

Université de Montréal

Les cultes des eaux douces à Rome d'après les sources de la république tardive et
du Haut-Empire : une idiosyncrasie culturelle?

Par Traian Buruiana

Département d'histoire
Faculté des arts et sciences

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de doctorat en histoire.

Mai 2021

@ Traian Buruiana, 2021

Université de Montréal

Département d'histoire, Faculté des Arts et sciences

Cette thèse intitulée

Les cultes des eaux douces à Rome d'après les sources de la république tardive et du Haut-Empire : une idiosyncrasie culturelle?

Présentée par

Traïan Buruiana

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes

Président rapporteur

Pierre Bonnechere

Département d'histoire. Université de Montréal.

Directeur de recherche

Christian Raschle

Département d'histoire. Université de Montréal.

Membres du jury

Raffaella Biundo

Département d'histoire, Università Napoli "Federico II".

Fabrizio Vecoli

Institut d'études religieuses. Université de Montréal.

Résumé

Cette thèse de doctorat en histoire porte sur les rapports religieux entre les Romains de l'Antiquité et les eaux douces avec lesquelles ils ont vécu en proximité comme habitants d'une ville fluviale. Cette étude part du constat que les Romains sont connus pour leurs savoirs techniques des eaux et leurs aqueducs. Toutefois, les croyances religieuses associées à l'eau n'ont pas encore été examinées dans leur ensemble et demeurent éparpillées à travers l'historiographie. Dans le but de combler cette lacune, cette étude présente une synthèse des cultes aquatiques des Romains à partir des sources littéraires, archéologiques et épigraphiques, datant en grande majorité de la République tardive et du Haut-Empire (I^{er} siècle av. n. è au III^e siècle).

Le travail de fond se présente en quatre chapitres thématiques orientés sur la ville de Rome et sa périphérie, en se limitant à la région du Latium. Pour planter le décor de cette enquête, le premier chapitre présente les mythes et les légendes de Rome dans lesquelles les eaux douces sont mises en valeur, en particulier le Tibre et les déesses des sources. De manière plus concrète, le second chapitre retrace les grandes phases de la matérialisation des croyances religieuses aquatiques à Rome à l'époque républicaine, en examinant les traces des lieux de culte consacrés aux divinités des eaux. Le troisième chapitre se consacre aux fonctions rituelles des eaux, car en plus d'être parfois l'apanage de divinités, l'eau vive sert de support aux rites romains : que ce soit pour les ablutions, la préparation des victimes, ou pour les libations. Pour mieux saisir l'apport de l'eau dans la vie religieuse des Romains, un sous-chapitre présente une analyse conjointe de la fontaine de Juturne sur le forum romain et des matériaux de culte trouvés à proximité en 1900. Le dernier chapitre étudie les honneurs annuels accordés à l'eau lors des fêtes religieuses de Rome, en questionnant les activités socio-économiques qu'elles impliquent sous le Haut-Empire. Pour conclure, cette étude fait état des particularités culturelles propres aux cultes romains des eaux douces, en mettant l'emphase sur l'identité des dévots qui ont vénéré l'élément liquide dans le cadre de leur religion vécue.

Mots clés : eau, source, temples, dieux, mythes, rites, religion, Rome, fontaines, Tibre, Neptune, Juturne, fêtes, Nymphes.

Abstract

This doctoral thesis in history focuses on the religious relationship between the ancient Romans and the freshwater which they lived nearby as inhabitants of a river town. This study starts from the observation that Romans are known for their technical knowledge of water and their aqueducts. However, religious beliefs associated with water have yet to be fully examined and remain scattered throughout historiography. To fill this gap, this study presents a synthesis of the aquatic cultures of the Romans from literary, archaeological, and epigraphic sources, dating mostly from the Late Republic and the High Empire (1st century BC. 3rd century).

The basic work is presented in four thematic chapters oriented on the city of Rome and its periphery, being limited to the region of Lazio. To set the scene for this investigation, the first chapter presents Roman myths and legends in which fresh waters are highlighted, notably the Tiber and source goddesses. More concretely, the second chapter traces the major phases of the materialization of aquatic religious beliefs in Rome during the republican era, by examining the city cults dedicated to the gods of the waters. The third chapter is devoted to the ritual functions of water, because in addition to being sometimes the prerogative of divinities, fresh water is used as a support for Roman rituals: whether for ablution, the preparation of victims, or for libations. To better understand the contribution of water to the religious life of the Romans, a sub-chapter considers a joint analysis of the Juturne fountain on the Roman forum and of the cult materials found nearby in 1900. The last chapter studies annual honors granted to water during religious festivals in Rome, by questioning the socio-economic activities they implied under the High Empire. In conclusion, this study reports on the cultural peculiarities of the Roman freshwater cults, emphasizing the identity of the devotees who worshiped the liquid element as part of their lived religion.

Key words : water, source, temples, dieux, myths, rituals, religion, Rome, fountains, Tibre, Neptune, Juturne, festivals, Nymphs.

Table des matières

<i>RÉSUMÉ EN FRANÇAIS</i>	<i>iii</i>
<i>RÉSUMÉ EN ANGLAIS</i>	<i>iv</i>
<i>TABLES DES MATIÈRES</i>	<i>v</i>
<i>LISTE DES FIGURES</i>	<i>viii</i>
<i>LISTE DES TABLEAUX</i>	<i>ix</i>
<i>LISTE DES ABRÉVIATIONS</i>	<i>x</i>
<i>DÉDICACE</i>	<i>xi</i>
<i>REMERCIEMENTS</i>	<i>xii</i>
<i>AVANT-PROPOS</i>	<i>xiii</i>
<i>INTRODUCTION</i>	<i>1</i>
<i>CHAPITRE I Mythes et légendes des eaux de l'époque royale et républicaine : que révèlent les sources?</i>	<i>33</i>
1.1. Le site de Rome et les premiers labours des eaux (VIII ^e -V ^e siècle av. n. è.)	<i>33</i>
1.2. Mythes et légendes des eaux de l'époque royale (753-509 av. n. è.).....	<i>37</i>
1.2.1 Comment le Tibre contribua à la fondation de Rome	<i>37</i>
1.2.2 Les murmures de la source d'Égérie aux fondements de la <i>religio</i>	<i>39</i>
1.2.3 Un ancien culte à Jupiter Elicius : maître de la pluie?	<i>43</i>
1.3. Mythes et légendes des eaux de l'époque républicaine (509-168 av. n. è.).....	<i>47</i>
1.3.1 Les traversées du Tibre pour la sauvegarde de la République	<i>47</i>
1.3.2 Le débordement du lac Albain de 393 av. n. è. : mythe ou réalité historique?	<i>51</i>
1.3.3 L'origine obscure du Lacus Curtius : le souvenir d'un marais disparu?.....	<i>58</i>
1.3.4 Les « affaires » Tuccia, Aemilia et Claudia Quinta : des rites ordaliques?.....	<i>60</i>
a. Tuccia et l'épreuve du crible : un mythe au profit des Caecilia-Metelii?.....	<i>61</i>
b. Aemilia et l'extinction du feu sacré : une complémentarité avec l'eau?.....	<i>63</i>
c. Claudia Quinta et la légende du transport du bétyle de Pessinonte	<i>64</i>
1.3.5 Les métamorphoses d'Énée et d'Anna Perenna dans les eaux du Numicus	<i>69</i>

1.3.6	Apparitions des Dioscures au <i>Lacus Iuturnae</i> : un <i>topos</i> des victoires romaines	74
1.4.	Synthèse. L'apport des eaux douces dans la fabrique imaginaire des Romains	77
<i>CHAPITRE II La matérialisation des cultes aquatiques à l'époque républicaine (V^e-I^{er} siècle av. n. è) : témoignages des morphologie urbaine et sociale.....</i>		
2.1.	Les demeures des dieux aquatiques : une promenade sous la République	84
2.1.1	Les cultes des eaux du <i>forum Romanum</i> : témoins de l'assainissement urbain	85
2.1.2	Un havre pour les divinités des eaux sur le Champ de Mars	89
2.1.3	De l'autre côté de la rive : un culte au patron des fontaines	95
2.2.	Les offrandes de guérison : témoins de rapports individuels avec les dieux	98
2.2.1	Essor des ex-votos anatomiques en Italie du III ^e au I ^{er} siècle av. n. è	99
2.2.2	Un culte guérisseur au Tibre sur l'île Tibérine établi sous la République?	102
2.3.	Et ce vieil Elicius : une culte transféré de l'Aventin au Capitole?	106
2.4.	Synthèse sur la matérialisation des cultes aquatiques de Rome	107
<i>CHAPITRE III Propriétés, fonctions et agentivités religieuses des eaux d'après les matériaux de la République tardive et du Haut-Empire.....</i>		
3.1.	Urbanisme et renaissance des cultes sous le Principat (31 av. à 14 ap. n. é.)	114
3.2.	<i>In vivo flumine!</i> (Tite-Live, 1, 45) : une étiologie pour l'usage de l'eau vive	116
3.3.	Quelques notions lexicales : <i>delubrum</i> , <i>lacus</i> , <i>balneum</i>	118
3.4.	La fontaine de Juturne : historique, matériaux et fonctions	120
3.4.1	Le bassin de Juturne : historique des fouilles et généralités	120
3.4.2	Le puits (<i>puteal</i>), la chapelle murale et leurs inscriptions	124
3.4.3	Les autels du <i>Lacus Iuturnae</i> et leur complémentarité avec l'eau	126
3.4.4	Statuaire du <i>Lacus Iuturnae</i> : l'arrivée des Dioscures vers 168-160 av. n. è	128
3.4.5	Des cultes et des eaux salutaires pour combattre les épidémies (I ^{er} -II ^e siècle)	130
3.4.6	L'eau de Juturne et les statues de dieux : des agents contigus du <i>Salus</i> ?	136
3.4.7	Le bassin cultuel (<i>labrum</i>) et les monnaies du <i>Lacus Iuturnae</i>	140
3.4.8	Synthèse sur les fonctions cultuelles de la fontaine de Juturne	141
3.5.	Le <i>balneum</i> des frères arvaux : un exemple de liturgie extra-urbaine	143
3.6.	Synthèse sur les propriétés et les fonctions des eaux dans les rites romains	146
<i>CHAPITRE IV « Feriae aquarum » : un reflet du cycle socio-économique des eaux ?....</i>		
4.1.	Le calendrier civique de Rome : évolution et généralités des <i>feriae</i>	158
4.2.	Début du cycle annuel : les honneurs de janvier aux patronnes des sources	163
4.2.1	<i>Carmentalia</i> : (11-15 janvier)	163
4.2.2	<i>Juturnalia</i> (11 janvier)	166
4.3.	Quand les eaux coulent à flots : les fêtes aquatiques du printemps	169
4.3.1	<i>Equirria</i> (14 mars)	169

4.3.2	Fête d'Anna Perenna (15 mars).....	171
4.3.3	<i>Lavatio</i> de Cybèle (27 mars).....	177
4.3.4	Rituel des Argées (14 ou 15 mai).....	184
4.3.5	<i>Ludi Piscatorii</i> (7 juin).....	193
4.3.6	<i>Vestalia</i> et <i>purgamina Vestae</i> (9-15 juin)	195
4.3.7	<i>Tiberina descensio</i> (24 juin)	200
4.4.	Quand les eaux font défaut : les fêtes aquatiques d'été	205
4.4.1	<i>Neptunalia</i> (23 juillet).....	207
4.4.2	<i>Furrinalia</i> (24 juillet).....	210
4.4.3	<i>Portunalia</i> (17 août).....	212
4.4.4	<i>Volcanalia</i> (23 août).....	213
4.4.5	<i>Volturnalia</i> (27 août).....	216
4.4.6	Synthèse sur les fêtes aquatiques d'été.....	217
4.5.	Le retour de l'abondance : les fêtes aquatiques d'automne	219
4.5.1	<i>Fontinalia</i> (13 octobre)	219
4.5.2	Fête du Tibre « <i>in Insula</i> » (8 décembre).....	223
4.6.	Synthèse : les Romains ont-ils honoré un ou des cycles des eaux?	224
 <i>CONCLUSION Paricularismes des cultes romains des eaux sur la longue durée.....</i>		 233
 <i>BIBLIOGRAPHIE</i>		 243
a.	Études.....	243
b.	Sources anciennes	261

Liste des figures

Figure 1. Sesterce de l'époque de Vespasien (71 av. n. è).....	81
Figure 2. Denier de la gens Postumia (c. 96 av. n. è).....	81
Figure 3. Denier de Mussidius Longus (c. 42 av. n. è).....	111
Figure 4. Aureus de Cnaeus Domitius Ahenobarbus (c. 41 av. n. è).....	111
Figure 5. L'aire sacrée du <i>Largo di Torre Argentina</i> à Rome.....	112
Figure 6. Datation des temples du <i>Largo di Torre Argentina</i>	112
Figure 7. Vestiges du <i>Lacus Iuturnae</i> sur le forum romain.....	153
Figure 8. Puits dédié par Marcus Barbatius Pollio.....	153
Figure 9. Vestiges de l' <i>aedicula</i> de Juturne sur le forum romain	154
Figure 10. Relief de l'autel « des Dioscures ».....	154
Figure 11. Fragments A et D du groupe statuaire aux Dioscures.....	155
Figure 12. Statues d'Apollon, Esculape et Hercule trouvées au <i>Lacus Iuturnae</i> ...	155
Figure 13. <i>Labrum</i> à fonction rituelle d'époque augustéenne	156
Figure 14. Axonométrie de l' <i>Atrium Vestae</i> et du <i>Lacus Iuturnae</i> (Huelsen, 1905)	156
Figure 15. Reproduction du calendrier <i>Fasti Antiaties Miores</i> (85-55 av. n. è).....	231
Figure 16. Denier de Gaius Annius Luscus (c. 81 av. n. è.).....	232
Figure 17. Aureus de Vespasien (c. 75-79 de n. è).....	231
Figure 18. Mosaïque de la maison de Neptune et d'Amphitrite, Herculaneum	231

Liste des tableaux

Tableau 1. Chronologie du prodige albain selon Tite-Live (V, 15-19).....	57
Tableau 2. Mythes et légendes des eaux rédigés entre le III ^e et le I ^{er} siècle de. n. è ..	80
Tableau 3. Généalogie des divinités aquatiques établie à la fin du 1 ^{er} siècle av. n.è.	110
Tableau 4. Les statues du <i>Lacus Iuturnae</i> et les épidémies du I ^{er} et du II ^e siècle.....	138
Tableau 5. Séquence des purifications de Frères Arvales (27 et 29 mai 240).....	146
Tableau 6. Chronologie des lieux de cultes aquatiques de Rome.....	152
Tableau 7. Les cycles des saisons du calendrier naturel (ou cosmique).....	158
Tableau 8. Les fêtes romaines des eaux sur le calendrier julien (c. 50-98 de n. è.).	162
Tableau 9. Les fêtes aquatiques d'été et leur contexte climatique et hydrologique .	218
Tableau 10. Les fêtes romaines des eaux et leurs particularités (c. 50-98)	229
Tableau 11. Calendriers épigraphiques de la République tardive et de l'Empire.....	230
Tableau 12. Figures légendaires des cultes aquatiques de Rome	241
Tableau 13. Dévots des cultes aquatiques aux époques historiques	242

Liste des abréviations

AE	<i>L'Année épigraphique (1888-)</i>
AFS	<i>Archivio fotografico della soprintendenza archeologica di Roma (1913-)</i>
Ant. For.	<i>Musée de l'Antiquarium Forense (Rome)</i>
BMC	<i>Coins of the Roman Empire in the British Museum (1923)</i>
CFA	<i>Commentarii Fratres Arvalium (1998)</i>
CIL	<i>Corpus Inscriptiones Latinarum (1861-)</i>
Dar.-Sagl.	<i>Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines (1877)</i>
IG	<i>Inscriptiones Graecae (1902-)</i>
ILLRP	<i>Inscriptiones Latinae liberae rei publicae (1957-)</i>
ILS	<i>Inscriptiones Latinae Selectae (1892-)</i>
Inscr. Ital.	<i>Inscriptiones Italiae (1957-1963)</i>
LIMC	<i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (1981-2009)</i>
LTUR	<i>Lexicon Topographicum Urbis Romae (1993-2000)</i>
NSA	<i>Notizie degli scavi di antichità (1876-)</i>
Platner-Ashby	<i>A topographical Dictionary of Ancient Rome (1929)</i>
RIB	<i>Roman Inscriptions of Britain (1965-1995)</i>
RE	<i>A. Pauly, G. Wissowa, and W. Kroll, Real-Encyclopädie d. klassischen Altertumswissenschaft (1893-)</i>
ThesCRA	<i>Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (2004)</i>

Dédicace

À mon père Nicolae Buruiana (1942-1990), qui m'a transmis sa passion pour l'histoire, la mythologie et la recherche académique.

À ma mère Michèle, mon frère Vassili et ma sœur Isabela. Votre support et votre affection incommensurables m'ont permis de réaliser ce projet ambitieux.

Remerciements

Cette thèse de doctorat est le résultat d'une décennie de recherche vouée à la thématique de l'eau à Rome. Ce travail n'aurait pu être accompli sans le support que j'ai reçu de la part de mes professeurs et de mes proches collègues. Je tiens d'abord à remercier mon directeur de recherche, M. Christian Raschle, pour son support et ses généreux conseils tout au long de mon doctorat à l'Université de Montréal. Je remercie également Janick Auburger, qui a dirigé ma maîtrise à l'Université du Québec à Montréal, qui m'a transmis sa passion pour l'histoire de l'Antiquité gréco-romaine. Des remerciements particuliers vont au professeur Fabrizio Vecoli du département des sciences des religions et à Michèle Dagenais du département d'histoire de l'Université de Montréal, qui m'ont conseillé pour orienter mon approche envers les cultes et l'environnement. Je ne saurais remercier suffisamment ma collègue Anne-Gaëlle Weber pour le temps qu'elle a consacré à relire tous mes chapitres. Mes derniers remerciements, mais non les moindres, vont à mes proches collègues de l'université de Montréal, de l'UQAM, et à mes amis : Adrian Duma, Luca Sollai, Jean-Noël Rolland, Keven Ouellet, Justine Lefebvre, Thalia Sakellarides, Éric Patry, Vincent Ségat, Sophie Mailly, Gabrielle Hamelin, parmi d'autres.

Avant-propos

Des aqueducs, mais aussi des cultes des eaux

« Pendant 441 années après la fondation de Rome les Romains se contentèrent de l'eau qu'ils puisaient au Tibre, aux puits ou aux sources. Le souvenir des sources est encore conservé avec vénération, et on leur rend un culte; on croit qu'elles donnent la santé aux malades, comme la source des Camènes, la source d'Apollon et celle de Juturne ».

Frontin, *Les aqueducs de la ville de Rome*, 4, 1 (vers 98).

L'eau est essentielle à la survie et à la santé de toutes les espèces sur terre. Elle est au fondement même de la vie. Étant parfois agréable à regarder, l'humain doit surtout en consommer pour préserver son métabolisme qui en est composé aux deux-tiers. Pour survivre, l'homme a toujours dû se rapprocher des eaux douces, qu'il s'agisse d'un fleuve, d'une rivière, d'une source ou de la nappe phréatique. Chez les peuples de l'Antiquité, certaines eaux, telles que celles du Nil par exemple, prirent un sens « sacré » lorsqu'elles furent attribuées à des divinités garantes de leurs propriétés. Il n'en fut pas autrement pour les Romains qui s'installèrent sur la rive gauche du Tibre au VIII^e siècle avant notre ère¹.

Quiconque s'intéresse à la relation entre les Romains et les eaux commence inévitablement son enquête avec le manuel de Sextus Iulius Frontinus, dit Frontin, qui occupa la charge de curateur des eaux en 97 sous Nerva². Ce dernier est d'abord connu pour ses recherches sur le réseau hydraulique de Rome, dont les vestiges hantent encore aujourd'hui l'imaginaire de la force civilisatrice des Romains. Cependant, ce passage atteste également que les Romains entretenaient d'anciens rapports religieux avec les eaux du

¹ Les historiens ont tendance à accepter la date de fondation de Rome transmise par la littérature (753 av. n. è), car les fouilles de Giacomo Boni au début du XX^e siècle, celles d'Einar Gjerstad dans les années 1950 et d'Andrea Carandini dans les années 1980, ont révélé qu'une phase d'urbanisation s'opéra autour du Palatin dans la seconde moitié du VIII^e siècle av. n. è., comme en témoignent des vestiges de huttes sur pilotis, de tombeaux, ainsi que d'une muraille en bois, Gary Forsythe, *A Critical History of Early Rome*, Berkeley, The University of California Press, 2005, p. 80-85. Voir aussi Alexandre Grandazzi, *Urbs : histoire de la ville de Rome, des origines à la mort d'Auguste*, Paris, Perrin, 2017, p. 81-82.

² Le traité de Frontin, (*De aquis*), fut composé durant et après sa curatelle des eaux, donc entre 97 et 103, mais il pourrait avoir été publié dès l'an 98, à la suite de son 2^e consulat (*suffectus* avec Trajan pour le mois de février), ou en 100 lors de son 3^e consulat (*ordinarius*), bien que l'année de 98 semble la plus probable, Michael Peachin, *Frontinus and the curae of the curator aquarum*, Stuttgart, Steiner, 2004, p. 144. Pierre Grimal favorisait aussi l'an 98 dans la préface à sa traduction de 1947, Frontin, *Les aqueducs de la ville de Rome* (texte établi, traduit et commenté par Pierre Grimal), Paris, Les Belles Lettres, 1947, (2003), Pr. IX.

territoire de Rome à l'époque impériale, alors que la ville de Rome est à son apogée démographique et que les aqueducs alimentaient les fontaines, les thermes, les jardins et les demeures des particuliers³.

En revanche, bien avant que les Romains aient commencé à profiter à grande échelle de ce savoir technique, ces derniers vécurent dans une relation étroite avec les eaux territoriales de Rome et sa périphérie. Dès le VIII^e et le VII^e siècle, les habitants durent composer avec certains problèmes inhérents à la gestion des eaux douces en communauté, en particulier le drainage des parties basses et marécageuses de la ville, la recherche d'eaux potables et l'évacuation des eaux usées par la construction hâtive de la *Cloaca Maxima*⁴. À partir du VIII^e siècle avant notre ère., les latins empruntèrent aux Étrusques la technique de construire des canalisations en bronze pour supporter l'agriculture (*cuniculi*)⁵. C'est donc dans un environnement proche des sources, du fleuve et de ses affluents qu'à grandit la ville antique de Rome.

L'inauguration de l'Aqua Appia, en 312 av. n. è., « 441 années après la fondation » comme l'écrit Frontin, marque l'entrée dans une nouvelle ère culturelle des eaux pour les Romains⁶. En effet, ce premier aqueduc en maçonnerie servira de modèle aux grands aqueducs offerts « *ex manibus* » par les magistrats, puis par les empereurs par la suite (Rome compte neuf aqueducs à l'époque de Frontin). Ces structures alimentaient les divers besoins publics de la cité, servant à l'alimentation, aux loisirs, à la sécurité et à améliorer l'agriculture. Sous l'Empire, l'eau coulait à flots dans les fontaines de Rome, avec un débit constant estimé à 1100 litre d'eau par jour, par personne, en comptant les bâtiments et les infrastructures⁷.

Toutefois, cet extrait de Frontin atteste également que certaines eaux de Rome étaient considérées comme l'apanage de divinités; en l'occurrence, le Tibre, la source d'Égérie du bois des Camènes, les sources d'Apollon (possiblement sur le Capitole), et la source de Juturne sur le forum romain. Ces quelques exemples comptent parmi une panoplie de dieux et de déesses des eaux qui ont intégré, dès le III^e siècle

³ À la fin du I^{er} siècle, Rome compte 591 *lacus* publics, 500 *salientes* et 39 fontaines décoratives (*murena*), Frontin, *Les aqueducs de la ville de Rome*, 78, 3, cité par Alain Malissard, *Les Romains et l'eau : fontaines, thermes, égouts, aqueducs*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 23.

⁴ Le Grand Égout de Rome (*Cloaca Maxima*) fut construit à partir des années 620 av. n. è. pour évacuer les eaux usées du centre de la ville, puis rénovée et entretenue tout au long de l'Antiquité. Au départ, la *cloaca* serpentait à ciel ouvert à 5 ou 6 mètres en-dessous du niveau du sol, traversant le Subure, le forum romain, puis le Vélabre sur le long du Palatin, jusqu'à son embouchure qui se déverse dans le Tibre, A. Grandazzi, *op. cit.*, p. 164.

⁵ A. Malissard, *op. cit.*, p. 225. Nous reviendrons sur ces canalisations au prochain chapitre.

⁶ Le censeur de l'année 312 av. n. è., Appius Claudius Caecus, fit également inaugurer la Via Appia cette même année qui se rend jusqu'à Capoue en Campanie, A. Grandazzi, *op. cit.*, 2017, p. 285.

⁷ Avec ses 11 aqueducs (an 226 ssq.), Rome recevait environ 1 127 000 m³ d'eau par jour (993 000 m³ avec neuf aqueducs sous Frontin) ce qui équivaldrait pour environ 1 million d'habitants, selon Alain Malissard, à 1100 litres par citoyen, par jour, en considérant les installations, *op. cit.*, 191. Cependant, si l'on retranche les eaux qui desservaient les bâtiments (95 *opus publica* et 18 *castra* : châteaux d'eau), on arrive avec une moyenne de 67 m³ d'eau par j/p, en considérant que chaque *lacus* produit 60 m³ d'eau par jour (avec une population estimée plus à la baisse à 531 000 habitants au début III^e siècle), Christer Bruun, *The Water Supply of Ancient Rome : A Study of Imperial Administration*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1991, p. 102-103.

avant notre ère, la trame narrative de l'histoire de Rome pour incarner les eaux douces de la cité et ses environs. Tel que nous le verrons plus loin (chap. 4), les habitants de Rome rendaient hommage à l'eau du Tibre et des sources lors des fêtes religieuses (*feriae*) inscrites sur le calendrier public.

Parallèlement à ces rapports de proximité entre les Romains et les eaux douces, ces derniers ont accordé une place fondamentale à l'eau dans les mythes et les légendes de la cité sur une longue durée : de « l'âge arcadien » jusqu'à l'apogée de l'empire. En effet, l'annalistique romaine, telle que nous la connaissons par les auteurs de la Basse République et du Haut Empire, ne manqua pas d'inclure les divinités des eaux aux légendes de Rome; qu'il s'agisse de l'apparition de Juturne en faveur des Troyens, des traversées héroïques du Tibre d'Horatius Coclès et de Clélie pour expulser la menace royale étrusque (507 av. n. è.), le débordement du lac Albain qui nécessita l'expertise d'un haruspice (393 av. n. è.), ou encore, les ordales par l'eau des vestales Tuccia et Quinta (vers 230 et 204 av. n. è.)⁸. D'autre part, les mouvements des eaux, en particulier les inondations fluviales, pouvaient être perçus comme des prodiges (*prodigia*) devant être solutionnés par l'État⁹. Le souvenir de la vénération envers le fleuve et certaines sources de Rome mentionné par Frontin dans cet extrait est donc attesté et mis en valeur par la tradition historique.

Pour trancher parmi tous les aspects de la vie quotidienne des Romains qui impliquent l'eau (aqueducs, fontaines, thermalisme, transport fluvial, maritime, etc.), cette étude sera orientée sur les cultes aquatiques. En effet, les divinités des eaux sont demeurées trop longtemps négligées par l'historiographie, en dépit du rôle important qu'elles avaient à Rome durant la République et le Haut-Empire. Cette thèse fondée sur les sources primaires exposera d'abord les épisodes célèbres de l'histoire romaine qui mettent en valeur les eaux de Rome et ses environs (chap. 1). Cette étude examinera ensuite les principaux lieux de culte de Rome voués aux divinités des eaux et fera le point sur l'usage des eaux rituelles dans les rites romains (chap. 2-3). Les honneurs annuels accordés à l'élément liquide seront ensuite examinés par une analyse des fêtes inscrites sur les calendriers romains du Haut-Empire (chap. 4). En plus de mettre à jour et de rassembler les études préalables, cette thèse présentera une analyse des rapports historiques et culturels (et précisément culturels) entre les habitants de Rome et les eaux sur la longue durée.

⁸ L'apport de l'eau douce dans ces épisodes sera analysé au chapitre 1. Il convient de noter que la plupart de ces légendes ont été posées par écrit durant la république moyenne, alors que l'annalistique et l'histoire mythologie urbaine se développe par écrit, notamment sous l'influence du poète Quintus Ennius (239-189 av. n. è.), qui transposa l'hexamètre dactylique (homérique) en prose latine dans ses *Annales*, Gary Forsythe, *op. cit.*, p. 60-61.

⁹ La notion de prodige (*prodigium*) pour les latins implique la perception d'une colère divine manifestée par un signe (*signum*) naturel; un mouvement spontané des eaux, une épidémie, etc., qui sera solutionné en consultant les spécialistes de la divination. Toutefois en l'an 15, l'empereur Tibère aurait refusé de consulter les Livres Sibyllins à la suite d'une inondation pour laisser cours à la libre volonté du dieu-fleuve : « le Tibre lui-même ne voulait pas, privé du tribut de ses affluents, couler avec une gloire amoindrie », cf. Tac. *Annales*, 1, 76 ; 79 (trad. Goelzer), voir Gregory Aldrete, *Floods of the Tiber in Ancient Rome*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2007, p. 218 ; 241-246 (pour une liste des inondations du Tibre).

De ce préambule, il convient de retenir que les Romains ont acquis très tôt une maîtrise sur les eaux de leur territoire tout en dialoguant rituellement avec des divinités qui les incarnent. Avant d'aborder notre étude de fond, nous exposerons les acquis préalables de la recherche, les questions principales sous-jacentes à notre enquête et les notions conceptuelles qui pourront appuyer certaines analyses.

Pour ce manuscrit, nous avons privilégié les éditions des textes antiques publiées chez les Belles Lettres ou chez Loeb (Harvard University Press). Il convient de noter que les titres des auteurs anciens seront nommés par leur traduction française. Toutefois, lorsqu'un même ouvrage est cité avec récurrence, celui-ci sera abrégé avec l'abréviation correspondante du *Oxford Classical Dictionary* (4^e édition)¹⁰.

¹⁰ Frontin, *Les aqueducs de la ville de Rome*, abrégé par : Front. *Aq* ; pouvant parfois se modifier : Virgile, *L'Énéide* = Verg. *Aen*, Denys d'Halicarnasse = Dion Hall. etc.
<https://oxfordre.com/classics/fileasset/images/ORECLA/OCD.ABBREVIATIONS.pdf>

Introduction

Praefatio : historiographie, problématique, concepts

Depuis les origines de Rome, les Romains ont conservé un lien intime avec les eaux douces de leur environnement et les divinités qui les incarnent. À travers le temps, les cultes des eaux prirent des traits propres à la culture romaine; témoignages de la vie passée de génération en génération auprès du fleuve et des sources qui déferlent des collines. En effet, à Rome, le fleuve est au fondement même de la cité, comme en témoigne le rôle qu'il tient dans le mythe le mieux connu de fondation :

Il se trouvait que, par une volonté divine, le Tibre avait débordé de ses rives, formant des nappes d'eaux stagnantes, ce qui enlevait la possibilité d'accéder en quelque endroit que ce fût au lit normal du fleuve, mais donnait l'idée à ceux qui portaient les enfants qu'ils pourraient les noyer même dans cette eau paisible [...]. La tradition affirme que le berceau dans lequel les enfants avaient été exposés, qui flottait sur l'eau, fut déposé au sec quand elle baissa, et qu'une louve, que la soif avait fait descendre des collines situées aux environs, détourna sa marche vers eux, et se baissant, leur offrit ses mamelles avec tant de douceur que le chef de bergers du roi – il s'appelait à ce qu'on dit Faustulus – la découvrit en train de lécher de la langue les enfants. Il les aurait apportés dans sa bergerie pour les confier à élever à sa femme Larentia.

Tite-Live, *Histoire romaine*, 1, 4 (vers 31-29 av. n. è.)¹¹

Ce passage de l'*Histoire romaine* permet de poser l'objectif principal de notre thèse de doctorat en histoire, qui de manière générale, vise à montrer quelles ont été les idiosyncrasies culturelles des Romains en matière de vénération des eaux douces, non seulement dans l'imagerie littéraire, mais aussi dans les pratiques rituelles. Pour aborder cet objet d'étude complexe, nous avons choisi de catégoriser notre analyse sous quatre angles d'approches; (a) L'imaginaire des eaux dans la littérature latine (les dieux et les mythes). (b) Les temples et les fontaines voués aux divinités des eaux. (c) L'usage et les fonctions des eaux dans les rites publics romains. (d) La place des eaux dans la conception du temps cyclique des Romains (les fêtes romaines des eaux). Il ne s'agit pas d'un sujet monolithique car les valeurs religieuses des eaux sont multiples et variées dans les cultes romains, pouvant être attribuées à une ou des divinités, à un agent de purification rituelle, ou à un médium de communication avec les dieux infernaux. Notre analyse sera

¹¹ Tite-Live 1, 4 (trad. par Gérard Walter). Nous avons préféré cette traduction à celle de Gaston Baillet parue en 1940 chez Les Belles Lettres, toujours rééditée et qui commence à dater.

concentrée sur les eaux douces : les cours d'eau, la pluie, les lacs, les nappes phréatiques, les puits et les fontaines. Cependant, un regard du côté de la mer servira parfois à approfondir certains arguments.

À travers cette enquête, une attention particulière portera sur l'identité des dévots qui ont honoré les eaux à Rome. Car en effet, les cultes romains n'existent qu'en raison de ceux et celles qui les ont pratiqués et en laissèrent des traces historiques. Pour orienter cette thèse sur les acteurs humains, celle-ci examinera l'apport de l'eau douce dans la religion vécue des Romains (« *lived religion* »), en se dotant d'une grille d'analyse proposée par Jörg Rüpke en 2015 qui met l'accent sur la participation des dévots¹².

Le réseau hydraulique de Rome et sa gestion : des thèmes déjà bien exploités

Cette première partie se consacre sur les études préexistantes dans le but de faire ressortir les lacunes historiographiques qui seront comblées par cette thèse. Ce bilan sera présenté en deux parties : nous résumerons d'abord les études portant sur le réseau hydraulique de Rome, puis nous aborderons les études préalables qui impliquent les divinités, les rituels et les sanctuaires aquatiques des Romains. À travers nos recherches, nous n'avons pas voulu négliger l'historiographie portant sur les aqueducs et la gestion du réseau des eaux publiques de Rome, puisqu'en effet, les Romains pouvaient vouer un culte à la source captée d'un aqueduc. Pour citer un exemple, l'historien Tacite (c. 54-120) ne manqua pas de ternir l'image de Néron en écrivant qu'il fut châtié par les dieux pour avoir souillé la source de l'aqueduc Marcia :

Pendant ces mêmes jours, un désir déréglé du plaisir valut à Néron infamie et péril, parce qu'il avait pénétré, pour y nager, dans la source de l'aqueduc Marcia et il semblait qu'il eût souillé, en s'y baignant, cette eau sacrée et la sainteté de ce lieu. La maladie, assez grave, qui s'ensuivit, confirma la colère des dieux (an 68).

Tacite, *Annales*, 14, 22, 6 (110 de n. è.)¹³.

Depuis la seconde moitié du XIX^e siècle, l'histoire romaine a pris une effervescence académique, notamment à la suite des travaux notoires de Theodor Mommsen, Francis J. Haverfield, ou encore Georg Wissowa pour l'étude des dieux des Romains¹⁴. Ces travaux pavèrent la voie pour les études subséquentes

¹² La notion d'une « religion vécue » réintroduite par Jörg Rüpke se concentre sur l'identité des individus (les acteurs ou les participants) et sur les pratiques rituelles comme témoignages concrets de l'expérience religieuse vécue, sans ne négliger les changements de paradigmes historiques. Jugeant les approches occidentales traditionnelles trop théologiques et statiques pour saisir l'individualité des acteurs au sein des polythéismes antiques, Rüpke a déterré cette notion pour concevoir une nouvelle grille d'analyse pour l'étude des religions, cf. « Religious agency, identity, and communication: reflections on history and theory of religion », *Religion*, vol. 45, no. 3, 2015, p. 344-366. Voir aussi : Id. *Pantheon: A new history of Roman religion*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2018 (traduction de Idem. *Pantheon. Geschichte der antiken Religionen*, München, C. H. Beck, 2016), p. 7 et 11-21.

¹³ Un *senatus-consulte* de 116 av. n. è. interdit de souiller un aqueduc sous peine d'une amende de 10 000 sesterces, Frontin, *Les aqueducs de la ville de Rome*, 97. Nous verrons plus bas qu'enfreindre ce qui a été consacré (dans ce cas la source de l'aqueduc mentionné par Tacite) constitue un sacrilège : une offense envers les dieux (p. 44).

¹⁴ Durant le XIX^e siècle, Theodor Mommsen (1817-1903) et ses disciples ont intégré l'apport de l'épigraphie à l'histoire de Rome en éditant les volumes du *Corpus Inscriptionum Latinarum* à partir de 1863 (17 volumes et suppl. : 1873-1986). Au début de XX^e siècle, le romaniste Francis J. Haverfield, *The Romanization of Roman Britain*, Oxford,

qui s'orientèrent rapidement sur les aqueducs de Rome. En effet, depuis les travaux de Mommsen, l'étude du réseau hydraulique de Rome s'est infiltrée à tous les différents courants historiographiques de l'histoire académique : l'histoire positive, sociale, puis culturelle. En plus des vestiges archéologiques, le VIII^e livre du traité de Vitruve, *De l'architecture* (rédigé vers 30-20 av. n. è.) et le livre de Frontin, *Les aqueducs de la ville de Rome* (publié en 98), ont servi de bases pour étudier la technicité et la gestion des eaux.

Durant le XIX^e et le début du XX^e siècle, l'intérêt des chercheurs fut d'abord de répertorier les sources antiques pour faire l'historique des onze aqueducs de Rome, comme en témoignent les ouvrages de Rodolfo Lanciani (1880), Esther B. Van Dewan (1934) et Thomas Ashby (1935)¹⁵. Se fondant sur les traités de Vitruve et Frontin, ces auteurs expliquèrent notamment les techniques romaines pour acheminer les eaux à grande échelle, d'autant plus qu'ils posèrent les fondements pour l'étude de la *Cura Aquarum* : le bureau-chef des aqueducs de Rome. Ceux-ci ont d'abord établi la liste des curateurs des eaux (*curator aquarum*), une charge établie en 11 av. n. è, à la suite du trépas d'Agrippa qui légua ses 240 *aquarii* (fontainiers) à l'État, ainsi que des autres métiers des eaux rattachés à cette magistrature (paveurs, inspecteurs, etc.)¹⁶.

Le traité de Frontin nous informe aussi que les membres de personnel de la *Cura Aquarum* ont été augmenté à 700 par Claude, qui ajouta 400 *aquarii* dits « de l'empereur » (*familia propria Caesaris*) à ceux de l'État (*propria publica*)¹⁷. Pour renforcer le pouvoir de l'empereur sur l'administration des eaux, Claude institua la charge de *procurator aquarum* vers 52, parallèlement à l'inauguration de l'Aqua Claudia et l'Aqua de l'Anio Novus. Cet administrateur est un affranchi impérial spécialisé dans les travaux hydrauliques. Bien qu'il travaille conjointement avec la curatelle des eaux, ce dernier ne relève que de l'autorité de l'empereur qui finance les plus gros projets publics (aqueducs, thermes, tuyaux de plomb)¹⁸.

Clarendon Press, 1905 (1915 : 3^e éd.), p. 6-7, considérait essentiel d'inclure les matériaux du quotidien – armes, autels, amphores, etc. – pour comprendre les changements de la culture « civilisationnelle » de Rome, cf. Ray Laurence, *Roman Archaeology for Historians*, London, Routledge, 2012, p. 14-15. Notons également l'étude notoire Georg Wissowa, qui présente une classification des dieux des eaux : *Religion und Kultus der Römer*, Munich, C. H. Beck, 1912 : 2^e éd. (1971), p. 219-229, ainsi que les fouilles des archéologues italiens Rodolfo Lanciani et Giacomo Boni entre les années 1870-1900 qui seront mentionnées au chapitre 2 et 3.

¹⁵ Rodolfo, Lanciani, *Topografia di Roma antica: i comentarii di Frontino intorno le acque e gli acquedotti : silloge epigrafica aquaria*, Rome, Coi tipi del Salviucci, 1880, 386 p. Voir aussi Thomas Ashby, *The Aqueducts of Ancient Rome*, Washington D. C., McGrath, 1935 (1973) 342 p. Cf. Esther B. Van Dewan, *The Building of the Roman Aqueducts*, Washington, Carnegie Institute, 1934, 440 p. (pour la technicité).

¹⁶ Sous la République, les censeurs et les édiles curules se partageaient l'entretien des aqueducs et les droits de concéder l'eau, Frontin présente une liste des curateurs après Agrippa, commençant par successeur et premier curateur des eaux officiel en 11 av. n. è, Marcus Valerius Messalla Corvinus, jusqu'à lui-même qui occupa cette charge civique en 97, puis il mentionne quelques métiers associés à la curatelle des eaux, Frontin, *Les aqueducs de Rome*, 95-96 102. La liste des curateurs est prolongée jusqu'au IV^e siècle par Thomas Ashby, *op. cit.* p. 18-21.

¹⁷ Frontin, *Les aqueducs de la ville de Rome*, 116-117, cf. Thomas Ashby, *ibid.*, p. 23-25.

¹⁸ Front. *Aq.* 99, T. Ashby, *ibid.*, cf. A. Malissard, *Les Romains et l'eau*, Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 279.

Durant le Haut-Empire, les bureaux-chefs du curateur des eaux occupaient l'une des salles du Portique de Minucius sur le Champ de Mars¹⁹. Selon Frontin, cette magistrature doit veiller à ce que les eaux soient suffisantes à l'hygiène, aux loisirs, à l'embellissement urbain et à la sécurité des habitants²⁰. Tel que le remarquait Thomas Ashby, le traité de Frontin constitue, à la base, un petit guide (*formula administrationis*) destiné aux élites pour apprendre à bien gérer le réseau des aqueducs de Rome²¹.

Il faut attendre les années 1980 pour que ce sujet retrouve l'intérêt des chercheurs. En 1982, Harry B. Evans s'est intéressé aux améliorations du réseau mandatées par Agrippa dans le cadre du redressement de la cité entrepris sous Auguste (de 33 à 12 av. n. è.). Ces mesures impliquaient notamment la réparation de l'Aqua Tepula, l'ajout de l'Aqua Iulia et de l'Aqua Virgo (33 et 19 av. n. è.)²². On remarque ainsi que l'époque augustéenne est une période charnière pour les travaux et la gestion des eaux de Rome qui, à partir de 11 av. n. è., sont désormais sous l'autorité du curateur des eaux et personnel qualifié (*aquarii*).

Durant les années 1980 à 2000, des chercheurs influencés par l'histoire sociale ont questionné la consommation des eaux des aqueducs pour tenter de décoder quels sont les volumes d'eau distribués dans chaque région de Rome (onze aqueducs sous Trajan)²³. En 2001, Gerda De Kleijn a confronté les traités de Frontin et de Vitruve aux tuyaux de plomberie (*fistulae*) retrouvés à Rome au XIX^e siècle²⁴. Dans un débat sur l'identité des noms inscrits au génitif sur ces tuyaux, De Kleijn les a attribués aux citoyens qui ont un droit d'accès à l'eau, et non pas aux commanditaires des tuyaux comme le pensait Jean-Jacques Aubert

¹⁹ Le titre du curateur des eaux est associé au Portique de Minucius sur des inscriptions de l'époque sévérienne et suivante (*CIL* V 7783 : *curator aquarum et Minuciae* ; VI 1532, XIV 3902), Platner-Ashby (1929). s. v. « *Porticus Minucia* ». cf. Andrea Carandini (dir.), *The Atlas of Ancient Rome. Biography and Portraits of the City*, Princeton, Oxford-Princeton University Press, 2012, vol. 1 p. 504.

²⁰ Frontin, *Les aqueducs de la ville de Rome*, 23.

²¹ Frontin, *ibid.*, 2, 2 : *pro formula administrationis respicere possem* (« pour m'y rapporter comme un formulaire de mon administration ») – ce qui représente le but premier de l'œuvre selon Thomas Ashby, 1935, *op. cit.*, p. 28.

²² Marcus Vispanius Agrippa (63 à 12 av. n. è.), pourrait avoir planifié ces travaux dès 40 av. n. è. lorsqu'il fut nommé *praetor urbanis*, cf. Harry B. Evans, « Agrippa's Water Plan », *AJA*, vol. 86, no. 3, 1982, p. 409-411.

²³ L'étude du volume d'eau des aqueducs romains (abordée par T. Ashby, *op. cit.*, p. 30) se fonde sur les mesures des périmètres des tuyaux indiquées par Frontin (*Aq.* 23-63) et Vitruve (8, 4) : *quinaria* : un tuyau de cinq *digitus* (doigt 1/16 de pieds) ; *octonaria*, un tuyau de 8 *digitus*, *denaria*, de 10, et ainsi de suite, cf. H. B. Evans, *Water Distribution in Ancient Rome: The Evidence of Frontinus*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1994, p. 23.

²⁴ Les tuyaux de Rome ont été catalogués par Rodolfo Lanciani en 1880 (*op. cit.*, p. 211-308) et Heinrich Dressel (*Fistulae urbanae et agri suburbanae*, dans *CIL* XV 1899, p. 906-913). Pour des études subséquentes, voir : Gerda De Kleijn, *The Water supply of Ancient Rome. City area, Water and Population*, Amsterdam, Gieben, 2001, p. 114 ; Werner Eck, « Die Wasserversorgung im römischen Reich. Soziopolitische Bedingungen, Recht und Administration », dans : Frontinus-Gesellschaft (Hg.), *Die Wasserversorgung antiker Städte*, Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 1987, p. 83-87 ; Christer Bruun, *The Water Supply of Ancient Rome: a Study of Roman Imperial Administration*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1991, p. 63-87.

(1994)²⁵. Même si notre intention n'est pas de trancher dans cette « guerre des tuyaux », on remarque toutefois que les tenants de l'histoire sociale ont surtout privilégié le réseau hydraulique de Rome.

Publiée en 1993, l'étude d'Alain Malissard est la première à encadrer pratiquement tous les aspects socioculturels impliquant les eaux à Rome; les aqueducs et leurs volumes, l'administration publique, la lutte contre les incendies, les structures aquatiques (canalisations, bassins, puits, fontaines, égouts), les loisirs des eaux (thermes et naumachies), ainsi que les manières romaines de consommer l'eau à table²⁶. Dans un article publié l'année suivante, Emily Gowers montre que certains auteurs (Juvénal par exemple) faisaient l'analogie entre le système d'évacuation la *Cloaca Maxima* – le Grand Égout de Rome – et le système digestif du corps humain²⁷. Plus récemment, la *Cloaca Maxima* a fait l'objet d'un ouvrage dirigé par Elisabetta Bianchi, dans lequel ses artères ont été examinées au moyen d'analyses archéologiques²⁸. En un sens, l'histoire de l'*Urbs* est donc liée étroitement à celle de ses rapports physiques avec l'eau.

Depuis les dernières décennies, des études se sont orientées sur les droits romains d'accès à l'eau. En 2004, Michael Peachin a développé l'hypothèse que le traité de Frontin, publié vers 98, visait à promouvoir un renforcement des droits de concession des eaux sous la nouvelle administration établie à la fin du I^{er} siècle par Nerva et renforcée par Trajan. À partir du II^e siècle, les droits d'accès privés ou publics à l'eau s'inscrivent désormais dans le système des concessions de privilèges octroyés aux élites par évergétisme de l'empereur (*beneficia Caesaris*)²⁹. L'empereur romain se juxtapose alors à l'autorité du curateur des eaux avec le procureur des eaux comme subalterne pour veiller au maintien du réseau urbain.

En 2017, les droits de concession d'eau ont été examinés par Cynthia Bannon qui a montré que les accès privés aux aqueducs étaient octroyés par l'État romain en tant que servitudes légales. En s'appuyant sur la chartre de fondation de la colonie d'*Urso* en Hispanie ultérieure (vers 44 av. n. è), puis un décret de

²⁵ En partant de l'hypothèse que les noms au génitif inscrits sur des tuyaux (*Postumi* : CIL XV 7515 ; *Domitiani* : 7285, etc.) appartiennent aux gens qui ont le droit d'accès privé à l'eau (contra J. J. Aubert, *Business Managers in Ancient Rome*, Leyden, Brill, 1994, p. XXX), Gerda De Kleijn établit la répartition des fistules dans les quartiers où ils furent retrouvés pour saisir les écarts de richesse dans la population, *op. cit.*, p. 221-246.

²⁶ À table, les Romains préféraient consommer l'eau tiède (*aqua calda*), disposant parfois de citernes chauffantes pour garder l'eau à la bonne température (Sénèque, *Questions naturelles*, 3, 24, 2), A. Malissard, *op. cit.*, p. 38-40.

²⁷ Suivant cette analogie, la tête est le Capitole, l'estomac se situe au niveau du drain principal sous la *Subura* (Juvénal, *Satires*, 5, 106 : *puiguis torrente cloaca... mediae cryptam penetrare Suburae* « habitué à remonter le collecteur jusqu'en plein Subure! »), : le quartier populaire au nord du forum, le tout aboutissant dans le Tibre. Cf. Emily Gowers, « The Anatomy of Rome: from Capitol to Cloaca », *JRS*, vol. 85, 1995, p. 25-28.

²⁸ Cet ouvrage collectif rassemble les études sur la *Cloaca Maxima*, qui portent notamment sur son parcours et ses artères secondaires, la documentation épigraphique et littéraire, ainsi que son système de drainage, cf. Elisabetta Bianchi (dir.), *La Cloaca Maxima e i sistemi fognari di Rome dall'antichità ad oggi*, Palombi, Rome, 2014, 262 p.

²⁹ D'après cette hypothèse, *De aquis* serait un ouvrage de rhétorique destiné aux élites de Rome qui sont les premiers usagers des aqueducs, car seulement 9% des fontaines desservent les régions plus pauvres (*Subura*, *Aventinus*, *Caelius*, *Transiberim*), puis pour mettre en garde contre les détournements illégaux. Frontin renforce ainsi la centralisation des droits de concession des eaux sous Nerva (96-98), puisqu'il y avait auparavant un « *lack of oversight* » dans la curatelle de eaux, cf. Michael Peachin, *Frontinus and the curae of the curator aquarum*, Stuttgart, Steiner, 2004, p. 125-128.

la cité de Venafrum en Campanie qui concerne la régulation d'un aqueduc offert par Auguste, Bannon considère que le modèle romain de l'administration des eaux publiques fut adapté par les magistrats (*duoviri* et *aediles*) de ces cités qui remplacèrent localement les fonctions du curateur des eaux³⁰.

Il convient de mentionner le riche corpus historiographique qui porte sur les thermes romains (*thermae* : publics) et les bains (*balnea* : privés), dont notre analyse se limitera au *balneum* des Frères Arvales (3. 5). En effet, les Romains, qui empruntèrent aux Grecs l'habitude d'aller aux bains, visitaient ces lieux quotidiennement pour veiller aux soins du corps et faire de l'exercice : une sorte de « médecine plaisante »³¹. En 1991, les auteurs de l'ouvrage collectif, *Les thermes romains*, ont présenté des notions utiles à l'étude des thermes qui se monumentalisent sous l'Empire avec la diffusion du type « impérial »³². Dans le chapitre « Sanctuaires et thermes », John Scheid a offert une clé de lecture pour distinguer les eaux des bassins, fontaines et thermes servant aux ablutions rituelles en périphérie des sanctuaires, d'un culte proprement consacré à une divinité de l'eau, où une limite empêche d'accéder à l'eau sacrée³³.

Trois points sont à retenir de ce premier bilan. Premièrement, l'eau distribuée par les aqueducs de Rome est considérée comme un bien de luxe par les Romains dont les premiers bénéficiaires sont les élites. En ce sens, les droits d'accès à l'eau renforcent les hiérarchies sociales³⁴. Deuxièmement, on distingue deux périodes charnières pour la gestion des eaux des aqueducs de Rome. La première implique un remaniement du réseau et la fondation de la *Cura Aquarum* en 11 av. n. è., alors que la population urbaine augmente considérablement³⁵. Une fois le personnel augmenté par Claude (vers 52), la seconde période se produit à la fin du I^{er} siècle (vers 98), alors que les droits d'accès à l'eau sont centralisés en la personne de l'empereur

³⁰ Les sources consultées par Cynthia Bannon sont : un senatus-consulte de 116 av. n. è. qui interdit de souiller toute fontaine publique (Front. *Aq.* 97), la « *Lex Rivalica* » (vers 50 av. n. è. voir Festus, 458 [Lindsay]), la *Lex Ursonensis*, (*CIL* II 5439 de la *colonia Iulia Genetiva* avec les *rubricae* 99, 100), la *Lex Quinctia* (9 av. n. è.) qui officialise l'autorité du *curator aquarum*, le traité de Venafrum (*CIL* X 4842), puis les traités de juristes compilés dans le *Digeste* (VI^e siècle), cf. « Fresh Water in Roman Law : Rights and Policy », *JRS*, vol. 107, 2017, p. 63-76.

³¹ Marie Guérin-Beauvois, « Les pratiques du thermalisme dans les villes de l'Italie romaine », *Histoire urbaine*, vol. 1, 2001, p. 141. Pour une étude du thermalisme dans les provinces, voir Yvon Thébert, *Thermes romains d'Afrique du Nord et leur contexte méditerranéen : études d'histoire et d'archéologie*, Rome, ÉFR, 2003, 733 p.

³² À Rome, les grands thermes impériaux sont : les thermes d'Agrippa (19 av. n. è.), de Néron (62 et rénovés en 229), de Titus (81), de Trajan (109), de Caracalla (216) et de Dioclétien (306). Ces bâtiments impliquent un parcours continu entre les salles et une progression dans les degrés de chaleur imposés au corps (du *frigidarium* au *tepidarium*), cf. René Rebuffat, « Vocabulaire thermal », dans Id., Y. Thébert, J. Scheid, P. Aupert, *Les thermes romains a : actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome : (Rome, 11-12 novembre 1988)*, Rome, ÉFR, 1991, p. 6.

³³ John Scheid, « Sanctuaires et thermes sous l'Empire », dans : R. Rébuffat et alii, *ibid.*, p. 208-211.

³⁴ Michael Peachin, *op. cit.*, p. 129-130.

³⁵ Le chiffre traditionnel d'un million d'habitants pour la population de Rome au début de l'Empire est accepté largement depuis les années 1930. Toutefois, les estimations varient entre 650 000 et 1, 2 M d'habitants pour le I^{er} et le II^e siècle, cf. Paul Erdkamp (dir.) *The Cambridge Companion to Ancient Rome*, Cambridge (G.-B.), Cambridge University Press, 2013, p. 40, mais dans tous les cas, la démographie augmente drastiquement sous Auguste avec la fin des guerres civiles, voir : Alexandre Grandazzi, *Urbs : histoire de la ville de Rome des origines à la mort d'Auguste*, Paris, Perrin, 2017, p. 646, en particulier la note 126.

(*beneficia Caesaris*) : des mesures parallèles à l'ajout de nouvelles lignes d'aqueducs³⁶. Enfin, on remarque que les cultes des eaux n'ont à peine qu'été effleurés dans ces études orientées sur le réseau hydraulique et sa gestion publique : des thèmes déjà bien étudiés.

Les cultes romains des eaux : un sujet éparpillé à travers l'historiographie

Les dieux et les déesses des eaux de Rome ont d'abord été regroupés par Georg Wissowa dans la deuxième édition de son œuvre, *Religion und Kultus der Römer* (1912), qui les classe parmi les dieux « indigètes » de Rome³⁷. Depuis cette époque, les valeurs religieuses des eaux au sein de la religion romaine ont fait l'objet d'études multiples portant plus souvent sur des aspects singuliers transmis par les sources. Pour résumer la panoplie d'études qui ont abordé sous un angle ou un autre, les cultes romains des eaux, il conviendra d'enligner ce bilan sur trois thèmes: les dieux, les rites et les sanctuaires aquatiques.

a. Les dieux et les déesses aquatiques des Romains

Dans le but de faire ressortir les acquis préalables de la recherche, cette partie brossera un portrait des notions et des enjeux historiographiques impliquant les divinités des eaux. En se fondant sur la catégorisation des divinités de Wissowa, nous dégagerons les études notoires qui impliquent le Tibre, Neptune, Jupiter Elicius, Fons, les Camèmes, les Nymphes, Juturne, Furrina et Vénus Cloacina.

D'après le linguiste Varron, le plus vieux nom latin du Tibre, était l'*Albula*. Aux époques historiques, les Romains l'appelaient *Tiberis*, *Thybris*, ou *Pater Tiberinus*, tandis qu'ils reconnaissaient que sa source se trouve dans les Monts Apennins, aux confins de l'Étrurie et de l'Ombrie³⁸. C'est en 1953 que paraît une première monographie consacrée entièrement aux relations socioéconomiques avec le Tibre sous la plume de Joël Le Gall³⁹. Dans un complément publié la même année, Le Gall aborde la question d'un culte au Tibre à Rome, qui apparaît dans l'iconographie suivant les stéréotypes grecs : un vieillard barbu

³⁶ La centralisation des droits sous Nerva (96-98) visant à contrôler les abus (M. Peachin, *op. cit.*, p. 114), est suivie par l'ajout de l'*Aqua Traiana*, inauguré en 109, qui alimente la région du *Transtiberim* sur la rive droite du Tibre.

³⁷ Les divinités des eaux font l'objet des chapitres 33 et 34 : « Die Gottheiten des Wassers » et « Neptunus und Salacia », cf. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, Munich, C. H. Beck, 1912 : 2^e éd. (1971), p. 219-229.

³⁸ Varron, *De la langue latine*, 5, 29-30 (pour l'étymologie) ; Tite-Live, 1, 3, 5 (*Albula*) ; Virgile, *L'Énéide*, 8, 31, 72 (*Pater Tiberinus*) ; Ovide, *Les Fastes*, 5, 645 (*Albula*) ; 6, 713 (*Thybris*). Selon Pline l'Ancien, la source du Tibre (*Tiberis*) se trouve environ au milieu des Apennins, dans le territoire des Arétins (*HN*. 3, 11), ce qui correspond à l'actuel *Mons Fumaiolo*, cf. Joël Le Gall, *Le Tibre, fleuve de Rome dans l'Antiquité*, Paris, puf, 1953, p. 6.

³⁹ Dans ce livre, l'auteur étudie divers aspects de la vie des Romains qui impliquent le fleuve : la navigation, la pêche, les inondations, les ponts et les digues, les loisirs, ainsi qu'à la gestion des rives. Il consacre notamment un chapitre aux curateurs des rives du Tibre (*curatores alvei et riparum Tiberis*) : les magistrats chargés de délimiter les accès au fleuve, puis de la gestion des égouts (*et cloacarum urbis*) à partir du II^e siècle, notamment avec le curateur du Tibre, Titus Iulius Ferox (101-103), bien connu pour ses cippes (*CIL VI 31549-31553*), *ibid*, p. 135-147.

en toge portant les symboles d'abondance (cornes, roseau), et souvent allongé mollement⁴⁰. En se fondant les nombreux ex-voto de formes anatomiques (jambes, mains, pieds, etc.) trouvés en face de l'île Tibérine lors de travaux effectués à la fin du XIX^e siècle, Le Gall a développé l'hypothèse que c'est le dieu Tibre qui recevait un culte à cet endroit pour ses vertus guérisseuses entre le III^e au I^{er} siècle av. n. è., et non pas le dieu médecin Esculape qui dispose d'un temple à proximité (fondé en 291 av. n. è.)⁴¹. Pour approfondir notre compréhension de la conjoncture culturelle entre les eaux et la santé, il sera pertinent d'examiner les rapports religieux des Romains au moyen de ce type d'offrande à des fins de guérison.

Les inondations du Tibre, qui avaient déjà été répertoriées par Le Gall en 1953, ont fait l'objet d'études plus récentes⁴². Tel que l'a souligné Martine Chassignet en 2005, les Romains concevaient ce type de catastrophe naturelle comme un avertissement rendu aux hommes par les dieux : un prodige (*prodigium*)⁴³. Les impacts des inondations fluviales dans la société romaine ont été étudiés par Gregory Aldrete en 2007, qui a voulu comprendre pourquoi les Romains n'ont pas développé plus de moyens techniques pour les contrôler. De son analyse de trente-trois inondations du Tibre répertoriées entre 414 av. et 398 de n. è., il en ressort que les Romains avaient une certaine réticence à altérer le cours du fleuve pour ne pas contrarier sa volonté divine, ce qui arriva en l'an 15 sous l'empereur Tibère⁴⁴.

Entre les deux rives, le Tibre avait un modeste sanctuaire sur l'île Tibérine à proximité du temple d'Esculape, où étaient logés des personnes malades⁴⁵. En 2012, Brian Campbell note toutefois que l'absence d'un grand culte matériel au Tibre contraste avec la place primordiale qu'il occupe dans l'imaginaire des

⁴⁰ Le dieu Tibre apparaît sur divers monuments figurés : fronton du temple de Mars Ultor, frise du forum de Nerva, Arc de Constantin, l'autel de Rondanini où il est représenté avec le serpent, puis sur des monnaies frappées sous les Flaviens et les Antonins, cf. Joël Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, Paris, puf, 1953, p. 22-30.

⁴¹ Selon Joël Le Gall, ce culte fut introduit sur l'île Tibérine puisque le fleuve était déjà reconnu à cet endroit pour ses valeurs curatives, *op. cit.*, p. 103-105. L'auteur renforce cette hypothèse dans des articles antérieurs, voir Id., « Des Romains demandaient au Tibre la guérison de leurs maux », *Archéologie et médecine*, 1986, p. 261-262, cf. Id. « Le Tibre, un fleuve guérisseur », *Dossiers d'histoire et d'archéologie*, vol. 123, 1988, p. 16-21. Le récit de fondation du temple insulaire d'Esculape et son rapport avec le Tibre sera examiné au second chapitre (2. 2. 3).

⁴² Joël Le Gall, *Le Tibre, le fleuve de Rome*, *op. cit.*, p. 18 (pour un liste des principales inondations à Rome).

⁴³ Pour interpréter les plus importants prodiges répertoriés durant l'année, le sénat avait recours aux oracles, dont les Livres Sibyllins et l'oracle de Delphes, ainsi qu'au haruspices étrusques, Martine Chassignet, « Les catastrophes naturelles et leur gestion dans l'*Ab Urbe condita* de Tite-Live », dans R. Bedon, E. Hermon (éds.), *Concepts pratiques et enjeux environnementaux dans l'Empire romain*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges (*Caes.* 39), 2005, p. 346-347 ; voir aussi J. Scheid, *La religion des Romains*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 99-100.

⁴⁴ Tibère aurait refusé de consulter les Livres Sibyllins à la suite de ce désastre, Tacite, *Annales*, 1, 76 ; 79, avec Gregory Aldrete, *Floods of the Tiber in Ancient Rome*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2007, p. 218.

⁴⁵ Le culte insulaire du Tibre précède celui d'Esculape, selon J. Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, Paris, puf, 1953, p. 102-103, mais les traces d'un sanctuaire modeste au Tibre n'apparaissent qu'au III^e siècle av. n. è., cf. Selon Adam Ziolkowski, *The temples of Mid-Republican Rome and their historical and topographical context*, Rome, L'Erma di Bretschneider, 1992, p. 165. Voir aussi la thèse d'Hélène Moreau qui adhère à un rapprochement culturel entre les deux divinités au III^e siècle av. n. è. en raison de caractéristiques gréco-romaines partagées, cf. *Entre deux rives-entre deux ponts : l'île Tibérine de la Rome antique : histoire, archéologie, urbanisme des origines au V^e siècle après J.-C.* *Archéologie et Préhistoire*. Université Charles de Gaulle - Lille III, 2015, p. 173, note 745.

Romains (que nous exposerons au prochain chapitre). Selon cet auteur, il ne faut pas surestimer les éléments religieux liés au Tibre : ses représentations pourraient témoigner d'un lien « culturel et émotif de l'État romain, plutôt qu'un culte avec une divinité »⁴⁶. À travers cette enquête, il sera pertinent d'examiner la valeur culturelle attribuée au fleuve pour saisir la place qu'il détenait dans la vie religieuse des Romains.

S'inspirant des travaux de Wissowa, le comparatiste Georges Dumézil, dans *La religion romaine archaïque*, a voulu élucider la nature peu connue du dieu Neptune : un ancien dieu romain de l'eau douce assimilé à Poséidon en raison de sa prépondérance sur le domaine des eaux⁴⁷. On ne peut passer sous silence la controverse qui implique l'épisode du débordement du lac Albain de l'an 398 (ou 393) av. n. è. transmis par la littérature antique⁴⁸. En 1973, dans *Mythe et Épopée III*, Dumézil l'associait au mythe de fondation des *Neptunalia* (23 juillet)⁴⁹. Cependant, cette hypothèse fut contestée par Alexandre Grandazzi dans un article paru en 2003, dans lequel il défend l'hypothèse que le débordement aurait pu se produire dans la réalité de manière similaire aux inondations des lacs au Cameroun en 1986, qui furent causées par des éruptions de gaz carbonique⁵⁰. Ces interprétations concurrentes seront examinées au prochain chapitre en considérant les aspects religieux de ce récit qui résultent d'une force spontanée des eaux.

À Rome, un temple en l'honneur de Neptune se trouvait à proximité du *Circus Flaminius* sur le Champ de Mars (possiblement édifié au III^e av. n. è.)⁵¹. En 1981, l'étruscologue Raymond Bloch a comparé Neptune à son versant étrusque Nethuns et grec Poséidon. Il en ressort que Neptune se distingue de ces dieux homologués par ses parèdres *Venilia* et *Salacia* qui l'associent respectivement à l'eau « courante » et

⁴⁶ Brian Campbell, *Rivers and the Power of Ancient Rome*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2012, p. 140 et 159.

⁴⁷ Georg Wissowa, *op. cit.*, p. 226 ; G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1974 (2^e éd.), p. 393.

⁴⁸ Le lac Albain (*lago Albano*) est situé sur le flanc ouest du Mont Albain (aujourd'hui *Monte Cavo*). Selon les auteurs anciens, en 398 av. n. è. (ou en 393 d'après la chronologie de Denys d'Halicarnasse), les eaux du lac grimpèrent subitement, ce qui fit l'objet d'un prodige à Rome (Cicéron, *De la divination*, 1, 100 ; Tite-Live, 5, 15-19 ; Dion. Hall. 12, fr. 11-17 ; Plutarque, *Vie de Camille*, 4, 6-7). Nous observerons cet épisode au prochain chapitre (1. 3. 2.).

⁴⁹ G. Dumézil, réfute l'historicité du débordement en s'appuyant sur les sondages de la région menés par Jean Hubaux (*Rome et Véies*, Paris, Les Belles Lettres, 1958), *Mythe et Épopée III*, Paris, Gallimard, 1973, p. 45-46.

⁵⁰ L'auteur s'appuie sur des analyses de terrain qui comparent les composantes chimiques des lacs des monts Albains aux lacs camerounais Nyos et Monoun, M. Martini et *alli*, « Chemical Characters of Crater Lakes in the Azores and Italy : the Anomaly of Lake Albano », *Geochemical Journal*, vol. 28, 1994, p. 173-184, dans A. Grandazzi, « Une nouvelle hypothèse sur le miracle du lac Albain », *BAGB*, no. 1, 2003, p. 99-104 ; *Alba Longa I, op. cit.*, p. 84.

⁵¹ Le temple de Neptune in *Circo (aedes Neptuni, CIL IX 194)*, dont il ne demeure que peu de traces, fut construit quelque part au III^e siècle avant notre ère, puis rénové et embellit par Cn. Domitius Ahenobarbus en 122 avant notre ère. Cf. Adam Ziolkowski, *op. cit.*, p. 118, cf. LTUR, vol. III (1999), p. 279 ssq ; Andrea Carandini (dir), *The Atlas of Ancient Rome. Biography and Portraits of the City*, 2012, vol. 1 p. 499.

« jaillissante »⁵². Bloch note également l'absence de l'épithète *Hippios* (« Maître des chevaux »), qui est propre à Poséidon⁵³. Le dieu romain porte donc des traits propres à son substrat de dieu des eaux douces.

Dans certaines circonstances, les Romains cherchaient à attirer les forces célestes de Jupiter Elicius, dont la fondation d'un temple sur l'Aventin est attribuée au roi Numa⁵⁴. La fonction de cette épithète provenant du verbe latin *elicere*, attirer a fait l'objet d'opinions divergentes depuis le XIX^e siècle. Tandis que William Smith et Désiré Nisard la rattachaient à un culte pour attirer la foudre par un regard positiviste sur les sources⁵⁵, une vague de chercheurs incluant Jesse B. Carter, Georg Wissowa, William W. Fowler, puis éventuellement Robert Maxwell Ogilvie et Georges Dumézil, l'ont plutôt rattaché à un culte pour conjurer la pluie⁵⁶. Les traces d'un culte pluvial à Rome seront examinées au prochain chapitre (1. 2. 3).

À ces divinités des eaux s'ajoute le dieu Fons (ou Fontus), qui préside aux fontaines et qui était honoré à Rome le 13 octobre lors des *Fontinalia*. Selon Dumézil, cette fête serait à mettre en relation avec la montée des eaux domestiquées dans les fontaines durant l'automne⁵⁷. D'un autre côté, les sources littéraires attestent qu'un sanctuaire fut consacré à Fons en 231 avant notre ère sur la rive droite du Tibre près du Janicule (*ara Fontis*)⁵⁸. Il est possible que la gens *Fonteia*, par son nom, était associée à son culte⁵⁹.

⁵² Varron, *De la langue latine*, 6, 72. Voir aussi Aulu-Gelle (c. 130-180), 13, 22 (Salacia appartient à Neptune), cf. Raymond Bloch, « Quelques remarques sur Poséidon, Neptune et Nethuns », *CRAI*, vol. 125, no. 2, 1981, p. 325.

⁵³ Poséidon est intimement lié au symbole du cheval en Grèce, « spécialement en Arcadie », *ibid*, p. 342. Dans la mythologie grecque, le cheval est associé aux cours d'eau et à la création de sources; par exemple, Pégase, engendré par Poséidon et Méduse, peut faire jaillir une source d'un coup de sabot (Ovide, *Les Métamorphoses*, 5, 250).

⁵⁴ Varron. *Ling.* 6, 94 ; Tite-Live, 1, 20 ; 31, 8 ; Ovid. *Fast.* 3, 327-392 ; Pline l'Ancien, *HN.* 2, 140.

⁵⁵ D'après ces auteurs, le savoir de conjurer la foudre proviendrait des Étrusques qui avaient une science de l'électricité, voir le commentaire dans Désiré Nisard (éd.), *Œuvres de Tite-Live*, tome 1, Paris, Didot, 1864 et William Smith (éd.), *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, vol. 2, Boston, Little Brown, 1870, p. 10.

⁵⁶ L'hypothèse d'un dieu pluvial se fonde sur les rites romains servant à la conjurer en temps de sécheresse (*Aquaelicism et nudipedalia*), voir : J. B. Carter, *De deorum Romanorum Cognigibus quaestiones selectae*, 1898, s. v. « *Elicius Jupiter* », p. 42 ; G. Wissowa, *op. cit.*, p. 106, Pauly-Wissowa (s. v. « *Aquaelicism* ») ; Darenberg et Saglio (s. v. « *Jupiter* ») ; Alfred Merlin, *L'Aventin dans l'Antiquité*, Paris, Fonteming, 1906, p. 46 ; C. Bailey, *The Religion of Ancient Rome*, London, Archibald, 1907, p. 5 ; W. W. Fowler, *The Religious experience of the Roman People*, London, MacMillan, 1911, p. 52 ; W. R. Halliday, *Lectures on the History of the Roman Religion*, London, Hodder & Stoughton, 1922, p. 20-22 ; Robert M. Ogilvie, *A Commentary on Livy: books I-V*, Oxford, Clarendon Press, 1965, p. 101-102 ; G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, 1974 (2^e éd.), p. 189. L'interprétation singulière de Marion Ayer Rubins est qu'il pourrait s'agir d'un dieu intercesseur avec les Mânes (Tite-Live, 1, 20), cf. « A New Interpretation of "Jupiter Elicius" », *MAAR*, vol. 10, no. 1, 1932, p. 95-98. Selon John Scheid, le sens d'*elicio* (inviter, attirer) pourrait évoquer un dieu invité sur l'Aventin, car cette colline logeait les nouveaux arrivants, hommes et dieux (telle que Diane), cf. « Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome », *ASSR*, vol. 59, no. 1, 1985, p. 45.

⁵⁷ Selon Georges Dumézil, les *Fontinalia* d'octobre concernent « la montée naturelle de l'eau dans les ouvertures artificielles », *Fêtes romaines d'été et d'automne suivi de Dix questions romaines*, Paris, Gallimard, 1975, p. 37.

⁵⁸ Le sanctuaire de Fons (*ara Fontis*), dédié en 231 avant notre ère était situé à l'extérieur de la *Porta Fontinalis*, sur le Janicule et proche du tombeau de Numa (Cicéron, *Des lois*, 2, 56), possiblement sur une ancienne source naturelle, cf. A. Ziolkowski, *op. cit.*, p. 38 ; A. Carandini (dir.), *op. cit.*, vol. 1, p. 551.

⁵⁹ Un denier frappé par la gens *Fonteia* en 114 av. n. è. (*RRC.* 290/1 - C. Fonteius) montre un jeune homme à deux visages et un navire au revers. Ce personnage a tantôt été identifié à Fons, à Janus, le dieu des portes, ou bien aux Dioscures. Cependant, l'association avec Janus qui est souvent présenté avec un double visage, semble la plus probable, cf. *Dar. Sag.* s. v. « *Janus* » (p. 615, fig. 4144) et « *Fons* » (p. 1239).

Plus à distance de Rome, une inscription indique que Fons était honoré dans une Volsinie romaine, où Bloch considère qu'il formait un partenariat avec Tellus (*Terra mater*), la déesse de la terre⁶⁰. Par comparaison avec d'autres dieux aquatiques qui sont représentés par les traits typiques de l'hellénisme, nous n'avons pas d'image certaine du dieu Fons.

Quant aux sources de surface et souterraines, qu'elles soient thermales ou autres, elles ont tendance à être attribuées à des figures féminines. Parmi les déesses des sources comptent les Camènes, (de *cano*, chanter, prédire), d'anciennes divinités inspiratoires des Romains assimilées aux Muses grecques. Selon la légende, c'est dans l'ancien sanctuaire du bois des Camènes à Rome, que la déesse de la source, Égérie, inspira les fondements de la religion publique de Rome au roi Numa Pompilius⁶¹. Au moins depuis le IV^e siècle avant notre ère, une déesse du même nom incarne aussi la source du sanctuaire de Diane Nemorensis à Aricie⁶². En outre, les sources sont plus généralement attribuées aux Nymphes (*Nymphae*).

Les caractéristiques générales des Nymphes romaines ont été décrites par Ileana Chirassi Colombo dans un article paru en 2004. Il s'agit de déesses spécialisées (*Sondergötter*), apparentées aux déesses grecques⁶³. Ces divinités topiques se rattachent à des endroits précis (grottes, sources, bois) qui n'impliquent pas toujours l'eau. Cependant, il semble que les Romains aient favorisé leur association avec les sources. Les Nymphes sont parfois appelées en latin *Lymphae*, ce qui d'après le linguiste Varron (116-27 av. n. è.), rappellerait « le mol écoulement de l'eau »⁶⁴. L'imagerie littéraire et iconographique les présentent habituellement comme des jeunes femmes à moitié dévêtues et elles ne sont pas immortelles puisqu'elles peuvent disparaître après avoir rempli leurs fonctions⁶⁵. À Rome, un temple fut dédié aux

⁶⁰ AE 1983, 395, parue avec une publication par Mireille Corbier, « La famille de Séjan à Volsinii des Seii, curatores aquae », *MEFRA*, vol. 95, 1983, 719-756. Selon Raymond Bloch, Tellus et Fons, deux dieux telluriques, sont évoquées ensemble par les curateurs locaux par association avec la topographie de la colline de cette cité appelée la « *Civitas* » : les deux sources qui alimentent la Volsinie et la faille volcanique qui se trouve derrière le temple étrusque, cf. « Fons, Tellus et la *Civitas* », *MEFRA*, tome 99, no. 2, 1987, p. 564-566.

⁶¹ Tite-Live, 1, 21, *Ov. Fast.* 3, 260 ; *Mét.* 15, 480- et Plutarque qui écrit que les Vestales se rendaient à cette source chercher l'eau sacrificielle (*Numa.* 13, 2), cf. Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque*, 1974 (2^e éd.), p. 392.

⁶² Le bois sacré de la *Diana Nemorensis* se trouve près du lac de Nemi, à une trentaine de km au sud-est de Rome le long de la *Via Appia*. Il s'agissait d'un centre fédérateur pour la ligue latine (VII^e au IV^e siècle av. n. è.). Selon Georges Dumézil, il se pourrait qu'Égérie du bois des Camènes fut importée à Rome en même temps que Diane ait reçue son temple sur l'Aventin vers le milieu du VI^e av. J.-C., *ibid.*, p. 412.

⁶³ John Scheid, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005, p. 58.

⁶⁴ Varr. *Ling.* 6, 71 (*Lymphae*). Cf. Ileana Chirassi Colombo, « Figure d'acqua. Albunea, Mefitis et la Sibilla Tiburtina », dans Mariavittoria Antico Gallina (éd.), *Acque per l'utilitas, per la salubritas, per l'amenitas*, Milan, Edizioni ET Milano, 2004, p. 299-301.

⁶⁵ Ileana Chirassi Colombo, *ibid.* Cf. John Scheid, « Cours : le culte des eaux et des sources dans le monde romain (2007-2008) », publié dans *Cours et travaux du Collège de France, 108^e année*, CdF, 2008, p. 634.

Nymphes (*aedes Nympharum*) sur le Champ de Mars près de l'embouchure de l'Aqua Virgo, possiblement au II^e siècle av. J.-C., mais sa localisation exacte demeure hypothétique⁶⁶.

L'une des Nymphes les plus célèbres de Rome est sans équivoque Juturne (de *iuvare*, aider), appelée parfois *Diuturna*, qui incarnait à l'origine une source de la région de Lavinium au sud de Rome⁶⁷. Vers le début du V^e siècle av. n. è., les Romains rattachèrent son nom à une source salubre qui coule sous le *forum Romanum* et qui fut architecturée en un bassin, le *Lacus Iuturnae*, comme complément au temple des Dioscures (fondé vers 484 avant notre ère)⁶⁸. Le bassin (14 x 8 m) et ses alentours ont été fouillé en 1900 par Giacomo Boni, qui dégagèrent notamment : un puits (*puteal*), le fronton d'une chapelle (*aedicula*), quatre autels, des fragments de statues, de vases et d'amphores, ainsi que des monnaies⁶⁹.

Le riche matériel lié à la fontaine de Juturne a été réexaminé dans les années 1980 par l'Institut Finlandais de Rome (IFR) sous la direction d'Eva Margareta Steinby. Ces chercheurs étudièrent notamment l'association entre la fontaine et les Dioscures qui sont contiguës dans l'espace, comme dans les mythes⁷⁰. Cette fontaine est centrale aux cultes romains puisque, selon Servius (IV^e siècle), il était coutume d'en puiser l'eau pour tous les sacrifices⁷¹. Une analyse des mythes et des matériaux permettra de mieux saisir ses fonctions et sa relation avec les cultes environnants (chapitre 3). En 241 av. n. è., un temple fut consacré à Juturne sur le Champ de Mars à la suite de la première guerre punique (241 av. n. è.)⁷². Cette Nymphe était honorée le 11 janvier, lors des *Juturnalia*, par les ouvriers chargés des travaux d'adduction des eaux⁷³.

