸⁹ Ainsi, au contraire des augures et des pontifes appartenant aux cultes traditionnels, les flamines et les prêtres provinciaux possédaient encore une fonction effective dans un empire se christianisant, celui d'administrer les hommages rendus aux empereurs et leur pouvoir impérial, ainsi que l'organisation de festivités entourant ces hommages dans le cadre du culte monarchique.⁴⁹⁰ Ces postes n'étaient donc pas purement honorifiques et étaient entourés d'un prestige important dû au

⁴⁸⁵ Ibid., p.136 reprenant PRICE, Simon. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p.109

⁴⁸⁶ VOIR : Chapitre 1 *Les actes du synode d'Elvire*, p.47

⁴⁸⁷ BOIN, p.153 et CIL 8.10516, Ammaedara, Africa Pronconsularis (aujourd'hui Haïdra en Tunisie)

⁴⁸⁸ Ibidem

⁴⁸⁹ BEURLIER Émile, *Le culte impérial; son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien*, Paris, Ernest Thorin, 1891, p.155

⁴⁹⁰ LEPELLEY Claude, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, Paris, Études augustiniennes, 1979, p.166-167

lien inhérent entre cette charge et l'empereur. Ce faisant, plusieurs lois tout au long du IV^e siècle s'emploient à rappeler les privilèges associés à celle-ci :

Cod. Théod. 12 1.21

Étant donné que des curiales africains se sont plaints que certains, dans leur corps, après l'honneur du flaminat et du sacerdoce ou les insignes des magistratures parcourues jusqu'à leur terme, ont été contraints d'être préposés aux relais de poste (charge qu'ont l'habitude de remplir dans les curies des hommes de mérite et de rang inférieurs), Nous ordonnons qu'aucun de ceux qui brillent par les honneurs susdits ne soit contraint au service mentionné, pour qu'il ne paraisse pas qu'on ait fait injure à Notre jugement.⁴⁹¹

Cod. Théod. 4 6.3

Il paraît bon que les sénateurs, les perfectissimes et ceux qui, dans les cités, sont illustrés par les honneurs du duumvirat, [...] du flaminat ou du sacerdoce provincial, subissent la tache de l'infamie et soient ramenés par les lois romaines au rang de pérégrins s'ils veulent, de leur propre volonté ou par la faveur d'un rescrit venant de Nous, inscrire au nombre des enfants légitimes les enfants qu'ils auraient eu d'une esclave...⁴⁹²

Toute la centralité de l'organisation de jeux en l'honneur des empereurs pour les postes de prêtre du culte monarchique, dans lesquels se trouvaient des cérémonies leur rendant hommage, est également mise en évidence dans les mêmes textes de loi, reflétant toute l'importance que ces célébrations reflétaient :

Cod. Théod. 12 1.145

Nous jugeons bon que les anciens prêtres soient rendus aux Africains à Carthage et qu'ils y organisent à leur guise des jeux qui provoquent la faveur du peuple. Ce faisant, Nous rappelons la faveur accordé par Notre divin père.⁴⁹³

Cod. Théod. 15 5.1

Les spectacles offerts par les magistrats et les prêtres qui doivent être offerts dans les cités, [...] ne doivent pas être au pouvoir des gouverneurs qui, [...] donnent l'ordre de transférer dans une autre

⁴⁹¹ Cod. Théod. 12 1.21, 334, *Quoniam afri curiales conquesti sunt quosdam in suo corpore post flamonii honorem et sacerdotii vel magistratus decursa insignia praepositos compelli fieri mansionum, quod in singulis curiis sequentis meriti et gradus homines implere consuerunt, iubemus nullum praedictis honoribus splendentem ad memoratum cogi obsequium, ne nostro fieri iudicio iniuria videatur.* trad. Rougé

⁴⁹² Cod. Théod. 4 6.3, 21 juillet 336, *Senatores seu perfectissimos, vel quos in civitatibus duumviralitas vel quinquennialitas vel flamonii vel sacerdotii provinciae ornamenta condecorant, placet maculam subire infamiae et peregrinos a Romanis legibus fieri, si ex ancilla vel ancillae filia vel liberta vel libertae filia,* trad. Rougé

⁴⁹³ Ibid. 12 1.145, 16 mai 395, *Africanis sacerdotales Karthagini restitui ibique arbitrato suo agere dum favorabili editione placuit. Quod facientes divi patris nostri beneficium renovamus.*

ville ce que la diligence ingénieuse de ceux-là avait préparé à l'endroit approprié; mais qu'ils restent à la discrétion de ceux qui doivent en payer les dépenses et les frais.⁴⁹⁴

