

**LA FONTAINE DE JUTURNE ET LES STATUES
D'APOLLON ET D'ESCUAPE SUR LE *FORUM*
ROMANUM : DES PARTENAIRES CULTUELS POUR
COMBATTRE LES EPIDEMIES DU I^{ER} ET II^E SIECLE**

TRAIAN BURUIANA

Étudiant au doctorat, Université de Montréal

Résumé

Cet article développe l'hypothèse que des statues de divinités salutaires et médicales, en l'occurrence d'Apollon et d'Esculape, furent posées aux abords du Lacus Iuturnae sur le forum romain aux I^{er} et II^e siècles comme moyen de lutter contre les épidémies qui ont marqué cette période à Rome. Dans le contexte d'une ville surpeuplée et propice à la propagation des maladies infectieuses, que les Romains appelaient « pestilentia », ces statues de divinités offraient un espoir de salut aux habitants, à la fois sur le plan collectif et individuel. Les eaux salutaires de Juturne, qui avaient la réputation de soigner les malades, contribuaient à l'agentivité de ces cultes médicaux. Car en temps de crise sanitaire, les Romains cherchaient à soigner leurs maux en se tournant vers les représentations divines.

Abstract

This article develops the hypothesis that statues of salutary and medical divinities – Apollo and Aesculapius – were placed near the Lacus Iuturnae on the Roman forum in the 1st and 2nd centuries as a means to fight against the epidemics which marked this period in Roman history. Against the backdrop of a crowded city prone to the spread of infectious diseases, which the Romans called “pestilentia”, these statues of deities offered the hope of salvation to residents, both collectively and as individuals. The waters of Juturna, which had a reputation for healing the sick, contributed to the agency of these medical cults since in these times of widespread health crises, Romans sought to heal their ailments by turning to representations of divinities.

Durant le I^{er} et le II^e siècle, la ville de Rome fut sujette à un fort accroissement de la population. À partir du principat d'Auguste jusqu'à l'époque sévérienne (193 apr. J.-C.), la population de Rome comptait alors environ un million d'habitants¹. Bien que Rome fût muni de bâtiments et de dispositifs hygiéniques, avec son Grand égout, ses latrines, aqueducs, bains et thermes publics, les épidémies devinrent un problème récurrent sous l'Empire². En effet, les auteurs anciens ont répertorié sept épidémies majeures qui frappèrent la cité entre les années 28 av. J.-C. et 180, dont la plus affligeante fut la peste antonine qui se propagea à travers l'Empire de 165 à 180 en décimant une grande partie de la population³.

¹ La démographie de Rome augmente fortement sous Auguste. Les estimations varient entre 650 000 et 1,2 million d'habitants pour le début du I^{er} siècle (Alexandre Grandazzi, *Urbs : histoire de la ville de Rome des origines à Auguste*, Paris, Perrin, 2017, p. 642-646).

² Sous l'Empire, des facteurs synergiques ont encouragé la prolifération de maladies infectieuses à Rome ; une surpopulation urbaine établie sous Auguste et qui augmente d'environ 1.5% par année jusqu'à Marc Aurèle (161-180 apr. J.-C.) ; un climat plus chaud et humide (Roman Climatic Optimal : 200 av. à 150 apr. J.-C.), ainsi que le réseau de connectivité entre Rome et le reste de l'Empire, qui favorisa le transport des germes par la mobilité sociale et des biens (objets, liquides, humains, animaux, etc.). Voir Kyle Harper, *The Fate of Rome : Climate, Disease and the End of an Empire*, Princeton, Princeton University Press, p. 19-39; 67-68.

³ Une peste se propagea à Rome et dans l'Italie en 43, puis en 23 av. J.-C., possiblement en lien avec des inondations du Tibre (Dion Cassius, *Histoire romaine*, 45, 17, 8; 54, 1). Une autre peste se répandit à Rome sous Néron en 65 (Tacite, *Annales*, 16, 13; Suétone, *Vie des douze Césars. Néron*, 39; Orose, *Histoires (Contre les païens)*, 7, 7, 10-11), puis à nouveau sous Vespasien en 77 (Oros. 7, 9). La peste tua une grande partie de la population de Rome en 79-80, à la suite de l'éruption du Vésuve (Cass. Dio. 66, 23-24). Sous Hadrien (117-138), la famine et la peste se répandirent à Rome et à travers l'Empire (*Histoire Auguste. Vie d'Hadrien*, 21, 5). Entre 165 et 180, sous Marc Aurèle, une terrible épidémie de variole se propagea à travers l'Empire, tuant entre 2 % et 30 % de la population, que le médecin Galien de Pergame (129-201 apr. J.-C.) a vécu de première main (*De anatomicis administrationibus*, 1, 2; *De ultra bile* 4 ; *Methodus medendi*, 5, 12, etc.) (*Ibid*, p. 89, 98-108). Pour les symptômes de la peste rapportés par Galien (fièvre, vomissements, diarrhées, etc.), voir Robert J. Littman, M. L. Littman, « Galen and the

Nous visons, dans cette étude, à examiner les moyens entrepris par les Romains pour faire face aux crises sanitaires, en particulier sur le plan religieux. Posons d'emblée cette question : quelles ont été les réactions des Romains pour lutter contre ces fléaux qu'ils percevaient comme des châtements envoyés par les dieux? Nous soutiendrons que l'eau de la fontaine de Juturne sur le forum romain, qui avait la réputation « de ramener la santé aux malades »⁴, alimenta les cultes des dieux médecins Esculape et Apollon dans le contexte des épidémies qui ont frappé Rome et ses environs durant le I^{er} et le II^e siècle. Cette corrélation permettra de mieux comprendre comment les Romains luttèrent contre les épidémies en combinant les pouvoirs des dieux de la médecine à cette fontaine culturelle.

Pour éclaircir cette question, nous examinerons d'abord la coutume de faire appel aux dieux médecins en temps de crise sanitaire à l'époque républicaine. Dans un second temps, il conviendra d'exposer les propriétés de la fontaine de Juturne (*Lacus Iuturnae*), qui fut découverte sur le forum romain lors des fouilles de 1900 par Giacomo Boni⁵. Ensuite, une analyse de fragments de statuaire trouvés sur le bord de cette fontaine appartenant à Apollon et à Esculape permettra de dégager les fonctions médicales de ces divinités et leur association particulière avec l'eau. En dernier lieu, j'examinerai comment les statues de dieux agissent de pair avec les eaux de cette fontaine à des fins de guérison. Ces analyses s'appuient sur des textes provenant de divers genres littéraires (poèmes,

Antonine Plague », *The American Journal of Philology*, vol. 94, n° 3 (1973), p. 246-248.

⁴ Servius, *Commentaire de l'Énéide*, 12, 139. La traduction de ce passage m'a été généreusement prêtée par le professeur Alban Baudou à l'Université Laval (Québec).

⁵ Les résultats des fouilles ont été publiés l'année suivante dans la monographie de Giacomo Boni (*Il sacrario di Iuturna*, Rome, Tipografia della R. Accademia dei Lincei, 1901, 103 p.) Ces matériaux ont été réexaminés dans les années 1980 par l'Institut finlandais de Rome sous la direction d'Eva Margareta Steinby : *Lacus Iuturnae : 1. Analisi delle fonti*, Rome, De Luca, 1989, 332 p.

commentaires, annalistique) et sur les fragments de ces statues. Les sources employées pour cette étude appartiennent en majorité à la période du Haut-Empire romain (fin du I^{er} av. au III^e siècle apr. J.-C.)⁶.

Les statues de culte d'Apollon et d'Esculape semblent avoir été posées près de la fontaine de Juturne sur le *forum romanum*, durant le I^{er} et le II^e siècle, afin de constituer un sanctuaire public du *salus* face aux problèmes sanitaires. Dans cet espace restreint entre l'*Aedes Castoris* et l'*Atrium* des Vestales, les eaux consacrées à la déesse Juturne (*Iuturna* : de *iuvare*, aider) agissent de concert avec ces statues de dieux médecins. En d'autres termes, j'estime que les agentivités accordées aux dieux médecins en temps de crise sanitaire, qui peuvent être garants d'un salut individuel ou collectif, seront renforcées par une combinaison propice de ces deux éléments : les statues de culte et une eau de bonne qualité.

L'agentivité (*agency*) est un concept utilisé en sciences sociales pour rendre compte de la capacité des individus à agir au moyen de leur pensée, devenant ainsi des agents qui opèrent en dehors du cadre structurel défini par un contexte social donné. Selon l'Encyclopédie de philosophie de l'Université Stanford : « *an agent is a being with the capacity to act, and 'agency' denotes the exercise or manifestation of this capacity* »⁷.