⁶⁶ Adam Ziolkowski, *op. cit.*, p. 120-121 (*Aedes Nympharum*), voir aussi Filippo Coarelli, *L'area sacra di Largo di Argentina. I. Topographia e storia*, Musei Capitolini, p. 42-43 ; Id. *Rome and Environs: an archaeological guide (updated edition)*, Rome, and *Environs: an archaeological guide (updated edition)*, traduction par James C. Clauss et Berkeley, University of California Press, 2007 (révision de Id. *Guide archéologique de Rome*, Paris Hachette, 1994), p. 281. Cf. A. Carandini (dir.), *op. cit.*, 2012, vol. 1, 504 : édifié entre 110 et 76 av. n. è. (*CIL IX 1714*).

⁶⁷ Serv. *Comm. Aen.* 12, 139 : qui se rapporte à Varron pour le sens de *iuvare* (Varron. *Ling.* 5, 69).

⁶⁸ Le *Lacus Iuturnae* construit au début V^e siècle avant notre ère et rénové après la victoire romaine à Pydna (168 av. n. è.) lorsque des statues des Dioscures et de leurs chevaux furent dressées sur ses abords (Min. Fel. *Oct.* 7, 3), puis à nouveau sous Tibère et le site atteint son apogée de *decorum* au début du II^e siècle, cf. F. Coarelli, *op. cit.*, p. 75-76. Voir aussi A. Carandini (dir.), *op. cit.*, vol. 1, p. 156.

⁶⁹ Le secteur du Lacus Iurnae fut fouillé en 1900 et les résultats furent publiés l'année suivante, cf. Giacomo. Boni, *Il sacrario di Juturna*, Rome, Tipografia della R. Accademica deil Lincei, 1901.

⁷⁰ Cette association à la fois mythologique et cultuelle sera étudiée dans les prochains chapitres, en particulier, à partir des ouvrages collectifs dirigés par Eva Margareth Steinby (dir.), *Lacus Iuturnae : 1. Analisi delle fonti*, Rome, De Luca, année, 322 p. ; Id. *Lacus Iuturnae : 2. Materiali dagli scavi Boni (1900)*, Rome, Quasar, 2012, 314 p. Nous aurons aussi recours à la synthèse de Maria Elisa Barraco (dir.), *Iuturnai Iuturnai sacrum : la sacra fonte di Giuturna nel foro romano : fons - lacus - aedicula*, Roma, Arbor sapientiae, 2015, 65 p.

⁷¹ Serv. *Comm. Aen.* 12, 139.

⁷² D'après le commentateur Servius (IV^e siècle), le temple de Juturne fut consacré par le consul sortant Caius Lutatius Catulus pour honorer sa victoire navale aux îles Égates qui met fin à la première guerre punique (241 av. n. è.), Serv. *Comm. Aen.* 12, 139. Cf. Andrea Carandini (dir.), *op. cit.*, vol. 1, 500. Nous examinerons plus loin les hypothèses sur la localisation du temple de Juturne (2. 1. 2).

⁷³ Mis à part le passage d'Ovide qui attribue la construction du temple de Juturne par Catulus à la fête de fondation des *Juturnalia* du 11 janvier (*Fast.* 1. 463) et une brève glose de Servius : *nam et Iuturnas ferias celebrant qui artificum*

En plein cœur de Rome, à une centaine de mètres au nord du *Lacus Iuturnae*, un petit *sacellum* (un temple sans toit) dédié à Vénus Cloacina fut révélé au début du XX^e siècle près de l'artère de la *Cloaca Maxima* qui débouche sur le forum romain. En 1956, Carel van Essen proposa l'hypothèse que les Romains se rendaient à cet endroit pour se purifier avec le myrte, l'un des attributs de Vénus⁷⁴. Bien que les modalités exactes de ce culte soient inconnues, John Hopkins, qui s'est penché sur les eaux usées de Rome en 2012, considère que l'association cultuelle entre cette divinité et le Grand Égout de Rome est indéniable⁷⁵.

En outre, les sources souterraines, puisqu'elles circulent dans les entrailles de la terre, sont parfois associées à des déesses infernales. C'est peut-être le cas de la nymphe Furrina (ou Furina) dont le nom demeurait obscur à l'époque de Varron⁷⁶. Selon Dumézil, son étymologie la rapproche des puits et renvoie à l'action de l'eau qui produit des bulles; il pourrait donc s'agir d'une déesse des puits⁷⁷. Contrairement aux autres divinités aquatiques des Romains, un flamine mineur dirigeait son culte⁷⁸. Le sanctuaire de Furrina situé sur le flanc du Janicule (*Lucus Furrinae*) fut dégagé par Paul Gauckler au début du XX^e siècle⁷⁹. D'après Dumézil, les *Furrinalia* du 25 juillet, une fête qui demeure peu connue, concernerait le forage et le captage des eaux souterraines durant cette période critique de l'année pour l'adduction des eaux⁸⁰.

b. Fonctions rituelles des eaux : purifications, *praefatio*, ordales et libations

Pour les Romains, l'eau a de multiples fonctions religieuses : elle peut être purifiante, servir à la cuisine sacrificielle, ou encore, de médium pour communiquer avec les dieux. Selon John Scheid, l'eau est essentielle au fonctionnement de la religion publique de Rome qui se fonde sur « l'exécution correcte des rites prescrits »⁸¹. Dans ce système, les purifications par l'eau – lavements de mains, ablutions du visage et

aqua exercent, quem diem festum Iuturnalia dicunt (*Comm. Aen.* 12, 139.), tel que l'a mentionné Robert Turcan, « nous ignorons tout des modalités de ces Iuturnales », cf. *Rome et ses dieux*, Paris, Hachette, 1998, p. 99.

⁷⁴ Carol C. van Essen, « Vénus Cloacina », *Mnemosyne*, vol. 9, no. 2, 1956, p. 139-143.

⁷⁵ John Hopkins, « The sacred sewer: tradition and religion in the Cloaca Maxima », dans M. Bradley (éd.), *Rome, Pollution and Propriety: Dirt, Disease and Hygiene in the Eternal City from Antiquity to Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 96-97. Ce culte sanitaire sera étudié au chapitre 2.

⁷⁶ Var. *Ling.* 6, 19 : « Le nom de cette déesse est aujourd'hui presque inconnu » (éd. M. Nisard, 1875).

⁷⁷ D'après Georges Dumézil, la racine indo-européenne correspondant à « puits » (**bhr-u-n*) équivaut dans le vocabulaire latin avec *feruere* (bouillir) et *defrutum* (vin cuit), et celle-ci pourrait avoir été délaissée par les Romains au profit du terme plus tardif *puteus* (puits), cf. *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, Gallimard, 1975, p. 36.

⁷⁸ L'existence de ce Flamine est rapportée par Varron (*Ling.* 6, 3, 1), mais nous n'avons pas plus d'informations sur cette prêtrise, cf. Domenico Fasciano, Pierre Séguin, *Les flamines et leurs dieux*, Musae, Montréal, 1993, p. 125.

⁷⁹ Le *lucus Furrinae* est un hémicycle creusé d'environ dix mètres où coulait une source dans l'Antiquité. Les fouilles du site révélèrent une dédicace en grec à Furrina et aux « nymphes Furrinae » : « ...ΝΥΝΦΕC ΦΟΡΡΙΝΕC », C'est dans ce lieu retranché de la cité que le tribun Caius Gracchus, pourchassé par ses ennemis, se serait fait donner la mort en 121 av. n. è. (Plutarque, *Vie de Caius Gracchus*, 16), cf. Paul Gauckler, « Le bois sacré de la nymphe Furrina et le sanctuaire des Dieux syriens, au Janicule, à Rome », *CRAI*, vol. 51, no. 3, 1907, p. 150-154.

⁸⁰ George Dumézil considérait que les *Furrinalia* du 25 juillet, qui succèdent immédiatement les *Neptunalia* du 23-24 juillet, sont en lien avec les travaux d'adduction des eaux menés durant cette période chaude de l'année, une entreprise qui se complète par les *Fontinalia* du 13 octobre, cf. *Fêtes romaines d'été et d'automne*, 1975, p. 37.

⁸¹ John Scheid, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005, p. 15-17.

bains complets (souvent rendues par *abluere*) – sont nécessaires pour amener le corps en état de pureté rituelle lors de la *praefatio*, ainsi que pour effacer les souillures symboliques contractées durant le sacrifice⁸². À Rome, ces gestes codifiés relèvent de la piété (*pietas*) et renforcent la performance des rites⁸³.

Lors d'un sacrifice, l'eau peut également servir à la préparation de l'animal (*praefatio*) qui sera immolé. En effet, le sacrifice de type « romain » (*ritus Romanus*) implique que la victime soit aspergée de vin et soupoudrée de *mola salsa*, un mélange de farine et de sel confectionné par les Vestales. En revanche, le sacrifice de type « grec » (*ritus Graecus*) préconise qu'elle soit aspergée d'eau, puis soupoudrée d'orge. Cependant, ces modalités typiquement romaines n'ont souvent rien à voir avec la provenance des dieux honorés⁸⁴. Puisque l'eau douce et vive fait partie du matériel cultuel de base des Romains, on ne s'étonnera pas que les temples soient généralement équipés de puits, de bassin ou de fontaines à proximité. Cependant, il ne faut pas réduire, comme l'avait fait des chercheurs au XIX^e et au début du XX^e siècle, tout dispositif aquatique proche d'un temple à un instrument d'un « culte guérisseur de l'eau »⁸⁵.

C'est en jetant des offrandes matérielles dans les eaux que les Romains communiquaient avec les divinités aquatiques, ce qui est la norme pour entrer en contact avec les dieux chthoniens⁸⁶. Cette tradition relève du *votum*, une pratique religieuse qui se répand à partir de la fin du IV^e siècle av. n. è. Il s'agit de vœux consolidés sous la forme d'une offrande matérielle faite au dieu⁸⁷. Les objets offerts aux dieux en guise de remerciement peuvent témoigner de l'origine sociale du dédicant(e), ou bien du type de faveur qui a été demandé, comme en témoignent les ex-voto en formes anatomiques trouvées à Rome au XI^e siècle⁸⁸.

⁸² Les purifications par l'eau d'entrée, d'intervalle ou de sortie de rite relèvent de la *pietas* des Romains, la bonne manière d'agir avec les dieux : « C'est pour cette raison qu'avant tout acte religieux, même à l'intérieur d'un rite complexe, on se lave les mains », John Scheid, *La religion des Romains*, 2010, p. 26.

⁸³ Cat. Agr.132. Dans le *Daps* : « on dirait que la pureté du sacrifiant s'épuise avant chaque phase du rite, ou plutôt qu'elle est rappelée avant chaque nouvelle étape de la célébration », J. Scheid, *Quand faire, c'est croire*, p. 134-135.

⁸⁴ Ces modalités sacrificielles arbitraires typiquement romaines se développent à Rome durant le III^e et le II^e siècle avant notre ère. Pour le rite romain (*ritus romanus*), les officiants religieux doivent avoir la tête couverte, mais le rite grec (*ritus graeci*) se fait avec la tête à découvert. Toutefois, ces modalités ne font pas toujours de sens quant à l'origine des dieux honorés, par exemple, Hercule est honoré selon le rite grec, mais pas Cybèle, ni Castor et Pollux, cf. John Scheid, *Quand faire, c'est croire*, 2005, p. 91-92, et repris dans *La religion des Romains*, 2010, p. 33-35.

⁸⁵ Les chercheurs du XIX^e et du début du XX^e ont surévalué l'importance des eaux dans les « religions primitives », considérant que toute fontaine près d'un lieu de culte faisait l'objet d'un culte de guérison attribué aux sources ; voir par exemple, Alexandre Bertrand, *La religion des Gaulois*, Paris, 1897, Paris, Ernest Leroux, p. 191-192 ; Camille Jullian, *Histoire de la Gaule*, volume 6, Paris, Hachette, 1920, p. 56. Cf. John Scheid, *Les dieux, l'État et l'individu*, Paris, Seuil, 2013, p. 199 ; Id. *Cours et travaux du Collège de France, Annuaire 108^e année*, Paris, CdF, 2008, p. 622.

⁸⁶ Les offrandes votives (ex-voto) varient selon les types de divinités qui les reçoivent : pour les dieux aquatiques les Romains les lançaient dans l'eau, pour les divinités chthoniennes (comme les Lares) ils les déposaient dans la terre ou les brûlaient entièrement (holocauste), cf. John Scheid, *La religion des Romains*, p. 74 ; 79

⁸⁷ *Ibid*, p. 86-89. J. Scheid, *Quand faire, c'est croire*, 2005, p. 22.

⁸⁸ Les offrandes en formes de membres anatomiques résultent d'un vœu de guérison obtenu, cf. Olivier de Cazanove, « La demande de guérison dans les sanctuaires : les ex-voto anatomiques », *Archéothéma*, no. 16, 2011, p. 56-58.

À travers cette recherche, il conviendra d'examiner la relation l'eau et les vestales. En effet, ces prêtresses logées en plein cœur du forum romain dans l'*Atrium Vestae*, ont entretenu un rapport culturel étroit et particulier avec l'eau douce sur une longue durée.⁸⁹ Dans le but d'étudier cette relation particulière, une attention sera portée aux légendes des vestales Tuccia, Aemilia (vers 230 av. J.C.) et Claudia Quinta (204 av. n. è.) qui se déroulent dans le contexte des guerres puniques et qui mettent en scène des jugements ordales par l'eau (et par le feu pour Aemilia), et qui seront étudiées conjointement.

Il faut noter que l'existence de l'ordalie à Rome est un sujet débattu depuis les années 1930. D'emblée, le terme *ordalium* (« jugement de Dieu ») n'est pas classique, car il n'apparaît qu'à l'époque médiévale comme forme latinisée du germanique « *ordela* » (discerner, décider), ce qui l'apparente au terme allemand : « *Urteil* » (jugement)⁹⁰. Cette pratique judiciaire consiste à remettre un jugement à une omniscience déterminée par une épreuve physique⁹¹. Mais l'ordalie existait-elle à Rome? Une hypothèse défendue Constantin St. Tomulescu, Giuseppe Ignazio Luzzato et Dario Sabbatucci, est que l'ordalie n'était pas pratiquée en tant que procédure pénale par les Romains, mais qu'elle existait chez les Germains⁹². Selon Dario Sabbatucci, l'ordalie judiciaire n'intégra la jurisprudence latine qu'à partir du début du VI^e siècle, lorsque le droit coutumier fut adapté dans les royaumes germaniques et francs⁹³. Selon ceux-ci, l'ordalie juridique n'était donc pas employée en cas d'offense religieuse par les Romains dans l'Antiquité.

Si l'on regarde du côté de l'Orient, l'ordalie par l'eau est attestée en Mésopotamie dès les 2^e millénaire, avec le code d'Hammurabi (1792-1750 av. n. è.)⁹⁴. En revanche, les exemples en Grèce et en Italie sont moins concrets, car ils proviennent de mythes et de légendes. Nonobstant, des chercheurs tels que Gustav Glotz, Henri Lévy-Bruhl, René Dekkers et Jean Gagé, ont adhéré à l'idée que cette procédure magico-religieuse existait dans les strates les plus anciennes des sociétés antiques⁹⁵. Pour ceux-ci, l'ordalie

⁸⁹ Georges Dumézil remarquait que les vestales entretiennent avec l'eau des sources et des rivières « un rapport complexe : symbolisme de la vie originelle, de la pureté », *Tarpeia*, Paris, Gallimard, 1947, p. 106-107.

⁹⁰ Agnès A. Nagy, « L'ordalie de la philologie classique », dans F. Prescendi, Y. Volokhine (éds.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 134.

⁹¹ Dans le jargon juridique, on distingue deux types d'ordalie : unilatérale (entre l'accusé et une divinité) et bilatérale (entre deux partis opposés). Les plus courantes pour le premier type sont les ordalies par l'eau bouillante et le feu, tandis que le second sont celles par l'épée : les duels, *ibid.*, p. 135.

⁹² Ceux qui se prononcent à l'encontre de l'ordalie à Rome s'appuient sur le passage de Tacite (fin I^{er} siècle), qui rapporte l'existence de duels prophétiques chez les Germains : un prisonnier ennemi est affronté en duel pour déterminer l'issue d'une guerre (Tac. *Germ.* 10), voir aussi Dario Sabbatucci, s. v. « Ordeal » (trad. M. Friedman), dans M. Eliade (éd.), *Encyclopedia of Religion*, New York, MacMillan, vol. 11, 1987. Pour d'autres études niant l'existence de l'ordalie à Rome, voir Constantin St. Tomulescu, « Les ordalies, le *sacramentum* et la *Lex Pinaria* », *RIDA*, vol. 21, 1974, p. 323-335 ; Giuseppe Ignazio Luzzato, « Vecchie e recenti prospettive sull'origine del processo civile romana », *Studi Urbaniti*, vol. 28, 1959-1960, p. 3-36, dans A. Nagy, *loc. cit.*, p. 137 ; 152.

⁹³ Les codes de lois : *Lex Burgundionum* (c. 500), *Lex Salica* (V^e-VI^e siècle) et *Lex Visigothorum* (642-643) ont en commun des manifestations d'une justice divine par la résistance à la douleur, cf. D. Sabbatucci, 1987, *loc. cit.*

⁹⁴ J. Kohler, F. E. Peiser, *Hammurabi's Gesetze I*, Leipzig, E. Pfeiffer, 1904, p. 13 ; A. Nagy, *loc. cit.*, p. 154-155.

⁹⁵ Pour les tenants de l'ordalie romaine « archaïque », voir : Gustav Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, Paris, Albert Fontemoing, 1904, p. 2-10 ; Id. *Études sociales et juridiques sur l'Antiquité grecque*, Paris, Hachette, 1906, p.

était pratiquée à Rome à l'époque protohistorique (IX^e-VII^e siècle av. n. è.), mais cette forme de justice fut abandonnée très tôt en raison d'une perte d'attrait pour le mysticisme⁹⁶. Notre analyse des exemples d'ordalies de vestales visera à questionner l'apport de l'eau comme agent d'arbitrage surnaturel (1. 3. 4).

Quant aux libations d'eau, ce rite n'a pas laissé beaucoup de traces matérielles explicites. On peut voir un personnage en toge, par exemple, verser une libation d'eau sur un autel sur le relief de la Patère d'Otañez, qui illustre la vie quotidienne dans un sanctuaire de sources (c. II^e siècle)⁹⁷. Ainsi, l'eau est essentielle à l'engrenage des rites romains et permet de communiquer avec certains dieux au moyen d'offrandes. Pour conclure ce point, il sera question de dégager des notions propres aux sanctuaires romains.

c. Sanctuaires aquatiques et bassins cultuels : des éléments liturgiques distinctifs

La notion d'un sanctuaire aquatique a été examinée par John Scheid depuis les années 1980. Pour comprendre comment les cultes en milieux naturels sont organisés, il convient de souligner au départ que, par tradition, les Romains étaient sensibles à des forces abstraites divines dans la nature (les *numina*), qu'ils pouvaient percevoir dans la disposition d'un espace naturel, comme s'il avait été organisé par une divinité elle-même⁹⁸. Une fois qu'un tel espace avait été reconnu par les autorités religieuses, un culte était organisé, ce qui implique que l'espace consacré à la divinité soit délimité de l'espace profane⁹⁹.

Tel que le remarque John Scheid, un sanctuaire naturel, un *lucus* (bois sacré), est un espace naturellement disposé et organisé comme la demeure d'une divinité¹⁰⁰. Qu'ils soient en ville où à la campagne, ces lieux de cultes nécessitent une eau vive pour combler les besoins liturgiques des

187-227 ; Henri Lévy-Bruhl, « Sur la laïcisation du droit à Rome », *RIDA*, vol. 4, 1951, p. 97-98 ; René Dekkers, « Des ordalies en droit romain », *RIDA*, vol. 1, 1948, p. 63 ; Jean Gagé, « Les primitives ordalies tibérines et les recherches ostiennes de Jérôme Carcopino », *Hommage à la mémoire de J. Carcopino*, Paris, Les Belles Lettres, 1977, p. 119-138, cités par A. Nagy (2011), *ibid*, p. 144-150.

⁹⁶ Claire Lovisi, « Vestale, *incestus* et juridiction pontificale sous la république romaine », *MEFRA*, vol. 110, no. 2, 1998, p. 718-721 (qui adhère à l'existence de l'ordalie chez les vestales).

⁹⁷ La Patère d'Otañez (Ag. Diamètre : 21 cm) montre les activités journalières dans un sanctuaire aquatique voué à une déesse nommée Salus Emeritana. Cet objet qui appartient probablement au II^e siècle de notre ère fut trouvé à la fin du XVIII^e siècle près de Santander en Espagne, mais disparut par la suite. Heureusement nous avons une photographie (J.-M. Blasquez, « Le culte des eaux dans la péninsule ibérique », *Ogam*, no. 9, fasc. 3, 1957, fig. 3. Pl. XXXVIII, F. Kretschmer, *La technique romaine*, Bruxelles, 1966, p. 77) et un dessin souvent reproduit (L. Bonnard, *La gaulle thermale*, 1907, Paris, p. 33, fig. 5, dessin de Piébourg), Claude Bourgeois, *Divona. I. Divinités et ex-voto du culte gallo-romain de l'eau*, Paris, De Boccard, 1991, p. 190-191 (fig. 98-99).

⁹⁸ *Numen* est essentiellement une volonté abstraite qui désigne la puissance motrice des divinités, (Cic. *Nat. D.* 3. 39 : qui le range dans la superstition), cf. Albert Grenier, « Numen: Observations sur l'un des éléments primordiaux de la religion romaine », *Latomus*, vol. 6, no. 4, p. 297-298 ; voir aussi J. Scheid, *La religion des Romains*, p. 65 et 131.

⁹⁹ Pour les Romains, ce qui est *sacer* signifie « ce qui a été dédié et consacré aux dieux » (Fest. 424 L), ou « ce qui relève de la propriété des dieux » (Macr. *Sat.* 3, 3, 2), cf. J. Scheid, *ibid*, p. 24 ; 65-66.

¹⁰⁰ John Scheid distingue un *nemus* : un « bois », qui peut être un « *locus amoenus* » (un lieu agréable), d'un *lucus* : un endroit spécifique dans le *nemus*, reconnu comme la demeure divine, puis rituellement organisé, « *Lucus, nemus* : qu'est-ce qu'un bois sacré ? », dans *Les bois sacrés*, Naples, Collection du Centre Jean Bérard no. 10, 1993, p. 17.

célébrants¹⁰¹. Par conséquent, les sanctuaires romains sont toujours équipés d'un point d'eau, souvent en périphérie de l'espace consacré à la divinité, comme en témoigne le *balneum* des Frères Arvales au bois sacré de Dea Dia à la *Magliana Vecchia* en banlieue de Rome¹⁰². Il convient de souligner que les fouilles en périphérie de ce sanctuaire ont révélé de nombreux d'inscriptions protocolaires de cette confrérie, qui étaient gravés annuellement sur des plaques en marbre dans le but d'être exposés dans ce sanctuaire¹⁰³. Ces rapports liturgiques seront employés pour étudier les purifications rituelles en contexte extra-urbain (chapitre 3).

En outre, la description de Pline le Jeune du sanctuaire du Clitumnus (*Ep.* 8, 8), un dieu-fleuve qui coule en Ombrie, demeure la plus explicite pour un sanctuaire consacré à une dieu aquatique. Il s'agit d'un ensemble culturel offert par Auguste aux habitants d'Hispellum dans lequel plusieurs divinités étaient honorées. Pline, qui a visité lui-même ce lieu, rapporte que des ex-voto remplissent les eaux limpides du fleuve, puis que des thermes (*balneum*) et des demeures (*hospitia et villae*) se trouvent à proximité pour accommoder les visiteurs. Il remarque que les baignades sont interdites en amont du pont qui traverse le fleuve, là où les eaux sont consacrées au dieu-fleuve¹⁰⁴. Cette lettre nous apprend également que des oracles étaient rendus sur place¹⁰⁵. Bien que le site n'ait jamais été retrouvé, ce témoignage est unique en son genre pour comprendre les dispositions et les fonctions variées d'un sanctuaire aquatique.

D'après les analyses de John Scheid, le principe de bipartition des eaux sacrées et profanes décrit par Pline le Jeune dans sa lettre s'applique aussi dans les sanctuaires thermaux, où les sources sont consacrées à leur point de captage suivant ce même principe liturgique. L'eau sacrée est délimitée par un mur, un griffon, ou une palustre. On peut y jeter des objets et la contempler, mais l'eau qui a été consacrée

¹⁰¹ John Scheid, « Sanctuaires et thermes sous l'Empire », 1991, *loc. cit.*, p. 208-211.

¹⁰² De 1975 à 1981, les chercheurs de l'École française de Rome, en partenariat avec la Surintendance archéologique de Rome, ont dégagé un *balneum* d'époque sévérienne (c. 222-225) en périphérie du *lucus* des Frères Arvales en banlieue de Rome, et qui servait aux purifications des prêtres, cf. Henri Broise, John Scheid (éds.), *Recherches archéologiques à la Magliana. Le balneum des Frères Arvales*, Rome, ÉfR, 1987, p. 13-17 ; 276.

¹⁰³ Les fragments des actes protocolaires des Frères Arvales ont été trouvés entre 1570 et 1871 sur le vignoble Cecarelli, puis d'autres s'ajoutèrent sporadiquement ensuite. À ce jour, plus de 240 fragments d'actes de Frères Arvales datés entre 28 av. n. è. et le IV^e siècle ont été répertoriés, dont la plupart sont au Musée National Romain et au Musée du Vatican. Pour un catalogue, voir John Scheid et alii, *Commentarii Fratrum arvalium qui supersunt : les copies épigraphiques des protocoles annuels de la Confrérie arvale (21 av.-304 ap. J.-C.)*, Rome, École française de Rome/Soprintendenza archeologica di Roma, 1998, 429 p. (Pr. XI-XVIII : pour l'histoire du site).

¹⁰⁴ Pline le Jeune, *Lettres*, 8, 8, 5-6. Selon Annie Dubourdieu, « cela semble indiquer que le corps humain ne doit pas entrer en contact avec un élément sacré, peut-être parce que ce contact constituerait une violation du domaine du dieu », cf. « Les sources de Clitumne : de l'utilisation et du classement des sources littéraires », *CCGG*, vol. 8, 1997, p. 135. Cf. J. Scheid, « Sanctuaires et thermes sous l'Empire », *loc. cit.*, p. 208.

¹⁰⁵ Pline le Jeune écrit : *praesens numen atque etiam indicant fatidicum sortes* (*Ep.* 8, 8) Selon son commentateur Adrian Nicholas Sherwin-White, l'emploi de « *fatidium sortes* » se rapporte à des tablettes de sort (ou de divination). Cette manière de prendre les augures est décrite par Cicéron (*Div.* 2, 41, 86) : des réponses pré-gravées sur des tablettes en bois ou en métal sont brassés dans un coffre, puis celle qui en sort constitue la réponse de l'oracle, cf. *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1966, p. 456-458.

à la divinité demeure en principe inviolable. En revanche, une fois cette limite franchie, l'eau devient profane et c'est pourquoi les bassins utilitaires sont à l'extérieur de l'espace sacré¹⁰⁶.

En outre, les inscriptions trouvées dans les sanctuaires nous renseignent sur les fonctions des divinités aquatiques honorées dans ces lieux. L'inscription votive la plus courante durant le Haut-Empire est le type *pro salute*, qui implique une faveur salutaire demandée au sens général, mais pas forcément une guérison en tant que telle¹⁰⁷. Pour qu'un culte des eaux soit considéré comme proprement guérisseur, d'autres preuves matérielles doivent en attester, par exemple, des offrandes anatomiques, des instruments de médecine (les collyres, sondes, canules ou scalpels), ou des infrastructures pour loger les malades (*hospitalia*)¹⁰⁸. En particuliers, des objets montrant le symbole du bâton entouré du serpent arboré parfois par les dieux (Esculape ou Apollon à Rome) peut indiquer qu'il s'agit d'un site propice à l'hydrothérapie¹⁰⁹.

En somme, ce regard sur l'historiographie « scheidienne » montre que les Romains accordaient un intérêt religieux aux aspects étonnants des environnements aquatiques, qu'il s'agisse de l'espace naturel même ou des propriétés physiques de l'eau. Une fois ces phénomènes reconnus, le site est organisé en tant que demeure divine. Ce processus de ritualisation de l'espace implique que l'eau sacrée, inviolable en principe, soit délimitée par une frontière physique (pont, mur, etc.), ou naturelle, comme par exemple, il était prohibé de naviguer sur le lac Vadimon puisqu'il est « sacré »¹¹⁰. De ce fait, l'organisation des eaux consacrées semble rendre compte de la conception du *naos*, l'enceinte sacrée d'un temple réservée à la demeure divine. Il faut donc distinguer l'eau cultuelle qui sert à des fins pratiques, d'un sanctuaire proprement consacré à une divinité aquatique qui répond aux prérogatives du *sacer*¹¹¹.

¹⁰⁶ Ces principes liturgiques sont étudiés à partir des vestiges de sanctuaires du Haut-Empire par John Scheid et Olivier de Cazanove dans *Sanctuaires et sources dans l'antiquité*, Naples, Centre Jean Bérard, 2003, voir en particulier p. 14 (puits cloîtré au sanctuaire de Jebel Oust, Tunisie) ; J. Scheid, « Sanctuaires et thermes sous l'Empire », 1991, *loc. cit.*, p. 208-210 (un mur sépare les eaux de sacrées de Sulis Minerva en Bretagne).

¹⁰⁷ En latin, *salus* peut aller dans le sens de la sauvegarde physique, mais il peut aussi bien avoir un sens plus général contre toute forme de périls, pour un bon retour, un salut politique, ou tout autre aspect de la vie en général, cf. John Scheid, « Épigraphe et sanctuaires guérisseurs en Gaule », *MEFRA*, vol. 104, no. 1, 1992, p. 32.

¹⁰⁸ Par exemple, le sanctuaire du Tibre sur l'île Tibérine (Festus. *Gloss. Lat.* 68 L = s. v. « *In Insula* ») et du Clitumne en Ombrie (Plin. *Ep.* 8, 8) étaient munis d'*hospitalia*, : des logements pour les visiteurs, *ibid*, p. 27-31.

¹⁰⁹ Daniel Ogden, *Drakôn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 344. Nous reviendrons plus en détails sur les capacités des dieux à guérir par l'eau (3. 4. 6).

¹¹⁰ Plin. *Ep.* 8, 20, 5 : *Nulla in hoc navis – sacer enim*.

¹¹¹ La valeur sémantique et contaminante du sacré sera exposée plus bas (p. 29).

État de la question et problématique : une mise à jour s'impose

Le bilan de l'historiographie précédent a montré que la technicité et la gestion des eaux ont été examinés de près par les chercheurs. Pour leur part, les eaux sacrées furent aussi étudiées sous divers angles (dieux, rites particuliers, bassins et sanctuaires). Or, les références demeurent éparpillées et souvent sporadiques. À ce jour, il n'y a pas d'étude qui rassemble les croyances religieuses aquatiques des Romains. Celui ou celle qui s'y intéresse doit se confronter à une panoplie d'ouvrages et d'articles pour s'y familiariser.

Considérant qu'à Rome, l'eau, peut-être un objet de dévotion, une divinité, puis qu'elle compte parmi les agents essentiels aux rituels, il nous a semblé que la place des eaux dans les cultes romains demeure négligée par l'historiographie¹¹². Bien que les valeurs religieuses attribués à l'eau soient diverses et multiformes dans la société romaine, une mise à jour qui regroupe les dieux, les mythes, les temples et les usages rituels des eaux, permettra d'approfondir nos connaissances des rapports historiques entre les Romains et l'eau. Le but de cette recherche n'est pas d'uniformiser les croyances religieuses hydriques, mais plutôt de les considérer dans leur diversité. Cette étude couvrira la période républicaine, parfois lacunaire au niveau des sources, puis du Haut-Empire, pour laquelle les matériaux sont plus nombreux¹¹³.

Pour que cette étude demeure inscrite dans le concret, nos analyses seront fondées sur des traces matérielles et écrites explicites de cette époque (et leurs critiques) permettant de rendre compte de l'imaginaire, à la fois littéraire et iconographique, ainsi que des gestes qui s'inscrivent dans le cadre d'une *religion vécue* par les dévots. À ce propos, le modèle de la religion vécue présenté par Jörg Rüpke en 2015 a servi de modèle pour orienter cette recherche puisqu'il propose d'aborder la « religion » au moyen de trois angles d'approches : l'identité, l'agentivité et la communication – qui forment ensemble les idiosyncrasies (ou particularismes) culturels d'une société antique¹¹⁴. Appliqué à notre objet, ce modèle offre une grille d'analyse pertinente pour questionner les rapports religieux avec les eaux douces :

¹¹² La dernière synthèse sur la religion romaine de Jörg Rüpke, par exemple, ne comporte que deux entrées sur l'eau : il note que les sources et les rivières sont propices à l'établissement des cités et que la gestion des eaux urbaines est connexe à celle du blé au portique de Minucius, cf. Jörg Rüpke, *Pantheon : a new history of Roman religion*, 2018, p. 55 et 115. Cependant, Rüpke n'aborde pas les divinités ni les pratiques culturelles associées à l'eau.

¹¹³ La période du Haut-Empire romain, que l'on peut faire remonter à la dictature de César (46-44 av. n. è.), commence par le début du principat d'Auguste (27 av. n. è.). Celle-ci s'achève au III^e siècle, soit en 235, après le renversement des Sévères, alors que l'Empire entre dans un période d'anarchie militaire, ou avec l'établissement du régime tétrarchique de Dioclétien en 293. Durant le III^e et le IV^e siècle, les anciens cultes du monde romain entrent dans une nouvelle phase marquée par l'abandon progressif des sacrifices sanglants, *ibid*, p. 300.

¹¹⁴ Le modèle de Jörg Rüpke pour étudier la « religion vécue » met l'accent sur l'individualité des acteurs (humains et dieux), leur agentivité, puis sur les modes (ou stratégies) de communication avec les dieux et entre les agents. Il doit aussi tenir compte des conditions sociales et de leurs changements. Ensemble, ces facteurs forment les idiosyncrasies culturelles, *loc. cit.*, p. 350-357 ; Id. *Pantheon*, 2018, p. 11-20.

1. **Identité** : qui sont les acteurs concernés par les cultes aquatiques? À quelle classe sociale et genre appartiennent-ils? Quels sont les dieux des eaux qui sont honorés publiquement?
2. **Agentivité** : comment les propriétés des eaux modifient l’imaginaire et les pratiques religieuses des Romains et vice versa? Ont-elles un rôle actif sur l’histoire?
3. **Communication** : quels sont les moyens de communiquer avec les dieux aquatiques? Qu’apportent-ils aux dévots? Comment les autorités interagissent dans ces cultes?

C’est en considérant ces trois angles d’approches que nous observerons comment l’eau interfère dans les interrelations culturelles entre les habitants de Rome (les agents humains, acteurs ou dévots) et leurs dieux (agents non-humains). Ce triple regard sur les eaux, les dieux et les habitants de Rome se fera par l’analyse des textes anciens, des inscriptions et d’autres matériaux datés pour la plupart du Haut-Empire. En plus de mettre à jour les données sur les cultes aquatiques des Romains, cette étude vise à améliorer l’état de la recherche en abordant certaines questions qui n’ont pas encore été envisagées.

Questions principales et secondaires

Pour préciser notre regard analytique, nous poseront les questions qui serviront de lignes directrices à cette enquête. De manière générale, cette thèse vise à montrer comment les Romains ont vénéré et utilisé les eaux religieusement d’après les sources républicaines et du Haut-Empire. Notre intention est de comprendre si les cultes des eaux ont été sujets à des changements à travers l’histoire de Rome, ou s’il s’agit de croyances stables. L’objectif large est de questionner l’apport de l’eau dans la culture romaine par un regard sur la longue durée¹¹⁵. Nous poserons donc d’emblée cette question : pouvons-nous considérer que les croyances religieuses des Romains qui impliquent l’eau douce sont particulières à leur culture?

Les divinités des eaux que nous connaissons par les sources écrites et les monuments figurés, occupent une place importante dans cette enquête. Notre intention est de cerner dans quels domaines de la vie quotidienne elles agissent et quelles sont leurs vertus (ou « pouvoirs ») aux yeux des Romains. En se concentrant sur la ville de Rome, nous examinerons l’apport des divinités aquatiques dans les mythes (chapitre 1), leurs temples et sanctuaires (chapitre 2), les fonctions des eaux rituelles par l’exemple de la fontaine de Juturne (chapitre 3), ainsi que les fêtes au calendrier (chapitre 4). Notre objectif est de montrer quelles sont les fonctions divinités des eaux, à quelles eaux particulières ou sanctuaire elles se rattachent, et dans la mesure du possible, comment, quand, où et par qui elles étaient honorées. Un regard attentif sera

¹¹⁵ L’analyse de la longue durée en histoire s’inspire notamment de l’œuvre de Fernand Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l’époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949, 160 p. Cependant, à l’inverse de Braudel qui se concentre surtout les continuités, une attention particulière sera apportée sur les ruptures et les changements sur la longue durée. À ce propos, nous avons été inspirés par l’approche de Peregrine Horden et Nicholas Purcell, *The Corrupting Sea*, Malden, Blackwell, 2000, p. 36-45.

porté sur les statues de culte à proximité de la fontaine de Juturne (chap. 3), pour tenter de déduire de quelle manière l'eau peut agir dans les dialogues entre les Romains et leurs dieux¹¹⁶.

Nos analyses à propos des rites romains porteront sur les dialogues entrepris avec les divinités des eaux au moyen de sacrifices, d'évocations et/ou d'offrandes matérielles. Notre objectif à cet égard est de mettre en lumière les dialogues rituels entre les Romains et les divinités des eaux sous le Haut-Empire par un analyse conjointe des textes anciens, de la culture matérielle (sculptures, monnaies, ex-voto) et des dédicaces épigraphiques. En effet, ces matériaux permettront de nous rapprocher de l'expérience religieuse des Romains et des Romaines qui ont honoré ces dieux, car les inscriptions peuvent parfois nous renseigner sur l'identité des acteurs¹¹⁷. En ce qui concerne l'usage de l'eau purifiante dans les rites, un rite commun dans l'Antiquité, il sera pertinent de questionner les particularismes de cette pratique, qui se rapproche des lavements du corps (*abluere, lavatio*), ainsi que les propriétés physiques idéales des eaux servant aux rites. Au terme de cette enquête, il sera pertinent de questionner si l'apport de l'eau dans la religion publique de Rome peut être extrapolées aux rites privés (ou domestiques), qui sont moins connus.

Un angle nouveau apporté par cette thèse est l'étude de l'eau dans la conception du temps cyclique des Romains, par une analyse des fêtes (*feriae*) associées à l'eau sur les calendriers de Rome (chap. 4), qui sont connues surtout grâce aux écrits de Varron (*De la langue latine*), d'Ovide (*Les Fastes*), ainsi que par l'épigraphie¹¹⁸. À ce propos, notre intention est de faire ressortir les aspects de la société romaine qu'elles mettent en valeur, ainsi que les dévots qui y participent. L'influence des saisons dans l'organisation temporelle des cultes romains sera considérée pour notre analyse de seize fêtes romaines, car les eaux changent en fonction du climat¹¹⁹. En considérant ces fêtes sur l'année, des *Juturnalia* (11 janvier), en

¹¹⁶ Une analyse de l'agentivité des images de dieux sera privilégiée à celle de l'esthétisme. Ces images peuvent apparaître dans les descriptions de songes, tandis que les statues permettaient une proximité avec les dieux. Selon Annie Dubourdiou, il s'agit de doubles des dieux qui ne sont pas dépourvues d'essence religieuse. Les références littéraires à un *signum/simulacrum* d'un dieu (dont le nom est ajouté au génitif) signifie une représentation d'un dieu qui est perceptible au présent (*praesens*) par les hommes, « Voir les dieux à Rome », dans Philippe Borgeaud, Doralice Fabiano (éds.), *Perception et construction du divin dans l'antiquité*, Genève, Droz, 2013, p. 30.

¹¹⁷ Les objets d'offrandes et les inscriptions votives permettent d'accéder à des témoignages directs la religion vécue par les dévots au sein d'un groupe, cf. J. Rüpke, *loc. cit.*, p. 353 ; Id. *Pantheon*, 2018, p. 9-14.

¹¹⁸ Pour une liste des calendriers romains allant de la République tardive jusqu'à 448/449), voir J. Rüpke, *The Roman Calendar: from Numa to Constantine*, Malden-Oxford, Wiley-Blackwell, 2011, Pr. III-VI (table 1).

¹¹⁹ Il revient à Georges Dumézil d'avoir fait une analyse saisonnière des fêtes de Rome, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, Gallimard, 1975, 293 p.). S'étant inspiré de son approche, nous examinerons seize fêtes romaines liées à l'eau que nous avons cataloguées dans nos recherches : *Carmentalia* (11/15 janvier), *Juturnalia* (11 janvier), *Equirria* (14 mars), fête d'Anna Perenna (15 mars), *lavatio* de Cybèle (27 mars), rituel des Argées (14 mai), *ludi piscatorii* : jeux des pêcheurs du Tibre (7 juin), *Purgaminae vestae* : dépôt des résidus culturels du culte de Vesta dans le Tibre (15 juin), *Tiberina descensio* : processions en barque (24 juin), *Neptunalia* (23-24 juillet), *Furrinalia* (25 juillet), *Portunalia* (17 août), *Volcanalia* (23 août), *Portunalia* (27 août), *Fontinalia* (13 octobre) et la fête du Tibre *in Insula* (8 décembre).

passant par les *Neptunalia* (23 juillet), jusqu'à la fête du Tibre *in Insula* (8 décembre), pouvons-nous dire qu'elles portent le reflet de la conception des Anciens d'un « cycle de l'eau »?

Notre hypothèse de départ est que les croyances religieuses aquatiques des Romains témoignent de rapports très anciens avec les eaux du territoire de Rome. À mesure que cette société s'imposa sur de nouveaux territoires et qu'elle établit une mainmise technique sur les eaux douces à grande échelle, les symbolismes des eaux furent renforcés comme agents du salut de Rome. Sur une longue durée, l'urbanisation et les conquêtes militaires, ainsi que les crises soudaines comme les épidémies, ont pu correspondre à l'introduction de nouveaux cultes. Il faut aussi considérer les traditions romaines des eaux furent favorisés par les médiums de communication employés par le pouvoir, en particulier les monnaies et le calendrier¹²⁰. Enfin, la question de la sacralité des eaux à Rome demeure sujette à débat.

Nullus enim fons non sacer : est-ce que toutes les eaux sont sacrées?

Pour clore nos questions d'enquête, il convient d'inscrire cette thèse dans le débat historiographique sur la valeur religieuse des eaux à Rome. Dans son *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, le commentateur Servius (IV^e siècle) a glosé les vers « *sacer fons* », par : *nullus enim fons non sacer*, que l'on peut traduire par, « il n'y a pas de source qui ne soit pas sacrée »¹²¹. Néanmoins, les sources de surface ou souterraines ont souvent ce caractère puisqu'elles sont porteuses de propriétés singulières (salubres, néfastes, ferrugineuse, etc.) pouvant être attribués à une divinité par les anciens¹²². Cependant, le passage de Servius devient problématique lorsqu'il est interprété au sens où toutes les eaux sont sacrées aux yeux des Romains :

Servius, writing a commentary in the fourth century CE on the Aeneid, felt need to gloss this particular phrase, stating that *nullus enim fons non sacer*, that is for "there is no spring that is not sacred" (*Ad. Aen.* 7.84). Whether or not water was always sacred to the Romans has been discussed since the time of German scholar Georg Wissowa. It is proposed here that water was considered sacred by Romans in all contexts, given its own origins as a naturally occurring element associated with the gods¹²³.

Nous nous positionnons d'emblée à l'encontre de cet argument de Dylan K. Rogers publié en 2018, voulant que toutes les eaux soient sacrées dans la mentalité des Romains (d'après le passage de Servius) et que certaines eaux le sont simplement plus que d'autres. Or, selon nous, Rogers a surestimé la valeur

¹²⁰ Le calendrier est le nerf central qui organise les cultes hétérogènes de la cité. Il agit aussi à titre de tissu social par l'entremise des fêtes communes aux patriciens et aux plébéiens, cf. J. Rüpke, *op. cit.*, p. 101-103.

¹²¹ Servius, *Commentaire de l'Énéide*, 7, 84.

¹²² Pour les Romains, une source, en elle-même, est souvent considérée « sacrée », mais celles-ci doivent être consacrées par les autorités avant d'être observées religieusement, cf. John Scheid, *Cours et travaux du Collège de France, Annuaire 108^e année*, Publications du Collège de France, Paris, 2008, p. 634.

¹²³ Dylan K. Rogers, *Water Culture in Roman Society*, Boston, Brill, 2018, p. 76.

religieuse des eaux à Rome¹²⁴. Il est plutôt notre avis, à l'instar de John Scheid, que les Romains vénéraient des « singularités » dans la nature en vertu de propriétés étonnantes reconnues dans certaines eaux qui furent consacrées par les autorités¹²⁵. En ce sens, ce ne sont pas toutes les eaux qui sont sacrées puisque, comme nous le verrons plus bas, *sacer* est en latin une valeur investie qui n'est pas intrinsèque à l'eau.

En somme, l'objectif général de cette thèse est de produire une synthèse centrée sur les dieux, les rites et les sanctuaires aquatiques des Romains, en considérant les acteurs humains qui y ont pris part. Pour aller au-delà des recherches antérieures, cette thèse présentera une analyse des fêtes romaines associées à l'eau. C'est essentiellement par une analyse des sources que ces questions pourront être approfondies.

Les sources et leur exploitation

« L'histoire se fait avec des documents comme le moteur à explosion fonctionne avec du carburant ».

Henri-Irénée Marrou (1954)¹²⁶.

À l'inverse d'autres disciplines en sciences humaines, l'histoire ne se découvre qu'à la lumière des documents du passé. Lorsqu'on lit attentivement les livres d'époque romaine, on constate rapidement que les eaux apparaissent de manière régulière et pratiquement omniprésente à travers les textes. À Rome, les références à l'eau ont intégré pratiquement tous les genres littéraires développés sous la République et le Haut-Empire : traités de « sciences naturelles », d'hydrologie, de religion, poésie épique, annalistique, biographies, *exempla* des personnages illustres, relations épistolaires et les sources chrétiennes.

Les ouvrages les plus spécifiques à l'eau furent publiés entre I^{er} siècle av. au I^{er} siècle n. è., alors que Rome continue à améliorer son réseau hydraulique¹²⁷. Dans son poème sur la nature, *De rerum natura*, le philosophe Lucrèce (c. 98-54 av. n. è.) décrit le parcours de l'eau douce sur terre : de son évaporation au ruissèlement de surface¹²⁸. D'autre part, l'ingénieur Vitruve (c. 90-20 av. n. è.), consacre le livre VIII de son traité *De l'architecture* aux façons de trouver, conduire et distribuer l'eau potable. Au siècle suivant,

¹²⁴ Dylan K. Rogers pose les lignes de ce qu'il considère comme « la culture romaine des eaux », faisant large part à la notion de « pureté », mais il n'accorde que deux pages de son livre aux cultes des eaux, *ibid*, p. 76-78.

¹²⁵ J. Scheid, *La religion des Romains*, p. 57 ; 65 ; Id., *loc. cit.*, p. 631-632.

¹²⁶ Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, du Seuil, 1954, p. 65.

¹²⁷ Ce savoir est souvent hérité des Grecs auxquels les Romains ajoutèrent quelques notions de leur cru, cf. Traïan Buruiana, « Connaître, conduire et consommer les eaux douces d'après les auteurs de la Rome antique du I^{er} au II^e siècle ap. J.-C. », *Cahiers d'Histoire* (UdeM), vol 36, no. 1, 2018, p. 21-42.

¹²⁸ Lucrèce décrit les mouvements et les transformations des eaux dans un langage atomiste qui se rapproche de notre conception du cycle de l'eau : évaporation, condensation, infiltration et ruissèlement souterrain et de surface, *De la nature*, 6, 130-999. Voir Dino Tonini, « The evolution of the concept of the hydrological cycle in the western world, with special regard to contributions of Italian scholars », Id. et alii, *Contributions to the development of the concept of the hydrological cycle. Symposium on the Tercentenary of Hydrology*, Paris, UNESCO, 1974, p. 109.

Sénèque le Jeune (c. 4 av. à 65 de n. è.) dévoue le livre III de ses *Questions naturelles* aux phénomènes des eaux terrestres, tandis que son contemporain Pline l’Ancien (23-79), consacre le livre XXXI de son *Histoire naturelle* aux remèdes pouvant être tirés des eaux. Publié vers 98, le traité *Sur les aqueducs de la ville de Rome* de Frontin (c. 30-103), comme nous l’avons vu, constituait un petit guide administratif pour les élites dirigeantes, en même temps qu’il renforce la centralisation des droits d’accès à l’eau établie par Nerva¹²⁹.

En ce qui concerne les dieux et les rites aquatiques des Romains, on trouve quelques réflexions dans les traités de philosophie dialectique portant sur la religion de Cicéron (106-43 av. n. è.) : *La nature des dieux* et *De la divination*. À Rome, où la religion publique se veut ritualiste (en l’absence de texte fondateur), les réflexions théologiques sont rares et propres aux philosophes, notamment à ceux qui s’inspirent de Platon comme Cicéron. Également d’inspiration néo-platonicienne, Macrobe (c. 370-430) apporte une explication précieuse aux sens du sacré et du profane¹³⁰. Les critiques du polythéisme par les apologistes chrétiens, comme Tertullien de Carthage (c. 150-220) par exemple, seront également utiles¹³¹.

Un intérêt de recherche particulier porte sur les textes produits durant la réforme culturelle augustéenne. Le poète Virgile (c. 70-19 av. n. è.) compte parmi les chantres de cette époque qui ont utilisé l’écriture pour renforcer des traditions religieuses antiques et mettre en valeur la lignée du Princeps. Dans son poème épique, l’*Énéide*, il élabore le mythe de l’établissement en Italie d’Énée, l’ancêtre mythologique d’Auguste venu de Troie, en inscrivant ce récit en continuité avec les épopées homériques. Virgile fait intervenir les divinités des eaux du Latium, en particulier le Tibre et Juturne qui agissent en faveur d’Énée lorsqu’il s’établit en Italie¹³². Les textes du poète Ovide (c. 43 av. à 18 de n. è.) suscitent également une attention méritoire, en particulier son poème sur les fêtes de Rome, *Les Fastes*, ainsi que ses *Métamorphoses*, où il relate en prose les mythes des transformations des divinités grecques et romaines¹³³.

À travers cette enquête, il conviendra d’aborder avec précaution les livres d’histoire produits durant la République et le Haut-Empire. En effet, pour écrire l’histoire de Rome année par année, les historiens romains durent choisir entre les différentes versions préalables de l’annalistique romaine, un genre historiographique qui s’est développé à Rome à partir du III^e siècle av. n. è.¹³⁴. En d’autres termes, les livres

¹²⁹ Michael Peachin, *op. cit.*, p. 125-128.

¹³⁰ Macrobe, *Saturnales*, 3, 3, 2-4.

¹³¹ Tertullien critique le rite de demander la pluie à Jupiter en temps de sécheresse, *Apologétiques*, 40, 14.

¹³² Dans l’*Énéide*, le Tibre se manifeste en songe à Énée pour lui indiquer le lieu sur le long de son cours où Ascanie le fils d’Énée, fondera Albe la Longue trente ans plus tard (8, 35-50). Au chant XII, la déesse Juturne intervient sur le champ de bataille sous l’apparence du cocher Metiscus, afin de ralentir l’assaut d’Énée contre son frère Turnus, le roi des Latins, mais elle doit abandonner ce dernier à son sort fatidique (12, 468-549).

¹³³ Dans ses *Métamorphoses*, Ovide raconte comment Hippolyte (Virbius) et Égérie furent transformés en divinités du sanctuaire de Diane Nemorensis à Aricie (15, 479-621).

¹³⁴ L’annalistique est un genre littéraire qui fait le récit année par année de l’histoire de Rome. Les auteurs de la période républicaine ne sont connus que par des fragments extraits de références plus tardives. Les premiers historiens

qu'ils avaient consultés. Les principaux titres qui seront exploités de l'annalistique « tardive » sont : l'*Histoire romaine* de Tite-Live (c. 64 av. à 17 de n. è.), les *Antiquités romaines* de Denys d'Halicarnasse (c. 60-8 av. n. è.), qui s'inspirent de traditions hétérogènes¹³⁵. Bien qu'ils aient pu servir à légitimer le pouvoir en place, les annales de Rome permettent d'étendre la recherche à l'époque républicaine, sachant qu'ils ne donnent parfois accès qu'à des clichés (ou *topoi*) teints par leur contexte de production.

Les *exempla* des hommes et des femmes illustres comptent aussi parmi les genres littéraires bien appréciés des Romains. À Rome, ces exploits transmis par le *mos maiorum* (les « mœurs des ancêtres ») passent à l'écrit au début du I^{er} siècle dans les *Faits et dits mémorables* de Valère Maxime (I^{er} siècle)¹³⁶. Dans le même genre, Plutarque (c. 46-125), compare les exemples de personnages illustres de l'Antiquité gréco-romaine et punique dans ses *Vies parallèles*. Au IV^e siècle, les exploits des héros et héroïnes de Rome sont repris par Aurelius Victor (c. 320-390) dans les *Hommes illustres de la ville de Rome*¹³⁷. Bien que les sources littéraires soient particulièrement subjectives, elles nous offrent un portrait de la place de l'eau dans les valeurs héroïques des Romains, parfois comme élément du décor ou comme objet de dévotion.

En outre, les textes des grammairiens et des commentateurs latins fournissent des explications à propos de l'étymologie des dieux, de leurs fêtes et de concepts de la religion romaine. Les principaux textes de la tradition dite des « antiquisants » de Rome sont : *De la langue latine* de Varron (116-27 av. n. è.) et

de Rome sont Q. Fabius Pictor et L. Cincius Alimentus qui ont rédigé des *Annales* de Rome en grec (vers 216-210 av. n. è.), des origines de la cité jusqu'à leur époque. Les *Annales des Pontifes* (*Annales Maximi*), des registres annuels écrits par le Grand Pontife sur des tableaux conservés dans la *Regia*, purent servir de sources aux historiens jusqu'à ce qu'ils soient détruits dans un incendie en 148 av. n. è. et que cette pratique soit abolie par P. Mucius Scaevola en 130 av. n. è. Se rattachant à cette catégorie, le poète Ennius (239-169 av. n. è.), a composé des *Annales* (18 livres) : des poèmes nationaux, épiques et moraux destinés à l'enseignement des mœurs romaines. Son contemporain Caton l'Ancien (243/235-149 av. n. è.), seul le traité *De l'agriculture* a survécu en intégral (*De re rustica*, vers 160 av. n. è.), fut le premier à écrire une histoire de Rome en prose latine : les *Origines*. Durant la seconde moitié du II^e siècle av. n. è., L. Cassius Hemina, L. Calpurnius Piso Frugi et Cnaeus Gellius produisent des histoires complètes de Rome, tandis que L. Coelius Antipater, comme l'historien grec Polybe, *Histoires*, se concentrent sur les guerres puniques et l'expansion de la république romaine. Les ouvrages de Q. Claudius Quadrigarius (environ 23 livres) et de Licinius Macer (21 livres), publiés entre 80 et 75 av. n. è., sont suivis par ceux de Valerius Antias (au moins 75 livres) deux décennies plus tard., puis ceux de Q. Aelius Tubero (14 livres) sous Auguste, cf. Gary Forsythe, *A Critical History of Early Rome*, Berkeley, University of California Press, 2005, p. 60-67.

¹³⁵ « By the time Livy and Dionysius came to write history (during the years 30-20 BC), Roman historiography had a complex development of nearly two hundred years behind it, and there were numerous sources at hand from which they could fashion their own works », *ibid*, p. 64.

¹³⁶ Les recueils d'*exempla* sont des œuvres de rhétorique fondés sur des témoignages antérieurs (les *Facta et Dicta*), qui sont ornés et remodelés par les auteurs pour leur donner des significations morales auxquelles le lecteur peut se comparer par induction (l'usage de l'exemple rhétorique est associé à l'induction du réceptacle par Aristote, *Rhétorique*, 2, 20 (1393a), voir aussi Cicéron, *De l'invention*, 1, 51). Ces récits propagent des valeurs culturelles en intégrant des phénomènes d'identification et de répulsion qui touchent l'émotivité du lecteur, cf. Robert Combès, dans Valère Maxime, *Faits et dits mémorables, livres I-III*, Paris, Les Belles Lettres, 1995 (2003), p. 18-20 ; 84.

¹³⁷ Aurélius Victor est l'un des auteurs de cet ouvrage, le reste étant attribué à un pseudo-Aurélius Victor [Aur. Vict].

De la signification des mots de Festus Grammaticus (II^e siècle)¹³⁸. Nous utiliserons également les *Commentaires* sur les poèmes de Virgile de Marcus Servius Honoratus (IV^e siècle), dont les gloses apportent certaines précisions historiques, notamment à propos de la fontaine de Juturne¹³⁹.

À ce corpus s'ajoutent les relations épistolaires de Sénèque et de Pline le Jeune (c. 62-114) qui comportent des éléments descriptifs pertinents concernant les eaux douces consacrées dans la nature¹⁴⁰. Enfin, les *Satires* du poète Horace (65-8 av. J.-C) et le *Panegyrique du 6^e consulat d'Honorius* de Claudien (IV^e-V^e siècle), nous informent à propos de visites des élites dans les sanctuaires extra-urbains¹⁴¹.

Ainsi, la littérature romaine constitue un corpus riche et hétérogène pour étudier les rapports religieux avec l'élément liquide. À travers ces ouvrages, les références à l'eau douce, ou à une représentation divine de celle-ci, apparaissent sporadiquement et de manière disparate sur la longue durée. Toutefois, la prudence reste de mise avec des auteurs qui ont écrit parfois très longtemps après les événements qui sont rapportés. De plus, ces traités ont souvent été produits dans des cercles proches du pouvoir romain, et ont sans doute même été instrumentalisés par celui-ci. Pour toutes ces raisons, les commentaires critiques et les études secondaires viendront appuyer nos analyses des textes anciens.

Pour compléter les sources littéraires, nous aurons recours à des dédicaces épigraphiques en référant surtout au *Corpus Inscriptionum Latinarum* (1861-). À ces documents s'ajoutent les rapports de fouilles archéologiques qui permettront parfois d'accéder à des matériaux qui témoignent de l'expérience religieuse des dévots : fontaines, bassins, puits, autels, statues et objets d'offrandes.

Les concepts sous-jacents : culture, tradition, religion (religio) et rituel

Pour compléter ce chapitre introductif, il sera approprié de constituer un bagage conceptuel et lexical qui permettra de nous rapprocher de notre objet d'étude. Comme il a été dit plus haut, cette étude s'inspire du modèle de Jörg Rüpke présenté en 2015 qui met l'emphase sur la religion vécue par les dévots par

¹³⁸ Les antiquisants de Rome (*antiquarian tradition*) se sont intéressés à l'étude de la langue latine, dont ils ont voulu définir la terminologie des concepts, des coutumes et des institutions romaines. Cette tradition remonte à M. Fulvius Nobilitor (consul en 189 av. n. è), qui rédigea un traité sur le calendrier romain (*De fastis*). Vient ensuite L. Aelius Stilo (154-74 av. n. è), qui rédigea des traités sur les douze tables et les hymnes des Saliens. Le mieux connu est M. Terentius Varro (117-27 av. n. è), dit Varron, qui a écrit plus d'une cinquantaine d'ouvrages sur une variété de sujets, dont un traité sur l'agriculture conservé en intégralité (*De re rustica*), puis un autre sur la langue latine (*De lingua latina*, 25 livres). À la fin du I^{er} siècle avant notre ère, Verrius Flaccus (55 av. à 20 de n. è.) rédigea un traité sur les mots latins (*De verborum significatu*), abrégé ensuite par Festus Grammaticus au II^e siècle, puis par Paul Diacre au VIII^e siècle (édité par W. M. Lindsay en 1913), cf. G. Forsythe, *op. cit.*, p. 64-65.

¹³⁹ Servius, *Comm. Aen.*, 12, 139 (augmentés Pseudo-Servius), éd. par Georg Thilo et Hermann Hagen, 1878-1902.

¹⁴⁰ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 41 (vénération des eaux douces à travers la nature) ; Pline le Jeune, *Lettres*, 8, 8 ; 20 : visites du Clitumne et du lac Vadimon.

¹⁴¹ Horace, *Satires*, 1, 5 : voyage des élites de Rome jusqu'à Brundisium (37 av. n. è.). Honorius fait une halte au sanctuaire du Clitumne en allant de Ravenne à Rome (an 402), Claudien, *Panegyrique du 6^e consulat d'Honorius*, 495-525.

l'entremise de trois angles : l'agentivité, la communication et l'identité des acteurs. Pour approfondir notre regard sur les cultes aquatiques des Romains, les concepts sous-jacents à cette enquête seront explicités en guise de définition et de prise de position : la culture, la tradition, la religion et le rituel.

De manière générale, cette thèse questionne l'apport des cultes des eaux dans la culture romaine. En ce qui concerne le concept de culture, la définition la plus courante provient de l'ethnologue Edward B. Tylor : « *is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society* » (1871)¹⁴². Pour donner un peu plus de dynamisme à cette explication classique, on considérera l'approche de l'anthropologue Clifford Geertz, qui définit la culture comme l'ancrage cognitif de symboles et de référents issus de l'extérieur qui affectent les comportements et les émotions des individus seuls ou vivant en société¹⁴³.

Au concept de culture, il convient d'apposer l'apport des objets de la vie quotidienne qui composent la culture matérielle des Romains. Une approche intégrée à l'histoire romaine depuis le début du XX^e siècle¹⁴⁴. On se dotera d'emblée d'une définition à des fins d'analyse : « *material culture is a term used to describe the objects produced by human beings, including buildings, structures, monuments, tools, weapons, utensils, furniture, art, and indeed any physical item created by a society. As such, material culture is the main source of information about the past from which archaeologists can make inferences* »¹⁴⁵. Le concept de tradition, qui signifie « ce qui est transmis de génération en génération », est étroitement lié à la culture. Cependant, il faut considérer que les traditions ne sont pas fixes, qu'elles sont souvent multiples, concurrentes et peuvent être renforcée par le pouvoir au sein d'une même société¹⁴⁶.

Dans l'Antiquité, l'une des composantes notoires de la culture est la religion. Comme l'a enseigné Émile Durkheim, il s'agit d'un système émergent du social qui met en unité les choses sacrées par le rite et dont l'élément canalisateur est le sacrifice¹⁴⁷. Nous acceptons également l'explication de Jan Van Baal (1971), voulant qu'une religion est un ensemble d'idées admises par un groupe, mais qui ne peuvent être

¹⁴² Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, vol. 1, London, J. Murray, 1871 (1920), p. 1.

¹⁴³ L'ancrage de symboles communs par les processus cognitifs fournissent des explications du monde redéfinies dans un cadre culturel donné, cf. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Book, 1973, p. 89.

¹⁴⁴ L'étude des éléments culturels à partir des vestiges matériels se développe notamment sous l'influence de Francis J. Haverfield (1860-1919), cf. Ray Laurence, *Roman Archaeology for Historians*, London, Routledge, 2012, p. 14-15.

¹⁴⁵ *The Concise Dictionary of Archaeology*, Oxford University Press, 2008 (2^e éd.), s. v. « Material Culture ».

¹⁴⁶ Peter Burke, *What is Cultural History*, Polity, Malden-Cambridge, 2008 (2^e éd.), p. 25-27.

¹⁴⁷ D'après Durkheim, « les choses sacrées » sont divisées du monde profane et le rituel intervient pour prescrire comment se comporter envers celles-ci. Quand les choses sacrées maintenues par le rite sont organisées et coordonnées publiquement, on parle alors d'une religion, qui est un phénomène social, cf. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Éditions du CNRS, 1915 (2007), p. 82-95. Adhérant à l'idée que la religion est un système solidaire envers les choses sacrées, cf. Henri Hubert et Marcel Mauss considèrent que le sacrifice « alimente les forces sociales », *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Paris, Presses Universitaires de France, 1899 (2015), p. 113.

validées empiriquement dans la réalité¹⁴⁸. Pour comprendre l'apport de l'eau dans la vie religieuse des Romains, notre attention sera dirigée vers les acteurs humains qui ont pratiqué ces cultes.

En ce qui concerne ce que nous appelons la « religion romaine », ce n'est pas avant que les cultes de Rome et ses environs soient organisés publiquement, mis en commun, puis pris en charge par les autorités (entre le VII^e et le V^e siècle av. n. è.), que l'on peut admettre « une » religion publique à Rome : la *religio*¹⁴⁹. Il s'agit d'un système d'obligations rituelles liées aux statuts sociaux des citoyens. Dans les cultes publics des Romains, la pratique est dissociée des croyances envers la surnature, car c'est le geste ritualisé qui prévaut. En l'absence de textes fondateurs, la religion romaine peut être définie comme une orthopraxie : une religion fondée sur l'exécution des rites maintenus par la tradition et les calendriers¹⁵⁰. À Rome, on distingue deux grandes catégories de rites : les *sacra* (pratiques sacrificielles) et la *divinatio* (pratiques oraculaires). Selon Cicéron, la religion publique de Rome se résume par « le culte respectueux des dieux »¹⁵¹. En revanche, les cultes privés (ou domestiques) des Romains sont moins connus.

Le rituel est un objet d'étude complexe qui a été théorisé par divers spécialistes des religions. Puisque les Romains accordent une primauté aux rites, il conviendra de nous doter d'une définition large : Un rituel est célébré dans un espace organisé autour du « sacré », dont les dimensions sont propres à chaque culture. Lors des rituels, l'expérience religieuse des participants (officiants ou spectateurs) implique un dialogue liturgique collectif et individuel avec les choses considérées sacrées. Les rituels s'ancrent dans les traditions culturelles par la répétition et la participation des dévots. Bien qu'il tende à vouloir se figer, le rituel n'est pas immuable et peut se modifier en fonction des conjonctures sociales et politiques¹⁵².

¹⁴⁸ Jan van Baal, *Symbols for Communication*, Assen, Van Gorcum, 1971, p. 90.

¹⁴⁹ Les divers cultes de Rome furent institutionnalisés du VII^e au V^e siècle avant notre ère par les élites, qui sont composées au départ des *Regillenses* (les riches fermiers) et du *rex sacrorum*, une fonction établie en 509 av. n. è. pour diriger les cultes. Durant ces deux siècles, les élites ont établi les prêtrises (pontifes et augures), les temples en tant que demeure de divinités (avec une influence grecque), puis les fêtes religieuses. À partir du II^e siècle avant notre ère, alors que des réflexions théologiques font leur entrée à Rome, la *religio* apparaît comme un concept général et public qui implique que les cultes soient sous l'autorité des magistrats, cf. J. Rüpke, *op. cit.*, p. 156-157 ; 181-182.

¹⁵⁰ J. Scheid, *La religion des Romains*, p. 20. Toutefois, le concept d'orthopraxie n'est pas unanime puisque les philosophes (surtout les Grecs) ont parfois critiqué la validité de ces pratiques, voir Clifford Ando, *The Matter of the Gods: Religion and the Roman Empire*, Berkeley, University of California Press, 2008, p. 27-28.

¹⁵¹ Cicéron. *Nat. D.* 1, 117 : *sed etiam religionem, quae doerum culto pio continetur*, avec J. Scheid, *ibid*, p. 20-23.

¹⁵² Notre définition s'inspire de l'espace ritualisé (ou liminal) de Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*, London, Aldine, 1969, p. 95-96, puis de la transmission des canons religieux par le rite, cf. Roy Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 21-47.

L'eau comme agent purifiant : entre sacer et profanus

Les purifications par l'eau sont admises généralement dans l'Antiquité, mais celles-ci répondent à un processus assez strict à Rome. Comme il a été mentionné plus haut, l'eau est utilisée constamment dans les cultes romains à des fins de purifications – ce qui marque les étapes entre les phases du rite. Ces opérations se rapprochent des lavements du corps (*lavare, lavatio, abluere, eluere, tergere*) servant à retirer les saletés de surface (*squalor, sordes, immundi*). Faisant partie des procédés liturgiques, les bains complets (*lavatio*) et les ablutions (*abluere, perfundere*) confèrent au corps un état de pureté rituelle et permettent de le purger des souillures symboliques contractées par le sacré à l'approche du foyer sacrificiel (*foculus*)¹⁵³.

Pour expliciter les propriétés du *sacer* et ses effets contaminants chez les Romains, il faut d'abord aborder les sources antiques. D'après Festus Grammaticus (II^e siècle), *sacer* signifie : « tout ce qui a été consacré d'une manière quelconque et par une loi de l'État, que ce soit un temple, un autel, une statue, un emplacement, de l'argent, ou toute autre chose qui a été dédiée et consacrée aux dieux »¹⁵⁴. À ceci, Macrobe (IV^e-V^e siècle) ajoute que : « Sacré est tout ce qui est considéré comme la propriété des dieux »¹⁵⁵. De ces passages, on remarque que *sacer* est une propriété divine investie par les autorités religieuses¹⁵⁶.

Selon le linguiste Émile Benveniste, bien qu'il puisse avoir une valeur positive, l'adjectif *sacer* porte une double valeur puisque : « ce qui est consacré aux dieux est chargé d'une souillure ineffaçable, auguste et mauvais, digne d'une vénération et suscitant la terreur »¹⁵⁷. En cas de contact avec sa nature révérencielle, *sacer* n'implique pas de sanction définie comme *sanctus* et *sacrosanctus*¹⁵⁸. Seule une personne investie, comme un prêtre ou une vestale, a le pouvoir de *sacrificium* (rendre sacré)¹⁵⁹. Celui ou

¹⁵³ John Scheid, *op. cit.*, p. 26. Une *lavatio* (une immersion complète) s'opère sur le corps ou sur des objets, tandis que le verbe *abluere* (laver, faire disparaître) sert à décrire les ablutions proprement cultuelles. Cependant, il ne développe pas cette thématique, considérant qu'il y a « une double signification au lavage », Michel Blonski, *Se nettoyer à Rome (II^e siècle av. J.-C. – II^e siècle ap. J.-C.)*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 253-255.

¹⁵⁴ Festus Grammaticus *De la signification des mots*, v.f. « *sacer mons* » (trad. M. A. Savagner).

¹⁵⁵ Macrobe, *Saturnales*, 3, 3, 2.

¹⁵⁶ Le sacré (*sacer*) est en latin l'équivalent d'un statut juridique investi par les autorités, souvent pontificales, qui consacrent une chose à une divinité. Cette qualité investie peut être retirée ou modifiée (par l'action de sacrifier). Toute chose doit donc être consacrée pour être « sacrée », J. Scheid, *op. cit.*, p. 24.

¹⁵⁷ É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 188.

¹⁵⁸ Par comparaison, ce qui est *sanctus* (prêtre, tribun, loi, temple, oracle), n'est pas « consacré aux dieux », mais reçoit une protection divine inviolable protégée par une sanction (*sanctio*). Ainsi, rendre *sanctus* immunise ou sort son réceptacle du monde des hommes. Notons que *sacer* et *sanctus* sont tous deux inviolables. La différence peut s'entrevoir par la combinaison de leurs sens : ce qui est « saint » par sacralisation, est *sacrosanctus* : celui ou celle qui est « sacrosaint(e) » reçoit alors des garanties qui assurent l'inviolabilité de sa personne, *ibid.*, p. 189-191.

¹⁵⁹ « *Sacrificium* » signifie le processus qui rend sacré, *ibid.*

celle qui viole ce qui est sacré recevra alors l'étiquette sociale d'avoir été châtié par les dieux : *homo sacer*¹⁶⁰. Un terme adopté par le langage courant pour désigner une personne perçue négativement¹⁶¹.

Au sacré s'oppose le *profanus* : tout ce qui n'est pas sacré. Comme l'écrit Macrobe : « ce sont les choses sacrées rituellement transmises aux humains »¹⁶². Selon ce philosophe, l'espace profane représente la continuité du sacré dans l'espace où vivent les humains. Dans l'espace profane, le sacré peut être réactualisé par la consécration et le dialogue avec le divin entretenu au moyen des sacrifices. Ce qui est *sacer* diffère aussi du terme *religiosus*, qui sert à qualifier les endroits marqués par la foudre ou la mort. Pour un Romain, un lieu frappé par la foudre, par exemple, devenait *religiosus* parce que la divinité, en l'occurrence Jupiter, paraissait l'avoir dédié par elle-même¹⁶³.

Pour les Latins, le sacré est donc une valeur divine investie, inviolable et rétractable au besoin. Cette valeur est ambiguë puisqu'elle contamine les hommes qui entrent en contact avec celle-ci. Dans tous les cas, l'eau agit comme agent purifiant par excellence pour effacer les souillures du *sacer*. Avec les encens, elle compte parmi les éléments essentiels aux dialogues entre les deux conceptions romaines d'appartenance au monde, le sacré et le profane. En ce sens, l'eau est un agent essentiel aux rites.

Un bref survol de la terminologie latine des eaux

L'une des propriétés géographique l'Italie est que son territoire est riche en eaux douces de toutes sortes. Pour nous familiariser avec le lexique employé par les Romains pour décrire les eaux douces, un bref survol des termes latins sera présenté. D'emblée, les Romains font une distinction entre un ruisseau (*rivus*), une source (*fons*), une rivière (*fluvius* ou *amnis*), un fleuve (*flumen*), un torrent (*torrens*) et un lac (*lacus*)¹⁶⁴.

Dans ses *Questions naturelles*, Sénèque présente un lexique pour étudier les eaux dans toute leur diversité. Il distingue les eaux terrestres (*aquae terrestres*), des eaux célestes (*caelestes*) que sont les pluies (*pluviae*) et les averses (*imbri*). Sur la surface l'eau peut être stagnante (*stant*), courante (*eunt*), confluyente lorsqu'elle se joint à d'autres cours (*colliguntur*), ou provenir de veines souterraines (*venae* ou *alveus*). Inspiré des savants grecs, Sénèque écrit que les eaux accaparent leurs saveurs en cheminant sous la terre¹⁶⁵. D'un point de vue qualitatif, les eaux peuvent être froides (*frigidae*), chaudes ou tièdes (*caldae*), troubles

¹⁶⁰ À Rome, l'homme déclaré « *sacer* » porte une véritable souillure qui le met hors de la société des hommes, on doit fuir son contact et il peut être tué sans préjudice (Festus, sv. « *sacer mons* »). Par comparaison, « *ιερός* » (sacré) en grec ne laisse pas de marques négatives sur les hommes, É. Benveniste, *op. cit.* p. 189 et 198. Rappelons que Néron aurait été châtié par les dieux après avoir souillé la source sacrée de l'aqueduc, Marcia, Tac. *Ann.* 14, 22 (p. 2).

¹⁶¹ « De là, dans le langage familier, on appelle *sacer* tout homme méchant et mauvais », Festus, *ibid.*

¹⁶² Macrobe, *Saturnales*, 3, 3, 4 (éd. Nisard, 1865).

¹⁶³ Dans le langage courant, ce terme évoque aussi les lieux « abandonnés » aux dieux mânes, et peut s'appliquer aux temples ou à des individus pieux, cf. John Scheid, *op. cit.*, p. 25.

¹⁶⁴ B. Campbell, *op. cit.*, p. 34.

¹⁶⁵ Sénèque, *Questions naturelles*, 3, 20, 1-2. S'inspirant des thèses d'Aristote, *Météorologiques*, 2, 3 (359b).

(*turbidae*), vives (*vivae*) et leur poids et leur apparence varient selon la matière qu'elles transportent. Certaines eaux sont considérées « pures » (*purae* ou *sincerae*) en raison de leur limpidité. Toutes les eaux agissent sur le corps humain pour lequel elles peuvent être salutaires (*salutares*), c'est-à-dire bonnes en général, médicinales (*medicatae*), et à l'inverse, venimeuses (*uenena*) ou mortelles (*mortiferae*)¹⁶⁶. Selon Pline l'Ancien, les eaux pures ne doivent pas avoir de goût, de couleur, ni d'odeur¹⁶⁷.

En ce qui concerne les infrastructures des eaux, les fontaines (*fons*) se rattachent avec le temps au terme général : *lacus*. Il s'agit de bassins rectangulaires connectés par deux conduits (*specus*) pouvant être rattachés à un système d'aqueduc (*aquae*) par des canalisations (*fistulae*). Celles-ci sont à distinguer des bornes pour puiser l'eau (*salientes*), qui servaient entre autres aux vigiles-pompiers¹⁶⁸. Dans le langage technique, le captage d'une source est dit : *conceptio*, un pilier : *cippus*, un puits : *puteus* ou *fons* et sa margelle extérieure : *puteal*, puis les bassins en périphérie des temples : *balneum* ou *delubrum*¹⁶⁹. Dans certains contextes, les appellations des eaux peuvent renvoyer aux divinités qui les incarnent. En effet, *Aquae*, *Nymphae*, *Fons*, *Fontis*, *Genius Fontis*, *Numen Aquae* servent à qualifier des divinités, ce qui est à mettre en relation avec la force d'action de ces divinités (ou génies) garantes des propriétés des eaux¹⁷⁰.

Finalement, en ce qui concerne les objets du quotidien; l'amphore (*amphora*) est un vase typique grec à deux anses, qui servait notamment à mesurer les marchandises liquides (env. 26, 027 litres pour l'amphore de type romaine (ou quadrantal)¹⁷¹. En outre, l'*urceus*, est un plus petit vase muni d'une seule anse servant à verser l'eau (un cruchon). Une patère (*patera*) est une assiette circulaire peu profonde servant aux libations rituelles. En outre, un *labrum* est une cuve sur piédestal servant aux ablutions¹⁷². Ceci complète l'introduction à notre objet d'étude. Il convient à présent de plonger dans le vif du sujet.

¹⁶⁶ Certaines eaux malsaines ne se détectent ni à l'odeur ni au goût, « opérant telles des empoisonneurs dont les méfaits ne sont révélés que par la mort des victimes » (Sénèque, *Questions naturelles*, 25, 1).

¹⁶⁷ Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 31, 22, 2.

¹⁶⁸ À partir de 22 avant notre ère, Rome compte sept casernes (*stationes*) de vigiles-pompiers (*vigiles urbani*) pour desservir quatorze régions. Selon Pline l'Ancien, Agrippa fit construire 700 *lacus* et 505 *salientes* HN, 36, 24 (Frontin en dénombre toutefois 500 en 97, Aq. 78, 3). Sous le Principat, les Romains se dotèrent de pompes amovibles en cuivre servant à lutter contre les incendies appelées « *siphones* » (en grec : *antllia*), Vitruve, *De l'architecture*, 10, 7 (inventée par Ctésibius, III^e s. av. n. è.), cf. A. Malissard, *op. cit.*, p. 50 et 59.

¹⁶⁹ D'après l'antiquiste L. Cicius cité par Servius, un *delubrum* est « un lieu situé devant le *templum* où coule l'eau », *Comm. Aen.* 2, 225, cf. J. Scheid, « Sanctuaires et thermes sous l'Empire », p. 209.

¹⁷⁰ J. Scheid, *Cours et travaux du Collège de France, Annuaire 108^e année*, 2008, CdF, p. 631-634.

¹⁷¹ L'amphore romaine (ou quadrantal) se subdivise en deux urnes (*urnae*) ou trois modius, l'unité de mesure pour les grains (8, 67 litres). *Dar. Sag.* s. v. « *Amphora* », « *Cadus* ».

¹⁷² *Ibid*, s. v. « *Urceus* » ; « *Patera* » ; « *Labrum* ».

Chapitre I

Mythes et légendes aquatiques de l'époque royale et républicaine : que révèlent les sources?