Par ailleurs, la participation au culte monarchique semble avoir été profitable pour de nombreuses communautés de l'Empire. Plusieurs cités construisirent des temples à l'honneur des dirigeants, espérant s'attirer les faveurs impériales et ainsi obtenir des privilèges. Les autorités impériales en retour comprenaient les potentiels bienfaits d'étendre le culte monarchique, notamment l'expression du loyalisme et de la fidélité envers la dynastie en place.⁴⁹⁵ Dans le premier chapitre, nous avons amplement discuté du cas de la ville d'Hispellum, l'exemple le plus connu de cet échange de faveurs,⁴⁹⁶ mais plusieurs autres cas encadrant cette relation mutuellement bénéfique existent. On peut penser au cas de Leges Maiores, un village en Numidie qui, vers la fin du IIIe siècle, participa vraisemblablement au culte impérial. Le village est noté comme ayant, au milieu du IVe siècle, non seulement obtenu un conseil local (curie, décurie), mais également un prêtre provincial du culte.⁴⁹⁷ Pour Claude Lepelley, les flamines municipaux et les sacerdoce provinciaux continuèrent de constituer une étape notable dans la carrière des élites locales au IVe siècle. Le christianisme n'aidait que très peu dans leur cheminement, le clergé chrétien faisant de plus en plus bande à part.⁴⁹⁸ Par l'utilité du culte monarchique, tant pour les communautés locales que pour les souverains impériaux, ainsi que par l'absence de problèmes de cette institution aux yeux de l'Église, il est possible de discerner pourquoi les officiants du culte monarchique perdurèrent ainsi que de comprendre le rôle qu'ils jouaient.

Au IVe siècle le culte impérial devient le culte monarchique, qui remplit la même fonction essentielle que son prédécesseur: il continue la pratique d'honorer l'empereur, personnage toujours aussi surnaturel et sacré, encore choisi pour régner par les cieux. Cependant, plusieurs éléments le différencient de sa forme précédente, amenant à une appellation différente : il s'est harmonisé avec

⁴⁹⁴ Ibid., X15 5.1, 25 avril 372, *Magistratus et sacerdotiorum editiones, quae aut in civitatibus aut certe in his debent exigi, quas delegit antiquitas, non in potestate iudicum sint, qui plerumque, dum popularem plausum alienis spoliacionibus aucupantur, ea, quae in competenti loco sollers diligentia praeparavit, ad alteram urbem transferri praecipiunt, sed in eorum arbitrio maneant, quorum expensis ac sumptibus procurandae sunt.*

⁴⁹⁵ LEPELLEY, p.366

⁴⁹⁶ VOIR : Chapitre 1 *Les empereurs face au culte*, p.50-53

⁴⁹⁷ BOIN, p.151 et Année épigraphique 1982, 961, Leges Maiorum

⁴⁹⁸ LEPELLEY, p. 369

la religion chrétienne, qui à son tour lui emprunte des éléments. De nouvelles pratiques cultuelles, teintées du renforcement de l'absolutisme impérial, sont apparues, comme la cérémonie d'accession au pouvoir ainsi que *l'adoratio*. Toutefois, ces pratiques continuent à se développer ou à prendre une forme plus définie dans les siècles suivants. La balance des preuves d'un culte impérial transformé en un culte monarchique fort et dynamique peut sembler au premier regard manquer d'uniformité. Mais, c'est justement ce manque d'uniformité qui était si caractéristique du culte impérial,⁴⁹⁹ ce dernier changeant énormément selon la région, l'époque ou même dans ses façons d'être pratiqué.⁵⁰⁰ Ceci atteste de sa capacité d'adaptation à des réalités nouvelles et démontre une flexibilité inhérente au culte impérial romain,⁵⁰¹ parvenant à se transformer en un culte monarchique acclimaté aux conditions du IV^e siècle.

⁴⁹⁹ VOIR : Introduction *Origines et développement du culte*, p.30-35

⁵⁰⁰ BOIN, p.154

⁵⁰¹ Ibidem et LEPELLEY, p.369

CONCLUSION

Le but principal de ce mémoire a été d'étudier comment le culte impérial s'est transformé au IV^e siècle. Plusieurs auteurs, dont Ittai Gradel, cessent l'étude du culte impérial avec l'arrivée de la christianisation. Or, à la lumière des études récentes, le culte impérial, loin d'avoir disparu, s'est adapté à la réalité d'un Empire romain en pleine métamorphose, prenant désormais la forme d'un culte monarchique, harmonisé à la chrétienté.

Le sujet de cette recherche a été en grande partie inspiré par l'ouvrage, *Les survivances du culte impérial romain : à propos des rites shintoïstes*, dans lequel Louis Bréhier et de Pierre Battifol expliquent aux catholiques japonais comment réagir face au culte de l'empereur nippon. Pour ce faire, les auteurs présentent la transformation du culte impérial romain au IV^e siècle, possédant alors des caractéristiques problématiques pour les chrétiens. Ceux-ci présentent également une religion monarchique, acceptable pour les adhérents du christianisme et restant tout aussi utile aux empereurs. Louis Bréhier présente ce qu'il considère comme les traits principaux de cette religion, et comment cette dernière se perpétue au travers de ses rites et rituels, jusqu'au XV^e siècle. L'ouvrage datant de 1920, il semblait pertinent de revisiter le sujet et de le soumettre à la lumière de la recherche moderne.

À travers ce mémoire, il a semblé que deux facteurs importants avaient influencé les changements survenus au culte impérial: une apparente laïcisation et le renforcement du caractère absolutiste de la monarchie romaine.

L'apparente perte du caractère religieux, souvent définie à tort comme une laïcisation, fut une harmonisation du culte impérial à la religion chrétienne, sous l'égide des empereurs, notamment Constantin. Cette harmonisation explique la disparition des sacrifices de toute sorte de l'espace culturel, ce rite se trouvant être l'élément du culte incompatible avec le christianisme. Cependant, l'harmonisation affecte également la religion chrétienne, qui adopte la pratique de

l'adoration des images, pratique centrale au culte impérial, tout comme elle adapte la liturgie du culte à ses besoins.

