

Aspects rituels des cultes royaux hellénistiques : un tournant dans l'étude de l'histoire hellénistique sur les plans religieux et culturels

Stefano Caneva

Université de Liège

A' Anaphé, au II^e siècle av. notre ère, un certain Timothée fils de Sosiclès décida de dédier à ses dépenses un temple d'Aphrodite et de le donner à la cité (LSCG 129). Etant en doute s'il devrait situer le temple à l'intérieur du sanctuaire d'Apollon Asgelatas ou d'Asclépios, il interrogea Apollon, en posant la question dans quel lieu il devrait demander à la cité la concession pour ériger le temple. L'oracle suggéra le sanctuaire d'Apollon. Le décret préservé contient la concession à Timothée, de la part de la cité d'Anaphé, de l'espace à l'intérieur du sanctuaire d'Apollon, et en attachement le texte de la question posée par le dédicant à Apollon et de la réponse de l'oracle. Comme l'observe Robert Parker dans le chapitre du livre *On Greek Religion* dédié à l'autorité de la *polis* en matière religieuse (p. 42), ce qui plus frappe dans ce document n'est pas que le contrôle de l'espace sacré résulte administré directement par les institutions civiques, mais que cet aspect administratif prend le dessus sur l'initiative du dédicant, donnant à sa question posée à l'oracle d'Apollon une forme plus compliquée de celle qu'on aurait pu s'attendre: « Où devrais-je dédier le temple ? ».

Passons maintenant de l'autre côté de la Méditerranée, dans l'Egypte des Ptolémées, pour prendre en considération un document bien connu provenant de l'archive de Zénon (P.Cair.Zen. I 59034), l'administrateur du ministre des finances de Ptolémée II, Apollonios, dans la région du Fayoum. Il s'agit d'une lettre envoyée par un certain Zoilos d'Aspendos à Apollonios, qui n'a pas cessé d'attirer l'attention des historiens des religions car elle nous apporte un instantané des processus d'introduction d'un culte de Sarapis. Le destinataire Zoilos explique que le dieu lui a apparu de manière répétée en rêve pour lui demander l'érection d'un sanctuaire, qui selon la critique récente se situerait dans le quartier grec de Memphis. N'ayant pas les ressources nécessaires à accomplir cette opération, et parce que sa santé a été troublée deux fois par le dieu dont la requête n'a pas été respectée, Zoilos demande au diocète Apollonios son support financière pour l'érection du sanctuaire, et promet en échange de sacrifier en faveur d'Apollonios sur l'autel du futur temple de Sarapis. Véritable acte de piété ou manœuvre astucieuse pour se garantir des avantages économiques, l'initiative de Zoilos peut être comparée, pour sa nature individuelle, avec celle de Timothée à Anaphé, mais un détail, parmi les autres, rend particulièrement intéressante la différence entre les deux cas : dans le monde de Zoilos et d'Apollonios, les autorités de la *polis* n'apparaissent pas en tant qu'institutions capables de gérer, et même de monopoliser, les délibérations en matière religieuse. Memphis n'est pas une *polis* grecque, et si on voulait chercher des démarches comparables à celles des cités grecques, on ne pourrait que regarder à Alexandrie, Naucratis et Ptolémaïques, ou dans les domaines d'outre-mer de l'empire ptolémaïque.

Les cas de Timothée et de Zoilos nous amènent au cœur de la question : étudier les arrière-plans sociologiques et politiques de la vie religieuse des Grecs de la période hellénistique nous pose face à la nécessité de développer des modèles d'évaluation souples ; car à cette époque le système de la *polis* n'est que l'un des contextes auxquels il faut faire référence dans nos recherches. Ceci ne veut