« Le sol choisi était abondant en sources et dans une contrée malsaine; les collines en effet, qu'aèrent les vents, donnent de la fraîcheur aux vallées ».

Cicéron, *La République* (54 av. n. è.)¹⁷³

Ce chapitre se consacre aux textes qui décrivent des événements ou des pratiques religieuses rattachés à l'eau douce durant la période royale et républicaine. Il sera question de faire ressortir les aspects de la vie quotidienne mis en valeur par le biais des mythes et des légendes qui illustrent les exploits des figures héroïques de Rome. Il sera question de comprendre comment l'eau y est représentée; a-t-elle, ou la divinité qui l'incarne, un rôle actif sur les actions humaines, ou elle n'apparaît que comme élément du décor?

À travers ce chapitre, nous porterons une attention sur les étiologies contenues dans ces récits qui expliquent parfois les causes d'une facette préétablie de la société romaine, par exemple, le jour de fondation d'un temple ou la manière de pratiquer un rite¹⁷⁴. Cette promenade à travers la littérature classique nous conduira de la fondation de Rome jusqu'au milieu du II^e siècle av. n. è. Pour appréhender l'imaginaire des eaux transmis par les textes, il conviendra d'abord d'examiner l'environnement aquatique du site de Rome et les problèmes des eaux avec lesquels durent composer les habitants.

1. 1. Le site de Rome et les premiers labours des eaux (VIII^e-VI^e siècle av. n. è.)

La tradition annalistique de Rome rapporte que Rome fut fondée sur la rive-est du Tibre en 753 avant notre ère, à 35 km de la côte de la mer Tyrrhénienne. Le site choisi par les habitants, déterminé par la présence de sept collines, était situé au carrefour des peuples Latins, Sabins et Étrusques¹⁷⁵. Bien que l'occupation remonte au 1^{er} millénaire, la date de fondation traditionnelle a tendance à être acceptée approximativement

¹⁷³ *Locumque delegit et fontibus abundantem et in regione pestilenti salubrem; colles enim sunt, qui cum perflantur ipsi, tum adferunt umbram vallibus*, Cicéron, *La République*, 2, 6 (trad. Ch. Appuhn).

¹⁷⁴ Pour l'historien des religions, l'approche étiologique (ou fonctionnelle) s'intéresse à l'étude des causes et des explications sociales ou des phénomènes naturels contenues dans les mythes. Tel que l'a résumé Emily Kearns, dans « Aetiology », cf. S. Hornblower, A. Spawforth, E. Eidinow (éds.), *The Oxford Classical Dictionary* (4^e éd.), 2012- (publié en 2015) : « *Aetiology in religion and mythology refers to an explanation, normally in narrative (hence aetiological myth), of a practice, epithet, monument or similar. Typically, such explanations elucidate something known in the contemporary world by reference to an event in the mythical past* ».

¹⁷⁵ Tite-Live, *Histoire romaine*, 1, 6 ; Denys d'Halicarnasse, *Les Antiquités romaines*, 1, 9, 4.

puisque les fouilles archéologiques menées au XX^e siècle vinrent confirmer qu'une première phase d'urbanisation s'opéra autour du Palatin durant la seconde moitié du VIII^e siècle av. n. è.¹⁷⁶.

Pour décrire les avantages géographiques du site choisi par le héros Romulus, Cicéron n'a pas manqué de relever l'apport essentiel du fleuve, ainsi que la salubrité et l'abondance des sources¹⁷⁷. Cependant, ce dernier se réfère plutôt à la géographie de son époque puisque les strates les plus anciennes ont révélé que le site de Rome n'était pas si salubre aux premiers temps de la cité. En effet, durant les premières phases d'occupation (LC1 à LC4.A : 1000-620 av. n. è.), les parties basses de la cité étaient constamment inondées par les crues boueuses du Tibre, ce qui les rendait insalubres. Aux abords du fleuve, le *Campus Martius*, une plaine formée par les alluvions fluviales, était submergé au printemps. C'est ainsi que sur un site « assiégé par l'élément liquide », l'eau potable venait paradoxalement à manquer¹⁷⁸.

Les habitants de Rome durent hâtivement trouver des moyens ingénieux pour remédier aux problèmes de la salubrité. Dès le VIII^e siècle av. n. è., ils forèrent des puits pour extraire l'eau potable de la nappe phréatique et installèrent des citernes pour stocker l'eau, ce qui indique que les rives du Tibre n'étaient pas comestibles en tout temps. Des huttes construites sur pilotis protégeaient les habitants des gonflements du Tibre¹⁷⁹. Pendant le premier siècle de la cité, un effort constant fut mené pour drainer les parties basses de la ville, ce qui permit de mieux cohabiter avec le fleuve qui offrait une défense naturelle, mais aussi une voie de transport et de commerce, notamment vers les salines situées au nord de la cité¹⁸⁰.

Au VII^e siècle avant notre ère, Rome se dota d'un premier pont en bois, le Pont Sublicius, construit en aval de l'île Tibérine, afin de faire la liaison avec la rive droite du Tibre (*Transtiberim*), qui abritait les nouveaux arrivants établis sur le Janicule¹⁸¹. Bien que Rome ait souvent été considérée à ses débuts comme une « ville-pont », elle est cependant située au point le plus difficilement franchissable du fleuve, où les

¹⁷⁶ L'occupation du site de Rome remonte au début de l'âge de fer (Latial Culture I-II. A : 1000-830 av. n. è.), ce qui équivaut à la fin de la culture protovillanovienne et le début de la culture villanovienne pour le centre et le nord de l'Italie. Cette première phase est attestée par les urnes de crémation en forme de huttes (les « urnes-cabanes ») trouvées lors des réaménagements urbains de 1870-1910, qui sont typiques de l'Étrurie et de l'ancien Latium. Les historiens acceptent la date de fondation transmise par la littérature, puisque les fouilles de Giacomo Boni au début du XX^e siècle, d'Einar Gjerstad dans les années 1950, puis d'Andrea Carandini dans les années 1980, ont révélé qu'une phase d'urbanisation concentrée autour du Palatin s'opéra dans la seconde moitié du VIII^e siècle avant notre ère, comme en témoignent des vestiges de huttes sur pilotis, de tombeaux, ainsi que d'une muraille en bois, cf. Gary Forsythe, *A Critical History of Early Rome*, Berkeley, The University of California Press, 2005, p. 80-85.

¹⁷⁷ Cicéron, *Le République*, 2, 5-6.

¹⁷⁸ Pierre Grimal, *La civilisation romaine*, Paris, Flammarion, 1960 (1981), p. 4-7.

¹⁷⁹ À partir du VII^e siècle avant notre ère, les huttes sur pilotis furent remplacées par des demeures en maçonnerie recouvertes de tuiles, G. Forsythe, *op. cit.*, p. 58.

¹⁸⁰ Joël Le Gall, *Le Tibre : fleuve de Rome dans l'Antiquité*, Paris, PUF, 1953, p. 56. Voir aussi Brian Campbell, *Rivers and the Power of Ancient Rome*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2012, p. 21.

¹⁸¹ Tite-Live, 1, 33. À l'origine le pont Sublicius était géré par les *pontifices*, dont l'appellation signifie littéralement : les « constructeurs de ponts », Plutarque, *Vie de Numa*. 9, avec B. Campbell, *ibid*, p. 160.

traversées à la nage ou en barque étaient plus périlleuses¹⁸². Pour se nourrir dans un lieu trop humide, les Romains ont fait de l'agriculture leur mode de subsistance en exploitant les terres en périphérie de la cité. C'est d'abord comme centre agraire que Rome a su se tailler une place au sein des cités voisines.

À ses débuts, le Latium était composé de petits villages modestes à vocation commerciale et agricole, tels que Ardea, Préneste, Lavinium et Rome. L'agriculture s'intensifie dans cette région durant le VII^e siècle av. n. è., ce qui permet à des cités, notamment Préneste et Rome, de s'enrichir des profits des récoltes¹⁸³. Cette époque est aussi marquée par la suprématie en Italie centrale de la civilisation étrusque établie au nord du Tibre, ainsi que par l'influence des produits et des images d'Orient¹⁸⁴. Rome s'inscrit dans cette mouvance en fondant son modèle sociétaire sur l'exploitation agraire. Or, la relation entre agriculture et eau douce à des fins d'arrosage est évidente. D'autant plus que cette région de l'Italie atteignait, comme c'est le cas aujourd'hui, des chaleurs élevées en été¹⁸⁵. Pour seconder la pluie qui peut ruiner les récoltes par un manque ou une surabondance, les Romains empruntèrent aux Étrusques la technique des canalisations (*cuniculi*) servant à reconduire les excédents d'eau pour assainir les sols¹⁸⁶.

Ainsi, les premiers labeurs des eaux relèvent d'aspects pragmatiques liés à l'assainissement de la cité et à l'exploitation de l'hinterland. Les chaleurs intenses en été, comme les inondations fluviales,

¹⁸² Pour la vision de l'essor de Rome en tant que « ville-pont », voir par exemple, J. Le Gall, *op. cit.*, p. 41 ; 91-93. Cependant, le second et le troisième pont de Rome, les ponts Aemilius et Milvius, datent de la moitié de la fin de III^e siècle avant notre ère, alors cette vision est à nuancer pour les premiers siècles de la cité, P. Grimal, *op. cit.*, p. 7.

¹⁸³ À partir du VII^e siècle av. n. è., les agglomérations du Latium se développèrent suivant le modèle de la Cité-État qui se distingue par : l'essor de la métallurgie, une augmentation démographique dans les centres urbains et l'exploitation agraire de leur périphérie, G. Forsythe, *op. cit.*, p. 58.

¹⁸⁴ Les périodes LCIV. A à LCIV. B (720-580 av. n. è) se distinguent par l'arrivée dans le Latium d'objets et de techniques orientales. À propos de l'influence des Étrusques sur les Romains, nous adhérons à l'hypothèse de Tim Cornell qui s'oppose à l'historiographie classique associée au matériel des tombes dites « de Bernardini et de Barberini » (trouvés en 1855 et 1876 à Préneste), voulant que le Latium se soit développé sous la domination étrusque qui y implanta ses éléments culturels et religieux. Pour sa part, Cornell considère plutôt que les cités latines et étrusques grandirent au sein d'une *koinè* culturelle rapprochée, *The Beginnings of Rome*, New York, Routledge, 1995, p. 151-172. Cependant, il ne faut pas négliger les emprunts réciproques entre les Latins et les Étrusques, qui ne sont pas exposés en profondeur par la thèse de Cornell, cf. Gary Forsythe, *ibid* p. 117-118.

¹⁸⁵ Le Latium est caractérisé par des étés secs et très chauds et des hivers plutôt froids. L'ensemble de la région reçoit annuellement 1200 à 800 mm de pluie qui tombe plus souvent en automne et au début du printemps, P. Horden, N. Purcell, *The Corrupting Sea*, London, Wiley-Blackwell, 2000, p. 59. D'après les climatologues, les années 800 à 500 av. n. è. autour de la Méditerranée furent plus froides d'environ 2° C qu'au milieu du XX^e siècle. Le climat de la péninsule italique se réchauffe et s'humidifie durant les années 200 av. à 150 de. n. è. (Roman Climate Optimal), ce qui permit d'étendre l'agriculture plus au nord. Le climat se refroidit progressivement par la suite entre les années 250 et 700, J. Donald Hughes, *Environmental Problems of the Greek and Romans : Ecology in the Ancient Mediterranean*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1996 (2014: 2^e éd.), p. 220-221 ; Kyle Harper, *The Fate of Rome: Climate, Disease, and the End of an Empire*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2017, p. 15.

¹⁸⁶ « Les sols des régions du centre l'Italie ne disposent que d'une mince couche arable qui repose sur d'épaisses formations de tufs et de débris volcaniques, retenant la pluie et les eaux qui circulent en profondeur. Par conséquent, la terre devient souvent marécageuse. Pour assainir la terre, des canalisations en bronze (*cuniculi*) furent aménagées dans les régions étrusques et latines à partir du VIII^e siècle avant notre ère, ce qui permettait d'assécher le sol et faire circuler l'air en soutirant l'eau », Alain Malissard, *Les Romains et l'eau*, Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 225.

comptaient parmi les problèmes avec lesquels devaient composer les habitants de Rome. Malgré des débuts difficiles, notamment entre les VIII^e et VI^e siècles av. n. è., les Romains développèrent une expertise pour forer l'eau, drainer les sols, augmenter la production agraire et évacuer les eaux usées comme en témoigne la construction de la *Cloaca Maxima*¹⁸⁷. Nous verrons plus loin dans ce chapitre que ces premiers rapports avec les eaux ont longtemps résonné dans la mentalité religieuse des Romains.

Bien que les cultes aquatiques des temps « archaïques » de Rome soient peu connus, il se pourrait que les eaux du Tibre et des sources aient été vénérées dès les premiers temps de la cité, mais cela demeure incertain¹⁸⁸. Mis à part le culte de Cérès implanté à Rome au tournant du VI^e siècle avant notre ère, qui honore la croissance agraire¹⁸⁹, il n'y a aucune trace de temples consacrés aux divinités des eaux antérieures au III^e siècle avant notre ère¹⁹⁰. Néanmoins, rappelons que les Romains étaient sensibles aux forces d'action invisibles des dieux (*numina*), ce qui porte à croire que les esprits aquatiques honorés durant les premiers siècles de Rome se rattachèrent aux images des divinités grecques lorsque leurs cultes furent matérialisés¹⁹¹. Après avoir planté le décor aquatique de Rome, nous examinerons la mythologie citadine des eaux.

¹⁸⁷ La *Cloaca Maxima* fut construite à partir des années 620 avant notre ère pour conduire les excédents d'eau jusqu'au Tibre. La tradition annalistique attribue ces travaux à Tarquin l'Ancien (616-578 av. n. è.) et à Tarquin le Superbe (534-509 av. n. è.), Tite-Live, 1, 38 ; 56. En effet, ces travaux correspondent aux années 620 et 570 av. n. è., mais la tradition rapportée par Tite-Live pourrait dédoubler une même phase qui avait été attribuée à l'un des Tarquins, Robert M. Ogilvie, *A Commentary on Livy: books I-V*, Oxford, Clarendon Press, 1965, p. 156 ; 214. Voir également John N. Hopkins, *The Genesis of Roman Architecture*, New Haven-London, Yale University Press, 2016, p. 23-33.

¹⁸⁸ Nous en savons peu sur les divinités « archaïques » des eaux. Brian Campbell considère que le Tibre aurait reçu très tôt une attribution divine, *op. cit.*, p. 140. Par ailleurs, Neptune, comme dieu qui patronne les eaux douces, « est peut-être très ancien », G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1974 (2^e éd.), p. 393.

¹⁸⁹ La déesse Cérès, qui patronne l'agriculture et reçoit un temple à Rome vers 600 av. n. è., a un rapport indirect avec l'eau qui implique la croissance des végétaux, B. Campbell, *ibid*, p. 130.

¹⁹⁰ Les honneurs matériels aux divinités des eaux de Rome seront examinés au chapitre suivant.

¹⁹¹ Pour les anciens dieux invisibles des Romains : Albert Grenier, « Numen: Observations sur l'un des éléments primordiaux de la religion romaine », *Latomus*, vol. 6, no. 4, 1947, p. 287-298. Cf. J. Scheid, *La religion des Romains*, 2010, Armand Colin, p. 65 ; Voir aussi pour l'adoption des images des dieux à partir du VI^e siècle av. n. è. : Jörg Rüpke, *Pantheon: A new history of Roman religion*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2018 (trad. de Id. *Pantheon. Geschichte der antiken Religionen*, München, C. H. Beck, 2016), p. 48-49.

1. 2. Mythes et légendes aquatiques de l'époque royale (753-509 av. n. è.)

La littérature romaine nous a transmis des mythes et les légendes de Rome dans lesquels les eaux douces jouent un rôle clé, que ce soit comme objet de dévotion directe, ou comme élément du décor. Cette présentation suivra la chronologie proposée par les auteurs anciens, sachant qu'il peut s'agir de constructions littéraires *post-eventum* ou même d'inventions plus tardives. Le plus important n'est pas de vérifier l'historicité de ces récits, mais plutôt de saisir leurs dimensions morales, culturelles et didactiques. Un intérêt sera porté envers les étiologies religieuses qui témoignent de conduites rituelles.

La tradition annalistique rapporte qu'après la mort de Romulus, Rome fut dirigée par six rois d'origine sabine, latine et étrusque. Leurs règnes divisent la période royale (753 à 509 av. n. è.) et ils expliquent en parallèle les fondements des premières institutions romaines. Cette chronologie légendaire était déjà établie à Rome au temps de l'historien Fabius Pictor (c. 260 av. n. è.)¹⁹². En revanche, les Romains n'avaient pas conservé un souvenir précis des premiers siècles de leur histoire¹⁹³. Durant la République, plusieurs légendes urbaines étaient en concurrence les unes avec les autres, dont certaines connurent, avec le temps, plus de succès. Il sera d'abord question des récits illustrant les eaux à l'époque royale.

1. 2. 1. Comment le Tibre contribua à la fondation de Rome

À Rome, les eaux du Tibre occupent une place fondamentale dans les récits des origines, comme en témoigne le mythe de Romulus et Remus. Durant les deux premiers siècles de la République (VI^e-IV^e siècle av. n. è.), plusieurs mythes proposaient un récit de la fondation de Rome. L'un d'entre eux impliquait Romulus, le héros éponyme de la cité. Ce dernier était appelé à l'origine *Rhomylos* ou *Rhomos* et comptait parmi les descendants d'Énée, un prince troyen arrivé en Italie¹⁹⁴. Ce n'est qu'à partir du III^e siècle av. n. è. que la version des jumeaux indigènes allaités par une louve fut mise par écrit pour qu'elle concorde avec

¹⁹² "Fabius Pictor's surviving fragments suggest that the traditions of the regal period were already well developed and in large measure resembled what we find in Livy's first book. [...] It was the product of an evolutionary process that began at least as early as the fifth century B.C.", Gary Forsythe, *op. cit.*, p. 61.

¹⁹³ Selon Plutarque, l'historien Q. Claudius Quadrigarius, qui rédigea une histoire de Rome en 23 livres au moins (80-70 av. n. è.), commençait son récit par le sac des Gaulois de Brennus en 390 av. J.-C, car il disait que les sources sur les temps antérieurs sont obsolètes en raison des registres détruits à ce moment, *Vie de Numa*. 1, 2, *ibid*, p. 63.

¹⁹⁴ La légende d'Énée est attestée en Italie à partir du V^e siècle avant notre ère. D'après le commentateur de Tite-Live, il ne fait pas de doute que l'étymologie de Rhomylos (ou Rhomos) soit grecque. Il s'agit soit du descendant direct d'Énée (Festus, *De la signification des mots*, 326 L) ou de son petit-fils (Servius, *Commentaire de l'Énéide*, 1, 273 ; 6, 777). Il est possible qu'à l'origine, Romulus et Remus correspondaient à un même personnage (dérivé de la gens *Romilia*) et, qui aurait été attribué plus tardivement à deux personnalités, R. M. Ogilvie, *op. cit.*, p. 33 ; 46. Il est à noter que nous connaissons vingt-cinq versions de mythes de fondation pour Rome, dont ceux qui sont attribués à la déesse *Rhômè*, ce qui témoigne de la diversité des mythes romains en ce qui concerne les origines de leur cité, voir : Florence Dupont, *Rome, la ville sans origine*, Paris, Gallimard, 2011, p. 26-31.

la chronologie des rois d'Albe. Depuis le XIX^e siècle, il est admis par la recherche qu'il s'agit d'une adaptation romaine puisque le récit présente des analogies évidentes avec des récits de héros grecs¹⁹⁵.

Le mythe de la naissance de Romulus et Remus est connu par des auteurs d'époque augustéenne et du Haut-Empire, dont Tite-Live, Denys d'Halicarnasse et Plutarque¹⁹⁶. Il raconte que la vestale Rhéa Silvia (ou Ilia), la fille du roi Numitor d'Albe la Longue, engendra des jumeaux du dieu Mars. Pour expier cette offense, car les vestales doivent demeurer chastes, Numitor ordonna sa mise à mort et que les nouveau-nés soient jetés au Tibre. Or, à ce moment, les eaux du fleuve débordaient de leurs cours, ce qui les rendaient « immobiles et stagnantes » (*alluvie* et *stagnis*)¹⁹⁷. Lorsque la crue se retira, le panier contenant les jumeaux vogua jusqu'au *Ficus Ruminalis*, où ils furent maintenus en vie par une louve, puis découverts par le berger Faustulus qui les amena à son épouse Larentia¹⁹⁸. L'imagerie romaine a largement transmis ce mythe aux époques subséquentes. Par exemple, un sesterce de 71 de n. è. montre sur l'envers la déesse Roma au milieu des sept collines, avec à ses pieds les jumeaux et la louve représentés au bord du fleuve (fig. 1)¹⁹⁹.

Dans ce mythe de fondation, c'est le Tibre lui-même qui sauve la vie des jumeaux fondateurs par l'entremise de l'une de ses caractéristiques : sa crue débordante qui fait stagner momentanément ses eaux sur les rives²⁰⁰. Cette mise en situation témoigne de réalités sociales et géographiques auxquelles pouvaient s'identifier les Romains, ainsi que d'une attention particulière accordée au régime du fleuve. Comme l'a décrit Brian Campbell, les cours d'eau sont généralement perçus comme les protecteurs des communautés établies sur leurs rives qui leur doivent une partie de leur subsistance²⁰¹. Pour leur part, les mythographes

¹⁹⁵ En 1837, Thomas B. Macaulay, remarquait des similitudes entre le récit de Romulus et Remus et celui de la naissance de Cyrus II le Grand (c. 559 à 530 av. n. è.), qui fut sauvé par un berger et son épouse au lieu qu'ils remplissent l'ordre de l'exposer à la mort (Hérodote, *Histoires*, 1, 108-113). Un mythe de fondation similaire à celui de Romulus s'aperçoit à Pylos, où les jumeaux Nélée et Pélias, nés de Tyro et de Poséidon, furent exposés dans les eaux de l'Enipeus en Thessalie, puis recueillis par des bergers jusqu'à ce que Nélée fonde la ville de Pylos (Apollodore, *Bibliothèque*, 1, 9, 8-10 ; Pausanias, *Description de la Grèce*, 4, 36), cf. R. M. Ogilvie, *ibid.*, p. 46 ; F. Dupont, *ibid.*

¹⁹⁶ Tite-Live, 1, 4 ; Denys d'Halicarnasse, 1, 79, 4-6 ; Plutarque, *Vie de Romulus*, 3-4.

¹⁹⁷ « Il se trouvait que, par une volonté divine, le Tibre avait débordé de ses rives, formant des nappes d'eaux stagnante », Tite-Live, 1, 4. Dans ce passage, le terme « *alluvie* » (1, 4, 5) décrit des eaux demeurées stagnantes et immobiles, qui sont incompatibles avec des eaux courantes (*profluentem aquam*, 1, 4, 3). Ce terme apparaît aussi chez Cicéron (*Epistulae ad Quintum Fratrem*, 3, 7, 1), Columelle (*De l'agriculture*, 3, 11, 18) et Frontin (*Stratagèmes* 2, 3, 22), tandis que Tacite utilise « *eluvie* » (*Annales*, 13, 57), R. M. Ogilvie, *op. cit.*, p. 49.

¹⁹⁸ Ce mythe fut établi dans ses grandes lignes à l'époque de Fabius Pictor, mais Tite-Live et Plutarque rapportent que les Romains ne s'entendaient pas sur la nature d'Acca Larentia, l'épouse du berger dans la version canonique : « d'autres prétendent que Larentia était prostituée, une « louve » (*lupa*) comme disaient les bergers, c'est ce qui aurait donné lieu à cette légende », Tite-Live, 1, 4, 7, voir aussi Plutarque, *Romulus*, 4, 4). Pour leur part, Licinius Macer (I^{er} siècle av. n. è), cité par Macrobe (*Saturnales*, 1, 10, 17) et Masurius Sabinus (I^{er} siècle), qui est cité par Aulu-Gelle, (*Les Nuits Attiques*, 7, 7, 8), ont fait de Larentia la nourrice des jumeaux au lieu d'une mère non-mariée, *ibid.*, p. 47.

¹⁹⁹ RIC II.1 no 108 (ou BMC II), p. 187, no. 774, cf. par B. Campbell, *op. cit.*, p. 13, note 37.

²⁰⁰ Tite-Live, 1, 4, 3-5 ; Dion Hall. 1, 79, 4-6 ; Plut. *Rom.* 3, 5-6.

²⁰¹ Brian Campbell, *op. cit.*, p. 144.

de Rome ont associé les mouvements du Tibre à la naissance de la cité et de son héros fondateur : il est « *genitor urbis* »²⁰². Le premier berceau de Romulus et Remus.

1. 2. 2. Les murmures de la source d'Égérie aux fondements de la *religio*

La tradition annalistique rapporte qu'après la mort de Romulus, les Romains choisirent Numa Pompilius pour lui succéder, un citoyen d'origine sabine qui avait la réputation d'avoir une piété exemplaire envers les dieux. Contrairement à son prédécesseur, le héros éponyme de Rome, Numa pourrait appartenir à l'histoire, avec un prénom étrusque que l'on peut rapprocher du terme *numen*²⁰³.

Sa légende, fixée par écrit à partir du III^e siècle av. J.-C, évoque les mesures qu'il entreprit pour pacifier le sentiment belliqueux des Romains en les incitant à honorer les dieux. Au sens étymologique, les Romains lui attribuaient la fondation de leurs premières institutions religieuses: les prêtrises (vestales, flamines, grand pontife et augures), une réforme du calendrier qu'il divisa en jours fastes et néfastes, le temple à Janus, un culte à *Fides*, le rite des Argées, ainsi que la confrérie des douze prêtres Saliens²⁰⁴.

L'épisode qui nous intéresse le plus met en scène les rencontres nocturnes entre Numa et Égérie, la Nymphé de la source qui coule dans le bois des Camènes sur le flanc du Caelius²⁰⁵. Dans ce mythe, Égérie conseillait le roi à propos des mesures politiques visant à instaurer la piété citadine. Cet épisode est rapporté par des auteurs du Haut-Empire, en particulier Tite-Live, Ovide et Plutarque, qui s'inspirent d'une tradition établie au moins depuis le poète Ennius (239-169 av. n. è.), pour en faire l'épouse du roi Numa lui-même²⁰⁶. Selon Tite-Live, Numa feignait d'avoir des entrevues nocturnes avec cette déesse de la source au bois des Camènes dans le but de faire accepter ses réformes par la population : « C'était sur ses conseils (disait-t-il) qu'il instituait les cérémonies les plus agréables aux dieux, et qu'il établissait des prêtres spéciaux pour chaque divinité »²⁰⁷ La figure d'Égérie sert ainsi de support pour légitimer l'organisation de la religion.

²⁰² Virgile, *L'Énéide*, 8, 72, dans J. Le Gall, *op. cit.*, p. 36.

²⁰³ L'origine sabine Numa pourrait être fondée, bien qu'il s'agisse d'un *praenomen* étrusque. La personnification d'un roi-prêtre contraste avec celle de Romulus, un roi-guerrier, ce qui représente les deux pôles d'activité humaine (guerre et religion), chers à Dumézil, aux fondements de la pensée indo-européenne, cf. R. M. Ogilvie, *op. cit.*, p. 88.

²⁰⁴ Tite-Live, 1, 19-20. Les douze prêtres Saliens sont choisis parmi les adolescents patriciens pour officier au culte de Mars et aux rites associés à la guerre de mars à octobre. Lors des processions, ils récitaient des chants sacrés sur une danse à trois temps (*tripudium*) en frappant sur leurs boucliers sacrés, Raymond Bloch, « Sur les danses armées des Saliens », *Annales. Économie, sociétés, civilisations*, 13^e année, no. 4, 1958, p. 707-708.

²⁰⁵ Avant d'être assimilées aux Muses, les Camènes étaient des déesses auxquelles les Romains attribuaient des dons prophétiques (proche du sens de *carmen*, chanter, prophétiser). Carmenta et ses consœurs étaient honorées à Rome le 11 et 15 janvier, G. Dumézil, *op. cit.*, p. 396-397 ; Robert Turcan, *Rome et ses dieux*, Paris, Hachette, 1998, p. 98. Les fêtes des Camènes seront étudiées au chapitre 4.

²⁰⁶ Tite-Live, 1, 18-21 (qui est sceptique de ce récit) ; Plutarque, *Vie de Numa*, 13 ; Ovide, *Les Fastes*, 3, 259-398. Un fragment d'Ennius concernant le règne de Numa mentionne Égérie (119 ff. V), R. M. Ogilvie, *op. cit.* p. 89.

²⁰⁷ Tite-Live, 1, 19, 5 (trad. G. Baillet) : *simulat sibi cum dea Egeria congressus nocturnos esse ; eius se monitu quae acceptissima dis essent sacra instituere, sacerdos suos cuique deorum praeficere.*

La lecture des signes (*signa*) spontanés de la nature, ce que les Romains appelaient la divination, trouve aussi ses fondements étologiques dans les mythes de Numa Pompilius qui concernent les rites établis envers Jupiter, le dieu qui fait descendre la foudre. Durant la huitième année du règne de Numa, il est raconté que des éclairs jaillissaient dans le ciel comme jamais il n'en avait été vu auparavant et qu'une épidémie terrassait le centre de l'Italie (dans la version de Plutarque). La crainte se saisit alors de la population quant à la signification de ces augures. C'est au bois des Camènes que Numa fut instruit par les dieux Picus et Faunus sur les rites servant à interpréter les signes de Jupiter. Une fois qu'il apprit comment prendre les auspices, Numa attrapa un bouclier tombé du ciel, nommé Ancile par Ovide : un don de Jupiter Elicius en gage de domination de la ville de Rome. Le forgeron Mamurius en fit onze répliques qui furent rendues avec l'original aux prêtres Saliens, ce qui conjura le prodige et mit fin à l'épidémie (et à une sécheresse selon Plutarque)²⁰⁸. La source d'eau pure, quant à elle, conserva une valeur sacrée.

Dans sa *Vie de Numa*, Plutarque précise qu'il existe un rapport particulier entre la source d'Égérie au bois des Camènes et le culte de Vesta : « Il fallait consacrer aux Muses l'endroit où le bouclier est tombé, car c'était là qu'elles venaient le plus souvent s'entretenir avec lui. La source qui arrose ce lieu était, déclarait-il, une eau sacrée réservée aux vestales; elles devaient y puiser chaque jour pour purifier leur temple en l'aspergeant »²⁰⁹. Ce passage révèle l'importance de remettre périodiquement les bâtiments sacrés en état de pureté par l'eau²¹⁰. Selon le prêtre d'Apollon, la source consacrée par Numa au bois des Camènes avait donc une valeur purifiante propice au nettoyage périodique du temple de Vesta.

À ceci s'ajoutent les propos d'Ovide, qui écrit qu'après la mort de Numa, la déesse Égérie se retira aux abords du bois sacré de Diane à Aricie, où ses pleurs dérangèrent la célébration du culte. C'est alors que Diane la transforma en divinité de la source : « Émue par la piété conjugale de la Nymphe, elle fit de son corps une fraîche fontaine et changea ses membres en filet d'eau intarissable »²¹¹. Égérie fut accueillie dans ce bois sacré au côté du héros Hippolyte, également protégé de Diane, où ce dernier est honoré sous

²⁰⁸ Tite-Live, 1, 21 ; Plut. *Numa*. 13 ; Ovid. *Fast.* 3, 259-357 : « c'est pourquoi Mamurius est nommé dans le Chant des Saliens au mois de mars ». L'ancile est un bouclier en forme bilobée d'origine méditerranéenne, qui fut introduit à Rome par la voie de l'Étrurie, voir R. M. Ogilvie, *op. cit.* p. 89. Cf. Peter Knox (éd.), *A Companion to Ovid*, Malden (Mass), Cambridge University Press, 2009, p. 54-55.

²⁰⁹ Plut. *Numa*. 13, 4 (trad. A.-M. Ozanam).

²¹⁰ Un mythe grec transmis par les auteurs du Haut-Empire évoque aussi cet aspect; après la mort du héros Diomède, ses compagnons rendus en Italie avaient été transformés en hérons par Vénus après avoir été insultée par le héros (Ovide, *Les Métamorphoses*, 14, 495-). Une légende veut que les oiseaux de Diomède errent dans les îles Diomédées (aujourd'hui les îles Tremiti sur l'Adriatique), où se trouve un temple en l'honneur du fils de Tydée : « Chaque jour, remplissant leur gosier d'eau et s'imbibant les plumes, ils vont laver et purifier le temple. De là vient la métamorphose des compagnons de Diomède en oiseaux », Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 10, 61 (trad. Littré).

²¹¹ Ovide, *Les Métamorphoses*, 15, 550 -1 *mota soror Phoebi gelidum de corpore fontem / fecit et aeternas artus tenuavit in undas* (trad. J. Chamonard).

le nom de Virbius²¹². Cet ancien sanctuaire du Latium, appelé le *Nemus Nemorensis*, est situé à une vingtaine de kilomètres au sud-est de Rome au bord du Lac Nemi dans les monts Albains²¹³. Selon Caton l'Ancien et Festus Grammaticus, ce bois sacré aurait été consacré par un certain Egerius, dictateur latin vers la fin du VI^e siècle av. n. è. et dont le gentilice s'apparente étroitement au nom d'Égérie²¹⁴.

Dans sa description de l'Italie, le géographe Strabon indique que la source d'Égérie dans les monts Albains compte parmi celles qui alimentent le lac Nemi, situé à 520 m d'altitude où se trouve le sanctuaire de Diane Nemorensis. Strabon considère que ces sources disparaissent sous le lac, puis qu'elles en ressortent à distance dans la plaine – un phénomène étonnant en soi pour les Anciens²¹⁵. Au côté de Diane, Égérie patronnait les femmes enceintes qui se rendaient au bois sacré pour déposer des offrandes en reconnaissance d'une grossesse favorable, comme en témoigne l'étymologie de son nom *e-gerere* (de *gero*, porter)²¹⁶. En effet, une eau de bonne qualité devait certainement servir à mener les accouchements à terme, car l'eau sert à tant d'usages propices à l'hygiène et à la santé.

²¹² Selon la légende grecque établie au V^e siècle avant notre ère, le héros Hippolyte, représenté par la constellation du cocher, eut un accident mortel causé par Poséidon près de Trézène dans le Péloponnèse, alors qu'il était exilé de sa patrie par son beau-père, le roi Thésée, qui l'avait accusé d'avoir fait violence à son épouse Phèdre (Euripide, *Hippolyte*, 45-57 ; Pausanias, 2, 32, 1). Une fable romaine du Haut-Empire raconte qu'Apollon, convaincu de l'innocence d'Hippolyte, le ramena à la vie des enfers. Puisque le héros avait toujours rendu un culte pieux envers Diane, cette dernière le changea en dieu qu'elle implante dans son sanctuaire d'Aricie sous le nom de Virbius (Ovid. *Mét.* 15, 479-551, Verg. *Aen.* 7, 763). Bien qu'il soit défendu aux chevaux d'entrer dans ce sanctuaire (Ovid. *Fast.* 3, 265), les modalités de ce culte demeurent obscures. L'étymologie de ce dieu, toutefois, formée à partir de *vir* et *bis*, renvoie à une double existence qui pourrait rappeler la mort du héros, cf. Louis Séchan, « La légende d'Hippolyte de l'Antiquité », *Rev. Ét. Grec.*, vol. 24, no, 107, 1911, p. 149-150.

²¹³ Au début du I^{er} siècle, le lac de Nemi était « entouré d'une forêt touffue » (Ovid. *Fast.* 3, 264), mais le territoire a perdu son aspect sauvage par la culture des terres volcaniques environnantes. Ce sanctuaire fédéral des Latins était accessible par la Via Appia à partir de 312 av. n. è. Le culte était dirigé par le *Rex Nemorensis* : un prêtre d'origine esclave pouvant être remplacé par celui qui le battait en duel avec un rameau, un rite cher à James Frazer qui y voyait un transfert de royauté (*Golden Bough*, 1880, Pr. X). Le site a été fouillé à la fin du XIX^e siècle et les objets sont aujourd'hui éparpillés à travers les musées, cf. Thomas F. C. Blagg, « le mobilier archéologique du sanctuaire de Diane Nemorensis », dans *Les bois Sacrés (Actes du Colloque International (Naples, 1989))*, Naples, Publications du Centre Jean Bérard, 1993, p. 103-109. En 1989, la Surintendance du Latium a repris les fouilles conjointement avec l'université de Pérouse depuis 2003, cf. A. Grandazzi, *Alba Longa I : histoire d'une légende*, Rome, ÉFR, 2008, p. 72.

²¹⁴ D'après les sources, le bois sacré de Diane aurait été dédié à la fin du VI^e siècle av. n. è. par un dictateur latin du nom d'Egerius Beibius Tusculanus (Caton, *Origines*, 2 fr. 28 : *Egerius Baebius Tusculanus dedicavit dictator latinus*), ou bien par un certain Manius Egerius (Festus 128 L : *Manius Egerius lucum Nemorensem consecravit*). Cependant, tout porte à croire qu'il s'agit d'un même personnage. Bien qu'Égérie soit apparentée onomastiquement à la gens *Egeria*, les sources ne permettent pas d'approfondir cette liaison, cf. A. Grandazzi, *ibid.*, p. 321. Voir aussi G. Dumézil, *op. cit.*, p. 410, note 4 ; R. M. Ogilvie, *op. cit.*, p. 102 (pour les citations antiques).

²¹⁵ Strabon, *Géographie*, 5, 3, 12. Toute chose doit avoir été consacrée (Festus, *De la signification des mots*, s.v. « *sacer mons* » ; Macrobe, *Saturnales*, 3, 3, 2) pour porter ce caractère. Cependant, une source, en elle-même, l'est presque toujours, mais celles-ci doivent être consacrées par les autorités avant d'être observées religieusement, John Scheid, « Cours : le culte des eaux et des sources dans le monde romain (2007-2008) », publié dans *Cours et travaux du Collège de France, Annuaire 108^e année*, Paris, Publications du Collège de France, 2008, p. 634.

²¹⁶ Ces vers d'Ovide se rapportent à un culte spécifique aux femmes : « (À Aricie), des bandelettes pendent et de nombreux ex-voto sont offerts à la déesse en témoignage de reconnaissance. Souvent des femmes dont le vœu a été exaucé, le front ceint de couronnes, viennent de Rome, portant des torches allumées » (*Fast.* 3, 267-270). Les fouilles

Il convient de mentionner que les interprétations modernes ont tendance à considérer l'Égérie romaine comme une « émanation albaine », ce qui va à l'encontre du récit d'Ovide voulant qu'elle quittât Rome pour se rendre dans les monts Albains. En effet, l'Égérie du bois des Camènes pourrait être un double de la Nymphé d'Archie, dont le culte aurait été importé au milieu du VI^e siècle av. n. è., parallèlement à la construction d'un temple à Diane sur l'Aventin pour concurrencer le culte latin d'Archie²¹⁷. D'après cette hypothèse, le mythe qui en fait la confidente du roi Numa aurait été forgé par la suite.

En somme, les mythes d'Égérie révèlent la personnalité d'une divinité fonctionnelle des sources, dont les eaux portaient assistance aux cultes de Vesta et de Diane Nemorensis. À titre de Camène, elle possède un don de prophétie à même titre qu'une Muse – une qualité que les Romains rattachaient aux propriétés physiques et sonores des sources²¹⁸. Durant la République, alors que l'histoire des origines de Rome se façonne par écrit, un récit qui rattachait les origines des institutions religieuses à l'hydromancie d'une source – une pratique sociale établie à Rome – prenait tout son sens²¹⁹. À Archie, la source caillouteuse d'Égérie, « qui coule avec un murmure indistinct », procurait l'inspiration aux poètes qui s'y rendaient. C'est du moins le cas d'Ovide qui s'en inspira pour ses *Fastes* : « Nymphé, instruis-moi, toi qui officies dans le bois près du Lac de Diane. Nymphé, épouse de Numa, viens me conter tes exploits! »²²⁰.

près du lac Nemi ont révélé des ex-voto qui témoignent d'un culte féminin à Diane, déesse accoucheuse : exvotos d'organes masculins et féminins, statuettes de femmes avec leur nourrisson et de femmes vêtues avec le ventre ouvert, Cf. T. F. C. Blagg, *loc. cit.*, p. 103-109. On peut ainsi supposer qu'Égérie, dont le nom évoque la gestation des femmes (*e-gerere*), secondait Diane à cette fonction, cf. G. Dumézil, *op. cit.*, p. 410.

²¹⁷ La tradition annalistique attribue la fondation du temple de Diane sur l'Aventin (*Aedes Dianae Aventinae*), dont il n'en reste plus rien, au sixième roi de Rome, Servius Tullius (574-535 av. n. è.), qui se serait inspiré de l'Artémision D'Éphèse (Dion. Hall. 4, 26, 4 ; Tite-Live, 1, 45). Bien qu'elle demeure incertaine, les spécialistes ont tendance à accepter cette datation : « as being derived from authentic pontifical memories », R. M. Ogilvie, *op. cit.* p. 181 ; voir aussi G. Dumézil, *op. cit.*, p. 412 ; F. Coarelli, *Rome and Environs: an archaeological guide (updated edition)*, Berkeley, University of California Press, 2007, p. 333-334 ; Michel Gras, « Le temple de Diane sur l'Aventin *Revue des études anciennes*, vol. 89, 1987, no. 1-2, p. 48-49, cf. Andrea Carandini (dir.), *The Atlas of Ancient Rome. Biography and Portraits of the City*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2012, vol. 1 p. 393-395. Égérie, quant à elle, pourrait avoir été introduite à Rome d'Archie parallèlement à la fondation du temple de Diane sur l'Aventin, cf. R. M. Ogilvie, *ibid.*, p. 102 ; G. Dumézil, *ibid.* En revanche, Filippo Coarelli considère plus probable que le culte romain ait servi de modèle au culte d'Archie, *ibid.*

²¹⁸ La personnalité des Nymphes des sources se limite à leurs fonctions : habituellement à leur salubrité, ou leur sonorité (proches des Muses grecques), J. Scheid, *Cours et travaux du Collège de France, 108^e année*, 2008, p. 634.

²¹⁹ Les mouvements spontanés des eaux pouvaient être perçus comme des prodiges, chap. 1, notes 31-32.

²²⁰ Ovid. *Fast.* 3, 261-262 ; 273. Ovide dit s'être rendu dans ce sanctuaire à maintes reprises où il visita la source : « j'y ai bu souvent, mais à petite gorgées », 3, 275 (trad. H. Le Bonniec), cf. P. Knox, *op. cit.*, p. 55.

1. 2. 3. Un ancien culte à Jupiter Elicius : maître de la pluie?

« Ils te font descendre (*eliciunt*) du ciel, Jupiter ; c'est pourquoi aujourd'hui encore, la postérité te célèbre sous le nom d'*Elicius* ».

Ovide. *Les Fastes* (c. 15 de. n. è)²²¹.

Tel que l'a montré le dernier épisode, Numa Pompilius fut instruit par la Nymphé Égérie sur les manières de mettre en commun et d'organiser les cultes publics de Rome. La tradition annalistique rapporte qu'après avoir reçu l'ancile tombé du ciel au Bois des Camènes où il consacra un culte à ces déesses oraculaires, Numa fonda un culte à Jupiter Elicius : « Pour arracher les secrets célestes, il consacra à Jupiter Elicius un autel sur l'Aventin et consulta le dieu par augures sur les prodiges qu'il fallait retenir »²²².

En ce qui concerne d'abord l'épithète « *Elicius* » attribuée à Jupiter (d'*elicere*, attirer), elle apparaît à quatre reprises dans les textes du Haut-Empire : chez Varron, Tite-Live, Ovide et Pline l'Ancien. Selon ces auteurs, cette épithète évoquerait quelque chose que les Romains tenteraient de « faire descendre » par des rites : soit la foudre, la pluie, ou le dieu lui-même chez Ovide²²³. Or, depuis le XIX^e siècle, plusieurs chercheurs ont voulu éclaircir cette ambiguïté ; pour les uns, cette épithète évoquerait un dieu de l'éclair, pour d'autres, un dieu pluvial, ou encore, un dieu « invité » à venir s'établir sur l'Aventin²²⁴. Bien qu'elle demeure hypothétique, l'association entre Jupiter Elicius et la pluie sera exposée ci-dessous.

Il convient d'abord de dégager certaines caractéristiques propres à Jupiter, le dieu suprême indo-européen, appelé littéralement le « Père-Ciel »²²⁵. Comme son homologue Zeus, Jupiter réside dans la région atmosphérique d'où il interagit avec les hommes²²⁶. Aux époques archaïques, ses cultes, en Grèce comme en Italie, étaient pratiqués sur les sommets des collines et des montagnes²²⁷. À Rome, il arbore, tel

²²¹ Ovide, *Les Fastes*, 3, 368.

²²² Tite-Live, 1, 20 (trad. G. Baillet). Ce passage s'inspire du second volume de Valerius Antias, qui composa 75 livres d'histoire romaine entre 65 à 45 av. n. è. (Arnobe, *Contre les gentils*, 5, 1), cf. R. M. Ogilvie, *op. cit.*, p. 101.

²²³ Varron, *De la langue latine*, 6, 94 : « Il faut de même reconnaître dans *elicere* (tirer de, faire sortir) » (trad. Nisard). Tite-Live, 1, 20 ; 31, 8 : le dieu se manifeste par la foudre. Ovid. *Fast.* 3, 328 : « ils te font descendre (lui-même) ». Pline l'Ancien. *HN*, 2, 140 : « Jupiter Elicius (celui qui attire la foudre) », *ibid.*

²²⁴ Pour plus de détails sur l'historiographie qui concerne Jupiter Elicius, voir chap. 1, note 89-90.

²²⁵ Plusieurs dieux suprêmes indo-européens portent en commun la racine **dyaus* (Dieu du ciel) à partir de laquelle leur théonymes ont été formés : *Dyaus* = Zeus (au génitif Διός), *Dyaus pater* (le Ciel Père) = Jupiter en latin, *Dyaus Pitā* en Inde védique, *Dyaosh* sur le plateau iranien, G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, 1974 (2^e éd.), p. 187.

²²⁶ Les dieux suprêmes védiques et indo-iraniens sont éloignés dans la sphère céleste, mais Zeus, le petit-fils d'Ouranos, s'associe à celle-ci et lui annexe l'atmosphère, « la cime de l'Olympe » où il agit avec le monde d'en bas. À Rome, Jupiter, avant d'être assimilé à ce dernier, représentait déjà le ciel rapproché, *ibid.*, p. 188-189.

²²⁷ Les cultes des sommets rendus à Zeus sont à leur apogée dans le monde grec au VII^e siècle avant notre ère, par exemple, aux monts Parnès et Hymette, Oros, Messapeus et Lycée. Ces cultes ont commencé à décliner à partir du VI^e siècle av. n. è. en raison du développement des cités qui absorbèrent les cultes plus éloignés dans leurs territoires civiques. Les cultes sommets ne renaissent que sporadiquement à l'époque classique (V^e-IV^e siècles av. n. è.), puis

qu'en Grèce, diverses épithètes qui le rattachent à des fonctions climatiques : *Fulminator*, *Pluvius*, *Tonans*, *Imbricator*²²⁸. De son domaine céleste, Jupiter contrôle les nuages, le tonnerre, la foudre et la pluie. Ces phénomènes météorologiques étaient perçus comme des signes de sa volonté sur l'ordre des choses : des prodiges qui inspiraient aux Romains la crainte révérencielle d'un châtement divin²²⁹.

Dans le mythe grec de Deucalion raconté par Ovide, Jupiter est celui qui déclenche les pluies torrentielles, qui sont ensuite secondées par les eaux de son frère Neptune²³⁰. Évoquant l'Age d'or du Latium, Virgile écrit : *Jupiter et laeto descendet plurimus imbri*²³¹. Le dieu suprême est donc garant de la pluie, en Grèce, comme à Rome. Pour s'attirer sa faveur sur les récoltes, les Romains le régalaient deux fois par année lors d'un repas sacrificiel (*daps*)²³². Mais qu'en est-il de ce *Elicius* sur l'Aventin?

En se basant sur les sources étymologiques et lexicographiques, Robert Maxwell Ogilvie explique qu'à une époque très ancienne, une pierre servant à conjurer la pluie (*lapis manalis*) fut introduite à Rome. Un rituel pluvial nommé *Aquaelicium* se développa autour d'elle²³³. Lorsque le concept du dieu céleste Jupiter commença à se cristalliser dans la mentalité romaine – vers le début du VI^e siècle av. n. è. – ce dieu absorba le rituel de la pierre sous l'épithète « *Elicius* ». Bien que Jupiter ne soit jamais associé directement avec le rite d'*Aqua-elicium*, il est plausible qu'un rite pluvial similaire ait conservé sa racine verbale²³⁴. À cet argument, peut s'ajouter celui de Plutarque, qui rapporte une étymologie voulant que l'ancile (ἀγκύλιον) soit tombé du ciel à cause de « l'arrêt de la sécheresse », et donc, avec l'arrivée des pluies²³⁵.

durant l'Empire romain tardif (IV^e-V^e siècles) par attrait pour les cultes « archaïques », cf. François de Polignac, « Cultes de sommet en Argolide et Corinthie : éléments d'interprétation », dans Robin Hägg (éd.), *Peloponnesian sanctuaries and Cults*, Stockholm, Svenska institutet i Athen, 2002, p. 119-120.

²²⁸ Dans le monde grec, Zeus est celui qui détient la foudre, acquise des Cyclopes, et porte souvent le nom-même de l'éclair: Κεραύνιος, Αστραπαῖος, ou Καταβάτης. C'est aussi lui qui assemble les nuages (Νεφεληγερέτης) et qui déclenche les orages : Ζεύς Ὑέτιος, ou Ὅμβριος, *Dar-Sagl.* s. v. « Jupiter ».

²²⁹ J. Scheid, « Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome », *ASSR*, vol. 59, no. 1, 1985, p. 45 ; Id. *La Religion des Romains*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 98-99.

²³⁰ Ovide, *Les Métamorphoses*, 1, 253-312.

²³¹ « Jupiter généreux versant joyeuse ondée », Virgile, *Bucoliques*, 7, 60 (trad. P. Valéry).

²³² Le rite agraire du *Daps*, transmis par Caton l'Ancien au II^e siècle av. n. è. (*De l'agriculture*, 132), consiste en un festin de viande rôtie accompagné d'une coupe de vin (« *culigna, urna vini* ») offert à Jupiter avant les semailles d'hiver et du printemps. On pourrait s'attendre à ce que des pluies favorables aux récoltes fussent demandées au dieu céleste, or le texte de Varron n'en dit rien. Dans ce rite, Jupiter est « régale » (*pollucere*), et donc, deux fois par an, les paysans romains lui offraient l'hospitalité pour s'attirer sa faveur personnelle. Il n'implique pas directement la pluie d'arrosage, ni la croissance des plantes, car c'est surtout le potentiel destructeur de la pluie qui est craint. Selon Dumézil, le *Daps* a pour objectif principal de satisfaire le souverain céleste pour qu'il fasse tomber les pluies sans détruire les récoltes, « non pas de marchander avec un dieu agraire », *op. cit.*, p. 193-196.

²³³ Festus, *De la signification des mots*, 115 L = s. v. « *Manalis lapis* » ; Serv. *Comm. Aen.*, 3, 175. Les rites des pierres pluviales sont attestés chez les peuples antiques qui dépendaient d'une source d'eau fiable, cf. R. M. Ogilvie, *op. cit.*, p. 101, avec G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, Munich, C. H. Beck, 1912 : 2^e éd. (1971), p. 106.

²³⁴ *Ibid.* Pour une explication similaire, voir G. Dumézil, *op. cit.*, p. 189.

²³⁵ « *Ἀρχμῶν λόσις* », Plut. *Numa*, 13, 9.

D'après ces hypothèses, « *eliciunt* » évoquerait donc un culte pour tenter d'attirer la pluie. En ce qui concerne le temple sur l'Aventin, dont il ne reste aucune trace, l'attribution à Numa n'est pas fondée et pourrait signifier qu'il fut construit avant « l'étruscanisation » de Rome (VI^e siècle av. n. è), alors que les cultes sont délimités à l'intérieur du pomerium, l'ancienne limite sacrée de la ville²³⁶.

Tel qu'il a été mentionné au début de ce chapitre, la société romaine s'est développée dans un rapport étroit avec l'agriculture. En effet, recueillir l'eau de pluie à des fins pratiques et d'arrosage était une entreprise courante, comme en témoigne les citernes et les *impluviums* disposés dans les demeures et les villas romaines²³⁷. Lorsque la pluie venait à manquer durant les chaleurs accablantes de l'été, les Romains avaient recours à un rituel particulier pour tenter de la conjurer. À ce propos, un passage du *Satiricon* (attribué à Pétrone) évoque ce rite circonstanciel appelé *nudipedalia*, durant lequel « les femmes allaient en robe-longue, nu-pieds, au Capitole, les cheveux épars et le cœur pur, pour demander l'eau à Jupiter »²³⁸.

Il semble que cette coutume ait perduré durant le Haut-Empire, puisque Tertullien écrit que ce rite s'avérait nécessaire aux Romains pour tenter de contrer les périodes trop chaudes de l'été : « Quand le ciel est de plomb, que l'année est stérile, on ordonne des *nudipedalia*, les magistrats se dépouillent de la pourpre, on inverse les faisceaux, on prononce des litanies, on immole victime sur victime »²³⁹. L'apologiste du christianisme se permet un peu de sarcasme envers cette pratique : « Vous cherchez le ciel au Capitole, vous attendez la pluie des plafonds de vos temples! »²⁴⁰. C'est donc toujours Jupiter qui est impliqué lorsque vient le temps d'appeler la pluie. *Elicius* pourrait représenter la forme archaïque de ce rituel.

Il est difficile d'affirmer avec certitude s'il s'agit d'un culte pluvial, mais il est possible que les Romains aient cherché à attirer les forces célestes en vénérant Jupiter sous la forme « *Elicius* ». Les phénomènes atmosphériques qui se manifestent souvent en groupe – assemblage des nuages, coups de tonnerre, éclairs et pluies – étaient perçus comme des signes de la volonté du dieu. La légende du bouclier tombé du ciel, qui conduit à la fondation d'un culte sur l'Aventin, présente le roi Numa comme une « préfiguration légendaire » de l'autorité religieuse pour interpréter les signes du ciel (*auspicium*)²⁴¹. Une

²³⁶ R. M. Ogilvie, *op. cit.*, p. 101. Rappelons que la domination politico-culturelle des Étrusques sur les cités latines durant le VI^e siècle av. n. è. ne fait pas l'unanimité, par exemple, T. J. Cornell considère que les cités latines et étrusques grandirent plutôt au sein d'une *koinè* culturelle rapprochée, *The Beginnings of Rome*, New York, Routledge, 1995, p. 151-172. Voir aussi Gary Forsythe, *A Critical History of Early Rome*, 1999, p. 117-118.

²³⁷ Les Romains recueillaient l'eau de pluie dans des citernes pour s'en faire une réserve. À partir du IV^e siècle avant notre ère, le *compluvium*, un dispositif qui recueille la pluie du toit, ainsi que l'*impluvium*, le bassin disposé dans l'*atrium* qui la reçoit, font leur apparition dans les demeures romaines (*domus*), Alexander G. McKay, *Houses, Villas and Palaces in the Roman World*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1975 (1998), p. 32.

²³⁸ Pétrone, *Satiricon*, 44 (c. 110-120), dans G. Dumézil, *op. cit.*, p. 189 ; R. Turcan, *op. cit.*, p. 139.

²³⁹ Tertullien (c. 160-220 de n. è.), *Du jeûne*, 16, 5, R. Turcan, *ibid.*

²⁴⁰ Tertullien, *Apologétiques*, 40, 14. *Ibid.*

²⁴¹ Avec Numa et Jupiter, « on est ici en présence du système des auspices et des prodiges qui occupe une place centrale dans le système politique républicain », J. Scheid, « Numa et Jupiter », 1985, p. 45.

légende subséquente raconte que le roi Tullus Hostilius qui succéda à Numa fut foudroyé par Jupiter Elicius pour avoir négligé les rites établis par son prédécesseur à l'égard de cette divinité²⁴². La foudre, comme la pluie, comptent ainsi parmi les forces manifestes de Jupiter. Les références littéraires à « *Elicius* » pourraient révéler, par association au rite d'*Aquaelicism*, qu'au cours du VI^e siècle av. n. è., les Romains commencèrent à interagir avec le dieu suprême pour qu'il soit favorable aux récoltes.

En somme, l'analyse de ces légendes royales a permis de dégager certains traits distinctifs des croyances religieuses romaines, sans doute induits à partir de leur époque de production. On remarque que les figures exemplaires de Romulus et Numa reflètent des pratiques concrètes de la *religio*, notamment en ce qui concerne la valeur oraculaire des eaux. De manière figurative, c'est toute la destinée de Rome qui est due à la faveur du Tibre envers les jumeaux fondateurs. En effet, les agissements spontanés du fleuve pouvaient être perçues comme le signe d'une volonté divine sur le destin de l'*Urbs*. Le roi Numa, que les Romains ont fait le Père de la *religio*, apparaît dans ces mythes comme un modèle étiologique de l'autorité magistrale pour interpréter les signes divins, notamment par l'entremise du privilège de prendre les augures. Sa confidente, Égérie, pourrait évoquer le rôle d'un conseiller politique (*concilium*)²⁴³.

Ces récits introduisent dans la trame narrative de Rome, par le biais de figures royales, les archaïsmes des cultes voués au Tibre, aux sources et peut-être, à la pluie. On remarque une sensibilité religieuse accordée aux propriétés actives des eaux – en l'occurrence, les mouvements du Tibre, la sonorité d'une source et les manifestations célestes d'un dieu « *imbricator* » (qui cause la pluie)²⁴⁴. Ces épisodes rappellent également, à un second degré, l'importance de l'eau dans le développement urbanistique et agroéconomique de la cité, qui nécessite l'eau salubre et d'arrosage. Bien qu'il soit difficile de dater avec précision l'établissement des premiers cultes voués à ces eaux « libres », on peut supposer qu'ils étaient déjà bien ancrés à l'époque des mythographes de Rome. Quand vint le temps de donner des origines légendaires à une cité toute puissante, au III^e av. n. è., les eaux douces furent ainsi mises au premier plan.

²⁴² Tite-Live, 1, 31, 8. La récit de la mort de Tullus Hostilius (c. 640 av. n. è.) pourrait être une fabrication des auteurs de la République moyenne (entre le III^e et le II^e siècle av. n. è.) à partir des *Annales des Pontifes*, qui consacraient quelques tables à la période royale, R. M. Ogilvie, *op. cit.*, p. 124.

²⁴³ J. Scheid, *loc. cit.*, p. 46.

²⁴⁴ Les épithètes latines de Jupiter sont nommées par Apulée (c. 120-170), *Du monde* : 37 : *Fulgurator, Tonitrualis, Fulminator Imbricator, (...) Frugifer* (« celui qui cause l'éclair... porte la foudre, déclenche le tonnerre, cause la pluie... et celui qui fertilise »).

1. 3. Mythes et légendes aquatiques de l'époque républicaine (507-168 av. n. è.)

À partir de 509 av. n. è., l'annalistique rapporte que le dernier roi étrusque de Rome, Tarquin le Superbe, fut expulsé hors de murs par les pères conscrits qui fondèrent une République²⁴⁵. Dans les épisodes suivants, nous verrons quels ont été certaines figures de Rome, à la fois masculines et féminines, qui ont fait preuve de bravoure et de piété. Nous verrons que ces modèles se sont constitués en étroite relation avec les eaux du territoire de Rome, notamment avec le dieu Tibre, ainsi qu'avec les sources et le Numicus. De plus, les eaux du territoire de Rome même agirent parfois en tant qu'acteurs favorables au salut de Rome.

1. 3. 1. Les traversées du Tibre pour la sauvegarde de la République (507 av. n. è.)

La ville de Rome et son rempart, la muraille servienne, furent construits sur la rive gauche du Tibre. De l'autre côté de la rive, la colline du Janicule surplombe la région nommée *Transtiberim* (ou *Trastevere*). Nous avons mentionné que le fleuve procurait une route de commerce, mais aussi une barrière entre ces deux régions car la ville était située à un point dur à franchir à la nage. À Rome, les nages à travers le fleuve étaient considérées comme des actes héroïques, dont la tradition faisait remonter les origines à la protohistoire, lorsqu'Hercule, alors en Italie, avait fait traverser son troupeau après avoir combattu le géant Géryon²⁴⁶. Selon nos sources, Tiberinus, un roi de la cité légendaire d'Albe la Longue, aurait transmis son nom au Tibre, appelé auparavant l'*Albula*, après s'y être noyé en tentant de le traverser à la nage²⁴⁷.

Sous le roi Ancus Marcius (c. 640-606), Rome étendit son influence sur la rive droite du Tibre avec la construction du pont Sublicius, qui pouvait être démantelé en cas d'invasion puisqu'il fut construit en bois. Établis au nord de Rome, les Étrusques pouvaient tout de même accéder facilement au Janicule. Selon les textes, c'est ce qui arriva après que la République fut fondée (509 av. n. è.), lorsque la royauté étrusque, exilée chez le roi Lars Porsenna à Clusium, organisa une attaque contre Rome²⁴⁸. Les auteurs anciens rapportent qu'en 507 av. n. è., sous les consulats de Publius Valerius Publicola et Marcus Horatius, les

²⁴⁵ Tite-Live, *Histoire romaine*, 1, 33. Le peuple romain, le sénat, les magistratures électives (pour la plupart annuelle) et les assemblées populaires sont au fondement de la République romaine (avec un système politique fondée sur la richesse), cf. Tim J. Cornell, *op. cit.*, p. 226-227.

²⁴⁶ Ce mythe met en symbiose des éléments grecs et italiens. Après qu'Hercule ait défait le triple géant Géryon sur l'île d'Erytheia en Méditerranée, duquel il devait récupérer un troupeau de vaches, son dixième travail mandaté par les dieux (Apollod. *Bibl.* 2, 5, 10), le héros se rendit dans le centre de l'Italie où il fit traverser les bêtes à travers le Tibre (Tite-Live, 1, 7). La version romaine veut que Cacus, un dieu infernal installé sur le Palatin, tenta ensuite de dérober ses bêtes pour nuire à l'accomplissement de ses travaux. Ce récit soulevé par Tite-Live présente une étymologie du culte d'Hercule Invictus de l'*Ara Maxima* sur le *forum Boarium*, où il patronne le commerce et protège les récoltes, mais qui n'est pas plus ancien que le V^e siècle av. n. è., R. M. Ogilvie, *op. cit.*, p. 55-56.

²⁴⁷ L'étymologie du Tibre demeurait débattue à l'époque de Varron (I^{er} siècle av. n. è.), dont le nom latin d'origine aurait été l'*Albula*. Une légende latine voulait que le nom du fleuve ait été remplacé en raison de la noyade du roi latin Tiberinus qui tenta de traverser le fleuve à la nage, tandis qu'une tradition étrusque l'associait au roi Thebris de Veïès, qui donna Thybris, Varron, *De la langue latine*, 5, 29-30.

²⁴⁸ Tite-Live, 2, 9, 4. Clusium : aujourd'hui Chiusi en Toscane, environ à 135 km au nord de Rome.

troupes dirigées par Porsenna envahirent le Janicule d'où ils assiégèrent la cité. C'est dans ce contexte qu'interviennent les exemples de courage d'Horatius Coclès, Gaius Mucius Scaevola et de la jeune Clélie²⁴⁹.

D'après la version de Tite-Live, lorsque le siège fut lancé, Rome devait se défendre sur deux fronts : la muraille servienne et le pont Sublicius. Sur le front du Tibre, Horatius Coclès, dit le « Borgne » (*Coclès*), commandait la défense du pont²⁵⁰. Quand ses troupes commencèrent à battre en retraite en voyant qu'une partie de la ville commençait à être prise, il ordonna de démanteler le pont en bois pendant qu'il retiendrait l'assaut des ennemis. Le brave Coclès se trouva alors seul à défendre l'extrémité du pont avec Spurius Larcius et Titus Herminius, qu'il renvoya à la défense de la cité lorsqu'il ne restait plus qu'un mince passage pour les faire traverser. Seul devant sur le pont, Coclès continuait de narguer ses adversaires, les accusant d'être « esclaves de rois despotiques » en les incitant à combattre²⁵¹.

Quand le pont fut complètement débâti derrière-lui, Coclès, blessé sur tout le corps, implora alors la faveur du dieu Tibre : « dieu saint et vénérable, accueille (*accipias*) ces armes et ce soldat »²⁵². Puis il se jeta en armure dans le fleuve, qu'il traversa à la nage malgré le fort courant et sans être atteint de « la grêle de traits qui s'abattit sur lui »²⁵³. Arrivé indemne de l'autre côté du fleuve, le héros fut soigné et récompensé pour sa bravoure : il reçut des terres à exploiter et des rations des citoyens, car ses blessures l'empêchaient de servir l'État. Une statue en bronze fut érigée en son honneur sur le *comitium*²⁵⁴. Ainsi, par son acte de *devotio* et de piété envers le Tibre, Horatius Coclès fut le rempart qui protégea Rome ce jour-là.

À la suite de cet échec, Porsenna dut modifier son plan. Il laissa un contingent de soldats sur le Janicule et plaça ses troupes au bas de la colline près du Tibre. De là, les Étrusques établirent un blocus sur

²⁴⁹ Pour ces légendes attribuées par l'annalistique à l'an 507 av. n. è, voir Tite-Live, 2, 10-13. Denys d'Halicarnasse, 5, 4, 9-12. Plutarque, *Vie de Publicola*, 16-17. Valère Maxime, *Faits et dits mémorables*, 3, 2, 1 (De la bravoure).

²⁵⁰ Denys d'Halicarnasse est plus explicite à propos de l'origine du héros : « surnommé Coclès parce qu'il avait perdu un œil dans le combat. C'était l'homme le mieux fait et le plus recommandable par son courage intrépide. Il était le fils du frère de Marcus Horatius l'un des consuls, et descendant de l'illustre famille Marcus Horatius, celui des trois jumeaux qui vainquit autrefois les frères Albains » (5, 4, 9). Une version concurrente attribuait ce surnom à une malformation de naissance au visage, Plutarque, *Vie de Publicola*. 16, 7.

²⁵¹ Tite-Live, 2, 10 (trad. G. Baillet).

²⁵² Tite-Live, 2, 10, 3 : "*Tiberine Pater*", inquit, "*te sancte precor; haec arma et hunc militem prpitio flumine accipias*". En revanche, Denys d'Halicarnasse ne fait pas allusion à cette prière au Tibre, tandis que Valère Maxime, dans ses *Faits et dits mémorables*, écrit que « les dieux immortels lui assurèrent un succès sans danger », 3, 3, 2.

²⁵³ Tite-Live, 2, 10.

²⁵⁴ *Ibid.* Les éléments primitifs de cette légende sont attestés chez Quintus Ennius (prière au Tibre : 54V ; 51 Warmington), puis Polybe (II^e siècle av. n. è.) qui écrit que Coclès se noya et n'obtint aucun honneur, *Histoires*, 6, 55. Le récit fut enjolivé ensuite, possiblement après qu'une statue non identifiée, qui avait été foudroyée, ait été déplacée du *Comitium* jusqu'à l'*Ara Vulcani*, puis attribuée à Horatius Coclès (Ver. Flaccus. *ap.* Aul. Gell. 4, 5, 1). En se fondant sur cette association, les auteurs ont transmis une version dans laquelle le héros a survécu, malgré ses blessures, puis il fut récompensé par l'État, Tite-Live, 2, 13 ; Dion. Hall. 5, 4, 12, R. M. Ogilvie, *op. cit.*, p. 258.

l'eau comme sur terre et pillèrent les campagnes romaines²⁵⁵. L'épisode qui suit ne concerne pas spécifiquement l'eau, mais il est nécessaire à la continuité du récit puisqu'il mène à l'exploit de Clélie.

Pour régler cette situation devenue insoutenable pour Rome, un jeune patricien nommé Gaius Mucius demanda la permission au sénat d'aller dans le camp adverse pour assassiner Porsenna. Une fois sa mission approuvée, Mucius arriva chez l'ennemi en traversant le Tibre, mais le Romain tua le haut secrétaire par erreur en pensant qu'il s'agissait du roi. Capturé par les Étrusques, Mucius révéla alors son dessein à Porsenna sans crainte des conséquences et lui avoua que d'autres viendraient de Rome comme lui pour l'assassiner. Voulant élucider ce complot, le roi le fit menacer par le feu, mais le Romain posa sa main droite sur les charbons destinés aux sacrifices et la laissa brûler tout en demeurant insensible à la douleur. Effrayé par une telle conviction, Porsenna relâcha Mucius et apprit qu'ils étaient trois-cents jeunes patriciens à avoir fait le serment de venir le tuer. Considérant cela, Porsenna décida de négocier une paix avec Rome. Pour sa bravoure, Gaius Mucius fut honoré par une statue et reçut des biens de l'État. Il prit le surnom *Scaevola*, le « Gaucher » puisqu'il avait perdu son autre main dans le brasier²⁵⁶.

À la suite des négociations avec le sénat, Porsenna accepta de quitter le Janicule en échange d'otages offerts provenant de nobles familles romaines. Parmi les otages livrés aux Étrusques se trouvait une jeune patricienne nommée Clélie²⁵⁷. Voyant que le camp étrusque se trouvait à proximité de la rive, elle trompa le regard des gardiens et en profita pour traverser le Tibre à la nage, menant avec elle les autres jeunes femmes en otages, comme Hercule l'avait fait avec son troupeau. Malgré la force du courant et les traits des ennemis, elles arrivèrent saines et sauvées à Rome où elles retrouvèrent leurs familles. Apprenant cette nouvelle, Porsenna fut charmé par cet exploit « qui dépassait ceux de Coclès et de Mucius »²⁵⁸.

Pour que l'entente avec Rome soit respectée, le roi demanda qu'on lui rende la jeune héroïne, mais fit la promesse de la renvoyer à sa patrie avec les otages qu'elle choisirait de ramener avec elle. Clélie décida de faire revenir les enfants, ce sur quoi tous s'entendirent et la paix fut conclue. La légende veut qu'une statue équestre fut érigée en son honneur sur la Voie Sacrée²⁵⁹.

²⁵⁵ Tite-Live, 2, 11. Ce passage sert à créer un suspense avant de présenter les exploits qui vont suivre, *ibid*, p. 261.

²⁵⁶ Tite-Live, 2, 12. La figure de Mucius Scaevola est énigmatique, car plus de 250 ans le sépare du prochain Scaevola connu par l'histoire, qui occupa la charge de préteur en 215 av. n. è., et dont le cognomen fut utilisé par ses descendants par la suite. Cette légende pourrait s'être développée à l'intérieur de la gens Mucia avant de passer à l'écrit au III^e siècle av. n. è. La main droite offerte au feu dans ce récit, l'aspect central de cet épisode, représente la sanction pour un serment brisé, ce qui peut être mis en relation avec le culte de Fides pour lequel les pontifes sacrifiaient : *manu ad digitos*, Tite-Live, 1, 21, dans R. M. Ogilvie, *op. cit.*, p. 262.

²⁵⁷ La gens des *Cloelii* rattachaient leurs origines à un compagnon d'Énée établi à Albe la Longue, Festus, 48 L.

²⁵⁸ Tite-Live, 2, 13, 2.

²⁵⁹ L'exploit de Clélie varie d'un auteur à l'autre. Cette confusion existait au temps de Plutarque, qui écrit qu'elle traversa le Tibre à la nage (comme Tite-Live, 2, 13 ; Dion. Hall. 5, 4, 28), puis qu'elle fut ensuite récompensée d'un cheval par Porsenna, Vie de *Publicola*, 19, 8, tandis que Valère Maxime la fait traverser à cheval en conduisant les

Cette trilogie d'exploits se prête maintenant à une analyse plus approfondie. De prime abord, il faut considérer que des signes de destruction suggèrent que l'Étrurie était le théâtre d'un conflit contre Rome à la fin du VI^e siècle av. n. è. Par conséquent, il pourrait s'agir de légendes intégrées à l'histoire durant la République moyenne pour racheter la fierté romaine et déguiser l'occupation embarrassante du Janicule par les Étrusques²⁶⁰. Ces exploits font aussi l'éloge de gentilles patriciennes, en particulier les prestigieuses *Horatii*, dont l'un d'eux, Marcus Horatius Pulvillus, aurait été consul cette même année²⁶¹.

En second lieu, il a été suggéré que ces trois exploits, qui font passer Rome d'une situation de crise à un retour à l'équilibre politique, contiendraient des éléments homologues à des mythes indo-européens dans laquelle une eschatologie est évitée. Selon Georges Dumézil, les figures romaines du « borgne » et du « manchot » sont similaires aux dieux Odin et Tyr, le premier parce qu'il obtint le don de divination pour compenser la perte d'un œil, le second parce qu'il sauva les Ases en livrant sa main droite au démon-loup Fenrir²⁶². Quant à l'épisode de Clélie, dans lequel l'équilibre social à Rome est restauré par la réintroduction des jeunes femmes et des enfants, porte des similitudes avec le mythe de la déesse indo-védique Draupadi dans lequel elle fait libérer les membres de sa famille pris en otages²⁶³.

On peut également considérer que les exploits de 507 av. n. è. qui mènent à la fin du siège de Porsenna et à la sauvegarde de la République, présentent une analogie avec la séquence rituelle qui implique de manière subséquente : l'usage de l'eau (à des fins de pureté rituelle), l'approche du foyer sacrificiel (*foculus*), puis de l'eau purifiante à nouveau pour ramener les choses à l'état normal en effaçant les souillures du *sacer*²⁶⁴. Par analogie, cette trilogie d'exploits qui met en valeur l'eau, le feu, puis l'eau,

otages (3, 2, 2). Selon R. M. Ogilvie, la seconde version serait inspirée d'une statue équestre de femme qui se trouvait sur la Via Sacra attribuée avec le temps à Clélie (ou à Valeria, la fille de Publicola qui comptait parmi les otages, *Publ.* 18-19), qui brûla et fut remplacée au I^{er} siècle avant notre ère. Cependant, la statue d'origine, n'était peut-être pas celle de Clélie, car il pourrait s'agir d'une divinité équestre, telle que Vénus Equistris, *op. cit.*, p. 267.

²⁶⁰ G. Forsythe, *op. cit.*, p. 149. Cf. supra, note 82 (pour les mentions d'Ennius et Polybe).

²⁶¹ M. Horatius Pulvillus, qui est de la même famille que Coclès, fut élu consul avec P. Valerius Publicola en 507 av. n. è., Dion. Hall. 5, 4, 1. Quelques années auparavant, Pulvillus avait été choisi au hasard pour consacrer le temple de Jupiter sur le Capitole en 509 av. n. è., alors qu'il occupait la charge de consul suffect, Tite-Live, 2, 8. Il n'y a pas de doute sur l'ancestralité du prestige de la gens *Horatia*, R. M. Ogilvie, *op. cit.*, p. 252.

²⁶² Snorri Sturluson, *Edda*, « *Skáldskaparmál* », cf. *Lokasenna*, 38-39, dans G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, 1974 (2^e éd.), p. 90 ; Id. *Mythe et Épopée III*, Paris, Gallimard, 1973, p. 267-272.

²⁶³ Georges Dumézil compare l'exploit de Clélie à l'action de Draupadi, l'épouse des cinq frères Pandava, dans l'épopée (védique) du Mahabharata. Ce mythe raconte que Draupadi était tenue en esclave avec les Pandava par leur ennemi Duryodhana. Après avoir été séduit par la déesse, ce dernier lui accorda trois grâces de son choix. Elle choisit de demander la liberté aux siens et que leurs biens soient restitués, ce qui rétablit l'équilibre de la hiérarchie royale. Selon G. Dumézil, au même titre qu'Anahita en Iran ou Saravasti en Inde, Clélie fait la synthèse des trois fonctions indo-européennes : royale par sa fascination pour Porsenna, guerrière en raison de son exemple viril lié au cheval, puis nourricière parce qu'elle sauve la force reproductrice de Rome, *Mythe et Épopée III*, 1973, p. 286-288.

²⁶⁴ Pour cette séquence, voir J. Scheid, *Quand faire, c'est croire*, p. 134-135 ; Id. *La religion des Romains*, p. 26.

correspond à la fin de la menace royale qui pesait contre Rome et au retour à l'équilibre politique. Juxtaposée à l'histoire, la structure du rituel pourrait ainsi servir à renforcer la légitimité du récit.

Ces exemples de bravoure ne seraient donc pas dénudés d'éléments religieux. Plus concrètement, la prière (*precatio*) de Coclès à *Pater Tiberinus* dans la version de Tite-Live présente l'exemple d'une pratique rituelle orale qui ne laisse peu de traces, mais qui compte parmi les actes religieux courants des Romains²⁶⁵. Quant aux propriétés physiques du Tibre, les auteurs anciens n'ont pas manqué de décrire la force de son courant et de ses tourbillons (*vertices*)²⁶⁶. Les traversées héroïques de Coclès et de Clélie à travers le Tibre rappellent également l'importance d'apprendre à nager en eau douce au sein de la société romaine²⁶⁷. Ces légendes illustrent encore une fois la faveur du dieu-fleuve envers la destinée de Rome. Comme si le Tibre avait toujours été « *pro re publica salute* ».

1. 3. 2. Le débordement du lac Albain de 393 av. n. è. : mythe ou réalité historique?

L'épisode qui suit, illustre l'impact socioreligieux qui pouvait se produire dans la société romaine à la suite d'un évènement naturel spontané, perçu comme un prodige des dieux, ce qui pouvait prendre l'allure d'une « affaire d'État ». Il concerne le débordement du lac Albain de 393 av. n. è. qui a été transmis par les sources littéraires (ou 398 selon la chronologie de Denys d'Halicarnasse). Deux interprétations s'opposent dans l'historiographie; pour Georges Dumézil, il s'agirait d'un mythe à part entière, tandis que pour Alexandre Grandazzi, le débordement aurait pu se produire dans la réalité²⁶⁸. Après avoir présenté cet épisode et dégagé les principaux arguments de ces auteurs, un intérêt sera porté sur les aspects socioreligieux qui résultent d'une force d'action spontanée des eaux.

Le récit se déroule à une vingtaine de kilomètres au sud-est de Rome, dans les monts Albains, qui sont un prolongement des Apennins. Cette région abrite de nombreuses sources d'eau potable déferlant le long des pentes, ainsi que des lacs volcaniques. D'après les sondages modernes, les massifs albains étaient

²⁶⁵ À Rome, la prière (*precatio*) est étroitement liée à la performance du rituel. Tel que l'explique John Scheid, la prière latine est performative en faisant appel au pouvoir d'une divinité nommée : « alors que les gestes peuvent être répétés en cas d'erreur, les prières, une fois formulées, produisent leur effet, bon ou mauvais », *ibid*, p. 85

²⁶⁶ Plut. *Publ.* 19, 2 : πρὸς ῥεῦμα πολὺ καὶ δίνας βαθείας : « la force du courant et la profondeur des tourbillons » (trad. A.-M. Ozanan, 2001), voir aussi Dion. Hall. 5, 4, 11 : δίνας μεγάλας : « des grands tourbillons », ainsi que Valère Maxime, 3, 2, 1 : *Nec ullo uerticis circuitu* : « la violence d'un tourbillon » (trad. R. Combès).

²⁶⁷ Selon Alain Malissard, « Les Romains furent toujours d'excellents nageurs. Craignant la mer et ses incertitudes, ils préféreraient se jeter dans l'eau des rivières », tandis que les thermes et les bains sont généralement équipés de piscines d'eau fraîche vouées à l'exercice, *op. cit.*, p. 112-117. À Rome, une piscine publique (*piscina publica, regio XII*), dont il est mention à partir de 215 av. n. è., permettait aux citoyens de s'exercer à la nage jusqu'à ce qu'elle devienne désuète au II^e siècle, cf. B. Campbell, *op. cit.*, p. 18.