Parallèlement à cela, les empereurs du IV^e siècle expriment leur pouvoir de manière beaucoup plus absolue qu'auparavant, laissant de côté toute prétention de n'être que de simples citoyens. Ceux-ci sont choisis pour régner par les divinités elles-mêmes, leur personne est sacrée et ils introduisent un vaste cérémoniel de cour, se différenciant ainsi complètement du commun des mortels. Ils ne sont plus premiers parmi leurs pairs, mais bien maîtres de l'Empire et de ses sujets. Le passage au christianisme ne posa initialement pas de problème avec ce mode d'expression du pouvoir impérial. Plusieurs auteurs, notamment Eusèbe de Césarée, développèrent une théologie du pouvoir impérial chrétien. Celle-ci proposait que l'empereur fût choisi par Dieu afin de régner à son image, justifiant l'expression du pouvoir impérial d'une manière absolue. Cependant, la place de l'empereur au sein de l'Église fut source de problèmes. Si tous reconnaissent l'autorité et l'importance de l'empereur, certains, comme Ambroise de Milan et Jean Chrysostome, lui refusent une autorité en matière théologique. L'absolutisme du pouvoir impérial explique la volonté des empereurs de garder en fonction un culte les honorant et servant de moyen d'expression de loyauté pour leurs sujets.

Le culte impérial, dorénavant compatible avec la chrétienté, peut désormais être désigné comme un culte monarchique, où l'on exalte non seulement l'empereur, mais aussi son pouvoir octroyé par Dieu. Certaines cérémonies, comme l'adoration des images, continueront à être célébrées, avec comme seule différence l'absence de sacrifices. D'autres cérémonies comme l'accession au pouvoir impérial voient le jour et remplacent d'anciennes cérémonies comme l'apothéose et *l'adventus*, dont elle incorpore certains éléments. Toutes les cérémonies de cour exaltant la figure de l'empereur, notamment l'adoration de la pourpre, deviennent des rituels propres au culte monarchique. Par ailleurs, le culte monarchique perdure dans les provinces au sein desquels il joue encore un rôle vital dans la vie locale. Néanmoins, il faut rappeler que les Romains du IV^e siècle n'effectuaient probablement pas de différence entre ce que l'on nomme culte monarchique et culte impérial.

C'est dans le troisième et dernier chapitre que l'on définit la plus grande limite à cette étude. En se limitant au IV^e siècle, on peut certes observer les changements expliquant le passage du culte impérial au culte monarchique. Toutefois, plusieurs des cérémonies et rituels apparaissant ou se développant durant ce siècle n'en sont souvent qu'à leur balbutiement. Tout le cérémoniel de cour, que nous avons tenté d'examiner avec le rite de l'*adoratio*, se complexifie au Ve siècle, au point de nécessiter un calendrier de ses propres célébrations indépendantes de celles de l'Église.⁵⁰² C'est d'ailleurs pourquoi plusieurs des ouvrages traitant des changements survenus au culte impérial ou des différents rituels du culte monarchique couvrent généralement une période allant du III^e aux VI^e siècles. D'ailleurs, le texte de Louis Bréhier couvre ce sujet jusqu'à la fin de l'Empire romain d'Orient.

Ayant en mémoire cette lacune, il serait intéressant d'effectuer un survol plus étendu, couvrant les changements apportés au culte monarchique au cours des siècles suivant le IV^e. Ceci permettrait d'étudier comment certains rites perdurent et s'adaptent dans un Empire désormais presque totalement chrétien et traversant des crises importantes. Par ailleurs, une étude couvrant une plus longue période permettrait de faire le lien avec les développements que connaîtra le cérémoniel de cour avec le concept de monarchie sacrée dans l'Empire byzantin. Plusieurs travaux ont été réalisés⁵⁰³ sur ces sujets dans l'Empire byzantin, mais souvent indépendamment d'une étude sur le culte impérial, ou réduisant encore le rôle de ce dernier à « l'organisation des concours provinciaux ».⁵⁰⁴ L'influence du culte monarchique dans le développement de l'expression du pouvoir monarchique chrétien dans les royaumes succédant à Rome serait également un aspect intéressant à examiner car après tout, « le premier État chrétien est l'Empire romain, et cet État a été le modèle millénaire de tous les royaumes chrétiens »⁵⁰⁵.

⁵⁰² BATTIFOL Pierre et Louis BRÉHIER, *Les survivances du culte impérial romain : à propos des rites shintoïstes*, Paris, Auguste Picard, 1920, p.54

⁵⁰³ Pensons ici par exemple à: Donald Nicol, *Byzantine Political Thought*, Paul Magdalino, *Basileia: The Idea of Monarchy in Byzantium, 600–1200*, Denis Feissel, *L'empereur et l'administration impériale*, qui sont en soit des textes pertinents, mais qui gagneraient à examiner le rôle du culte monarchique dans le monde byzantin de l'antiquité tardive.