pas dire, comme on l'a soutenu longtemps, que la période hellénistique marquerait le déclin de la *polis* dans l'univers grec en tant qu'institution et, sur un plan d'histoire des idées, en tant que matrice de dispositifs culturels capables de façonner la vie et la pensée de ses citoyens. Au contraire, les études les plus récentes dédiées à l'histoire politique, culturelle et religieuse de l'époque hellénistique ont bien montré que la *polis* demeura une protagoniste active dans le monde grec, montrant sa capacité d'adaptation à des nouvelles nécessités historiques. Par rapport aux époques précédentes, pourtant, la *polis* hellénistique se trouve face à une compétition bien majeure en ce qui concerne l'initiative politique et religieuse. L'affirmation d'entités territoriales supra-locales comme les lègues régionales et les royaumes ; l'instauration de réseaux humains trans-locaux, établis par les déplacements de soldats et de fonctionnaires royaux ; encore, le succès d'associations culturelles s'ajoutant, dans la vie religieuse de la *polis*, aux traditionnelles partitions démographiques et politiques de la cité (*dêmes*, *phylai*, fratries, ...) : tous ces acteurs, porteurs d'innovation par leur propre nature ou à cause de la nouvelle importance sociale qu'ils acquièrent pendant la période hellénistique, réduisent l'horizon d'action de la *polis* et, dans des cas précis, semblent se poser en compétition avec cette-ci.

Dans son étude *Economy of the Sacred* (2002), Beate Dignas a étudié des cas dans lesquels les autorités civiles et les prêtres de certains sanctuaires entrèrent en conflit à propos de la gestion du trésor du temple. Le contraste entre les autorités de Mylasa et le sanctuaire de Zeus à Labraunda pendant la deuxième partie du III^e siècle av. notre ère en est un cas révélateur. Selon Dignas, ces cas nous suggèrent de poser une question théorique concernant le rôle des souverains dans le changement des rapports entre institutions politiques et religieuses dans la *polis* hellénistique. Le rôle international des royaumes hellénistiques n'est sans doute pas à surestimer dans ce cadre, mais Robert Parker (2011, p. 52) semble avoir raison quand il rappelle la nécessité de relativiser ces conclusions dans une perspective régionale et quand il observe qu'en question n'est pas une évolution interne du système de la *polis*, mais plutôt un développement de l'environnement international dans lequel la *polis* se situe et opère.

Cette dialectique entre le système de la *polis* et l'échelle internationale de la diplomatie hellénistique permet aussi d'aborder, dans une perspective idéologique, l'affirmation des cultes royaux à l'époque hellénistique. Il y a presque trente ans, Simon Price proposa, sous l'influence de l'anthropologie interprétative de Clifford Geertz, une lecture du culte impérial romain en Asie Mineure selon une approche cognitive, qui peut s'appliquer aussi au monde hellénistique : les rituels pratiqués en l'honneur des empereurs auraient servi à la fonction de placer l'Empereur à mi-chemin entre les hommes et les dieux, afin d'aider les cités à accepter leurs conditions de subjection au pouvoir de Rome. Avec une approche similaire, dans un article paru en 2013 (*Writing down the Kings*), Matthias Haake a fourni une analyse convaincante du genre philosophique des traités hellénistiques *Peri basileias*, mis en résonance avec le discours évergétique qu'on connaît bien depuis les décrets civiques et la correspondance entre cités et rois. En proposant une image idéale du bon souverain et en soulignant les fondements moraux, plutôt que politiques, de sa conduite, ces traités exercèrent, selon Haake, la fonction de pallier à une réelle différence de pouvoir politique, financier et militaire entre cités et rois, en déplaçant le discours d'un plan proprement politique à un fondé sur des liens moraux. Les cités grecques, fondant leur existence sur la possibilité de choisir leurs magistrats et d'exercer un contrôle sur leur conduite, développèrent depuis l'époque archaïque