²⁶⁸ G. Dumézil, *Mythe et Épopée III*, 1973, p. 63-89 ; A. Grandazzi, « Une nouvelle hypothèse sur le miracle du lac Albain », *BAGB*, no. 1, 2003, p. 96-106 ; Id. *Alba Longa I*, 2008, p. 83-94.

encore plus riches en forêts et en eaux douces durant l'Antiquité²⁶⁹. Le *Mons Albanus* (aujourd'hui le *Monte Cavo*) domine cette région et surplombe le lac Albain et son jumeau le lac de Nemi que les Anciens appelaient « le miroir de Diane » (*speculum Dianae*)²⁷⁰. Le lac Albain est situé à 293 m d'altitude. Il s'agit d'un cratère de volcan d'une circonférence de 10 km d'une profondeur maximale de 177 m. Même si le volcan est éteint, la poche magmatique sous le lac continue à produire des gaz carboniques qui se dissolvent dans l'eau. Ce qui fait que ses eaux ont une forte concentration en dioxyde de carbone²⁷¹.

À partir du VII^e jusqu'au V^e siècle av. n. è., des cités latines furent fondées autour des Monts Albains, parmi lesquelles comptent Aricie, Bovillae et Tusculum. Il convient de mentionner que la présence d'eau potable favorisa cette première phase d'urbanisation et la valeur fédérative de cette région²⁷². À la suite de la victoire de Rome contre les Latins confédérés au lac Régille les Romains renforcent leur autorité sur cette région en imposant le *foedus Cassianum* (493 av. n. è.), qui selon les sources, plaçait Rome en position d'autorité au sein de la ligue latine²⁷³. À cette époque, la région albaine constituait un centre religieux des Latins où se trouvait d'importants sanctuaires fédéraux : celui de Diane Nemorensis au bord du lac Nemi, puis de Jupiter Latiaris sur le Mont Albain, dont le culte était honoré lors des Fêtes Latines²⁷⁴.

L'épisode se déroule durant la troisième guerre entre Rome et la cité étrusque de Véies, à une quinzaine de km au nord-ouest de Rome. Les disputes entre ces deux villes rivales recommencèrent en 405 av. n. è., après qu'une trêve de vingt ans se termina (elles sont en rivalité depuis le VI^e siècle av. n. è., pour

²⁶⁹ D'après l'étude d'Alexandre Grandazzi, le nombre de lacs était au temps de la civilisation latiale bien plus élevé qu'aujourd'hui et plusieurs de ces lacs s'asséchèrent durant l'époque romaine, *Alba Longa I*, p. 55 ; 111-112.

²⁷⁰ *CIL XIV 2772* : « *aj speculu diane* ». Aussi dans Servius. *Comm. Aen.* 5, 515 : *Nemus locus haud longe ab Aricia, in quo lacus est, qui speculum Dianae dicitur, ibid.*, p. 72-73.

²⁷¹ Il convient de souligner qu'une chambre magmatique a été repérée près du lac Albain à la fin des années 1990. Pour les propriétés volcaniques du lac, M. Martini et alii, « Chemical characters of crater lakes in the Azores and Italy: the anomaly of Lake Albano », *Geochemical Journal*, vol. 28, 1994, p. 173-184., C. Chiarabba, A. Amato, P. T. Delaney, « Crustal structure, evolution, and volcanic unrest in the Alban Hills, Central Italy », *Bull. Volcanol.*, vol. 59, no. 3, p. 161-170 ; A. Grandazzi, *op. cit.* p. 84.

²⁷² *Ibid.*, p. 105.

²⁷³ Tite-Live, 2, 33, 9. Le *Foedus Cassianum* fut ratifié par les cités latines qui se coalisèrent sous l'égide de Rome dans le contexte de conflits contre les Volques. Dans ses *Antiquités romaines*, Denys d'Halicarnasse énumère les trente cités membres de la ligue et résume les clauses de ce traité (5, 11, 3 ; 61, 2-3). Les clauses présentées par Denys, qui furent remaniées avec le temps, étaient affichées sur le forum romain, mais cette affiche avait été enlevée après que l'alliance devint obsolète en 89 av. n. è., ce qui fait que l'auteur l'utilise indirectement. Par conséquent, on ne peut être certain de l'année de signature de 493 av. n. è., car elle pourrait avoir été choisie *a posteriori* par les historiens de Rome pour concorder avec le consulat de Spurius Cassius Viscellinus, qui ratifia le *foedus* au nom de la cité, cf. R. M. Ogilvie, *op. cit.*, p. 318 ; voir aussi G. Forsythe, *op. cit.*, p. 186-187.

²⁷⁴ Les Fêtes Latines étaient célébrées par les magistrats de cités latines qui se rendaient dans le sanctuaire de Jupiter Latiaris du Mont Albain pour partager un repas sacrificiel. Une liste des trente peuplades (*populi Albenses*) qui y participaient au départ a été transmise par Pline l'Ancien, dans laquelle on remarque l'absence de Rome et de Lavinium (*HN*, 3, 69). Une fois la région assujettie au pouvoir romain, il revenait aux consuls de Rome de fixer cette fête au calendrier, car elle n'y figurait pas de façon officielle, *Dar-Sagl.* s. v. « *Feriae Latinae* ». Il est à noter que les deux-tiers des tribus mentionnées par Pline sont formés à partir de toponymes des eaux, par exemple, les *Numinienses* (du Numicus) et les *Toleriensis* (du Tolerus, aujourd'hui le Sacco), A. Grandazzi, *op. cit.* p. 116 et 573 (vol. 2).

le contrôle des salines au nord de Rome)²⁷⁵. Déterminée à vaincre sa rivale, Rome se lança alors dans un siège qui durera dix ans. C'est durant cette guerre que se produit le débordement du lac Albain que nous connaissons par les écrits de Cicéron, Tite-Live, Denys d'Halicarnasse Valère Maxime et Plutarque²⁷⁶. La version livienne sera privilégiée pour résumer la trame narrative.

Au cinquième livre de son *Histoire romaine*, Tite-Live rapporte qu'à la suite de l'élection des tribuns militaires à pouvoir consulaire de 398 av. n. è., des superstitions planaient chez les Romains qui étaient inquiets quant à l'issue de cette guerre. Plusieurs prodiges apparaissaient, mais les haruspices étrusques manquaient pour les interpréter puisque Rome était en guerre contre les Étrusques. Un événement attira alors toute l'attention des Romains : « le niveau du lac Albain monta à une hauteur inhabituelle, sans qu'on puisse expliquer le phénomène par la violence des précipitations ou quelque autre raison [...] une ambassade partit ensuite à Delphes pour connaître la signification de ce prodige envoyé par les dieux »²⁷⁷.

Sur le front, un vieillard étrusque s'adressa aux soldats romains sur un ton prophétique : « Les Romains ne pourront s'emparer de Véies tant qu'ils n'auront pas vidé le lac », s'écriait le vieillard de l'autre côté des remparts. Après avoir enquêté sur sa personne, les Romains apprirent qu'il s'agissait d'un haruspice étrusque, donc un spécialiste de l'interprétation des signes. Demeurant sceptique à son égard, les Romains décidèrent de le capturer et de le ramener au camp, dans l'attente de la réponse de l'oracle pythien²⁷⁸. Denys d'Halicarnasse précise la chronologie du prodige : il écrit que le débordement s'est produit autour du lever de la Canicule » (περι την ἐπιτολήν τοῦ Κυνός), ce qui correspond à la troisième semaine de juillet, lorsque l'été devient très chaud en Italie²⁷⁹.

L'année suivante, les ambassadeurs rentrèrent de Delphes avec une réponse qui coïncidait avec les paroles du devin : « Romain ! Vide l'eau du lac et lance-toi contre Véies ! Amène ensuite une riche offrande à Delphes et célèbre les cultes nationaux selon les rites officiels »²⁸⁰. Le vieillard devint ensuite une sorte de célébrité locale. Suivant ses conseils, les sénateurs estimèrent que certains rites n'avaient pas été respectés selon les règles et les élections des tribuns militaires durent être reprises. Les Fêtes Latines furent rétablies au calendrier puisqu'elles avaient été négligées lors des années précédentes. Il semble que les Romains vidèrent hâtivement les eaux du lacs puisque qu'on apprend que l'année suivante : « l'eau du lac

²⁷⁵ R. M. Ogilvie, *op. cit.*, p. 626-630. Voir aussi G. Forsythe, *op. cit.*, p. 80.

²⁷⁶ Cicéron, *De la divination*, 1, 100 ; Tite-Live, 5, 15-17 ; Dion. Hall. 12, fr. 11-17 ; Val. Max. 1, 6, 3 (livre les prodiges) ; Plutarque, *Vie de Camille*, 4, 6-7). Ces versions sont toutes assez similaires.

²⁷⁷ Tite-Live, 5, 15 (trad. A. Flobert, 1995). Pour l'explication d'un *prodigium*, voir Introduction, note 33.

²⁷⁸ *Ibid.* À l'époque républicaine, les haruspices étrusques étaient considérés comme les spécialistes de la lecture des entrailles (l'haruspicine) et pour interpréter les prodiges, J. Scheid, *La religion des Romains*, 2010, p. 104.

²⁷⁹ Dion. Hall. 12, fr. 11. Plutarque (*Cam.* 3, 2), en revanche, situe l'évènement au tout début de l'automne.

²⁸⁰ Tite-Live, 5, 16 (trad. par A. Flobert).

avait été répandue dans la campagne » et que le prodige avait été conjuré²⁸¹. Ainsi, les Fêtes latines furent célébrées à nouveau et les sénateurs nommèrent Marcus Furius Camillus dictateur pour gérer le siège. Ce dernier arriva à prendre Véies en creusant un tunnel sous les remparts, ce qui mit fin à la guerre.

Il convient de souligner que les fouilles archéologiques menées dans la région albaine attestent que des émissaires artificiels furent construits pour les lacs Albain et Nemi vers le début du V^e siècle av. n. è. Il s'agit de canaux servant à augmenter la production agraire dans les vallées en y amenant les excédents d'eau²⁸². Cet épisode pourrait donc représenter une étiologie pour la construction de ces émissaires : un savoir hydrologique hérité des Étrusques. Mais s'agit-il d'une réalité ou d'une fiction ?

Selon Dumézil, qui s'appuie sur les sondages de Jean Hubaux menés dans la région albaine dans les années 1950, il est impossible que ce lac ait débordé d'une manière si impressionnante dans la réalité²⁸³. D'après le comparatiste, il s'agirait plutôt d'un mythe intégré à l'histoire romaine pour expliquer *a posteriori* la fondation d'une fête déjà en place dans la société : les *Neptunalia* du 23 juillet, la fête en l'honneur de Neptune²⁸⁴. Cependant, les sources antiques ne sont pas très explicites à propos de cette fête au grand patron des eaux. Du moins, Festus Grammaticus rapporte que lors des Neptunales, les Romains se protégeaient des chaleurs du soleil en construisant des petites tonnelles en bois (*umbrae*)²⁸⁵.

Pour éclaircir cette hypothèse, G. Dumézil compare l'épisode du lac Albain avec deux mythes indo-européens de dieux homologués à Neptune par la même racine *nept-** (descendant, neveu)²⁸⁶. D'abord, avec le mythe perse d'Apām-Napāt, le « descendant des eaux », qui explique la création des cours d'eau de la Perse²⁸⁷. Il rattache ce récit à celui du « puits de Nechtan » dans la mythologie irlandaise, qui explose

²⁸¹ Tite-Live, 5, 19.

²⁸² L'émissaire du lac Albain est encore visible aujourd'hui. Il fut creusé à travers le roc sur une distance de 2500 mètres. Les dimensions du tunnel sont d'environ 1 m de large pour une hauteur de 1,6 m. Sa construction pourrait remonter à la fin du VI^e ou au début du V^e siècle avant notre ère, ce qui coïncide avec celle de l'émissaire du lac Nemi, voir R. M. Ogilvie, *op. cit.*, p. 658-659. G. Dumézil, *Mythe et Épopée III*, p. 71, A. Grandazzi, *op. cit.*, p. 170.

²⁸³ G. Dumézil, *ibid.*, p. 45-46, qui se fonde sur l'analyse de J. Hubaux, *Rome et Véies*, Paris, Les Belles Lettres, 1958, p. 134. Pour sa part, R. M. Ogilvie considère le débordement improbable, *op. cit.*, p. 659.

²⁸⁴ Les Romains avaient tendance à utiliser les « mythes de fêtes » pour expliquer leur conduite religieuse. Ces derniers utilisaient, par exemple, le mythe (étiologique) pour forger un récit de fondation à une fête (comme nous le verrons plus loin pour la *lavatio* de Cybèle), ou encore pour raconter un événement important qui s'est produit durant la période correspondante : « considérée comme préexistante ». Il est à noter que G. Dumézil s'inspire de l'analyse de Michel Ruch, qui avait fait un premier rapprochement entre le prodige albain et la mantique de Neptune (« La capture du devin (Tite-Live, 5, 65) », *Rev. Ét. Lat.*, vol. 44, 1966, p. 337-338), dans *Mythe et Épopée III*, 1973, p. 43-44.

²⁸⁵ Festus-Paul, 377 L, s. v. « *umbrae* ». Nous examinerons la fête de Neptune au chapitre 4.

²⁸⁶ La racine **nept-* se trouve dans *nepōt-* (latin) = **napt-* (indo-iranien) = **necht-* (gaélique ancien) et se rattache aux termes : descendants, petit-fils, neveu. La forme latine particulière **nept-u*, signifiant : source ou humidité, semble s'être associée à la racine *nepōt-* pour donner le nom de Neptunus, Georges Dumézil, *op. cit.*, p. 34-41.

²⁸⁷ Le mythe d'Apām-Napāt a été transmis par les Yasht, des hymnes du zoroastrisme compilés à l'époque sassanide (IV^e siècle). Le Yasht XIX raconte que le Xvarnah, la « Gloire lumineuse » des dieux (une sorte de substance créatrice divine), fut offert aux hommes par les dieux. Pour ce faire, le dieu Apām-Napāt l'enfouit au fond du lac primitif

lorsqu'une personne indigne s'en approche²⁸⁸. Selon Dumézil, ces mythes font ressortir l'importance du « feu dans l'eau » détenu par ces divinités : la force virile de Neptune qui la fait jaillir.

L'un de ses arguments principaux est que le prodige se produit au même moment que la fête de Neptune : au point le plus chaud de l'été²⁸⁹. Pour lui, cette fête marquerait ainsi le début d'une période de lutte préventive contre les chaleurs caniculaires et les incendies qui dure jusqu'aux *Volcanalia* (23 août). Juxtaposé à l'histoire, le mythe albain expliquerait la transmission d'un savoir offert par les dieux pour domestiquer les excédents d'eau en vue de cette période critique de l'année²⁹⁰.

Or, depuis 1986, Alexandre Grandazzi défend une hypothèse voulant que le débordement du lac Albain aurait pu bel et bien se produire dans la réalité. Selon lui, l'inondation pourrait s'être produite de manière similaire aux inondations des lacs Nyos et Monoun au Cameroun de 1984 et 1986, qui furent attribuées à des jaillissements de gaz carbonique²⁹¹. En langage scientifique, il s'agit d'une éruption limnique : qui se définit par une éruption soudaine d'une grande quantité de dioxyde de carbone emmagasinée au fond d'un lac. Un phénomène assez rare dans la nature. Grandazzi s'appuie notamment sur des sondages menés dans divers lacs d'Afrique et d'Europe, qui montrèrent que les lacs des Monts Albains sont les plus chargés en gaz carbonique après ceux du Cameroun²⁹². Selon cet auteur, le récit pourrait donc relater un fait historique.

Il convient de souligner que Tite-Live rapporte également que les eaux du lac Albain devinrent rougeâtres en 209 av. n. è., ce qui fut interprété à Rome comme un prodige²⁹³. Cependant, la petite histoire

Vourukasa, mais le Xvarnah recula brusquement après chaque tentative des hommes de le récupérer à la nage, ce qui engendra les cours d'eau de la Perse à partir, nés de ce lac primitif, *ibid*, p. 24-27.

²⁸⁸ Le mythe du « puits de Nechtan » provient du *Dindshencas* de Rennes, § 19 (XI^e siècle) et s'intègre au récit de Boann (Bóand), une déesse aquatique celte. Ce récit raconte que cette déesse se rendit au puits de son mari Nechtan se purifier d'une souillure morale, car elle avait enfanté un enfant illégitime d'Elmar, son beau-frère. Alors que Boann tenta d'y puiser l'eau, le puits explosa et lui amputa un bras, une jambe et un œil. Elle s'enfuit alors jusqu'à la mer, ce qui explique la création de la rivière homonyme Boyne qui coule dans la province de Leinster en Irlande. Le puits de Nechtan procède donc à une ordalie par l'eau puisque celui-ci explose lorsqu'une personne « fautive » tente d'y puiser l'eau, cf. G. Dumézil, *op. cit.*, p. 27-31.

²⁸⁹ G. Dumézil adopte la version de Denys d'Halicarnasse (12, fr. 11), *op. cit.*, p. 59-65.

²⁹⁰ *Ibid*, p. 83-87. Id. *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, Gallimard, 1975, p. 64.

²⁹¹ Les inondations des lacs Monoun (16-08-84) et Nyos (21-08-86) furent catastrophiques lorsque ceux-ci libérèrent subitement des nappes de gaz asphyxiantes qui tuèrent toute vie sur leur passage en l'espace de quelques minutes, voir A. Grandazzi, « Une nouvelle hypothèse sur le miracle du lac Albain », 2003, p. 99-104 ; l'auteur renforce cette hypothèse par des données du champ de la vulcanologie, cf. *Alba Longa I*, 2008, p. 84.

²⁹² *Ibid*, 2003, p. 104 ; 2008, *ibid*. L'analyse comparée des composantes chimiques des lacs camerounais et albains publiée en 1994 montre que ces lacs ont des anomalies thermales similaires en raison de leur concentration en gaz carbonique et en ammonium, qui proviennent habituellement de la dégradation des matières organiques, mais qui peuvent aussi provenir d'activité géothermique sous le lac, Martini et *alii*, *loc. cit.*, p. 178-179.

²⁹³ Parmi les prodiges qui attirèrent l'attention des Romains durant l'année 209 avant notre ère, les eaux du lac Albain devinrent d'une couleur sanglante (Tite-Live, 27, 11 : *cruentam fluxisse aquam Albanam*). Ce prodige a trouvé son explication scientifique lorsqu'en 1957, une prolifération de bactéries nitrifiantes, pouvant être causée par

n'a pas répertorié d'autre inondation notoire à travers les siècles²⁹⁴. En attendant que les eaux de ce lac paisible gonflent subitement, ces assertions demeurent donc hypothétiques. Nonobstant, ces interprétations ne s'opposent pas forcément, car les Romains pouvaient rattacher les irrptions souterraines aux dieux chthoniens comme Neptune, d'autant plus qu'ils utilisaient le mythe pour expliquer les phénomènes naturels²⁹⁵. Faute de preuves, il demeure difficile d'adhérer à l'explication « réaliste » du récit, car les légendes précédentes ont montré que les Romains concédaient une large part de leur mythologie à l'eau. En revanche, ce récit porte des traces de réalités religieuses concrètes qu'il conviendra d'exposer.

En conclusion, il conviendra de faire abstraction du débat sur l'historicité du débordement albain, afin de nous concentrer sur les réactions politico-religieuses qui résultent d'un phénomène naturel spontané. En effet, ce récit présente l'exemple d'un prodige qui atteint les hautes sphères de l'État romain. Durant l'époque républicaine, les pontifes avaient la tâche de répertorier tous les prodiges qui s'étaient produits durant l'année. Les prodiges qu'ils jugeaient les plus importants étaient transmis au sénat qui prenait la responsabilité de les faire expier en bonne et due forme. Un signe reconnu par l'État comme un prodige, qui peut être associé à toute anomalie comme un tremblement de terre, un débordement soudain, ou une maladie pestilentielle, avaient tendance à amplifier les superstitions des Romains²⁹⁶.

Tel qu'on peut le remarquer dans la chronologie livienne du prodige du lac Albain (tableau 1), ce type de dialogue avec les dieux se déroule en trois étapes : 1) Le prodige amorce une période de « crise » politique durant laquelle la paix avec les dieux est perçue comme étant compromise. 2) Les sénateurs ont recours aux spécialistes des signes pour trouver les moyens de résoudre le problème : les recueils de prophétie, les oracles, les haruspices étrusques, ou à une combinaison de ceux-ci. 3) Enfin, des mesures sont prises par les autorités pour conjurer le prodige (la *solutio*), ce qui ramène les choses à la normale²⁹⁷.

l'ammonium dissout dans l'eau, rendirent les eaux de couleur écarlate. Cf. Carlo Gualdi, *I Monti Albani*, Rome, Istituto poligrafico dello stato, 1962, p. 196 ; A. Grandazzi, *Alba Longa I*, p. 102.

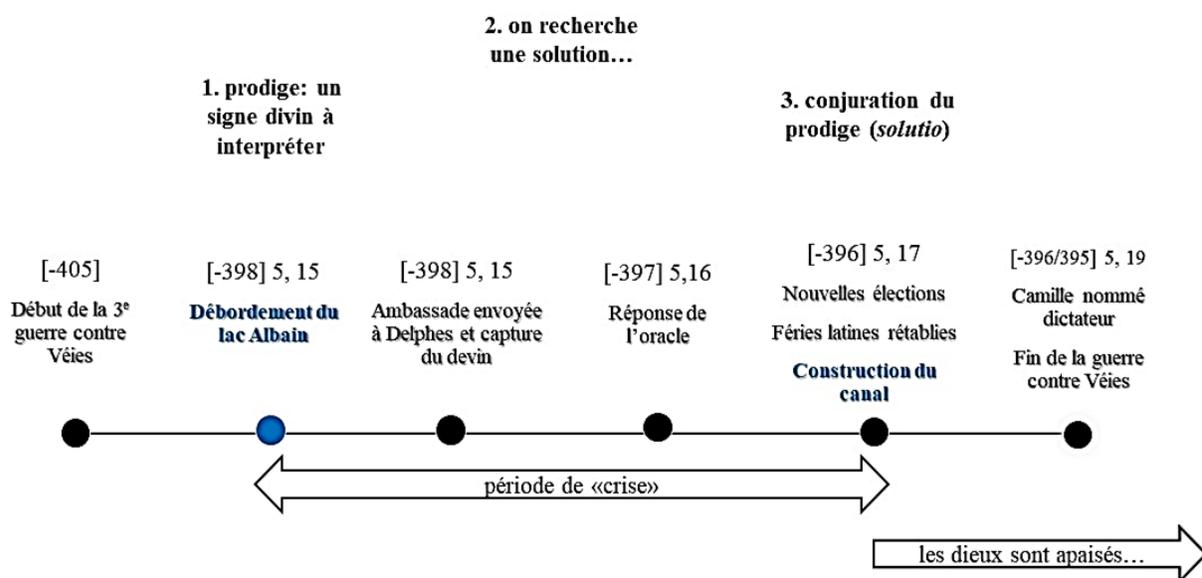
²⁹⁴ En 1691, l'écrivain-voyageur Maximilien Misson écrivait qu'il arrive que les eaux du lac Albain s'élèvent jusqu'au bord de son nid, *Nouveau voyage en Italie*, 1717 (3^e éd.), p. 217), mais ce phénomène est trop banal pour être à l'origine du prodige, cité par A. Grandazzi, *ibid*, p. 88.

²⁹⁵ Concernant l'usage du mythe pour expliquer les phénomènes naturels : « Il s'agit là de l'un des nombreux caractères du mythe et non pas de l'office ultime de la mythologie », Jacques Desautels, *Dieux et mythes de la Grèce ancienne. La mythologie gréco-romaine*, Québec, Presses de l'Université Laval. 1988 (2005), p. 53-54. Ici nous référons à un helléniste, sachant que les Romains avaient un mode de pensée influencé par celui des Grecs.

²⁹⁶ Au sens où l'entendaient les Romains, le terme *superstitio* n'est pas péjoratif, car il signifie une crainte envers une offense possible faite aux dieux – que Cicéron déplore et sépare de la *religio* (*La nature des dieux*, 1, 17, 45). Plus tard, les chrétiens utilisent ce terme négativement pour désigner la religion du faux, cf. J. Scheid, *La religion des Romains*, 2010, p. 24.

²⁹⁷ *Ibid*, p. 99-104.

Tableau 1. Chronologie du prodige albain selon Tite-Live (V, 15-19)



Enfin, cet épisode de l'histoire romaine révèle une certaine fascination pour les forces manifestes des eaux en tant que porteuses de pouvoirs oraculaires. Dans ses traités de religion rédigés en 45 et 44 av. n. è., Cicéron n'accepte pas que la liste des eaux ayant un pouvoir prophétique puisse se dérouler à l'infini (il concède tout de même ce pouvoir à Tiberinus), car il faudrait alors les rejeter en bloc²⁹⁸. Malgré ce scepticisme, Cicéron le philosophe adhère au prodige du lac Albain, qui aurait causé la chute de l'État à défaut d'être conjuré²⁹⁹. Comme quoi, certains Romains, aussi sceptiques soient-ils, y croyaient. Pour poursuivre ce survol des légendes aquatiques de Rome, notre analyse se tourne sur le forum romain.

²⁹⁸ Car il s'agirait de simples superstitions (Cic. *Nat. D.* 3, 52).

²⁹⁹ « C'est ainsi que l'admirable dérivation fut réalisée par nos ancêtres », Cic. *Div.* 1, 100 (trad. J.-K. Turpin).

1. 3. 3. L'origine obscure du *Lacus Curtius* : le souvenir d'un marais disparu?

Sous la République, la vie politique et religieuse des Romains se concentrait autour du *forum Romanum*, où furent établis les premiers temples, dont celui de Vesta, ainsi que les bâtiments publics et le *Comitium* où avaient lieu les assemblées. En plein centre du forum se trouve une enceinte sacrée que les Romains ont nommée *Lacus Curtius*. Déterrée au XIX^e siècle, il s'agit d'une margelle en pierre (*puteal*) entourant ce qui semble être un ancien puits asséché. Les deux socles à proximité servaient à soutenir des autels, ce qui prouve qu'il s'agissait d'un lieu de culte³⁰⁰. Bien que les pratiques religieuses liées à cet endroit soient inconnues, les origines de ce site seront abordées pour déduire certaines particularités aquatiques.

Au temps de Varron (I^{er} siècle av. n. è.), trois versions concouraient à Rome pour expliquer la présence du *Lacus Curtius* qui apparaissait déjà comme un vestige du passé³⁰¹. La première version faisait remonter son origine au début de l'époque royale dans le contexte de la guerre contre les Sabins. À la suite de l'enlèvement des Sabines, les Sabins envahirent Rome et s'emparèrent du Capitole. Voyant les troupes romaines sortir du Palatin, un Sabin de haut rang nommé Mettius Curtius, descendit le Capitole à la charge sur son cheval. L'apercevant, Romulus alla l'affronter et le força à se replier. Dans sa retraite, Mettius tomba alors dans un marais qui faillit l'emporter avec sa monture. Selon certains, cet ancien marais entre les collines de Rome aurait conservé son nom en souvenir³⁰².

La seconde version associe cette enceinte au jeune patricien Marcus Curtius qui résolut le prodige du tremblement de terre de 362 av. n. è., alors qu'une fissure était apparue en plein centre du forum. Dans cette explication à laquelle adhère Tite-Live, le jeune Marcus s'offre lui-même en *devotio* à cheval et en armes dans le gouffre, ce qui le referme et conjure le prodige³⁰³. Cet exemple de bravoure fut privilégié par les auteurs à partir de l'époque césarienne et durant l'époque impériale³⁰⁴. On peut voir sur une plaque de marbre trouvée sur le forum en 1553, par exemple, le jeune Marcus Curtius s'offrant en sacrifice aux dieux

³⁰⁰ Pour plus de détails sur cette enceinte sacrée, voir : Platner-Ashby. s. v. « *Lacus Curtius* » (1929) ; R. M. Ogilvie, *op. cit.*, p. 75-76 ; F. Coarelli, *op. cit.*, p. 70-71 ; LTUR, vol. III (1996), p. 166, s. v. « *Lacus Curtius* » ; Andrea Carandini (dir.), *The Atlas of Ancient Rome*, vol. 1, 2012, p. 151.

³⁰¹ Varron (116-27 av. n. è.) fait référence à trois historiens qui ne s'entendaient pas sur cette question: Pison (consul en 133 et censeur en 120 av. J-C.), un certain Procilius puis Cornelius Stilon. Cf. Var. *Ling.* 5, 148-150, cité par Martine Chassignet, *L'annalistique romaine. Tome III : l'Annalistique récente*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 156.

³⁰² L'association entre Mettius Curtius et le *Lacus Curtius* remonte au moins à l'historien Pison (*Annales*, II^e siècle av. n. è.), qui est cité par Varron. *Ling.* 5, 149, dans R. M. Ogilvie, *op. cit.*, p. 76. Pour la description détaillée du récit, voir Tite-Live, 1, 12 ; Dion. Hal. 2, 42 ; Plut. *Rom.* 18 (qui se range derrière cette explication).

³⁰³ À l'inverse de Plutarque (*Rom.* 18), Tite-Live (7, 6, 5) considère que le nom du *Lacus Curtius* vient de l'exploit de Marcus Curtius. Selon R. M. Ogilvie, cette légende pourrait remonter au IV^e siècle av. n. è. et s'inspirer des mythes grecs qui illustrent le sacrifice personnel d'un héros dans une cavité (Pindare, *Néméennes*, 9), *ibid.*

³⁰⁴ Val. Max. 5, 6, 2 ; Dion Cassius (155-235 de n. è.), *Histoire romaine*, fr. 7, 69 ; Augustin d'Hippone, *La cité de Dieu*, 5, 18 (rédigé entre 413-426).

mânes de la cité³⁰⁵. La troisième version attribue l'origine du *lacus* au consul Gaius Curtius Philo, qui l'aurait consacré en 445 av. n. è. après que le lieu fut frappé par la foudre, mais cette explication n'a pas été prisee par les auteurs du Haut-Empire qui se sont rangés entre les deux premières³⁰⁶.

Même si l'origine de la consécration du *Lacus Curtius* demeure obscure, ces épisodes révèlent certains aspects topographiques et religieux assez typiques de Rome et ses habitants. La première version rappelle les origines marécageuses de la cité, alors que les parties basses étaient inondées régulièrement. Le souvenir de l'ancien environnement aquatique de Rome ressort également des vers d'Ovide, qui écrit qu'un jour en rentrant des *Vestalia* (7-15 juin), une vieille dame l'arrêta pour lui dire : « Ici même, où sont aujourd'hui les forums s'étendaient d'humides marais ; une fosse regorgeait de l'eau qui débordait du fleuve. Ce *Lacus Curtius*, qui porte un autel sur un sol sec, est aujourd'hui une terre ferme, mais autrefois c'était un lac »³⁰⁷. La topographie préurbaine et humide de Rome ne fut donc pas oubliée.

La seconde étiologie attribuée au saut de Marcus Curtius (362 av. n. è.) rappelle que le forum était construit sur un réseau de galeries et de canalisations. Vus du haut, ces réseaux souterrains endommagés par un tremblement de terre auraient pu représenter un gouffre (*favissa*) pour la foule rassemblée autour, puis qui fut reconstruit par la suite³⁰⁸. Quant au troisième épisode, même si le rapport à l'eau est moins certain, il illustre les pratiques romaines de consacrer un endroit naturel marqué par la foudre, dit *religiosus*, en l'entourant d'une façade pour délimiter l'espace sacré. Un processus qui relève de l'autorité du sénat³⁰⁹.

Au moins à partir du II^e siècle av. n. è., les Romains avaient donc perdu le souvenir précis de ce qu'avait été autrefois le *Lacus Curtius*. Des étiologies concurrentes s'entremêlèrent aux annales de Rome pour expliquer de manière sensationnelle la présence de ce monument sur le forum. Certes, l'ambiguïté autour du terme *lacus*, qui devient très général durant la République pour désigner « tout réservoir ou ce qui est en forme de réservoir », contribua à obscurcir la fonction première de ce site³¹⁰. En revanche, cette enceinte ressemble à un ancien puits votif ou un marais consacré à une très haute époque et qui tomba en

³⁰⁵ Ce relief de marbre a été trouvé en 1553 entre la colonne de Phocas et le temple de Castor et Pollux et se trouve aujourd'hui au Palazzo dei Conservatori du musée du Capitole. Le relief a été retravaillé vers 30 av. n. è. d'après l'inscription du préteur L. Naevius Surdinus qui se trouve à l'endos (*CIL VI 1428*), mais l'original pourrait remonter au II^e siècle av. n. è., Platner-Ashby, *loc. cit.* ; F. Coarelli, *op. cit.*, p. 71.

³⁰⁶ Varron. *Ling.* 5, 150. Cette version, qui semble plus crédible, n'apparaît pas chez les auteurs plus tardifs, R. M. Ogilvie *A Commentary on Livy: books I-V*, 1965, p. 76.

³⁰⁷ Ovid. *Fast.* 6. 395-405 (trad. H. Le Bonniec). Dans la version de Plutarque, Mettius Curtius resta pris quelques jours après que le Tibre était sorti de son nid pour inonder la plaine où se trouve le forum (*Rom.* 18).

³⁰⁸ Le forum romain est construit à 5-6 mètres au-dessus d'un réseau de canalisations qui se déversent dans l'égout central de la *Cloaca Maxima*, qui est contemporain aux premiers dallages de pierre qui furent posés vers 600 av. n. è., F. Coarelli, *op. cit.*, p. 44. Voir aussi A. Grandazzi, *Urbs : histoire de la ville de Rome des origines à la mort d'Auguste*, 2017, p. 164-165 ; A. Carandini (dir.), 2012, *op. cit.*, vol. 1, p. 156 (les travaux s'échelonnent entre 600-550 av. n. è.).

³⁰⁹ Rappelons que pour les Romains, un lieu frappé par la foudre « devenait d'emblée *religiosus*, parce que la divinité paraissait l'avoir dédié par elle-même » (Fest-Paul. L 82), cf. J. Scheid, *La religion des Romains*, 2010, p. 25.

³¹⁰ A. Malissard, *Les Romains et l'eau*, 1994. p. 22.

désuétude avec le temps. Selon Suétone, les Romains y jetaient des monnaies pour le salut du *princeps*, mais nous ne savons pas si c'est un ancien culte qui a été récupéré³¹¹. Enfin, cette brève analyse montre qu'à Rome, plusieurs explications pouvaient rivaliser pour justifier la présence d'un même sanctuaire.

Pour poursuivre cette analyse, nous examinerons trois récits qui mettent en scène des vestales romaines qui surent se désinculper des accusations qui pesaient contre elles, alors que Rome était en conflit avec sa rivale Carthage pour la mainmise sur la Méditerranée occidentale. Après avoir présenté la traversée héroïque de Clélie, ce sont maintenant ces prêtresses qui feront figures d'*exempla* féminins : Tuccia et Aemilia (vers 230 av. n. è., après la première guerre punique), ainsi que la célèbre Claudia Quinta (204 av. n. è., fin de la seconde guerre punique), dont le récit se rattache au culte de fondation de Cybèle à Rome.

1. 3. 4. Les « affaires » des vestales Tuccia, Aemilia et Quinta : des rites ordaliques?

À Rome, le collège des vestales (*virgo vestalis*) compte parmi les plus anciennes prêtrises, dont l'institution fut rattachée à Numa³¹². Ces prêtresses étaient offertes à l'État en bas-âge par les familles prestigieuses pour entretenir le culte de Vesta, la déesse du foyer (économique) de Rome. Dès leur entrée en fonction, ces prêtresses étaient prises en charge par le grand pontife et devaient demeurer chastes (*castae*) durant toute la durée de leur service (environ 30 ans)³¹³. Leur virginité, en ce sens, est liée à la fécondité de l'État romain pour laquelle elles renoncent à leur propre capacité de féconder.

Pour une vestale, un manque à ce serment de chasteté, en latin *incestus* (inchasteté), représentait un crime grave envers la communauté citadine, puisque cela compromettait l'accord tacite avec les dieux (*pax deorum*) et le salut de la cité : une faute que les autorités devaient expier par la mise à mort de la fautive et de son amant³¹⁴. Les accusations provenaient habituellement des sénateurs qui reprochaient à la vestale une conduite ou une parure trop séductrice, ou encore, d'avoir laissé éteindre le feu sacré par négligence. La

³¹¹ On ignore si les monnaies votives vouées à Auguste dans le *Lacus Curtius*, que nous connaissons que par Suétone (*Aug.* 57), remplacent un culte préalable envers une divinité infernale (un *mundus* : lieu de communication avec le monde des enfers), car les sources antérieures n'en disent rien, mais cette hypothèse a été défendue par ces auteurs au préalable : Maximilianus Kobbert, s. v. « *religiosa loca* », *RE.* 1 A, 1893, p. 576, Henri Thédénat, *Le Forum romain et les forums impériaux*, Paris, Hachette, 1898, p. 87 ; Platner-Ashby, *loc. cit.* ; R. M. Ogilvie, *op. cit.*, p. 75.

³¹² L'annalistique associe l'établissement du collège des vestales à Rome à Numa Pompilius, Tite-Live, 1, 13 ; Dion. Hall. 1, 33 ; Plut. *Numa.* 13. Ces prêtresses vierges, au nombre de six incluant la Grande vestale sous la République, sont logées dans l'*Aedes Vestae* sur le forum. Elles ont la responsabilité de maintenir le feu sacré et de préparer la *mola salsa*, un mélange de farines et d'épices salées servant à la préparation des victimes sacrifiées. Ces prêtresses arboraient la robe matronale, un voile de mariée et une coiffure particulière, J. Scheid, *op. cit.*, p. 111-112.

³¹³ Plut. *Numa.* 10 ; Aul. Gell. 1, 12. dans Claire Lovisi, « Vestale, *incestus* et juridiction pontificale sous la république romaine », *MEFRA*, vol. 110, no. 2, 1998, p. 706.

³¹⁴ Pour les Romains, l'*incestus* constitue une offense sacrale puisque la vestale n'est plus en état de corps propice à pratiquer le culte essentiel au salut de la cité. Ce crime placé sous la juridiction pontificale était puni par la mise à mort de la fautive par ensevelissement et de son amant par flagellation. La condamnée était ensevelie vivante au *Campus Scerelatus* avec de l'eau, une lampe et quelques vivres (Plutarque, *Questions romaines*, 96), *ibid.*, p. 721-728.

vestale soupçonnée d'*incestus* devait fournir des preuves de son innocence devant la *Regia*. En désespoir de cause, l'accusée pouvait tenter de fournir une preuve « miraculeuse » de son innocence³¹⁵.

Les épisodes qui suivent concernent trois vestales qui se désinculpèrent de cette accusation grâce à des signes aquatiques et ignés perçus comme des témoignages divins de leur innocence. Cette trilogie d'exploits permettra de questionner la part de l'eau en tant qu'agent d'arbitrage surnaturel. Il conviendra notamment de comprendre si ces récits portent le souvenir d'une pratique religieuse ordalique à Rome, ou s'ils ont été enjolivés par écrit pour rehausser le prestige des gentilices romaines qui se hissent parmi les plus influentes de la cité au III^e siècle av. n. è. Tel que nous l'avons observé pour les exploits de 507 av. n. è., ces trois « affaires » impliquent l'eau et le feu comme éléments centraux à la trame narrative.

a. La vestale Tuccia et l'épreuve du crible : un mythe au profit des *Caecilii-Metelli*?

L'épisode de la vestale Tuccia, dont l'identité demeure obscure, présente un exemple de l'association culturelle entre ces prêtresses chastes et les eaux du Tibre. Le récit se déroule vers 230 av. n. è. entre la première et la seconde guerre punique, sous le pontificat de Lucius Caecilius Metellus – bien connu pour avoir sauvé le Palladium d'un incendie au temple de Vesta³¹⁶. Il a été transmis par les auteurs de la fin de l'époque républicaine et du Haut-Empire, en particulier Denys d'Halicarnasse et Valère Maxime³¹⁷.

Cette année-là, une vestale nommée Tuccia fut accusée d'*incestus*, car une rumeur voulait qu'elle eût manqué à son serment de chasteté. Déterminée à prouver son innocence, Tuccia s'empara d'un crible et descendit au bord du fleuve avec une partie de la population. Elle implora alors Vesta, envers qui elle avait toujours été fidèle, de lui venir en aide : « Si j'ai toujours approché tes autels avec des mains pures, accorde-moi de prendre dans ce crible de l'eau du Tibre et de la porter jusque dans ton temple »³¹⁸. Tuccia amena ensuite le crible rempli d'eau jusqu'au grand pontife sans qu'une goutte ne s'échappe. Cet acte fut reconnu comme un signe de son innocence par les autorités religieuses et ses accusateurs disparurent³¹⁹.

³¹⁵ Pour une liste des vestales condamnées pour *incestus*, voir C. Lovisi, *loc. cit.*, p. 699, note 2.

³¹⁶ Lucius Caecilius Metellus est l'un des généraux vainqueurs de la première guerre punique : élu consul en 251 et 247 av. n. è., *pontifex maximus* en 243, puis dictateur en 224. Une tradition rapporte qu'il se jeta dans les flammes pour sauver les objets sacrés du temple de Vesta d'un incendie et devint aveugle, Tite-Live, *Per.* 9 ; Val. Max. 1, 4, 4. L'affaire Tuccia a été située vers l'an 230 av. J-C. par Friedrich Münzer en 1939 (s. v. « Tuccia », *RE*, 7, 1, col. 768-770) et les spécialistes ont tendance à accepter cette datation, bien que le récit ait pu être forgé *a posteriori*, Marcel Meulder, « Le crible de la vestale Tuccia », *Latomus*, vol. 65, no. 2, 2006, p. 328.

³¹⁷ Dion. Hall. 2, 69 ; Tite-Live, *Periochae*, 2 ; Val. Max. 8, 1, 5 ; Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 28, 3 ; Augustin, *La cité de Dieu*, 22, 11 (qui se réfère à Varron).

³¹⁸ Val. Max. 8, 1, 5 (trad. P. Constant).

³¹⁹ Dion. Hall. 2, 69, 3 (sur les manifestations des divinités). Pour plus de références au crible de Tuccia, voir Pline l'Ancien, *HN*, 69 : qui utilise l'exemple de Tuccia pour vanter l'efficacité de la prière orale, puis Augustin d'Hippone (354-430), *De civ. D.* 22 : qui tire cet exemple de Varron pour réfuter ce miracle.

En revanche, Tite-Live, selon les *Periochae* (*Per.* 20) en donne une version plus pessimiste : Tuccia fut accusée, puis condamnée à mort, de sorte que l'historien Friedrich Münzer notait que la version livienne semblait plus proche de la réalité³²⁰. Dans ce cas, le miracle du crible serait une invention postérieure. D'après les analyses de Dario Sabbatucci et de Marcel Meulder, le récit du crible aurait été forgé par la gens *Caecilii-Metelli*, afin d'hausser le prestige de cette famille plébéienne durant la période de l'entre-deux-guerres puniques, alors qu'elle accède au titre de *pontifex maximus*. Tandis que Sabbatucci considère que la légende fut établie sous le pontificat de Lucius Caecilius Metellus, l'un des protagonistes du récit, Meulder la situe plus tardivement : sous celui de son descendant, Lucius Caecilius Metellus Delmaticus, qui restaura les sanctuaires d'Ops et des Dioscures en 117 et 114 av. n. è.³²¹.

Il convient de souligner que le linguiste Varron, le premier à rapporter le miracle du crible, pourrait avoir une responsabilité dans la propagation de cette légende gentillienne puisqu'il était en amitié avec ce clan³²². Le miracle de Tuccia semble donc s'inscrire dans un processus de constitution d'une mythologie des *Caecilia-Metelli*, qui comptent parmi les familles les plus influentes de Rome à partir du II^e siècle av. n. è. Ceci semble assez crédible, mais qu'en est-il de la symbolique du crible en question?

Dans un article publié en 2006, Marcel Meulder développe l'hypothèse que l'épreuve de Tuccia pourrait s'inspirer d'une ancienne tradition indo-européenne. Il compare les vestales aux déesses vierges, perses et indiennes, qui vont puiser l'eau (Anahîta et Sarasvatî), ainsi qu'au mythe grec des cinquante Danaïdes condamnées à remplir un tonneau sans fond³²³. D'après lui, le récit présenterait une ordalie de

³²⁰ Friedrich Münzer, s. v. « Tuccia » ; voir aussi Arthur M. Eckstein, « The Vestal of Livy, *Per.* 20 », *AJAH*, vol. 7, no. 1, 1982, p. 82, dans M. Meulder, *loc. cit.*, p. 328.

³²¹ Dario Sabbatucci, « Mito e demitizzazione nell'antiqua Roma », *Religioni e civiltà*, vol. 41, 1972, p. 573-578. Marcel Meulder considère que le mythe fut forgé sous le pontificat de L. Caecilius Metellus Delmaticus (à partir de 123 av. n. è.). L'un des arguments de l'auteur est qu'Ops, une déesse de l'abondance et des récoltes, avait des liens privilégiés avec les vestales, qui sont les seules avec le grand pontife à pouvoir accéder au temple d'Ops sur le forum romain (Varron. *Ling.* 6, 21 ; Festus 202 L), *ibid.*, p. 339-340 ; voir en particulier Pierre Pouthier, *Ops et la conception divine de l'abondance dans la religion romaine*, Rome, ÉfR, 1981, p. 190-193 (ascension politique des *Metelli*).

³²² Le fragment de Varron du V^e siècle de notre ère (Augustin *De civ. D.* 22, 11) est indirectement la plus ancienne source sur l'affaire Tuccia. Selon Meulder, le linguiste Varron (117-127 av. n. è.) aurait contribué à diffuser ce mythe puisqu'il était proche de la faction des *Caecilia-Metelli*, comme pompéien, mais il était aussi en amitié avec le grand pontife Quintus Caecilius Metellus Pius, alors que ce dernier était proconsul d'Espagne (de 79 à 71 av. n. è.), M. Meulder, *loc. cit.*, p. 344, qui se rapporte à H. G. Gundel, s. v. « Metellus », *K. Pauly*, 3, col. 1264-1265.

³²³ Meulder se fonde sur les comparaisons de G. Dumézil qui rapproche Vesta des déesses Sarasvatî (Inde védique) et Anahîta (Perse), parce que ces dernières sont des déesses-rivières vierges qui rendent « compte de la sainteté exigeante et exemplaire avec le soin nourricier », *Tarpeia*, Paris, Gallimard, 1946, p. 107-108. Le châtement du crible apparaît dans le mythe grec des Danaïdes : les cinquante filles de Danaos, roi mythique d'Argos, assassinèrent leurs nouveaux maris, les fils du roi Égyptos, sur l'ordre de leur père, parce que les oracles prédisaient qu'ils les élimineraient après avoir consommé leurs noces. L'une d'elles, Hypermnestre, épargna son époux Lyncée, qui lui avait laissé sa virginité, et ensemble ils vengèrent ce massacre. Aux Enfers, les Danaïdes furent condamnées à remplir continuellement un tonneau sans fond (Eschyle, *Les Suppliantes* (c. 466-463 av. n. è. ; Platon, *La République*, 2, 363d.), *ibid.*, p. 328-333.

chasteté dans laquelle l'étanchéité du crible représente par analogie celle de la virginité questionnée³²⁴. D'une telle manière, un ancien concept ordalique associé au transport de l'eau aurait été transposé à la trame narrative de Rome par les *Caecilii-Metelli* au II^e siècle av. n. è. pour concorder avec cette vestale. Bien qu'elles soient pertinentes, ces interprétations demeurent hypothétiques faute de pouvoir les valider.

En ce qui concerne la piété de Tuccia, c'est comme servante qui n'a jamais manqué à son devoir qu'elle se présente devant Vesta : ses mains ont toujours été purifiées par l'eau avant d'approcher son autel³²⁵. Cependant, dans cet exploit, l'eau du Tibre recueillie dans le Tibre dépasse ses simples fonctions purificatrices, car le fleuve s'incarne ici comme arbitre entre le savoir divin et celui des hommes, pouvant démontrer au moyen d'un prodige qu'une vestale est demeurée chaste.

b. Aemilia et l'extinction du feu sacré : une complémentarité avec l'eau?

Denys d'Halicarnasse et Valère Maxime rapportent qu'environ à la même époque (230 av. n. è.), la Grande Vestale (*Vestalis Maxima*) nommée Aemilia fut au centre d'une controverse religieuse de la plus haute importance³²⁶. En effet, ces auteurs rapportent que cette vestale fut accusée d'avoir laissé éteindre le feu sacré de Rome par négligence, alors qu'elle l'avait confié à une apprentie durant son absence. Pour les Romains, l'extinction de la flamme sacrée de l'*atrium* du temple de Vesta constitue un offense sacrée passable de la peine capitale, car la permanence de celle-ci représente la stabilité de l'État³²⁷. Désespérée à son retour face au brasier éteint, Aemilia se rendit devant l'autel de Vesta et implora sa patronne de manifester un signe qui prouvera son innocence devant ses consœurs :

« Ô Vesta, gardienne de la ville de Rome, si, durant presque trente ans, j'ai accompli les charges sacrées pour toi d'une façon sainte et appropriée, conservant un esprit pur et un corps chaste, manifeste-toi pour me défendre, aide-moi et ne souffre pas que des prêtresses meurent de la pire des morts; mais si j'ai été coupable d'une action impie, laisse-moi par ma punition expier la culpabilité de la ville »³²⁸.

La Grande Vestale arracha ensuite un morceau de sa toge qu'elle jeta sur les cendres éteintes de l'autel, ce qui fit jaillir une flamme qui permit de rallumer le feu sacré. Cet exploit fut reconnu par les

³²⁴ La vierge ne perd pas de ses fluides et le crible apparaît donc « comme le symbole métaphorique de l'utérus », M. Meulder, *loc. cit.*, p. 331.

³²⁵ Val. Max. 8, 1, 5.

³²⁶ La Grande Vestale est l'aînée du collège des vestales, elle était habituellement en service durant trente ans, et devait avoir une réputation de piété exemplaire. La datation de cet événement est incertaine, mais elle semble appartenir au même siècle que l'affaire Tuccia (vers 230 av. n. è.), soit un peu après, ou plus probablement un peu avant (d'après l'argumentaire de Dion Hal. 2, 68-69), M. Meulder, *loc. cit.*, p. 337. C. Lovisi, *loc. cit.*, p. 699.

³²⁷ Le feu sacré de Vesta est le foyer public de la ville entière, Cic. *Leg.* 2, 8, 20, il était rallumé solennellement par les vestales le 1^{er} mars *Dar-Sagl.*, s. v. « *Vesta* ». Howard Hayes Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Itaca (N. Y.), Cornell University Press, 1981, p. 149.

³²⁸ Dion. Hal. 2, 68, 4 (trad. Nisard).

autorités comme un prodige et Aemilia fut ensuite blanchie de tout soupçon d'impiété³²⁹. Comme pour l'affaire Tuccia, nous ne savons pas si cette vestale a survécu à son jugement, ou même si elle exista en réalité. Cependant, tout porte à croire que cet épisode ait été forgé sous l'influence des *Caecilii-Metelli*, possiblement du grand pontife L. Caecilius Metellus Delmaticus qui condamna une vestale du même nom en 114 av. n. è.³³⁰. Comme le précédent, ce récit pourrait avoir servi à enjoliver le climat politico-religieux de l'entre-deux guerres puniques (241-218 av. n. è.) au profit de cette gens plébéienne.

Il convient de souligner que les exemples de Tuccia et d'Aemilia sont représentatifs d'une complémentarité qui existe entre l'eau et le feu au sein des rituels propres au culte de Vesta³³¹. En effet, chaque année, le 15 juin, lors de la *purgamina Vestae*, les vestales descendaient jeter les cendres rituelles accumulées durant l'année dans le Tibre³³². Ces deux exploits de vestales rappellent aussi la séquence rituelle entre l'eau purifiante et le foyer de l'autel (*foculus*) dans les pratiques sacrificielles des Romains³³³. Comme quoi les *Caecilii-Metelli*, s'il leur revient d'avoir créé ces affaires, avaient un sens aigu des rites romains, mais aussi de l'usage de la métaphore pour enjoliver l'histoire³³⁴.

c. La légende de Claudia Quinta et du transport du bétyle de Pessinonte

Un épisode similaire met en scène la vestale Claudia Quinta, elle aussi soupçonnée d'être en état d'impureté. Nous le connaissons par Cicéron, Tite-Live, Ovide et des auteurs plus tardifs³³⁵. Cette affaire concerne les événements de 205 et 204 av. n. è. pendant que la seconde guerre punique tire à sa fin. Elle s'insère dans le récit de fondation des *Megalensia*, les fêtes en l'honneur de Cybèle du 4 au 10 avril.

À cette époque, Hannibal s'est retiré en dehors de l'Italie et les Romains commencent à prendre le dessus dans la guerre. À la suite de récentes victoires en Hispanie et en Afrique, les sénateurs avaient le pressentiment que le conflit pourrait bientôt venir à terme. Ils trouvèrent dans les Livres Sibyllins une

³²⁹ *Ibid.* Pour une version plus abrégée, voir Val. Max. 1, 1, 7.

³³⁰ En 114 avant notre ère, le grand pontife L. Caecilius Metellus Delmaticus élu depuis 123 av. n. è., dut condamner trois vestales, Aemilia, Licinia et Martia, accusées d'avoir eu des relations charnelles avec un chevalier romain (Tite-Live, *Per.* 63, 4 ; Plut. *Quaest. Rom.* 83). Il semble propice que Metellus Delmaticus ait inventé le miracle d'Aemilia pour étouffer cette affaire, car la vestale accusée était liée aux *Caecilia-Metelli* par l'entremise du gendre du grand pontife, M. Aemilius Scaurus (voir Silvia Orlandi, *Osservazioni prosopografiche sulle Vestale*, RPPA, vol. 68, 1995-1996, p. 359-371 ; P. Pouthier, *op. cit.*, p. 188-196), cf. M. Meulder, *loc. cit.*, p. 340-342.

³³¹ L'eau cultuelle, qui sert aux purifications des vestales, des objets sacrés et du temple de Vesta (Tite-Live 1, 4 ; Plut. *Numa*.13), est placée sur un pied d'égalité avec le feu dans les rites des vestales : d'après Festus, 106 [Lindsay], voir aussi l'encyclopédie grecque de la *Souda* (X^e siècle), III, 481 [Adler], dans M. Meulder, *op. cit.*, p. 329.

³³² Varron. Ling. 6, 32 ; Ovid. *Fast.* 6, 713-714. Ce rituel aquatique sera examiné au chapitre 4.

³³³ J. Scheid, *Quand faire, c'est croire*, Paris, Aubier, 2005, p. 134-135. Id. *La religion des Romains*, 2010, p. 26.

³³⁴ Rappelons que Quintus Caecilius Metellus Pius (130-63 av. n. è.), général de Sylla élu consul en 80 av. n. è., était en amitié avec l'illustre historien et linguiste : M. Terencius Varro (116-27 av. n. è.), qui a possiblement contribué à diffuser le mythe de son ancêtre et de la vestale Tuccia, M. Meulder, *loc. cit.*, p. 344.

³³⁵ Cicéron, : *Sur la réponse des haruspices*, 13, 26 (58 av. n. è.) ; Tite-Live, 29, 10-14 ; Ovide, *Les Fastes*, 4, 291-348 ; Aur. Vict. (320-390), *Hommes illustres de la ville de Rome*, 3, 46 ; Macrob. (370-430). *Sat.* 2, 5, 4.

prophétie disant que le jour où un ennemi venu de l'étranger porterait la guerre en Italie, celui-ci serait vaincu une fois que la déesse Cybèle (*Magna Mater*) serait transportée de Pessinonte en Phrygie jusqu'à Rome³³⁶. Pour en savoir plus, une ambassade romaine consulta l'oracle de Delphes et apprit que Cybèle, une fois transposée en Italie, devrait être accueillie par le plus illustre des citoyens romains. Le roi Attale 1^{er} (269-197 av. n. è.) de Pergame, « l'ami des Romains », dont l'autorité s'étendait à la ville de Pessinonte, consentit alors à ce que la pierre soit transportée en navire jusqu'à Rome³³⁷.

La tradition veut que l'honneur d'accueillir la « Mère des dieux » en Italie fût décerné au jeune Publius Cornelius Scipio Nasica, du clan des *Cornelii Scipiones*³³⁸. Le 4 avril de 204 av. n. è., Scipion Nasica descendit au port d'Ostie, accompagné des matrones, des vestales et de citoyens de haut rang, pour accueillir la pierre sacrée qui arrivait d'Asie Mineure³³⁹. Dans ses *Fastes* parues vers l'an 15, Ovide écrit que le navire transportant la pierre sacrée, une fois en route vers Rome par l'embouchure du Tibre, demeura pris dans les eaux vaseuses du fleuve et que les efforts pour le dégager furent vains. La panique s'en prit ensuite dans la foule qui attribuait cette infortune à un prodige³⁴⁰.

Au sein du cortège se trouvait Claudia Quinta, une jeune vestale du clan des *Claudii*³⁴¹. À Rome, sa virginité avait été mise en doute par les sénateurs austères qui n'appréciaient pas sa parure et son langage. Cette dernière profita alors de cette occasion pour prouver son innocence en public. Elle descendit jusqu'au Tibre devant la foule, puis : « elle puisa de ses mains l'eau purificatrice du fleuve ; trois fois elle la répand sur sa tête, trois fois elle lève les mains au ciel »³⁴². Après ces gestes, la vestale implora Cybèle d'envoyer un signe de son innocence :

³³⁶ Les habitants de Pessinonte en Phrygie vénéraient une pierre noire sacrée, un météorite appelé Bétyle (en hébreu *Beth-el*, « demeure divine »), sous le nom de « Mère des dieux » (Cybèle), Tite-Live, 29, 10-11.

³³⁷ Tite-Live, 29, 10-11. En 209 av. n. è., le roi Attale 1^{er} avait conclu une alliance avec les Romains et la confédération étolienne contre Philippe V de Macédoine ses alliés, Jean-Michel David, *La République romaine. De la deuxième guerre punique à la bataille d'Actium (218-31 av. n. è.)*, Paris, Éd. du Seuil, 2000, p. 63.

³³⁸ Le clan patricien des *Cornelii Scipiones* atteint le sommet des magistratures de Rome durant le III^e et le II^e siècle av. n. è. Publius Cornelius Scipion Nasica (ou « nez pointu ») dont il est question, est le cousin de P. Cornelius Scipion dit « l'Africain » qui guerroyait alors en Afrique. P. Nasica participa à la deuxième guerre punique (218-201 av. n. è.), puis à la troisième guerre de Macédoine (171-168 av. n. è.), il fut élu édile curule en 197, préteur en Hispanie ultérieure en 194, puis consul pour l'année de 191 av. n. è. durant laquelle il acheva la conquête des Boïens. Après avoir été défait aux élections consulaires de 189 et 184, il fut chargé avec C. Flaminius et L. Manlius Acidinus Fulvianus de la déduction de la colonie d'Aquilée (183-181 av. n. è.), John Briscoe, s. v. « Cornelius Scipio Nasica, Publius », *Oxford Classical Dictionary* (Mars 2016). Broughton, *Magistrates of the Roman Republic* (MRR).

³³⁹ Tite-Live, 29, 14.

³⁴⁰ Ovid. *Fast.* 4, 300-305. Aurelius Victor ajoute la variante que les Livres Sibyllins furent à nouveau consultés et révélèrent que « seule la main d'une femme très chaste pourrait le mettre en mouvement », *Vir. ill.* 3, 46.

³⁴¹ Les *Claudii* faisaient remonter leurs origines au sabin Attus Clausus (Appius Claudius en latin), qui s'était installé à Rome au début de la République et devint sénateur, Henri Le Bonniec, dans Ovide, *Les Fastes*, Paris, Les Belles Lettres, 1990 (2012) p. 118, note 76.

³⁴² Ovid. *Fast.* 4, 314-315 (trad. H. Le Bonniec): *manibus puram fluminis hausit aquam, ter caput inrorat.*

« Puissante Cybèle, mère féconde des dieux, exauce ma prière suppliante, à une condition que je vais fixer. On accuse ma chasteté. Si tu me condamnes, je m'avouerai coupable; soumise au jugement d'une déesse, je recevrai la mort; mais si je n'ai point failli, c'est à toi à manifester, par un signe éclatant, l'innocence de ma vie; chaste, tu céderas à de chastes mains »³⁴³.

Comme par enchantement, Claudia arriva à déloger le navire par un câble qu'elle tira sans effort le long du fleuve jusqu'à la tombée de la nuit. Le lendemain, le navire accosta près de Rome et le cortège présidé par la vestale procéda à une *lavatio* de la pierre sacrée dans l'Almo (*Almone*), un affluent du Tibre qui coule au sud de Rome³⁴⁴. La pierre de Cybèle entra ensuite à Rome et le miracle fut attesté par la population qui blanchirent Claudia de tout soupçon. Grâce à Claudia, les prophéties se réalisèrent et la seconde guerre contre Carthage put s'achever quelques années plus tard en 201 av. n. è.

Le bétyle de Cybèle fut d'abord conservé dans le temple de la Victoire jusqu'à ce qu'un temple à Cybèle soit construit sur le Palatin en 191 av. n. è. et que les Jeux Mégalésiens soient institués³⁴⁵. Durant la République, le temple de Cybèle (*aedes Magnae Matris*) logeait une statue de Claudia Quinta, qui aurait résistée deux fois aux flammes³⁴⁶. Cette vestale porta dans la postérité le surnom de *Navisalvia*, comme on peut le lire sur trois inscriptions du I^{er} siècle de notre ère³⁴⁷. Selon Filippo Coarelli, la célèbre vestale aurait été divinisée durant la République tardive sous ce nom³⁴⁸. Cependant, il semble plus prudent de la considérer parmi les exemples de citoyens illustres, car nous n'avons pas d'autre preuve d'un culte dédié à cette vestale³⁴⁹. Pour clarifier ce point, un regard s'impose sur l'époque de production de ce récit.

³⁴³ Ovid. *Fast.* 4, 320-325.

³⁴⁴ Ovid. *Fast.* 4, 337-345. Une *lavatio* (de *lavare*, laver : qui implique un contact avec l'eau) est un bain par immersion complète, soit d'une personne ou d'un objet sacré, Michel Blonski, *Se nettoyer à Rome (II^e siècle av. J.-C. – II^e siècle ap. J.-C.)*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 247-248.

³⁴⁵ Les jeux Mégalésiens (*Megalensia*) en l'honneur de Cybèle (du 4 au 10 avril) furent célébrés en 204 av. n. è., puis institués en 191 av. n. è. avec l'inauguration du temple de *Magna Mater* sous le consulat de Scipion Nasica et de Marius Acilius (Tite-Live, 36, 36), ils comprenaient des représentations scéniques et des courses de char au Grand Cirque, cf. Robert Turcan, *op. cit.*, p. 166.

³⁴⁶ Le temple de Cybèle sur le Palatin fût incendié deux fois (en 111 et 3 av. n. è.), mais selon Tacite (*Ann.* 4, 64, vers 110 de n. è.) la statue de Claudia Quinta résista chaque fois aux flammes, puisque les *Claudii* sont sacrés.

³⁴⁷ L'appellation *Navisalvia* apparaît aux côtés de *Magna Mater* sur trois inscriptions du I^{er} siècle : un autel offert par une membre de l'élite claudienne nommée Claudia Synthyche, sur lequel le miracle du navire est représenté en relief (*CIL* 6, 492 = *ILS* 4096), un second autel dédié par le même dévot (*CIL* VI 493 = *ILS* 4097), puis un autel dédié par Quintus Nunnus, un affranchi du clan des *Nunnii* (*CIL* VI 494 = *ILS* 4097 ?), voir Inga Vilogorac Brcic, « *Navisalvia*, The Savior of Cybele's ship », *Historia Antiqua*, vol. 21, 2012, p. 373-379.

³⁴⁸ F. Coarelli, « I monumenti dei Culti Orientali in Roma », dans Bianchi, Ugo, Maarten J. Vermaseren (éds.), *La soteriologia des culti orientali nell'Imperio Romano*, Leiden, Brill, 2012, p. 44 ; voir aussi Inga V. Brcic, *ibid.*, p. 375 (qui adhère à cette hypothèse).

³⁴⁹ La littérature impériale ne fait pas référence à Claudia en tant que divinité, mais plutôt comme le modèle d'une vestale exemplaire Aur. Vict. *De vir. Ill.* 3, 46. Cependant, certains chercheurs réfutent l'idée qu'il s'agisse d'une divinité puisque nous n'avons pas d'autre exemple de citoyen(ne) divinisé sous le nom d'un lieu ou d'un objet (dans ce cas-ci, un navire), voir Henri Graillot, *Le culte de Cybèle, mère des dieux*, Paris, Fontemoing, 1912, p. 60 ; Lynn

Suivant l'analyse de Danielle Porte, la version la plus crédible viendrait de Tite-Live, qui rapporte l'existence d'une vestale exemplaire des *Claudii*, mais il omet complètement le miracle du navire³⁵⁰. Toutefois, le récit pourrait avoir été enjolivé à partir de la seconde moitié du premier siècle avant notre ère. En effet, tandis que Cicéron – la plus ancienne source à rattacher Claudia au transport du bétyle sacré – place la vestale sur un plan d'égalité avec Scipion Nasica, Ovide rapporte une tradition qui en fait l'héroïne principale du récit (reprise par Aurélius Victor)³⁵¹. Ainsi, le succès du modèle ovidien serait à mettre en relation avec la ré-institution du rite de la *lavatio* de Cybèle par Auguste puisqu'il était tombé en désuétude durant la République. Le rite fut ensuite fixé officiellement au 27 mars par Claude pour clore les fêtes phrygiennes du printemps³⁵². Ainsi, le miracle du navire pourrait avoir été promulgué sous l'influence des *Claudii*, qui voulurent rehausser leur prestige aux dépens des *Scipionii* en glorifiant l'exploit de cette vestale à la piété exemplaire dans le contexte de la seconde guerre contre Carthage³⁵³.

En somme, la légende de Claudia Quinta, qui atteint sa forme aboutie au tournant du I^{er} siècle, apporte des explications étiologiques quant à la fin de la seconde guerre punique : elle marque l'arrivée du culte de Cybèle à Rome et fixe la date de sa fête au 4 avril. Comme pour l'exploit de Tuccia, on remarque que l'eau contribue activement au déroulement du récit. Les ablutions faites par Claudia avant d'évoquer Cybèle – elle se lave les mains et s'arrose la tête par trois fois – sont des gestes usuels servant à renforcer l'efficacité de la prière³⁵⁴. Même si c'est la Grande Mère de Phrygie qui est évoquée, ce sont encore les eaux fluviales qui prouvent l'innocence de cette vestale en faisant voguer le navire jusqu'à Rome³⁵⁵.



E. Roller, *In Search of God the Mother*, Berkeley, University of California Press, 1999, p. 214 ; J. Scheid, « Claudia the Vesta Virgin », dans A. Fraschetti (éd.), *Roman Women*, Chicago, University of Chicago Press, 2001, p. 25 (l'épithète est celle du navire et non pas de la vestale) ; cf. Inga V. Brcic, *loc. cit.*, p. 374.

³⁵⁰ Tite-Live, 29, 14, dans Danielle Porte, « Claudia Quinta et le problème de la *lavatio* de Cybèle en 204 av. J.-C. », *Klio*, vol 66, no. 1, 1984, p. 95. Il convient de noter que Tite-Live, proche des Claudiens, avait initié le jeune Claude à écrire l'histoire. Suétone, *Vie de Claude*, 41.

³⁵¹ Le miracle du navire n'apparaît pas chez Cicéron, où c'est la pierre qui est transportée de main en main par les matrones romaines qui vinrent assister Scipio Nasica (*Har. Resp.* 13, 26), D. Porte, *ibid.*, p. 97-98.

³⁵² *Ibid.*, p. 99-101. Nous examinerons plus explicitement ce rite annuel rétabli sous l'Empire (5. 1. 3)

³⁵³ Ovide aurait composé une version qui fait ombrage aux *Cornelii-Scipiones* par précaution politique de ne pas nommer ce clan rival de César, dans le but de plaire aux *Claudii* qui grimpent sur la plus haute marche du pouvoir à la fin du I^{er} siècle av. n. è., cf. Danielle Porte, *loc. cit.*, p. 97-98.

³⁵⁴ Ovid. *Fast.* 4, 315. De la même manière que pour la prière (*precatio*) d'Horatius Coelès au dieu Tibre.

³⁵⁵ Hugette Fugier voyait dans l'exploit de Claudia une ordalie de chasteté, voir : *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 254.

En guise de synthèse, nous examinerons la place accordée aux forces naturelles dans cette trilogie d'exploits. Même si ces récits furent possiblement forgés au service de gentilices romaines qui voulurent se rattacher à une vestale de renom (ce qui demeure hypothétique), l'importance attribuée au feu et à l'eau comme agents d'arbitrage surnaturel sera questionnée : est-ce le reflet d'une pratique sociale, ou des exemples servant à augmenter l'apport spectaculaire des récits?

Faisons d'abord ressortir quelques généralités. Les jugements de Tuccia, Aemilia et Claudia ont en commun d'être imposé par ces vestales sur elles-mêmes en présence des autorités religieuses : les pontifes ou les autres vestales en témoin. Ces exemples sont typiques de l'ordalie qui implique de manière générale : un crime, une rumeur publique d'accusation, une prière, l'épreuve, puis le miracle final³⁵⁶. Puisque que ce sont les seuls exemples de vestales acquittées par une preuve surnaturelle, on peut supposer que l'eau et le feu ont une importance fondamentale dans ces récits. On insistera une fois de plus sur ce point : la présence de ces deux éléments présente une analogie avec les aller-retours constants entre l'eau et le feu dans les rites romains³⁵⁷. Dans les récits de Tuccia et Claudia Quinta, le Tibre incarne la vision bucolique des eaux sacrées de Rome; montrant qu'il existe un parallèle ancestral entre ses ondes « miraculées » et la pureté cultuelle de leur corps conservée, car ces prêtresses se purifiaient religieusement par l'eau³⁵⁸. Le feu, comme il a été mentionné, a aussi une valeur intrinsèque dans les rites des vestales comme gardiennes du feu domestique³⁵⁹. Cette trilogie d'exploits rattache donc les rites des vestales aux forces qui les acquittent.

Reste à se demander si ce genre d'ordalie se produisait dans la réalité. Comme il a été mentionné dans l'introduction, l'existence de l'ordalie à Rome ne fait pas l'unanimité. Pour certains chercheurs, mêmes si elles sont enjolivées, ces légendes portent en elles le reflet d'anciennes pratiques magico-religieuses liées à la pureté des prêtresses chastes, tandis que pour d'autres, l'ordalie n'apparaît pas avant le début du VI^e siècle de notre ère en tant que procédure légale au sein des royaumes « barbares »³⁶⁰.

³⁵⁶ Jean-Philippe Lévy, « Le problème des ordalies en droit romain », *Studi Pietro de Francisci*, Parte II, Milan, 1956, p. 414-415, dans C. Lovisi, *loc. cit.*, p. 720.

³⁵⁷ En tant que gardiennes du feu sacré, les vestales entretenaient des rapports cultuels avec l'eau et le feu ; allant puiser l'eau à la source des Camènes et à la fontaine de Juturne (Plut. *Numa*. 13 ; Serv. *Comm. Aen.* 12, 139), tandis que la *purgamina Vestae* (15 juin) met en corrélation les cendres cultuelles de Vesta avec les eaux du Tibre (5. 3. 6).

³⁵⁸ Ovide, par l'entremise de Claudia Quinta, présente un *exempla* des ablutions par l'eau vive dans les rites romains (*Fast.* 4, 314-315). Pour citer un autre exemple, Rhéa Silvia (ou Ilia), la vestale mythique d'Albe la Longue qui enfanta les jumeaux fondateurs de Rome, se rend au Tibre pour laver des objets sacrés, Dion. Hall. 1, 77 ; Ovid. *Fast.* 3, 11-14. Selon John Scheid, les purifications par l'eau du Tibre représentent la vision bucolique de l'eau purifiante puisqu'il n'y plus de traces de ce rite à l'époque historique, « Sanctuaires et thermes sous l'Empire », dans R. Rebuffat et *alii*, *Les thermes romains*, Rome, ÉfR, 1991, p. 210.

³⁵⁹ Les vestales, en plus de maintenir le feu sacré de Rome, sacrifiaient au temple de Vesta; le récit d'Aemilia nous offre un exemple de leur relation particulière avec le foyer sacrificiel (*foculus*) de l'autel de cette déesse, situé à proximité de leur demeure. Tel que l'indique John Scheid : « le foyer servant à transmettre l'offrande à la divinité représente, en quelque sorte, l'identité du sacrifiant, mais nous ignorons quels étaient les rites d'allumage des feux des autels », on notera également que des encens étaient brûlés lors de la *praefacio*, *La religion des Romains*, p. 73-74.

³⁶⁰ Nous avons résumé plus haut le débat historiographique concernant les ordalies à Rome (supra, p. 15-16).

L'*incestus* à Rome, selon Gerhard Radke, ne serait qu'un prétexte historique pour déguiser les sacrifices de ces prêtresses pour le salut de l'État romain en cas de crise³⁶¹. Alors comment trancher?

À défaut de posséder d'autres preuves pouvant attester de l'ordalie chez les vestales, il sera prudent d'adopter une position nuancée, voulant que ce type d'épreuve – qu'elle soit imaginaire ou non – relève d'un phénomène à la fois anthropologique et sociologique plus vaste « d'intervention des puissances surnaturelles dans les procès »³⁶². En effet, les Romains accordaient une large part à l'arbitrage surnaturel dans leurs affaires politiques et religieuses qu'ils conduisaient sous l'office des pontifes et des augures; en particulier les phénomènes atmosphériques comme la foudre et le vol des oiseaux – ou encore, les pluies et le tonnerre qui firent parfois office de preuve³⁶³. C'est donc surtout, en un sens métaphorique aux pratiques divinatoires associées aux prodiges (des signes naturels soudains perçus comme les signes d'une volonté divine), que le lecteur antique pouvait comprendre que l'eau et le feu avaient sauvé ces trois vestales. L'ordalie, si jamais elle exista à Rome comme institution juridique, demeure à être prouvée.

1. 3. 5. Métamorphoses d'Énée et d'Anna Perenna dans les eaux du Numicus

Pour poursuivre ce survol de la littérature, un intérêt sera porté sur les mythes qui impliquent davantage des dieux et les héros préhistoriques que des figures de la société romaine. Ces épisodes mettent en scène des personnages transformés en dieux dans les eaux du Numicus (ou Numicius pour sa forme divine).

Le Numicus, aujourd'hui le *Fosso di Pratica di Mare*, est un petit fleuve qui coule près de Lavinium, la cité antique qui se trouve à 53 km au sud de Rome près de la mer tyrrhénienne. Dans le mythe d'établissement d'Énée en Italie, il est raconté qu'après la bataille menée dans cette région contre le roi Turnus (ou Mézence), le héros troyen ne revint jamais au camp. Une tradition rapportée par les auteurs du Haut-Empire veut qu'il se noyât dans le Numicus et qu'il fut vénéré par la suite sous le nom de Jupiter Indigète (ou *Aeneas indiges*) : un ancêtre national des Latins³⁶⁴. Dans ses *Métamorphoses*, Ovide raconte comment le héros troyen fut transformé en dieu par sa mère Vénus après avoir été purifié par le Numicius :

³⁶¹ Gerhard Radke, « *Acca Larentia und die fratres Arvales* », dans H. Temporini (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen*, Berlin-New York, De Gruyter, 1972, p. 432, pour une idée similaire, voir aussi Jules Toutain, *Dar- Sagl.*, s. v. « *Sacrificium* », p. 973-980, dans C. Lovisi, *loc. cit.*, p. 733.

³⁶² J.-P. Lévy, *loc. cit.*, p. 424, *ibid.*, p. 720.

³⁶³ Valère Maxime et Tite-Live rapportent que des phénomènes célestes survenus lors de litiges acquittèrent un accusé par scrupules religieux, ou firent office de preuve dans un litige : le procès de Publius Clodius Appius Pulcher (vers 248 av. n. è.), qui était accusé d'avoir perdu une flotte de navires par négligence des rites traditionnels, dut être abandonné en raison de pluies soudaines (Val. Max. 8, 1, 4), tandis qu'un coup de tonnerre vint confirmer l'impossibilité d'instituer le *duumvir navalis*, Lucius Cornelius Dolabella à titre de *rex sacrorum* (180 av. n. è.), car ce dernier n'avait pas voulu abandonner sa magistrature militaire, Tite-Live, 40, 42, cf. C. Lovisi, *ibid.*

³⁶⁴ Tite-Live, 1, 2 ; Dion Hall. 1, 64, 4. Festus écrit que le nom *Indiges* fut donné à Énée après sa mort par son fils Ascagne (ou Iul) qui lui consacra un sanctuaire sous ce nom, s. v. « *Indiges, etis* ». Énée est parfois appelé *Aeneas Indiges* : Varron, *ARD* 15, frg. 12 ; Verg. *Aen.* 12, 794 ; Mart. Cap. 6, 637 ; *CIL* X 808 = *ILS* 63; cf. Degrassi, *Inscr.*

Vénus [...] se rend au rivage Laurentin, en ces lieux où, à l'abri des roseaux, le Numicius achemine en serpentant les eaux de son fleuve vers la mer voisine. Elle lui ordonne de laver (*abluere*) en Énée tout ce qui exposé aux atteintes de la mort et de l'emporter sous ses eaux à la mer, de son cours silencieux. Le fleuve porteur de cornes se conforme aux ordres de Vénus et, de ses eaux dont il l'arrosa, purifie (*repurgat*) Énée de tout ce qui, en lui, était mortel. Il ne subsista dans le héros que la partie la plus noble. Sa mère oignit son corps ainsi purifié d'un parfum divin, toucha ses lèvres avec un mélange d'ambrosie et de suave nectar, et fit de lui un dieu; le peuple de Quirinus le nomme Indigète et lui a fait place dans un temple et sur des autels³⁶⁵.

Depuis les années 1950, les fouilles archéologiques menées au sanctuaire appelé « l'hérôn d'Énée » à proximité de Lavinium, ont révélé treize autels et plus de 1200 objets votifs datés à partir du V^e siècle avant notre ère³⁶⁶. Ce lieu de culte en périphérie de la cité semble corroborer la description que Denys d'Halicarnasse donne du sanctuaire d'Énée près de Lavinium : « un petit monticule rond entouré d'arbres plantés de façon régulière et qui est digne d'être vu ». Selon l'historien grec, on pouvait y lire l'inscription suivante : « Au dieu père de cette terre, qui préside au cours du fleuve Numicius »³⁶⁷. Cependant, cette association à ce sanctuaire est à considérer avec précaution puisqu'elle n'est pas corroborée autrement³⁶⁸.

En se fondant sur ce passage de Denys, des chercheurs considèrent que *Pater Indiges* incarnait primitivement le dieu Numicius³⁶⁹. Bien que la nature de ce dieu demeure obscure, on peut considérer qu'un même culte fut successivement attribué à Jupiter, puis à Énée, comme dieux paternels de Lavinium³⁷⁰. Une inscription découverte à Tor Tignosa en 1958 : *Lare Aineia D(ono/onum)*, permet de faire remonter la figure d'Énée en tant qu'ancêtre divinisé de cette région à la seconde moitié du IV^e siècle av. n. è³⁷¹. À partir de

Ital., vol. 13, no. 3, 1937, p. 69, no. 85, voir : Karl Galinsky, *Aeneas, Sicily and Rome*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1969, p. 149 ; Ittai Gradel, « Roman apotheosis », dans *ThesSCRA*, vol. 2, 2004, p. 187-188.