Cependant, et ce débat reste ouvert, on peut octroyer une agentivité aux éléments naturels chez les Romains, dans ce cas-ci, à l'eau de cette fontaine salubre. À titre d'agent, le rôle de l'eau variera

⁶ Lorsque les références aux sources antiques apparaissent une seconde fois, elles seront abrégées à partir des abréviations proposées par l'*Oxford Classical Dictionary (4th Edition)*. <https://oxfordre.com/classics/page/abbreviation-list/>

⁷ Markus Schlosser, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (dir), s. v. « Agency ». Pour une définition qui intègre les variantes temporelles historiques et culturelles, voir Mustafa Emirbayer et Ann Mische. « What Is Agency? », *American Journal of Sociology*, vol. 103, n° 4 (1998), p. 970-971.

selon ses propriétés physiques saisies dans son contexte culturel⁸. En débordant de ses rives, par exemple, le Tibre influence les décisions des autorités romaines, qui pouvaient s'en remettre à ne pas vouloir altérer sa volonté divine⁹. Aux yeux des Romains, l'eau peut sembler être la résidence d'une force agissante invisible : *numen inest*, écrit Ovide : « il y a un dieu dans cette source »¹⁰. L'eau n'est donc pas qu'un élément passif du décor, car elle peut déterminer des rapports causaux¹¹. Puisque l'humain a tendance à modifier lui-même la nature selon ses besoins, ce que les Romains ont fait à outrance, les historiens de l'environnement préfèrent considérer des agentivités réciproques (ou des contingences) entre les agents humains et non-humains (eaux, plantes, forêts, animaux, etc.)¹².

⁸ L'anthropologue Tim Ingold considère qu'une analyse sociale doit saisir l'agent dans son environnement plutôt que le considérer comme un individu qui se confronte au monde extérieur (*The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, New York, Routledge, 2000, p. 76). Extrait de Linda Nash, « The Agency of Nature or the Nature of Agency? », *Environmental History*, vol. 10, n° 1 (2005), p. 67-69.

⁹ Sur la longue durée, les Romains ont employé diverses mesures pour protéger la ville des inondations du Tibre : drainage et égouts, digues mineures sur les rives, construction de canaux pour rediriger les excédents d'eau, mais ils n'ont jamais réussi à les contrer complètement en dépit de leurs moyens techniques avancés. Cette situation s'explique parce qu'ils percevaient les agissements du Tibre comme des prodiges manifestes de sa divinité (Tac. *Ann.* 53 : inondation de l'an 15; Dion Cass. 39, 61 : inondation de 54, etc.). Voir Gregory Aldrete, *Floods of the Tiber in Ancient Rome*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2007, p. 218.

¹⁰ Ovide, *Les Fastes*, 3, 296-300 (Numa sacrifie au *numen* de la source). La force d'action divine (*numen*) se duplique de manière innombrable dans la nature (*numina*). Ces « forces » abstraites pouvaient être perçues dans la disposition même des espaces naturels, laissant croire aux Romains qu'une divinité avait disposé elle-même sa demeure à cet endroit, par exemple, une clairière naturelle dans les bois, des eaux entourées de roseaux, un lac insondable, une grotte, etc. (John Scheid, *La religion des Romains*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 65, 128-131).

¹¹ L. Nash, *Op. cit.*, p. 68.

¹² Il convient de souligner que les Romains n'avaient aucune réticence à modifier la nature à leur profit, créant ainsi une « seconde nature » (*alteram naturam efficere*), Cicéron, *La nature des dieux*, 2, 60, 152. Voir Nicholas

Pour ce qui est des statues de culte, cette analyse s'inspire de l'anthropologue Alfred Gell (1945-1997), qui considère l'art comme un agent social ayant la capacité d'instaurer des rapports causaux chez les humains : une agentivité. Dans une relation artistique entre l'objet et le destinataire (ou le patient), l'objet montre un indice reconnaissable par inférence cognitive à partir d'un contexte culturel donné, ce que l'auteur appelle « l'abduction de l'agentivité »¹³. Selon Gell, les statues de culte (idoles) sont perçues comme étant « potentiellement agissantes » d'après le prototype (ou l'entité) qu'elles représentent dans un index de significations propre à une culture. Le décor peut également contribuer à l'agentivité sociale de l'œuvre, par exemple, la séclusion des statues dans une aire culturelle renforce l'abduction de leur sens religieux¹⁴.

FAIRE APPEL AUX DIEUX MEDECINS ET CATHARTIQUES : UNE TRADITION REPUBLICAINE ETABLIE AU V^E ET AU IV^E SIECLE AV. J.-C.

La propagation de maladies infectieuses, que les Romains appelaient *pestilentia* (pestes), a souvent été un problème à Rome. Ceux-ci percevaient la propagation des maladies mortelles comme des prodiges (*prodigia*) envoyés par les dieux¹⁵. Chez les Romains, en

Purcell, « A Second Nature? The Riverine Landscape of the Romans », dans T. V. Franconi (dir.), *Fluvial Landscape in the Roman World*, Portsmouth, *Journal of Roman Archaeology*, Suppl. 104, 2017, p. 159.

¹³ Alfred Gell, *Art and Agency: an Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1998 (post.), p. 13-14.

¹⁴ *Ibid.*, p. 22-26.

¹⁵ Tel que l'explique Martine Chassignet, « les catastrophes naturelles (pestes, inondations, pluies torrentielles) sont perçues comme des manifestations de la colère des dieux et sont par conséquent considérées comme des prodiges » : des avertissements signalés aux hommes qui se doivent d'être considérés par les autorités politiques et religieuses de Rome (« Les catastrophes naturelles et leur gestion dans l'*Ab Urbe condita* de Tite-Live », dans Robert Bedon et Ella Hermon (dir.), *Concepts pratiques et enjeux environnementaux dans l'Empire romain*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges (*Caes.* 39), 2005, p. 346-347.

effet, la paix civile (*pax romana*) repose sur la paix des dieux (*pax deorum*) qui doit être maintenue par les sacrifices publics et le respect des cultes envers les dieux¹⁶. Un prodige présente par conséquent une anomalie dans cette entente que les sénateurs romains tenteront de régler, généralement en consultant les oracles : les Livres Sibyllins, les aruspices ou les sanctuaires oraculaires¹⁷. Les historiens de Rome rapportent que les cultes d'Apollon et de son fils Esculape furent implantés dans la cité à la suite d'épidémies pour chercher l'aide de ces dieux médecins. Il conviendra de résumer les récits qui conduisent à la fondation de leurs temples à Rome.

L'annalistique romaine rapporte qu'en 433 av. J.-C., une peste (*pestilentia*) se propagea à Rome et à travers le Latium. D'après le récit de Tite-Live : « La peste, cette année-là, a mis tout le reste en suspens, on fit vœu, pour la guérison du peuple, d'élever un temple à Apollon »¹⁸. Une fois que l'épidémie s'en alla, un sanctuaire d'Apollon fut édifié sur le Champ de Mars en 431 av. J.-C. pour honorer le vœu de guérison¹⁹. Ce temple, dont nous n'avons nulle

¹⁶ La paix des dieux (*pax deorum*) relève de la piété (*pietas*) : la bonne manière d'agir envers les dieux en observant les rites prescrits pour s'attirer une « bienveillance divine », dont dépend la survie de l'État romain. La paix romaine (*pax romana*), qui repose sur cet accord tacite avec les dieux, sera toutefois compromise à la suite d'une faute rituelle, ou de la manifestation d'un prodige (telle qu'une épidémie), ce qui met alors en suspens cette entente fondamentale aux Romains (Tite-Live, *Histoire romaine*, 27, 23, 4). Voir John Scheid, « Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine », Rome, Publications de l'École française de Rome, n° 48 (1981), p. 122-123; John Scheid, *Religion et piété à Rome*, Paris, Éditions La Découverte, 1985, p. 22-25.

¹⁷ J. Scheid, *La religion des Romains*, 2010, p. 95.

¹⁸ Tite-Live, 4, 25, 3 (trad. G. Baillet). Le temple d'Apollon fut consacré ex-pomerium sur le Champ de Mars en 431 av. J.-C. L'origine de ce culte peut être associée directement à la peste qui frappa Rome et le Latium dans les années 430 av. J.-C., notamment puisqu'il est dédié à un « *Apollo Medicus* » (Tite-Live, 40, 51, 6). Voir Robert M. Ogilvie, *A Commentary on Livy: books I-V*, Oxford, Clarendon Press, 1965, p. 574.