⁵⁰⁴ FEISSEL Denis, « L'empereur et l'administration impériale », dans *Le monde byzantin I*, éd. Par Cécile Morisson, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p.23

⁵⁰⁵ WERNER K. F., *Naissance de la noblesse. L'essor des élites politiques en Europe*, Paris, Fayard, 1998, p.97

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

Actes du concile d'Elvire, LAEUCHLI Samuel, *Power and Sexuality : The Emergence of Canon Law at the Synod of Elvira*, Philadelphie, Temple University Press, 1972

Ambroise de Milan

Exameron, SAVAGE John, *Hexameron, Paradise, and Cain and Abel*, New York, Fathers of the Church, 1961

Lettres

BEYENKA, Mary, *Letters 1-91*, Washington D.C., Catholic University Press of America, 1954

LIEBESCHUETZ Wolf, *Ambrose of Milan: Political Letters and Speeches*, Liverpool, Liverpool University Press, 2005

Contre Auxentius, DE ROMESTIN H., *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 10*. Éd. par Philip Schaff et Henry Wace, Buffalo, Christian Literature Publishing Co., 1896

Ammien Marcellin

Histoire

GALLETIER Édouard, *Ammien Marcellin : Histoire Tome 1*, Paris les Belles Lettres, 1968

FONTAINE Jacques, *Ammien Marcellin : Histoire Tome 4*, Paris Les Belles Lettres, 1977

MARIÉ Marie-Anne, *Ammien Marcellin : Histoire Tome 5*, Paris, Les Belles Lettres, 1984

Anonyme

De rebus bellicis, FLEURY Philippe, *De rebus bellicis. Sur les affaires militaires*, Paris, Les Belles Lettres, 2017

Athanase d'Alexandrie

Apologie à Constance, SZYMUSIAK Jan-M, *Athanase d'Alexandrie. Apologie à l'empereur Constance. Apologie pour sa fuite*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1958

Traité contre les ariens, DÎNČA Lucian, *Athanase d'Alexandrie Traités contre les ariens, tome I*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2019

Histoire des Ariens, ATKINSON M., *History of the Arians*, Édinbourg, Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1867

Aurelius Victor

Livre des Césars, DUFRAIGNE Pierre, *Aurélius Victor : Livre des Césars*, Paris, Les Belles Lettres, 1975

Traduction œcuménique de la Bible, édition 2004, AA. VV. La Bible l'Ancien et le Nouveau testament, traduits sur les textes originaux hébreux et grecs avec introduction, notes essentielles, glossaire, alliance biblique universelle-Le Cerf, 2004

Révélations

Livre de la Sagesse

Livre de Daniel

Code Théodosien

ROUGÉ Jean, *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009

PHARR Clyde, *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*, Princeton, Princeton University Press, 1952

Codice diplomatico longobardo, TROYA Carlo, *Codice diplomatico longobardo dal 568 al 1774, con osservazioni e note storiche*, Batelli, 1845

Dion Cassius

Histoire romaine, FREYBURGER Marie-Laure et RODAZ Jean-Michel, *Dion Cassius : Histoire romaine, livre 51*, Paris, Les Belles Lettres, 1991

Écrits Apocryphes Chrétiens

Actes de Paul, Willy Rordorf et Pierre Cherix, « Actes de Paul », dans *Écrits Apocryphes Chrétiens, t. I*, éd. François Bovon et Pierre Geoltrain, Paris, Gallimard, 1997, p.1115-1177

Eusèbe de Césarée

Louanges de Constantin, MARAVAL Pierre, *Eusèbe de Césarée : La théologie politique de l'empire chrétien. Louanges de Constantin (TRIAKONTAÉTÉRIKOS)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001

Vie de Constantin, RONDEAU Marie-Josèphe, *Eusèbe de Césarée : Vie de Constantin*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2013

Eutrope

Abrégé de l'histoire romaine, HELLEGOUARC'H Joseph, *Eutrope : Abrégé de l'histoire romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1999

Flavius Abinnaeus

Pétition aux empereurs Constant et Constance II, BELL Idris H. et al., *The Abinnaeus Archive: Papers of a Roman Officer in the Reign of Constantius II*, Oxford, Clarendon Press, 1962

Grégoire de Nazianze

Contre Julien Discours, BERNARDI Jean, *Grégoire de Nazianze : Discours 4-5 contre Julien*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1983

Jean Chrysostome

Homélie sur les statues, JEANNIN M., *Jean Chrysostome : Œuvres Complètes*, Bar-le-Duc, Guérin & Cie, 1864

Homélie sur Anne, ibidem

Commentaire sur les psaumes, ibidem

Homélie sur la Génèse, ibidem

Homélie à la Vierge, ibidem

Jean Damascène

Troisième discours contre ceux qui rejettent les saintes icônes, PONSOYE Emmanuel, *Saint Jean Damascène, La Foi orthodoxe suivi de Défense des icônes*, Paris, Les Éditions de l'Ancre, 1992

Jérôme de Stridon

Commentaire sur Daniel, COURTRAY Régis, *Jérôme, Commentaire sur Daniel*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2019

Julius Firmus Maternus

L'erreur des religions profanes, TURCAN Robert, *L'erreur des religions païennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1982

Lactance

Institutions divines

MONAT Pierre, *Institutions divines livre 1*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986

COLOT Blandine, *Lactance : Penser la conversion de Rome au temps de Constantin*, Florence, Leo S. Olschki Editore, 2016