un modèle efficace pour représenter tout pouvoir qui, tout en touchant le cœur de la vie de la communauté civique, se plaçait dehors de ses systèmes de contrôle : la figure du tyran. Les honneurs culturels, ainsi que la construction d'un profil idéalisé du souverain, semblent donc répondre, chacun dans son domaine, à la nécessité de transformer la menace du pouvoir monarchique contre l'autonomie de la *polis* et de l'intégrer dans une dimension plus acceptable, et en même temps plus ouverte à la négociation : sur un plan moral, celle du souverain idéalisé dont les vertus sont inspirées de la tradition morale transmise par la poésie et par la philosophie ; sur un plan religieux, celle d'un pouvoir charismatique capable, à l'instar d'une puissance divine, d'intervenir de manière salvifique dans les vicissitudes de la cité. A' travers ce procès de métaphorisation, le pouvoir monarchique passe d'être une source d'ingérence capable d'anéantir la *polis* à une entité avec laquelle la cité peut négocier, à travers les honneurs et la diplomatie, comme on communique avec les dieux par le biais de prières et rituels. Dans cette capacité de domestiquer une menace provenant de l'extérieur en lui donnant des formes cohérentes avec la tradition de la *polis*, il semble possible de signaler un argument en faveur du modèle théorique de la « polis religion », selon le cadre donné par Christian Sourwinou-Inwood : à savoir, le principe selon lequel « polis religion embraces, contains, and mediates all religious discourse » (*What is Polis Religion ?*, 1990, p. 20).

Des problèmes se soulèvent en revanche lorsqu'on poursuit notre étude des acteurs de la vie religieuse (et parmi ses manifestations hellénistiques, des acteurs des cultes royaux) en prenant en examen d'autres protagonistes que la *polis*. Dans la période hellénistique, les administrations royales tendent souvent à s'attribuer une place de premier plan dans l'organisation des honneurs culturels pour les souverains. Très souvent, en outre, l'initiative dans la diffusion d'honneurs culturels pour les souverains est prise par des membres de l'élite ou des forces armées des royaumes. Surtout pour les *philoï*, le fait qu'ils soient souvent originaires des cités du monde grec pré-hellénistique semblerait faire de ces personnages des extensions du monde de la *polis*. Néanmoins, la mobilité de ces *philoï* en lien étroit avec les cours royales ainsi que leur tendance à organiser et transmettre leur pouvoir dans une dimension familiale et intergénérationnelle, rendent ces figures des entités largement autonomes de leurs cités d'origines. Les *philoï* se configurent plutôt comme des médiateurs entre des réalités différentes, activité dans laquelle ils poursuivent des avantages pour eux-mêmes ainsi que pour leurs interlocuteurs. Le panorama s'enrichit encore lorsqu'on prend en considération les associations qui, à plusieurs niveaux d'officialité, s'occupent de cultes spécifiques pour des dieux traditionnels, pour des divinités récemment importées dans les cités, ou encore pour les souverains divinisés. La question des associations nous amènent en plein dans le problème des relations entre le public et le privé, ou, pour mieux dire, entre la sphère institutionnelle des associations reconnues et réglées par les autorités publiques et celle des groupes qui ne profitent pas de cette reconnaissance officielle. Plusieurs études ont d'ailleurs essayé de faire le point sur cette thématique, en montrant que le manque d'une affiliation institutionnelle ne privait pas ces groupes de la possibilité d'occuper une place significative dans la vie religieuse et sociale de la cité.

L'interprétation idéologique des cultes royaux proposée par Price n'est pas la seule possible et, à cause de son approche intellectualiste, elle ne rend pas compte de pourquoi les cultes pour certains souverains purent obtenir auprès de la population un succès majeur que d'autres. En d'autres mots, ce modèle oublie les aspects sociaux du problème, qui ne concerne pas la mise en forme

idéologique du pouvoir, mais les pratiques à travers lesquelles des individus et des petits groupes de pratiquants entraient en contact avec le culte des souverains (cf. Parker, Appendix 3). Il s'agit d'un autre cas dans lequel la méthodologie adoptée dans l'étude des cultes royaux nous amène près de problématiques propres de la « polis religion ». L'une des critiques les plus communes à ce modèle est de ne pas prendre en considération l'espace de l'imaginaire et des croyances qui accompagnent la vie religieuse des individus. Une autre critique est de ne pas reconnaître qu'un imaginaire collectif et une identité partagée par un groupe, pourvue qu'il en existe une, ne sont que la somme, dans un contexte d'espace et de temps précis, de tendances variées et souvent contradictoires en action à l'intérieur d'une communauté. Ces modèles partagés de pensée et d'action sont le produit d'une négociation continuée ; souvent ils se présentent comme la voix d'une majorité qui réduit la, ou les minorités, au silence. On se gardera bien, ici, de proposer que ce genre de réflexions doivent nous amener à imaginer une espèce de désintégration du système religieux et culturel de la *polis* pendant la période hellénistique, ou à ré-proposer un parcours évolutif envisageant le passage depuis une religion politique extérieure vers une religiosité intérieure et choisie par l'individu. Plutôt, il s'agira de se poser une question de fond, pour laquelle je reprends les mots de Julia Kindt dans un article publié dans *Kernos* 2009 (*Polis Religion : A Critical Appreciation*). En discutant le rôle de la « polis religion » comme filtre symbolique capable de façonner l'imaginaire commun des citoyens, Kindt se pose la question suivante :