¹⁹ Chez les Romains, le vœu (*votum*) consiste en un contrat conclu avec une divinité. Il est acquitté après l'obtention de la demande, souvent par une offrande matérielle qui termine l'entente (J. Scheid, *Op. cit.*, p. 87-89).

trace, est peut-être lié à la source d'Apollon citée par Frontin parmi les anciennes eaux curatives de Rome²⁰. En 28 av. J.-C., Octavien dédia un second temple à Apollon sur le Palatin à proximité de sa demeure où la foudre serait tombée²¹. Les Romains honoraient ce grand dieu pour ses vertus guérisseuses, comme en témoigne son épithète « *Medicus* »²².

Les historiens du I^{er} siècle, Tite-Live et Valère Maxime, et plus tardivement Aurelius Victor (IV^e siècle), rapportent qu'entre 293 et 289 av. J.-C., une sévère épidémie se répandit chez les habitants de Rome. Pour chercher une solution à cette crise perçue comme un prodige envoyé par les dieux, les Romains consultèrent les Livres Sibyllins dans le temple de Jupiter Capitolin, qui révélèrent que la peste serait guérie, à la seule condition que la statue d'Esculape soit amenée à Rome de sa cité mère d'Épidaure dans le Péloponnèse. Arrivés sur place, les ambassadeurs romains furent surpris par un serpent qui se faufila dans leur navire. Persuadés que c'était le dieu lui-même qui s'était manifesté, ils décidèrent de ramener l'animal en Italie. Bien que le serpent s'échappât du navire vers l'île Tibérine

²⁰ Frontin, *Les aqueducs de la ville de Rome*. 4 : *salubritatem aegris corporibus adferre creduntur, sicut Camenarum et Apollinaris et Iturna* / « on croit qu'elles donnent la santé aux malades, comme la source des Camènes, la source d'Apollon et celle de Juturne » (trad. P. Grimal), pour le rattachement avec le temple d'Apollon, voir Marie-José Kardos, *Lexique de topographie romaine II*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 18.

²¹ (Suét. *Vie d'Auguste*, 29, 2-3 ; Dion Cass. 49, 15, 5 ; 53, 1; Filippo Coarelli, *Rome and Environs: an Archaeological Guide (Updated Edition)*, Berkeley, University of California Press, 2014 (1974), p. 143).

²² Tite-Live, 40, 51, 6 : « *Appolo Medicus* » : sur la restauration du temple en 179 av. J.-C.; « De fait, dans leurs prières, les vestales les invoquent Apollon et Apollon Péan p Apollon médecin (*Apollo Medicus*) et Apollon Paeon », Macrobe, *Saturnales*, 1, 17, 15 (trad. par Charles Guittard); Voir Danuta Musial, « Sur le culte d'Esculape à Rome et en Italie », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 16, n° 1 (1990), p. 232.

quand il rentra à Rome, la peste quant à elle, s'en alla, ce qui conjura le prodige²³.

Ceci résume la légende de fondation du temple d'Esculape, inauguré vers 289 av. J.-C. sur l'île Tibérine, aujourd'hui recouvert par la basilique *San Bartolomeo all'isola*²⁴. Selon Suétone qui écrit au I^{er} siècle, il s'agissait d'un temple-hôpital doté de bâtiments pour loger les malades placés sur l'île en quarantaine en l'espoir d'une convalescence²⁵.

C'est donc dans un contexte épidémique que les cultes d'Apollon et d'Esculape furent introduits à Rome. En ce qui concerne l'origine de ces cultes en Italie, il est plus probable qu'ils ne furent pas importés de Grèce continentale, mais via le prisme de l'Étrurie ou de la Grande-Grèce où les cultes d'Asklépios (Esculape) ont joué un rôle fédérateur entre les cités durant la République moyenne²⁶.

En dépit de ce souvenir conservé par les sources littéraires, il faut toutefois considérer ces épisodes avec un grain de sel, car ils furent possiblement enjolivés *a posteriori* pour expliquer la naissance de cultes préexistants dans la société. Néanmoins, on peut considérer

²³ Tite-Live, 10, 47; *Periochae*, 11, 3; Valère Maxime, *Faits et dits mémorables*, 1, 8, 2; Aurélius Victor, *Vie des hommes illustres*, 22 (IV^e siècle). Ce dernier attribue cette prophétie à l'oracle d'Apollon au lieu des Livres Sibyllins.

²⁴ Certaines colonnes de la nef de la *San Bartolomeo all'isola* construite au X^e siècle pourraient avoir été récupéré de l'ancien temple (Samuel B. Platner, Thomas Ashby, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, London, Oxford University Press, 1929, s. v. « *Aedes Aesculapii* »).

²⁵ Suétone rapporte que l'empereur Claude (41-54 apr. J.-C.) décida que les esclaves malades laissés par leurs patrons sur l'île Tibérine seraient affranchis s'ils sortaient guéris du sanctuaire d'Esculape, puis qu'il serait désormais illégal de les tuer à la place de les envoyer sur cette île (*Vie de Claude*, 25). Ce passage laisse supposer que plusieurs malades étaient logés dans celui-ci et que cette mesure visait certainement à accroître le nombre d'affranchis disponibles pour l'administration impériale (D. Musial, *Op. cit.*, p. 235-236).

²⁶ J. Scheid, *Op. cit.*, *Religion et piété à Rome*, 1985, p. 97-98 ; D. Musial, *Ibid.*, p. 233.

que les mesures religieuses entreprises par l'État romain pour contrer ces crises sanitaires furent implantées dans l'esprit de bien des Romains comme moyens efficaces pour tenter de solutionner ces prodiges. À Rome, la paix civile reposait, en effet, sur la piété envers les dieux.

LES EAUX SALUTAIRES DE LA FONTAINE DE JUTURNE : AU CŒUR DES RITES ROMAINS

La source de Juturne, de invare (aider, soulager) attire les malades par l'appât de son nom²⁷.

L'une des Nymphes les plus célèbres de Rome est sans contredit Juturne, appelée parfois *Diuturna*, qui incarnait à l'origine une source de la région de Lavinium au sud de Rome²⁸. Vers le début du V^e siècle av. J.-C., les Romains la rattachèrent à une source captée qui coule sous le *forum romanum*. Celle-ci fut architecturée en un bassin, le *Lacus Iuturnae*, comme complément au temple de Castor et Pollux fondé vers 484 av. J.-C. (*Aedes Castoris*)²⁹. Les fouilles du bassin menées par Giacomo Boni en 1900 révélèrent notamment : un puits (*puteal*), le fronton d'une chapelle (*aedicula*), quatre autels, des fragments de statues, de vases et d'amphores, ainsi que des monnaies. Ces matériaux ont été réexaminés dans les années 1980 par les chercheurs de l'Institut finlandais de Rome sous la direction d'Eva Margareta Steinby.

Selon Servius (IV^e siècle), cette source procurait une eau « très salubre » (*saluberrimus*), dont la coutume voulait qu'elle serve à « tous les sacrifices »³⁰. Cette fontaine était accessible aux temples en

²⁷ Varron, *De la langue latine*. 5, 71, s. v. « Lympha ».

²⁸ Serv. *Comm. Aen.* 12, 139 : qui se rapporte à un texte perdu de Varron (*Origines*).

²⁹ Le bassin faisait partie de l'aménagement originel du temple des Dioscures, fondé vers 484 av. J.-C. (Tite-Live, 4, 42); Platner-Ashby (1929). s. v. « Spring of Juturna » ; F. Coarelli, *Op. cit.*, p. 74-76 ; Jaako Aronen, « Giuturna et suo culto », dans E. M. Steinby (dir.), *Op. cit.*, p. 67.

³⁰ « *ad omnia sacrificia* », Servius. *Comm. Aen.* 12, 139.

périphérie, parmi lesquels comptent ceux de Vesta, de la Concorde et de Saturne, dont les officiants religieux pouvaient y puiser l'eau nécessaire aux divers besoins des rituels (ablutions, cuisine et préparation sacrificielle)³¹. L'entourage du bassin fut recouvert de plaques de marbre et embelli à maintes reprises, souvent de manière circonstancielle aux restaurations du temple des Dioscures au II^e et I^{er} siècle av. J.-C.³². Le *Lacus Iuturnae*, atteint son apogée d'activités religieuses à l'époque impériale, en particulier sous les Antonins (96-122 apr. J.-C.), alors que plusieurs autels et statues de divinités ornaient ce petit sanctuaire³³.