³⁶⁵ Ovid. *Mét.* 14, 595-608 (trad. J. Chamonard). Les dieux-fleuves, par leur impétuosité et leur fertilité, prennent parfois l'allure d'un taureau, par exemple, l'Achéloos luttant contre Hercule pour séduire Déjanire, se fait arracher une corne, que les naïades consacrent à l'Abondance, Apollod. *Bibl.* 2, 7, 5 ; Ovid. *Mét.* 9, 1-97 ; Id. *Am.* 31, 7.

³⁶⁶ Pour le sanctuaire d'Énée à Lavinium, voir Karl Galinsky, *op. cit.*, p. 159 ; Fernandino Castagnolli, « Les sanctuaires du Latium archaïque », *CRAI*, vol. 121, no. 3, 1977, p. 460-476 ; Geneviève Dury-Moyaers, *Énée et Lavinium, À propos des découvertes archéologiques récentes*, Bruxelles, Latomus, no. 174, 1981, 252 p.

³⁶⁷ Dion. Hall. 1, 64, 5 (trad. V. Fromentin et J. Schnäbele) : Πατὴρ θεοῦ χθονίου, ὃς ποταμοῦ Νομικίου ῥεῦμα διέπει. Ce que les latinistes ont traduit par : *Divi patri indigetis*, qui *Numici amnis undas temperat*. Johan J. Hoffmann (éd.), *Lexicon universale*, Leiden, Hackius, vol. 2, 1698, p. 620.

³⁶⁸ Jacques Poucet, « Un culte d'Énée dans la région lavinate au IV^e siècle av. n. è. », *Hommages à R. Schilling*, Paris, Les Belles Lettres, 1983, p. 187-201 ; Robert Turcan, « Énée, Lavinium et les treize autels. En marge d'un livre récent (Dury-Moyaers, 1981) », *Rev. Hist. Rel.*, vol. 200, no. 1, 1983, p. 48-50.

³⁶⁹ Geneviève Dury-Moyaers, « Énée et Lavinium. À la lumière des découvertes archéologiques récentes », *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, vol. 55, no. 1, 1977, p. 27 ; Tim J. Cornell et alii, *The Fragments of the Romans historians*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 69.

³⁷⁰ G. Dury-Moyaers, *ibid* ; Werner Eisenhut, *Der Kleine Pauly* 2, 1967, col. 1394-1395. Voir aussi G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, 1974 (2^e éd.), p. 214 ; K. Galinsky, *op. cit.* p. 149-150.

³⁷¹ Cette inscription provient d'un *cippus* (un pilier) trouvé à Tor Tignosa en 1958, à 8 km de Lavinium et à environ un kilomètre et demi du Numicus, publiée par Margherita Guarducci, *BCAR*, vol. 76, 1956-1958, app. 3-13 ; *ILLRP*, 10-12 ; 1271 ; K. Galinski, *op. cit.*, p. 158-159 ; voir aussi Yves Bonnefoy (éd.), *Roman and European mythologies*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p. 82.

cette époque, l'apothéose d'Énée, qui explique l'origine de son culte à Lavinium, intègre les origines de Rome, par concurrence avec d'autres mythes d'ancêtres latins, dont celui du roi Latinus, qui se transforma en Jupiter Latiaris après avoir péri dans la guerre contre Turnus³⁷². Ces mythes d'apothéose ressemblent à celui de Romulus, qui fut emporté par un orage près du marais de la Chèvre non loin du Champ de Mars avant de se transformer en Quirinus³⁷³. À Lavinium, le prince troyen s'inscrit donc parmi les ancêtres divinisés des Latins. L'eau du fleuve qui le dissout lui donna la pureté d'un dieu.



Cette analyse se tourne à présent sur l'un des mythes d'Anna Perenna, une déesse latine que Virgile et Ovide ont introduit dans la trame narrative de l'établissement d'Énée en Italie. Dans ce récit, la reine Didon (ou Elissa) de Carthage se suicide par amour pour Énée puisqu'elle n'arrivait plus à supporter son départ et refusait la main du roi Hierbas, de Libye³⁷⁴. Trois ans plus tard, sa sœur Anne s'en remit à quitter Carthage dans un navire qui fit naufrage en Italie, où elle fut reçue à la cour d'Énée à Lavinium³⁷⁵.

Selon la version d'Ovide, la reine Lavinia, l'épouse d'Énée, devint jalouse de la présence de cette princesse tyrienne qui s'entretenait régulièrement avec son époux. Pendant qu'Anne dormait, Didon lui apparut en songe et lui conseilla de quitter cette maison par prudence contre la reine. C'est alors qu'Anne sortie du palais à la course et se noya dans le cours du Numicus dans lequel elle se transforma en Nymphé : « Je suis un Nymphé du paisible Numicus cachée sous ses eaux pérennes, je m'appelle Anna Perenna »³⁷⁶.

Ce mythe est composé dans le style poétique d'un *epyllion* grec (une courte épopée), qui relate en une centaine de vers les amours d'un héros³⁷⁷. En effet, Ovide et Virgile durent probablement s'inspirer

³⁷² Festus, s. v. « *Oscillantes* », 212 L, dans K. Galinsky, *ibid*, p. 140 ; 150 ; voir aussi A. Grandazzi, « Le roi Latinus : analyse d'une figure légendaire », *CRAI*, vol. 132, no. 2, 1988, p. 487-192 (qui considère que le mythe de la mort d'Énée s'est calqué sur le mythe plus ancien de Latinus, roi de Lavinium).

³⁷³ Tite-Live, 1, 16 ; Ovid. *Fast*, 2, 291 : une tradition établie avant Q. Ennius (III^e-II^e siècle av. n. è.), R. M. Ogilvie, *op. cit.*, p. 84-85 ; pour cette similitude, voir T. J. Cornell, « Aenas and the Twins: the Development of the Roman foundation legend », *PCPS*, vol. 21, 1975, p. 11-12 ; A. Grandazzi, *loc. cit.*, p. 487 ; Id. *Alba Longa II*, 2008, p. 764.

³⁷⁴ Dans ce mythe qui remonte possiblement au IV^e siècle av. n. è., Didon, la princesse de Tyr fonde la colonie de Carthage (c. 814 av. n. è.) après avoir quitté la Phénicie en raison de querelles internes, pour ce mythe : Timée de Tauroménion (350-260 av. n. è.), *Histoire des Grecs de l'ouest* (perdu), Anonyme, *Tractatus de Mulieribus Claris in Bello* (ép. Hellénistique ou 1^{er} siècle), s. v. « *Dido* » (no. 6) ; Justin (IV^e siècle), 18, 4-, Marie-Pierre Noël, « Éliassa, la Didon grecque, dans la mythologie et dans l'histoire », dans *Les Figures de Didon : de l'épopée antique au théâtre de la Renaissance (Actes du 10 janvier 2014)*, Montpellier, Presses de l'Université de Montpellier, 2014, p. 2-6.

³⁷⁵ Lors des périple d'Énée après la guerre de Troie racontés par Virgile, le prince troyen fait escale à Carthage où il devient l'amant de la reine Didon. Instruit en songe par Mercure (envoyé par Jupiter) qu'il devait reprendre sa route pour trouver l'Hisperie (Italie), Énée et ses compagnons quittèrent alors la cité punique. Refusant de s'unir à Hierbas, le roi des Lybiens qui avait tué son époux Sychée, Didon s'immole ensuite par le feu, Virgile, *L'Énéide*, 4, 1-705. C'est à la suite du suicide de Didon qu'Anne prend la fuite de Carthage, Ovid. *Met.* 14, 75-81 ; *Fast.* 3, 545-602.

³⁷⁶ Ovid. *Fast.* 3. 603-656 (trad. H. Le Bonniec). Notons la corrélation entre « *amnis perennes* » et « *Anna Perenna* » : les eaux et l'année pérenne (v. 653-654).

³⁷⁷ Ulrike Egelhaaf-Gaiser, « Roman Cult Sites: A Pragmatic Approach », dans J. Rüpke (ed.), *A companion to Roman religion*, Malden, Blackwell, 2007, p. 214. L'*epyllion* ouvre une parenthèse amoureuse à l'intérieur d'un récit

d'une version plus ancienne relatée par Varron dans laquelle c'est Anne qui se suicide par amour, non pas sa sœur Didon³⁷⁸. Il semble par conséquent que le mythe d'Anne de Carthage (ou de Lavinium) soit une version originale forgée par les chantres d'Auguste³⁷⁹. Dans l'*Énéide*, Virgile rapproche Anne d'une nymphe, notamment lorsqu'elle apporte l'eau purifiante à sa sœur³⁸⁰. Ovide complète ce tableau en décrivant son apothéose dans le Numicus, près du lieu où était honoré Énée sous le nom d'*Aeneas indiges*³⁸¹.

La version d'Ovide fournit une étymologie « laviniate » pour la fête d'Anna Perenna du 15 mars³⁸². Cependant, plusieurs versions concourraient à Rome concernant l'identité de cette déesse. Une tradition plébéienne, par exemple, l'associait à une vieille dame de Bovillae qui avait distribué des vivres gratuits durant la première sécession de la plèbe de 494 av. n. è., puis qui obtint une statue pérenne après sa mort³⁸³. Certains dévots l'associaient à Thémis, ou encore à Io, la génisse née du dieu fleuve Inachus³⁸⁴. Les versions concourantes sur l'origine d'Anne laissèrent une voie libre aux poètes Virgile et Ovide pour en faire une noble de Carthage établie en Italie, dont le récit s'entremêle à la mythologie des ancêtres d'Auguste.

À l'époque d'Ovide, la fête d'Anna Perenna était célébrée le 15 mars dans un bois sacré au nord de Rome, le long de la Via Flaminia. Ce site fut découvert en 1999 près de la Piazza Euclide (Q. III), où les archéologues ont déterré une fontaine dédiée « aux Nymphes d'Anna Perenna »³⁸⁵. Nous reviendrons plus explicitement sur le culte de cette déesse (chap. 5), dont le nom évoque la pérennité du cycle annuel.

Durant l'époque républicaine, cette fête correspondait au premier jour de l'année (1^{er} mars), alors fixé sur le cycle agraire. Selon Tite-Live, cette date fut déplacée au 1^{er} janvier à partir de 153 v. n. è. : le

épique plus large, souvent composé en hexamètre dactylique, voir par exemple, Théocrite, *Idylle* 13, 1-72 (Éros, Héraclès et Hylas) ; 24 (Héraclès et son bouclier/berceau) ; Verg. *Georg.* 4, 33-78 (Orphée et Eurydice), cf. Christophe Cusset, « L'*epyllion* hellénistique : une forme poétique en quête d'elle-même. Recherches sur les données métagoétiques de l'*epyllion* », *Aitia*, vol. 6, no. 1, 2016, p. 13-26.

³⁷⁸ Servius. *Comm. Aen.* 4, 682 : *Varro ait non Didonem, sed Annam amore Aeneae impulsam se supra rogum interemisse*. Cette explication renforce l'hypothèse d'un mythe original développée par Virgile et Ovide, cf. Sarah McCallum, « Rivalry and Revelation: Ovid's Elegiac Revision of Virgilian Allusion », dans Id., *Uncovering Anna Perenna: a focused study of Roman myth and culture*, London, Bloomsbury Academic, 2019, p. 20-21.

³⁷⁹ *Ibid.*

³⁸⁰ Alors qu'elle prépare son suicide en secret, Didon demande à sa sœur Anne de lui amener de l'eau d'une rivière (*fluviali*) pour qu'elle purge sa peine, Verg. *Aen.* 4, 683-685 : *vulnera lymphis abluam*, ce qui rapproche la figure d'Anne d'une nymphe aquatique veillant au soin des eaux cultuelles, cf. David Wright, « Anna, Water and Her Imminent Deification in Aeneid IV », dans G. McIntyre, S. McCallum (éds.), *Uncovering Anna Perenna*, 2019, p. 75.

³⁸¹ Ovid. *Mét.* 14, 595-608 ; supra, note 194 (pour les études clés à ce sujet).

³⁸² Cette fête est inscrite aux ides de mars sur le calendrier républicain d'Antium (*Fasti Antiaties maiores*), qui date de la première moitié du I^{er} siècle av. n. è. (c. 85-55 av. n. è.), J. Scheid, *La religion des Romains*, p. 47, fig. 1.

³⁸³ Ovid. *Fast.* 3, 674 : *signum posuere Perennae*, ce qui représenterait la divinisation de cette patronne plébéienne, G. Dumézil, *op. cit.*, p. 222.

³⁸⁴ Ovid. *Fast.* 3, 661-695. Nous exposerons plus explicitement les diverses identités d'Anna Perenna (5. 3. 2).

³⁸⁵ *AE* 2003, 241-243, dans Marina Piranomonte, « Religion and Magic at Rome: The Fountain of Anna Perenna », dans L. Gordon, F. M. Simon (éds.), *Magical Practice in the Latin West*, Boston, Brill, 2010, p. 191.

mois d'entrée en fonction des deux consuls de Rome élus pour l'année³⁸⁶. C'est donc pour que le début de l'année concorde avec le cycle politique des Romains que celle-ci commence en plein hiver. Avant ceci, l'année débutait avec les semailles du printemps, marqué par le retour de l'abondance des eaux dans les cours. En ce sens, on comprend qu'une Nymphé aquatique soit associée au cycle pérenne des ans.

En somme, la légende d'Anne qui la rattache à une Nymphé à Lavinium, ajoutée plus tardivement comme composante aux mythes d'Énée par Virgile et Ovide, accorde un rôle fondamental au cours du Numicus qui les transforme en dieux. On remarque que ces auteurs ont utilisé l'eau douce pour modeler leurs descriptions poétiques d'apothéoses. En suivant une optique « bachelardienne », les eaux douces des fleuves, rivières et des sources qui abondent en Italie font partie des matériaux propres aux fabriques imaginaires de ces poètes³⁸⁷. Dans ces mythes, le Numicus n'apparaît pas en tant que simple élément du décor, car ses eaux régénèrent les héros disparus dans son cours en dieux. Toutefois, ces enjolivements littéraires ne sont pas qu'esthétiques, car ils peuvent servir à des fins politiques. Possiblement que la noble personnalité d'Anne de Carthage développée par Virgile et Ovide offrait une version qui plaisait davantage aux élites de Rome. Nous observerons plus loin la fête de cette déesse du temps à Rome (4. 3. 2).

³⁸⁶ Selon Tite-Live, la cause de ce changement était d'hâter les élections en raison d'une révolte en Hispanie, *Per.* 47, 13-14 ; R. Turcan, *Rome et ses dieux*, p. 97 ; J. Scheid, *La religion des Romains*, p. 46.

³⁸⁷ L'approche de Gaston Bachelard (1884-1962) dite « la psychanalyse de la connaissance objective », étudie les interprétations (artistiques ou littéraires) semblant être immuable, comme le feu ou l'eau, comme éléments de pensées subconscientes. Selon Bachelard, l'eau détient une place fondamentale dans les mythes, par exemple, la mer inspire plutôt à des mythologies locales (contes, récits de voyages) que des mythes universels. En revanche, « l'eau douce est la véritable eau mythique (...) cette rêverie, doit placer l'eau commune, l'eau quotidienne, avant l'infini des mers », *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, José Corti, 1942, p. 172-174. En ce qui concerne ces Virgile et Ovide, ils ont tous les deux grandi en Italie où les sources et les rivières sont nombreuses : Virgile est originaire d'Andes en Gaule Cisalpine (*Virgilio* en Lombardie), tandis qu'Ovide est originaire de Sulmona dans les Abruzzes. Bien qu'il soit probable que leurs traces inconscientes soient perdues en raison des traductions postérieures, notre impression est que le décor géographique choisi pour ces récits toutefois d'une intégration pseudo-consciente des réalités naturelles objectives propres à la connaissance de ces auteurs.

1. 3. 6. Apparitions des Dioscures au *Lacus Iuturnae* : un *topos* des victoires romaines

En marge des eaux « libres », les lacs, les cours d'eau et la pluie, la fontaine de Juturne a aussi sa propre mythologie. À l'origine, Juturne (de *iuvare*, aider) incarnait une source de la région de Lavinium³⁸⁸. Dans l'*Énéide*, Virgile en fait la sœur de Turnus, qu'elle combat aux côtés d'Énée sous la forme du cavalier Metiscus³⁸⁹. Cette déesse arriva à Rome au début du V^e siècle avant notre ère, alors qu'une source sous le forum fut aménagée en fontaine près du temple des Dioscures : le *Lacus Iuturnae*. Notre attention portera sur deux mythes liés à ce *lacus*, qui selon Servius, procurait une eau « très salubre » (*saluberrimus*)³⁹⁰.

L'annalistique romaine rapporte qu'en 499 av. n. è. (ou 496 selon Denys), une décennie après la fondation de la République, la défection de Préneste de la ligue latine en faveur de Rome entraîna une discorde entre Latins et Romains. La guerre fut déclenchée lorsque le vieux roi Tarquin le Superbe, alors en exil à Tusculum chez son gendre Octavius Mamilius, appela ce dernier à prendre les armes contre Rome. Dès les premiers mois de l'année, les troupes romaines dirigées par le dictateur Aulus Postumius Albus rencontrèrent l'armée des Latins ralliés et des Tarquins près du lac Régille dans la région albaine³⁹¹.

Une tradition veut qu'à Rome, deux jeunes hommes identifiés à Castor et Pollux furent aperçus abreuvant leurs chevaux à la fontaine de Juturne – ce qui fut perçu comme un signe de la victoire militaire contre les Étrusques sur le front³⁹². Le lendemain, le sénat reçut la missive annonçant la victoire et le prodige fut attesté. Le dictateur entra à Rome où le sénat lui octroya le titre « *Regillensis* » et un triomphe avec son maître de cavalerie, Titus Aebutius Helva. À la suite de cette défaite, Tarquin choisit d'abandonner ses prétentions à la *Regia* de Rome et mourut en Campanie retranché dans la ville de Cumès³⁹³.

Quelques années plus tard, vers 484 av. n. è., le temple des Dioscures (*Aedes Castoris*) fut inauguré sur le forum romain pour honorer le serment que le dictateur Postumius avait fait avant la bataille. Cette année correspond de près avec les vestiges de ce temple qui remontent aux premières décennies du V^e siècle

³⁸⁸ Serv. *Commentaire de l'Énéide*, 12, 139 ; s'appuyant sur Varron, *Ling.* 5, 71 (pour le sens de *iuvare*).

³⁸⁹ Virgile, *L'Énéide*, 12, 468-549.

³⁹⁰ Serv. *Comm. Aen.* 12, 139.

³⁹¹ Tite-Live, 2, 15 ; 19. Le *lacus Regillus* a été rattaché par les topographes (Nibby, Ashby, Tomasseti, Quilini) au cratère de Pantano Secco dans les Monts Albains, depuis longtemps asséché, ce qui fut encouragé par un canal artificiel d'orientation o-s-ouest (150 x 125 cm), qui subsiste en place (décrit par Thomas Ashby, « Sul vero sito del lago Regillo », *Rend. Linc.*, vol. 7, 1898, p. 103-126), cité par A. Grandazzi, *Alba Longa I*, 2008, p. 103.

³⁹² Dion Hall. 6, 2, 21. Cic. *Nat. D.* 2, 6 ; Plut. *Coriolan*, 3, 5.

³⁹³ Tite-Live, 2, 21. Tarquin le Superbe décède en 495 av. n. è. à Cumès chez le tyran Aristodème (c. 550-490 av. n. è.). Ce dernier hébergea le roi étrusque parce qu'il le considérait comme un meilleur espoir de conserver Rome l'association de commerce côtier qui rayonnait sous la monarchie romaine, R. M. Ogilvie, *op. cit.*, p. 291.

avant notre ère³⁹⁴. Bien que la chaîne de transmission de ce culte grec jusqu'à Rome demeure problématique, les Romains ont adopté le culte de Castor et Pollux sous une forme déjà latinisée³⁹⁵.

Le *topos* des coursiers n'est pas tombé dans l'oubli à Rome. D'après Tite-Live et Plutarque, ce prodige se répéta plus de trois siècles plus tard, alors que Rome était en guerre contre le roi Persée durant la troisième guerre de Macédoine (172-168 av. n. è.). Sous le consulat de Lucius Aemilius Paullus (168 av. n. è.), ce dernier obtint l'imperium militaire sur les troupes cantonnées en Macédoine. Arrivé sur les lieux, il détacha une partie de son armée et une aile de cavalerie, qu'il confia à Publius Cornelius Scipio Nasica (celui qui avait reçu le Bétyle de Cybèle). Cette manœuvre permit de prendre la phalange macédonienne à revers et força Persée à se retrancher à Pydna, où les Romains vinrent à sa rencontre au mois de juin³⁹⁶.

Pendant que la guerre faisait toujours rage en Macédoine, deux jeunes cavaliers identifiés aux Dioscures furent aperçus à nouveau à la fontaine de Juturne, ce qui passa de nouveau pour un signe annonciateur de la victoire romaine sur le front³⁹⁷. En effet, celle-ci fut écrasante car le roi Persée, forcé à se réfugier sur l'île de Samothrace, prit la décision de se rendre aux Romains. Paul-Émile ramena ensuite un énorme butin de guerre en Italie, puis il obtint un triomphe l'année suivante avec le titre « *Macedonicus* »³⁹⁸. Le général romain ne manqua pas de dédier une statue aux Dioscures près de la fontaine de Juturne pour commémorer cette victoire décisive³⁹⁹. La Macédoine, forte depuis plus de cinq siècles, venait alors de tomber sous le joug romain.

³⁹⁴ Le serment d'Aulus Postumius (Tite-Live, 2, 20 ; Dion. Hall. 6, 2, 13) présente une étymologie pour la construction du temple des Dioscures à Rome (*Aedes Castoris*), inauguré par son fils le 15 mai 484 av. n. è. (Tite-Live, 2, 42), ainsi que pour l'institution de la fête des Dioscures du 15 juillet qui commémore cette victoire (Plut. *Coriolan.* 3, 2 ; Ovid. *Fast.* 1, 705-708). Ces extraits correspondent de près avec la fondation de ce temple est datée du premier tiers du V^e siècle av. n. è, cf. F. Coarelli, *op. cit.*, p. 44-46 ; LTUR, vol. I (1993), p. 242-245, s. v. « *Castor, aedes, templum* » ; A. Carandini (dir.), *op. cit.*, p. 156.

³⁹⁵ Le culte des Dioscures pourrait avoir atteint le Latium de la Grande-Grèce ou de l'Étrurie. Cependant, deux hypothèses s'opposent quant à leur implantation à partir du Latium vers Rome. Une tradition veut qu'ils soient arrivés de Lavinium avec les cultes de Pénates (Serv. *Comm. Aen.* 3, 12), d'où provient une inscription du VI^e siècle av. n. è. qui les nomment « *quirois* » = *kouïroi* (*ILLRP*, 1271a). Malgré ceci, les chercheurs optent plutôt pour une implantation à partir de Tusculum, où un culte primordial leur était consacré (Cic. *Div.* 1, 98 ; *CIL* XIV 2620), G. Wissowa, *op. cit.*, 1912 (2^e éd.), p. 272 ; R. M. Ogilvie, *op. cit.*, p. 288-289, pour cette question, voir aussi : Tim J. Cornell, *op. cit.*, p. 68, note 62 ; Mary Beard et alii, *Religions of Rome*, vol. 1, Cambridge University Press, 1998, p. 66 et note infrapaginales ; J. Scheid, *Quand faire, c'est croire*, 2005, p. 91.

³⁹⁶ Tite-Live, 44, 33-35 ; Plut. *Aem.* 14-18.

³⁹⁷ Cicéron, *La nature des dieux*, 2, 2, 6 ; Val. Max. 1, 8, 1 ; Florus, *Építome*, 1, 28, 15 (II^e siècle) ; Minucius Felix, *Octavius*, 7, 3 (250^r).

³⁹⁸ Avant d'être octroyé par le sénat en novembre de 167 av. n. è., le triomphe de Paul-Émile fut débattu à Rome, puisque les sénateurs lui reprochaient d'avoir abusé de son autorité durant la guerre contre Persée de Macédoine, puis d'avoir détourné les butins à son profit, Tite-Live, 45, 36, 2-4 ; Plutarque, *Vie de Paul-Émile*, 19-32.

³⁹⁹ Min. Fel. *Oct.* 7, 3. Des fragments provenant de ce groupe statuaire des Dioscures (datés du II^e siècle av. n. è.), ont été trouvés en 1900 lors des fouilles du secteur entourant le *Lacus Iuturnae*, Giacomo Boni, *Il sacrario di Juturna*, Rome, Tipografia della R. Accademia dei Lincei, 1901, p. 88-91. Ces statues sont aujourd'hui conservées dans l'Antiquarium forense (Inv. 3145-3146 ; 3148-3149 ; 37540-37541), voir Liisa Harri, « Statuaria », dans E.-M. Steinby (dir.), *Lacus Iuturnae I*, 1989, p. 177 ; 195-198.

À travers ces récits d'apparition des Dioscures en coursiers, on remarque que ce sont les dieux grecs qui font office de prodige durant les batailles du lac Régille et de Pydna, ce qui arriva encore lors des victoires militaires au *Campus Raudius* (101 av. n. è.) et à Pharsale (48 av. n. è.), sans toutefois qu'il n'y ait mention du *Lacus Iuturnae*⁴⁰⁰. Ces récits s'inspirent fort probablement d'une légende grecque préalable qui rapporte l'intervention des jumeaux Castor et Pollux à la bataille de Sagra en Grande-Grèce (c. 550 av. n. è.), ce qui mena à l'établissement d'un culte à ces divinités à Locres (Locri en Calabre)⁴⁰¹. À Rome, le topos des coursiers abreuvant leurs chevaux et annonçant des victoires militaires pourrait avoir été établi au IV^e siècle av. J.- C. en s'inspirant du prodige de Sagra, puis il aurait été enjolivé aux siècles suivants⁴⁰².

En définitive, l'épisode du Lac Régille rattache l'intervention des Dioscures à la victoire de la République, en particulier celle des *equites*, contre les menaces royales. À partir de 304 av. n. è., cette bataille était commémorée par les chevaliers le 15 juillet, lors de la *transvectio equitum*, durant laquelle tout l'ordre équestre paradait sur la Via Appia et se rendait sacrifier au temple des Dioscures⁴⁰³.

Ce mythe et son dédoublement lors de la bataille de Pydna (168 av. n. è.) consiste donc, en quelque sorte, en l'historicisation de l'association matérielle qui existe entre la fontaine de Juturne et le temple des Dioscures sur le forum romain. Le topos des coursiers abreuvant leurs chevaux est représenté sur le revers d'un denier frappé vers 96 av. n. è. par la gens *Postumia* – les descendants du vainqueur légendaire au lac Régille – qui montre les Dioscures abreuvant leurs chevaux à la fontaine de Juturne (fig. 2) : des symboles républicains contigus⁴⁰⁴. Les fonctions religieuses de cette fontaine publique de laquelle il devint coutume d'utiliser l'eau « pour tous les sacrifices » publics seront examinés plus loin (chapitre 3)⁴⁰⁵.

⁴⁰⁰ Les Dioscures aidèrent les Romains lors de la victoire de Marius contre les Cimbres dans le nord de l'Italie au *Campus Raudius* (101 av. n. è.), Plin. *HN*. 7, 22. En Syrie, deux jeunes gens identifiés aux Dioscures annoncèrent la victoire de César sur Pompée à Pharsale (48 av. n. è.), puis disparurent, Cass. Dio (155-235 ap. n. è.), 41, 6.

⁴⁰¹ Les Locriens affrontèrent les Crotoniates sur les rives du fleuve Sagra dans le sud de l'Italie vers la moitié du VI^e siècle av. n. è. Une légende rapportée par des sources plus tardives racontait que durant cette bataille, les Dioscures montés sur des chevaux blancs vinrent supporter les ailes de l'armée locrienne dans sa victoire (Cic. *Nat. D.* 3, 5 ; Just. *Epit.* 20, c. III^e-IV^e s.). Les Locriens vouèrent ensuite un culte aux Dioscures (Strabon, 6, 1, 10), cf. Maurice Albert, *Le culte de Castor et Pollux en Italie*, 1883, Paris, Ernest Thorin, 1883, p. 11. Selon certains historiens, cette légende a possiblement servi de modèle à celle du lac Régille, voir aussi : Raymond Bloch, « Une nouvelle inscription de Lavinium », *BSAF*, 1961, p. 283 ; Christian Peyre, « Le culte de Castor et Pollux à Rome pendant la période républicaine. Recherches sur la vie d'une légende dans les textes et sur les monuments figurés », *APHE*, 1962, p. 262 ; Juha Sihvola, « Il culto dei Dioscuri nei suoi aspetti politici », dans E. M. Steinby (dir.), *Lacus Iuturnae I*, p. 86.

⁴⁰² Timo Sironen, « I Dioscuri nella letteratura romana », dans E. M. Steinby (dir.), *Lacus Iuturnae I*, p. 103.

⁴⁰³ Pour une description de cette procession, voir Dion. Hall. 6, 13, 4. *Ibid.*, p. 99-101.

⁴⁰⁴ L'avers présente une tête d'Apollon, *RRC* 335 /10b ; Ernest Babelon. *Mon. Rép.* II, 379/5-6, cité par Jussi Välimaa, « Dioscuri nei tipi monetali della Roma repubblicana », dans Steinby (dir.), *Lacus Iuturnae I*, Rome, De Luca, 1989, p. 120, voir aussi G. Boni, *op. cit.*, p. 52.

⁴⁰⁵ Servius. *Comm. Aen.* 12, 139. Le matériel lié à cette fontaine, ainsi que le temple de Juturne sur le Champ de Mars et sa fête du 11 janvier (*Juturnalia*) seront examinés plus explicitement dans les prochains chapitres.

1. 4. Synthèse. L'apport des eaux douces dans la fabrique imaginaire des Romains

Ce survol d'une quinzaine d'épisodes impliquant les eaux du territoire de Rome a permis de saisir certaines particularités culturelles des Romains. Nous avons vu que les mythes et les légendes sont des réalités fluides, pouvant être sujettes à des changements, ou à des traditions concurrentes. Ces récits visent à transmettre une émotion de fierté aux lecteurs par l'entremise des *acta* de personnages illustres. Posées dans le socle de l'écriture à partir III^e au I^{er} siècle av. n. è., ces légendes populaires, influencées parfois des mythes grecs associent directement les héros et héroïnes de la cité aux divinités des eaux; parfois au profit des élites romaines qui voulurent rehausser leur prestige en rattachant leurs ancêtres à celles-ci⁴⁰⁶.

Cette promenade nous a mené au contact d'acteurs (ou agents), en particulier des rois, des héroïnes et des héros qui sont parfois des modèles fictifs, parmi lesquels comptent : Énée de Troie, Romulus et Remus, Numa Pompilius, Coclès et Clélie, un devin étrusque, Mettius et Marcus Curtius, les trois vestales innocentées, les grands pontife plébéiens des *Caecilia-Metelli*, ainsi que les généraux Scipion Nasica, Aulus Postumius et Aemilius Paullus. Les dimensions morales qui ressortent de ces récits sont la piété (*pietas*) citadine et la dévotion personnelle pour l'État romain⁴⁰⁷. D'un autre côté, les mythographes de Rome ont accordé une importance fondamentale au dieu Tibre. À travers l'histoire républicaine, le dieu-fleuve est dépeint comme une figure paternelle intervenant dans les grands mythes de fondation et les exploits de héros de la République⁴⁰⁸. Pour leur part, les vestales ont entretenu un rapport ancien et particulier avec le Tibre qui purifiait les résidus cultuels du temple de Vesta en les conduisant vers la mer lors du dernier jour des *Vestalia* (15 juin)⁴⁰⁹. C'est sûrement de manière analogique à cette corrélation rituelle que les eaux fluviales attestent de la chasteté de Tuccia et Claudia Quinta au moyen d'un miracle ordalique.

On remarque que les auteurs anciens ont accordé une agentivité - pouvant être imaginée *a posteriori* – aux forces d'action des divinités des eaux; par exemple, la crue du fleuve berce les jumeaux fondateurs, tandis que ses courants sont favorables aux nages de Coclès et Clélie. D'autre part, les ondes de la source

⁴⁰⁶ Les plus opportunistes à lier leurs ancêtres aux légendes des eaux sont les *Horatii*, les *Caecilia-Metelli* et les *Claudii*. On notera aussi le denier frappé par la gens *Postumia* qui montre les Dioscures au *Lacus Iuturnae* (fig. 2. 2).

⁴⁰⁷ La *pietas* est « la justice rendue à l'égard de dieux », Cic. *Nat. D.* 1, 116. Il s'agit surtout d'un état de corps qui n'a pas de lien direct avec la morale. L'exemple de la *devotio* Marcus Curtius (362 av. n. è.) montre que cette pratique peut se substituer à un sacrifice personnel pour le salut de l'État. Elle se distingue du *votum* (une promesse envers une divinité) puisqu'il s'agit d'un sacrifice qui abandonne quelque chose complètement à une divinité (souvent infernale), *Dar.-Sagl.* s. v. « *devotio* ». J. Scheid, *La religion des Romains*, p. 26 ; H. S. Versnel, « *Devotio* », dans S. Hornblower, A. Spawforth, E. Eidinow (éds.), *The Oxford Classical Dictionary* (4^e éd.), 2012- (publié en 2015).

⁴⁰⁸ Nous verrons dans les prochains chapitres de quelle manière le dieu Tibre était honoré par les Romains.

⁴⁰⁹ Lors de la *purgamina Vestae* (15 juin), le Tibre envoyait les débris du culte de Vesta à la mer, comme il le fait constamment avec les déchets de la *Cloaca Maxima* qui aboutissent dans son cours, A. Grandazzi, *Urbs*, p. 165. Ceci relève de la mentalité gréco-romaine qui accorde à la mer la capacité de broyer les immondices, par exemple, un adage grec voulait que « la mer enlève tous les maux des mortels », Hom. *Il.* 1, 311 ; aussi dans Eur. *IT.* 1039 ; 1193, Robert Parker, *Miasma : Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 227.

d'Égérie ont inspiré les bases de la *religio* à Numa, tandis que le gonflement du lac Albain fit l'objet d'un prodige durant la guerre contre Véies. Les eaux du Latium n'apparaissent donc pas comme simples éléments du décor, puisque les Romains leur concède une influence active sur le cours de l'histoire de Rome. On a vu, par exemple, que les apothéoses par l'eau, souvent par noyade, sont récurrentes chez les figures mythologiques latines : Latinus en Jupiter Latiaris, Romulus en Quirinus, Énée en Jupiter Indigète, Égérie en source intarissable à Aricie, puis Anna Perrena en nymphe du Numicus. Dans l'imagerie littéraire des Romains, l'eau douce a donc la capacité de remodeler et de faire renaître les héros disparus.

Ces légendes trahissent également une fascination des Romains envers les phénomènes aquatiques « étonnants ». On remarque notamment que les agissements spontanés des eaux, comme un lac qui déborde ou un soudain changement de couleur par exemple, faisaient l'objet d'un prodige; ce qui aurait enclenché alors un processus d'expiation par l'État romain qui relève de la *divinatio*⁴¹⁰. Les sources d'eau douce, quant à elles, ont parfois des pouvoirs prophétiques, ou plus largement salutaires. Cet imaginaire hydro-religieux transmis par les textes est à mettre en relation avec les propriétés physiques des eaux, mais il porte aussi le reflet d'anciens rapports socio-économiques des Romains avec les eaux douces, notamment en ce qui concerne l'urbanisation et l'exploitation de l'hinterland; par exemple, le drainage des marais, dont le *Lacus Curtius* en porte le souvenir, la construction de canalisations servant à seconder les pluies pour favoriser les récoltes, ou encore, le captage de sources salubres pour améliorer la santé des habitants.

En outre, cette analyse nous a permis de nous rapprocher du vocabulaire employé pour décrire les phénomènes des eaux et leur usage dans les rites; par exemple, les eaux du Tibre deviennent « immobiles » et « stagnantes » (*alluvies* et *stagna*). Son courant produit des « tourbillons » (*vertices*) qui rendent les traversées à la nage périlleuses. Le Tibre « accueille » (*accipias*) le héros Coclès favorablement dans ses ondes⁴¹¹. Les Romains tentaient « d'attirer du ciel » (*eliciunt caelo*) les averses de Jupiter lors des chaleurs caniculaires⁴¹². À Aricie, la source d'Égérie coule « avec un murmure indistinct » (*defluit murmure incerto*) qui « instruit » (*monet*) les poètes, tandis que les eaux du lac Albain grimperent « en altitude » (*in altitudinem*) lors du célèbre prodige⁴¹³. Près de Lavinium, le « cours silencieux » (*tacito cursu*) du Numicus

⁴¹⁰ Nous référons à ce propos aux exemples des prodiges attribués à des phénomènes étonnant des eaux du lac Albain d'après les sources littéraires : le débordement de 398 (ou 393) av. n. è., puis leur soudain changement de coloration en 209 av. n. è., Tite-Live, 27, 11 : « *cruentam aquam* », cf. supra, note 121.

⁴¹¹ Tite-Live, 1, 4, 4-5 : *alluvie* et *stagnis* ; Val. Max. 3, 2, 1, : *vertices circuitu*, voir aussi Dion. Hall. 5, 4, 11 : δίνας μεγάλας ; Tite-Live, 2, 10, 11 : *accipias*, employé aussi par Virgile pour décrire la prière d'Énée aux Nymphes et au dieu Tibre, *Aen.* 8, 72-78 (*accipite Aenam*).

⁴¹² Ovid. *Fast.* 3, 328 (*eliciunt caelo*) ; Jupiter apporte les averses, Verg. *Bucol.* 7, 60 (*Jupiter et laeto descendet plurimus imbri*) ; Petr. *Sat.* 44 ; Tert. *Du jeûne*, 16, 5 (*nudipedalia*).

⁴¹³ Ovid. *Fast.* 3, 273 (*murmure incerto*) ; 261 (*mone*) ; Tite-Live, 1, 1, 5 : Égérie instruit (ou conseille) Numa à Rome (*eius se monitu*) ; Tite-Live, 5, 15, 2 (*in altitudinem*) ; Cic. *Div.* 1, 100 (*lacus Albanus praeter modum crevisset*).

« lave et purifie » le corps d'Énée (*abluere, repurgat*) de ses souillures avant qu'il soit transformé en dieu⁴¹⁴. Pour sa part, la vestale Claudia Quinta, un exemple de piété romaine, « puise » (*haurit*) l'eau du Tibre qu'elle « répand » (*inrorat*) sur sa tête avant d'évoquer oralement Cybèle⁴¹⁵. Finalement, la fontaine de Juturne est « très salubre » (*saluberrimus*) à la santé des citoyens⁴¹⁶.

En définitive, les eaux douces ont une place de choix dans la fabrique imaginaire des Romains. En voulant forger leur passé par écrit à partir du III^e siècle avant notre ère, les eaux du territoire de Rome sont des témoignages réels et tangibles d'un passé collectif. Bien que la topographie de Rome se modifia avec le temps, les eaux douces environnantes furent intégrées à l'histoire sur une longue durée. Même si la trame historique met surtout l'accent sur les effets positifs des eaux, notamment pour le salut de Rome – faisant du Tibre un grand héros national – à l'inverse, certaines eaux étaient considérées néfastes ou mortifères⁴¹⁷. Nous verrons plus loin que les rapports culturels avec les eaux peuvent être plus ambivalents. En guise de synthèse, cinq généralités peuvent être déduites de cette analyse fondée sur les sources littéraires :

- i. Ce sont d'abord les **eaux douces** qui intègrent les mythes et les légendes de la cité. La mer ne prendra une place symbolique que plus tardivement (à partir des guerres puniques)⁴¹⁸. Cette proximité avec les eaux douces relève d'activités socio-économiques et culturelles ancrées depuis des siècles dans la société romaine : agriculture, drainage, usage cultuel de l'eau courante.
- ii. On remarque une fascination pour les **phénomènes aquatiques particuliers** (ou « étonnants ») qui laissent suggérer à une présence divine; par exemple, les mouvements spontanés des eaux, les bruits d'une source et la pluie d'arrosage en été. Ce ne sont pas toutes les eaux qui sont l'apanage de divinités, mais plutôt celles qui présentent des propriétés particulières.
- iii. Les divinités des eaux, Tiberinus, Égérie ou Jupiter Elicius, interviennent en tant que **divinités fonctionnelles**, se limitant souvent à un secteur d'activité à la fois : le salut d'un héros, la croissance des récoltes, des conseils prophétiques ou le patronage des gestations. Elles agissent parfois en partenariat avec une divinité plus importante comme Vesta, Diane ou Cybèle.
- iv. La **prière orale** (*precatio*) est un moyen effectif de faire appel à ces divinités.
- v. L'importance de l'eau dans les mythes et les légendes reflète son **usage pratique** dans les rites. Dans le cadre d'une religion transmise par la coutume, ces récits pouvaient servir de **modèles** à l'exécution conforme des pratiques religieuses.

⁴¹⁴ Ovid. *Mét.* 14, 601-603. Te que l'indique Alexandre Grandazzi : « la divinisation par noyade est un thème bien attesté en milieu latin et romain ». En plus des exemples d'Énée et d'Anna Perenna, le roi mythique d'Albe, Tiberinus, aurait légué son nom au Tibre en se noyant dans son cours (Varro. *Ling.* 5, 29-30), tandis que Romulus disparut lors d'un orage près du marais de la Chèvre (Tite-Live, 1, 16 ; Ovid. *Fast.* 2, 291), *Alba Longa II*, p. 764.

⁴¹⁵ Ovid. *Fast.* 4, 314-315.

⁴¹⁶ Servius. *Ad. Aen.* 12, 139.

⁴¹⁷ Sén. *QNat.* 1-3 ; 25 ; Vitruv. *De arch.* 8, 3, 16 ; Plin. *HN.* 31, 19. Pour plus de détails sur les propriétés néfastes des eaux sur la santé, voir Traïan Buruiana, « Connaître, conduire et consommer les eaux douces d'après les auteurs de la Rome antique du I^{er} siècle av. J.-C. au II^e siècle ap. J.-C. », *Les Cahiers d'histoire*, vol. 36, no. 1, p. 27-28.

⁴¹⁸ A. Malissard, *Les Romains et la mer*, 2012, p. 11-13. Il serait toutefois intéressant, en guise d'approfondissement, qu'une étude soit orientée sur les légendes et les rites latins (puis éventuellement des Romains) qui impliquent la mer. Un point de départ pourrait être la cité antique d'Ostie.

Tableau 2. Mythes et légendes des eaux rédigés entre le III^e et le I^{er} siècle de. n. è

Légende	Années approximatives	Phénomène aquatique concerné
Époque Royale	VIII^e-VI^e siècle av. n. è.	
Naissance de Romulus et Remus	771 av. n. è. (à Albe)	La crue débordante du Tibre sauve les jumeaux laissés pour morts
Rencontres entre Numa et Égérie	715-716 av. n. è	La source d'Égérie inspire la <i>religio</i> Égérie incarne aussi une source qui disparaît sous la terre au <i>Nemus Nemorensis</i>
Le culte de Jupiter Elicius	642 av. n. è Début du VI ^e siècle	Tullus Hostilius est foudroyé par Elicius Temple fondé sur l'Aventin. Jupiter absorbe l'ancien rite d' <i>Aquaelicium</i>
Époque Républicaine	509-168 av. n. è.	
Les traversées de Coclès et de Clélie	507 av. n. è.	Le Tibre est favorable aux Romains contre les Étrusques en portant assistance à Horatius Coclès et Clélie dans leurs nages
Le débordement du lac Albain	398 av. n. è.	Prodige attribué par le sénat romain. Une étiologie pour la construction de l'émissaire du lac Albain (IV ^e s. av. n. è.)?
Les origines du Lacus Curtius	745-740 av. n. è. : Mettius Curtius 362 av. n. è. : Marcus Curtius	Un ancien marais consacré sur le forum, ou une fissure causée par un tremblement de terre
Les ordales des vestales	230 av. n. è. : Tuccia et Aemilia 204 av. n. è. : Claudia Quinta	L'eau fluviale ne coule pas du crible de Tuccia ; le feu sacré se rallume L'eau fluviale fait voguer le navire portant le Bétyle jusqu'à Rome
Les apothéoses dans le Numicus	877-875 av. n. è. : Énée et Anna Perenna	Apothéoses dans un cours d'eau : Jupiter Indigète et la nymphe Anna Perenna (Anne de Carthage, de Bovillae? Etc.)
Les apparitions des Dioscures au Lacus Iuturnae	499 (ou 492) av. n. è (lac Régille) 168 av. n. è. (Pydna)	Fontaine cultuelle aménagée sur le forum (conjonction mythologique entre les Dioscures et la fontaine de Juturne)



Figure 1. Sesterce de l'époque de Vespasien (71 de n. è.)
Déesse Roma, les jumeaux et la louve sur le bord du fleuve
RIC II. 1, British Museum Catalogue II, p. 187



Figure 2. Denier de la gens Postumia (c. 96 av. n. è.)
Castor et Pollux abreuvant leurs chevaux à la fontaine de Juturne
RRC, 335/10b ; Ernest Babelon. Mon. Rép. II, 379/5-6

Chapitre II

La matérialisation des cultes aquatiques à l'époque républicaine : témoignages de morphologies urbaines et sociales

Après avoir planté le décor imaginaire des eaux douces qui nous a été transmis par la littérature romaine, nous allons nous tourner vers la culture matérielle⁴¹⁹. L'analyse des traces matérielles des cultes aquatiques, temples, ex-voto, bassins, statues et autres objets de culte, qui s'échelonnent principalement de la République moyenne jusqu'au Haut-Empire (III^e siècle av. jusqu'au tournant du I^{er} siècle de n. è.), permettra de mieux saisir l'apport de l'eau dans la religion vécue des Romains, car ces vestiges sont témoins d'une expérience religieuse individuelle et collective qui sort de la seule vision des élites.

L'objectif général des chapitres 2 et 3 est de faire parler ces matériaux en les situant dans leurs contextes historiques et en les confrontant aux textes anciens. Il sera question de montrer de quelle manière les honneurs religieux voués à l'eau se matérialisèrent à Rome, durant la période de la République (chap. 2), puis du Haut-Empire (chap. 3). Pour examiner ces vestiges, nous commencerons notre analyse par l'aménagement du forum romain, puis nous nous concentrerons sur la période de la République moyenne (III^e-II^e siècle av. n. è.), alors que s'opère une phase de développement urbain sur le Champs de Mars.

Le premier point vise à localiser et faire ressortir les traces des aires cultuelles (*aedes*, *sacellum*, *ara*, *lacus*) consacrées aux divinités des eaux de Rome (ou qui montrent un lien étroit avec celles-ci.), en particulier, Vénus Cloacina, Juturne, Neptune, les Nymphes et Fons. En second lieu, la pratique votive associée aux dons d'ex-voto de guérison sera questionnée, afin de saisir l'apport du Tibre dans un culte guérisseur qui se développa près de l'île Tibérine entre le III^e-II^e siècle av. n. è. En dépit des vestiges archéologiques fragmentaires et non continus (textes, monnaies, inscriptions, fragments d'objets) nous observerons l'apport de cultes dans la vie quotidienne des Romains. Une attention portera sur les commanditaires et les dévots qui honorèrent les divinités des eaux. Ces matériaux seront examinés dans leurs contextes dans le but de saisir les conjonctures sociopolitiques qui ont encouragé l'essor de ces cultes

⁴¹⁹ Rappelons l'importance d'étudier les objets de passé comme témoignages d'habitudes culturelles : « *Material Culture is a term used to describe the objects produced by human beings, including buildings, structures, monuments, tools, weapons, utensils, furniture, art, and indeed any physical item created by a society. As such, material culture is the main source of information about the past from which archaeologists can make inferences* », *The Concise Dictionary of Archaeology*, Oxford University Press, 2008 (2^e éd.), s. v. « Material Culture ».

à Rome. Nous verrons que les temples aux divinités des eaux furent établis sur une longue durée souvent de manière conjointe aux changements urbanistiques et sociopolitiques qui transformèrent la cité.

2. 1. Les demeures des dieux aquatiques : une promenade à Rome sous la République

« Sacré est tout ce qui est considéré comme la propriété des dieux ». Macrobe, *Saturnales* (c. 400)⁴²⁰.

Pour poursuivre cette enquête, il conviendra d'examiner les bâtiments consacrés aux divinités des eaux à l'époque républicaine, que nous connaissons par les sources archéologiques, littéraires ou épigraphiques. Puisque ces bâtiments furent pour la plupart démantelés avec la christianisation du monde romain (IV^e-V^e siècle de notre ère), d'autant plus que Rome ne cessa jamais d'être habitée, il arrivera que la topographie de ces lieux de culte dans l'Antiquité ne puisse être déduite qu'à partir d'hypothèses qui les rattachent à des bâtiments en ruines⁴²¹. Heureusement, des cartes comme la *Forma Urbis Romae*, permettent de rétablir une topographie des lieux sacrés de Rome, lorsque les vestiges ne sont pas suffisamment explicites⁴²².

Cette analyse suivra la chronologie (parfois approximative) proposée par les spécialistes de la topographie de Rome pour les fondations de ces lieux de culte. En raison de leur état lacunaire, les vestiges seront mis en parallèle avec les textes anciens qui décrivent, dans certains cas, leurs récits, ou le mythe de leur fondation. Ces épisodes, que l'on appelle communément *dies natalis* (le jour de la naissance du culte), offrent parfois un point d'ancrage historique pour les fêtes de ces divinités, pouvant avoir été établi *a posteriori*⁴²³. Cette promenade nous conduira dans trois secteurs de la ville de Rome où la présence de

⁴²⁰ Macrob. *Sat.* 3, 3, 2 : *Sacrum est quicquid est quod deorum habetur*. Suivant cet énoncé, les temples sont les propriétés domiciliaires des dieux dans lesquels se trouvaient leurs statues, et dont l'accès n'était réservé qu'aux officiants religieux, John Scheid, *La religion des Romains*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 24 et 55.

⁴²¹ Concernant la fin des cultes « païens », bien que l'Édit de Milan de 313 eût accordé une liberté de culte dans l'Empire, le demeurant du IV^e siècle est marqué par la stigmatisation progressive des cultes polythéistes et le démantèlement des temples de Rome, ce qui transforma le secteur du forum romain en un lieu christianisé, alors que des églises furent édifiées aux siècles suivants : *Santa Maria Antica*, puis l'oratoire des Quarante Martyrs de Sébaste, cf. Claire Sotinel, « Les lieux de culte chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive », *RHR*, vol. 4, 2005, p. 416-422.

⁴²² Les premiers fragments de la *Forma Urbis Romae* ont été déterrés à proximité de la Basilique Saints-Côme-et-Damien au XVI^e siècle et plusieurs autres s'ajoutèrent avec les fouilles subséquentes, ce qui continua d'intéresser les topographes jusqu'à nos jours, voir notamment : Rodolfo Lanciani, *Storia delle scavi a Roma*, 1903 ; Emilio Rodriguez Almeida, *Forma Urbis Marmorea. Aggiornamento Generale*, 1981, 172 p. ; Roberto Meneghini, Riccardo Valenzani (éds.), *Forma Urbis Romae. Nuovi frammenti di Pianta Marmorea dallo scavo dei Fori Imperiali*, 2006, 212 p. ; Pier Luigi Tucci, « New fragments of ancient plans of Rome », *JRA*, vol. 20, 2007, p. 469-480. Aujourd'hui, plus de mille fragments sont conservés au musée de l'*Ara Pacis* à Rome.

⁴²³ Georges Dumézil, *Mythe et Épopée III*, Paris, Gallimard, 1973, p. 43-44. On a croisé certains de ces mythes de fondation au chapitre précédent, par exemple : la victoire au lac Régille (499 av. n. è.) qui mène à la fondation de l'*Aedes Castoris* (484 av. n. è.) et l'institution de la *Transvectio equitum* (15 juillet). En revanche, l'absence d'un tel récit concernant les *Neptunalia* (23 juillet) a donné naissance à des hypothèses invérifiables à ce jour (1. 3. 2).

cultes des eaux est attestée : le forum romain, le Champ de Mars et le *Trastevere*, en portant une attention particulière sur les composantes hydriques naturelles ou artificielles de la cité. Il sera argumenté que des facteurs, urbanistiques, politiques et socio-économiques influencèrent l'évolution de ces cultes.

2. 1. 1. Les cultes des eaux du *forum Romanum* : témoins de l'assainissement urbain

Quiconque visite le *forum Romanum* remarquera les vestiges des plus vieux temples de Rome, qui ont été dégagés pour la plupart dans les années 1870-1905⁴²⁴. À l'époque dite « archaïque », le forum composait une vallée marécageuse (environ huit hectares) entre le Capitole et le Palatin qui servit au départ de nécropole aux populations installées sur les collines⁴²⁵. Cet espace fut renfloué avec de la terre au VII^e siècle avant notre ère, puis un dallage en pierre s'ajouta par la suite sous l'influence étrusque (c. 600 av. n. è.)⁴²⁶. À l'époque royale et au début de la République, des temples en pierre furent édifiés sur le forum : l'*Aedes Vestae*, le temple de Saturne, le temple des Dioscures et son bassin en annexe. Pour assainir cette place publique, la *Cloaca Maxima* fut aménagée afin d'évacuer les eaux usées dans le cours du Tibre⁴²⁷.

Au milieu de ces temples et bâtiments publics, le *Lacus Curtius* formait une petite ère cultuelle circulaire, dont les mythes de fondation rappelaient une fosse, un marais ou un puits, consacré à une haute époque. Ce lieu sacré – puisqu'il est encerclé de pierres – comme le rappelaient les légendes de la cité, s'assécha et devint un lieu de mémoire pour les Romains associé à la gens *Curtia*⁴²⁸. Bien que le *numen* qui y était honoré au départ demeure inconnu à ce jour, on peut supposer que cet espace était dédié à une divinité des eaux sous-terraines résidant dans le « *mundus* » sous le forum, du moins si l'on se fie aux dires, peut-être fictifs, de la femme savante rencontrée par Ovide lors des *Vestalia* (9 au 15 juin)⁴²⁹.

⁴²⁴ À la suite de l'annexion de Rome par la monarchie italienne le 20 septembre 1870, le *forum Romanum* fut fouillé en abondance jusque dans les années 1925. Ces travaux furent menés sous la supervision des archéologues, Rodolfo Lanciani (1845-1929), puis Giacomo Boni (1859-1925), qui dégagèrent la grande majorité des bâtiments.

⁴²⁵ La vallée où fut construite le forum romain servit au départ de nécropole aux populations établies sur les collines de Rome, approximativement entre 1000-830 av. n. è. (Latial Culture I-II : crémation, puis inhumation), mais les demeures sur l'Aventin avaient déjà commencé à déborder dans la vallée, cf. Filippo Coarelli, *Rome and Environs: an Archaeological Guide*, Berkeley, University of California Press, 2007, p. 43-45 ; voir aussi Gary Forsythe, *A Critical History of Early Rome*, Berkeley, The University of California Press, 2005, p. 54 et 83.

⁴²⁶ F. Coarelli, *ibid.*

⁴²⁷ *Ibid.* La *Cloaca Maxima* fut aménagée dans les années 620-570 av. n. è., supra, chap. 1, note 15.

⁴²⁸ Rappelons que trois versions s'opposaient pour expliquer le nom de ce *lacus*, celle du sabin Mettius qui tomba dans un étang, du consul Gaius Curtius Philo qui le consacra après un coup de tonnerre, puis le saut de Marcus Curtius dans une fosse (362 av. n. è.) qui s'était ouverte sur le forum (1. 3. 3), une ambivalence soulevée par Varron, *Ling.* 5, 149-150. La gens *Curtia*, de descendance sabine, atteint le consulat avec l'élection de Gaius Curtius Philo (en 445 av. n. è.), d'après Tite-Live, 4, 1, dont la version semble la plus « crédible » puisqu'elle pourrait dériver des Annales des Pontifes, cf. R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy: books I-V*, Oxford, Clarendon, Press, 1965, p. 76.

⁴²⁹ Ovid. *Fast.* 6. 395-405. En ce qui concerne cette vieille femme savante croisée par Ovide, bien qu'on ne puisse savoir s'il s'agit d'une invention de l'auteur, ce passage révèle le mode de transmission orale du savoir des ancêtres précieux aux Romains (*mos maiorum*).

En dépit de son état lacunaire, la margelle en pierre (*puteal*) qui entoure le *Lacus Curtius* et les socles d'autels à proximité attestent inévitablement d'un lieu de culte. Les vestiges montrent que des pierres de taille différentes furent superposées à différentes époques. Leur état témoigne d'une restauration environ à l'époque de Sylla (c. 82-80 av. n. è.), alors que le lieu de culte fut entouré d'une balustrade dont les traces dans le sol sont encore visibles⁴³⁰. Au début de l'ère impériale, les Romains y jetaient des monnaies pour espérer un salut favorable au Princeps, mais nous n'en savons pas plus⁴³¹. On peut toutefois mettre en relation l'assèchement de ce lieu de culte avec le drainage du forum qui était au départ trop humide.

En effet, le *forum Romanum* fut édifié par les arpenteurs étrusques et romains au-dessus d'un réseau de canalisations souterraines qui fut aménagé pour conduire les eaux usées provenant des bâtiments publics vers la *Cloaca Maxima*⁴³². Sur le versant sud, les Romains canalisèrent les eaux salubres qui déferlent sous le Palatin pour les diriger dans des cuves souterraines. Vers 500-480 av. n. è., l'une de ces sources fut captée et organisée en un bassin cultuel conjoint au temple des Dioscures, le *Lacus Iuturnae*. Les fouilles de 1900 dans ce secteur révélèrent un riche mobilier cultuel appartenant surtout à la fin de l'époque Républicaine et du Haut-Empire, qu'il conviendra d'examiner au prochain chapitre.

À une centaine de mètres au nord de ce *lacus*, les fouilles de 1899-1900 dégagèrent un *sacellum* (temple à toit ouvert) situé à l'embouchure de la *Cloaca Maxima* juste devant et à quelques mètres en-dessous de la basilique *Aemilia*. Les vestiges montrent une enceinte semi-circulaire (2,4 mètres de diamètre pour l'ellipse), édifiée juste au-dessus du drain de la basilique qui débouche sur le Grand Égout de Rome⁴³³. Telles qu'en témoignent les sources littéraires et l'iconographie, cette aire cultuelle, somme toute modeste, était dédiée à Vénus Cloacina, une patronne de l'hygiène (de *cluere*, laver, purifier).

À travers la littérature, une première référence à ce lieu de culte apparaît dans le *Curculio*, une comédie de Plaute rédigée en 193 av. n. è., qui mentionne le *sacellum* de la Vénus Cloacina comme repère topographique⁴³⁴. Deux épisodes rapportés par des auteurs plus tardifs associent ce lieu de culte à une purification symbolique entre les habitants des cités opposées. En effet, une légende urbaine racontait que ce fut à cet endroit que les Sabins et les Romains se purifièrent par le myrte après la guerre qui avait été

⁴³⁰ Deux couches de pierres volcaniques (*Cappellaccio*) superposées forment l'enceinte sacrée du *Lacus Curtius*, possiblement réagencée à l'époque de Sulla (80-70 av. n. è.), et dont les traces montrent que l'espace sacré était entouré d'une balustrade, Platner-Ashby. s. v. « *Lacus Curtius* » ; F. Coarelli, *op. cit.*, p. 70.

⁴³¹ Suét. *Aug.* 57, dans Platner-Ashby, *ibid.* Cf. R. M. Ogilvie, *op. cit.*, p. 76.

⁴³² Elisabetta Bianchi, Luca Antognoli « La Cloaca Massima dal Foro Romano al Velabro », dans Id. (dir.), *La Cloaca Maxima e i sistemi fognari di Rome dall'antichità ad oggi*, Palombi, Rome, 2015, p. 113.

⁴³³ L'aire sacrée fut surélevée avec l'édification de la basilique *Aemilia* en 179 av. n. è., Platner-Ashby, *loc. cit.*

⁴³⁴ Cette brève allusion à ce sanctuaire de Vénus Cloacina appartient à une description du *Comitium*, qui se trouve à proximité (*apud Cloacinae sacrum*). Le poète ajoute que sur cette place publique, « les maris opulents et prodiges se rencontrent sous la basilique. Là s'assemblent aussi les courtisanes (*scorta exoleta*) et les faiseurs d'affaires », Plaut. *Curc.* 471-475 (trad. E. Sommer, moyennant le remplacement de : « femmes usées »).

engendrée par le rapt des Sabines⁴³⁵. Un épisode similaire raconte que ce fut à ce même endroit, en face des *Novae Tabernae*, que les patriciens et les plébéiens se réconcilièrent après la mort de la jeune plébéienne Verginia (c. 450 av. n. è.) : assassinée par son père pour qu'elle ne tombe pas sous l'emprise acharnée du décemvir Appius Claudius⁴³⁶. Ce jour-là, ces deux communautés utilisèrent le myrte, l'attribut de Vénus, pour conduire des ablutions d'eau⁴³⁷.

Selon les spécialistes, le culte de *Cloacina* semble avoir été établi conjointement à la construction de la *Cloaca Maxima* sous les Tarquins, bien qu'on doive aussi considérer un passage de Lactance qui attribue ce culte au roi sabin légendaire, Titus Tatius, le premier co-régent de Rome avec Romulus⁴³⁸. Cependant, aucune trace permet de faire remonter ce lieu de culte à une si haute époque. On peut toutefois supposer qu'il était bien ancré à Rome lorsque les mythographes utilisèrent le récit de Verginia, qui illustrait les abus de pouvoir potentiels des patriciens, pour lui donner un fondement étiologique.

Le sanctuaire de Vénus Cloacina apparaît de manière plus explicite sur une série de deniers frappée en 42 av. n. è. par Lucius Mussidius Longus, qui fut un monnayeur pour Marc Antoine durant le second triumvirat⁴³⁹. L'avvers montre le visage d'une déesse avec la légende « CONCORDIA ». Sur l'avvers, on remarque un *sacellum* semi-circulaire entouré d'une balustrade sur laquelle se tiennent deux figures féminines, dont l'une d'elle porte une tige en main (ou une branche de myrte). Ces figures ont été identifiées aux deux statues de Vénus : les « *signa Veneris Cloacinae* » mentionnées par Pline l'Ancien⁴⁴⁰. Au bas de la scène, la légende « CLOACIN » confirme qu'il s'agit de l'aire cultuelle en question (fig. 3).

En ce qui concerne l'identité de cette déesse, il semble que les Romains associèrent Vénus à une ancienne divinité étrusco-latine nommée « *Cloacina* », possiblement en raison de vertus purifiantes partagées⁴⁴¹. Les deux statues, quant à elles, pourraient représenter ces deux formes de la déesse que les Romains avaient gardé en souvenir : Cloacina et Vénus, ou bien, Vénus et Concordia, ou encore, une Vénus

⁴³⁵ Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 15, 36.

⁴³⁶ Tite-Live, 3, 48. Ces épisodes pourraient être le dédoublement d'un même mythe visant à expliquer de manière sensationnelle la présence de ce culte sur le forum, cf. R. M. Ogilvie, *op. cit.*, p. 487.

⁴³⁷ Le myrte (*myrtus*) est un arbuste de la famille de Myrtacées commune au pourtour de la Méditerranée. Dans l'Antiquité, le myrte était consacré à Vénus/Aphrodite. Selon Carel van Essen, « Vénus Cloacina », *Mnemosyne*, vol. 9, no, 2, 1956, p. 142-143 : ce support de purification avait une influence bénéfique sur la constitution féminine.

⁴³⁸ Selon la version de Lactance (c. 250-325), Titus Tatius, co-régent avec Romulus, fonda ce culte après avoir découvert une statue de femme inconnue dans la *Cloaca Maxima* (*Inst. Div.* 1, 20, 11).

⁴³⁹ Lucius Mussidius Longus, de la gens plébéienne Mussidia, est demeuré absent de la littérature, mais il apparaît fréquemment comme monnayeur à l'époque de César et durant le second Triumvirat, cf. Sir William Smith, *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, vol. 2, Boston, Little Brown & Co, 1870, p. 806.

⁴⁴⁰ Plin. *HN.* 15, 36. Crawford, *RRC* I, p. 494/42b (Sydenham. No. 1093 et Ernest Babelon. *Mon. Rép.* II, Mussidia/5-6, p. 243-244 cf. <http://numismatics.org/digitalibrary/ark:/53695/nnan117997>.

⁴⁴¹ Platner-Ashby, s. v. « *Sacrum Cloacinae* ». L'épithète *Cloacina* témoigne d'une fonction purifiante (de *cluere*, qui serait le verbe archaïque de *purgare*, « purger », cf. C. C. Van Essen, *loc. cit.*, p. 139.

patricienne et une autre plébéienne en se fondant sur la légende de Vergilia, et on peut étirer la liste⁴⁴². À partir de ces matériaux, C. C. van Essen a développé l'hypothèse que ce sanctuaire était fréquenté par des femmes qui se purifiaient par le myrte avec l'eau des canalisations dans le but de s'attirer la fécondité de cette déesse⁴⁴³. Bien que celle-ci ne puisse être validée, la topographie et le toponyme de ce lieu de culte témoignent d'un lien étroit avec la fonction purgative de la *Cloaca Maxima*⁴⁴⁴.

En raison d'un état lacunaire des sources littéraires et archéologiques, on ne peut dater avec précision le *sacellum* de Vénus Cloacina. On situera donc avec prudence la juxtaposition de Vénus sur un culte plus ancien vers le IV^e ou le III^e siècle av. n. è., alors que les divinités grecques se confondent aux anciens dieux de Rome⁴⁴⁵. Ce n'est pas un hasard que Plaute s'y réfère au début du II^e siècle av. n. è., car le site devait avoir connu une effervescence à son époque à la suite des conquêtes qui augmentèrent la population et par ce fait même, la pollution⁴⁴⁶. Durant le second triumvirat, les monnaies frappées par L. Mussidius Longus attestent que les idéaux de concorde et d'hygiène, alors promulguées par le pouvoir romain, iraient de pair, avec la stabilisation de la politique interne⁴⁴⁷. Ainsi, les traces de ce *sacellum* sur le forum témoignent d'un culte sanitaire urbain, mais dont il demeure difficile d'en préciser la sphère d'action.

En somme, ce premier point a permis d'exposer des eaux douces qui s'acquirent une religiosité matérielle des Romains au milieu des grands dieux du *forum Romanum*. Durant la Haute République (V^e-IV^e siècle av. n. è.), alors que le site est au carrefour entre les activités religieuses et politiques des Romains, l'assèchement du *Lacus Curtius* et le captage d'une source salubre sous le Palatin, attribuée à Juturne, témoignent d'une continuité des « labours des eaux » dans le but d'améliorer l'hygiène publique, par le drainage et l'approvisionnement en eau douce. En outre, le culte de Vénus Cloacina associait une double

⁴⁴² On peut aussi penser à un Vénus Murtia (Plin. *HN*. 15, 36). Notons que Georg Wissowa rejetait l'hypothèse d'une Vénus dédoublée sous sa forme Cloacina (Pauly-Wiss, s. v. « *Cloacina* »), tandis que C. C. Van Essen tend à accepter celle-ci, *loc. cit.*, p. 138, note 3. Pour sa part, R. M. Ogilvie considère plus crédible qu'il s'agisse de Vénus et de la Concorde qui avait un temple à proximité, *op. cit.*, p. 487.

⁴⁴³ L'argumentaire de C. C. Van Essen est fondé sur les fonctions générales de Vénus qui préside aux unions, à l'érotisme et à la fécondité des femmes, *loc. cit.*, p. 139-142.

⁴⁴⁴ Pour un constat similaire, voir John Hopkins, « The sacred sewer: tradition and religion in the Cloaca Maxima », dans M. Bradley (éd.), *Rome, Pollution and Propriety: Dirt, Disease and Hygiene in the Eternal City from Antiquity to Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 96-97.

⁴⁴⁵ Le panthéon de dieux romains qui est organisé au V^e et IV^e siècle avant notre ère regroupe désormais des dieux personnifiés et hiérarchisés d'après les modèles grecs appropriés par les Romains (parfois avec influence étrusque), Jörg Rüpke, *Pantheon: A New History of Roman Religion*, Princeton University Press, 2018, p. 106-109.

⁴⁴⁶ Avec l'augmentation rapide de la population urbaine à la suite des conquêtes, les immondices étaient considérées impures et menaçant envers la communauté : *polluere, inquinare, foedare, funestare, scelerare, maculare, contaminare*, ce qui appelait à des purifications publiques pour restaurer la « paix des dieux » (*pax deorum*), cf. Jack Lennon, « Pollution, Religion and Society in the Roman World », dans M. Bradley (éd.), 2012, *loc. cit.*, 43-45.

⁴⁴⁷ Clare Rowan, « The Restorer of The Republic » *From Caesar to Augustus (c. 49 BC–AD 14)*, *Using Coins as Sources*, Cambridge, Cambridge University Press (Guides to the Coinage of the Ancient World), 2018, p. 123 ssq.

déesse à l'égout qui purge la cité des immondices en les dirigeant vers la mer⁴⁴⁸. Ensemble, ces *topoi* aquatiques peuvent être considérés comme témoins d'une entreprise collective d'assainissement urbain en milieu humide qui s'échelonna sur plusieurs siècles. Pour poursuivre cette promenade, on empruntera la *Via Sacra* en direction du Champ de Mars.

2. 1. 2. Un havre pour les divinités des eaux sur le Champ de Mars (III^e-II^e siècle av. n. è.)

« C'est dans le Champ de Mars que la plupart de ces monuments ont été érigés, de sorte que ce lieu, qui devait déjà tant à la nature, se trouve avoir reçu en outre tous les embellissements de l'art ».

Strabon, *Géographie* (c. 10 av. n. è.)⁴⁴⁹.

En arrivant dans la basse-ville de Rome, après avoir franchi l'ancienne muraille servienne, la vue s'ouvre alors sur la plaine du Champ de Mars qui longe la rive gauche du Tibre. Durant la République moyenne, il s'agissait d'un secteur dynamique en pleine expansion, au centre d'activités politiques, commerciales, administratives et religieuses, avec ses temples, portiques, théâtres et le célèbre *Circus Flaminius*. Une légende pour expliquer le nom de la plaine rappelait que Numa y avait consacré un autel à Mars⁴⁵⁰.

Le *Campus Martius* est le résultat d'une longue accumulation des alluvions fluviales (1. 1). Pendant presque toute l'histoire de Rome (jusqu'aux travaux des digues en 1905), les habitants durent composer avec les gonflements irréguliers du Tibre qui répandaient ses eaux sur la plaine⁴⁵¹. Au printemps, alors que cette zone était sujette aux inondations, des mesures prévoyaient que des jeux (*ludii*) soient déplacés en cas d'un débordement sur les rives⁴⁵². À chaque année (sauf exception), la communauté citoyenne était

⁴⁴⁸ Rappelons que les Grecs et les Romains attribuaient à la mer une capacité purifiante propre à broyer les matières indésirables, Homère, *L'Iliade*, 1, 311 ; Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 1039 ; 1193 (purification par l'eau de mer) ; Tibulle, *Élégies*, 3, 10, 7-8, cf. Robert Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 227. La valeur cathartique du Tibre sera étudiée plus loin (4. 3. 4).

⁴⁴⁹ Strabon, *Géographie*, 5, 3, 8 (trad. F. Lasserre).

⁴⁵⁰ Tite-Live, 1, 20 ; Plut. *Numa*. 13.

⁴⁵¹ Dans les années 1880-1905, les rives du Tibre furent protégées par des digues contre les inondations du fleuve, un problème qui était demeuré récurrent pour les habitants, notamment à la suite d'une inondation désastreuse en 1870. Ces aménagements de la rive mandatés par la monarchie italienne visaient également faire du fleuve une voie de navigation commerciale pour les transports modernes. Ces mesures transformèrent complètement le pittoresque du Champ de Mars, car le nid du fleuve se présente désormais en un chenal artificiel flanqué entre des murailles, Joël Le Gall, *Le Tibre : fleuve de Rome dans l'Antiquité*, Paris, puf, 1953, p. 17-18.

⁴⁵² En cas des averses ou d'inondations préventives, par exemple, des mesures étaient prévues pour que les courses de char en l'honneur de Mars tenues lors des *Equirria* (14 mars), soient déplacées sur le Caelius en cas d'inondation du fleuve : *in Caelo monte dicitur, quod in eo equiria solebant fieri, si quando aquae Tiberis campum Martium occupassent*, Festus p.117 (Lindsay), s. v. « *Campus Martialis* ». Voir aussi : Robert Turcan, *Rome et ses dieux*, Paris, Hachette, 1998, p. 102-103.

convoquée pour élire ses dirigeants sur cette plaine en dehors de la limite sacrée de la ville (*pomerium*). Une coutume rapportée par Festus voulait que les « auspices pérennes » (*auspicia perenna*) soient pris chaque fois que les magistrats traversaient la source *Petronia* : une frontière entre la *Prata Flaminia* et la rive du Champ de Mars⁴⁵³. Un rite qui était déjà délaissé à l'époque de Cicéron, possiblement en raison des problèmes de logistique qu'il causait⁴⁵⁴.

Durant le III^e et le II^e siècle avant notre ère, la plaine du Champ de Mars, où se trouvaient déjà des temples aux dieux guerriers Mars/Dis Pater et un temple à Apollon, connut une grande expansion architecturale. Ce secteur servit notamment de havre aux divinités honorées sous leurs formes helléniques. De nombreux dieux obtinrent alors un temple sur le Champ de Mars, parmi lesquels : Bellone (parèdre de Mars), Hercule et les Muses, Jupiter Stator, Vulcain, puis les divinités aquatiques : Neptune, Juturne et les Nymphes⁴⁵⁵. Malgré l'état lacunaire des temples situés dans cette partie de la ville, il conviendra d'examiner les traces des cultes aquatiques en les confrontant à des documents plus explicites.

À Rome, Neptune est un ancien dieu indo-européen qui présidait au départ sur le domaine des eaux douces. Durant la Haute République, fut assimilé à l'imagerie de Poséidon en raison de leur patronage commun sur le domaine de l'eau⁴⁵⁶. Sous sa forme hellénisée, Neptune absorbe le domaine de la mer et préside alors sur toutes les eaux : la mer, les lacs, les sources, les rivières et les fleuves. Ce patron de eaux était honoré le 23 juillet lors des *Neptunalia*, dont l'hypothèse d'un mythe de fondation fut rattachée au prodige du lac Albain⁴⁵⁷. En revanche, les sources attestent que Neptune avait un temple sur le Champ de Mars près du Cirque de Flaminius, le grand hippodrome de Rome construit entre 122 et 111 av. n. è.

La première référence à l'*Aedes Neptuni* apparaît dans l'annalistique parmi les prodiges répertoriés lors de l'an 206 av. n. è., alors que le Tibre, sorti de son nid, avait englouti son autel près du *Circus*

⁴⁵³ Fest. 296 L, s. v. « *Petronia* »

⁴⁵⁴ Ce type d'auspices concerne spécifiquement le passage d'une source sacrée, une pratique ancienne qui n'était plus respectée à l'époque de Cicéron (*Nat. D.* 2, 3, 9) : « on ne les observe plus au passage des rivières », cf. Brian Campbell, *Rivers and the Power of Ancient Rome*, 2012, p. 16-18, notes 61. On n'en sait très peu, par ailleurs, sur l'origine du « Pré des Flamines » (*Prata Flaminia*) qui délimitait la partie-est de la plaine. Pour les rites associés aux cours d'eau en tant que frontières spatio-temporelles, voir Nicholas Purcell, « Rome and the Management of Water: Environment, Culture and Power », dans G. Shipley et J. Salmon (éds.), *Human landscape in classical antiquity : environment and culture*, London, Routledge, 1996, p. 186-187.

⁴⁵⁵ Voir la liste des temples *in Circo* et de leurs fondateurs extraits des traités de Strabon qui témoignent d'une phase d'extension des cultes sur le Champ de Mars durant la République moyenne, F. Coarelli, *op. cit.*, p. 267.

⁴⁵⁶ Pour l'assimilation entre Neptune et Poséidon, qui rattache cet ancien dieu romain à un patron de l'eau douce, voir en particulier G. Wissowa, *RK*, 1912, p. 226 ; *RE*, s. v. « Neptunus » col. 2524 ; G. Dumézil, *Mythe et Épopée III*, 1973, p. 42. Id. *La religion romaine archaïque*, 1974 (2^e éd.), p. 393-394. Cette hypothèse tend à être acceptée par les chercheurs, voir : Raymond Bloch, « Quelques remarques sur Poséidon, Neptune et Nethuns », *CRAI*, vol. 125, no. 2, 1981, p. 345-346 ; plus récemment, G. Forsythe, *A Critical History of Early Rome*, 2005, p. 132.

⁴⁵⁷ Cette fête sera examinée de plus près au dernier chapitre (4. 4. 1).

*Flaminius*⁴⁵⁸. Le temple et son bassin en annexe furent rénovés en 122 av. n. è. par le consul, Cnaeus Domitius Ahenobarbus, comme l'atteste un passage de Pline l'Ancien qui rapporte l'existence d'un bassin des Domitii (« *delubrum C. Domitii* »)⁴⁵⁹. Cependant, les sources nous empêchent de déterminer si le consul restaura un ancien temple ou s'il en fonda un nouveau sur ce site.

On peut voir le temple de Neptune en question sur l'envers d'un aureus frappé en 42 ou 41 av. n. è., qui montre un tétrastyle avec la légende au-dessus : « NEPT » (fig. 4). L'avvers de cette monnaie montre Cn. Domitius Ahenobarbus, qui dirigea la flotte républicaine lors des affrontements sur mer contre les triumvirs à la bataille de Philippes (42 av. n. è.)⁴⁶⁰. On remarque donc une volonté du clan plébéien des *Domitii-Ahenobarbi* de se rattacher à Neptune, qui se revendiquait un prestige militaire sur le domaine de la mer. En outre, Pline l'Ancien rapporte qu'un groupe statuaire de Neptune, accompagné des Naïades, Thétis, Achille, des dauphins et les chevaux, ornait l'aire cultuelle à l'extérieur du temple⁴⁶¹.

Dans les années 1960, le temple de Neptune fut identifié à un périptère de marbre trouvé sous l'église *San Salvatore in Campo*, mais ce rapprochement demeure fort incertain⁴⁶². Tout ce qu'on peut affirmer avec certitude est que l'*Aedes Neptuni* se trouvait sur le Champ de Mars près du *Circus Flaminius*. Parmi les dédicaces plus tardives qui mentionnent Neptune, il convient de mentionner une inscription votive sur une cippe trouvée sur le Champ de Mars en 2003, datée de l'an 135, indique que des employés des salines (*conductores*) au nord de Rome rendaient hommage à Fons⁴⁶³. Rappelons que les salines étaient devenues pleinement romaines à suite la victoire sur Véies en 396 av. n. è. (après le « déluge albain »).

⁴⁵⁸ Tite-Live, 28, 11, 4 ; aussi dans Dio. Cass. *Fr.* 57, 60, Une inscription du Haut-Empire concernant un affranchi impérial confirme sa localisation sur le Champ de Mars : *aedis Neptuni quae est in Circo Falminio* (CIL VI 8423), cf. Adam Ziolkowski, *The temples of Mid-Republican Rome and their historical and topographical context*, 1992, p. 117-119. Voir aussi : Platner-Ashby, s. v. « *Neptunus* », « *ara, aedes* », « *delubrum* » ; LTUR, vol. III (1999), p. 279 ssq., s. v. « *Neptunus, aedes in Campo* » ; Andrea Carandini (dir.), *The Atlas of Ancient Rome*, 2012, vol. 1, p. 499.