Libanios

Discours, NORMAN A. F., *Selected Orations, Volume I*, Harvard, Harvard University Press, 1969

Ménandre le Rhéteur

Sur les discours épideictiques, RACE William, Menander Rhetor, (Dionysius of Halicarnassus) : *Ars rhetorica*, Cambridge, Harvard University Press, 2019

Panegyriques latins

Panegyrique de Mamertin en l'honneur de Maximien Auguste, GALLETIER Édouard, *Panegyriques latins*, tomes 1, Paris, Les Belles Lettres, 1949--

Panegyrique de Constantin de 310, Ibid., tome 2, 1952

Panegyrique de Constantin de 321, Ibid. tome 3, 1955

Philon d'Alexandrie

Le Décalogue, NIKIPROWETZKY Valentin, *De Decalogo*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1965

Pierre le Patrice

Tiré du *livre des cérémonies* de Constantin Porphyrogénète, MOFFAT Ann et TALL Maxene, *Constantine Porphyrogenetos, The Book of Ceremonies*, Canberra, Australian Association for Byzantine Studies, 2012

Priscus

Relation de l'ambassade de Maximin, dans *Excerpta de legationibus romanorum ad gentes*, GIVEN John, *The fragmentary history of Priscus : Attila, the Huns and the Roman Empire, AD 430-476*, Merchantville, Evolution Publishing, 2014

Pseudo-Aurelius Victor

Épitomé de Caesaribus, FETSY Michel, *Pseudo-Aurelius Victor. Abrégé des Césars*, Paris, Les Belles Lettres, 1999

Pseudo-Théophile d'Alexandrie

Homélie à la vierge, WORELL William, *The Coptic Manuscripts in the Freer Collection*, New York, The MacMillan Comapany, 1923

Rescrit d'HisPELLUM, GASCOU, Jacques. « Le Rescrit d'HisPELLUM », *Mélange d'archéologie et d'histoire* vol. 79, no. 2, 1967

Sévérien de Gabala

Homélie sur les six jours de la Création, BAREILLE Jean-François, *Oeuvres complètes de S. Jean Chrysostome*, Paris, Louis Vivès, 1866

Sozomène

Histoire ecclésiastique, FESTUGIÈRE André-Jean, *Sozomène, Histoire ecclésiastique, Livres III-IV*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1996

Symmaque

Discours, CALLU Jean-Pierre, *Symmaque. Tome V. Discours*, Paris, Les Belles Lettres, 2009

Tacite

Annales, GRIMAL Pierre, *Les Annales*, Paris, Gallimard, 1993

Tertullien

Apologétique, WALTZING Jean-Pierre, *Apologétique*, Paris, Les Belles Lettres, 1998 [1910]

Contre Praxea, DE GENOUDE Antoine Eugène, *Contre Praxea*, Paris, Librairie Adrien Leclere, 1842

Thémistios

Oratio, HEATHER PETER et MONCUR David, *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century. Select Orations of Themistius*, Liverpool, Liverpool University Press, 2001

Ulpian

Digeste, WATSON Alan, *The Digest of Justinian, Volume I*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1998

TRAVAUX

VERY William T., « The "Adoratio Purpurae" and the Importance of the Imperial Purple in the Fourth Century of the Christian Era », dans *Memoirs of the American Academy in Rome*, Michigan, University of Michigan Press, vol. 17, 1940, p.66-80

BARDILL Jonathan, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012

BARNARD Leslie W., « Athanase, Constantin et Constance, Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie » dans *Actes du colloque de Chantilly 23-25 septembre 1973*, éd Charles Kannengiesser, Paris, Beauchesne, 1974, p.127-144

BARNES, Timothy D., *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Harvard University Press, 1984

BARRIER, Jeremy W. *The Acts of Paul and Thecla: A Critical Introduction and Commentary*, Fort Worth, Brite Divinity School, 2008

BATTIFOL Pierre et Louis BRÉHIER, *Les survivances du culte impérial romain : à propos des rites shintoïstes*, Paris, Auguste Picard, 1920

BAUBÉROT Jean, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Éditions du Seuil, 2004

BEARD Mary, John North et Simon Price, *Religions of Rome: Volume 1. A History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998

BELL Idris H. et al., *The Abinnaeus Archive: Papers of a Roman Officer in the Reign of Constantius II*, Oxford, Clarendon Press, 1962

BENOIST Stéphane, *Rome, le prince et la cité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005

BERNARDI Jean, *Grégoire de Nazianze, Discours 4-5 Contre Julien*, Paris, Les éditions du cerf, 1983

BEURLIER Émile, *Le culte impérial; son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'à Justinien*, Paris, Ernest Thorin, 1891

BOIN Douglas, « Late Antique Divi and Imperial Priests of the Late Fourth and Early Fifth Centuries C.E. », dans *Pagans and Christians in Late Antique Rome Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, éd. par Michele Renee Salzman, Marianne Sághy et Rita Lizzi Testa, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, 139-161

BÖRM Henning, « Born to Be Emperor: The Principle of Succession and the Roman Monarchy », dans *Contested Monarchy: Integrating the Roman Empire in the Fourth Century AD* éd. par Johannes Wienand, Oxford, Oxford University Press, 2015, p.239-264