« [...] is it [...] correct to speak of polis religion, or should we rather say that Greek religion was embedded in Greek culture with the polis as its paradigmatic worshipping group? »

Kindt oppose le principe, proposé par Christiane Sourwinou-Inwood, pour lequel le système *polis* opérerait une matrice universelle de la pensée grecque, à l'idée que ce système soit seulement l'une des échelles socio-politiques, bien que probablement la plus caractéristique, dans lesquelles les phénomènes culturels et religieux se manifestent dans le monde hellénique. Cette proposition nous semble plus flexible et donc plus adaptée à une perspective diachronique, en particulier quand on essaye de rendre compte de la pluralité d'acteurs et de contextes qui caractérise la Méditerranée de la période hellénistique et romaine. Une conception monolithique de la « polis religion » a d'ailleurs été rendue plus souple par des tendances contemporaines de la recherche, se focalisant sur les dynamiques communicatives mises en action par les pratiques religieuses de la cité. Dans un article paru en 2006, *Rituals between Norms and Emotions*, Angelos Chaniotis s'est focalisé sur les tensions internes aux communautés, en essayant d'en déchiffrer les signes dans les textes normatifs concernant le déroulement des fêtes religieuses. Cette approche nous aide à donner plus d'attention aux démarches compétitives qui restent normalement cachées derrière les manifestations de consensus issues par les forces au pouvoir dans les cités. Encore une fois, le cas des cultes royaux est révélateur : on pense aux liens de collaboration associant la partie au gouvernement dans la cité avec le roi honoré, liens qui relèguent la partie minoritaire au silence. Dans certains cas, comme à Athènes, c'est la littérature à nous livrer un portrait de l'opposition politique aux cultes pour les souverains. Comme le montre l'épithète d'Hypéride pour les morts de la guerre lamiaque, une polémique proprement politique peut trouver son expression dans un vocabulaire et un répertoire de thèmes issus de la sphère religieuse, selon une pratique attestée bien avant l'époque hellénistique : les honneurs culturels pour les Macédoniens deviennent ainsi le signe de l'abandonnement impie des dieux traditionnels et d'une déclin moral et religieux, dont ne peut que dériver une destabilisation

générale de la cité. Il s'agit d'une vision idéologique, que les sources prouvent erronée dans les faits - les cultes pour les souverains étaient modelés et intégrés aux cultes précédents plutôt que les remplacer – mais qui a été longtemps acceptée par les savants modernes.