Au début de l'Empire, la fontaine de Juturne avait acquis une grande notoriété à Rome. Les légendes de la cité rapportaient que les Dioscures étaient apparus abreuvant leurs chevaux sur le *forum romanum* durant la bataille du lac Régille (c. 499 av. J.-C.), puis encore durant la bataille de Pydna (168 av. J.-C.), ce qui était perçu comme

³¹ L'eau fait partie du matériel de base des rites romains puisqu'elle sert aux ablutions courantes (lavements de mains, aspersions), à la cuisine sacrificielle et à la préparation des victimes sacrifiées selon le « rite grec » qui sont aspergées d'eau et non pas par la *mola salsa* (épices sacrées), comme le veut le « rite romain » (John Scheid, « Sanctuaires et thermes sous l'Empire », dans René Rebuffat (dir.), *Les thermes romains*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 1991, p. 209.

³² Le temple des Dioscures, construit vers 484 av. J.-C., dont il ne reste que trois colonnes corinthiennes et le podium, fut rénové en 114 av. J.-C. sous le mandat de Lucius Caecilius Metellus avec les butins ramenés de la victoire sur les Dalmates (Plutarque, *Vie parallèles. Vie de Pompée*, 2, 8). Les colonnes furent blanchies avec du stuc en 73 par le préteur urbain Caius Licinius Verres, qui aurait détourné des sommes publiques à son insu (Cicéron, *Contre Verrès*, 2, 154). Il fut restauré à la suite d'un incendie sur le forum (en 14 ou 9 av. J.-C.) par Tibère et son frère Drusus en 6 av. J.-C. (Suétone, *Vie de Tibère*. 20; Cass. Dio. 55, 27, 4). Voir F. Coarelli, *Op. cit.* p. 74-75; Juha Sihvola, « Il culto dei Dioscuri nei suoi aspetti politici », dans E. M. Steinby (dir.), *Op. cit.*, p. 87-89.

³³ Les fouilles de 1900 ont extrait plusieurs autres fragments de statues; par exemple, la tête d'une figure dionysiaque, celle de Roma (ou Athéna/Minerve), un buste de Sérapis, le torse d'un Satyre, une divinité en armure (Diane?), un buste d'Hercule, une figure féminine en toge (Juturne?), ainsi que les fragments des statues d'Apollon et d'Esculape qui seront examinées au point suivant (G. Boni, *Op. cit.*, p. 59).

des signes de la victoire romaine contre les menaces royales³⁴. Le poète Properce, qui écrit sous le principat d'Auguste, ne manque pas d'inclure cette fontaine à son éloge des eaux du centre de l'Italie :

C'est chez nous que tu coules, ô Tibur, Anio. Chez nous, le Clitumne qui descend d'un sentier ombrien et l'aqueduc de Marcus, cet ouvrage immortel ; les lacs d'Albe et d'Aricie à la commune source (celle d'Égérie) et l'onde salutaire (de Juturne) que but le coursier de Pollux³⁵.

Ainsi, les eaux de la déesse Juturne avaient la réputation d'avoir été favorables au salut de l'État romain et de ses habitants.

DES STATUES DE DIEUX MEDECINS S'AJOUTENT SUR LES BORDS DU LACUS IUTURNAE AU I^{ER} ET II^E SIECLE APR. J.-C.

Il convient à présent d'examiner les statues d'Apollon et d'Esculape provenant du *Lacus Iuturnae*. Ce point permettra d'exposer les fonctions guérisseuses de ces divinités et le rôle auxiliaire des eaux dans les cultes de guérisons. Parmi les nombreux fragments de statuaire dégagés par Boni, une statue d'Apollon en marbre grec (à larges cristaux) fut découverte dans le secteur sud-ouest du bassin. Cette statue acéphale montre le dieu Apollon nu que l'on reconnaît grâce aux tresses de sa chevelure sur ses épaules³⁶. Celle-ci fut restaurée par Boni, puis à nouveau dans les années 1940 et en 1983. On ignore toutefois sa localisation d'origine dans les environs du bassin de Juturne. Cette sculpture de type « archaïsant » date soit de la fin du I^{er} siècle ou de l'époque d'Hadrien (117-138), qui diffusa largement l'art hellénique³⁷.

³⁴ Timo. Sironen, « I Dioscuri nella letteratura romana », dans E. M. Steinby (dir.), *Op. cit.*, p. 100-101.

³⁵ Properce, *Élégies*, 3, 22, vers 22 av. J.-C., (trad D. Paganelli).

³⁶ Musée de l'Antiquarium Forense, Rome. Inv. 3147, hauteur : 176 cm.

³⁷ Le style « archaïsant » en vogue durant le Haut-Empire réplique la statuaire diffusée entre 700 et 480 av. J.-C et qu'on reconnaît par des formes et des postures simples. Selon les spécialistes, le sculpteur de l'Apollon en marbre du *Lacus Iuturnae* s'inspira du modèle de la célèbre statue de bronze d'Apollon Philésios à Didymes en Ionie (VI^e siècle av. J.-C.). Voir G. Boni,

La présence d'Apollon auprès de cette fontaine mérite une attention particulière. D'emblée, ce dieu agit sur le monde des hommes à travers ses diverses formes. Apollon est un dieu solaire, du temps et de la médecine. Il est aussi le grand spécialiste de la divination, par exemple, un mythe racontait qu'il s'était rendu maître du sanctuaire oraculaire de Delphes après avoir défait le Python³⁸. En outre, Apollon vient en aide ou châtie de maladies pestilentiennes par son arc. Son action purifiante le rattache également à la santé et la médecine, car c'est par la lumière d'Apollon que les récoltes fructifient et que les plantes médicinales se répandent à travers la nature. D'après le poète Pindare (V^e siècle av. J.-C.), « c'est Apollon qui dispense aux femmes ainsi qu'aux hommes les remèdes contre les maladies cruelles »³⁹.

Bien implanté dans le monde gréco-romain, Apollon « *Medicus* » agit à titre d'expiateur par excellence : il est le dieu purificateur, dit « *kathársios* », qui vient en aide contre les maux et les calamités, en particulier les pestes et les désastres naturels⁴⁰. L'iconographie le représente parfois accompagné du serpent,

Op. cit., p. 119; Gian Filippo Carettoni, « L'Apollo della fonte du Giuturna et l'Apollo di Kanachos », *Bollettino d'Arte*, vol. 34 (1949), p. 196 (qui date cette statue de la fin du I^{er} ou début du II^e siècle); Lisa Harri, « Statuaria », dans E. M. Steinby (dir.), *Op. cit.*, p. 202 (qui accepte la datation proposée par Carettoni).

³⁸ Pour cette légende, voir *Hymnes homériques. 1, À Apollon* ; Ovide, *Les Métamorphoses*, 1, 416-451; Plutarque, *Sur la disparition des oracles*, 421c; Pausanias, *Description de la Grèce*, 6, 8; Daniel Ogden, *Drakôn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 45-47.

³⁹ Pindare, *Pythiques*, 5, 56, traduction tirée de Charles V. Daremberg, Edmond Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines. Tome 1. A-D*, 1877, Paris Hachette, s. v. « *Apollo* », p. 310.

⁴⁰ C'est pour ces raisons, écrit Platon, qu'il est nommé « ἀπολόων » (celui qui lave), *Cratyle*, 405 c. Apollon fut contraint à se purifier à la suite du meurtre du Python (Plut. *De def. or.* 421c : à Tempé ; Paus. 2, 7 ; 30 : en Crète). Ce dieu qui s'impose sur le domaine lustral est dit : « καθάρσιος » (le purificateur), Eschyle, *Euménides*, 63. Voir Robert Parker, *Miasma : Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 332 et 393.

comme sur le modèle statuaire dit « Lycien » attribué par la tradition aux mains de Praxitèle (c. 395-326 av. J.-C.)⁴¹. Au *Lacus Iuturnae*, le grand dieu Apollon agit donc de concert avec les eaux de Juturne pour lutter contre les maladies pestilentiennes et préserver la longévité de la cité.

Une autre pièce notoire de cette collection est la statue d'Esculape (Asclépios) en marbre grec, dont les fragments furent découverts sur le côté est du *lacus*. Celle-ci représente le dieu médecin dans son allure grecque typique : un homme en himation tenant un bâton entouré du serpent⁴². Cette statue demeure dans un état lacunaire, car la tête et une partie de l'avant-bras droit sont manquants. À la gauche du dieu, un enfant porte un coq dans ses mains. Cependant, la tête de l'enfant et le coq avaient disparu lors de sa restauration en 1984⁴³. Le visage du dieu devait être celui d'un homme barbu d'âge moyen, selon sa représentation anthropomorphique typique de style grec⁴⁴.