BREMMER Jan N., « Magic, martyrdom and women's liberation in the Acts of Paul and Thecla », dans *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, ed. Jan N. Bremmer, Kampen, Kok Pharos Publishing House, 1996, p.36-59

BRENT Allen, *The Imperial Cult and the Development of Church Order*, Leiden, Brill, 1999

BROTTIER Laurence, « L'image d'Antioche dans les homélies sur les statues de Jean Chrysostome », dans *Revue des études grecque*, vol 106, 1993, p.619-635

BROWN Peter, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison, University of Wisconsin Press, 1992

BROWN Raymond. E, *An Introduction to the New Testament*, New York, Double Day, 1996

BURY John B., *The Constitution of the Later Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1910

CARRIÉ Jean-Michel et ROUSSELLE Aline, *L'Empire romain en mutation : des Sévères à Constantin 192-337*, Paris, Éditions du Seuil, 1999

CERFAUX Lucien et TONDRIAU Julien, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris, Desclée, 1957

CLIFFORD Ando, « Exporting Roman Religion », dans Jorge Rupke, dir., *A Companion to Roman Religion*, Oxford, Blackwell, 2007, p.429-445

COLISH Marcia, « Why the Portiana?: Reflections on the Milanese Basilica Crisis of 386 », dans *Journal of Early Christian Studies*, Volume 10, n 3, John Hopkins University Press, 2002, p.361-372

COLLINS YARBRO Adela, « What the Spirit Says to the Churches: Preaching the Apocalypse », dans *Quarterly Review* 4, Harvard (Automne 1984), p.69-84

COLOT Blandine, *Lactance : Penser la conversion de Rome au temps de Constantin*, Florence, Leo S. Olschki Editore, 2016

CRENSHAW Ben R. « The Nature of the Gods: Absolute vs. Relative Divinity in Roman Emperor Worship », papier présenté à the American Academy of Religion-Society of Biblical Literature-American Schools of Oriental Research, Boulder, Colorado, Mars 24-25, 2017

DAGRON, Gilbert, *Empereur et prêtre : Étude sur le « Césaropapisme » byzantin*, France, Gallimard, 1996

DAVIDSON Ivor, *Ambrose*, dans « The Early Christian World », ed Philip Francis Esler, New York, Routledge, 2017, 1102-1126

De CARVALHO Margarida Maria, « Politique et culture dans l'Antiquité tardive: l'empereur Julien et le « Contre Julien » de Grégoire de Nazianze », dans « *Ipse dixit* »: *l'autorité intellectuelle des Anciens : affirmation, appropriations, détournements*, dir. de Maria Teresa Schettino, Céline Urlacher-Becht., Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2017, p.63-82

DELMARE Roland, *Les institutions du Bas-Empire romain de Constantin à Justinien, Les institutions civiles Palatines*, Paris Éditions du Cerf, 1995

DEN BOEFT Jan, DEN HENGST Daniël et TEITLER Hans Carel, *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XX*, Leiden, Brill, 1987

DEN BOEFT Jan, DRIIVERS Jan Willem, DEN HENGST Daniël, et TEITLER Hans, *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXVI*. Boston: BRILL, 2007

DIGESER Elizabeth DePalma, *The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome*, Ithaca, Cornell University Press, 2000

DÎNCA Lucian, *Traité contre les ariens, tome 1*, France, les éditions du Cerf, 2019

DVORNIK Francis, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background (vol2)*, Washington, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1966

EHRMAN Bart D., *Lost Christianities : The Battles for Scripture and the Faith we Never Knew*, New York, Oxford University Press, 2005

ENMANN, Alexander, *Eine verlorene Geschichte der römischen Kaiser und das Buch "De viris illustribus urbis Romae"*. Quellenstudien. Philologus Supplement-Band 4. Leipzig, 1880,p. 338-501

FEISSEL Denis, « L'empereur et l'administration impériale », dans *Le monde byzantin I*, éd. Par Cécile Morisson, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p.77-110

FISHWICK Duncan, *The Imperial Cult in the Latin West, Vol. II.I*, New York, Brill, 1987

FISHWICK Duncan., *The Imperial Cult in the Latin West part 1: Institution and Evolution*, New York, Brill, 2007

FLOWER Harriet, *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1996

FRIESEN Steven J., *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins*, New York, Oxford University Press, 2001

FRIESEN Steven J., « The Beast from the Earth: Revelation 13.11-18 and Social Setting », dans *Reading the Book of Revelation: A Resource for Students*, éd. David Barr, Leiden, Society of Biblical Literature, 2003, p.49-64

GASCOU, Jacques. « Le Rescrit d'HisPELLUM », *Mélanges d'archéologie et d'histoire* vol. 79, no. 2, 1967

GIRARDET, Klaus Martin, « Kaiser Konstantius II. als « Episcopus Episcoporum » und das Herrscherbild des kirchlichen Widerstandes », paru dans *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, vol.26, 1977, p.95-128

GRADEL, Ittai. *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2002

GUARDIOLA CÀNAVES Jordi Xavier, «The imperial cult and its private dedicants in Hispania: An epigraphic case study for emperor worship in a Roman province », mémoire de maîtrise

présenté à l'Université de Leiden, Leiden University Libraries, Leiden, 2016,
<https://hdl.handle.net/1887/41453>

HECKSTER Olivier, *Emperors and Ancestors: Roman Rulers and the Constraints of Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2015