Les études se focalisant sur la dimension sociale des pratiques et des identités religieuses offrent une piste à creuser pour essayer d'ancrer la religion civique dans l'expérience quotidienne de ceux qui la pratiquaient. L'enjeu est évidemment de ne pas se limiter à postuler que la « polis religion » soit à même de façonner l'expérience et l'imaginaire religieux des membres d'un groupe, mais d'essayer de tracer dans le concret les processus mettant en relation le « haut » et le « bas » de ce groupe, dans les deux directions. L'intégration, dans la vie religieuse d'une cité, de nouveaux cultes institutionnalisés nous offre des nombreux cas d'étude à cet égard. On peut supposer que, lorsque les institutions sélectionnaient des pratiques existantes et les appliquaient à des cultes nouveaux, elles étaient conscientes de l'efficacité de leur choix à fin d'assurer le succès de leur programme religieux. On connaît plusieurs cas où le succès des cultes pour les souverains est assuré par l'intégration des nouveaux rituels dans les fêtes des anciennes partitions démographiques de la population. A' Téos, chaque *symmoria* devrait installer un autel de Roi Antiochos et de sa sœur, la reine Laodice, à côté de l'autel normalement utilisé dans les cultes de la *symmoria* (SEG 41.1003 II, ll. 9-17). A' Alexandrie comme dans d'autres cités hellénistiques, un décret, dont on ne connaît que des fragments transmis par un passage de Satyrus (*P.Oxy.* XXVII 2465, fr. 2), ordonnait que ceux qui voulaient participer au déroulement de la procession d'Arsinoé Philadelphos, le fassent à travers un sacrifice sur des autels individuels ou familiaux, situés face à leur maison privé, sur le toit, ou sur des autels en sable à ériger pour l'occasion le long de la route parcourue par la *kanêphoros*. Comme l'a observé Louis Robert (1966, p. 186-192), le fait que ces autels étaient placés le long des rues d'Alexandrie les rend une partie du paysage sacré publique de la ville. Plutôt qu'être dédiés de manière privée aux divinités de la maison et de la famille, ces autels jouaient une partie importante de connexion entre la maison et la communauté civique. En plus, étant pratiqués dans un lieu public sous les yeux de tous, ces sacrifices individuels donnaient à tous leurs pratiquants le droit (et le devoir) de participer à cette manifestation collective d'adhésion à la religion civique et de loyauté à la maison royale. D'autres pistes de recherche nous permettent de supposer qu'un certain degré de conformisme faisait le couple avec une véritable forme de dévotion envers la déesse Philadelphos. Une scène de libation se trouve représentée sur les *oinochoai* alexandrines utilisées dans les rituels des cultes royaux. Le fait que certains spécimens conservés proviennent de tombes prouve que cet objet pouvait faire partie du trésor qu'un sujet des Ptolémées aurait voulu amener avec lui dans l'Au-delà. Les épigrammes dédicatoires pour le sanctuaire de Cape Zéphyrion ajoutent une dimension émotionnelle au culte d'Arsinoé : déesse des jeunes filles proches du mariage et des navigateurs, Arsinoé est remerciée pour son soutien dans les moments périlleux de passage d'une côte à l'autre de la Méditerranée et d'une phase à l'autre de la vie.

A' la croisée du public et du privé, de l'initiative institutionnelle et individuelle, du programme royal et de la dévotion d'individus et de petits groupes familiaux, les rituels attachés aux cultes pour les souverains se présentent donc comme une piste encore en grande partie à creuser dans l'étude de la religion grecque à l'époque hellénistique et de ses ancrages dans les communautés, civiques et non, qui les pratiquèrent.

Références

- A. Chaniotis, 2006, “Rituals between Norms and Emotions: Rituals as Shared Experience and Memory”, in E. Stavrianopoulou (ed.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*. (Kernos Suppl. 16), Liège, 211-238.
- B. Dignas, 2002, *Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford.
- M. Haake, 2013, “Writing down the King: The Communicative Function of Treatises On Kingship in the Hellenistic Period”, in N. Luraghi (ed.), *The Splendors and Miseries of Ruling Alone: Encounters with Monarchy from Archaic Greece to the Hellenistic Mediterranean*, Stuttgart, 165-206.
- J. Kindt, 2009, “Polis Religion : A Critical Appreciation”, *Kernos* 22, 9-34.
- R. Parker, 2011, *On Greek Religion*, Ithaca NY – London.
- S.F.R. Price, 1984, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge.
- L. Robert, 1966, “Sur un décret d'Ilion et sur un papyrus concernant des cultes royaux”, in *Essays in Honor of C.B. Welles*, New Haven, 175-210 (*Op. Min. Sel.* VII 599–635).
- Ch. Sourwinou-Inwood, 1990, “What is Polis Religion?”, in O. Murray, S. Price (eds.), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford, 295-322 [= R. Buxton (ed.), 2000, *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, 13-37].