À l'origine, la statue d'Esculape était supportée par un socle de marbre trouvé à proximité (86 x 49 x 73 cm). Cette statue devait probablement occuper la niche centrale du mur situé à l'est du bassin. Il s'agit peut-être d'une réplique de la statue du temple-hôpital d'Esculape sur l'île Tibérine (fondé vers 289 av. J.-C. à la suite d'une épidémie), ou celle du temple de la Concorde qui est l'œuvre de Nikératos, mais ces rapprochements demeurent hypothétiques⁴⁵.

⁴¹ Voir par exemple la statue d'Apollon « Lycien » du musée de l'Agora antique d'Athènes. Inv. BI 236.

⁴² Antiquarium Forense. Inv. 39693, hauteur : 168 cm.

⁴³ La tête de l'enfant et le coq se trouvaient bel et bien sur la reconstitution de Boni (*Op. cit.* p. 116, fig. 75), mais ces deux fragments avaient disparu avant la restauration de 1984 (L. Harri, *Op. cit.*, p. 202).

⁴⁴ Pour un exemple du dieu en entier, voir la statue d'Esculape du Palais Pitti à Florence (II^e siècle). Inv. OdA 1911, no. 669.

⁴⁵ Selon Richard Delbrück, la description d'Ovide d'une statue d'Esculape (*Met.* 15, 653-656), pourrait représenter celle de l'île Tibérine (*Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler*, Berlin, de Gruyter, 1929, p. 217-218. En revanche, Giovanni Becatti, rattache cette description à la statue du temple de la Concorde, mentionnée par Pline l'Ancien (*Histoire*

D'après Lisa Harri de l'Institut finlandais de Rome, le schéma artistique du torse et de l'himation permet de dater cette sculpture au II^e siècle de notre ère⁴⁶.

Trois observations renforcent l'hypothèse d'une corrélation fonctionnelle entre Esculape et la fontaine de Juturne. Premièrement, il s'agit d'une statue de type votive, dont la fonction rituelle est mise en valeur par la présence du coq : l'une des victimes prisées par ce dieu⁴⁷. L'enfant, quant à lui, incarne un assistant liturgique (*camillus*), qui précise en même temps par sa jouvence, la fonction de ce culte voué à la santé. On peut supposer que les dévots se rendaient devant cette statue en l'espoir d'obtenir une guérison par l'offrande et la prière. L'eau devait donc servir aux besoins liturgiques de ce culte.

Pour préciser ce dernier point, il convient de mentionner que l'eau courante est l'une de composante fondamentale de la médecine hippocratique⁴⁸. Il n'est donc pas anodin qu'une source, pure et

naturelle, 34, 19) comme étant l'œuvre de Nikératos (II^e-III^e siècle av. J.-C.), qui servit de modèle aux siècles suivants, comme pour la statue du *Lacus Inturnae* (« Opere d'arte greca nella Roma di Tiberio », *Arch. Class.*, n° 25/26 (1973-1974), p. 19-28, cité dans L. Harri, *Op. cit.*, p. 204-205.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Le coq est une offrande typique d'Esculape. L'importance de cet animal dans les rites d'Asclépios/Esculape est mise de l'avant dans la dernière supplique de Socrate, alors qu'il dit à son ami Criton : « nous devons un coq à Esculape » (Platon, *Phédon*, 117d). Voir John Scheid, « Religions et communautés dans les quartiers de Rome », *Annuaire du Collège de France*, 104^e année (2003-2004), p. 905.

⁴⁸ Les tenants de la médecine d'Hippocrate (c. 460-377 av. J.-C.) considèrent que la santé des habitants est analogue aux conditions du territoire qu'ils occupent. Si les cours d'eau coulent régulièrement par une eau « pure », c'est signe que la population sera en santé. Si au contraire, ils s'assèchent et leur eau devient trouble, ces irrégularités causeront divers maux aux habitants, notamment au ventre (Hippocrate, *Du régime*, 4, 90). Plus de trois siècles plus tard, Vitruve voit le même rapport entre la santé des eaux et celle des habitants : « des membres robustes, un teint coloré, des jambes saines, des yeux purs sont les meilleures preuves de la bonté des eaux » (*De l'architecture*, 8, 5, 1). Notons également que les médecins préconisent l'eau courante pour la digestion puisque l'eau stagnante est propice à donner la

« aidante », ait attiré la présence d'Esculape, car l'eau sert aux opérations médicales et à l'hygiène des patients. Festus Grammaticus (II^e siècle) précise clairement cette association culturelle lorsqu'il écrit que : « les malades guéris par Esculape sont principalement supportés par l'eau »⁴⁹. De ce fait, l'eau agit comme intermédiaire dans les rites de guérisons. Il est à noter que la découverte par G. Boni d'une canule vaginale à cylindre vide (αὐλισκος), servant aux injections vésicales, atteste d'activités médicales pratiquées à cet endroit⁵⁰.

Enfin, le serpent entourant le bâton (bâton d'Asclépios), connu comme emblème de la médecine moderne, présente aussi des affinités avec l'eau. Dans le monde gréco-romain, le serpent (*drákôn/draco*) faisait l'objet de croyances liées à la mantique, la régénérescence et la santé. Ce symbole se normalise dans l'iconographie grecque comme parèdre d'Esculape et d'Hygie au IV^e siècle avant notre ère⁵¹. Selon Daniel Ogden, sa capacité à mordre et à transmettre du venin est analogue à une douleur physique ou une maladie quelconque, ce qui en fait un symbole pour signifier les maux corporels⁵². Un moyen simple de reconnaître un havre de guérison dans un monde polyglotte. Notons également que certaines parties ou productions corporelles du serpent, dont les venins,

bile (Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, 7-8); voir aussi ce qu'écrivit Pline l'Ancien (HN. 31, 21).

⁴⁹ En se référant au culte établi sur l'île Tibérine : « *In insula Aesculapio facta aedes fuit, quod aegroti a medicis aqua maxime sustententur* » (Festus, *De la signification des mots*, 110 M), cité par D. Ogden, *Op. cit.*, p. 344, no. 194 = s. v. « *In Insula* » (1846).

⁵⁰ Pour l'usage de cet instrument médical : αὐλισκος (petit tube), voir Hippocrate. *Diseases of Women*, 2, 131. Il pouvait aussi servir à la fumigation du pharynx en cas d'étouffement (Hipp. *Diseases*, 3, 10); G. Boni, *Op. cit.*, p. 143 (fig. 139).

⁵¹ Sur les monuments figurés, le serpent est parfois représenté seul (le dieu oraculaire Glycon), entourant le bâton en spirale (avec Esculape, Apollon, Hygie ou dans certains cas, Neptune), ou encore, mordant sa propre queue (l'ouroboros), ce qui lui confère un caractère éternel et régénératif (D. Ogden, *Op. cit.*, p. 310-318).

⁵² *Ibid*, p. 345.

servaient aux remèdes (*phármaka*) concoctés par les médecins. Selon le savant Pline l'Ancien (23-79 apr. J.-C.), ce sont les propriétés médicales de l'anatomie du serpent qui en font le favori d'Esculape⁵³. En tant qu'attribut des dieux, le serpent pourrait évoquer la réanimation des malades, ou un « rajeunissement », comme c'est le cas pour Asclépios/Esculape avec les défunts⁵⁴.

Considérant que l'eau est une composante essentielle de la médecine – et qu'Esculape guérit par l'eau – le symbole du serpent pourrait donc incarner un gardien des eaux bienfaites annexées aux cultes médicaux⁵⁵. Une hypothèse plausible, car l'eau pure sert à diverses fins médicales. Ainsi, la statue d'Esculape et de son serpent au *Lacus Iuturnae* témoigne d'une coopération à des fins médicales, possiblement hydrothérapeutiques, entre les eaux de Juturne et le célèbre « médecin irréprochable »⁵⁶. Pour compléter cette analyse, il conviendra de mettre en corrélation ces matériaux cultuels.

LES STATUES DE CULTE ET L'EAU : DES AGENTS NON-HUMAINS COMBINABLES?