⁴⁵⁹ Cn. Domitius Ahenobarbus (« Barbe-rousse ») est connu pour avoir défait la flotte d'Aristonikos au large de Samos (Eudème II de Pergame), qui s'était opposé au leg du royaume de Pergame par son demi-frère Attale III (133 av. n. è.). En 122 av. n. è., Ahenobarbus occupa la charge de consul et fit restaurer le temple de Neptune. Il participa ensuite à la victoire contre les allobroges à Vindalium lors de son proconsulat en Narbonnaise, Tite-Live, *Per.* 62 ; Plut. *Marius.* 5, 33 ; Plin. *HN.* 36, 4, 13 : (*delubrum des Domitii in Circo*), cf. A. Carandini (dir.), *ibid.*, p. 503.

⁴⁶⁰ Crawford *RRC*, 519/1. Cette monnaie frappée à la fin 42 ou en 41 av. n. è. commémore la victoire navale de Cnaeus Domitius Ahenobarbus, descendant du précédent, contre la flotte des Triumvirs à la bataille de Philippes (42 av. n. è.), qui lui valut le titre d'imperator. Ce dernier se réconcilia ensuite avec Marc Antoine et obtint le consulat en 32 av. n. è. Cette série de monnaie en or fut probablement frappée pour honorer un vœu fait à Neptune par l'amiral Ahenobarbus avant l'affrontement, cf. A. Ziolkowski, *op. cit.*, p. 118.

⁴⁶¹ Ce groupe statuaire est attribué par Pline l'Ancien à Scopas mineur, actif à Rome au II^e siècle av. n. è. (*HN.* 36, 13), à ne pas confondre avec Scopas de Paros (395-350 av. n. è.), cf. A. Carandini, *op. cit.*, p. 503.

⁴⁶² Cette hypothèse fut proposée dans les années 1960, voir F. Coarelli, « L'ara di Domizio Enoarbo », *D. Arch.*, vol. 2, p. 33, mais elle fut remise en doute par Fausto Zevi, « L'identificazione del tempio di Marte in Circo e altri osservazioni », *Mélanges Heurgon*, Coll. de l'ÉfR, vol. 27, 1976, p. 1057-1052, dans A. Ziolkowski, *op. cit.*, p. 119.

⁴⁶³ Pour la publication de cette cippe votive datée de l'an 135 de notre ère, voir : Mireille Cébeillac-Gervasoni, Cinzia Morelli, « Les *conductores* du *Campus Salinarum Romanarum* », *MEFRA*, vol. 126, no. 1, 2014, p. 5 : *Neptuno / Sacrum / cappi (sic) salinar(um) / romanor(um) / L(ucius) Virtius / Ephrodaditus et / L(ucius) Cornelius / Hesper /*

En dépit de ces lacunes, l'*Aedes Neptuni* pourrait avoir été fondé aux alentours de 260-230 av. notre ère, ce qui le situe dans le contexte de la première guerre punique ou peu après (264-241 av. n. è.)⁴⁶⁴. À cette époque, Rome développe alors sa marine de guerre qui lui permit conquérir les îles avoisinantes, notamment grâce à l'usage du « *corvus* » (grappin d'abordage)⁴⁶⁵. Avec cette avancée en Méditerranée, il fallût donc matérialiser le culte à cet ancien dieu de l'eau douce assimilé à la mer et au monde de la navigation. Bien qu'il compte parmi les grands dieux de Rome, les sources n'indiquent pas si un Flamine était chargé de la gestion de son culte. Pour les Romains, Neptune est donc, aux époques historiques, le patron de toutes les eaux : *Neptunus est fluminibus et fontibus et omnibus aquis praest*⁴⁶⁶. Ses parèdres *Venilia* et *Salacia*, typiquement latines, rappelaient la distinction entre ses domaines des eaux douces et salées⁴⁶⁷.

Tel qu'il a été mentionné précédemment, la déesse Juturne était associée à une source sous le forum romain aménagée en fontaine cultuelle, qui avait été rattachée au *topos* des coursiers annonçant les victoires militaires (1. 3. 6). Une tradition rapporte qu'à la fin de la première guerre punique (241 av. n. è.), un temple fut consacré en l'honneur de Juturne sur le Champ de Mars par le consul sortant et vainqueur des Carthaginois, Caius Lutatius Catulus⁴⁶⁸. Le consul honorait ainsi un vœu fait avant la bataille des îles Égates cette même année, qui se solda en une victoire déterminante pour les Romains sur la côte de la Sicile⁴⁶⁹. Par le fait même, l'ex-consul instituait la fête en l'honneur de cette déesse, les *Juturnalia* du 11 janvier, afin de rendre hommage aux employés des eaux qui honoraient cette déesse (*aquarii, plumbarii, etc.*)⁴⁷⁰.

conductores / dedicatus (sic) / Pontiano et Atiliano cons(ulibus). Les dédicants, Lucius Virtius Epaphroditus et Lucius Cornelius Hester, sont des affranchis qui dédièrent cette pierre votive (268 x 58, 5 x 30/33 cm) à Neptune lorsqu'ils étaient collègues chargés du transport dans les salines au nord de Rome (*Salinae Romanae*).

⁴⁶⁴ A. Ziolkowski, *op. cit.*, p. 118.

⁴⁶⁵ En latin, *corvus* signifie « corbeau », mais aussi « croc ». Pour ce dispositif militaire, voir Polybe, 1, 22 ; Vitruve, 10. 13. 3, dans A. Malissard, *Les Romains et la mer*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 23.

⁴⁶⁶ Servius. *Comm. Geog.* 4, 29.

⁴⁶⁷ Varron associe *Venilia* au flux des eaux (de *venire*) et *Salacia* à leur reflux de *salum* (mer agitée), *Ling.* 5, 72. Ces parèdres indiquent les deux domaines d'action de Neptune : « *Salacia Neptuni* » (Aul. Gell. 13, 23, 2), c'est l'eau bondissante, jaillissante plutôt associée à la mer, tandis que *Venilia* représente l'eau calme et rassurante : « elle vient au repos, douce et docile », et donc, plus généralement associée aux eaux douces, R. Bloch, *loc. cit.*, p. 345. Voir aussi G. Dumézil, *Mythe et épopée*, p. 77-83 ; Id. *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, Gallimard, 1975, p. 30-31 (ce que l'auteur appelle : « les deux puissances de Neptune »).

⁴⁶⁸ Servius écrit : « Lutatius Catulus construisit le premier un temple sur le Champ de Mars ; car ceux aussi qui utilisent l'eau pour leur métier (*qui artificum aqua exercent*) célèbrent les Fêtes de Juturne, jour de fête qu'ils appellent *Juturnalia* », *Comm. Aen.* 12, 139 (trad. A. Baudou).

⁴⁶⁹ Caius Lutatius Catulus compte parmi les figures plébéiennes montantes de la République moyenne. En 242, Catulus partagea le consulat avec Aulus Postumis Albinus, descendant du vainqueur au lac Régille. Alors que les Romains avaient pris le dessus dans la guerre contre Carthage, Lutatius Catulus arriva à défaire la flotte carthaginoise aux îles Égates, ce qui força Hamilcar Barca à négocier une trêve avec Rome, Polybe. 1, 59-62 ; Tite-Live, *Per.* 19, 12. Le général romain obtint un triomphe cette même année, bien que des sénateurs s'y étaient opposés parce qu'il n'avait pas pu prendre part à l'action en raison d'une blessure reçue lors du siège de Drapène (Val. Max. 2, 8. 2).

⁴⁷⁰ Pour ce récit de fondation, voir : Ovide, *Les Fastes*, 1, 463-464. *Serv. Comm. Aen.* 12, 139. Les métiers des eaux à Rome seront étudiés conjointement à la fête de Juturne du 11 janvier (4. 2. 2).

Les interprétations varient quant à l'emplacement du temple de Juturne sur le Champ de Mars. En se fondant sur un passage d'Ovide qui le situe sur près de l'Aqua Virgo, Ferdinando Castagnoli, avait considéré qu'il devait se trouver à proximité de son embouchure⁴⁷¹. D'après ce dernier, les vestiges de la fondation de ce temple pourraient être ceux qui se trouvent dans le sous-bassement de l'Église *Santa Maria in Monterone*, mais ce rapprochement a tendance à être délaissé⁴⁷². En revanche, Filippo Coarelli le situait plus près des Thermes d'Agrippa où se trouvaient quatre temples fondés durant la République moyenne. Cette enceinte rectangulaire, nommée « *Largo di Torre Argentina* », fut annexée par la suite au Portique de Minucius (achevé en 107 av. n. è.) dans lequel se trouvait le bureau de l'annone⁴⁷³.

Selon Filippo Coarelli, le temple de Juturne occupait le temple A qui est le plus rapproché des Thermes d'Agrippa qui sont connectés à l'aqueduc Virgo, ce qui est aussi l'avis d'Andrea Carandini⁴⁷⁴. En revanche, Adam Ziolkowski opte pour le bâtiment C qui se trouve à proximité d'autres canalisations qui alimentaient les bassins cultuels⁴⁷⁵. Il en résulte que la localisation du temple de Juturne ne peut être attribuée avec précision, bien qu'il se trouvât assurément sur le Champ de Mars.

En ce qui concerne le commanditaire de ce temple, il convient de mentionner que Lutatius Catulus partageaient le consulat avec Aulus Postumius Albinus, dont le nom rimait avec la victoire de ses ancêtres au lac Régille et la fontaine de Juturne⁴⁷⁶. Si l'on adhère à l'historicité des événements, on peut supposer que les deux consuls auraient planifié ce projet conjointement lors de leur consulat de 242 av. n. è. dans une stratégie mémorielle des divers familles et clans afin de garantir leur influence politique pour la postérité. Dans ce contexte, le vœu de Lutatius pourrait apparaître en surface, mais les enjeux étaient plus profonds. En effet, durant la période d'après première guerre punique, les familles plébéiennes commencèrent plus régulièrement à se hisser dans les hautes sphères politico-religieuses de l'État. Il fallait créer de nouveaux récits mémoriels et promouvoir de nouveaux héros, en l'occurrence, ceux de la gens *Lutatia* et des *Cornelli Scipiones*, vainqueurs des Carthaginois. La construction du temple de Juturne s'inscrit donc dans cette mouvance de compétition pour le prestige entre citoyens romains.

⁴⁷¹ « Ce même jour t'accueillera, sœur de Turnus (Juturne), dans le temple où l'aqueduc Virgo arrive dans le Champ de Mars ». Ovid. *Fast.* 1, 464 (trad. O. Sers). Ce passage atteste de localisation du temple de Juturne dans la zone desservie par l'Aqua Virgo (nord-est).

⁴⁷² F. Castagnoli, « Il Campo Marzio nell'antichità », *Mem. Acc. Ling.*, vol 8, no. 1, 1948, p. 161.

⁴⁷³ Les quatre temples du complexe « *Largo di Torre Argentina* » ont été mis à jour lors des fouilles de 1926-1928. Ils sont datés du IV^e-III^e siècle (C, B, A), du début du II^e siècle (D) et de la fin du II^e siècle av. n. è. Ces temples furent rénovés au I^{er} siècle av. n. è. après l'ajout du portique de Minucius (120 x 130 m), cf. F. Coarelli, *op. cit.*, p. 275-280.

⁴⁷⁴ Filippo Coarelli, *L'area sacra di largo Argentina. I. Topographia e storia*, Rome, Musei Capitolini, 1981, p. 42-43 (temple A). Voir aussi : Andrea Carandini (dir.), *The Atlas of Ancient Rome*, 2012, vol. 1, p. 500 (temple A attribué à Juturne) et 502 (podium surélevé et toiture dallée entre 150 et 110 av. n. è.).

⁴⁷⁵ Adam Ziolkowski, *op. cit.*, p. 96 (temple C). Cette hypothèse nous a semblé la plus crédible parmi les trois.

⁴⁷⁶ Une légende voulait que les Dioscures soient apparus à la fontaine de Juturne durant cette bataille (1. 3. 6).

Il convient de souligner que c'est dans la vicinity du temple de Juturne sur le Champ de Mars, que fut établi le cabinet de l'administration impériale des eaux de Rome, la *Statio Aquarum*, à la suite du décès d'Agrippa (12 av. n. è.), qui légua son personnel des eaux à l'État⁴⁷⁷. Ce bureau administratif installé dans le Portique de Minucius Frumentaria était dirigé par les *curatores aquarum*, qui travaillaient près des bureaux de l'administration du blé. À la suite d'un incendie qui dévasta le portique en 283 ap. J.-C, le culte de Juturne commença alors à se concentrer sur le forum romain, à proximité de sa fontaine homonyme⁴⁷⁸.

Ainsi, la nymphe Juturne devint si populaire à Rome qu'un temple fut consacré officiellement sur le Champ de Mars en son honneur. Dans ses *Fastes*, Ovide raconte longuement comment cette nymphe obtint l'immortalité de Jupiter, épris pour elle « d'un amour sans bornes », auquel elle résista le plus possible⁴⁷⁹. Les mythographes de Rome lui ont attribué une descendance aquatique, en faisant d'elle la fille de la parèdre Venilia et de Fons⁴⁸⁰. Servius rappelait qu'à l'origine, cette déesse originaire de Lavinium « préside aux sources et aux étangs sonores »⁴⁸¹.

Aux côtés de ces patrons des eaux, les nymphes personnifient les forces topiques de la nature résidant dans sources, grottes, forêts et étangs. Sous l'influence hellénistique, les Romains ont rattaché largement ces déesses aux sources et à l'eau canalisée des fontaines et des thermes. Parallèlement à la conquête de la Macédoine et de la Grèce (achevée en 146 av. n. è.), alors qu'une grande quantité d'otages grecs furent amenés à Rome, les Romains suivirent l'exemple de cités grecques (Athènes, Corinthe, etc.) en dédiant un temple aux Nymphes (*Aedes Nympharum*)⁴⁸². Cependant, les seules mentions de ce temple dans les textes proviennent de Cicéron qui rapporte qu'après la mort de Publius Clodius Pulcher (52 av. n. è.), ses partisans révoltés avaient incendié ce temple dans lequel étaient conservées des archives de l'État⁴⁸³.

⁴⁷⁷ Front. *Aq.*, 98 ; 116 : Agrippa légua à l'État 240 *aquarii*, qui sont augmentés à 700 par Claude (c. 52), cf. Christer Bruun, *The Water Supply of Ancient Rome: a Study of Roman Imperial Administration*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1991, p. 190 ; Thomas Ashby, *The Aqueducts of Ancient Rome*, London, MacMillan, 1935 (1973), p. 24.

⁴⁷⁸ Christer Bruun, « Statio Aquarum », dans E. M. Steinby (dir.), *Lacus Iuturnae I*, Rome, De Luca, 1989, p. 144.

⁴⁷⁹ Ovid. *Fast.* 2, 585-614. Juturne est appréciée par Junon pour avoir résisté longuement aux avances de son mari infidèle (Verg. *Aen.* 12, 138-160).

⁴⁸⁰ La généalogie de Juturne se précise chez les auteurs de l'époque augustéenne qui en ont fait la fille de Venilia, parèdre de Neptune des eaux douces, ainsi que la sœur de Turnus (Verg. *Aen.* 10, 75; Ovid. *Fast.* 3, 364). Ovide précise qu'elle est l'épouse de Janus, le dieu des portes et des commencements (*Mét.* 14, 330-335). Chez Arnobe (c. 325-275), elle apparaît également comme la mère de Fons (*Ad. Nat.* 3, 29).

⁴⁸¹ Serv. *Ad. Aen.* 12, 139 : *stagnis quae fluminibusque sonoris praesidet*.

⁴⁸² La fondation de l'*Aedes Nympharum* correspond avec la vague d'hellénisation qui s'opère à Rome après la conquête de la Macédoine (172-168 av. n. è.) et de la Grèce (146 av. n. è.), qui eut pour conséquence l'arrivée d'otages grecs à Rome, parmi lesquels l'historien Polybe (c. 208-126 av. n. è.) qui demeura chez les *Scipiones* entre 167 et 149 av. n. è. Après la bataille de Pydna (168 av. n. è.), par exemple, 1000 notables achéens furent envoyés en otages à Rome, Polybe, *Histoires*, 30, 13, Marie-Rose Guelfucci, « Polybe, le regard politique, la structure des *Histoires* et la construction du sens », *Cahiers des études anciennes*, vol. 47, 2010, p. 329.

⁴⁸³ Cic. *Milo*, 73 : *eum qui aedem Nympharum incendit*. Dans cette affaire, Cicéron accuse un certain Sextus Clodius d'avoir mis feu aux temples de ses propres mains et détruits les registres publics : *qui memoriam publicam suis manibus incendit* (*Cael.* 78). Cf. A. Ziolkowski, *op. cit.*, p. 120-121 ; A. Carandini (dir.), vol. 1, p. 503-504.

En dépit des lacunes archéologiques, la localisation de l'*Aedes Nympharum* sur le Champ de Mars est corroborée par des dédicaces qui les nomment : « Nym]his in Camp(o)... »⁴⁸⁴. D'après les archéologues, le temple des Nymphes pourrait remonter au III^e ou au II^e siècle av. n. è., mais une date plus précise ne peut être attribuée. Selon Filippo Coarelli et Adam Ziolkoski, ce temple occupait peut-être le bâtiment D de l'*area sacra* du « *Largo di Torre Argentina* », dont les vestiges sont datés du début du II^e siècle av. n. è., mais ce rattachement demeure hypothétique⁴⁸⁵. Dans les faits, on ignore dans quel contexte ce bâtiment ne fut consacré, ainsi que les archives qu'il contenait.

En outre, plusieurs dédicaces mentionnent les Nymphes à Rome et en Italie. Ces déesses fonctionnelles étaient notamment évoquées avec Juturne lors des *Volcanalia* (23 août), afin qu'elles accordent leur faveur dans la lutte contre les incendies qui atteignait son paroxysme durant cette période de l'année⁴⁸⁶. Ces déesses avaient donc acquis une place méritoire au sein des dieux de la cité.

Durant le III^e et le II^e siècle avant notre ère, les conquêtes avaient transformé la plaine du *Campus Martius* en un centre urbain en pleine effervescence pour les loisirs, les cultes et l'administration publique. Le fleuve qui bordait la rive, la source Petronia qui délimitait ce secteur, puis à partir de 312 av. n. è., les eaux des aqueducs qui alimentaient les fontaines, les thermes, théâtres et autres bâtiments publics, en faisaient un secteur urbanisé où l'élément liquide était pleinement mis à l'honneur. Tel que le remarquait Strabon un siècle plus tard, le Champ de Mars compte parmi les régions les plus pittoresques de Rome. Les Romains y honoraient leurs patrons des eaux : Neptune, Juturne et les Nymphes. Afin de clore cette promenade, on franchira le pont Sublicius en direction du *Transtiberim*.

2. 1. 3. De l'autre côté de la rive : un culte au patron des fontaines

Tel qu'il a été mentionné au chapitre précédent, le pont Sublicius fut construit à l'époque royale pour faire la liaison avec la rive droite du Tibre. Les populations sabine, étrusque et étrangères, établies autour du Janicule dans la zone appelée *Transtiberim* (*Trastevere*) furent progressivement intégrées au territoire de la cité. Avec l'augmentation de la population urbaine à la suite des conquêtes et l'arrivée de nouveaux migrants, cette région devint l'une des plus densifiées de Rome. Les rues sinueuses du *Trastevere*

⁴⁸⁴ CIL VI 2295: *Volcano [in Circo Flam(inio) Iturnae et Nym]his in Camp(o) Opi opifer(ae) Quir(ino) in colle Vok(ano) [in] comit(io)*. Sur cette inscription des Frères Arvales d'époque augustéenne, Juturne et les Nymphes sont honorées avec Ops Opifera, déesse de l'abondance, cf. G. Dumézil, 1975, p. 64 ; R. Turcan, *op. cit.*, p. 118.

⁴⁸⁵ En fondant son argument sur le fragment #322 de la *Forma Urbis Romae* (époque sévérienne), Lucos Cozza a rapproché l'*Aedes Nympharum* du *Lares Permarini* (Lares des marins) qui est cité sur ce fragment au côté d'un temple anonyme, « *Pianta marmorea severiana : nuove ricomposizioni di frammenti* », *Studi di topographia romana*, 1968, p. 3-17. En revanche, F. Coarelli (1981, *op. cit.*, p. 38), puis A. Ziolkowski considèrent plus probable le temple des Nymphes occupait le temple D du *Largo di Torre Argentina*, qui date du début II^e siècle av. n. è., flanqué du portique de Minucius qui contenait des archives tenues à proximité, *op. cit.*, p. 122. : une hypothèse somme toute crédible.

⁴⁸⁶ Georges Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, p. 64. Voir aussi Robert Turcan, *op. cit.*, p. 118.

serpentaient à travers les boutiques, les chapelles murales, les tavernes et d'autres lieux de plaisance⁴⁸⁷. Durant la République moyenne, la rive droite n'était pas encore desservie par les lignes d'aqueducs, ce qui fait que les habitants devaient compter sur les puits et les fontaines qui extraient les eaux de la nappe phréatique⁴⁸⁸. C'est dans ce secteur que se trouvait une ancienne demeure consacrée au dieu Fons.

Aussi appelé en latin *Fontus* (ou *Fontanus*), le dieu Fons n'est pas spécifique à un cours d'eau en particulier, mais préside aux sources, aux fontaines et aux puits. La tradition en a fait le fils de Janus, qui est lié au trafic sur le Tibre, et de Juturne, déesse de ces mêmes eaux courantes⁴⁸⁹. En ce qui concerne son culte sur la rive droite, Cicéron mentionne l'existence d'un culte à Fons sur le flanc du Janicule près du « tombeau de Numa » dans le *Transtiberim*⁴⁹⁰. Bien qu'il n'y ait pas vestige de l'*ara Fontis* d'époque républicaine dans le *Trastevere*, car les ruines antiques y sont plus rares, on peut supposer que ce lieu de culte était organisé autour des sources déferlant du Janicule qui alimentaient ce secteur de la ville⁴⁹¹.

Sur la rive gauche, les auteurs anciens mentionnent l'existence d'un sanctuaire de Fons, qui fut consacré par le consul Caius Papirius Maso à son retour de Corse en 231 av. n. è., possiblement sur le Champ de Mars⁴⁹². Ce dernier rendait ainsi hommage à la découverte d'une source dans les montagnes du

⁴⁸⁷ Les vestiges de ce quartier sont visibles au départ de la Via Aurelia (*Via della Lungaretta*), dont des restes de bâtiments furent découverts en 1899 sous l'église sous *Santa Cecilia*, F. Coarelli, *Rome and Environs*, 2007, p. 350.

⁴⁸⁸ L'Aqua Alsietina, inauguré en 2 av. n. è. pour la naumachie d'Auguste (*Res Gestae*, 23, 11), est le premier aqueduc à desservir le quartier du *Transtiberim*, mais cette eau devient rapidement imbuvable et ne sert qu'à l'arrosage et aux taches de nettoyage (Front. *Aq.* : *nusquam in usus populi fluentem*). Il faut attendre l'Aqua Traiana, inauguré en 109, afin que des eaux de bonne qualité soient conduites dans ce secteur de la ville, H. B. Evans, *Water Distribution in Ancient Rome : The Evidence of Frontinus*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1994, p. 111-113. Voir aussi : J. Donald Hughes, *Environmental problems of the Greeks and Romans ecology in the ancient Mediterranean*, Johns Hopkins University Press, 1996 (2014: 2^e éd.), p. 176.

⁴⁸⁹ Arnobe (*Ad. Nat.* 3, 29) rapporte que Fons est aussi le gendre de Volturnus (fleuve de Campanie). Aucun temple de Janus n'a été trouvé dans le *Trastevere* en dépit de son affiliation nominale avec la colline du Janicule. Dans ce quartier, les habitants vénéraient surtout le fils de ce grand dieu, Fons, qui préside aux points d'eau vive, cf. Susan M. Savage, « The Cults of Ancient Trastevere », *Memoirs of the American Academy in Rome*, vol. 17, no. 1, 1940, p. 30.

⁴⁹⁰ Cic. *Leg.* 2, 56 *in eo sepulcro quod haud procul a Fontis ara est*. Le tombeau en question fut découvert par les Romains en 181 av. n. è., dans lequel des traités pythagoriciens, jugés alors dangereux de voir les doctrines grecques s'imposer à Rome cinq ans après les Bacchanales, ces traités furent brûlés par ordre du sénat (Tite-Live, 40,29,11 ; Plut. *Numa.* 22, 2-5). Cependant, ces traités furent probablement fabriqués par une faction qui voulaient alors promouvoir ces idées, cf. M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome*, vol. 2, Cambridge (G-B), Cambridge University Press, 1998, p. 260, cf. Andreas Willi, « Numa's dangerous books: the exegetic history of a Roman forgery », *Museum Helveticum*, vol. 55, no. 3, 1998, p. 139-172. <http://doi.org/10.5169/seals-43039>

⁴⁹¹ L'*ara Fontis* n'a jamais été découvert, mais il pouvait se trouver près d'une ou de plusieurs sources issues de la colline du Janicule (*sub Ianiculo* : Tite-Live, 40, 29, 3 ; Solin. 1, 21), voir : *Dar.- Sagl.* s. v. « Fons » ; Platner-Ashby. s. v. « Fons ad Portam Fontinalis » ; cf. Susan M. Savage, *loc. cit.*, p. 31, note 51 ; A. Carandini (dir.), *op. cit.*, p. 551.

⁴⁹² Cic. *Nat. D.* 3, 52 *itaque et Fontis delubrum Maso ex Corsica dedicavit*.

nord de la Corse qui sauva son armée de la soif de sorte qu'elle remporta une victoire décisive à Mortella (Haute-Corse)⁴⁹³. Le général romain doublait ainsi le culte honoré de l'autre côté de la rive.

Aux yeux des Romains, Fons incarne un *numen* aquatique, dont le culte remontait à Numa qui immola un mouton en son honneur⁴⁹⁴. Bien que l'influence de l'hellénisation donnât des traits typiquement grecs aux divinités aquatiques, comme ceux de Neptune (un homme barbu avec un trident), nous n'avons pas de représentation anthropomorphe de Fons⁴⁹⁵. Ceci s'explique peut-être parce qu'il partage le domaine des sources d'eau vive avec les nymphes les ont largement recouvertes durant la République moyenne et tardive⁴⁹⁶. En outre, Fons était honoré le 13 octobre lors des *Fontinalia*, durant laquelle les fontaines et les puits de Rome étaient décorés de guirlandes⁴⁹⁷. Bien que sa popularité s'étendît aux deux rives de la cité, il semble qu'il n'y avait pas, comme pour les dieux précédents, de Flamine pour diriger son culte⁴⁹⁸. À Rome, Fons veille donc sur les eaux des nappes phréatiques vitales aux populations du Janicule.

Le culte de Fons perdura jusqu'à l'époque impériale comme en témoignent des dédicaces plus tardives. Il convient de souligner, par exemple, un autel découvert en 1914 dans le secteur du *Trastevere* qui fut dédié par deux affranchis et leurs épouses en 70 sous Vespasien, qui ont voulu restaurer le sanctuaire de Fons « *sub Ianiculo* »⁴⁹⁹. En outre, Fons compte parmi les dieux auxquels sacrifient les Frères Arvales qui immolèrent deux moutons en son honneur, le 13 mai de l'an 183⁵⁰⁰.

On notera enfin que ce culte est attesté dans la colonie romaine de Volsinie (d'origine étrusque) au nord de Rome près de l'actuelle commune de Bolsena, où une pierre votive dédiée à l'époque

⁴⁹³ Les circonstances de cette victoire sont décrites par Dion Cassius (fr. 8), puis Zonaras, *Épitomé*, 8, 18, 14 (XII^e siècle). Le sanctuaire de Fons dédié en 231 av. n. è. se trouvait possiblement sur le Champ de Mars à l'extérieur de la *Porta Fontinalis* (Festus 75 L), A. Ziolkowski, *op. cit.*, p. 38 ; B. Campbell, *op. cit.*, p. 17.

⁴⁹⁴ Ovid. *Fast.* 3, 300 : « *Numen inest!* » - s'exclame Numa avant de sacrifier à l'esprit de la source (Fons).

⁴⁹⁵ Un denier de la gens *Fonteia* frappé en 114 av. n. è. par Caius Fonteius, montre un jeune homme à deux visages, mais il semble plus probable qu'il s'agisse de Janus, qui est régulièrement représenté avec un double visage, ce qui rattache toutefois cette famille au dieu Fons, descendant de Janus, cf. *RRC.* 290/1, B. 1., cité dans *Dar.-Sag. Ibid.*

⁴⁹⁶ *Dar.-Sagl.* s. v. « Fons ».

⁴⁹⁷ Varr. *Ling.* 6, 22. Nous examinerons de plus près cette fête lors du dernier chapitre (4. 5. 1).

⁴⁹⁸ Il a été suggéré que les noms des deux Flamines mineurs de Rome manquant sur la liste de Varron (*Ling.* 7, 45), était ceux de flamines *Neptunalis* et *Fontinalis*, dont seul le premier est attesté à Thysdrus (El Jem, Tunisie), *AE*, 1928, 34, cf. Domenico Fasciano, Pierre Séguin, *Les flamines et leurs dieux*, Musae, Montréal, 1993, p. 141-146. Il en demeure que ces rapprochements sont trop hypothétiques pour être acceptés.

⁴⁹⁹ L'autel à Fons fut découvert en 1914 au-dessus d'un point d'eau dans un cubicule à 5 m de profondeur. Celui-ci fut offert par deux affranchis nommés à titre de *magistri quinquennales* d'une nouvelle association (*collegia*), qui citent également leurs épouses : *AE* 1915, 100 (70 de n. è.) : *Imp. Vespasiano Caesare Aug. II Caesare Aug. f. Vespasiano cos. Dedicatum VIII K. Iunias P. Pontius Eros C. Veratius Fortunatus mag. II quinquennales lustris primi cum Tutilla Helice et Popilia Pnoe conjug. Suis aedem a fundamentis sua pecun fontis d. d.*, cf. *Not. Sc.*, 1914, p. 362-355, *Bull. Com.* 43, 1915, p. 52-53 (fig. 1), Susan Savage, *loc. cit.*, p. 30-31, F. Coarelli, *Rome and Environs*, 2007, p. 350.

⁵⁰⁰ Pour les mentions de Fons par les Frères Arvales, voir : J. Scheid et alii, *CFA*, 1998, no. 94 ; col. 2, 4 ; 13 (8 février et 13 mai 183) ; no. 105, 11, b (7 novembre 224) ; Id. *Quand faire, c'est croire*, 2005, p. 302-303.

augustéenne fut trouvée sur la colline appelé « la Cività ». On peut lire sur celle-ci : « Aulus et Lucius Seius, fils d'Aulus Seius, curateur de l'eau, (ont fait élever ce monument) consacré à Fons et Tellus avec l'argent collecté »⁵⁰¹. Selon Raymond Bloch, le partenariat avec Tellus dans la Volsinie correspond avec la topographie du lieu de culte d'où provient l'inscription : « une source jaillissante au pied d'une colline »⁵⁰². On retrouvera ce patron des fontaines lorsqu'on examinera sa fête au calendrier (4. 4. 1).

2. 2. Les offrandes de guérison : témoins de dialogues individuels avec les dieux

Cette analyse se tourne à présent sur les objets d'offrandes, qui constituent pour les Romains, un mode de communication avec les dieux. Ces objets apparaissent en abondance et sous diverses formes dans les sanctuaires gréco-romains durant toute la période antique, par exemple : monnaies, statuettes, céramiques, métaux, ou encore, des répliques d'organes humains ou animales. À des fins de synthèse, cette analyse sera concentrée sur les ex-voto en formes anatomiques trouvés à Rome et en Italie, qui peuvent témoigner de rites de guérisons associés à l'eau⁵⁰³. Il sera d'abord question de dégager les rouages de cette pratique votive, puis d'examiner son essor en Italie centrale du III^e à la fin du I^{er} siècle av. n. è. Le point suivant abordera la nature controversée d'un culte attribué à une série d'ex-voto anatomiques trouvés sur la rive gauche du Tibre au XIX^e siècle, sur laquelle il conviendra d'apporter quelques notions explicites.

Dans le monde gréco-romain, les ex-voto attestent concrètement d'une pluralité de dialogues, collectifs ou individuels, entretenus avec les dieux dans des circonstances particulières. En raison de leur grande variété, les archéologues séparent ces objets en deux catégories. La première regroupe les objets dits « par destination », qui servaient strictement à titre d'offrandes vouées aux divinités, la plupart du temps pour faire suite à une demande pouvant être précisée par la nature ou la forme de cet objet (des statuettes ou des ex-voto anatomiques). La seconde catégorie, qui sera volontairement laissée de côté ici, regroupe les objets « par fonction » : les objets du quotidien qui ont été détournés de leur fonction première pour être offerts à une divinité, tels que le mobilier, les monnaies, les armes, ou les sigillés⁵⁰⁴.

⁵⁰¹ *AE* 1983, 395 : *A(ulus) L(ucius) Seii A(uli) f(ili) curatores aquae / ex aere conlato / Fonti Telluri sacr(um)*, entre 11 av. et 50 de. n. è., R. Bloch, « Fons et Tellus et la Cività », *MEFRA*, vol. 99, no. 2, p. 563-565.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 566.

⁵⁰³ Les offrandes en formes anatomiques (bras, jambes, têtes, nez, etc.) proviennent de divers sanctuaires guérisseurs du monde gréco-romain dans lesquels l'eau vive est mise en valeur, par exemple, dans l'Asclépiion d'Athènes, près de l'île Tibérine à Rome, ainsi que dans les Gaules : au sanctuaire des Sources de la Seine (Côte-d'Or), à Chamalières (Puy-de-Dôme), parmi d'autres sites, cf. Stéphanie Raux, « 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. 8-9.

⁵⁰⁴ L'archéologue Claude Bourgeois constitua ces deux groupes pour synthétiser les neuf catégories d'ex-voto proposées au préalable par Louis Bonnard, *La Gaule thermale*, 1907, Paris, Plon, p. 249-303. Cette division bipartite vise à ordonner les multiples objets d'offrande de la civilisation gauloise en lien avec les lieux de cultes liés à l'eau, *Divona I. Divinités et ex-voto du culte gallo-romain de l'eau*, Paris, De Boccard, 1991, p. 121-185.

Chez les Latins, cette pratique relève du vœu (*votum*), qui consiste à établir un contrat avec les dieux en vertu d'une faveur demandée. Au départ, le vœu est annoncé par une prière (*precatio*). Ce n'est qu'une fois le vœu exaucé que l'entente est consolidée par une offrande matérielle. Les ex-voto montrent parfois des images en relief ou en polychromie, ainsi que des inscriptions, qui permettent dans certains cas de préciser le champ d'action de la divinité concernée⁵⁰⁵. Durant l'époque impériale, on trouve avec récurrence la formule : *V(otum) S(olvit) L(ibens) M(erito)*, indiquant que le dédicant s'est acquitté de ses obligations religieuses contractées par son vœu⁵⁰⁶. On notera l'exemple d'une plaque de marbre trouvée à Épidaure, sur laquelle on peut lire qu'un certain Cutius Gallus a offert ce relief montrant deux oreilles à Esculape, pour l'avoir guéri d'une affection auriculaire⁵⁰⁷.

Ce qu'il convient de retenir est que le don d'objet met un terme au rite votif (*solutio*) de la même manière qu'un temple ou une statue était consacré au nom de l'État à la suite d'un vœu réalisé⁵⁰⁸. Cependant, ces objets sont témoins de dialogues plus personnels et intimes entre les dévots et les dieux.

2. 2. 1. Essor des ex-voto anatomiques en Italie centrale du III^e- I^{er} siècle av. n. è.

Les offrandes en formes anatomiques sont attestées dans de nombreux sanctuaires du monde gréco-romain. Parmi ces offrandes variées, la pratique d'offrir un objet représentant la partie du corps guérie d'une

⁵⁰⁵ Stéphanie Raux, *loc. cit.*, p. 8-9. Voir aussi J. Scheid, *La religion des Romains*, p. 87-88 ; Olivier de Cazanove, « La demande de guérison dans les sanctuaires », *Archéothéma*, no, 16, 2011 (sept-oct), p. 56.

⁵⁰⁶ La formule « *VSLM* » (il s'est acquitté de son vœu de bon gré) est courante durant la période du Haut-Empire, étant apposée à des stèles, des autels et des objets de toutes sortes, *ibid.* Parmi de nombreux exemples, on remarque cette formule sur une pierre votive de Placenza (Italie) : *M(arcus) De[---]MEMV[---]anu(s) / Matronis et Laribus / compitum v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*, *AE* 1964, 211, 25 x 100 x 18 cm, Placentia (*Aemilia : regio VIII* : nord-est de l'Italie), c. 51-150 de n. è., ou encore, sur un bloc de construction provenant du sanctuaire près du lac d'Antre à Villards d'Héria (Jura), *CIL* 13, 5343, et à Pouillé (Loir-et-Cher), cf. Claude Bourgeois, *Divona II. Monuments et sanctuaires du culte gallo-romain de l'eau*, Paris De Boccard, 1992, p. 145 et 215.

⁵⁰⁷ *CIL* 3, 7266 = *ILS* 3853 = *IG* 4², 440 ; *Eph. Arch. Atheniensi*, 1885, p. 199 : *Cutius has auris Gallus tibi voverat olim / Phoebigena, et posuit sanus ab auriculis*, que l'on peut traduire par : « Cutius Cutius, t'avait un jour, promis des oreilles, fils de Phoebus, et les a posées (en ce lieu), guéri (d'un mal) des oreilles ». Musée archéologique d'Épidaure. 36,3 x 35, 8 cm. Marbre blanc (copie de l'original), cf. Olivier de Cazanove, « Les offrandes anatomiques dans les lieux de culte du monde romain : une histoire longue, de l'Italie à la Gaule, de la République à l'Empire », *Bulletin de la société des sciences historiques et naturelles de Semur-en-Auxois et des fouilles d'Alesia*, Semur-en-Auxois, 2016, p. 215. En ce qui concerne l'identité du dédicant, Otto Weinreich (*MDAI (A)*, vol. 37, no. 1, 1912, p. 63), l'associait au noble gaulois, Cottius Gallus (M. Julius Cottius II), qui vécut sous Claude (Dion. Cass. 60, 24, 4), mais Roman Herzog jugea ensuite fort improbable que le dédicant ait omis de mentionner son statut social élevé (*Wunderheilungen von Epidauros, Philologus, Suppl.* 22, no. 3, Lepizig, 1931, p. 135), ce qui a tendance à être accepté, voir Folkert van Straten, « Gifts for the Gods. Votive offering representing parts of the human body », dans Henk S. Versnel, *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, vol. 2, Leiden, Brill, 1981, p. 122-123. Par conséquent, la datation précise de cette plaque votive est attribuée largement à l'époque impériale.

⁵⁰⁸ On a observé précédemment des récits de fondation de temples et de statues consacrés *post-votum*, par exemple, l'*Aedes Castoris* à la suite du vœu d'Aulus Postumius (c. 499 av. n. è.), leurs statues après celui de Paul-Émile (168 av. n. è.), le temple de Juturne après le vœu de Lutatius Catulus (242 av. J.-C.), l'*ara Fontis* après celui de C. Papirius Maso (231 av. n. è.). Bien qu'il puisse s'agir de constructions étiologiques *post-eventum* des historiens romains, ces légendes de fondation reflètent d'une pratique religieuse votive bien attestée chez les Romains.

blesse ou d'une maladie est l'un des témoignages les mieux observables des cultes guérisseurs de l'Antiquité en raison de l'ampleur de ce phénomène. D'après les sources archéologiques, ce *motus operandi* prend forme en Grèce continentale à l'époque classique (V^e-IV^e siècle av. n. è.), où de telles offrandes sont attestés, par exemple, dans l'Asklépeion d'Épidaure et celui d'Athènes, d'où proviennent des ex-voto de marbre en formes d'organes : pieds, jambes, seins, oreilles, yeux, etc.⁵⁰⁹. Dans le monde grec, les sanctuaires d'Asclépios et d'Hygie constituaient des havres pour les dévots qui cherchaient une aide divine à leurs maux. Ces lieux de culte se trouvaient régulièrement, comme c'est souvent la norme en Grèce, dans la proximité d'une source d'eau vive de bonne qualité⁵¹⁰.

Les années 295 à 241 avant notre ère marquent le début d'un essor fulgurant de Rome sur le plan de la politique externe. En Italie, les Romains ont vaincu leurs ennemis samnites et forment désormais la plus grande force territoriale sur la péninsule. En Orient, Rome s'implante dans l'échiquier politique, notamment par l'entremise d'alliances avec le royaume de Pergame. Ses victoires contre Carthage ont réduit sa rivale à une concurrente secondaire, ce qui laissa la voie libre pour établir une suprématie maritime en Occident⁵¹¹. C'est dans ce contexte que se multiplièrent les cultes d'Apollon, d'Esculape et d'Hygie (*Salus*) à travers le pourtour méditerranéen, par conséquence à une série de guerres qui laissèrent les populations meurtries, mais aussi par rattachements culturels à l'hellénisme comme pilier de connaissances médicales et occultes savantes (et artisanales, philosophiques, etc.). Car en effet, les Anciens ne faisaient pas de distinction nette entre la médecine des hommes et celles des dieux⁵¹².

C'est vers le début du III^e siècle avant notre ère que les ex-voto anatomiques apparaissent en Italie, avec une plus forte concentration dans le centre de la péninsule. Jusqu'à la seconde moitié du I^{er} siècle av.

⁵⁰⁹ Dans le monde grec, les formes anatomiques peuvent être représentées sur des stèles votives, comme on en a trouvé dans le sanctuaire d'Asclépios (édifié vers 490 av. n. è.) à Épidaure, la cité-berceau de ce dieu médecin. À Athènes, l'Asklépeion fut construit entre 422-388 av. n. è. sur le flanc sud de l'acropole dans le contexte de la guerre du Péloponnèse, alors que l'hygiène des citoyens confinés dans les murailles de la cité se dégradait (Thuc. 2, 47, 4). Les fouilles de l'Agora ont révélé des ex-voto en marbre du IV^e siècle av. n. è. : seins, oreilles, cuisse, yeux, ainsi qu'une stèle votive avec un œil dédicacée au « Héros Médecin » (*IG 2²*, 839, III^e-II^e siècle av. n. è.). La fonction guérisseuse de ce sanctuaire peut être précisée par une inscription qui mentionne une série d'ex-voto offerts par les Athéniens à Esculape : huit bouches, une dent, et des oreilles (*IG 2²*, 1535, III^e siècle av. n. è.). Pour un catalogue de ces objets votifs et leurs commentaires, voir notamment Folkert van Straten, *loc. cit.*, p. 65-151, dans Jacques Jouanna, « Les sanctuaires des divinités guérisseuses dans l'Athènes classique : innovations et continuités (Actes du 20^e colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer le 9 et 10 octobre 2009) », *AIBL*, no. 21, 2010, p. 69-84.

⁵¹⁰ Voir notamment : René Ginouvès, « Dieux guérisseurs et sanctuaires de sources dans la Grèce antique », dans Christian Landes (éd.), *Dieux guérisseurs en Gaule romaine*, Lattes, 1992, p. 97-105.

⁵¹¹ Alain Malissard, *Les Romains et la mer*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 20-30.

⁵¹² Les *Discours Sacrés* du rhéteur grec, Aelius Aristide (117-181), bien qu'ils soient plus tardifs, montrent bien l'association étroite entre la médecine des hommes et celles des dieux. En effet, ce grand voyageur avait la malchance de tomber souvent malade, étant affligé par des maux de toutes sortes. En 143, Aelius se rendit au sanctuaire d'Apollon à Pergame en 143 (à 26 ans), où il s'adonna à l'incubation (médecine par le songe), qui résulta en une série de purges alimentaires sur lui-même suivant la volonté du dieu (2, 37-44). En dépit des remèdes proposés par les médecins, Aelius Aristide considérait que sa piété envers les dieux le maintenait en vie, cf. Stéphanie Raux, *loc. cit.*, p. 7-8.

n. è., des ex-voto de ce type sont attestés : à la *Cavernetta delle sipe* (environ 15 ex-voto), près du temple d'Esculape à Rome (352 ex-voto), proche de la *Via di Monte Brazzo* en banlieue (52 ex-voto), dans le dépôt votif de la *Comunità* à Véies (407 ex-voto) et au temple des « treize autels » de Lavinium (405 ex-voto). On les retrouve aussi plus au sud, notamment dans la colonie latine de Luceria en Apulie, qui en a livré une grande quantité⁵¹³. En comparant les techniques artisanales, il ne fait aucun doute que les ex-voto grecs en pierre aient servi de modèle, à la différence que ceux-ci soient fabriqués en terre cuite (*terra cocta*) : la marque de commerce des artisans italiens⁵¹⁴. En dépit de cette popularité, on ignore pourquoi ces cultes cessent en Italie durant la dernière moitié du I^{er} siècle avant notre ère⁵¹⁵. Moins d'un siècle plus tard, cette pratique renaît avec vigueur via le prisme romain dans les provinces gauloises, comme en témoigne l'abondance d'ex-voto anatomiques provenant des sanctuaires gallo-romains de l'époque impériale⁵¹⁶.

En général, ces objets d'offrande étaient fixés dans les portiques des sanctuaires – sortes de trophées de guérisons attribuées à un dieu-médecin – mais dans certains cas, ils étaient jetés dans les eaux ou les fosses (*favissae*) en périphérie des lieux de culte. De nombreux ex-voto anatomiques, par exemple, ont été trouvés sur la rive gauche du Tibre en face du temple d'Esculape de l'île tibérine, ou encore, à Villards d'Héria et aux Sources de la Seine. Dans ce cas-ci, nous sommes en présence d'un dialogue avec les divinités du monde chthonien qui résident sous terre, comme le sont les sources et les cours d'eau⁵¹⁷. En outre, l'aspect sériel de ces ex-voto permet de supposer que les dévots pouvaient les acheter dans des boutiques à proximité des sanctuaires où ils étaient produits à partir de matériaux locaux⁵¹⁸.

En dépit de leur état souvent fruste, les parties anatomiques représentées par ces ex-voto permettent d'entrevoir les maladies et les blessures desquelles les dédicants prétendaient avoir été guéris. Dans un article récent, Stéphanie Raux a fait ressortir des maux qui auraient pu affliger les dédicants d'ex-voto,

⁵¹³ Des ex-voto anatomiques datés entre le III^e et le I^{er} siècle av. n. è. proviennent d'une centaine de sites d'Italie, cf. O. De Cazanove, « Les offrandes anatomiques dans les lieux de culte du monde romain », 2016, p. 215-217. Pour plus de détails sur les dépôts votifs en Italie, voir : Annamaria Comella, « Tipologia e diffusione dei complessi votivi in Italia in epoca medio e tardo-republicana », *MEFRA*, vol. 93, 1981, p. 717-803.

⁵¹⁴ Voir notamment le tableau comparatif produit par l'auteur, *ibid*, p. 214 (fig. 2)

⁵¹⁵ D'après Olivier de Cazanove, cette pratique demeura peut-être en pratique en Italie en étant remplacée par des ex-voto en métaux, qui purent être refondus par la suite, mais ceci demeure hypothétique, *ibid*, p. 218.

⁵¹⁶ Pour ces ex-voto dans les Gaules, voir : Simone Deyts, *Les bois sculptés des sources de la Seine*, 42^e Suppl. Gallia, Paris, 1983, 224 p. ; Anne-Marie Romeuf, « Les ex-voto en bois de Chamalières (Puy-deDôme) et des Sources de la Seine (Côte-d'Or) : essai de comparaison », Gallia, vol. 44, no. 1, 1986, p. 65-89 ; Id. *Les ex-voto gallo-romains de Chamalières (Puy-de-Dôme) : bois sculptés de la source des Roches*, Maison des Sciences de l'homme, Paris, 2000, 164 p. ; C. Bourgeois, *Divona I*, 1991, p. 150-159 ; Véronique Rey-Vodoz, « Offrandes et rituels votifs dans les sanctuaires de la Gaule romaine », dans M. Dondin-Payre, Monique, M.-Th. Raepsaet-Charlier (éds.) *Sanctuaires pratiques cultuelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, Bruxelles, Timperman, 2006, p. 232-234.

⁵¹⁷ L'offrande jetée dans l'eau est la norme pour communiquer avec les dieux chthoniens, J. Scheid, *op. cit.*, p. 79.

⁵¹⁸ Le choix des matériaux confirme l'origine locale de ces ex-voto, mais dont la pratique est la même ; le marbre en Grèce, la terre cuite en Italie, le bois, puis la pierre dans les Gaules. Ces objets étaient fabriqués à proximité des sanctuaires, mais rien n'empêchait aux dévots de les fabriquer eux-mêmes, cf. V. Rey-Vodoz, *loc. cit.*, p. 233.

d'après les formes de ces offrandes : fractures, plaies, douleurs aux muscles, ulcères, abcès, problèmes ophtalmologiques, auditives, d'asthme ou de stérilité⁵¹⁹. Bien qu'ils témoignent en majorité de guérisons, leur sens peut varier dans certains cas; par exemple, pour consolider un bon retour (deux pieds), ou encore, pour indiquer qu'une prière a été entendue (deux oreilles). Ces objets pouvaient être offerts au nom d'un tiers qui n'avait pas la force de se rendre sur place, ou encore, pour un animal malade⁵²⁰.

Tel que l'observait Olivier de Cazanove il y a une dizaine d'années, cette pratique se situe à l'intersection des croyances médicales et religieuses. Bien que ces matériaux soient rituellement associés à la pratique du *votum*, ils ouvrent une fenêtre sur l'état des connaissances médicales du corps humain des Anciens et de ses limites. À partir de l'époque classique, la médecine hippocratique qui prévaut en Grèce et à Rome considère le corps humain comme un ensemble des parties mécaniques et d'humeurs dont il convient de trouver les rouages qui sont défectueux, en l'occurrence, la partie anatomique en malaise⁵²¹. Pour observer ce phénomène de plus près en Italie, il conviendra d'examiner les vestiges de ce culte à Rome.

2. 2. 2. Un culte guérisseur au Tibre sur l'île Tibérine établi sous la République?

La tradition annalistique rapporte que durant les années 293-289 av. n. è., une sévère épidémie se répandit à Rome. Pour chercher une solution à cette crise que les Romains percevaient comme un prodige envoyé par les dieux, ces derniers consultèrent les Livres Sibyllins dans le temple de Jupiter Capitolin, qui révélèrent que la peste serait guérie à condition que la statue d'Esculape soit amenée à Rome de sa citémère d'Épidaure dans le Péloponnèse. Arrivés sur place, les ambassadeurs de Rome 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 par conséquent de ramener l'animal en Italie. Bien que le serpent s'échappât du navire vers l'île Tibérine quand il rentra à Rome, la peste quant à elle, s'en alla et le prodige fut conjuré⁵²².

Ceci résume la légende de fondation du temple d'Esculape, inauguré vers 289 av. n. è. sur l'île Tibérine aujourd'hui recouvert par la basilique *San Bartolomeo all'isola*⁵²³. Selon Suétone qui écrit au I^{er} siècle, il s'agissait d'un temple-hôpital doté de bâtiments pour loger les malades mis en quarantaine sur l'île

⁵¹⁹ Stéphanie Raux, *loc. cit.*, p. 14-15.

⁵²⁰ Certains ex-voto en forme d'organes d'animaux domestiques (chien, bœuf, bovidé, cheval) apparaissent sporadiquement aux côtés de parties humaines, par exemple à Chamalières où furent trouvés des ex-voto en forme de jambes de cheval, cf. C. Bourgeois, *op. cit.*, p. 157, fig. 79-80. Ces offrandes particulières laissent supposer que les dieux-médecins ont la vertu de soigner les animaux, une hypothèse plausible, mais ces objets peuvent aussi attester d'un sacrifice de substitution d'un animal, *ibid*, p. 9.

⁵²¹ Olivier de Cazanove, *loc. cit.*, p. 216-217.

⁵²² Tite-Live, 10, 47 ; *Per.* 11, 3; Val. Max. 1, 8, 2. ; [Aur. Vict]. *De vir. ill.* 22 (IV^e siècle) qui attribue cette prophétie à l'oracle d'Apollon au lieu des Livres Sibyllins.

⁵²³ La basilique *San Bartolomeo all'isola* fut édifiée au X^e siècle sur l'ancien temple d'Esculape, mais certaines colonnes de la nef pourraient avoir été récupérées de l'ancien temple, Platner-Ashby (1929), s. v. « *Aedes Aesculapii* ».

Tibérine en l'espoir d'une convalescence⁵²⁴. Le culte d'Esculape fut établi à Rome dans le contexte d'une crise épidémique, mais est plus probable qu'il ne fut pas importé du Péloponnèse, mais de la Grande-Grèce où les cultes d'Asklépios ont joué un rôle fédérateur entre les cités durant la République moyenne (qui équivaut à l'époque hellénistique)⁵²⁵. À proximité de ce temple, un petit sanctuaire consacré au Tibre vers le III^e siècle av. n. è. confirme que le fleuve était honoré sous sa forme divine à cet endroit⁵²⁶.

Dans les années 1880-1900, les travaux menés pour protéger la basse-ville contre les inondations ponctuelles du fleuve firent sortir de ce secteur une grande quantité d'ex-voto en terre cuite de formes anatomiques, qui avaient semble-t-il, passé plus de deux millénaires pris contre le rivage⁵²⁷. Ces objets de culte furent trouvés sur la rive gauche, à proximité du Pont Fabricius (édifié en 62 av. J.-C), qui faisait la liaison avec le sanctuaire insulaire d'Esculape. Au départ, ces ex-voto n'obtinrent pas une grande attention académique en raison de leur faible valeur esthétique. Par conséquent, plusieurs exemplaires disparurent et leur catalogage fut souvent laconique⁵²⁸. En revanche, on sait que cette série comportait environ 350 ex-voto en terre cuite, dont 20 mains, 272 pieds, 8 parties génitales mâles, un thorax ouvert et quelques ex-voto animaliers. Ces objets sont datés entre le III^e et le II^e siècle av. n. è. en raison de leur technique artisanale qui correspond à leur époque de diffusion en Italie⁵²⁹.

À la suite de cette découverte, l'archéologue Rodolfo Lanciani (1845-1919), nommé à titre de responsable des monuments antiques, a développé l'hypothèse selon laquelle ces ex-voto étaient voués à Esculape. Ses arguments reposaient sur la proximité avec le temple d'Esculape de l'autre côté de la rive et qu'il est habituel de trouver ce type d'offrandes dans ses sanctuaires⁵³⁰. Près d'un siècle plus tard, Joël Le Gall a réexaminé l'identité supposée du destinataire de ces offrandes. Selon lui, l'hypothèse qui rattache ces ex-voto au temple d'Esculape n'est pas valide, car elle présente trop de failles; par exemple, le

⁵²⁴ Suétone rapporte que l'empereur Claude (41-54) 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 (*Claud.* 25), ce qui laisse supposer que plusieurs malades étaient logés dans sur l'île, Danuta Musial, « Sur le culte d'Esculape à Rome et en Italie », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 16, no. 1, 1990, p. 235-236. Cette mesure visait à accroître le nombre d'affranchis pour l'administration impériale.

⁵²⁵ John Scheid, *Religion et piété à Rome*, Paris, La Découverte, 1985, p. 97-98.

⁵²⁶ Arnaldo Momigliano considérait que cet unique sanctuaire au Tibre à Rome confirme l'apparition plus tardive de son culte, « Thybris Pater », *Roma Arcaica*, Florence, 1938 (1989), p. 347-368. Selon A. Ziolkowski l'aire culturelle fut organisée au III^e siècle av. n. è. quand les Romains accomplirent leur mainmise sur le fleuve, *op. cit.*, p. 165.

⁵²⁷ Joël Le Gall, « Des Romains demandaient au Tibre la guérison de leurs maux », *Arch. et médecine*, 1986, p. 261.

⁵²⁸ En raison de leur apparence banale, ces ex-voto ne furent pas tous rendus aux autorités archéologiques italiennes après leur découvertes et les entrées muséales du Musée des Thermes de Rome n'indiquent parfois que le toponyme « *Tavere* » concernant l'emplacement de leur découverte. Heureusement, quelques entrées sont plus explicites et mentionnent leur trouvaille sur les rivages du Tibre, cf. Joël Le Gall, *ibid.* ; Id. « Le Tibre, un fleuve guérisseur », *Dossiers d'histoire et d'archéologie*, vol. 123, 1988, p. 18.

⁵²⁹ Joël Le Gall, 1988, *ibid.*

⁵³⁰ Rodolfo Lanciani, *Ancient Rome in the Light of Recent Discoveries*, Boston-New York, Houghton, Mifflin and Company, 1890, p. 70 et ssq.

sanctuaire n'était pas encore accessible via le pont Fabricius à l'époque où ces ex-voto furent offerts. Et pourquoi ont-ils été trouvés de l'autre côté du rivage et non pas sur l'île?

L'hypothèse principale de Joël Le Gall est que le culte d'Esculape sur l'île Tibérine fut organisé sur cette presqu'île parce que les Romains attribuaient déjà des vertus guérisseuses au dieu-fleuve⁵³¹. Par conséquent, ces ex-voto seraient destinés au Tibre lui-même, dont les eaux avaient conservé des vertus médicales aux yeux des Romains, pouvant soulager d'un malaise au même titre qu'elles effacent les souillures du corps⁵³². Cet argument peut être supporté par des exemples littéraires qui attestent de pratiques de guérison qui impliquent le Tibre. Le poète Horace, dans ses *Satires* (c. 29 av. n. è.), par exemple, évoque l'inquiétude d'une mère pour la santé de son enfant malade qui fait un vœu à Jupiter de le baigner dans le Tibre, le matin où le jeûne prescrit par ce dieu commencera⁵³³. Selon Horace, cette prescription va à l'encontre du bon sens, car la fièvre du bambin reprendra en sortant de l'eau froide : « Quel mal lui a troublé l'esprit? La peur des dieux »⁵³⁴. Les immersions dans le Tibre à des fins de guérisons demeuraient en vigueur pour les femmes sous l'Empire, comme en témoigne ces vers du satiriste Juvénal :

« Cet hiver elle s'en ira à l'aube casser la glace du Tibre pour se baigner dans le courant, y plonger trois fois, se laver la tête à même les tourbillons (*verticibus*), après quoi, nue et grelottante, elle traversera le chant de Tarquin le Superbe (le Champ de Mars), en rampant sur ses genoux en sang »⁵³⁵.

Pour soutenir son hypothèse d'un « fleuve guérisseur », J. Le Gall expose des remèdes employés par les médecins pour guérir par l'eau. Il souligne notamment les thérapies au moyen de bains par l'eau froide, qui eurent un succès fulgurant sous l'Empire à partir de la guérison « miraculée » des maladies chroniques d'Auguste par le médecin grec Antonius Musa, en 23 av. n. è., qui obtint une statue honorifique dans le sanctuaire d'Esculape⁵³⁶. Le Gall appuya cet argument par une autre série d'ex-voto découverte en 1854 un peu plus en amont du Tibre, près d'un lieu de culte dédié à Jupiter, qu'il attribuait aux pouvoirs

⁵³¹ J. Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, Paris, puf, 1953, p. 104-105.

⁵³² J. Le Gall, 1988, *loc. cit.*, p. 16.

⁵³³ Hor. *Sat.* 2, 3, 288-291 « Jupiter, toi qui donnes, puis supprimes, les grandes douleurs, disait la mère d'un enfant alité depuis cinq mois, si cette fièvre quarte tombe, le matin du jour où tu nous prescrites de jeûner, je plongerai mon fil tout nu dans le Tibre », (trad. F. Richard). Ce jeûne recommandé par Jupiter n'est connu par ailleurs que par une brève allusion de Pétrone (*Sat.* 44), cf. J. Le Gall, 1986, *loc. cit.*, p. 266, note 11.

⁵³⁴ Horace, *Satires*, 2, 3, 295.

⁵³⁵ Juvénal, *Satires*, 6, 522-525 (trad. O. Sers) : nous avons rendu « tourbillon » au pluriel pour concorder avec la version latine. Pline l'Ancien (*HN.* 29, 5, 4.) avait également ridiculisé cette pratique environ trente-ans plus tôt.

⁵³⁶ Suét. *Aug.* 59 ; 81 ; Dion. Cass. 53, 30 ; J. Le Gall, 1988, *loc. cit.*, p. 16. Cette forme d'hydrothérapie se diffuse à Rome durant le I^{er} siècle av. n. è., notamment en raison du médecin Asclépiade de Bithynie (c. 124 à 40 av. n. è.), qui prônait l'usage des bains froids par intermittence contre toutes sortes de maladies. Cette méthode fut également prescrite par Antonius Musa (c. 63 av. et 14 de n. è.) – qu'Horace regrette avoir essayée (*Ép.* 1, 15) et elle est adoptée par les élites romaines après la guérison d'Auguste en 23 av. n. è. Cependant, cette thérapie échoua sur son neveu Marcellus qui mourut la même année, cf. A. Malissard, *Les Romains et l'eau*, p. 112-113.

guérisseurs du fleuve⁵³⁷. Toutefois, rien ne permet d'expliquer précisément pourquoi les ex-voto en forme anatomique cessent à Rome et en Italie à l'époque césarienne⁵³⁸.

En ce qui concerne la disparition de ces offrandes à Rome, nous avancerons l'hypothèse que la tendance envers la prise de bains froids comme méthode de guérison grecque à la suite de l'exploit de Musa, pourrait avoir modifié les mentalités religieuses des Romains concernant les cultes guérisseurs. Durant le Haut-Empire, cette vogue atteindra alors les sphères intellectuelles de Rome, par exemple, le philosophe Sénèque, qui vécut au I^{er} siècle, avait l'habitude de monter chaque Nouvel an (1^{er} janvier) prendre un bain dans les eaux fraîches de l'aqueduc Virgo : se disant être « un intrépide amant de l'eau glacée (*psychrolutes*) »⁵³⁹. Ce dernier avait-il recours à l'hydrothérapie ou est-ce un geste stoïque pour commencer l'année en contrant les rigueurs annuelles de l'hiver? On ne peut l'affirmer avec certitude, mais la vogue du « psychrolutisme » pourrait avoir eu un impact sur l'abandon progressif des offrandes anatomiques en Italie. Ou est-ce qu'il s'agit d'une coïncidence d'ordre chronologique? La question demeure.

Malgré leurs lacunes documentaires, on peut affirmer que ces ex-voto étaient produits en série à partir de moules et peints par des artisans locaux qui les vendaient dans les *tabernae* à proximité. On remarque que les pieds comptent la grande majorité de ces offrandes. En effet, ces exemplaires peuvent témoigner d'une mobilité retrouvée, mais aussi d'ex-voto offerts : *pro itu et reditu*, donc par des dévots qui sont rentrés de voyage en bonne santé – ce que Le Gall réfutait catégoriquement⁵⁴⁰. Peu importe, puisque les douleurs aux pieds, comme les pieds d'athlète ou les ampoules, comptent parmi les problèmes courants des voyageurs. En raison de l'aspect sériel de ces offrandes, l'identité des dédicants demeure donc

⁵³⁷ En 1854, la reconstruction de l'hôpital *Fate Bene Fratelli* qui borde le Tibre à Rome fit ressortir d'une fosse de nombreux ex-voto en terracotta : mains, pieds, jambes, visages, etc. Ceux-ci furent dispersés par la suite en raison du faible intérêt des archéologues de l'époque à l'égard de ces objets rustiques et abimés, mais un amateur français s'en procura quelques exemplaires, dont six sont conservés au Musée Borély à Marseille (Inv. 2660-2666), cf. J. Le Gall, « Le Tibre, un fleuve guérisseur », *Dossiers d'histoire et d'archéologie*, vol. 123, 1988, p. 20.

⁵³⁸ *Ibid.*

⁵³⁹ Voici le passage de Sénèque adressé à Lucilius : « Moi qui, intrépide amant de l'eau glacée (*ille tantus psychrolutes*), saluais l'Euripe aux calendes de janvier, qui inaugurais la nouvelle année, comme d'autres la commenceraient par une lecture, un écrit, un discours – en me plongeant dans l'eau Vierge (l'Aqua Virgo), j'ai reculé mon camp, d'abord sur le Tibre et en dernier lieu près de cette baignoire qui, dans mes jours de courage et d'allure franche, n'a que le soleil pour la tempérer. Peu s'en faut que je ne sois au régime des bains ordinaires » Sén. *Ep.* 83, 5. Sénèque est possiblement le premier à adapter *psychrolutes* du grec au latin (de ψυχρολουτέω-ῶ, prendre un bain froid), qu'il utilise aussi pour se qualifier dans la lettre no. 53 (*psychrolutam*). Ce geste annuel pourrait relever de la coutume romaine de commencer l'année par une action favorable pour s'attirer la bonne augure (Ovid. *Fast.* 1, 175-176 ; Plin. *HN* 28, 22), cf. Charles D. N. Costa, *7 Letters. Seneca with translation and commentary by C. D. N. Costa*, Warminster, Aris and Philips, 1988, p. 187. Trente-ans plus tard, le poète Martial vante les mérites sur le corps des bains dans les eaux froides du Salo en Ibérie (*Epig.* 1, 49, 10). Aujourd'hui, « psychrolutidae » est le nom attribué par les biologistes à une famille de poissons qui ne vit que dans les eaux froides profondes.

⁵⁴⁰ Ces offrandes peuvent témoigner d'un bon retour à Rome, notamment lorsque deux pieds sont présentés en sens inverse, cf. O. De Cazanove, « Pieds et jambes. Enquête sur une catégorie banales d'offrandes anatomiques », *Métis*, no. 17, Éditions de L'EHESS, Paris/Athènes, 2019, p. 4-5 ; et J. Le Gall, 1988, *loc. cit.*, p. 17 (des douleurs aux pieds).

insaisissable. Cependant, on peut affirmer que des dévots issus de toutes les catégories sociales, hommes et femmes, se rendaient consolider leurs vœux de guérison sur la rive du Champ de Mars. En outre, la présence d'ex-voto en forme d'animaux d'élevage, peu nombreux (quelques exemplaires de bœufs et de moutons), est peut-être liée au fait que ce sanctuaire abritait des animaux sacrés⁵⁴¹.

Finalement, nous adopterons une position plus nuancée en ce qui concerne le réceptacle divin de ces offrandes. En effet, semble que celles-ci soient destinées au dieu médecin honoré sur l'île, en dépit du fait que son temple se trouve de l'autre côté de la rive. Dans ce cas-ci, le Tibre agissait comme agent auxiliaire médical, suivant le principe énoncé par Festus Grammaticus que « les malades guéris par Esculape sur l'île Tibérine sont principalement soignés (ou supportés) par l'eau »⁵⁴². Le modeste sanctuaire au dieu-fleuve pourrait ainsi préciser cette fonction d'assistant du dieu-médecin Esculape.

À notre avis, Joël Le Gall a omis de considérer qu'un vœu, qui relève en effet au départ d'un dialogue individuel avec une divinité, peut impliquer une pluralité de dieux dans les processus qui le mènent à terme. L'agentivité de l'eau dans les cultes salutaires et sanitaires de Rome sera examinée de plus près au point suivant. On retiendra toutefois que l'eau sert de médium de communication rituelle avec les dieux. Pendant près de trois-cents ans, les Romains ont déposé des offrandes sur la rive gauche pour remercier Esculape et son assistant le Tibre, peut-être justement parce que son temple sur l'île Tibérine n'était pas encore facilement accessible aux malades.

2. 3. Et ce vieil *Elicius* : un culte transposé de l'Aventin au Capitole?

Pour clore cette partie, il convient de revenir sur le culte de Jupiter Elicius. On a vu au chapitre précédent que l'ancien rituel visant à attirer la pluie, *Aquaেলicium* (littéralement : « attirer l'eau »), fut absorbé au VI^e siècle av. n. è. par Jupiter Elicius qui obtint un temple sur l'Aventin⁵⁴³. Ce temple n'a jamais été découvert et son existence n'est attestée que dans les légendes. En revanche, les cultes de Jupiter se multiplièrent à Rome sous la République avec la construction de sept temples : Jupiter Optimus Maximus (509 av. n. è.), Jupiter Victor (295 av. n. è.), Jupiter Stator (294 av. n. è.), Jupiter Libertas (246 av. n. è.), Jupiter Stator *in Circo* (146 av. n. è.), Jupiter Libertas (117 av. n. è.) et Jupiter Tonans (22 av. n. è.)⁵⁴⁴.

⁵⁴¹ Joël Le Gall, « Des Romains demandaient au Tibre la guérison de leurs maux », *Archéologie et médecine*, Juanelles-Pins (France), 1986, p. 261. Selon Festus, le sanctuaire d'Esculape logeait des chiens couronnés, des serpents et des coqs, *De la signification des mots*, 68 L (110 M) = s. v. « *In Insula* ». C'est aussi la norme dans les sanctuaires grecs d'Asképios, cf. D. Musial, *loc. cit.*, p. 235. On notera plus loin l'association entre le coq et Esculape (3. 4. 5).

⁵⁴² Festus 68 L : *In insula Aesculapio facta aedes fuit, quod aegroti a medicis aqua maxime sustententur.*

⁵⁴³ Tite-Live, 1, 20, cf. chap. 1, citation et note 50.

⁵⁴⁴ Pour une liste des cultes de Jupiter à Rome, voir : Filippo Coarelli, *Rome and Environs: an Archaeological Guide*, Berkeley, University of California Press, 2007, p. 32-34 ; Adam Ziolkowski, *The temples of Mid-Republican Rome and their historical and topographical context*, Rome, L'Erma di Bretschneider, 1992, p. 79-94.

Sous toutes ces appellations, Jupiter (le « Père-Ciel ») conserve sa primauté sur les phénomènes atmosphériques : assemblage des nuages, tonnerre, éclair et les pluies. Il est parfois nommé Jupiter « *Fulminator* » (qui cause la foudre) ou Jupiter « *Pluvius* » et « *Imbricator* » (qui amène la pluie)⁵⁴⁵. En dépit des lacunes, on peut supposer qu'à un moment inconnu de l'époque républicaine, les rites visant à faire descendre la pluie (*Eliciunt*) furent transposés du temple d'Elicius sur l'Aventin sur le sommet du Capitole, où les Romains honoraient Jupiter Optimus Maximus, Junon et Minerve⁵⁴⁶. Ce constat peut être établi à partir des textes du Haut-Empire, en l'occurrence de Pétrone et de Tertullien cités plus haut, qui mentionnent les rites pluviaux adressés à Jupiter sur le Capitole (*nudipedalia*)⁵⁴⁷. Pourquoi c'étaient les femmes en particulier qui se rendaient pieds-nus dans ce temple demander la pluie à Jupiter demeure toutefois un mystère.

2. 4. Synthèse sur la matérialisation des cultes aquatiques de Rome

Cette analyse centrée sur la période républicaine a permis de rencontrer les principales divinités romaines des eaux que nous connaissons, dont les cultes furent concrétisés à Rome durant la République moyenne. La matérialisation des cultes aquatiques, tel qu'on l'a observée, témoigne des changements morphologiques de la ville de Rome sur une longue durée. Entre 600 et 550 av. n. è., la vallée marécageuse, appelée plus tard le *forum Romanum*, fut drainée et dallée⁵⁴⁸. C'est dans ce nouvel espace public que furent organisés des cultes conséquents à son assainissement : un culte dédié aux conduits sanitaires de Rome (*Cloacinae*), ainsi qu'une source salubre organisée en bassin cultuel (*Lacus Iuturnae*).

⁵⁴⁵ L'étymologie de Jupiter (*Dyaus pater* = le Père Ciel) évoque sa primauté sur le domaine aérien, cf. G. Dumézil, *op. cit.*, p. 187. Les épithètes atmosphériques de Jupiter sont attestées par les auteurs du Haut-Empire romain : Tibulle, *Élégies*, 1, 7, 26 (*pluvio supplicat herba iovi*), Sén. *QNat.* 4, 2, 2 (qui attribue ces vers à Ovide) ; Apulée (c. 120-170), *De mundo* : 37 (...*Fulminator etiam Imbricator*), puis sur des dédicaces : *Jupiter Fulminator* : *CIL* 6, 377 = *ILS* 3051 (autel dédié au III^e siècle par un prêtre de Mithra et de Silvanus) ; [*Iovi Pluvia(lis)*] : *CIL* 9, 324 = Orelli-Henzen *ILS* 5641 = *Inscriptionum Latinarum Selectarum Collectio* (1828; revu par W. Henzen, 1856), = Dessau *ILS* 3043 (Naples), M. H. Morgan, « Greek and Roman Rain-Gods and Rain-Charms », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 32, no. 1, 1901, p. 98-100 ; G. Wissowa, *RK* (1912), p. 107 ; 115. Voir en particulier : Robert E. A. Palmer, « Jupiter Blaze, Gods of the Hills, and the Roman Topography of *CIL* VI 377 », *AJA*, vol. 80, no. 1, 1976, p. 43- 47 ;56. Pour les équivalents grecs, supra, chap. 1, note 56.

⁵⁴⁶ Selon l'annalistique, le temple de Jupiter Maximus Optimus (Très bon et Très Grand), Junon et Minerve, dont les premières fondations sont attribuées aux Tarquins, fut consacré en 509 av. n. è. sur le sommet du Capitole, Tite-Live, 1, 38 ; 53 ; Dion. Hall. 3, 21 ; 4, 13 ; 5, 4. L'hypothèse de F. Coarelli est que ce temple et ses trois *cellae* fut construit avec l'objectif d'en faire un centre religieux pour la ligue latine et pour concurrencer le culte de Jupiter Latiaris sur le Mont Albain. Lors des orages, le capitole était sujet aux éclairs, ce qui incendia le temple de la triade capitoline à maintes reprises : en 83 av. n. è. (reconstruit sous Sulla), 69 av. n. è. (endommagé par la foudre), en 69 de n. è. (incendié lors des conflits entre Vespasien et Vitellius), puis en 80 de n. è. (reconstruction sous Domitien), *ibid.*

⁵⁴⁷ Petr. *Sat.* 44, Tert. *Apol.* 40, 14, cf. G. Dumézil, *op. cit.*, p. 189 ; R. Turcan, *Rome et ses dieux*, 1998, p. 13. Ces passages ont été cités au chapitre précédent (p. 45).

⁵⁴⁸ Andrea Carandini (dir.), *The Atlas of Ancient Rome. Biography and Portraits of the City*, 2012, vol. 1, p. 156.

Par conséquence aux conquêtes romaines du III^e et II^e siècle av. n. è., qui firent entrer une quantité innombrable de richesses et de ressources, matérielles et humaines, dans la cité, le secteur du Champ de Mars fut grandement rénové et embelli⁵⁴⁹. Au II^e siècle av. n. è., cette plaine fluviale devint un havre pour les divinités des eaux honorées sous des traits helléniques, parmi lesquels Neptune, Juturne et ses consœurs les Nymphes. Selon les archéologues, les cultes aux déesses des eaux, en l'occurrence Juturne et les Nymphes, furent installés dans l'aire sacrée du complexe du *Largo di Torre Argentina* (fig. 5). Cependant, on ne peut en être complètement certain, car cette attribution est fondée sur des références qui situent leurs temples près du *Circus Flaminius* et de l'Aqua Virgo⁵⁵⁰. Néanmoins, si l'on se fie à la datation des vestiges, le temple de Juturne pourrait correspondre au bâtiment A ou C (III^e siècle av. n. è.), tandis que l'*Aedes Nympharum* représenterait le bâtiment C (fin du II^e siècle av. n. è.)⁵⁵¹.

De l'autre côté de la rive, « *Oltre la rive* », les habitants du *Trastevere* honoraient le dieu des fontaines qui patronnait les eaux essentielles à une population urbaine densifiée et démunie d'accès aux aqueducs⁵⁵². Comme quoi chaque quartier de Rome devait avoir ses patrons des eaux, dont la paire Juturne et Fons finit par ressortir du lot, notamment en raison de fêtes annuelles en leur honneur⁵⁵³.

En somme, la matérialisation des honneurs aux divinités des eaux, ce qui se traduit par des temples et des fontaines consacrées, fut influencée par quatre facteurs interreliés qu'il convient de résumer; Premièrement, l'organisation matérielle des cultes aquatiques résulte des changements morphologiques de la ville de Rome entre le VI^e et le II^e siècle av. n. è. ; par exemple, l'aménagement de la *Cloaca Maxima* donna naissance à un culte lié à l'action de purger la cité (*cluere*) des eaux usées, ainsi qu'au captage d'une source salubre sous le Palatin pour fournir les eaux rituelles de la fontaine de Juturne⁵⁵⁴.

Deuxièmement, il faut considérer de manière toute aussi importante l'impact des conquêtes et de l'augmentation progressif de la population urbaine⁵⁵⁵. En effet, dans le contexte des guerres outre-mer du

⁵⁴⁹ Strabon, *Géographie*, 5, 3, 8, cité plus haut (p. 89).

⁵⁵⁰ Le temple de Juturne : Ovid. *Fast.* 1, 463-464 (près de l'embouchure de l'Aqua Virgo) ; Serv. *Ad. Aen.* 12, 139 (sur le Champ de Mars). L'*Aedes Nympharum* : Cic. *Cael.* 78 (temple incendié en 52 av. n. è.) ; Milo, 73 (contenant des archives d'État) ; « *in Circo* », *CIL* 6, 2295.

⁵⁵¹ F. Coarelli, *op. cit.*, p. 33 (Juturne = C) ; 33 (*Aedes Nympharum* = D) ; Ziolkowski, *op. cit.* p. 33 (Juturne = A) ; (*Aedes Nympharum* = D). Il convient de noter que ces rapprochements ne sont pas unanimes; le temple C, par exemple, est parfois attribué à Feronia, le temple D aux *Lares Permarini* (Lares des marins), le temple A à Junon Curitis, puis le B, à Fortuna. Il conviendra donc de demeurer prudent quant à ces attributions (supra, note 67).

⁵⁵² Il faut attendre l'Aqua Alsietina, inauguré en 2 av. n. è. avant que le *Trastevere* soit alimenté d'un aqueduc, mais cette ligne devient rapidement insalubre, supra, note 70.

⁵⁵³ Les fêtes de ces divinités seront examinées au quatrième chapitre (4. 2. 2 et 4. 5. 1).

⁵⁵⁴ Le *sacellum* de Cloacina et le bassin de Juturne résultent d'aménagements urbains entrepris durant le VI^e et le V^e siècle pour assainir la plaine du forum et l'approvisionner en eaux salubres, cf. A. Malissard, 1994, *op. cit.*, p. 225.

⁵⁵⁵ La population de Rome augmente à partir de la fin du II^e siècle av. n. è., notamment avec l'arrivée d'otages et d'esclaves. Celle-ci augmente considérablement à partir de la fin des guerres civiles (31 av. n. è.), car au tournant du

III^e et II^e siècle (guerres puniques et de Macédoine), pour lequel la documentation est plus fiable, les généraux romains consacèrent des temples à Juturne et à Fons pour honorer des vœux faits envers les divinités salutaires. En effet, il était coutume pour les Romains de faire un vœu aux divinités des fleuves et des rivières avant d'affronter les périls de la mer⁵⁵⁶. Troisièmement, la vague d'hellénisation qui modifie la ville de Rome du III^e et surtout du II^e siècle av. n. è., ce qui résulte des conquêtes et de l'arrivée d'otages grecs, donna des formes esthétiques à ces nouveaux cultes, sans n'effacer leurs caractéristiques locales⁵⁵⁷.

En dernier lieu, nous estimons probable que les conditions épidémiques des années 293-289 avant notre ère influencèrent l'adoption de la coutume grecque d'offrir des ex-voto anatomiques, comme forme de résilience individuelle en cas de maladie. Ces ex-voto offerts dans les eaux du Tibre en face de l'île Tibérine témoignent de l'étroite association rituelle entre l'eau douce et les dieux favorables aux guérisons. Demeurées en vogue pendant près de trois siècles, les offrandes anatomiques furent abandonnées à Rome et en Italie à la fin du I^{er} siècle av. n. è., possiblement en raison d'une nouvelle tendance pour les bains froids qui avait conquis les esprits des élites⁵⁵⁸. Nous verrons au prochain chapitre qu'un culte d'Esculape fut implanté près de la fontaine de Juturne sous l'Empire pour répondre aux maladies des habitants.