HEIM François, « L'influence exercée par Constantin sur Lactance », dans *Lactance et son temps*, éd. Jacques Fontaine et Michel Perrin, Paris, Éditions Beauchesne, 1978, p.55-74

HERZ Peter, « Caesar and God: Recent Publications on Roman Imperial Cult » dans *Journal of Roman Archeology*, 18, 2005, p.638-648

HILLIARD T. W., « Vespasian's Death-Bed Attitude to his Impending Deification », dans *Religion in the Ancient World. New Themes and Approaches*, éd. Matthew Dillion Amsterdam, 1996, p.193-215

HOSTEIN, Anthony, *La cite et l'Empereur : Les Éduens dans l'Empire romain d'après les Panégyriques latins*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2012

HUGONIOT Christophe, « Le *puluinar* du Grand Cirque, le Prince et les Jeux » , dans *Pouvoir et religion dans le monde romain, en hommage à Jean-Pierre Martin*, éd. Agnès Bérenger, Bernard Klein, Xavier Lorient, Annie Vigourt,, Presses Universitaires de Paris Sorbonne, 2006, p.213-230

HURLET Frédéric, « Pouvoir des images, images du pouvoir impérial. La province d'Afrique aux deux premiers siècles de notre ère », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, tome 112, n°1. 2000. p. 297-364

JANNIARD Sylvain, « Accession au pouvoir impérial et consensus des troupes au IV^e siècle après J.-C. », dans *Tyrannis, basileia, imperium, les composantes militaires des légitimités politiques dans le monde gréco-romain (Ve siècle avant-IV^e siècle après J.-C.)* éd. Giusto Traina, *Revue internationale d'histoire ancienne*, 4, 2016, p.113-126

JOUANNOU Pierre, « Synods, Early Church », dans *The New Catholic Encyclopedia Second Edition*, éd. Berard Marthaler, Washington D.C., Thomson Gale, vol. 13, 2002, p.694-695

KHALOS Maijastina, *Debate and Dialogue : Christian and Pagan Cultures c.360-430*, Londres, Routledge, 2007

KHALOS Maijastina, « The Emperor's New Images – How to Honour the Emperor in the Christian Roman Empire? », dans *COLLeGIUM: Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences*, Helsinki Collegium for Advanced Studies, University of Helsinki, 2016, p.119-138

LÀZARO SANCHEZ, Miguel J., « L'état actuel de la recherche sur le concile d'Elvire », dans *Revue des sciences religieuses*, 2008, p. 517-546

LENSKI Noel, *Constantine and the Cities: Imperial and Civic Politics*, Philadelphie, University of Philadelphia Press, 2016

LEPELLEY Claude, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, Paris, Études augustiniennes, 1979

LEVENE David, « Defining the Divine in Rome », *Transactions of the American Philological Association*, no 142, John Hopkins University Press, 2012, p.41-81

MACCORMACK Sabine, *Art and Ceremony in the Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1981

MAGDALINO Paul, « Basileia: The Idea of Monarchy in Byzantium, 600–1200 », dans *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, éd. Anthony Kaldellis and Niketas Siniosoglou, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p.575-598

MARAVAL, Pierre, *Eusèbe de Césarée. La théologie politique de l'empire chrétien. Louanges de Constantin*, Paris, Éditions du Cerf, 2001

MARAVAL, Pierre, *Les fils de Constantin*, Paris, Édition CNRS, 2013

MARIÉ Marie-Anne, *Ammien Marcellin : Histoire Tome V*, Paris, Les Belles Lettres, 1984

MARTIN, Jean-Pierre, *Pouvoir et religion : de l'avènement de Septime Sévères au Concile de Nicée, 193-325*, Paris, SEDES, 1998

MATTHEWS John, *The Roman Empire of Ammianus*, Londres, Duckworth, 1989

McINTYRE Gwynnaeth, *Imperial Cult*, Boston, Brill, 2019

McLYNN Neil B., *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley, University of California Press, 1994

McLYNN Neil B., « The Transformation of Imperial Churchgoing in the Fourth Century », dans *Approaching Late Antiquity: The Transformation from Early to Late Empire*, éd. Mark Edwards et Simon Swain, Oxford, Oxford University Press, 2006, p.236-270

MEIGNE Michel , « Concile ou collection d'Elvire ? », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 70 1975, p. 361-387

MIMOUNI Simon Claude, *Les Chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité*, Paris, Albin Michel, 2004

MONCUR, David, *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century: Select Orations of Themistius*, Liverpool, Liverpool University Press, 2001

MORESCHINI, Chiara O. Tommasi, « Coping with Ancient Gods, Celebrating Christian Emperors, Proclaiming Roman Eternity: Rhetoric and Religion in Late Antique Latin Panegyrics », dans *COLLeGIUM: Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences*, Helsinki Collegium for Advanced Studies, University of Helsinki, 2016, p.177-209

NAY Olivier, « Laïcité », dans *Lexique de science politique*, Paris, Dalloz, 4em édition, 2017

NICOL Daniel, « Byzantine Political Thought. », dans *The Cambridge History of Medieval Political Thought C.350–C.1450*, éd. J. H. Burns, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, 51-79

NIXON C.E.V, RODGERS Barbara Saylor, *In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyrici Latini*, Berkeley, University of California Press, 1994