Comme dans un grand nombre de sociétés antiques, les Romains ont édifié des statues à l'image de leurs dieux pour entrer en contact avec les forces qu'ils considéraient comme occultes. Bien qu'elles soient inertes, les statues de dieux ne sont pas que des œuvres esthétiques, car elles ont une valeur religieuse effective pour les

⁵³ Pline l'Ancien évoque de nombreux remèdes contre les morsures de serpent; de la peau de volaille appliquée sur les plaies, du sang de chauvesouris, etc., mais aussi des remèdes pouvant être tirés des entrailles de cet animal, par exemple, le foie peut guérir des poisons (Plin. *HN*. 29, 22-26). En un sens analogue, le serpent peut être considéré comme un représentant de la science du « *phármakon* » (φάρμακον), un terme ambigu qui veut dire à la fois un poison et un remède.

⁵⁴ Asclépios : « celui qui savait ramener les morts des enfers » (Eschyle, *Agamemnon*, 1022-1024). D'après Daniel Ogden, le serpent d'Asclépios pouvait être considéré à « demi-mort » (*Op. cit.*, p. 343).

⁵⁵ Une source salubre se trouve régulièrement près des sanctuaires des dieux médecins (R. Parker, *Op. cit.*, p. 212). Voir aussi D. Ogden, *Ibid.*, p. 344.

⁵⁶ « ἀμύμονος ἰητήρος » (Homère, *L'Iliade*, 4, 194).

dévots⁵⁷. Par tradition, les Romains honoraient une statue pour remplir les obligations rituelles, mais ils pouvaient aussi se tourner sur celles-ci pour obtenir une faveur dans un domaine en particulier : apotropaïque, envoutement, oraculaire, salutaire, etc. Chez les Romains, les dieux ne sont pas des êtres essentiellement invisibles, notamment puisqu'ils n'ont pas emprunté l'expression grecque « ἐπιφάνεια » (épiphanie) servant à désigner une apparition divine, préférant *praesens* qui trahit la « présence » du dieu en un lieu donné⁵⁸.

À Rome, ces agents aux figures anthropomorphes, inertes et non-humains, font en quelque sorte partie de la communauté citadine. Les statues des dieux se rattachent à un ensemble de pratiques et de caractéristiques distinctives ancrées dans les mentalités de génération en génération; par exemple, des traits physiologiques empruntés aux Grecs, des symboles (le coq, le serpent, etc.), un passé mythologique, ainsi que des rituels particuliers. Lors des sacrifices, les dieux reçoivent des libations de vin et d'eau, ainsi que les *exta* (les résidus des découpes), que les prêtres font cuire ou bouillir sur les autels à proximité de leur statue. Par tradition, les statues de culte devaient être lavées, abreuvées et nourries⁵⁹. En ce sens, les idoles sont les pierres angulaires apparentes des cultes hétéroclites de la cité, dont elles en dépeignent les réceptacles.

Par tradition, les Romains consacrent une statue à la suite d'un vœu personnel ou des autorités religieuses, comme le groupe statuaire des Dioscures près de la fontaine de Juturne érigé à la suite du vœu de Paul-Émile avant la bataille de Pydna (168 av. J.-C.)⁶⁰.

⁵⁷ Je renvoie ici aux explications sur l'agentivité sociale des œuvres artistiques énoncées plus haut, A. Gell, *Op. cit.*, p. 14-22 et 22-26.

⁵⁸ Clifford Ando, « Praesentia Numinis. I. The visibility of Roman Gods », *Asvidal*, vol. 5 (2010), p. 47-49.

⁵⁹ J. Scheid, *La religion des Romains*, p. 45-47 et 75.

⁶⁰ Minucius Felix (II^e-III^e siècle) rapporte que ce groupe statuaire fut consacré par Paul-Émile après sa victoire contre Pyrrhus à Pydna (*Octavius*, 7, 3), vers 165 av. J.-C., ce qui correspond approximativement à la datation

L'effigie de dieu est de coutume logée dans les temples et les aires sacrées. Il est courant qu'une statue d'un même dieu soit répliquée à différents endroits, ce qui atteste de sa « présence » en un lieu donné, et parfois d'une vertu pouvant être précisée par une épithète ou un toponyme⁶¹. Même si les Romains ont la tendance, comme les Grecs d'ailleurs, à craindre les forces d'action naturelles des dieux, les statues de culte permettaient d'avoir une proximité individuelle ou collective avec la divinité, ou plutôt, avec une représentation de celle-ci.

L'analyse de la terminologie employée par les auteurs grecs et romains pour décrire les images de divinités, conduite par Annie Dubourdieu, montre que les statues de dieux relèvent du domaine du double, ou du « semblable » (*φαίνω*)⁶². En effet, les statues sont parfois synonymes du dieu lui-même, cela pouvant être précisé par l'utilisation du démonstratif *ipse/ipsa* (lui-même, elle-même). Dans d'autres cas, les images des dieux, en particulier les statues, sont décrites par un substantif accompagné du nom du dieu au génitif : *effigie, signum, simulacrum, imago*. Pour les Romains, la présence d'un dieu (*praesens*) dans un sanctuaire est indiquée par sa statue, à partir de laquelle s'opère sa force d'action invisible (*numen*). La statue de culte apparaît alors comme un « *effigium numinum* » : une effigie du dieu⁶³. L'effigie n'est pas exactement le dieu lui-même en essence,

des fragments de statues des Dioscures trouvés en 1900 près du bassin de Juturne (F. Coarelli, *Op. cit.*, p. 75-76).

⁶¹ Annie Dubourdieu, « Voir les dieux à Rome », dans Philippe Borgeaud et Doralice Fabiano (dir.), *Perception et construction du divin dans l'Antiquité*, Genève, Droz, 2013, p. 19-23.

⁶² Le terme grec *φάσματα* (apparition), de *φαίνω* (apparaître, se montrer, mais aussi « sembler »), est employé pour décrire les jeunes cavaliers apparus sur le forum lors de la bataille du lac Régille, sans être identifiés par leurs noms (Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, 6, 21), ce qui exprime une conviction subjective, plutôt qu'une réalité objective (*Ibid.*, p. 26-27).

⁶³ Tac. *Ann.* 1, 10, 6.

mais une représentation rationnelle de ce qui est perceptible de lui. En d'autres termes, une « image semblable »⁶⁴.

Les exemples de statuaire qui ont été examinés précédemment entrent sans équivoque dans la catégorie du double, car Apollon et Esculape avaient leurs statues dans leurs temples respectifs à Rome. Leur présence au *Lacus Iuturnae* montre que les dieux sont parfois multipliés en raison de propriétés physiques des eaux. Il semble donc probable que l'installation de leurs statues en plein cœur du *forum romanum* soit consécutive des épidémies qui ont marqué le I^{er} et le II^e siècle (tableau 1)⁶⁵. Pour attirer de nouveau la faveur des dieux en cas de crise, les patrons usuels des sources bénéfiques à la santé furent implantés pour combiner leur action à celle de Juturne.

⁶⁴ Annie Dubourdiou considère que l'apparence des statues prend en compte les traits de personnalité des dieux, ce que Plutarque qualifie de « statue vivante », (*Questions romaines*, 111, *Op. cit.*, p. 30). Voir aussi Jean-Pierre Vernant, « Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double », dans J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, Gallimard, 1965, p. 65-78.

⁶⁵ La datation des statues qui varient entre la fin du I^{er} et II^e siècle pourrait correspondre, pour Apollon, aux pestes sous Vespasien et Titus en 77 (Oros. 7, 9), puis en 79-80, à la suite de l'éruption du Vésuve (Cass. Dio. 66, 23-24). La statue d'Esculape pourrait avoir été érigée à la suite de la peste qui se répandit sous Hadrien à Rome et à travers l'Empire (*Histoire Auguste. Hadr.* 21, 5), ou si elle est plus tardive, avec la peste sous Marc Aurèle qui dura de 165-180 (R. J. Littman, M. L. Littman, *Op. cit.*, p. 246-248).

Tableau 1. Les statues du *Lacus Inturnae* et les épidémies correspondantes.