En outre, cette analyse a permis de dégager certaines caractéristiques des divinités aquatiques de Rome. Le dieu Fons, par exemple, est particulier aux Romains, car les Grecs ont plutôt la tendance à associer les sources aux figures féminines⁵⁵⁹. En rassemblant les différentes sources antiques, on remarque que les mythographes de Rome ont constitué une généalogie locale des dieux régnant sur les domaines des

I^{er} siècle, alors que la ville est divisée par Auguste en quatorze régions (*regiones*) et 265 quartiers (*vici*), les estimations varient entre 650 000 et 1, 2 millions d'habitants, cf. A. Grandazzi, *Urbs*, 2017, p. 642-646.

⁵⁵⁶ On a vu que le temple de Juturne fut fondé en 241 av. n. è. par le consul C. Lutatius Catulus à la suite de la victoire romaine aux îles Égates qui met fin de la première guerre punique, tandis qu'un sanctuaire de Fons fut fondé sur la rive gauche par C. Papirius Maso après sa victoire en Corse en 231 av. n. è. Selon Cicéron (*NatD.* 3, 32), c'est pour honorer les vœux faits par ces généraux avant de s'embarquer sur les flots, que ces deux temples ont été consacrés.

⁵⁵⁷ Pour l'arrivée des otages grecs à Rome, supra note 64.

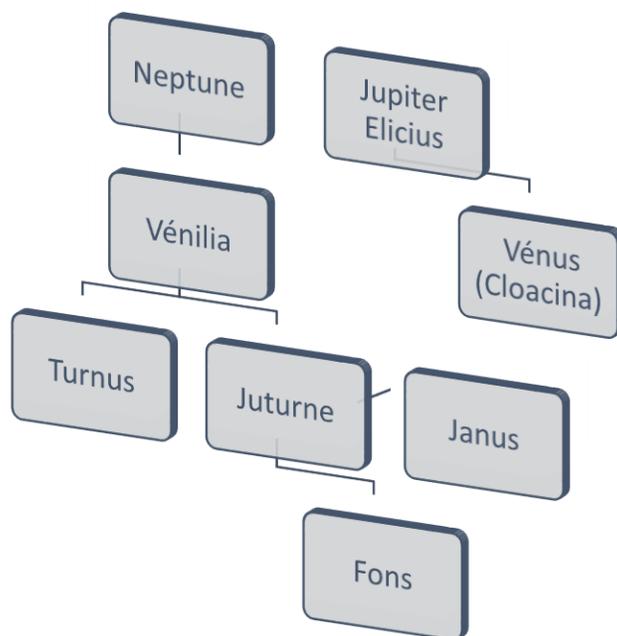
⁵⁵⁸ Ce rapprochement avancé plus haut demeure toutefois hypothétique (3. 2. 3). Rappelons toutefois que les ex-voto anatomiques cessent en Italie au même moment où ils apparaissent dans les provinces d'Occident, notamment dans les Gaules (sources de la Seine, Chamalières, etc.). Cette transition de coutumes s'explique en partie par une romanisation hâtive sous César, mais on ne peut expliquer clairement la fin de ces offrandes sur le territoire italique. Selon Olivier de Cazanove, les ex-voto anatomiques ont peut-être perduré en Italie sous l'Empire sous la forme de métaux refondus par la suite, « Les offrandes anatomiques dans les lieux de culte du monde romain », 2016, p. 218. Cependant, il nous semble que les récupérer dans l'eau et les *favissae* ne serait pas une tâche facile.

⁵⁵⁹ Dans la théogonie d'Hésiode (VIII^e siècle av. n. è.), par exemple, les divinités des eaux ont des genres bien définis. Les dieux des eaux primitives sont : Océan et Thétys, desquels sont nés les 3000 Océanides, les déesses des sources qui « habitent la terre les profondeurs des lacs », et les dieux-fleuves. Une autre descendance part de Pontos (la mer née de Gaia seule) qui enfante Nérée. De l'union de Nérée avec Doris, une Océanide, naissent les Néréides, divinités de la mer qui vivent dans les vagues et les courants salés (dont Théthys, la mère d'Achilles). Suivant la naissance de Nérée, Pontos s'unit à Gaia desquels naissent : Thaumás, Phorcys, Céto et Eurybé. Comme son demi-frère Nérée, Thaumás s'unit à une Océanide, Électre, desquels naissent les divinités: le rapide Iris, les Harpyes, Aellô et Okypétè, qui représentent les bourrasques et les vents marins, Hés. *Theog.* 235-270 ; 336-370, cf. Jean Rudhardt, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne, Francke Berne, 1971, p. 26-32.

eaux (tableau 4). Les images du temple de Neptune et du *sacellum* de Vénus Cloacina sur les monnaies du I^{er} siècle av. n. è. montrent que ces cultes prenaient pleinement part à la vie quotidienne des Romains.

Paradoxalement à cet essor matériel des cultes aquatiques sous la République, on remarque que le dieu Tibre, qui occupe une place prépondérante dans les légendes des Romains, n'a pas de grand temple consacré en son honneur. Cette absence de matérialisation envers le dieu-fleuve s'explique, selon nous, non pas tellement par un manque de ressentie envers le vieux *Pater Tiberinus*, mais surtout parce que les Romains, en un sens mythologique, considéraient que sa demeure sacrée se situe dans les abysses de ses eaux elles-mêmes : « *hic magna domus* »; voir près de sa source tyrrhénienne d'où proviennent ses tourbillons et ses gonflements soudains⁵⁶⁰. Cette carence dans la *religio* n'est pas absolue, puisque ses eaux participaient à un culte à la santé près de l'île Tibérine⁵⁶¹. Pour compléter ce regard sur la matérialisation des cultes aquatiques, cette analyse se tournera sur les usages rituels des eaux.

Tableau 3. Généalogie des dieux aquatiques établie à la fin du I^{er} siècle av. n. è.



⁵⁶⁰ Dans l'épopée de Virgile, le Tibre retourne dans sa demeure au fond de son cours après être apparu à Énée en songe, Verg. *Aen.* 8, 64 (*hic magna domus*). Nous acceptons à ce propos l'hypothèse de Joël Le Gall *Recherches sur le culte du Tibre*, 1953, p. 62), voulant que la résidence sacrée du dieu-fleuve soit dans ses eaux mêmes, et non pas dans une résidence matérielle proprement organisée sur la terre ferme.

⁵⁶¹ L'apport du Tibre dans les fêtes religieuses de Rome sera étudié au chapitre 4.



Figure 3. Denier de Mussidius Longus (c. 42 av. n. è.)
Figure de la Concorde / Sacellum de Vénus Cloacina (CLOACIN)
 RRC 494/42b; CRI 188a; Sydenham 1093a; Babelon Mussidia 6.



Figure 4. Aureus de Cnaeus Domitius Ahenobarbus (c. 41 av. n. è.)
Temple de Neptune in Circo (NEPT)
 RRC 519/1

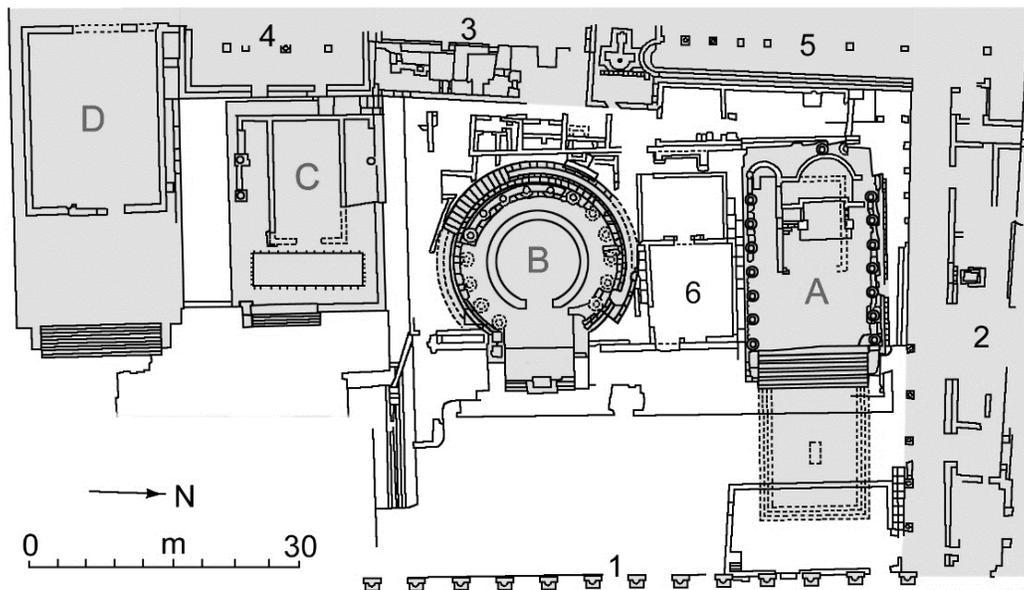


Figure 5. L'aire sacrée du Largo di Torre Argentina (Campus Martius)

Les temples : A, B, C, D (IV^e au II^e siècle av. n. è.)

1. *Porticus Minucius* (achevé en 107 av. n. è.). 2. *Hecatostylum* (portique aux « cent colonnes ») 3. Portique de Pompée. 4 et 5 : latrines d'époque impériale. 6. Bureaux et dépôts impériaux

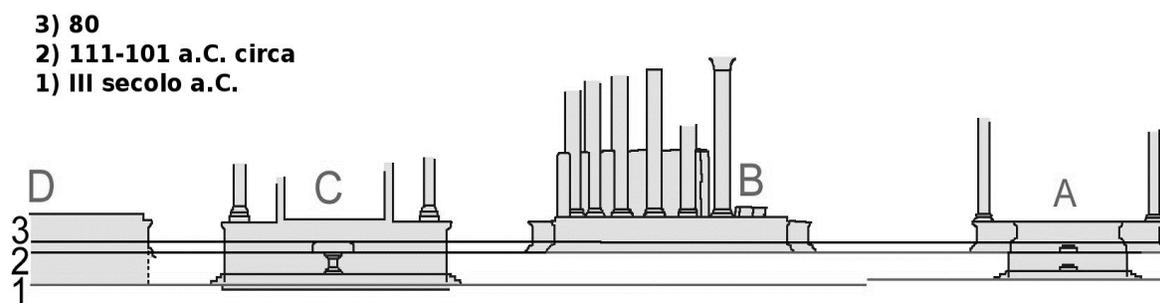


Figure 6. Datation des temples di Largo di Torre Argentina

Chapitre III

Propriétés, fonctions et agentivités religieuses des eaux d'après les matériaux de la République tardive et du Haut-Empire

Tel qu'il a été soulevé au premier chapitre, l'eau est un complément essentiel aux rites des Romains. Elle sert notamment pour les rites de purifications, pour la préparation des victimes et la cuisine sacrificielle. Les ablutions par l'eau, comme l'ont montré les exemples des vestales Tuccia et Claudia Quinta, sont nécessaires avant tout geste religieux. Ces purifications par l'eau confèrent au corps un état propice à sacrifier, puis elles retirent les souillures symboliques contractées au contact du « sacré »⁵⁶². On rappellera que lors de la préparation sacrificielle (*prae-facio*), une victime offerte à un dieu selon « le rite grec » sera aspergée d'eau au lieu de la *mola salsa*, le mélange d'épice préparé par les vestales⁵⁶³.

C'est par la répétition des gestes ritualisés ancrés dans la culture de génération en génération, que les cultes romains obtiennent une valeur effective⁵⁶⁴. Afin de pourvoir aux besoins liturgiques des célébrants, les sanctuaires romains devaient comporter un point d'eau à proximité de l'aire sacrée. Il peut s'agir d'un accès à cours d'eau, à une source, ou encore, de bassins, de fontaines ou de thermes qui sont disposés plus à distance des lieux de culte⁵⁶⁵. Cependant, quelles étaient les propriétés des eaux prisées à des fins religieuses? Est-ce que l'eau vive ajoute une valeur spécifique aux rites? De plus, est-ce que les Romains accordaient des agentivités à l'eau qui dépassent sa vertu purifiante dans les rites?

Pour éclaircir ces questions, ce chapitre sera consacré aux usages des eaux dans les cultes publics de Rome à partir d'une analyse de matériaux datée en majorité du Haut-Empire romain (fin du 1^{er} siècle av.

⁵⁶² Rappelons que les rites de purification s'inscrivent dans le cadre de la *pietas* (p. 14, note 72).

⁵⁶³ Caton l'Ancien (c. 234-149 av. n. è.) est le premier à mentionner l'usage d'un « rite grec » (*Discours*. Fr. 77. Malcovati, 1955), qui implique que la victime soit aspergée d'eau et d'orge et sacrifié à tête découvert avec une couronne de laurier (Hom. *Il.* 1, 449 ; voir aussi Dion. Hall. 7, 13, 9), ce qui le distingue du « rite romain » dans lequel la victime est recouverte de la *mola salsa*, aspergée de vin, puis sacrifiée avec la tête couverte. Ces modalités sacrificielles, typiquement romaines, n'ont rien à voir avec la provenance des divinités honorées et furent intégrées à la religion publique au III^e siècle av. n. è., alors que les Romains se revendiquèrent une appartenance à l'univers grec, cf. John Scheid, *Quand faire, c'est croire*, 2005, p. 92-95 ; Jean Gagé, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du « ritus Graecus » à Rome des origines à Auguste*, Paris, BEFAR, vol. 182, 741 p.

⁵⁶⁴ La formalité du rituel, fixée dans un contexte donné sans n'être immuable, se maintient par la liturgie et son bagage symbolique et matériel (« *decorum* »), ce qui valide « un continuum de comportements », cf. Roy. A. Rappaport, *Ritual and religion in the making of humanity*, Cambridge (New York), Cambridge University Press 1999, p. 33-34.

⁵⁶⁵ John Scheid, « Sanctuaires et thermes sous l'Empire », dans R. Rebuffat et alii, *Les thermes romains*, Éfr, 1991 p. 209-211 ; Id. *Cours et travaux du Collège de France, Annuaire 108^e année*, CdF, Paris, 2008, p. 634 ; Id., *La religion des Romains*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 64.

au III^e siècle). Pour mettre en contexte les matériaux qui seront examinés dans ce chapitre, nous exposerons d'abord les réformes du réseau hydraulique de Rome et des sanctuaires urbains et extra-urbains entreprises sous Auguste, Le second point présentera une étiologie mettant en valeur l'usage exemplaire des eaux purifiantes. Après avoir explicité des notions techniques (*delubrum*, *lacus*, *balneum* et *thermae*), nous analyserons la fontaine de Juturne et le matériel connexe dégagés lors des fouilles de 1900 sur le forum romain⁵⁶⁶. Des autels et des fragments de statues provenant de ce sanctuaire permettront d'examiner la complémentarité entre ces objets de culte et les eaux de cette fontaine. On observera ensuite les séquences des purifications par l'eau des Frères Arvales dans un contexte extra-urbain à partir des actes protocolaires de cette confrérie⁵⁶⁷. L'objectif de ce chapitre est de mieux saisir les fonctions liturgiques et les supports matériels du ritualisme romain qui impliquaient les eaux. Une synthèse exposera les circonstances historiques qui ont marqué l'évolution des cultes des eaux à Rome sur une longue durée.

3. 1. Urbanisme et renaissance des cultes sous le Principat (31 av.-14 de n. è.) :

À Rome, la fin de l'époque républicaine est marquée par une transition du pouvoir qui se concrétise par la confiance attribuée par le peuple à Octavien, qui mis fin aux conflits fratricides entre Romains à la suite de la victoire sur son rival Marc Antoine lors de la bataille d'Actium (31 av. n. è.). Auguste et son entourage auront désormais la voie libre pour planifier une réforme qui touche à la fois la religion, les arts, les mœurs, le droit, la sécurité publique, ainsi que la politique interne et externe. Nous n'entrerons pas dans tous les détails de cette transition, dont le succès est surtout dû au fait qu'Auguste sût se présenter comme le restaurateur de la République, mais il convient toutefois d'introduire les réformes qui impliquent les eaux et les cultes de la ville de Rome puisqu'on entre alors dans une nouvelle ère organisationnelle.

Durant la République, les censeurs et les édiles curules avaient la tâche d'entretenir les aqueducs et de concéder les droits d'accès privés à l'eau⁵⁶⁸. Avec le contrôle d'Octavien sur l'Italie, ce fut son proche conseiller, Marcus Vispanius Agrippa, qui fut mandaté pour voir réseau des eaux de Rome alors qu'il était édile curule (de 34 à 31 av. n. è.). Durant les décennies suivantes, les projets urbanistiques d'Agrippa se

⁵⁶⁶ Les résultats des fouilles de 1900 furent publiés l'année suivante par Giacomo Boni, *Il sacrario di Iuturna*, Rome, Tipografia della Reale Accademia dei Lincei, 1901. Ces matériaux ont été réexaminés par les chercheurs de l'Institut Finlandais de Rome (IFR), Eva M. Steinby (dir.), *Lacus Iuturnae*, Rome, De Luca, 1989 – 2012 (2 volumes). Une exposition des matériaux de la fontaine fut présentée en 2015 sur le site de la fontaine même, ce qui fut accompagné d'une monographie : Maria Elisa Barraco (dir.), *Iuturnai sacrum*, Arbor Sapientiae, Rome, 2015.

⁵⁶⁷ En ce qui concerne le sanctuaire des Frères Arvales à la Magliana, les Actes protocolaires ont été publiés sous la direction de John Scheid, dans *Commentarii Fratrum arvalium qui supersunt : les copies épigraphiques des protocoles annuels de la Confrérie arvale (21 av.-304 ap. J.-C.)*, Rome, Éfr/Soprintendenza archeologica di Roma, 1998. Les résultats des fouilles du *balneum* effectuées par les chercheurs de l'École française de Rome conjointement à la Surintendance archéologique de Rome furent publiés dans : Henri Broise et John Scheid (dir.), *Recherches archéologiques à la Magliana : le balneum des Frères Arvales*, Rome, Éfr, 1987.

⁵⁶⁸ Front. *Aq.* 95, cf. Cynthia Bannon, « Fresh Water in Roman Law: Rights and Policy », *JRS*, vol. 107 (2017) p. 72.

poursuivirent et modifièrent le paysage de la ville, notamment avec la construction du Panthéon (27 av. n. è.), de nouveaux thermes (Thermes d'Agrippa), puis de l'Aqua Virgo pour alimenter en eau le secteur du Champ de Mars (inauguré en 19 av. n. è.)⁵⁶⁹. Pour voir à tous ces travaux, Agrippa disposait d'un personnel spécialisé, les *aquarii* et *plumbarii*, qu'il légua à l'État après qu'une maladie l'emporta en Campanie en 12 av. n. è. C'est alors que s'amorce une nouvelle ère pour la gestion des eaux qui est désormais sous l'autorité des *curatores aquarum*⁵⁷⁰. L'autorité de la *Cura Aquarum* est renforcée par la *Lex Quinctia* qui est adoptée en 9 av. n. è. Cette loi interdit strictement de construire, de poser une sépulture ou de planter des arbres à moins de quinze pieds des arches, des sources ou des murs d'aqueducs – en ville comme en campagne – sous peine d'une amende de 10 000 sesterces. L'eau devient alors une affaire du domaine impérial⁵⁷¹.

En fondant sa réforme sur la tradition des ancêtres (*mos maiorum*), Auguste et son entourage ont aussi rétablis d'anciens rites républicains, tels que les jeux séculaires tenus en 17 av. n. è. qui n'avaient pas été célébrés depuis à la victoire contre Carthage (146 av. n. è.)⁵⁷². Auguste, dans ses *Res Gestae*, s'attribue la restauration de quatre-vingt-deux sanctuaires pour l'année de 28 av. n. è.⁵⁷³. Sur le plan littéraire, les poètes vont promouvoir une vision bucolique de l'âge d'or du Latium⁵⁷⁴. Concrètement, ce nouveau conservatisme se traduit par le pavage d'aires cultuelles alors que la ville passe « de la pierre au marbre », la restauration d'anciens cultes ruraux, puis l'adoption de motifs grecs, par exemple, les reliefs floraux appelés « *kymae* lesbiens »⁵⁷⁵. Cette restructuration sans précédent des cultes publics s'étend aussi à la

⁵⁶⁹ Durant son édilité, Agrippa fit réparer l'Aqua Tepula en joignant les eaux de l'Aqua Iulia (inauguré en 33 av. J.- C.), puis il inaugura l'Aqua Virgo qui dessert la région du Champ de Mars (19 av. n. è.). Agrippa aurait également fait construire, selon Frontin, 500 *lacus* et 700 *salientes* et 170 bains publics répartis à travers la cité, cf. Henry B. Evans, « Agrippa's Water Plan », p. 403-411 ; Alexandre Grandazzi, *Urbs : histoire de la ville de Rome des origines à la mort d'Auguste*, Paris, Perrin, 2017, p. 569-576.

⁵⁷⁰ À partir de Claude (41-54), les employés des eaux, au nombre de 700, sont divisés en deux groupes, les fontainiers de l'État (*familia publica*), au nombre de 240, léguées par Agrippa après son décès (12 av. n. è.), puis les fontainiers de l'empereur (*familia propria* ou *caesaris*), composés de 460 membres ajoutés vers 52 (Front. *Aq.* 116), cf. Alain Malissard, *Les Romains et l'eau*, Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 277 (= T. Ashby, *Aqueducts*, 1935, p. 24).

⁵⁷¹ Front. *Aq.* 127, cf. Cynthia Bannon, *loc. cit.*, p. 76.

⁵⁷² Les jeux séculaires (*ludi saeculares*) devaient être donnés à tous les cent ans après la fondation de Rome, pour que nul ne puisse revoir un tel spectacle. Avant Auguste, la dernière célébration remontait à 149 av. n. è., mais les guerres civiles avaient mis cette fête en suspend au siècle suivant, cf. A. Grandazzi, *op. cit.*, p. 624 ; pour les réformes religieuses d'Auguste, voir aussi J. Rüpke, *Pantheon*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2018, p. 187-201.

⁵⁷³ *Res Gestae*, 20, 4. Ce chiffre est à prendre avec un grain de sel. Pour une liste des temples et des *dies natalis* restaurés par Auguste et Tibère, voir Sylvia Estienne, « Les lieux du religieux à Rome, De César à Commode : Un État De La Question », *Pallas*, vol. 55, 2001, p. 165 ; citée par Alexandre Grandazzi, *op. cit.*, p. 601.

⁵⁷⁴ Karl Galinski, *Augustan Culture: an interpretive introduction*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1996, p. 90 ssq.

⁵⁷⁵ À ces mesures, on peut ajouter l'achèvement du temple de Mars d'Uitor commencé par César (42 av. n. è.), la fondation d'un temple d'Apollon sur l'Aventin (28 av. n. è.), ainsi qu'une reconstruction complète du temple de Quirinus sur le Quirinal (16 av. n. è.), cf. A. Grandazzi, *ibid.*, p. 624-628.

périphérie de Rome dans les bois sacré (de Dea Dia, d'Anna Perenna et de Diane Nemorensis). C'est dans ce contexte d'essor littéraire et d'une mise en valeur des anciens rites que Tite-Live a écrit son œuvre⁵⁷⁶.

3. 2. *In vivo flumine!* (Tite-Live, 1, 45) : une étymologie pour l'usage de l'eau vive

À Rome, une légende rappelait l'importance de se purifier au moyen d'une eau vive (ou courante) avant de sacrifier aux dieux – littéralement « faire-sacré ». Ce récit présenté en détails par Tite-Live appartient au mythe de fondation du culte de Diane sur l'Aventin au VI^e siècle avant notre ère⁵⁷⁷.

Sous le règne de Servius Tullius (c. 578-534 av. n. è.), une génisse plus belle et grande que nature était née chez un éleveur sabin, ce qui fit l'objet d'un prodige. Les devins prédirent alors que celui qui immolerait une génisse géante à Diane apporterait la suprématie à son peuple. Le Sabin décida alors d'amener sa vache à Rome pour la sacrifier en l'honneur de la déesse. Lorsqu'il fut arrivé au sanctuaire de Diane sur l'Aventin, le grand prêtre du culte, qui connaissait les prédications des devins, dit au Sabin : « Étranger, que prétends-tu faire? Offrir un sacrifice à Diane en état d'impureté? Pourquoi ne commences-tu pas par faire des ablutions d'eau courante? Au fond de cette vallée coule le Tibre »⁵⁷⁸. Puis, pendant que le Sabin se rend au fleuve pour se purifier, le prêtre romain immole l'animal et accomplit la prophétie.

Ce récit explique qu'à Rome, les officiants religieux doivent respecter les rites de purification qui permettent aux dieux de reconnaître l'offrande qui leur est destinée. Les dieux des Romains, de prime abord, ne se préoccupent pas des intentions morales des célébrants⁵⁷⁹. Le prêtre, défini par Tite-Live comme un « bon Romain », semble à nos yeux poser un geste immoral puisqu'il dérobe la victime à son profit, mais ce qui importe ici, c'est que le rituel soit accompli en bonne et due forme. On peut supposer que ce prêtre fourbe était déjà en état de sacrifier, ou qu'il se purifia en hâte avec l'eau d'une source. Cette anecdote explique donc que c'est le geste rituel qui importe, et non pas la morale du sacrifiant qui remplit le rite.

On remarque également que l'eau qui a été en mouvement est préconisée par les Romains pour les ablutions rituelles. Une référence similaire apparaît chez Virgile, où le héros Énée, érigé en modèle de piété,

⁵⁷⁶ Bernard Mineo, « Political and Moral Values and the Principate », dans Id. (éd.), *A Companion to Livy*, London, Wiley-Blackwell, 2012, p. 125 sqq.

⁵⁷⁷ Tite-Live, 1, 45. La date de fondation du temple de Diane sur l'Aventin (*Aedes Dianae Aventinae*), demeure incertaine, car aucun vestige n'a été trouvé, mais elle tend à être attribuée au VI^e siècle av. n. è. (chap. 1, note 45). D'après Suétone (*Aug.*, 29, 8), le temple fut rénové en 36 av. n. è. par Lucius Cornificius, proche d'Auguste et consul en 35 av. n. è. Ce passage confirme la location de ce temple octastyle sur la *Forma Urbis* (c. 203-211) identifié : *Conifici (Di)anae*, cf. Michel Gras, « Le temple de Diane sur l'Aventin », *Rev. Ét. Anc.*, vol. 89, 1987, no. 1-2, p. 50.

⁵⁷⁸ Tite-Live, 1, 45, 5 : *'quidnam tu, hospes, paras?' inquit, 'inceste sacrificium Dianae facere? quin tu ante uiuo perfunderis flumine? infima ualle praefluit Tiberis'* (trad. G. Baillet avec de légères modifications). Ce récit trahit peut-être la compétition qui existait à l'époque archaïque entre Romains, Sabins et Étrusques, cf. Jean-Noël Robert, *Tite-Live : histoire romaine I*, Paris, Les Belles Lettres, p. 155, note 77.

⁵⁷⁹ Rappelons que la *pietas* implique la pureté, « celle-ci est essentiellement un état de corps, et n'a pas de rapport direct avec l'intention ou la morale », J. Scheid, *La religion des Romains*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 26.

ordonne qu'on lui amène l'eau vive du fleuve pour se purifier⁵⁸⁰. Cette préférence à l'eau courante se rapproche des connaissances médicales des Anciens qui considéraient que l'eau stagnante est néfaste à la santé puisqu'elle se corrompt trop rapidement⁵⁸¹. En effet, les Grecs et les Romains accordaient à l'eau vive, et avec raison, de meilleures vertus sanitaires. Tel que l'a écrit Pierre Louis : « l'eau potable c'est aussi l'eau courante, car une eau qui ne coule pas se putréfie par une espèce de génération spontanée »⁵⁸².

Rappelons que cette pratique fut largement répandue dans le monde gréco-romain; par exemple, les Grecs se servaient aussi de l'eau des rivières et des sources à des fins de purifications, qu'ils tonifiaient parfois avec du sel ou d'autres aromates. En revanche, ces derniers utilisaient aussi l'eau de mer pour se purifier – une pratique qui n'est pas attestée couramment à Rome⁵⁸³. C'est aussi l'eau courante qui est préconisée par le rite du baptême chrétien lorsqu'elle est disponible pour remplir le bénitier. Cependant, à l'inverse du rite chrétien qui est administré par un prêtre, les purifications par l'eau (ablution et immersions), sont toujours auto-administrées par les dévots eux-mêmes⁵⁸⁴.

À Rome, il semble que les purifications « officielles » par l'eau du Tibre dans les rites publics furent délaissées avec le temps, car les traces de ce rite sont absentes aux époques historiques⁵⁸⁵. À mesure que la cité se densifia, les rives du fleuve devinrent plus inaccessibles aux officiants religieux qui s'en remirent aux puits et aux fontaines (*lacus*) captées près des temples. La légende de la génisse sabine rappelait donc aux Romains l'obligation de se purifier par une eau vive à des fins rituelles.

⁵⁸⁰ Verg. *Aen.* 2, 719 : *donec me flumino vivo abluero*. Voir aussi Tac. *Hist.* 4, 53 : *aqua e fontibus amnibusque hausta perluere*, cf. R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy: books I-V*, Oxford, Clarendon Press, 1965, p. 184.

⁵⁸¹ La médecine hippocratique qui se développe à partir du IV^e siècle av. J.-C considère l'eau stagnante est propice à donner la bile, cf. Hippoc. *Aer.* 7-8. Voir aussi, Arist. *Mété.* 4, 1, 30 (379 a) : « ce qui est en mouvement se putréfie moins vite que ce qui est mobile » (trad. J. Groisard) ; voir aussi Plin. *HN*, 31, 21, 3 : « les médecins condamnent à juste titre les eaux stagnantes et paresseuses, jugeant meilleures les eaux courantes, car leur mouvement et leur agitation mêmes les affinent et les améliorent » (trad. G. Serbat).

⁵⁸² Pierre Louis, « L'eau et sa législation chez Platon et Aristote », *L'homme et l'eau en Méditerranée et au Proche Orient*, Travaux de la Maison de l'Orient, vol. 3, 1982, p. 105.

⁵⁸³ Les exemples de purifications par l'eau sont multiples chez les auteurs grecs : la source d'Éleuthère servait aux sacrifices d'Héra à Corinthe (Paus. 2, 17, 1) ; l'eau de source mélangée avec du sel et des lentilles (Men. *Phasma*, 55) ; par une source (Theophr. *Char.* 16, 2) ; aspersion par l'eau pure mélangée avec du sel avant de sacrifier à Zeus (Theocr. Id. 24, 97) ; l'eau avec du sel et des gruaux d'orge (Hsch. s. v. « *χερνιβείον* », cf. *Hesychii Alexandrini Lexicon*, M. Schmidt, 1867, 1553) ; ou avec l'eau de mer (Hom. *Il.* 1, 311 ; Eur. *Iphigénie en Tauride* 1039 et 1193), cf. Robert Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press 1983, p. 226-227. À Rome, Dion Cassius (48, 43, 2) rapporte que pour l'année 38, la statue de Virtus qui était tombée au sol fut purifiée dans la mer à la suite d'une consultation des Livres Sibyllins. Nous y reviendrons plus loin (p. 181).

⁵⁸⁴ Le rituel du baptême développé au II^e siècle, n'est pas à proprement dit un rite de purification, mais plutôt un rite d'entrée de religion ne pouvant être auto-administré. Pour que le corps soit absolu des péchés lors du baptême, qui symbolise une résurrection, les chrétiens de l'Antiquité favorisaient une immersion dans l'eau vive. À défaut de pouvoir accéder à celle-ci, le *Didachè* (7, 1-6, I^{er}-II^e siècle) permet une triple ablution sur la tête avec une eau recueillie, cf. Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church*, Eerdmans, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2009, p. 204-205.

⁵⁸⁵ John Scheid, « Sanctuaires et thermes sous l'Empire », *Les thermes romains*, Rome, ÉFR, 1991, p. 209-210.

3. 3. Quelques notions lexicales : *delubrum*, *lacus*, *balneum*

Comme il a été mentionné précédemment, les temples ont besoin d'une eau vive à proximité. Avant d'observer de plus près les fontaines cultuelles, il conviendra de définir certains termes propres au lexique eaux religieuses. De prime abord, les Romains appellent un « *delubrum* », l'aire pavée qui entoure le temple, parfois cloîtré par un portique. Il s'agit de l'espace voué aux activités profanes pratiquées à l'extérieur de la *cella* (ou *pronaos*) : le lieu consacré à la demeure de la divinité. Selon l'antiquaire Lucius Cincius qui vécut à la fin du I^{er} siècle avant notre ère (cité par Servius), un *delubrum* est : « le lieu devant le temple où coule l'eau »⁵⁸⁶. Plus tardivement, Isidore de Séville (c. 565-636) écrit que *delubra* désigne : « les temples équipés de fontaine où on se lave les mains »⁵⁸⁷. Ce terme se confond parfois avec les « *favissae* » (caveaux sous les temples), qui selon Paul Diacre (c. 720-799), qui lui-même reprend le lexique du grammairien Festus du II^e siècle, « est un lieu où l'eau se trouvait enfermée autour des temples »⁵⁸⁸. Pour ces linguistes, *delubrum* fait donc référence aux bassins annexés aux lieux de culte.

En second lieu, les dispositifs qui desservent l'eau courante se rattachent au terme général : *lacus* (réservoir, fontaine). En général, ce type de fontaine consiste en un bassin rectangulaire joint par deux canalisations. Elles sont parfois munies de robinets qui permettent de remplir les récipients (amphores, hydries, etc.)⁵⁸⁹. Les *lacus* varient en dimensions et fournissent l'eau nécessaire aux tâches du quotidien : lavage, arrosage, alimentation, etc. D'autre part, les fontaines monumentales, que Suétone appelle « *ornatissimos lacus* », font leur apparition à Rome et dans les provinces à partir du I^{er} siècle de notre ère⁵⁹⁰. Cependant, il ne faut pas confondre une fontaine ornementée, appelée parfois « nymphée », avec un culte de l'eau, puisqu'il peut s'agir de monuments décoratifs⁵⁹¹. Pour en être certain, seules des traces de dévotion cultuelle, telles que des autels, des statues de culte ou des objets d'offrande (ex-voto, monnaies, dédicaces), permettent d'affirmer qu'un culte est voué à la divinité d'une fontaine.

⁵⁸⁶ Serv. *Comm. Aen.* 2, 225 : *delubrum esse locum ante templum, ubi aqua currit, a diluendo.*

⁵⁸⁷ Isidore de Séville (c. 560-636), *Étymologies*, 15, 4, 9 : *Delubra veteres dicebant templa fontes habentia, quibus ante ingressum diluebantur; et appellari delubra a diluendo*, cf. J. Scheid, *loc. cit.*, p. 209. Chez les poètes, *delubrum* se morfond parfois à *templum*, cf. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1974 (2^e éd.), p. 326.

⁵⁸⁸ Paul. Fest. 205 (Lindsay), cité par G. Dumézil, *ibid.*

⁵⁸⁹ Les fontaines de Rome sont parfois appelées « *labrum* » (bassins), par exemple les deux bassins aménagés par Cornelius Scipion en 191 avant notre ère sur le Capitole (Tite-Live, 37, 3, 7), mais c'est le terme *lacus* qui est plus généralement employé, cf. A. Malissard, *op. cit.*, p. 21-23.

⁵⁹⁰ Suétone, *Vie de Claude*, 20, 2.

⁵⁹¹ Le terme « nymphée », est à prendre avec précaution puisqu'il est rare dans les sources antiques. Outre le *Nymphaeum Alexandri* à Rome, joint à l'Aqua Iulia au III^e siècle, ce terme apparaît sur une inscription de Metz par exemple (CIL XIII 4325 = AE 1983, 705), mais il n'est pas utilisé par Frontin qui est un spécialiste de l'eau. Il s'agit surtout d'un terme conventionnel utilisé par les archéologues pour décrire une fontaine ornementée, et parfois associée à un culte. Comme l'écrit Claude Bourgeois, *Divona. II*, Paris, De Boccard, 1991, p. 107 : « le mot *nymphée*, s'il ne peut être supprimé complètement du vocabulaire des monuments des eaux, parce qu'il est consacré par l'usage à un certain nombre de sites, comme Metz, ne devrait être utilisé qu'avec réserve en archéologie ».

Pour voir aux besoins liturgiques des célébrants, on ne s'étonnera pas que les sanctuaires ruraux soient équipés de bains et de thermes en périphérie des aires consacrées aux dieux. On trouve par exemple, un *balneum* destiné aux bains des prêtres de la confrérie des Frères Arvales à l'extérieur du *lucus* de Dea Dia (*Magliana vecchia*), ainsi que des thermes près du bois sacré de Diane à Aricie⁵⁹². Pour accommoder les visiteurs, les sanctuaires extra-urbains pouvaient avoir des thermes annexés aux résidences (*hospitalia*) qui logeaient les visiteurs à proximité d'un lieu de culte⁵⁹³. Il convient de souligner que les Romains avaient l'habitude de prendre un bain avant de passer à table, ce qui justifie la présence de tels dispositifs, car les célébrants réunis dans les sanctuaires offraient à l'occasion des banquets sacrificiels aux divinités⁵⁹⁴.

De ces notions, convient de retenir que l'eau canalisée à partir de la nappe phréatique (une fontaine, un puits, un bassin), est à l'habitude flanquée à l'extérieur de l'espace sacré. En contexte urbain, l'accès à l'eau courante peut être aménagé dans le pourtour de l'aire cultuelle, comme la fontaine de Juturne annexée à l'*Aedes Castoris*, ou bien se trouver un peu plus à distance⁵⁹⁵. Il s'agit de l'une des règles de l'organisation spatiale du ritualisme romain : les purifications se font avant d'entrer dans les aires consacrées aux dieux. Cette piété corporelle nécessaire aux sacrificants est mise en valeur par un autre extrait de Tite-Live, qui rapporte que les jeunes militaires choisis pour entrer dans le temple de Junon qui avait été consacré sur l'Aventin à la suite de la prise de Véies (c. 396 av. n. è.), y entrèrent : « le corps lavé et purifié, vêtus de blanc »⁵⁹⁶. Deux exemples bien documentés permettront d'exemplifier ces principes de la religion romaine dans un environnement urbain et champêtre : le *Lacus Iuturnae* et le *balneum* des Frères Arvales.

⁵⁹² Les bassins et les thermes près des sanctuaires permettaient aux dévots de prendre des bains purifiants avant de célébrer les cultes. Il semble en effet que le *balneum* situé à l'ouest du sanctuaire de Diane à Aricie servait aux purifications des célébrants de ce culte, cf. John Scheid, « Les bains du *lucus* de Diane à Némi », dans *Les thermes romains*, 1991, p. 216. Le *balneum* des frères Arvales sera abordé de manière plus explicite dans ce chapitre (3. 5).

⁵⁹³ Pline le Jeune, dans sa description du sanctuaire du Clitumne près de la ville d'Hispellum en Ombrie, fait mention de thermes et de résidences de séjour pour les visiteurs (*hospitalia*), installés à proximité du site, *Ep.* 8, 8, 6.

⁵⁹⁴ À ce propos, John Scheid écrit : « dans certains sanctuaires, des repas sacrificiels réunissaient les participants. On doit supposer que, les sacrificants se rendaient aux termes du sanctuaires avant de consommer le banquet rituel », il soutient cet argument par la loi du collège des prêtres de Diane et Antinoüs à Lanuvium (*CIL* XIV, 2112 = *ILS* 7212, 133 ou 136 de n. è.), dans laquelle le duumvir quinquennal (un magistrat municipal élu pour 5 ans) place de l'huile pour ses collègues dans le bain public avant de consommer le banquet (ligne 31), *loc. cit.*, p. 212-213.

⁵⁹⁵ John Scheid, « Sanctuaires et thermes », dans *Les thermes romains*, 1991, p. 210-211.

⁵⁹⁶ Tite-Live, 5, 22, 4 : *pure lautis corporibus*. Ce passage relève une association littéraire possible en Junon et les « *iuvenes* », cf. R. M. Ogilvie, *op. cit.*, p. 678.

3. 4. La fontaine de Juturne et son matériel culturel : historique, matériaux et fonctions

« C'est chez nous que tu coules, ô Tibur, Anio. Chez nous, le
Clitumne qui descend d'un sentier ombrien et l'aqueduc de
Marcius, 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 Pollux ».

Properce, *Élégies* (c. 22 av. J.-C)⁵⁹⁷.

Dans ce passage, le poète Properce, qui écrit sous le principat d'Auguste, ne manque pas d'inclure la fontaine de Juturne à son éloge des eaux du centre de l'Italie. Tel qu'il a été mentionné au chapitre précédent, cette fontaine compte parmi les plus célèbres de Rome et faisait l'objet d'une antique vénération de la part des Romains pour ses vertus curatives⁵⁹⁸. D'après le commentaire de Servius, ce *lacus* procurait une eau « très salubre » (*saluberrimus*), d'autant plus qu'il était coutume que celle-ci serve à la préparation de « tous les sacrifices » – ceux des cultes publics du forum pour le moins⁵⁹⁹.

Cette partie se consacre au matériel du *Lacus Iuturnae* dégagé lors des fouilles du *forum Romanum* de 1900. Une attention particulière portera sur la structure du bassin et sa source, le puits (*puteal*) servant à extraire l'eau, la chapelle murale (*aedicula*) de Juturne, les quatre autels, des fragments de statues de divinités, les objets d'offrandes et les récipients pour puiser l'eau. Par une analyse de matériaux datés du Haut-Empire, ce point vise à faire ressortir les fonctions religieuses de cette fontaine publique. Un regard sur les objets du quotidien permettra de nous rapprocher de la religion vécue des Romains.

3. 4. 1. Le bassin de Juturne : historique des fouilles et généralités

À la suite de la « prise de Rome » de 1870, le gouvernement du Royaume d'Italie entreprit de mettre à jour les vestiges archéologiques de la cité antique. Cette même année, les fouilles du forum romain furent entreprises sous la supervision de Rodolfo Lanciani (1845-1929), qui fut mandaté par le Ministère de l'Instruction publique⁶⁰⁰. Le grand projet de l'époque était alors de restituer l'ancienne topographie de

⁵⁹⁷ Prop. *Élégies*, 3, 22 (trad D. Paganelli).

⁵⁹⁸ Front. *Aq.* 4 (cf. p. xiii, pour une traduction de ce passage).

⁵⁹⁹ Servius, *Comm. Aen.* 12, 139 *sacrificia aqua adferri consueverat*. Il conviendra de nuancer ce passage en restreignant l'usage de cette fontaine, du moins, aux cultes publics de sa périphérie, car plusieurs temples sont situés plus à distance du forum, comme ceux sur le Champ de Mars.

⁶⁰⁰ Durant les années 1860, les États pontificaux s'étaient opposés au mouvement « Résurgence » pour l'unification de l'Italie (« *Risorgimento* ») conduit sous l'égide de la monarchie de Savoie. Après la défaite de la France lors de la guerre franco-allemande en 1870, la papauté se trouva alors sans défense, ce qui permit à l'armée italienne d'entrer à Rome par la *Porta Pia*, le 20 janvier 1870, puis d'annexer le Latium au Royaume d'Italie. Dès 1870, Les fouilles dans le secteur du forum romain furent mandatées le Ministre Guido Bacelli (1830-1916), qui dirigea sept fois le ministère

Rome en confrontant les vestiges archéologiques à la carte monumentale en marbre (18 x 13 m), appelée *Forma Urbis Romae*, dont plus de mille fragments ont été trouvés depuis le XVI^e siècle. Un document daté entre l'an 203 et 211 de notre ère, sur lequel apparaît la fontaine de Juturne⁶⁰¹.

Nommé à titre d'inspecteur des monuments publics en 1888, l'archéologue vénitien Giacomo Boni (1859-1925) participa aux fouilles du pourtour du Panthéon en 1892, avant de diriger celles du forum romain à partir de 1898⁶⁰². Les recherches conduites par Boni dans le secteur ouest du forum en 1900 ont révélé les vestiges d'un petit centre cultuel organisé autour du *lacus* de Juturne. Quelques fragments d'objets s'ajoutèrent dans les années 1980 lors de la campagne de l'Institut Finlandais. La plupart de ces matériaux sont aujourd'hui conservés au musée de l'Antiquarium Forense à Rome.

Le bassin de Juturne a été dégagé en 1900 au pied du Palatin, sur le côté ouest du temple des Dioscures (*Aedes Castoris*) et à l'est de l'*Atrium Vestae*. Selon les spécialistes, sa construction remonte au début du V^e siècle avant notre ère comme annexe aux temples des Dioscures⁶⁰³. À l'origine, le *lacus* était en forme rectangulaire (14 x 8 m) avec une profondeur de 2, 12 mètres. Son périmètre fut réduit à des dimensions carrées (5, 13 x 5, 04 m) au II^e siècle av. n. è., alors qu'une base quadrilatère (3 x 2 m, haute de 1, 78 m) fut ajoutée au centre pour soutenir le groupe statuaire des Dioscures avec leurs chevaux⁶⁰⁴. Celles-ci correspondent aux statues offertes par Paul-Émile après la bataille de Pydna⁶⁰⁵. À la même époque, un mur de maçonnerie (12 x 7, 5 m) supporté par des fondations en bois (*opus incertum*) fut installé sur trois côtés du bassin. Le briquetage fut reconstruit au siècle suivant en *opus reticulatum*, un « appareil en

de l'Instruction publique du Royaume d'Italie entre 1881 et 1900. Pour un témoignage contemporain de cette époque, voir Henri Thédénat (l'abbé), « Fouilles du Forum romain », *CRAI*, vol. 43, no. 2, p. 134-150.

⁶⁰¹ Ce fragment no. 18a fut trouvé en 1882 par l'archéologue Rodolfo Lanciani près du temple des Dioscures. Une photographie prise par ce dernier montre le bassin de Juturne à côté du temple avec l'inscription : *Aedes (C)astoris*. Cf. *NSc*, 1882, p. 233. Selon Eva M. Steinby, ce fragment pourrait appartenir à une carte plus ancienne de l'époque de Vespasien (69-79), « Il frammento 18a della Forma Urbis Romae », Id. (dir.), *Lacus Iuturnae I*, 1989, p. 25-26.

⁶⁰² Notons que Giacomo Boni est considéré par certains chercheurs comme l'un des précurseurs du fascisme symbolique italien, en raison de sa fascination pour les rites processionnels antiques qu'il partageait avec Benito Mussolini dans les années 1920-1930 pour construire un mythe de la « romanité », cf. Philippe Foro, « Romaniser la Nation et nationaliser la romanité : l'exemple de l'Italie », *Anabases*, vol. 1, 2005, p. 105-117 ; Paola S. Salvatori, « Liturgie immaginate : Giacomo Boni et la romanità fascista », *Studi Storici*, vol. 53, 2012, p. 421-438.

⁶⁰³ Tout porte à croire que la construction du bassin constituait un *delubrum* pour fournir l'eau nécessaire au temple des Dioscures, fondé vers 484 av. n. è. ; Platner-Ashby, s. v. « Spring of Juturna » (1929) ; F. Coarelli, *Rome and Environs: an archaeological guide (updated edition)*, Rome, and *Environs: an archaeological guide (updated edition)*, traduction par James C. Clauss et Berkeley, University of California Press, 2007 (révision de Id. *Guide archéologique de Rome*, Paris Hachette, 1994), p. 74-76 ; Jaako Aronen, « Giuturna et suo culto », dans *Lacus Iuturnae I*, p. 67 ; E. M. Steinby (dir.), *Lacus Iuturnae II*, vol. 1, Rome, De Luca, 2012, p. 50-51 ; Maria Elisa Barraco (dir.), *Iuturnai sacrum*, 2015, p. 28 ; A. Grandazzi, *Urbs*, 2017, p. 211. Cf. A. Carandini, *The Atlas of Ancient Rome. Biography and Portraits of the City*, Princeton, Oxford-Princeton University Press, 2012, vol. 1, p. 156.

⁶⁰⁴ Pour les dimensions du *lacus* : voir Giacomo Boni, *Il sacrario di Iuturna*, Rome, Tipografia della R. Accademia dei Lincei, 1901, p. 81 ; Platner-Ashby, *ibid.* ; F. Coarelli, *ibid.*, p. 75-76 ; A. Carandini (dir.), *ibid.*, vol. 1, p. 154.

⁶⁰⁵ Minucius Felix (II^e-III^e siècle) rapporte que ce groupe statuaire fut consacré par Paul-Émile après sa victoire contre Pyrrhus à Pydna (*Oct.* 7, 3), ce qui correspond approximativement à la datation des fragments de statues retrouvés en 1900, cf. F. Coarelli, *ibid.* ; M. E. Barraco (dir.), *op. cit.*, p. 28-30.

filet »⁶⁰⁶. Cette enceinte montrait l'importance du lieu en même temps qu'elle protégeait les eaux des souillures.

L'entourage du bassin fut recouvert de plaques de marbre blanc et embelli à maintes reprises, souvent de manière circonstancielle aux restaurations du temple des Dioscures qui eurent lieu en 117, 73, puis en 6 avant notre ère, à la suite d'un incendie qui ravagea le forum romain (en 14 ou 9 av. n. è.)⁶⁰⁷. Le *Lacus Iuturnae*, atteint son apogée d'activité culturelle à l'époque impériale, en particulier sous les Antonins, alors que plusieurs autels et statues de divinités ornaient ce petit sanctuaire organisé autour du *lacus*.

Cette fontaine urbaine était accessible aux temples en périphérie, parmi lesquels comptent celui de Vesta, de la Concorde et de Saturne, dont les officiants religieux pouvaient y puiser l'eau vive nécessaire aux cultes. L'entourage du bassin subit quelques modifications à l'époque impériale. On peut distinguer, par exemple, sur le fragment 18a de la *Forma Urbis Romae* qu'une rampe en escalier entre le *lacus* et l'*Atrium Vestae* permettait d'accéder du forum à la *Via Nova*⁶⁰⁸. Au moins à partir de l'an 338 de notre ère, la *Statio Aquarum*, le centre administratif pour les employés des eaux qui se trouvait au préalable dans le portique de Minucius sur le Champ de Mars, fut transférée sur le forum romain à l'est du *lacus*⁶⁰⁹.

Depuis sa fondation, le bassin fut alimenté par une source qui déferle en-dessous du Palatin au sud-est du forum. Selon les analyses de Boni, les eaux circulent dans la nappe phréatique à 11,76 m sous le niveau de la mer et sont filtrées par l'argile. L'eau présentait, en janvier 1901, une température de 12,06°C en matinée⁶¹⁰. Les excavations ont montré que les premières traces de canalisations remontant au VI^e avant notre ère appartiennent à la période d'influence étrusque. Un peu plus tardivement, une seconde source fut

⁶⁰⁶ Filippo Coarelli, *ibid* ; Maria Elisa Barraco (dir.), *ibid*.

⁶⁰⁷ Le temple des Dioscures (*Aedes Castoris*), construit vers 484 avant notre ère, dont il ne reste que trois colonnes corinthiennes et le *podium*, fut rénové en 114 av. n. è. sous le mandat du grand pontife Lucius Caecilius Metellus Delmaticus (le propagateur potentiel de la légende de Tuccia), avec les butins ramenés de la victoire sur les Dalmates, (Plut. *Pomp.* 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 (Cic. *Verr.* 2, 1, 129-154). Le temple fut encore restauré à la suite d'un incendie sur le forum romain (en 14 ou 9 av. n. è.) par Tibère et son frère Drusus en 6 av. n. è. (Suét. *Tib.* 20 ; Cass. Dio. 55, 27, 4), cf. F. Coarelli, *op. cit.* p. 74-75 ; Juha Sihvola, « Il culto dei Dioscuri nei suoi aspetti politici », dans E. M. Steinby (dir.), *Lacus Iuturnae I*, 1989, p. 87-89.

⁶⁰⁸ Platner-Ashby. s. v. « Spring of Juturna ». Voir aussi : E. M. Steinby, « Il frammento 18a della Forma Urbis Romae », Id. (dir.), *Lacus Iuturnae I*, 1989, p. 24 (fig. 1 : au nord du *lacus*).

⁶⁰⁹ Le plus ancien témoignage attestant de la *Statio Aquarum* sur le forum romain provient d'une dédicace sur une base en marbre (87 x 48.5 x 43.5 cm) offerte par : *Flaevius Lollianus Egnatius, v(ir) C(larissimus), curator aquarum et miniciae, devotus n(umini)*, qui restaura la *Statio Aquarum* en 328 (Ant. For. Inv. 12461). Cependant, ces quartiers pourraient déjà avoir été transposés sur le forum à la suite de l'incendie de 283 de n. è., cf. Mika Kajava, « Le iscrizioni ritrovate nell'area del Lacus Iuturnae », dans E. M. Steinby (dir.), *Lacus Iuturnae I*, p. 43-44 (no. 16). Selon Christer Bruun, les inscriptions du *Lacus Iuturnae* attestent d'un culte dédié à Juturne par les membres de la *Cura Aquarum*, non pas forcément du déplacement des quartiers généraux sur le forum romain, « Statio Aquarum », dans E. M. Steinby (dir.), *Lacus Iuturnae I*, 1989, p. 144.

⁶¹⁰ Ces mesures ont été prises en matinée le 26 février 1901 par un certain professeur Reggiani, cf. G. Boni, *Il Sacratio di Giuturna*, Rome, Tipografia della R. Accademia dei Lincei, 1901, p. 107.

captée pour confluer dans la cuve souterraine (21 m³/j) et garantir le débit du bassin⁶¹¹. Selon les calculs de Boni, le flux quotidien des eaux canalisées est de 21,87 m³/j, ce qui correspond approximativement à 795 amphores par jour⁶¹². Une quantité d'eau douce suffisante pour accommoder beaucoup de gens.

Comme il a été mentionné au chapitre précédent, le forum romain est monté sur un réseau de galeries souterraines. Ces canalisations ont été réaménagées dans les années 70-60 av. n. è. pour que les eaux confluent dans l'embouchure de la *Cloaca Maxima*⁶¹³. À l'époque impériale, le *Lacus Iuturnae* fut doté d'une tuyauterie en plomb, comme en témoignent les vestiges d'une canalisation qui reliait le bassin au puits (*puteal*), ainsi que deux fragments d'une fistule en plomb datée du règne de Vespasien (69-79)⁶¹⁴.

Les eaux de cette fontaine publique demeurèrent salubres fort longtemps. Le poète Stace, par exemple, écrit dans une ode composée en 95 : « Qui ne croirait que mon cher Septimius (l'aïeul du futur empereur Septime Sévère) a trainé ses pas enfantins sur toutes les collines de Romulus? Qui oserait nier qu'il ait bu, aussitôt lâché le sein de sa nourrice, à la fontaine de Juturne?⁶¹⁵ ». Celle-ci continua de servir à des fins utilitaires durant l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge, comme en témoignent les vases et les amphores retrouvés aux alentours du *lacus* qui sont datés de l'époque républicaine jusqu'au VIII^e siècle⁶¹⁶.

Le sanctuaire de Juturne fut démantelé avec la christianisation du secteur du forum durant le V^e et le VI^e siècle⁶¹⁷. Durant le Moyen Âge, le lieu était perçu par les chrétiens, de même que le *Lacus Curtius*, comme un « *mundus infernus* », en raison de son association avec le monde souterrain⁶¹⁸. Tel que l'explique Jaakko Aronen, les conditions géomorphologiques de cette zone, qui est propice aux érosions de terrain,

⁶¹¹ Les deux sources coulent sur les angles nord-est et nord-ouest du bassin, *ibid*, p. 108. Voir aussi Christian Hülsen, *Il Foro romano : storia et monumenti*, Rome, Loescher, 1905, p. 135 ; cité par M. E. Barraco (dir.), *op. cit.*, p. 22.

⁶¹² Le calcul de Boni est bien juste (*op. cit.*, p. 107) : 21, 87 m³ x 1000 = 21 870 litres/795 = 27, 5 litres par amphore, la norme étant approximativement 26, 027 pour l'amphore quadrantal romaine.

⁶¹³ Elisabetta Bianchi et Luca Antognoli « La Cloaca Massima dal Foro Romano al Velabro », dans E. Bianchi (dir.), *La Cloaca Maxima e i sistemi fognari di Rome dall'antichità ad oggi*, Palombi, Rome, 2015, p. 113.

⁶¹⁴ Les deux fragments d'une fistule en plomb (6 cm de diamètre extérieure) furent trouvés au nord du *lacus*, sur lesquels sont mentionnés l'empereur Vespasien, un procurateur nommé Calistus (possiblement *procurator aquarum*) et un plombier (*plumbarius*) qui s'appelle Antimetus, G. Boni, *op. cit.* p. 144 (= *AE* 1901, 180), *ILS* 8678a, voir en particulier M. Kajava, *loc. cit.*, p. 52-53 (no. 29).

⁶¹⁵ Stat. *Silv.* 4, 5, 33-36 (trad. H. J. Izaac). Le personnage dont il en question est probablement le riche chevalier Lucius Septimius Severus (c. 70-110) originaire de Leptis Magna et qui pourrait avoir grandi à Rome, avant poursuivre une carrière de poète et d'avocat qui lui valurent les éloges de Stace. Il s'agirait possiblement du grand-père paternel du futur empereur Septime Sévère (193-211), cf. Anthony R. Birley, *Septimus Severus: The African Emperor*, London, Batsford, 1988 (2^e éd.), p. 212 ssq.

⁶¹⁶ Les multiples fragments de vases et d'amphores trouvés en 1900 près de la fontaine de Juturne sont catalogués de manière un peu pêle-mêle par G. Boni, *op. cit.*, p. 78-79 (fig. 27-35) ; 102-103 (fig. 54-65) ; 134-142 (fig. 124 ; 133-138). Voir aussi Platner-Ashby, s. v. « Spring of Juturna » ; M. E. Barraco (dir.), *op. cit.*, p. 50, fig. 33 : qui montre une photographie du petit entrepôt des vases trouvés par Boni près du *lacus*. Pour un catalogue plus récent des objets communs provenant du bassin et leur datation, voir *Lacus Iuturnae II*, vol. 2, 2012, Pl. I-LXV.

⁶¹⁷ Jaakko Aronen, « la sopravvivenza dei culti pagani e la topografia cristiana dell'area di Giuturna e delle sue adiacenza », dans E. M. Steinby (dir.), *Lacus Iuturnae I*, p. 148-149.

⁶¹⁸ *Mirabilia Urbis Romae* (XII^e siècle et suiv.), chap. 24 : *locus qui dicitur Infernus*, *ibid*, p. 157.

justifient cette appellation à l'époque médiévale⁶¹⁹. Les églises de *Santa Maria Antiqua de inferno* et de *San Silvestro in lacu*, construites sur le forum romain au V^e et VI^e siècle, rendent également compte de cette conception d'une topographie aquatique des enfers en plein cœur de Rome⁶²⁰.

Bien que la source souterraine soit encore active sous les ruines du *lacus* (fig. 7), il ne faut pas se laisser tromper par sa clarté, car celle-ci n'est plus potable. En effet, les échantillons d'eau prélevés par les scientifiques en 1901 ont montré des taux de concentration élevés de chlore, d'ammoniac et de nitrite qui la rendent désormais toxique. La présence de ces composantes toxiques dans la nappe phréatique s'explique par la dégradation des matières organiques dans le sol, mais aussi comme le soulevait Boni, en raison de la pollution industrielle⁶²¹. Pour poursuivre l'analyse de cette fontaine chère aux Romains, il conviendra d'examiner certains objets du mobilier cultuel découvert à proximité.

3. 4. 2. Le puits (*puteal*), la chapelle murale (*aedicula*) et leurs inscriptions

L'une des pièces notoires du matériel dégagé par Boni est sans aucun doute la margelle extérieure cylindrique du puits (*puteal*) dédié au sanctuaire de Juturne. Celle-ci fut découverte sous les débris à quelques mètres du bassin, près de son lieu d'origine. Il s'agit d'un *puteal* en marbre blanc haut de 95 cm et dont le diamètre extérieur de la base est de 103 cm⁶²². On remarque deux dédicaces similaires gravées sur son pourtour, l'une sur le tronçon (a) et l'autre sur la margelle supérieure (b). On peut lire sur celles-ci qu'un certain Marcus Barbatius Pollio a restauré et consacré ce puits au sanctuaire de Juturne lorsqu'il était édile curule, le magistrat responsable des travaux urbains :

a) *M. BARBATIVS POLLIO AED(ilis) CVR(urulis) IVTVRNAI SACRVM RES(tituit) PVTEAL*

b) *M. BARBATIVS POLLIO AED CVR IVTVRNAI SACRVM*

Le dédicant en question est probablement l'ami de César (« *Caesaris amicorum* ») mentionné par Cicéron dans ses *Philippiques*⁶²³. Cet homme politique, dont le nom apparaît sur des monnaies de la

⁶¹⁹ Jaakko Aronen, *loc. cit.*, p. 157-160.

⁶²⁰ Selon Jaakko Aronen, la figure divine de *Santa Maria Antiqua*, nommée « *de Inferno* » à partir du XIII^e siècle, pourrait s'être juxtaposée sur celle de Juturne, comme divinité guérisseuse. D'autre part, l'église de *San Silvestro in lacu*, transformée plus tard en l'église de *Maria Libératrice*, était vouée à Saint Sylvestre 1^{er} (pape de 314-335), dont l'hagiographie raconte qu'il descendit dans une fosse sous le forum terrasser un dragon pestilentiel qui menaçait les habitants de Rome (Jacques de Voragine, *La légende dorée*, 12, 70-, c. 1261-1266), *ibid*, p. 160-169.

⁶²¹ Les échantillons d'eau qui furent analysés au début de l'année 1901 par le Cabinet de chimie de l'École d'ingénierie supérieure et le Laboratoire de la Santé publique de Rome révélèrent des taux élevés de pollution : Ammoniac : 0.3 mg, Acide nitrique : 90.15 mg et Chlore : 53, 25 mg /100 000 mg d'eau, cf. G. Boni, *op. cit.*, p. 108. Les eaux qui remplirent le bassin durant l'exposition de 2015, provenaient, semble-t-il, de la source d'origine, cf. M. E. Barraco (dir.), *op. cit.*, p. 24.

⁶²² G. Boni, *op. cit.*, p. 76. Le *puteal* est conservé au musée de l'Antiquarium Forense (Inv. 12474), mais une réplique de l'original est présentée aux visiteurs, cf. M. Kakava, *loc. cit.*, p. 37 (no. 3).

⁶²³ Cic. *Phil.* 13, 2, 3 (*PIR*² B 50), M. Kajava, *ibid*, p. 38.

République tardive, occupa la charge de questeur pour Marc Antoine en 41 av. n. è., puis celle d'édile curule sous Octavien lorsqu'il restaura ce puits⁶²⁴. Il est admis que le *puteal* date du début du Principat, vers 31-19 av. n. è., ce qui coïncide avec les motifs floraux sur la base (*kyma*)⁶²⁵. Sa restauration pourrait être conséquente à la réforme du réseau hydraulique entreprit par Agrippa dans ces mêmes années (fig. 8).

Tel que l'a remarqué Boni, les vestiges d'un tuyau en plomb (10 cm de diamètre externe, longueur de 1,84 m) atteste que cette canalisation dirigeait l'eau vers le puits à proximité. Son installation pourrait être conjointe à la restauration du puits par l'édile curule Pollio, mais l'emplacement exact de ce puits ne peut être confirmé avec certitude⁶²⁶. En dépit des avantages que procure le plomb qui permet de détourner des obstacles grâce à sa grande malléabilité, les ingénieurs romains commençaient déjà à cette époque à se méfier des effets néfastes des tuyaux de plomb sur la santé qui ont tendance à rendre malade les usagers⁶²⁷.

D'un point de vue fonctionnel, la fontaine de Juturne permettait d'extraire l'eau au moyen d'un récipient attaché à une corde sans avoir à se pencher ou à se mouiller, comme en témoignent les marques d'usure à l'intérieur de la margelle supérieure⁶²⁸. On peut imaginer les prêtres et les vestales, comme les particuliers, puisant l'eau limpide de ce puits pour remplir leurs patères et leurs amphores⁶²⁹.

En 1900, les archéologues dégagèrent une chapelle murale (*aedicula*) flanquée sur le côté sud du *lacus* (fig. 9). Cet espace cultuel extérieur était composé d'un *pronaos* et d'une *cella* supportée par deux colonnes, qui devait abriter la statue de la déesse⁶³⁰. Les ruines de ce bâtiment ont été attribuées à un sanctuaire de Juturne grâce à un fragment de l'épistyle (45 x 171 cm) qui porte l'inscription :

⁶²⁴ L'historien grec Appien (c. 95-195), dans *Les guerres civiles à Rome* (5, 31, 120), identifie le dédicant au collègue de Marc Antoine nommé Polio, pour qui ce dernier frappa des monnaies lors de sa questure (41 av. n. è.), cf. Crawford, *RRC* 1, p. 517/1-3 (*PIR*² B 50), dans M. Kajava, *loc. cit.*, 1989, p. 39.

⁶²⁵ Les dédicaces gravées dans le marbre blanc (*lunense*) furent utilisées couramment par les personnages importants à partir de l'époque de César, cf. Mireille Cébeillac, « Octavia, épouse de Gamala, et la Bona Dea », *MEFRA*, vol. 85, no. 1, 1973, p. 519, note 1 (1^{ère} publication par le Musée archéologique d'Ostie, Inv. 11821). Les motifs floraux sur la base s'inspirent du type grec : *kyma* lesbienne, qui est assez typique de l'époque augustéenne, cf. Max Wegner, *Schmuckbasen des antiken Rom* (Orb. ant. 22), Münster, 1965, p. 22-23 ; dans M. Kajava, *loc. cit.*, p. 39, notes 17-18.

⁶²⁶ Ce tuyau en plomb qui dévie vers l'extérieur devait conduire jusqu'au puits, cf. G. Boni, *op. cit.*, p. 112 (fig. 72).

⁶²⁷ Le traité *De l'architecture* de Vitruve (c. 90-15 av. n. è.), dédié à Auguste (paru vers 15 av. n. è.), appartient à la même époque que la restauration du *puteal*. Vitruve explique que les tuyaux en plomb ont l'avantage de pouvoir s'emboîter facilement pour dévier certains obstacles. Cependant, ceux-ci sont à éviter puisque le plomb forme de la céruse (carbonate de plomb) dans les tuyaux : « matière que l'on dit être très nuisible au corps de l'homme », ce qui fait que les plombiers ont souvent le teint pâle, (*De arch.* 8, 6, 5 ; 10-11). En effet, l'architecte faisait bien de se méfier des canalisations en plomb, car les propriétés toxiques sur le corps sont connues aujourd'hui. Cependant, nous savons que la contamination nocive de l'eau par le plomb se fait à l'air libre et que c'est donc dans leurs cuisines, par leur vaissellerie en plomb, que les Romains s'intoxiquaient le plus, cf. A. Malissard, *op. cit.*, p. 208-209.

⁶²⁸ G. Boni, *op. cit.*, p. 76 ; M. Kajava, *loc. cit.*, p. 37-38 (fig. 7) ; M. Barraco (dir.), *op. cit.*, p. 38 (fig. 17).

⁶²⁹ D'après le passage de Servius voulant que cette fontaine serve à tous les sacrifices, *Comm. Aen.* 12, 139.

⁶³⁰ Cette petite chapelle murale est adossée à l'Oratoire des Quarante Martyrs de Sébaste (320[†]) qui fut édifié sur le forum romain au VIII^e siècle. Les vestiges de cette église ont été découverts en 1901 près de l'entrée de l'église de *Santa Maria Antiqua*, cf. M. E. Barraco (dir.), *ibid.*, p. 46-51 (fig. 27-29).

*IUTURNA(I) S(acrum)*⁶³¹

L'état architectural dans lequel se présente l'*aedicula* témoigne d'une restauration à l'époque de Trajan (98-117). En revanche, l'architrave (ou l'épistyle) en marbre qui supporte cette inscription est plus ancienne et pourrait être contemporaine à la restauration du puits de Juturne⁶³². En effet, les recherches de l'Institut finlandais ont montré qu'elle fut gravée par-dessus une inscription plus ancienne, à peine visible, montrant le signe : *SPQR*, la marque des bâtiments construits ou restaurés par l'État romain durant la République tardive⁶³³. On peut supposer que cette dédicace au « sanctuaire de Juturne » fut gravée au III^e siècle ou au début du IV^e siècle, parallèlement au transfert de la *Statio Aquarum* sur le forum romain⁶³⁴.

Ces trois inscriptions prouvent donc l'existence d'un sanctuaire, somme toute assez modeste, organisé autour du bassin de Juturne et de son puits sacré. Le bassin cultuel, dont les premières traces remontent à la Haute République, fut restauré et embelli à maintes reprises conjointement aux travaux du temple des Dioscures⁶³⁵. Durant le Haut-Empire, la fontaine et son entourage constituait un carrefour religieux pour honorer les dieux du *salus*, comme en témoignent les autels et les fragments de statues.

3. 4. 3. Les autels du *Lacus Iuturnae* et leur complémentarité avec l'eau

Les autels (*arae*) servaient de médium aux Romains pour communiquer avec les dieux. Les autels destinés aux cultes publics de Rome sont généralement disposés sur l'aire cultuelle en dehors des temples. Ces monuments en pierre ou en marbre sont de taille assez restreinte (dépassant rarement un mètre) et ils sont parfois décorés d'images⁶³⁶. Les célébrants déposaient ou brûlaient diverses offrandes sur l'autel; les offrandes végétales étaient laissées dans un panier, les offrandes liquides versées, tandis que les encens étaient brûlés dans un coffret. Lors des sacrifices publics, un foyer portatif (*foculus*) était déposé sur le dessus pour cuire les gâteaux sacrés, ainsi que les *exta* : les résidus des découpes de viande offerts aux dieux cuits ou bouillis : foie, poumons, cœur, péritoine et vésicule biliaire de l'abdomen⁶³⁷.

⁶³¹ En 1933, Martin Bang proposait la lecture de ce fragment (*CIL VI 36806*) : *Iuturna(ile) S(PQR)*, ce qui n'est pas impossible. Cependant, les chercheurs ont privilégié : *Iuturna(i) S(acrum)*, que proposait déjà G. Boni (*op. cit.*, p. 74), par association à la dédicace du *puteal* de Juturne par Barbatius Pollio, cf. M. Kajava, *loc. cit.*, p. 35-37.

⁶³² Maria Elisa Barraco (dir.), *op. cit.*, p. 45-46.

⁶³³ *Ibid*, p. 35, no. 2 a (1^{ère} publication de l'inscription antérieure), fig. 2.

⁶³⁴ La dédicace a été replacée sur le fronton de l'*aedicula* en 1953-55, M. Kajava, *loc. cit.*, p. 35-37.

⁶³⁵ Le temple des Dioscures fut restauré en 114, 73 et 6 av. n. è., supra, note 46.

⁶³⁶ Max Le Roy, *Initiation à l'archéologie romaine*, Paris, Payot, 1965, p. 66-67.

⁶³⁷ Le foyer sacrificiel (*foculus*), que l'on connaît surtout par l'iconographie, servait à transmettre l'offrande qui détermine l'identité du sacrifiant. Dans les rites domestiques, un autel portatif de taille plus modeste pouvait être déplacé d'une pièce à l'autre du *domus*. Cependant, on ne sait rien sur les modalités d'allumage du feu sacrificiel, cf. John Scheid, *Quand faire, c'est croire*, 2005, p. 44-45 et 75 ; Id. *La religion des Romains*, 2010, p. 72-74.

Lors des fouilles de 1900, quatre autels furent trouvés à proximité du bassin de Juturne qu'il conviendra d'examiner. L'autel le plus ancien est taillé en pierre volcanique dite de Pépérin (*lapis albanus*). Ses dimensions sont de 87 cm de hauteur, 41 cm de largeur et 41 cm de profondeur pour la base. Il ne comporte aucune inscription et il est démuné de décoration. Cet autel pourrait remonter au II^e ou au I^{er} siècle avant notre ère en raison de l'absence ou de la faible quantité de motifs qui est typique de cette époque⁶³⁸. Le second autel, dont il ne reste que deux fragments conjoints de la base (20, 5 x 27, 5 x 17 cm), est taillé en marbre de Luni (*marmor lunensis*). Son piédestal est décoré de motifs floraux (*kyma lesbien*) qui furent prisés sous les Julio-Claudiens et les Antonins⁶³⁹. Nous ignorons toutefois les dieux auxquels ils étaient destinés. En revanche, les deux autres autels présentent des reliefs plus explicites.

Le troisième autel, dit « des Dioscures », est taillé en marbre de Luni (87 x 17 x 30 cm). Sa partie supérieure est ornée sur le pourtour de motifs floraux (*kyma*) et quatre scènes iconographiques distinctes ornent ses côtés. Sur la façade du devant (ou le côté A), deux jeunes soldats en armes ont été identifiés aux Dioscures (fig. 10). Le côté gauche (B) montre Jupiter tenant l'égide dans sa main droite, tandis que le côté droit (D) montre la déesse Léda portant un *himation* (vêtement drapé selon le style grec). Une figure féminine tenant une longue torche en main est représentée sur la façade postérieure de l'autel (D)⁶⁴⁰.

Bien qu'on ne puisse attribuer cet autel anépigraphique aux Dioscures avec certitude, il semble fort probable qu'il leur soit destiné puisque leur temple est situé à côté de la fontaine. Rappelons que les légendes romaines voulaient qu'ils eussent été aperçus à deux reprises à cet endroit en train d'abreuver leurs chevaux. Même si les hypothèses varient en ce qui concerne l'identité des personnages représentés sur le contour, l'interprétation la plus plausible est que les scènes présentent les jumeaux Castor et Pollux aux côtés des membre de leur famille : leurs parents Jupiter et Léda et leur sœur Hélène (ou Sélène)⁶⁴¹.

⁶³⁸ Giacomo Boni, *op. cit.*, p. 107 (fig. 69) = *AFS* 11844-11845. Cet autel est conservé dans les entrepôts de l'Église *Santa Maria Antiqua*, Rome, Inv. 39701, cf. M. Kajava, « L'are ritrovate nell'area del *Lacus Iuturnae* », dans E. M. Steinby (dir.), *Lacus Iuturnae I*, 1989, p. 274-275.

⁶³⁹ G. Boni, *ibid* (fig. 70) = *AFS* 13222. Lapidario Forense, Rome, Inv. 18257-18258. Cet autel pourrait remonter au début du I^{er} siècle en raison du *kyma* de type grec prisé par Auguste et ses successeurs, *ibid.* (fig. 9-10). Le marbre blanc de Luni (*marmor lunenses*) ou marbre de Carrare, provient des carrières exploitées dans cette région de la Toscane à partir du I^{er} siècle avant notre ère.

⁶⁴⁰ G. Boni, *op. cit.*, p. 96-99 (fig. 48-51) = *AFS* 11802-11805. Ant. For., Rome, Inv. 39699, cf. M. Kajava, *loc. cit.*, p. 264-269 (fig. 1-4).

⁶⁴¹ La figure féminine (D) est quelque peu controversée. Filippo Coarelli l'associe à Juturne en raison de son lien avec le temple des Dioscures (*op. cit.*, p. 76), mais cette corrélation est incertaine. Au début du XX^e siècle, Orazio Marucchi et Luigi Savignoli ont considéré une Vesta sous des traits anthropomorphes, bien que ce relief ne corresponde pas avec son iconographie typique (O. Marucchi, *Le Forum romain d'après les dernières découvertes*, Paris, Desclée, Lefebvre, 1902, p. 194 ; L. Savignoli, cité par Dante Vaglieri, *BullCom*, 1900, p. 288). À la même époque, Dante Vaglieri l'associait plutôt à une représentation de Diane-Séléné, ou Hélène-Séléné, une déesse lunaire (*ibid.*). L'association à Hélène avec les membres de sa famille, est acceptée par : Giulio Q. Giglioli (*Arch. Class*, vol. 3, 1951, p. 199), et plus récemment, par Antoine Hermary (dans *LIMC*, vol. 3, no. 1, 1986, p. 577-580), ainsi que Mika Kajava de l'Institut Finlandais. Selon ce dernier, la scène sur l'autel des Dioscures fait référence à Hélène,

Le quatrième autel, « dit de Juturne », est aussi taillé en marbre blanc (85 x 73 x 51 cm). Celui-ci fut trouvé juste devant la chapelle à proximité du *puteal*. Le relief sur l'avant montre un homme barbu en armes accompagné d'une figure féminine arborant l'*himation* et qui tient une lance dans sa main gauche⁶⁴². En général, ces personnages sont identifiés à Juturne et son frère Turnus, roi des Rutules, malgré l'existence d'autres alternatives⁶⁴³. Si l'on accepte cette option, cette unique représentation figurée de Juturne montre la figure héroïque qui intervient au chant XII de l'*Énéide*⁶⁴⁴. En dépit de cette lacune, la littérature permet d'en préciser l'allure : le déesse porte un manteau glauque et elle a les yeux de cette même couleur, comme il est la norme pour les dieux aquatiques⁶⁴⁵.

3. 4. 4. Statuaire du *Lacus Iuturnae* : l'arrivée des Dioscures vers 168-160 av. n. è.

Lors des fouilles de 1900, des fragments provenant de plus de trente statues différentes furent découverts dans le secteur du *Lacus Iuturnae*. Cette partie se tourne à présent sur les statues de divinités qui présentent un rapport spécifique avec les eaux de cette fontaine : les Dioscures, Apollon, Esculape et Hercule. À travers les points suivants, il sera argumenté que les Romains accordaient une agentivité à ces simulacres inertes de divinités dans leur vie quotidienne, comme agents du *salus* et de guérisons⁶⁴⁶.

L'une des pièces les plus imposantes du mobilier cultuel provenant du *Lacus Iuturnae* est sans aucun doute le groupe statuaire représentant les Dioscures avec leurs chevaux. Ces fragments provenant de quatre statues en marbre furent trouvés à l'intérieur même du bassin. À l'origine, elles présentaient deux jeunes hommes (*koûroi*) et des chevaux de dimensions identiques. Ces sculptures ont été restaurées par

représentée dans l'*Énéide* « portant une énorme torche » au sommet de la citadelle de Troie (Verg. *Aen.* 6, 518-519 : *flammam media ipsa tenebat*), la sœur de Castor et Pollux dans la mythologie, *ibid.*, p. 266-267.

⁶⁴² G. Boni, *op. cit.*, p. 80 (fig. 36) = *AFS* 11808-11809 ; 13218. *Ant. For. Inv.* 39700, cf. M. Kajava, *loc. cit.*, p. 270.

⁶⁴³ L'attribution de la scène frontale de l'autel à Juturne et Turnus est généralement acceptée par les chercheurs. En revanche, Filippo Coarelli y voyait plutôt une image de Mars accompagné de Venere (Vénus), plus précisément Mars Ultor et Vénus Felix tenant une lance, n'écartant pas la possibilité qu'il pourrait s'agir d'une autre divinité collégiale de Mars : en particulier Volupia, qui comme Venere, est parfois confondue avec la déesse Roma (voir R. Schilling, *La religion romaine de Vénus*, 1982, p. 379-380), cf. F. Coarelli, *Il Foro Romano. Periodo Arcaico*, Rome, Quasar, 1983, p. 237-247 ; 255-261. Voir aussi : Mika Kajava, *loc. cit.*, p. 271-273 (qui réfute ces hypothèses).

⁶⁴⁴ Le relief pourrait représenter la scène d'adieu entre Juturne et son frère Turnus (Verg. *Aen.* 12, 869-886), cf. M. Kajava, *ibid.*, p. 273.

⁶⁴⁵ Dans ses poèmes, Virgile offre des descriptions colorées des dieux aquatiques. Dans l'*Énéide*, Juturne recouvre un manteau glauque et s'enfouie dans les profondeurs du Numicus (Verg. *Aen.* 12, 884 : *tantum effata caput glauco contextit amictu multa gemens et se fluuio dea conditit alto*). C'est aussi le cas du dieu Tibre qui se manifeste à Énée sous la forme d'un vieillard arborant une fine étoffe de lin et un voile glauque (*Aen.* 8, 33 : *glauco uelabat*). En outre, avant de s'adresser à Aristée, le dieu Protée, appelé le « vieillard de la mer » (Hom. *Odys.* 4, 383), « roule ses yeux qu'enflammait une lueur glauque » (Verg. *Georg.* 4, 451 *ardentes oculos intorsit lumine glauco*).