ODAHL Charles. « God and Constantine: Divine Sanction for Imperial Rule in the First Christian Emperor's Early Letters and Art » dans *The Catholic Historical Review*, vol. 81, no. 3, Catholic University of America Press, 1995, p.327-352

OMISSI Adrastus, *Emperors and Usurpers in the Later Roman Empire: Civil War, Panegyric, and the Construction of Legitimacy*, Oxford, Oxford University Press, 2018

PASCHOUD François, « La doctrine chrétienne et l'idéologie impériale romaine », dans *L'Apocalypse de Jean: Traditions exégétiques et iconographiques*, IIIe-XIIIe siècles, actes du Colloque de la Fondation Hardt février-mars 1976, éd. Yves Christie, Genève, Librairie Droz, 1979, p.31-72

PETIT Paul, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe siècle après J.-C.*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1955

PFEIFFER Stefan, « The Imperial Cult in Egypt » ed. Christina Riggs dans *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p.83-100

PHARR Clyde, *Theodosian Code & Novels, & the Sirmondian Constitutions*, Princeton, Princeton University Press., 1952

PIETRI Charles, « La politique de Constance II : un premier 'césaropapisme' ou l'*imitatio constantini* ? », dans *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Rome : École Française de Rome, 1997, p.281-346

PRICE, Simon. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985

RÉMY Bernard, *Dioclétien : L'Empire restauré*, Paris, Armand Colin, 2016

ROSS TAYLOR Lily, *The Divinity of the Roman Emperor*, New York, Arno Press, 1975 [1931]

ROUSSEAU Adelin, *Les Trois Discours contre les ariens*, Bruxelles, Éditions Lesius, 2004

RÜPKE Jörg, *Pantheon: a New History of Roman Religion*, Princeton, Princeton University Press, 2018

SALZMAN Michele Renee, *On Roman Time: The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1990

SALZMAN Michele Renee, *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2002

SCHEID, John. *Les Dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris, Éditions du Seuil, 2013

SCHEID John, *Rites et religion à Rome*, Paris, Éditions CNRS, 2019

SETTON Kenneth M., *Christian Attitude Towards the Emperor in the Fourth Century: Especially as Shown in Addresses to the Emperor*, New York, AMS Press, 1967 [1941]

SMITH Rowland, « The imperial court of the late Roman empire, c. AD 300–c. AD 450 », dans *The Court and Court Society in Ancient Monarchies* éd. Antony J. Spawforth, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p.157-232

SMITH Rowland., « Measures of Difference: The Fourth-Century Transformation of the Roman Imperial Court », dans *The American Journal of Philology*, vol. 132, no. 1, The Johns Hopkins University Press, 2011, p.125-151

STAERMAN Elena, « Le culte impérial, le culte du soleil et du temps », dans: *Mélanges Pierre Lévêque. Tome 4: Religion*. Besançon, Université de Franche-Comté, 1990, p.361-379

STEPHENSON Paul, *Constantine : Roman Emperor, Christian Victor*, New York, The Overlook Press, 2009

STUART, Meriwether, « How Were Imperial Portraits Distributed throughout the Roman Empire? » dans *American Journal of Archaeology* 43, no. 4 (1939), p.601-617

THIESSEN Matthew, *Paul and the Gentile Problem*, New York, Oxford University Press, 2016

UBINA José F. « Le concile d'Elvire et l'esprit du paganisme ». dans: *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 19, n°1, 1993, p.309-318

VAN DAM Raymond, *Remembering Constantine at the Milvian Bridge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011

VECOLI, F. (2016). Religion. dans *The Encyclopedia of Ancient History* (eds R.S. Bagnall, K. Brodersen, C.B. Champion, A. Erskine and S.R. Huebner). doi:[10.1002/9781444338386.wbeah30122](https://doi.org/10.1002/9781444338386.wbeah30122)

VEYNE Paul, « Qu'était-ce qu'un empereur romain ? Dieu parce qu'empereur », dans *Diogène*, Presses universitaires de France, 2002-2003 (n°199), p.3-25

WALTER Christopher, « Raising on a shield in Byzantine iconography », dans *Revue des études byzantines*, tome 33, 1975. p.133-176

WERNER Karl. F., *Naissance de la noblesse. L'essor des élites politiques en Europe*, Paris, Fayard, 1998,

WIEMER Hans-Ulrich, « Voces populi. Akklamationen als Surrogat politischer Partizipation », dans *Genesis und Dynamiken der Mehrheitsentscheidung* éd. Egon Flaig, Munich, Oldenburg Verlag, 2013, p.173-202

WILLIAMS Michael Stuart, « No Arians in Milan? Ambrose on the Basilica Crisis of 385/6 », dans *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte. Journal of ancient history*, Stuttgart, vol. 67, n3, 2018, 346-365

WILLIAMS Stephen, *Dioclétien : le renouveau de Rome*, Royaume-Uni, Batsford, 2006 [1985]

ZAGENBERG Jürgen, « Scelerum inventor et malorum machinator. Diocletian and the Tetrarchy in Lactantius, *De mortibus persecutorum* » dans *Imagining Emperors in the Later Roman Empire*, éd. par Alan J. Ross et Diederik P.W. Burgersdijk, Leiden, Brill, 2018, p.39