Statue de dieu	Contexte d'édification au I ^{er} et II ^e siècle
<p>Apollon de style archaïque</p> <p>Datation : Fin I^{er} ou début du II^e siècle</p>	<p>a) Peste sous Vespasien en 77 :</p> <p>« Une si grande pestilence s'abattit sur Rome que trente-mille cortèges vinrent au compte de Libitine (déesse des funérailles) »</p> <p>(Orose, <i>Contre les païens</i>, 7, 9)</p> <p>b) Après l'éruption du Vésuve en 80 :</p> <p>« Cette cendre, pour le moment, ne fit pas grand mal aux Romains, ce fut plus tard qu'elle engendra une maladie contagieuse terrible ».</p> <p>(Dion Cassius, <i>Histoire romaine</i>, 66, 24)</p>
<p>Esculape et son serpent</p> <p>Datation : II^e siècle</p>	<p>a) Pestes et famines récurrentes sous Hadrien (117-138 apr. J.-C.) :</p> <p>« De son temps il y eut des famines, une épidémie et des tremblements de terre ».</p> <p>(<i>Histoire Auguste. Vie d'Hadrien</i>, 21, 5)</p> <p>b) Pandémie de variole sous Marc Aurèle (165-180 apr. J.-C.) :</p> <p>« Ceux qui sont affectés par la peste ne semblent ni chauds ni brûlants à ceux qui les touchent, bien qu'ils soient en proie à une ardente fièvre intérieure »</p> <p>(Galien, <i>Commentaire aux Épidémies VI d'Hippocrate</i>, 6, 1)</p>

En somme, l'eau porteuse de propriétés singulières, comme celle de la fontaine de Juturne qui avait la réputation de « donner la santé aux malades »⁶⁶, peut être tributaire de dieux plus puissants et fonctionnels, de manière que l'on peut considérer qu'une agentivité combinée s'opère entre ceux-ci aux yeux des Romains. La jonction entre ces agents non-humains précise en même temps la fonction socioreligieuse de ces cultes liés à un salut sanitaire. De ce fait, les vertus religieuses de l'eau pure et vive de cette fontaine vont au-delà de ses propriétés purifiantes par l'entremise des dieux médecins qui furent joints à ses côtés : des agents du *salus*.

En définitive, les statues d'Esculape et d'Apollon ne se retrouvèrent pas par hasard sur le *forum romanum* près de cette source « aidante » et « très salubre », car leur datation se confond avec les crises épidémiques du I^{er} et II^e siècle. En effet, la présence des dieux salutaires au *Lacus Iuturnae* montre que la santé des habitants de Rome était menacée par les maladies, un problème encouragé par la surpopulation et l'interconnexion avec le reste de l'Empire. Parallèlement, le culte d'Apollon se répandit dans les provinces comme sauveur contre ces maux. Cela n'est pas une coïncidence, car en temps de crise, c'est sur les images des dieux que les Romains se tournaient.

Même si les modalités exactes de ces cultes médicoreligieux demeurent méconnues et que la datation de ces statues soit approximative⁶⁷, il semble bien que les statues d'Apollon et d'Esculape aient été associées à la fontaine de Juturne, vers la fin du I^{er} ou au II^e siècle, et ce, non pas que pour des raisons culturelles, mais aussi pour leurs agentivités contiguës sur le domaine de la santé (l'eau de bonne qualité étant toujours un support efficace à la médecine). Car en temps de crise sanitaire, ces agents non-humains aux allures

⁶⁶ « *salubritatem aegris corporis* », (Front. *Aq.* 4) ; « *saluberrimus* » (Serv. *Comm. Aen.* 12, 139); « *nympha salubris* » (Prop. *Eleg.* 3, 22).

⁶⁷ Le marbre est difficilement datable, car son âge ne peut être déterminé qu'en se basant sur les techniques artistiques employées pour le travailler.

Strata

Traian Buruiana

anthropomorphes contribuèrent à conserver l'espoir que la vie en société reprendrait son cours normal.

Bibliographie

Sources

- AELIUS ARISTIDE. *Discours Sacrés. Rêve, religion médecine du II^e siècle après J.-C.*, Texte traduit par André-Jean Festugière, Paris, Macula, 1986, 185 p.
- AURELIUS Victor. *Œuvres complètes*, Texte traduit par André Dubois et Yves Germain, Clermont-Ferrand, Éditions Paléo, 2003, 209 p.
- CICERON. *La nature des dieux*, Texte établi et traduit par Clara Auvray-Assayas, Paris, Les Belles Lettres, 2018, 262 p.
- CICÉRON. *Political Speeches*, Texte traduit par H. B. Berry, Oxford, Oxford University Press, 2006, 345 p.
- DION CASSIUS. *Histoire romaine*, volume 9, Texte traduit par Étienne Gros, Paris, Firmin Didot et Frères, 1867 [<http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Dion/table.htm>] (page consultée le 17 septembre 2020).
- DENYS D'HALICARNASSE. *Antiquités romaines. Tome VI : livre VI*, Texte traduit par Jacques-Hubert Sautel, Paris, Les Belles Lettres, 2016, 576 p.
- ESCHYLE. *Théâtre complet*, Texte traduit par Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, 247 p.
- FESTUS GRAMMATICUS. *De la signification des mots. Livres I-II*, Texte traduit par M. A. Savagner, Paris, Panckoucke, 1946 [<http://remacle.org/bloodwolf/erudits/Festus/index.htm>] (page consultée le 17 septembre 2020).
- FRONTIN. *Les aqueducs de la ville de Rome*, Texte établi et traduit par Pierre Grimal, Paris, Les Belles Lettres, 2002, 176 p.
- HIPPOCRATE. *Airs, Eaux, Lieux*, Texte établi et traduit par Jacques Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, 1996, 452 p.
- HIPPOCRATES. *Vol VI. Diseases III ; Vol. XI*, Texte établi et traduit par Paul Potter, Cambridge (Mass.), Loeb Classics, Harvard University Press, 1988, 490 p.

- HIPPOCRATES. *Vol. XI. Diseases of Women I-II*, Texte établi et traduit par Paul Potter, Cambridge (Mass.), Loeb Classics, Harvard University Press, 2018, 491 p.
- HIPPOCRATE. *Du régime*, Texte établi et traduit par Robert Joly, Paris, Les Belles Lettres, 1967, 141 p.
- HISTOIRE AUGUSTE. *Tome 1, Introduction générale. Vies d'Hadrien, Aélius, Antonin*, Texte établi et traduit par Jean-Pierre Callu, Olivier Desbordes, Anne Gaden, Paris, Les Belles Lettres, 1992, 177 p.
- HOMERE. *Hymnes*, Texte établi et traduit par Jean Hubert, Paris, Les Belles Lettres, 2018, 354 p.
- HOMERE. *L'Iliade*, Traduit par Eugène Lassère, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, 445 p.
- MACROBE. *Saturnales. Livres I-III*, Texte établi et traduit par Charles Guittard, Paris, Les Belles Lettres, 1997, 364 p.
- MINUCIUS FELIX. *Octavius*, Texte établi et traduit par Jean Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 2002, 238 p.
- PAUL OROSE. *Histoires. (Contre les païens). Tome III. Livre VII*, Texte établi et traduit par Marie-Pierre Arnaud-Lindet, Paris, Les Belles Lettres, 1991, 302 p.
- OVIDE. *Les Fastes*, Texte traduit par Henri le Bonniec, Paris, Les Belles Lettres, 1990, 288 p.
- OVIDE. *Les Métamorphoses*, Texte traduit par Georges Lafaye, Paris, Les Belles Lettres, 1992, 620 p.
- PAUSANIAS. *Description de la Grèce. Tome VI. Livre VI : L'Élide II*, Texte traduit par Jean Pouilloux, Paris, Les Belles Lettres, 202, 438 p.
- PAUSANIAS. *Description of Greece. Volume I, books I-II (Attica and Corinth)*, Texte établi et traduit par William H. S. Jones, Cambridge (Mass.), Loeb Classics, Harvard University Press, 1918, 457 p.
- PLATON. *Cratyle*, Texte établi par Michel Casevitz, traduit par Louis Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1969, 276 p.

- PLATON. *Œuvres complètes. Tome IV, 1^{ère} partie : Phédon*, Texte établi et traduit par Paul Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 2002, 235 p.
- PLUTARQUE. *Œuvres morales. Questions romaines*, Texte établi et traduit par Nisard, Paris, Éditions Lefèvre, 1844 [http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/questions_romaines.htm] (page consultée le 18 septembre 2017).
- PLUTARQUE. *Sur la disparition des oracles*, Texte établi et traduit par Robert Flacelières, Paris, Les Belles Lettres, 1947, 269 p.
- PLUTARQUE. *Vies parallèles*, Texte édité par François Hartog, traduit par Anne-Marie Ozanam, Paris, Gallimard Quarto, 2003, 2291 p.
- PLINE L'ANCIEN. *Histoire naturelle. Livre XXIX*, Texte établi et traduit par Aldred Ernoud, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 190 p.
- PLINE L'ANCIEN. *Histoire naturelle. Livre XXXI*, Texte établi et traduit par Guy Serbat, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 252 p.
- PROPERCE. *Élégies*, Texte établi et traduit par Don S. Paganelli, Paris, Les Belles Lettres, 1974, 174 p.
- SERVIUS. *Commentaire sur l'Énéide de Virgile. Livre 12, chap. 138*, Traduction par Alban Baudou, Université Laval [document inédit transmis à l'auteur]
- SUÉTONE. *Vies des douze césars*, Texte traduit par Henri Ailloud, Paris, Les Belles Lettres, 1961 502 p.
- TACITE. *Annales*, Texte établi et traduit par Pierre Grimal, Paris, Gallimard, 1990, 649 p.
- TITE-LIVE. *Histoire romaine I. La fondation de Rome*, Texte traduit par Gaston Baillet, Paris, Les Belles Lettres, 1998, 233 p.
- TITE-LIVE. *Histoire romaine I. Tome IV*, Texte traduit par Gaston Baillet, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 258 p.
- TITE-LIVE. *Histoire romaine I. Livres VI à X*, Texte traduit par Annette Flaubert, Paris, Garnier-Flammarion, 1996, 517 p.
- VALERE MAXIME. *Faits et dits mémorables. Livres I-III*, Texte traduit par Robert Combès, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 339 p.
- VARRON. *De Lingua Latina. Livre V*, Texte établi et traduit par Jean Collart, Paris, Les Belles Lettres, 1954, 308 p.

VITRUVÉ. *De l'architecture*, Texte établi par Pierre Gros, Paris, Les Belles Lettres, 2015, 776 p.

Études

ALDRETE, Gregory. *Floods of the Tiber in Ancient Rome*. Baltimore, John Hopkins University Press, 2007, 368 p.

ANDO, Clifford. « Praesentia Numinis. I. The visibility of Roman Gods », *Asvidal*, vol. 5 (2010), p. 47-73.

ARONEN, Jaako. « Giuturna et suo culto », dans Eva Margareta Steinby (dir.), *Lacus Iuturnae : 1. Analisi delle fonti*, Rome, De Luca, 1989, p. 57-75.

BONI, Giacomo. *Il sacrario di Iuturna*. Rome, Tipografia della R. Accademia deil Lincei, Rome, 1901, 191 p.

CARETTONI, Gian Filippo. « L'Apollo della fonte di Giuturna et l'Apollo di Kanachos », *Bollettino d'Arte*, vol. 34 (1949), p. 193-197.

CHASSIGNET, Martine. « Les catastrophes naturelles et leur gestion dans l'*Ab Urbe condita* de Tite-Live », dans Robert Bedon et Ella Hermon (dir.), *Concepts pratiques et enjeux environnementaux dans l'Empire romain*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges (*Caes.* 39), 2005, p. 337-352.

COARELLI, Filippo. *Rome and Environs: an Archaeological Guide (Updated Edition)*. Berkeley, University of California Press, 2014 (1974), 607 p.

DAREMBERG, Charles Victor et SAGLIO Edmond. *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines. Tome 1. A-B*, 1877, 756 p. [<http://dagr.univ-tlse2.fr/rechercher>] (page consultée le 18 septembre 2020).

DELBRÜCK, Richard. *Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler*. Berlin, de Gruyter, 1929, p. 295 p.

DUBOURDIEU, Annie. « Voir les dieux à Rome », dans Philippe Borgeaud et Doralice Fabiano (dir.), *Perception et construction du divin dans l'Antiquité*, Genève, Droz, 2013, p. 19-34.

EMIRBAYER, Mustafa et Ann MISCHÉ. « What Is Agency? », *American Journal of Sociology*, vol. 103, n° 4 (1998), p. 970-971.

- GELL, Alfred. *Art and Agency: an Anthropological Theory*. Oxford/New York, Clarendon Press, 1998, 271 p.
- GRANDAZZI, Alexandre. *Urbs : histoire de la ville de Rome, des origines à la mort d'Auguste*. Paris, Perrin, 2017, 768 p.
- HARPER, Kyle. *The Fate of Rome: Climate, Disease and the End of an Empire*. Princeton, Princeton University Press, 417 p.
- HARRI, Lisa. « Statuaria », dans Eva Margareta Steinby (dir.), *Lacus Iuturnae : 1. Analisi delle fonti, Rome*, De Luca, 1989, p. 177-232.
- INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. New York, Routledge, 2000, 465 p.
- KARDOS, Marie-José. *Lexique de topographie romaine II*. Paris, L'Harmattan, 2003, 392 p.
- LITTMAN, Robert J. et M. L. LITTMAN. « Galen and the Antonine Plague », *American Journal of Philology*, vol. 94, n° 3 (1973), p. 243-255.
- MUSIAL, Danuta. « Sur le culte d'Esculape à Rome et en Italie », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 16, n° 1 (1990), p. 231-238.
- NASH, Linda. « The Agency of Nature or the Nature of Agency? », *Environmental History*, vol. 10, n° 1 (2005), p. 67-69.
- OGDEN, Daniel. *Drakôn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*. Oxford, Oxford University Press, 2013, 472 p.
- OGILVIE, Robert M. *A Commentary on Livy: books I-V*. Oxford, Clarendon Press, 1965, 774 p.
- PARKER, Robert. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford, Clarendon Press, 1983, 413 p.
- PLATNER, Samuel B. et Thomas ASHBY. *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*. London, Oxford University Press, 1929, 608 p.
- PURCELL, Nicholas. « A Second Nature? The Riverine Landscape of the Romans », dans Tyler V. Franconi (dir.), *Fluvial Landscape in the Roman World*, Portsmouth, *Journal of Roman Archaeology. Suppl. 104*, 2017, p. 159.

- RAUX, Stéphanie. « Quand se soigner, c'est croire : les ex-voto anatomiques, témoins des appels aux dieux dans les processus de guérison », *Archéopages*, vol. 43 (2016), p. 6-17.
- SCHEID, John. *La religion des Romains*. Paris, Armand Colin, 2010, 176 p.
- SCHEID, John. « Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine », Rome, Publications de l'École française de Rome, n° 48 (1981), p. 117-171.
- SCHEID, John. « Religions et communautés dans les quartiers de Rome », *Annuaire du Collège de France*, 104^e année (2003-2004), p. 903-925.
- SCHEID, John. *Religion et piété à Rome*. Paris, Éditions La Découverte, 1985, 154 p.
- SCHEID, John. « Sanctuaires et thermes sous l'Empire », dans René Rebuffat (dir.), *Les thermes romains*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 1991, p. 205-214.
- SCHLOSSER, Markus. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (eds.), s. v. « Agency ».
- SIHVOLA, Juha. « Il culto dei Dioscuri nei suoi aspetti politici », dans Eva Margareta Steinby (dir.), *Lacus Iuturnae : 1. Analisi delle fonti, Rome*, De Luca, 1989, p. 76-91.
- SIRONEN, Timo. « I Dioscuri nella letteratura romana », dans Eva Margareta Steinby (dir.), *Lacus Iuturnae : 1. Analisi delle fonti, Rome*, De Luca, 1989, p. 92-109.
- STEINBY, Eva Margareta (dir.). *Lacus Iuturnae : 1. Analisi delle fonti, Rome*, De Luca, 1989, 332 p.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*. Paris, Gallimard, 1965, 434 p.
- WENKEBACH, Ernst et Franz PFAFF. *Galenus in Hippocratis Epidemiarum. Librum VI, commentaria I-VIII*. Corpus Medicorum Graecorum, vol. 10, tome 2, Berlin, Akademie-Verlag, 1956, 544 p.

Annexes

Fig. 1-2. Statue d'Esculape trouvée près du *Lacus Iuturnae*.
Restaurations de 1900 et 1983.

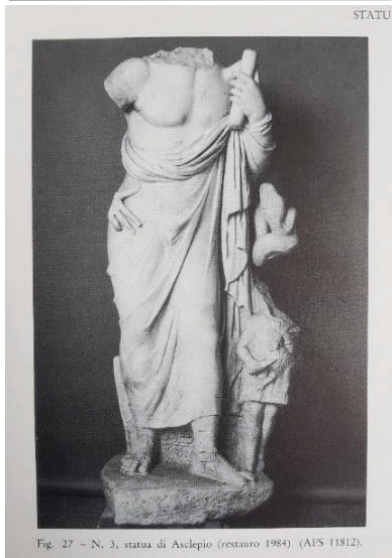


Fig. 3. Statue d'Apollon trouvée au *Lacus Iuturnae*.
Restaurations de 1983.

Source pour les trois images : *Archivio fotografico della
soprintendenza archeologica di Roma (AFS)*, dans Eva Margareta Steinby
(éd.), *Lacus Iuturnae : 1. Analisi delle fonti*, Rome, De Luca, 1989,
p. 199 et 203.