⁶⁴⁶ Pour cette analyse, nous nous sommes inspirés du livre d'Alfred Gell, *Art and agency: an anthropological theory*, Oxford-New York, Clarendon Press, 1998, p. 13-14, dans lequel l'auteur développe l'hypothèse que les statues de culte sont perçues comme étant « potentiellement agissantes », d'après le prototype (ou l'entité) qu'elles représentent dans un index culturel donné.

Giacomo Boni après leur découverte, puis à nouveau en 1983 (fig. 11)⁶⁴⁷. Il est admis qu'elles faisaient partie à l'origine d'un même ensemble d'une hauteur d'un peu moins de deux mètres, qui devait probablement orner la base quadrilatérale au centre du bassin⁶⁴⁸.

Ces statues sont taillées en marbre grec et montrent plusieurs traces de dommages par le feu et de réparations subséquentes⁶⁴⁹. Leur style artistique se rattache à la statuaire grecque de la période classique tardive (V^e-IV^e siècle av. n. è.), ce qui fait que les chercheurs positivistes du XX^e siècle les ont datés de cette époque⁶⁵⁰. Cependant, les analyses plus récentes ont favorisé une datation plus tardive. Selon Filippo Coarelli et Lisa Harri de l'Institut Finlandais de Rome, il s'agit plutôt de répliques sculptées au II^e siècle avant notre ère sous l'influence de la culture hellénistique qui se diffusa à Rome⁶⁵¹. En effet, le schéma artistique des chevaux est comparable à celui de la statue équestre en bronze, dite « le Cavalier de l'Artémision » (datée vers 150-140 av. n. è.), dont les fragments proviennent d'une épave découverte en 1926 dans la mer Égée au large du cap Artémision⁶⁵². Dans ce contexte, ce groupe statuaire pourrait être l'œuvre d'artisans grecs établis à Rome à la suite de la conquête de la Macédoine et de la Grèce⁶⁵³.

Il convient de souligner que la datation admise de nos jours concorde avec un passage dans l'Octavius de Minucius Felix (250[†]), qui mentionne que les statues des Dioscures furent consacrées par Paul-Émile après la bataille de Pydna (168 av. n. è.) : « sur le lieu où ils s'étaient laissé apercevoir »⁶⁵⁴.

⁶⁴⁷ Il ne reste que le bas du dos jusqu'au cou du jumeau A (h : 80 cm), tandis que le jumeau B est plus complet, car il lui reste sa jambe droite et une partie de son bras gauche (h : 155 cm). Pour ce qui est des statues de chevaux, celles-ci furent restaurées et remises sur piédestal en 1983, mais pour des raisons techniques, deux fragments de crinière n'ont pu être reconnectés. Il ne reste que la tête et une partie du corps du cheval C (h : 186 cm), ainsi que le cou et le corps du cheval D (h : 122 cm), Ant. For. Inv. 3145-3146 ; 3148-3149 ; 37540-37541 (fragments retirés en 1983), cf. Lisa Harri, « Statuaria », dans E. M. Steinby (dir.), *Lacus Iuturnae I*, 1989, p. 177.

⁶⁴⁸ *Ibid.* Platner-Ashby. s. v. « Spring of Juturna » (1929) ; F. Coarelli, *Rome and Environs*, 2007, p. 76.

⁶⁴⁹ Selon Filippo Coarelli, ces statues pourraient avoir été endommagées lors de l'incendie de 14 avant notre ère, puis réparées avec du *marmor lunensis* par la suite sous Tibère (14-37), *op. cit.*, p. 76.

⁶⁵⁰ Giacomo Boni, *op. cit.*, p. 89 ; Samuel Platner et Thomas Ashby (*op. cit.*) les attribuent au V^e siècle av. n. è.

⁶⁵¹ La datation proposée par F. Coarelli (*op. cit.*, p. 76) est acceptée par Lisa Harri qui compare cette statue des Dioscures à la statuaire grecque en se fondant sur l'étude d'Andrew Stewart, *Attika : Studies in the Athenian Sculpture of the Hellenistic Age*, (Hellenic Society suppl. XIV), London, SPHS, 1979, p. 45, *loc. cit.*, p. 195-197.

⁶⁵² Musée National archéologique d'Athènes. Inv. 15377. La statue en bronze du « Cavalier (ou Jockey) de l'Artémision », qui date de l'époque hellénistique, présente des proportions (2,9 x 2,1 m), ainsi qu'une musculature, qui sont comparables à celles des chevaux des Dioscures, cf. L. Harri, *loc. cit.*, p. 195-196. La statue du Jockey faisait peut-être partie d'un navire rempli à la suite du pillage de Corinthe par les Romains et qui coula en direction de Pergame (vers 146 av. n. è.), cf. Seán Hemmingway, *The Horse and Jockey from Artemission: a bronze equestrian monument from the Hellenistic period*, Berkeley, University of California Press, 2004, p. 147.

⁶⁵³ F. Coarelli *op. cit.*, p. 76. Après la conquête de la Macédoine (168 av. n. è.), puis de la Grèce (146 av. n. è.), une grande quantité d'otages grecs, incluant des hommes, des femmes et des esclaves furent amenés à Rome, parmi lesquels comptaient des notables achéens, dont l'historien Polybe qui demeura à Rome entre 167 et 150 av. n. è. Pour cette période d'hellénisation de la culture romaine, voir A. Grandazzi, *op. cit.*, p. 439-454.

⁶⁵⁴ Pour convaincre ses lecteurs que le christianisme peut s'entendre avec les cultes polythéistes de Rome, Minucius Felix fait référence aux statues dédiées par Paul-Émile à la suite de l'apparition « miraculée » des Dioscures. *Oct. 7, 3 : testes equestrium fratrum in lacu, <se> sicut ostenderant, statuae consecratae* (écrit vers 197 de n. è.).

Malgré la grande distance temporelle qui sépare cet auteur de l'origine de ces statues, on peut supposer qu'elles furent mandatées par le général romain à son retour de la guerre. Si ce n'est pas le cas, Minucius Felix fournit du moins un point d'ancrage assez précis, probablement tiré de la culture populaire de son époque, pour expliquer la présence de ces statues sur le forum romain⁶⁵⁵.

En définitive, nous sommes en présence d'un groupe statuaire à fonction cultuelle, érigé durant la République moyenne, vers 160-150 av. n. è. – avec l'autel ajouté comme complément plus tardif⁶⁵⁶. Sur le *forum Romanum*, les Dioscures formaient un partenariat avec Juturne, garants du salut de l'État romain et de ses citoyens – les premiers comme patrons des *equites* et la seconde, d'une source salubre aux habitants. Car en effet, tel que l'indique Varron, cette fontaine avait la réputation d'amener la santé : « la source de Juturne, de *iuvare* (aider, soulager) attire les malades par l'appât de son nom »⁶⁵⁷. Pour poursuivre, il conviendra d'examiner les statues de culte qui ornaient cette fontaine sous le Haut-Empire.

3. 4. 5. Des cultes et des eaux salutaires pour combattre les épidémies (Ier-IIe siècle)

Durant les deux premiers siècles de l'Empire romain, l'augmentation de la densité urbaine et des transports encouragea fortement la propagation de virus, des microbes et des bactéries. Au I^{er} et au II^e siècle, Rome fut accablée par une série d'épidémies (en latin : *pestilentia*) qui réapparurent avec récurrence sous le Haut-Empire⁶⁵⁸. En effet, en plus de sa dense population, Rome était alors au centre d'un énorme réseau routier et maritime qui présentait des risques pour la propagation des maladies⁶⁵⁹.

⁶⁵⁵ Filippo Coarelli, *op. cit.* p. 75 ; Lisa Harri, *loc. cit.*, p. 195 ; Maria Elisa Barraco (dir.), *op. cit.*, p. 28-30.

⁶⁵⁶ Tel que le remarque Lisa Harri, il ne fait aucun doute que cet ensemble statuaire représente une statue de culte, non pas une scène naturaliste artistique, *ibid.*, p. 198.

⁶⁵⁷ Varron (116-27 av. n. è.), *De la langue latine*, 5, 71, s. v. « *Lympha* ».

⁶⁵⁸ Les auteurs anciens ont répertorié sept épidémies majeures entre les années 43 av. et 180 de n. è. En 43, puis en 23 av. n. è., une peste se propagea à Rome et dans l'Italie, possiblement en lien avec des inondations du Tibre (Dion Cass. 45, 17, 8 ; 54, 1, 3). Une peste se répandit à Rome sous Néron en 65 (Tac. *Ann.* 16, 13 ; Suét. *Ner.* 39 ; Oros. 7, 7, 10-11), puis à nouveau sous Vespasien en 77 (Oros. 7, 9). En 79-80, à la suite de l'éruption du Vésuve, une peste tua une grande partie de la population de Rome (Dion. 66, 23, 5). Sous Hadrien, la famine et une peste se répandirent à Rome et à travers l'Empire (SHA. *Hadr.* 21, 5). Entre 165 et 180, sous Marc Aurèle, une terrible épidémie de variole se propagea à travers l'Empire de manière pandémique, tuant entre 2% et 30% de la population (Galien de Pergame, *Anat. Admin.* 1, 2 ; *Ven. Art. dissect.* 7), cf. Kyle Harper, *The Fate of Rome: climate, disease and the end of an Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2017, p. 89 et 98-108. Pour les effets de cette épidémie à travers les provinces de l'Empire (baisse de la production des tablettes de cire, chute drastique des contribuables en Égypte, cessation de coupes de bois et de l'exploitation des clairières de marbre de Dokimeion (Phrygie), ainsi que l'apparition de tombeaux partagés à Palmyre, voir Richard Duncan-Jones, « The Antonine Plague Revisited », *Arctos*, vol. 52, no. 1, 2018, p. 41-72 (qui considère un taux de mortalité à la hausse variant en 25% et 33% selon les régions).

⁶⁵⁹ Durant la « *Pax Romana* », des facteurs synergiques ont encouragé la prolifération de maladies infectieuses à Rome; une surpopulation urbaine établie sous Auguste, alors que Rome atteint 1 million d'habitants, ce qui augmente d'environ 1.5% par année jusqu'à Marc Aurèle ; un climat plus chaud et humide (Roman Climatic Optimum : 200 av. à 150 de n. è.), 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.), Kyle Harper, *op. cit.*, p. 17-19 ; 67-68 ; 91ssq.

Face aux crises sanitaires récurrentes, souvent perçues comme des signes manifestes des dieux (*prodigia*), les Romains apposèrent les cultes aux dieux médecins et du *Salus* dans la vicinity du *Lacus Iuturnae* : Apollon, Esculape et Hercule (fig. 12). Notre hypothèse est que ces statues de culte furent installées à proximité de la fontaine de Juturne puisque celle-ci avait déjà la réputation de soigner les malades⁶⁶⁰. Sous ce point, nous examinerons la corrélation rituelle entre ces divinités et les eaux de cette fontaine : des agents non-humains.

Parmi les fragments 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 debout (hauteur : 176 cm), que l'on reconnaît par les tresses sur ses épaules⁶⁶¹. Cette statue fut restaurée en 1901, puis dans les années 1940 et en 1983. Selon l'archéologue Gian Filippo Caretonni, cette sculpture de type « archaïsant » (avec des formes simples) date de la fin du I^{er} siècle, ou de l'époque d'Hadrien (117-138) qui diffusa largement l'art hellénique⁶⁶². On ignore toutefois sa position d'origine près du bassin de Juturne.

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, après qu'il s'était rendu maître du sanctuaire oraculaire de Delphes après avoir défait le Python⁶⁶³. Il est le dieu qui vient en aide ou châtie les mortels par des pestes qu'il déclenche avec 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. n. è.) : « c'est Apollon qui dispense aux femmes ainsi qu'aux hommes les remèdes contre les maladies cruelles »⁶⁶⁴.

L'annalistique romaine rapporte que le culte d'Apollon fut établi à Rome au V^e siècle avant notre ère dans le but de venir en aide contre une épidémie qui sévissait dans la cité. D'après Tite-Live : « La peste, cette année-là (433 av. n. è.), a mis tout le reste en suspens, on fit vœu, pour la guérison du peuple,

⁶⁶⁰ Selon Joël Le Gall, les eaux guérisseuses du Tibre avaient attirées la fondation d'un culte à Esculape sur l'île Tibérine (391 av. n. è.), *Recherches sur le culte du Tibre*, Paris, PUF, 1953, p. 105. En revanche, les vertus sanitaires de la fontaine de Juturne sont attestées par les sources littéraires : Front. *Aq.* 4 et Servius. *Ad Aen.* 12, 139.

⁶⁶¹ Ant. For. Inv. 3147, dans Lisa Harri, *loc. cit.*, p. 199 (fig. 24).

⁶⁶² Le style « archaïsant » en vogue durant le Haut-Empire réplique la statuaire grecque de type archaïque diffusée entre 700 et 480 av. n. è. qui se 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. n. è.), cf. G. Boni, *op. cit.*, p. 119 ; G. F. Caretonni, « L'Apollon della fonte di Giuturna et l'Apollon di Kanachos », *Bollettino d'Arte*, vol. 34, 1949, p. 193-197, p. 196 (qui date cette statue de la fin du I^{er} ou début du II^e siècle) ; Lisa Harri, « Statuaria », *ibid.*, p. 202 (pro Caretonni).

⁶⁶³ *Hom. Hymn. Apollo.* 1, Ovid. *Mét.* 1, 416-451, Plut. *De def. or.* 421c, Paus. 6, 8, cf. Daniel Ogden, *Drakôn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 45-47.

⁶⁶⁴ Pindare, *Pythiques*, 5, 56, cité dans *Dar. Sag.* s. v. « Apollon ».

d'élever un temple à Apollon »⁶⁶⁵. Une fois que l'épidémie s'en alla, un sanctuaire d'Apollon fut édifié sur le Champ de Mars en 431 av. n. è. pour honorer le vœu de guérison⁶⁶⁶. Bien qu'il n'en demeure nulle trace, ce temple est peut-être lié à la source d'Apollon citée par Frontin parmi les anciennes eaux curatives de la ville de Rome⁶⁶⁷. En 28 av. n. è., Octavien dédia un second temple à Apollon sur le Palatin à proximité de sa demeure où la foudre serait tombée⁶⁶⁸. Les Romains l'honoraient notamment pour ses vertus guérisseuses telle qu'en témoigne son épithète « *Medicus* » qu'il obtint dans le contexte de son arrivée à Rome⁶⁶⁹.

Bien implanté dans le monde gréco-romain, Apollon agit à titre de 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 naturels⁶⁷⁰. L'iconographie le représente parfois accompagné du symbole du serpent, comme sur le modèle statuaire dit « Lycien » attribué par la tradition aux mains de Praxitèle (c. 395-326 av. n. è.)⁶⁷¹. Au *Lacus Iuturnae*, le grand dieu Apollon agissait donc de concert avec les eaux de Juturne pour lutter contre les maladies pestilentielles et préserver la longévité de la cité. Contrairement aux Dioscures, Apollon était honoré à Rome selon le « rite grec », ce qui veut dire que ses victimes étaient aspergées d'eau lors de la *praefatio*⁶⁷². L'eau du *lacus* servait donc inévitablement à la liturgie de ce culte.

⁶⁶⁵ Tite-Live, 4, 25, 3 (trad. G. Baillet). Le temple d'Apollon fut consacré sur le Champ de Mars en 431 av. n. è. L'origine de ce culte peut être associé à la peste qui frappa Rome et le Latium dans les années 430 av. n. è., notamment puisqu'il est voué à un « *Apollo Medicus* » (Tite-Live, 40, 51, 6), cf. Robert M. Ogilvie, *op. cit.* p. 574.

⁶⁶⁶ Chez les Romains, le vœu (*votum*) consiste en un contrat conclu avec une divinité. Il est acquitté une fois la demande exaucée, souvent par une offrande matérielle qui termine l'entente, cf. J. Scheid, *op. cit.*, p. 87-89.

⁶⁶⁷ Frontin, *Aq.* 4 : *salubritatem aegris corporibus adferre creduntur, sicut Camenarum et Apollinaris et Iuturna* (chap. 1, p. xi). Pour ce lien au temple d'Apollon Medicus sur le Champ de Mars, cf. Marie-José Kardos, *Lexique de topographie romaine II*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 18. Voir aussi : Andrea Carandini, *The Atlas of Ancient Rome*, 2012, vol. 1, p. 498-499 (qui associe la source avec les activités sacrificielles du site). En dehors de Rome, le patronage d'Apollon sur les sources est attesté sur des inscriptions aux *Aquae Apollinares* (lac de Bracciano) : *Apollini, Siluano, Nymphis, Q(uintus) Licinius Nepos d(ono) d(edit)*, *CIL* XI 3289, 3294, cf. Ernst Künzl, Susanna Künzl, « *Aquae Apollinares/Vicarello (Italie)* ». dans R. Chevallier (éd.), *Les Eaux thermales et les cultes des eaux en Gaule et dans les provinces voisines*, Turin. Caesarodunum no. 26, 1992, p. 274 et 279.

⁶⁶⁸ Suét. *Aug.* 29, 2-3 ; Dion Cass. 49, 15, 5 ; 53, 1, cf. Filippo Coarelli, *Rome and Environs*, 2007, p. 143.

⁶⁶⁹ Tite-Live, 40, 51, 6 : « *Appolo Medicus* » : sur la restauration du temple en 179 av. n. è. ; « Les vestales l'invoquent en ces termes : Apollon médecin (*Apollo Medicus*) et Apollon Paean », Macrob. *Sat.* 1, 17, 15 (trad. Nisard), cf. Danuta Musial, « Sur le culte d'Esculape à Rome et en Italie », *DHA*, vol. 16, no. 1, 1990, p. 232.

⁶⁷⁰ C'est pour ces raisons, écrit Platon, qu'il est nommé « celui qui lave » (*ἀπολούων*), *Cra.* 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 est parfois appelé : « *καθάρσιος* » (le purificateur), Aesch. *Eum.* 63, dans *Dar. Sag., op. cit.* En outre, une loi cathartique de Cyrène (c. 325 av. n. è.) prévoie le sacrifice d'un bouc rouge à Apollon devant les murs de la cité en cas de maladies répandues sur les terres ou dans la cité (*SEG* IX 72, cf. XX 717, A 7-13), cf. Robert Parker, *Miasma : Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 332 et 393.

⁶⁷¹ Voir par exemple la statue d'Apollon « Lycien » du musée de l'Agora antique d'Athènes. Inv. BI 236.

⁶⁷² Concernant la catégorie ambiguë du « rite grec », cf. Jean Gagé, *Apollon romain : essai sur le culte d'Apollon et le développement du 'ritus graecus' à Rome des origines à Auguste*, Paris, De Boccard, 1955, 755 p., et notamment John Scheid, « *Graeco ritu*: a typically Roman way of honoring the gods », *Harvard Studies in Classical Philology*, 97, 1995, p. 15-31 = *Quand faire, c'est croire*, 2005, p. 89.

Une autre pièce notable de cette collection est la statue d'Esculape (Asclépios) en marbre grec (hauteur : 168 cm), dont les fragments furent découverts à l'est du *lacus*. Celle-ci représente le dieu médecin dans son allure grecque typique : un homme en himation tenant un bâton entouré du serpent. Cette statue se trouvait dans un état lacunaire, car la tête et une partie de l'avant-bras droit sont manquants. À la gauche du dieu, un enfant (hauteur : 74 cm) porte un coq dans ses mains. Cependant, la tête de l'enfant et le coq avaient disparus lors de sa restauration en 1984⁶⁷³. Le visage d'Esculape devait être celui d'un homme barbu d'âge moyen, selon sa représentation anthropomorphique typique de style grec⁶⁷⁴.

À l'origine, la statue d'Esculape était supportée par un socle de marbre (86 x 49 x 73 cm). Celle-ci devait probablement occuper la niche centrale du mur situé à l'est du bassin⁶⁷⁵. Il s'agit peut-être d'une réplique de la statue du temple d'Esculape sur l'île Tibérine, ou celle du temple de la Concorde par Nikératos, mais ces rapprochements demeurent hypothétiques⁶⁷⁶. D'après Lisa Harri, le schéma artistique du torse d'Esculape et de l'himation permet de dater cette sculpture au II^e siècle av. n. è.⁶⁷⁷.

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 dieu⁶⁷⁸. 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 aussi servir aux besoins liturgiques de ce culte.

⁶⁷³ 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 déjà disparu en 1984, cf. Lisa Harri, *loc. cit.*, p. 202. Antiq. Forense. Inv. 39693.

⁶⁷⁴ Ovid. *Mét.* 15, 651-7. Pour une représentation typique d'Esculape, voir la statue du Palais Pitti à Florence (II^e siècle). Inv. OdA 1911, no. 669.

⁶⁷⁵ M. Kajava, « Le iscrizioni ritrovate nell'area del Lacus Iuturnae », p. 44 no. 8 ; L. Harri, *loc. cit.*, p. 202, no. 3.

⁶⁷⁶ La description d'Ovide d'une statue d'Esculape (*Mét.* 15, 653-656), pourrait représenter la statue du culte établi sur l'île Tibérine (cf. Richard Delbrück, *Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler*, Berlin, de Gruyter, 1929, p. 217-218). En revanche, Giovanni Becatti, rattachait ce passage à la statue du temple de la Concorde, mentionnée par Pline l'Ancien (*HN*, 34, 19, 30) comme étant l'œuvre de Nikératos (II^e-III^e siècle av. n. è.). Selon G. Becatti, le sculpteur de la statue du *Lacus Iuturnae* se serait inspiré de ce modèle (« Opere d'arte greca nella Roma di Tiberio », *Arch. Class.*, no. 25/26, 1973-1974, p. 19-28), cités par Lisa Harri, *ibid.*, p. 204-205 (pro Becatti).

⁶⁷⁷ Lisa Harri, « Statuaria », dans E. M. Steinby (dir.), *Lacus Iuturnae* I, 1989, *ibid.*

⁶⁷⁸ « Le coq est une offrande typique d'Esculape, cf. J. Scheid, « Religions et communautés dans les quartiers de Rome », *Annuaire du Collège de France*, 104^e année, 2003-2004, p. 905. 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 » (*Phédon.* 117d).

Pour préciser ce dernier point, il convient de mentionner que l'eau courante est l'une de composante fondamentale de la médecine hippocratique⁶⁷⁹. En ce sens, il n'est donc pas anodin qu'une source, pure et « aidante » ait attiré la présence d'Esculape, car l'eau sert aux opérations médicales et à l'hygiène des patients. Au II^e siècle, Festus Grammaticus précise clairement cette association culturelle lorsqu'il écrit que : « les malades guéris par Esculape sont principalement supportés par l'eau »⁶⁸⁰. 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 (αλλίσκος), servant aux injections vésicales, atteste peut-être d'activités médicales pratiquées à cet endroit⁶⁸¹. Cet instrument pourrait avoir été offert en retour d'une guérison obtenue.

Enfin, le symbole du serpent (*drákôn/draco*) entourant le bâton (dit « d'Asclépios »), que l'on remarque sur l'Esculape du *Lacus Iuturnae*, présente aussi des affinités avec l'eau servant aux guérisons. Dans le monde grec, ce symbole se normalise dans l'iconographie grecque comme parèdre d'Esculape et d'Hygie au IV^e siècle av. n. è.⁶⁸². 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 corporels⁶⁸³. Il s'agissait d'un moyen simple de reconnaître un havre de guérison dans un monde polyglotte. Notons que certaines parties de l'anatomie du serpent, dont les venins, servaient aux remèdes (*phármaka*) concoctés par les médecins. Selon le Pline l'Ancien, ce sont les propriétés médicales du serpent qui en font l'animal favori d'Esculape⁶⁸⁴. 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

⁶⁷⁹ Les tenants de la médecine d'Hippocrate (c. 460-377 av. J.-C.) considèrent que l'état de santé des habitants d'un lieu donné 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 malaises 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 arch.* 8, 5, 1. Rappelons que les médecins préconisent l'eau courante pour la digestion puisque l'eau stagnante est propice à donner la bile, Hippocrate, *De aera, aquis, locis.* 7-8 ; aussi chez Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 31, 21.

⁶⁸⁰ Festus 68 L (110 M) qui renvoie au culte établi sur l'île Tibérine : *In insula Aesculapio facta aedes fuit, quod aegroti a medicis aqua maxime sustententur.*

⁶⁸¹ Pour l'usage de cet instrument médical : αλλίσκος (petit tube), voir Hipp. *Mul.* 3, § 222. Ce type de canule pouvait aussi servir à la fumigation du pharynx en cas d'étouffement, Id. *Morb.* 3, 10, cf. G. Boni, *op. cit.*, p. 143 (fig. 139).

⁶⁸² 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, cf. Daniel Ogden, *Drákôn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, 2013, p. 310-318.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 345.

⁶⁸⁴ Pline l'Ancien évoque plusieurs 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, son foie procure parfois un antidote aux poisons (*HN.* 29, 22-26). Le serpent peut être considéré comme un représentant de la science du *phármakon*, un terme ambigu qui veut dire à la fois un poison et un remède.

défunts⁶⁸⁵. En outre, son mouvement ondulé et sa capacité à s'infiltrer sous la terre sont comparables aux propriétés topographiques d'une source qui entre et ressort du sol.

Considérant que l'eau est une composante essentielle de la médecine ancienne – et qu'Esculape guérit par l'eau – cet animal pourrait donc représenter un gardien des eaux bienfaisantes annexées aux cultes médicaux⁶⁸⁶. Une hypothèse plausible, car l'eau pure sert à diverses fins sanitaires. 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 »⁶⁸⁷.

Les fouilles de 1900 ont également mis à jour un buste d'Hercule en marbre blanc (hauteur : 77 cm), découvert à proximité du *lacus*. Cette statue se présente dans un état fragmentaire, car il manque la tête, les jambes et les avant-bras. On reconnaît toutefois l'Alcide par la peau de lion qui recouvre ses épaules⁶⁸⁸. Selon Lisa Harri, cette sculpture est assez typique des conventions artistiques de la fin du II^e siècle et pourrait dater du règne de Commode (180-192), alors que le culte d'Hercule fut largement diffusé à Rome⁶⁸⁹. Comme pour les exemples précédents, cette statue atteste d'une association particulière à l'eau douce, car Hercule est réputé en tant que patron des sources, qu'il découvre lors de ses voyages en les faisant jaillir avec sa massue⁶⁹⁰. Selon Pline l'Ancien, par exemple, l'Aqua Virgo (inauguré en 19 av. n. è.) fut nommée ainsi parce qu'il évite un ruisseau d'Hercule sur sa route vers Rome (*herculaneus rivus*)⁶⁹¹.

Par ses qualités de mortel, Hercule, qui arbore parfois à Rome l'épithète « *salutaris* », vient en aide aux humains dans leurs luttes contre les maux et l'adversité en faisant le pont avec le monde des dieux⁶⁹². Les Romains le consultaient pour obtenir un salut favorable sur la santé, une carrière politique, un voyage, ou pour tout autre défi de la vie quotidienne. Il est donc *pro salute* au sens général du terme⁶⁹³. Grand

⁶⁸⁵ Asclépios est « celui qui savait ramener les morts des enfers » (Eschyle, *Agamemnon*, 1022-1024). Le serpent d'Asclépios pouvait être considéré à « demi-mort », cf. D. Ogden, *op. cit.*, p. 343.

⁶⁸⁶ Une source salubre se trouve régulièrement près des sanctuaires des dieux médecins, cf. R. Parker, *Miasma*, 1983, *op. cit.*, p. 212 ; D. Ogden, 2013, *ibid*, p. 344.

⁶⁸⁷ Homère, *L'Iliade*, 4, 194 : ἀμόμονος ἱπτήροϋς.

⁶⁸⁸ Ant. For. Inv. 3153, restaurée par Boni, cf. Lisa Harri, *loc. cit.*, p. 217 (fig. 40).

⁶⁸⁹ *Ibid*, p. 218.

⁶⁹⁰ Plutarque mentionne qu'Hercule a le don de découvrir des sources (*Mor.* 776f), ce qui donne une explication étymologique aux nombreuses sources qui portent son nom au génitif ou datif; par exemple, Hercule patronne des sources en Grèce (aux Thermopyles notamment), dans les Gaules, en Grande Grèce, puis en Italie, où par exemple, une source à Capène près de Rome lui est attribuée (Tite-Live, 22, 1, 10 : *fontem herculi*), cf. Gérard Moitricieux, *Hercules in Gallia*, Paris, de Boccard, 2002, p. 218-219 (dont l'analyse dépasse le titre du livre).

⁶⁹¹ Pline l'Ancien, *HN*. 31, 25. Frontin présente une version concurrente voulant que l'aqueduc Virgo fut nommé en l'honneur d'une jeune fille qui aida les soldats à dénicher un filon prospère d'eau, *Aq.* 10. D'après Pierre Grimal, cette version semble la plus plausible car l'auteur invoque l'autorité des archives de l'État, riches sur la période d'Agrippa, dans Frontin, *Les aqueducs de la ville de Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 1947 (2003), p. 9-10, note 31.

⁶⁹² *CIL* VI 338 = *ILS* 3445 : *Herculi Saluatri* ; patron du collège des *horrea Galbae* (magistrats en charge des entrepôts de Galba au sud de l'Aventin), voir aussi *CIL* VI 339 : *Herculis Salutaris*, cf. Nicolas Tran, « Les collèges d'*horrearii* et de *mensores*, à Rome et à Ostie, sous le Haut Empire », *MEFRA*, vol. 120, no. 2, 2008, p. 296.

⁶⁹³ *Ibid*, p. 221-222.

voyageur entre nature et culture, le patronage des sources salutaires compte ainsi parmi les caractéristiques d'Hercule, ce qui explique la présence de sa statue aux abords de la fontaine de Juturne.

Enfin, plusieurs autres matériaux de culte furent mis à jour lors de la campagne de 1900, parmi lesquels : une tête de figure dionysiaque, une tête de Roma (ou Athéna/Minerve), un buste de Sérapis, un torse de Satyre et celui d'une déesse en armure (Diane?), puis les pieds d'une femme en himation (Juturne/Minerve?)⁶⁹⁴. Toutes ces statues, si l'on admet que la plupart d'entre-elles se trouvaient sur ce site durant le Haut-Empire, attestent du grand pouvoir d'attraction religieuse de la source de Juturne sur une longue durée. Étant réservé au départ au culte des Dioscures, cette aire culturelle se modifia sous le Haut-Empire en un sanctuaire sanitaire. Pour poursuivre cette analyse, nous questionnerons l'agentivité sociale de statues de dieux provenant du *Lacus Iuturnae*.

3. 4. 6. L'eau de Juturne et les statues de dieux : des agents contigus du *Salus* ?

Comme un grand nombre de société antique, les Romains ont édifié des statues à l'image de leurs dieux pour entrer en contact ceux-ci. Les statues de dieux ne sont pas que des œuvres esthétiques, car elles ont une valeur religieuse effective pour les dévots⁶⁹⁵. Par tradition, les Romains les approchaient pour remplir des 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. Il s'agit d'une particularité des Romains, que les dieux ne sont pas des êtres essentiellement abstraits, notamment puisqu'ils n'ont pas emprunté l'expression grecque « *epipháneia* » (épiphanie) servant à désigner une apparition divine, préférant l'usage du terme « *praesens* » qui signifie la « présence » du dieu en un lieu donné⁶⁹⁶.

À Rome, ces agents aux traits anthropomorphes étaient bien intégrés à la communauté citadine. Les statues des dieux se rattachaient 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 rites particuliers. Lors des sacrifices, les dieux recevaient des libations de vin et d'eau, ainsi que les *exta* (les viscères animales), que les prêtres faisaient cuire ou bouillir sur les autels à proximité de leur statue. Par tradition, les statues de culte devaient être lavées, abreuvées et nourries⁶⁹⁷. En ce sens, celles-ci sont les pierres angulaires apparentes des cultes hétéroclites de la cité, dont elles en dépeignent les réceptacles.

⁶⁹⁴ Pour un catalogue des statues du *Lacus Iuturnae*, voir Giacomo Boni, *op. cit.*, p. 59 ; 88-93 et 112-124 ; réexaminé par Lisa Harri, *loc. cit.*, p. 177-229.

⁶⁹⁵ Nous renvoyons ici aux explications d'Alfred Gell sur l'agentivité artistique énoncées plus haut (note 85).

⁶⁹⁶ Clifford Ando, « Praesentia Numinis. I. The visibility of Roman Gods », *Aswidal*, vol. 5, 2010, p. 47-49.

⁶⁹⁷ À Rome, les dieux sont les destinataires des libations de vin et d'eau, ainsi que des *exta* (résidus des découpes) cuits sur les autels dressés à proximité de leur statue, cf. J. Scheid, *La religion des Romains*, p. 45-47 ; 75.

Par tradition, les Romains consacraient une statue à la suite d'un vœu personnel ou des autorités religieuses, comme le groupe statuaire des Dioscures examiné précédemment, attribué au vœu de Paul-Émile avant la bataille de Pydna (168 av. n. è.)⁶⁹⁸. L'effigie de dieu était de coutume logée dans les temples et les aires sacrées. Il était 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 toponyme⁶⁹⁹. Même si les Romains avaient la tendance, comme les Grecs d'ailleurs, à craindre les forces d'action naturelles des dieux (tonnerre, foudre, inondations), 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, a montré que les statues de dieux relèvent du domaine du double, ou du « semblable » (φαίνω)⁷⁰⁰. En effet, les statues divines sont parfois synonymes du dieu lui-même, pouvant être précisé par le 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 numinis* » : une effigie du dieu⁷⁰¹. L'effigie n'est pas exactement la divinité en essence, mais une représentation figurée et accessible de celle-ci. En d'autres termes, une « image semblable »⁷⁰².

Les exemples de statuaire qui ont été examinés précédemment entrent sans équivoque dans la catégorie du double, car Apollon Esculape et Hercule avaient leurs propres statues dans leurs temples respectifs à Rome⁷⁰³. Leur présence au *Lacus Iuturnae* atteste que les dieux furent parfois multipliés en

⁶⁹⁸ Minucius Felix (II^e-III^e siècle) rapporte que ce groupe statuaire fut consacré par Paul-Émile vers 165 av. n. è., après sa victoire contre Pyrrhus à Pydna (*Oct.* 7, 3), ce qui correspond approximativement avec la datation des fragments de statues des Dioscures trouvés en 1900, cf. Filippo Coarelli, *op. cit.*, p. 75-76 ; voir aussi Maria Elisa Barraco (dir.), *Iuturnai sacrum*, Rome : Arbor Sapientiae, 2015, p. 28-30.

⁶⁹⁹ Annie Dubourdieu, « Voir les dieux à Rome », dans P. Borgeaud, D. Fabiano (éds.), *Perception et construction du divin dans l'Antiquité*, Genève, Droz, 2013, p. 19-23.

⁷⁰⁰ Le terme grec *phásmata* (apparition), de *phainō* (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 (Dion. Hall. 6, 21), ce qui exprime une conviction subjective, plutôt qu'une réalité objective, *ibid.*, p. 26-27.

⁷⁰¹ Tac. *Ann.* 1, 10, 6 (qui écrit qu'Auguste voulait recevoir des statues comme celles des divinités).

⁷⁰² Annie Dubourdieu compare les statues de culte aux personnalités dont l'apparence visent à ressembler aux divinités qui les patronnent, ce que Plutarque, par exemple, qualifie de « statue vivante » (*QR*, 111), *loc. cit.*, p. 30. Pour la figuration des dieux en Grèce, voir Jean-Pierre Vernant, « Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double », dans Id. *Mythe et pensée chez les Grecs II*, Paris, Gallimard, 1965, p. 65-78.

⁷⁰³ Hercule avait de nombreux temples à Rome, parmi lesquels, le temple d'Hercule et les Muses sur le Champ de Mars (c. 187 av. n. è.), d'Hercule Victor ou « Olivarius » sur le *forum Boarium* (II^e siècle av. n. è.) et « Sullanus » qui n'a pas été découvert, cf. F. Coarelli, *op. cit.*, p. 180 ; 267 ; 318. On a vu qu'Apollon avait au moins deux temples : celui sur le Champ de Mars fondé vers 431 av. n. è., puis un autre édifié sur l'Aventin sous Auguste en 28 av. n. è. (supra, p. 132), tandis que le temple-hôpital d'Esculape sur l'île Tibérine remonte à 289 av. n. è. (supra, p. 102).

raison de propriétés physiques des eaux. Il semble donc probable que l'installation de leurs statues en plein cœur du *forum Romanum* soient conséquentes des épidémies qui ont marqué le I^{er} et le II^e siècle (tableau 4). 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.

Tableau 4. Les statues du *Lacus Iuturnae* et les épidémies correspondantes

Statue de dieu	Contexte d'édification possible au I ^{er} et II ^e siècle
<p style="text-align: center;">Apollon de style archaïque</p> <p style="text-align: center;">Datation : Fin I^{er} ou début de la première moitié du II^e siècle</p>	<p style="text-align: center;">a) Peste sous Vespasien en 77 :</p> <p style="text-align: center;">« Une si grande pestilence s'abattit sur Rome que trente-mille cortèges vinrent au compte de Libitine (déesse des funérailles) » (Orose, <i>Contre les païens</i>, 7, 9)</p> <p style="text-align: center;">b) Après l'éruption du Vésuve en 80 :</p> <p style="text-align: center;">« Cette cendre, pour le moment, ne fit pas grand mal aux Romains, ce fut plus tard qu'elle engendra une maladie contagieuse terrible ». (Dion Cassius, <i>Histoire romaine</i>, 66, 24)</p>
<p style="text-align: center;">Esculape et son serpent / Buste d'Hercule</p> <p style="text-align: center;">Datation : II^e siècle</p>	<p style="text-align: center;">a) Pestes et famines récurrentes sous Hadrien (117-138) :</p> <p style="text-align: center;">« De son temps il y eut des famines, une épidémie et des tremblements de terre ». (<i>Histoire Auguste. Vie d'Hadrien</i>, 21, 5)</p> <p style="text-align: center;">b) Pandémie de variole sous Marc Aurèle (165-180/192) :</p> <p style="text-align: center;">« 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 » (Galien, <i>Commentaire au régime des maladies aiguës 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 »⁷⁰⁴, peut être tributaire de dieux plus puissants et fonctionnels, de manière que l'on peut considérer qu'une agentivité combinée s'opérait 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 la jonction rituelle avec les dieux médecins qui furent établis à ses côtés : des agents du *salus* pour les habitants de Rome.

À notre avis, les statues d'Apollon, Esculape et Hercule ne se retrouvèrent pas par hasard près de cette source « aidante » et « très salubre », car leur datation se confond avec les crises sanitaires du I^{er} et II^e siècle. En effet, la présence de ces trois dieux salutaires au *Lacus Iuturnae* montre bien que la santé des habitants de Rome était menacée par les maladies, un problème aggravé par la surpopulation et l'interconnexion avec le reste de l'Empire⁷⁰⁵. Parallèlement, le culte d'Apollon comme sauveur contre ces maux se répandit dans les provinces. Même si les modalités exactes de ces cultes médico-religieux demeurent méconnues et que la datation de ces statues soit approximative⁷⁰⁶, il semble bien que les effigies d'Apollon, d'Esculape et d'Hercule aient été associées à la fontaine de Juturne, vers la fin du I^{er} ou au II^e siècle, en raison d'agentivités contigües sur le domaine de la santé (l'eau de bonne qualité étant toujours un support efficace à la médecine)⁷⁰⁷. Ces figures de dieux dressées sur le *forum Romanum* contribuaient ainsi à conserver l'espoir que la vie en société reprendrait son cours normal.

⁷⁰⁴ Frontin, *Les aqueducs de la ville de Rome*, 4 : *salubritatem aegris corporis* ; Servius, *Commentaire de l'Énéide*, 12, 139 : *saluberrimus* ; Properce, *Élégies*, 22 : *nympha salubris*.

⁷⁰⁵ Les réseaux de l'empire romain ont encouragé la propagation des épidémies puisqu'en effet, l'épidémie antonine (165-190 : possible variole), puis plus tard, la peste Justinienne (541-750 : bubonique), se diffusèrent toutes deux par les voies maritimes et terrestres, cf. Kyle Harper, *The Fate of Rome*, 2017, p. 102 ssq et 218 ssq.

⁷⁰⁶ Le marbre est difficilement datable, car son âge ne peut être déterminé qu'en se basant sur les techniques artistiques employées pour le travailler.

⁷⁰⁷ Cette hypothèse a fait l'objet d'une publication récente dans laquelle nous avons omis la statue d'Hercule à des fins de synthèse, cf. Traian Buruiana, « La fontaine de Juturne et les statues d'Apollon et d'Esculape sur le *forum Romanum* : des partenaires culturels pour combattre les épidémies du I^{er} et II^e siècle. », *Strata* (Université d'Ottawa), vol. 10, no. 1, 2020, p. 33-64.

3. 4. 7. Le bassin cultuel (*labrum*) et les monnaies du *Lacus Iuturnae*

Pour clore ce point, il conviendra d'examiner l'un des objets de culte les plus pertinents de cette collection. Il s'agit d'un bassin circulaire sur pied (*labrum*) en marbre de Luni (h : 87 cm ; diamètre : 215 cm), dont les fragments proviennent du secteur de l'*aedicula*⁷⁰⁸. Cette cuve sur piédestal de large dimension évoque le souvenir des pratiques lustrales conduites auprès de cette fontaine lors des sacrifices sur les autels à proximité. Les motifs végétaux et animaliers qui décorent le pourtour du bassin (olives, branches, fleurs, oiseaux et un taureau) évoquent la vie pastorale et agraire. Ce décor bucolique permet d'attribuer ce *labrum* à l'époque augustéenne, alors que les scènes mettant en valeur « l'âge d'or » du Latium était au goût du jour dans l'art et la littérature⁷⁰⁹. Bien que sa localisation d'origine soit incertaine, le *labrum* était probablement posé dans l'enceinte semi-cloîtrée auprès du *lacus* et des statues des Dioscures (fig. 13)⁷¹⁰.

D'un point de vue fonctionnel, ce bassin sur pied de plus de deux mètres de diamètre servait aux rites de purifications pratiqués sur le forum romain durant le Haut-Empire. Les dévots s'y rendaient pour effectuer les ablutions corporelles symboliques – aspersions et lavements de mains – qui sont nécessaires avant de s'adresser ou de sacrifier aux dieux⁷¹¹. On peut supposer qu'il était rempli quotidiennement des eaux « vives » de la fontaine⁷¹². Contrairement au *puteal* qui permettait de s'approvisionner en eau cultuelle pour l'emporter ailleurs (dans un temple, l'*Atrium* des vestales ou les *domus*), ce *labrum* fixé au sol permettait aux dévots de conduire les ablutions sur place. Sa taille imposante porte à croire qu'il fut conçu pour desservir les cultes du forum près du bassin de Juturne, une ou deux personnes à la fois. Cet objet atteste donc concrètement de l'usage accessoire de l'eau dans les rites de l'orthopraxie romaine.

En dernier lieu, les fouilles de Boni révélèrent quatre-vingt-une monnaies enfouies dans le secteur du bassin, appartenant pour la plupart au IV^e siècle. Selon les spécialistes, un premier dépôt fut enfoui au

⁷⁰⁸ Ant. For. Inv. 3165. Ce *labrum* fut reconstitué à partir de dix-huit fragments par G. Boni en 1900 *op. cit.*, p. 126, fig. 118. Toutefois, lors de la restauration dans les années 1930, dont la notice a été perdue depuis, le bassin comportait vingt-huit fragments, ce qui laisse supposer que dix autres s'ajoutèrent dans les années 1900-1930. La base de pierre fut ajoutée lors de la restauration et respecte plus ou moins ses dimensions d'origine, cf. Antero Tammisto, « Sarcofagi, fontanelle, labrum, rilievi », dans E. M. Steinby (dir.), *Lacus Iuturnae* I, 1989, p. 249-250.

⁷⁰⁹ Les motifs d'oiseaux et de fleurs (*kyma* lesbienne) sur la margelle supérieure, sont typiques de l'époque augustéenne. Cet objet est comparable à un vase en marbre de la même époque conservé au Musée National Romain qui présente un décor et des dimensions similaires, cf. Alberto Manodori, dans A. Giuliano (dir.), *MusNazRom : le sculpture*, 1/2, Rome, De Luca, 1981, p. 121-123, aile 2, no. 27. Le prototype du décor est visible sur un vase en argent de Pompéi (Helbig-Speier II, 1966, p. 521, no. 1744), cf. A. Tammisto, *ibid.*, p. 252-253.

⁷¹⁰ Antero Tammisto, *loc. cit.*, p. 252.

⁷¹¹ John Scheid, *Quand faire, c'est croire*, p. 134-136 ; Id. *La religion des Romains*, p. 26. La corrélation entre l'eau et le « sacré » a été présentée plus en détails (L'eau comme agent purifiant : entre *Sacer* et *Profanus*, p. 29-30).

⁷¹² Rappelons que le récit de la génisse sabine (Tite-Live, I, 45) évoquait l'importance des purifications préalables aux rituels par une « eau vive » (*vivo flumine*) : celle qui a été récemment en mouvement.

tournant du V^e siècle, puis d'autres pièces s'ajoutèrent au compte-goutte par la suite⁷¹³. Il convient de souligner que les dépôts de monnaies dans les puits, les fosses (*favissae*), les marais et les lacs, en Italie et à travers l'Empire sont courants pour la période d'inquiétudes des invasions du IV^e et V^e siècle⁷¹⁴. En général, ces trésors étaient remis à une divinité tellurique (ou chthonienne) en temps de crise – une forme de thésaurisation par les particuliers. Devant la menace qui pesait contre Rome dans les années 400-410, quelqu'un aurait donc remis sa collection à Juturne en l'espoir du salut de la cité⁷¹⁵. Effectivement, jeter les objets dans l'eau représentait un sacrifice complet, et donc, une consécration, aux dieux du monde chthonien et ses cours d'eau⁷¹⁶. Ainsi, le modeste « dépôt Boni » témoigne de la valeur protectrice attribuée au *Lacus Iuturnae* sur une longue durée.

3. 4. 8. Synthèse sur les fonctions cultuelles de la fontaine de Juturne

Pour conclure cette analyse, il conviendra d'exposer les fonctions du *Lacus Iuturnae* qui desservit une eau vive et propice aux rituels des Romains sur une très longue durée. En ce qui concerne d'abord le bassin lui-même, nous avons observé qu'il ne servait au départ qu'à titre d'annexe au temple des Dioscures. Avec le temps, et à mesure que la cité s'urbanisa, le fleuve devint moins accessible aux officiants religieux. On peut supposer qu'au III^e siècle avant notre ère, cette source captée avait déjà remplacé le Tibre pour voir aux rites publics du forum romain⁷¹⁷. En effet, l'eau de Juturne, vive, salubre et issue de la nappe souterraine sous le Palatin, constituait le liquide idéal pour servir à des fins religieuses. Les dévots s'en servaient pour

⁷¹³ La grande majorité de ce dépôt date de la période 338-378, ce qui laisse supposer qu'il fut enfoui vers le début du V^e siècle, cf. Simo Örmä, « Le monete del deposito Boni », dans E. M. Steinby, *Lacus Iuturnae I*, 1989, p. 315.

⁷¹⁴ *Ibid*, p. 315. Des dépôts de monnaies sensiblement de la même époque furent trouvés en divers lieux de l'Empire, par exemple, aux *Aquae Apollinares* près du lac Bracciano (Vicarello), allant de l'époque républicaine jusqu'à l'Antiquité tardive, cf. Ernst Künzl, Susanna Künzl, « Aquae Apollinares/Vicarello (Italie) », dans R. Chevallier (éd.), *Les eaux thermales*, Caesarodunum 26, Tours, 1992, p. 285. Aussi à Glanum en Narbonnaise, où un dépôt est à mettre en relation avec l'invasion d'Arles de 426, cf. Henri Rolland, « Fouilles à Glanum : 1956-1957 », *Gallia*, vol. 16, 1958, p. 104. Aussi à Metz, Villards d'Héria (Jura), aux *Aquae Segetae* (Loiret), cf. C. Bourgeois, *Divona II*, Paris, De Boccard, 1992, p. 75 ; 149 et 180 (avec d'autres exemples dans les Gaules). Également en Bretagne, à Carrawburgh, sur le mur d'Hadrien, où un puits révéla plus de 1600 monnaies du IV^e siècle, cf. Lindsay Allason-Jones, Bruce McKay, *Conventina's well. A Shrine on Hadrian's Wall*, Hexham, Trustees of the Clayton Collection, Chesters Museum, 1985, p. 50-54.

⁷¹⁵ Rome fut sacquée en 410 par Alaric et les Wisigoths, cf. Simo Örmä, *loc. cit.*, p. 315 (pour la datation du dépôt).

⁷¹⁶ Henri Hubert, Marcel Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Mimesis, 1899 (2015), p. 51 ; voir aussi J. Scheid, *op. cit.*, p. 79, puis notamment Renée Koch Piettre, qui compare les précipitations d'objets dans les eaux (ou les gouffres) à un rituel dédié aux dieux infernaux (holocauste), « Précipitations sacrificielles en Grèce ancienne », dans Id., S. Georgoudi, F. Schmidt (éds.), *La cuisine et l'autel : les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Bibliothèque de l'EPHE, Sc. Religieuses no. 124, Turhout, Brepols, 2005, p. 84-85. Les précipitations sacrificielles seront examinées au prochain chapitre par l'entremise du rituel des Argées (4. 3. 4).

⁷¹⁷ Il n'y plus de traces cultuelles de l'usage des eaux du Tibre à des fins liturgiques dans les rites publics aux époques historiques, cf. J. Scheid, *Cours et travaux du Collège de France, Annuaire 108^e année*, CdF, Paris, 2008, p. 634. Bien que Servius indique qu'il était coutume que la fontaine de Juturne serve à tous les sacrifices (*Comm. Aen.* 12, 139 : *ad omnia sacrificia*). Il convient de rappeler que la source des Camènes sur le flanc du Caelius, servait durant la République à la purification du temple de Vesta (Plut. *Numa.* 13, 4).

exécuter sur place les ablutions individuelles dans le *labrum*, ou pour y chercher l'eau nécessaire à la cuisine sacrificielle ou à la préparation des victimes selon le « rite grec »⁷¹⁸. Le mur à trois façades en maçonnerie, ajouté durant la République moyenne, montrait que les eaux déifiées de ce bassin devaient être respectées.

Les matériaux du Haut-Empire qui ont été examinés dans cette partie ont permis d'observer que cet espace confiné du *forum Romanum*, entre l'*Aedes Castoris* et l'*Atrium Vestae*, fut transformé progressivement en un haut lieu de religiosité. Les vestiges culturels du *Lacus Iuturnae* attestent d'une phase de restructuration du sanctuaire sous Auguste, alors qu'un puits canalisé et un bassin lustral furent ajoutés (ou restitués) pour améliorer l'efficacité du bassin⁷¹⁹. Nous avons également observé que des statues de dieux engagés auprès des hommes furent ajoutées dans la vicinity du bassin au I^{er} et II^e siècle, alors que le site évolua en un sanctuaire du *salus*. Cette aire culturelle du forum abrite alors les *simulacra* de dieux médecins et protecteurs (Apollon, Esculape, Hercule), que les Romains ont apposé à cette source « aidante » pour lutter contre les maladies et les douleurs. C'était pour ces derniers, une forme de résilience urbaine d'évoquer les dieux – ou des agents non-humains – favorables au salut des hommes.

Dans la mentalité des Romains, les eaux pures de cette Nymphé avaient la réputation d'avoir traversé les épreuves à leurs côtés. Les légendes urbaines rappelaient que ses ondes avaient été favorables à maintes reprises au destin de l'État romain, comme l'étaient en réalité pour la santé des « citoyens »⁷²⁰. Pour les Romains, le *Lacus Iuturnae* était un symbole de fierté nationale lié au développement de la cité sur le long terme. Enfin, les fonctions religieuses de cette fontaine, servant à l'origine à puiser l'eau culturelle, dépassèrent largement celles-ci. En plus de fournir le liquide purifiant par excellence aux liturgies du forum romain, nous avons vu que le bassin servait à titre d'agent de guérison. Les eaux de Juturne sont donc salutaires au sens très général du terme : à la vie politique, à la santé et à la longévité de l'*Urbs*. Enfin, les objets de la vie quotidienne trouvés par Boni (vases, amphores, *urcei*) attestent que ce *lacus* était fréquenté couramment par les habitants de Rome. Cette source alimentait ainsi les cultes publics de la cité.

On peut imaginer, dans la Rome peuplée du I^{er} siècle, les dévots faisant la file pour remplir leurs vases et leurs patères de l'eau de ce *lacus*. Des habitants de toutes les origines sociales, hommes et femmes, remontaient la rampe du Palatin, vase ou amphore en mains, tandis que les prêtres, purifiés, se dirigeaient

⁷¹⁸ Rappelons que ces modalités sont typiquement romaines (supra, note 2). Nous observerons plus loin que les vestales se servaient de l'eau pour préparer les pâtisseries sacrées dans leur demeure à proximité (p. 333).

⁷¹⁹ Il est possible de penser qu'Octavien/Auguste intégra la restructuration du sanctuaire de Juturne au plan de redressement du réseau hydraulique de Rome avec son collègue Agrippa, entamés à partir des années 30 av. n. è.

⁷²⁰ Dans son *Commentaire de l'Énéide*, Servius indique que la fontaine de Juturne est salubre pour tous, mais « nuisible aux corps des étrangers » (12, 139 : *noxia sit etraneorum corporibus*). M. Alban Baudou, classiciste à l'Université Laval, nous avait fait part de cette ambiguïté lorsqu'il m'avait partagé son manuscrit de Servius il y a quelques années. À notre avis, l'auteur a voulu mettre une emphase sur la valeur nationale de ce *lacus*, dont les eaux avaient été profitables aux Romains lors d'invasions ou de guerres contre les monarchies : il est un symbole national républicain. On peut donc penser que Servius exagère pour renforcer le sens patriotique du passage.

vers les temples du forum en périphérie. Les passants pouvaient sentir les offrandes brûler et voir la fumée des autels grimper au ciel. Vu de la rampe qui conduit à la *Via Nova*, les statues des Dioscures reflétaient leurs ombrages dans les eaux verdoyantes du bassin (fig. 14)⁷²¹. Cet espace restreint aux usages rituels de l'eau rappelait aux dévots qu'en campagne, il y avait plus d'espace pour honorer les dieux.

3. 5. Le *balneum* des Frères Arvales : un exemple de liturgie extra-urbaine

Pour poursuivre cette analyse des usages liturgiques des eaux, cette analyse se tourne sur les actes de la confrérie des Frères Arvales (*Acta Arvalium*), qui était chargée du culte annuel de la déesse Dea Dia en périphérie de Rome. Cette partie permettra d'exemplifier l'usage de l'eau à des fins de purifications dans un contexte de culte extra-urbain. D'emblée, il s'agit d'une très ancienne confrérie de prêtres que les auteurs anciens faisaient remonter à Romulus lui-même, qui aurait institué les fils de sa nourrice Larentia pour voir au culte de Dea Dia, une déesse agraire peu connue par les sources⁷²². Les recherches entreprises dans le secteur du bois sacré de cette confrérie à la *Magliana Vecchia*, par l'École française de Rome (1975-1981) ont révélé un *balneum* à proximité qui devaient servir aux rites de cette confrérie⁷²³.

La déesse Dea Dia, que la littérature classique a gardé dans l'ombre, était honorée dans un bois sacré à environ 7 km de Rome sur la rive droite du Tibre le long de la *Via Campana*, là où s'ouvre la plaine du Latium. Nommés à vie, les Arvales se rendaient chaque printemps dans ce sanctuaire pour offrir une série de sacrifices, de banquets et de processions religieuses visant à obtenir la faveur des dieux sur la fertilité des champs (« *arva* »)⁷²⁴. Le culte officiel était célébré durant trois jours, le 27, 29 et 30 mai, ce qui correspond à un moment critique pour le succès des premières récoltes de l'année.

Au XVI^e siècle, les premiers vestiges du *lucus* de Dea Dia furent découverts sur le vignoble « Ceccarelli » près de l'actuelle *Magliana Vecchia* en banlieue de Rome. Jusqu'à nos jours, cette plaine a révélé plus de 240 fragments des comptes-rendus protocolaires de cette confrérie gravés sur des plaques de marbre datés entre 14 av. à 240 de notre ère⁷²⁵. En dépit de ce riche corpus épigraphique, peu de traces de

⁷²¹ Cette rampe d'époque impériale apparaît sur la *Forma Urbis Romae* (Fr. 18a), supra p. 122, note 47. L'axonométrie de l'historien Charles Huelsen illustre bien la rampe en question surplombant le bassin de Juturne, *Il Foro Romano : Storia e Monumenti*, Rome, E. Loescher, 1905, p. 171 (fig. 91).

⁷²² Cette tradition est rapportée par le savant Pline l'Ancien, *HN*, 18, 2, 2 : « Romulus institua le collège des Frères Arvales. Ce furent les onze fils d'Acca Larentia, sa nourrice, et Romulus lui-même, sous le nom de douzième frère. Il leur ordonna, comme l'insigne le plus auguste de leur sacerdoce, une couronne d'épis attachée avec une bandelette blanche, et ce fut la première couronne chez les Romains » (trad. Littré). Le juriste Masurius Sabinus, qui vécut sous Tibère, en donne une version similaire au premier livre de ses *Mémoires*, cité par Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, 6, 7.

⁷²³ Résultats publiés dans : Henri Broise, John Scheid (éds.), *Recherches archéologiques à la Magliana. Le balneum des Frères Arvales*, Rome, ÉFR, 1987, 285 p.

⁷²⁴ Varr. *Ling.* 5, 85 : *Fratres Arvales dicti sunt, qui sacra publica faciunt propterea ut fruet ferant arva, a ferendo et arvis Fratres Arvales dicti* : « Les frères Arvales sont les prêtres qui font des sacrifices (publics) pour obtenir la fertilité dans les champs, et leur nom dérive de *ferre* (porter, produire) et *arva* (champs) » (trad. Nisard).

⁷²⁵ Pour plus de détails sur la découverte de ces fragments : supra p. 17, note 93.

ce culte sont antérieures à l'époque augustéenne. De ce bois sacré, il ne reste qu'un ensemble cultuel du III^e siècle aménagé sur une fondation datée du début de l'Empire et les restes d'un aménagement plus ancien⁷²⁶. Cette absence dans les sources républicaine laisse supposer que ce culte était tombé en quasi-désuétude sous la République tardive, puis qu'il fut restauré sous Auguste par attrait pour les cultes archaïques⁷²⁷. Selon John Scheid, ce sanctuaire « fut recréé » à proximité d'un ancien temple à Fors Fortuna, afin de marquer une nouvelle limite de l'*Ager Romanus* : la zone agraire autour de la ville de Rome⁷²⁸.

Tels qu'en témoignent les rapports épigraphiques, ces prêtres avaient la coutume de prendre des bains solennels et de conduire des ablutions propices à l'accomplissement pieux de leurs rites. On peut lire, par exemple, sur le rapport protocolaire du 27 mai de l'an 240, que le président de la confrérie déposa sa toge prétexte, puis il se rendit prendre son bain : *pretextam deposuit et in balneo ibat*⁷²⁹. D'après les fouilles conjointes de l'École française de Rome et la Surintendance archéologique, le *balneum* fut édifié à l'époque sévérienne (vers 222-225 de n. è.). Ce bâtiment offrait aux baigneurs un parcours progressif dans les degrés de chaleur entre les salles⁷³⁰. Le *balneum* des Arvales fut abandonné vers 334/335 probablement en raison de la fermeture des sanctuaires « païens ». Le toit s'effondra au siècle suivant et le bâtiment fut réaménagé en atelier de briquetage et de tuilage à l'époque médiévale⁷³¹.

Ce qui importe principalement à notre analyse, c'est que les *Acta Arvalium* ouvrent une fenêtre pour mieux comprendre l'usage séquentiel de l'eau dans les rites des Romains. En effet, malgré leurs états lacunaires, les protocoles du 27 et 29 mai de l'an 240, choisis à titre d'exemples, permettent de restituer la manière dont se déroulait une journée de sacrifices. On remarque d'abord qu'un bain pris en fin de matinée fait passer le corps des prêtres à un état de pureté rituelle – ce qui relève possiblement de l'habitude gréco-romaine de se laver avant de passer à table⁷³². Une fois lavés, les Arvales enfilent des toges blanches et

⁷²⁶ Pour cette hypothèse, voir John Scheid, « Le bois sacré de Dea Dia et la limite du territoire de la cité de Rome », *CRAI*, vol. 157, no. 1, 2013, p. 159.

⁷²⁷ Aucune preuve permet d'affirmer que ce site était voué à Dea Dia avant qu'il soit remis en valeur à l'époque augustéenne, *ibid.*

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 161-163.

⁷²⁹ Fig. 4. 12. Fragment découvert en 1914 (*NSA* 1914, p. 267), *CFA* 115, col. II, 1, 7 (an 240), cf. J. Scheid et alii, *Commentarii Fratrum arvalium qui supersunt : les copies épigraphiques des protocoles annuels de la Confrérie arvale (21 av.-304 ap. J.-C.)*, Rome, Éfr/Soprintendenza archeologica di Roma, 1998, p. 333. Cf. Id. *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005, p. 295-296.

⁷³⁰ Les salles mènent des bains froids vers les bains chauds : *frigidarium*, *tepidarium*, *destrictarium*, *laconicum*, *caldarium* (chauffé), *tepidarium* : salle tiède de sortie, Henri Broise, John Scheid, *Le balneum des Frères Arvales*, Rome, Éfr, 1987, p. 21-22. Ce type de parcours correspond aux thermes impériaux qui se distinguent des thermes rétrogrades, René Rebuffat, « Vocabulaire thermal », dans *Les thermes romains*, 1991, p. 5-6.

⁷³¹ Un édit promulgué en 342 interdisait « la superstition et la folie des sacrifices », mais les augustes Constant I^{er} et Constance II (337-350) réclamèrent que les sanctuaires en dehors de Rome soient respectés, car certains sites étaient à l'origine de *ludi* (*Code Théodosien* 16, 10, 3), ce qui explique l'abandon pacifique du *balneum* des Arvales au IV^e siècle puisqu'il y avait aussi un cirque à la *Magliana*, H. Broise, J. Scheid, *ibid.*, p. 275-276.

⁷³² John Scheid, *Quand faire, c'est croire*, Paris, Flammarion-Aubier, 2005, p. 293.

banquêtent en groupe. Après le repas, les prêtres se nettoient les mains et ils entament la préface du rituel. Le président (*magister*) accomplit alors les premiers rites : il brûle les encens et verse une libation de vin sur l'autel de la Dea Dia. Les victimes sont ensuite préparées selon les modalités relatives aux divinités qui les reçoivent. Comme le veut la tradition, les victimes animales sont accouplées avec le sexe des dieux auxquels elles sont offertes⁷³³. Les prêtres sacrifient ensuite et brûlent les *exta* sur les autels. On peut supposer qu'ils retournaient aux *balneum* en fin de journée pour se purifier à nouveau (tableau 5).

En se purifiant aux bains en périphérie du sanctuaire de Dea Dia, les prêtres respectaient ainsi le principe que le corps se doit d'être purgé des saletés (*sordes*) avant d'entrer dans les aires consacrées aux dieux⁷³⁴. Bien que la nature de cette déesse soit obscure, on remarque que son culte est associé à des divinités intervenant dans le domaine de l'agriculture : Jupiter, Vesta, Fons, Flora, etc. Pour les Romains, le succès sur les récoltes annuelles relevait donc de partenariats collectifs avec les dieux⁷³⁵.

Par comparaison avec la fontaine urbaine précédente qui dessert plusieurs cultes, les sanctuaires extra-urbains sont régulièrement équipés de thermes servant à accommoder les prêtres et les visiteurs pour le temps de leur séjour. Ces lieux à distance de la ville permettaient d'honorer les dieux dans une atmosphère de détente, tout en veillant aux soins du corps⁷³⁶. Concernant l'occupation assez éphémère de ce *balneum* (environ de 225 à 335), on peut se demander où les prêtres se purifiaient avant sa construction – avaient-ils un bassin à proximité du sanctuaire? Ou peut-être que les fouilles révéleront une structure plus ancienne...

En somme, ce regard sur les rites des Frères Arvales a permis de dégager l'importance de l'eau dans les rites de cette confrérie, qui est encadrée par la religion publique de Rome pour voir à une lustration annuelle des champs⁷³⁷. Bien qu'elles soient courantes, les purifications par l'eau ne sont pas une banalité, car les autorités religieuses romaines ont considéré qu'il fallait en laisser la trace dans le marbre. Pour les cas observés, les références aux bains et aux lavements de mains, comme dans le *Daps* à Jupiter, montrent que les rites ont été conduits selon les règles prescrites par la tradition.

⁷³³ Cette association genrée entre les victimes animales et les dieux qui les reçoivent est la norme dans les sacrifices romains, cf. John Scheid, *La religion des Romains*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 72.

⁷³⁴ L'exemple le plus probant de ces purifications rituelles préalables est celui des jeunes militaires qui entrent dans le temple de Junon à la suite de la prise de Véies (396 av. n. è.), Tite-Live, 5, 22, 4 (p. 119, note 135).

⁷³⁵ On a croisé d'autres rites visant à attirer la bienveillance divine sur les récoltes; le banquet (*Daps*) offert à Jupiter pour le gaver au printemps (Cat. Agr. 132), ainsi que les *Nudipedalia* offerts en temps de sécheresse (Petr. Sat. 44).

⁷³⁶ Plusieurs sanctuaires extra-urbains du Haut-Empire comportaient des bains ou des thermes à proximité, par exemple, au sanctuaire de Diane Nemorensis à Aricie, ou encore, dans la description de Pline le Jeune du sanctuaire du Clitumne en Ombrie (Ep. 8, 8 : *thermae et hospitalia*), cf. J. Scheid, « Sanctuaires et thermes sous l'Empire » ; Id. « Les bains du *lucus* de Diane à Nemi », dans R. Rebuffat et alii, *Les thermes romains*, Rome, ÉfR, 1991, p. 210-216.

⁷³⁷ En général, ce culte visait à purifier les champs, mais les Arvales pouvaient se rendre dans le bois sacré en des circonstances particulières, par exemple, se réunirent au bois sacré pour donner des sacrifices après que la foudre brûla quelques arbres de ce sanctuaire, cf. J. Scheid, *CFA* 105, b. 1, 1-20, p. 315-316 (7 novembre 224).

Tableau 5. Séquence des purifications des Frères Arvales (27, 29 mai 240)

Début de journée	À l'aube, le président (<i>magister</i>) et les Arvales entament le sacrifice à Dea Dia : « il sacrifièrent par l'encens et le vin et touchèrent les céréales vertes et sèches avec les pains entourés de laurier, puis parfumèrent la déesse ». <i>CFA</i> 114, I, 25-30 (27 mai 240)
Bain préliminaire	Avant midi, le président, puis le reste des Arvales prennent un bain (<i>in balneo ibat</i>), se vêtissent d'un habit blanc et banquettent. <i>CFA</i> 114, I, 33-35 (27 mai 240)
Exemples de sacrifices	« Arrivés devant le sanctuaire, ils sacrifièrent » : <ul style="list-style-type: none"> • Une génisse et deux jeunes truies à Dea Dia <i>CFA</i> 114, II, 1-5 (29 mai 240) Autres exemples de sacrifices expiatoires : <ul style="list-style-type: none"> • Deux génisses à Dea Dia • Deux béliers à Janus • Deux moutons à Jupiter, puis à Mars • Deux brebis pour la Mère des Lares, à Flora, puis pour Vesta • Deux moutons à Fons • Vingt moutons au vingt <i>Divii</i> (empereurs) <i>CFA</i> 105, b, 1-15 (7 novembre 224)
Un bain de sortie de rite (?)	À la fin de la journée, « les Arvales descendirent en prétexte du sanctuaire et entrèrent dans leurs "pavillons" pour se changer » ⁷³⁸ . <i>CFA</i> 114, II, 43 (29 mai 240)

3. 6. Synthèse sur les propriétés et les fonctions des eaux dans les rites romains

Pour conclure ce chapitre, nous reviendrons explicitement sur les fonctions des eaux dans les rites romains à partir des sources antiques examinées. Cette synthèse sera présentée sous forme d'un panorama qui abordera trois angles reliés entre eux-mêmes. En premier lieu, nous exposerons les propriétés physiques des eaux prisées à des fins rituelles. Il sera ensuite argumenté que les eaux, en plus de leur valeur purifiante, ont la capacité de modifier ou d'interférer avec certains cultes, en vertu de la reconnaissance de leurs propriétés *de visu*. Nous amènerons ensuite certaines considérations concernant les gestes rituels qui témoignent de la plurifonctionnalité des eaux dans les rites romains. Une brève synthèse retraçant les évolutions et les changements des cultes aquatiques de Rome sur la longue durée clôturera cette partie.

⁷³⁸ « *Papil(ones)* » (papillon) qui a été traduit par « pavillons » (*CFA* 114, II, 42 p. 336). Nonobstant, ce passage porte à croire que les Frères Arvales se lavaient à nouveau avant de changer de vêtements.

De prima abord, l'épisode de la génisse sabine a révélé que les Romains préconisaient l'eau vive pour les ablutions rituelles⁷³⁹. L'eau « vive », c'est bien sûr celle des fleuves, des rivières et des sources qui ruissèlent en surface ou sous la terre, dont l'agitation la rend de meilleure qualité. Les Romains savaient bien qu'un processus de filtration s'opéraient sous la terre à partir des montagnes⁷⁴⁰. L'existence d'un fond pragmatique à cet usage des eaux courantes comme support idéal aux rites est tout à fait probable, dans la mesure où leurs effets sanitaires sont facilement appréciables – que ce soit en regard de l'alimentation ou de l'hygiène corporelle. Une eau consacrée à une divinité ajoutait une valeur spécifique au rite, mais rien n'indique qu'une telle eau était absolument nécessaire. Avec le développement de la cité, l'usage du Tibre devint un archaïsme en ce qui concerne les cultes publics et fut remplacé par les fontaines architecturées⁷⁴¹. En plein cœur du forum romain, la fontaine de Juturne, qui procurait une eau « *saluberrimus* » issue de la nappe phréatique, remplissait les conditions idéales pour desservir les cultes publics.

L'analyse de la fontaine de Juturne a permis d'observer qu'une même source peut avoir diverses fonctions rituelles. En plus de fournir le liquide idéal aux rites de purification, la source « aidante » (*iuvaré*) de Juturne attira les cultes aux dieux spécialistes des guérisons et des luttes contre les maux collectifs (pestes, épidémies) : Esculape, Apollon et le divin Hercule, pour ne nommer que ceux-ci⁷⁴². L'ajout de ces statues de culte près de cette source captée témoigne d'une forme de résistance psychologique des Romains, individuelle et collective, en temps de crise sanitaire. En effet, durant ladite « *Pax romana* », les populations italiennes furent accablées de manière cyclique par les maladies. Les statues apposées sur les bords du *Lacus Iuturnae* qui ont été mises en contexte dans ce chapitre, attestent d'une collaboration étroite entre ces dieux favorables à la santé et les eaux vives et salubres que procurait cette source⁷⁴³.

⁷³⁹ Tite-Live, 1, 45.

⁷⁴⁰ Depuis le VII^e siècle av. n. è., les philosophes grecs voulurent qualifier les meilleures eaux douces, notamment sous l'influence des physiciens de Milet, ce qui fait qu'à l'époque classique et hellénistique, le processus de filtration des eaux douces était expliqué en des termes proches de ceux que nous utilisons aujourd'hui : par la filtration dans les montagnes et le maintien de sa qualité lors du ruissèlement de surface. Le savant Aristote (385-323 av. n. è.) soulevait déjà le caractère favorable des zones montagneuses pour l'abondance et la qualité des eaux douces qui s'y trouvent (*Météo.* 1, 13, 350a). Vitruve ajouta à cette explication que l'ombrage des forêts contribue à maintenir « la douce qualité des sources montagnardes » (*De arch.* 8, 1, 2) ; ce qui est repris par Pline l'Ancien (*HN.* 31, 26). Sans en être la cause, ce savoir de l'hydrologie, souvent d'héritage grec, a peut-être supporté une pratique préétablie qui accordaient à l'eau courante un sens religieux. Ce qui demeure une hypothèse.

⁷⁴¹ John Scheid, *Cours et travaux du Collège de France, Annuaire 108^e année*, CdF, Paris, 2008, p. 634. Cependant, rien n'empêchait, il nous semble, aux particuliers de remplir leurs vases cultuels ou de conduire des ablutions sur les rives du fleuve, bien que les rites publics aient délaissé cette coutume.

⁷⁴² Tous les dieux peuvent guérir et tous utilisent l'eau, mais cela ne suffit pas à attester d'un culte de guérison, cf. John Scheid, « Sanctuaires et thermes sous l'Empire », 1991, p. 208 ; Id. « « Épigraphe et sanctuaires guérisseurs en Gaule », *MEFRA*, vol. 104, no. 1, 1992, p. 28. Cependant, nous avons eu affaire avec des divinités spécialistes de guérisons (Esculape et son *draco*) et intervenante dans la sphère des hommes (Apollon et Hercule). Notons à nouveau qu'une canule vaginale fut trouvée en 1900 lors des fouilles du *Lacus Iuturnae* (supra, p. 134, note 120).

⁷⁴³ Rappelons que sept épidémies majeures ont frappé Rome et l'Italie entre 43 av. et 180 de n. è., dont la plus accablante fut certainement la peste sous Marc Aurèle qui dura de 165 à 180, supra, note 97.

Ainsi, les Romains estimaient que l'eau pouvait être purgative face aux douleurs physiques ou symboliques. Il semble, en effet, que ce soit pour se purger des souillures du passé que Junius Brutus se rend dans un marais à la suite de la défaite de Pompée à la bataille de Pharsale (48 av. n. è.)⁷⁴⁴. Cet exemple dépeint par Plutarque montre que les vertus cathartiques ne sont pas intrinsèques à toutes les eaux, car Brutus se rend dans un lieu naturel retranché semblant être habité par un esprit des eaux. Ce sont donc les qualités reconnaissables *de visu*, à la fois physiques, environnementales, tel qu'un marais entouré de roseaux, qui renforçaient l'abduction de l'agentivité⁷⁴⁵. En vertu de leurs qualités reconnues, les eaux pouvaient donc ajouter une valeur spécifique aux rituels, tel qu'un pouvoir oraculaire ou de guérison⁷⁴⁶.

Cette analyse a également ouvert une fenêtre sur l'usage séquentiel des eaux purifiantes dans les rites romains. Même si les rites de purification sont assez communs aux peuples de l'Antiquité, celles-ci répondaient à un processus assez strict chez les Romains. Les actes protocolaires des Frères Arvales, par exemple, attestent de purifications qui visent à conférer au corps l'état de pureté propre à dialoguer avec les dieux. Les purifications d'entrée ou d'intervalles, qui sont attestées dans les rites publics et domestiques (*Daps*) donnaient une valeur effective aux rites en même temps qu'elles consolidaient leur accomplissement en bonne et due forme. On peut supposer que cette séquence se terminait par une purification de sortie de rite. Ces gestes s'inscrivent dans le cadre de la *pietas* : la « bonne manière » d'honorer les dieux⁷⁴⁷.

Les objets du *Lacus Iuturnae*, ont permis de mieux comprendre les gestes des dévots qui impliquaient les eaux à des fins rituelles sur le *forum Romanum*. Durant la République tardive, le bassin était aménagé de manière à protéger les eaux par une enceinte, puis des dispositifs furent aménagés pour accommoder les obligations religieuses des dévots. Le *puteal* restauré par l'édile curule, Barbatius Pollio, permettait d'extraire l'eau de la cuve souterraine, tandis que le *labrum* fixé au sol offrait la possibilité de

⁷⁴⁴ Decimus Junius Brutus Albinus (c. 83-43 av. n. è.), dont l'ascendance patricienne évoquait la victoire sur la monarchie étrusque et la fondation de la République, se porta en défenseur des valeurs républicaines après l'entrée de César en Italie. Après la défaite de son parti contre César à Pharsale (48 av. n. è.), Brutus serait allé « dans un endroit marécageux, plein d'eau et rempli de roseaux » près de Larissa en Thessalie (Plut. *Brut.* 6, 1-2). Le décor présenté par Plutarque vise à montrer que Brutus se rend dans un entre-deux, proche des enfers (cf. Elpéonor, *Odyssée*, 11).

⁷⁴⁵ Bien qu'il soit situé plus à distance de Rome, on peut soulever l'exemple du sanctuaire de Méfitis en Hirpinie autour d'un lac sulfurique, où les animaux sacrifiés étaient laissés vivants proche des exhalaisons gazeuses du lacs, cf. Olivier de Cazanove, « Le lieu de culte de Méfitis dans le Ampsancti ualles », dans J. Scheid, O. de Cazanove (éds.), *Sanctuaires et sources dans l'Antiquité*, 2003, p. 156-159.

⁷⁴⁶ Les auteurs anciens rapportent que les pouvoirs des eaux sont aussi variés de celles qu'elles présentent dans la nature. Plin l'Ancien, présente une plusieurs d'exemples de pouvoirs de guérison associés à des sources particulières, par exemple, certaines eaux gazéifiées froides pouvaient avoir des propriétés curatives, à l'image des eaux blanchâtres à Albula, non loin de Tivoli (*Aquae Albulae*), qui soignent les plaies, et les eaux de Cutilie en Sabine (*Aquae Cutiliae*), favorables à l'estomac, à l'ensemble du corps et qui sont parfois prises en boisson. Quant au domaine des eaux douces, il écrit « qu'en aucune partie de la nature ne se rencontrent plus grandes merveilles », *HN.* 31, 6 ; 18-19 (trad. G. Serbat), pour ces propriétés spectaculaires des eaux, voir aussi Vitruve, *De arch.* 8, 3, 15 ; Sénèque, *QNat.* 3, 3.

⁷⁴⁷ Cic. *Nat. D.* 1, 116 : *est enim pietas iusticia adversum deos* (« La piété est la justice à l'égard des dieux »), cf. John Scheid, *La religion des Romains*, 2010, p. 26.

conduire des ablutions sur place. Les reliefs latéraux de l'autel dit « de Juturne » sont tout à fait révélateurs de l'omniprésence des eaux dans les rites romains, dont l'une des façades montre l'*urceus*, le pot à une seule anse servant à contenir l'eau, tandis que l'autre illustre une patère qui semble attester des libations conduites sur les autels à proximité de cette fontaine⁷⁴⁸. Ainsi, on remarque que l'eau pouvait avoir de multiples fonctions rituelles, pouvant même agir à titre de médium de communication avec les dieux.

Pour les Romains, c'est toujours l'eau douce qui servait à des fins rituelles, du moins selon les sources, ce qui témoigne d'un rapport culturel très ancien avec les eaux du fleuve et des sources de la cité de son environnement. Dans une religion publique démunie de texte dogmatique, c'est par la répétition des gestes ritualisés ancrés de génération en génération, que les cultes prenaient une valeur effective dans la mentalité des dévots⁷⁴⁹. Les légendes et les mythes posés dans le socle de l'écriture constituaient des modèles pour voir à l'exécution des rites de manière conforme aux traditions. Il conviendra de rappeler les modèles de piété renforcés ou du moins mis en valeur par les auteurs de l'époque impériale :

- 1) Le pieux Énée réclame une eau vive pour se purifier (Virgile, *L'Énéide*, 2, 719)
- 2) Les jeunes militaires entrent dans le temple de Junon purifiés et vêtus de blanc (Tite-Live, 5, 22, 4)
- 3) Tuccia approche toujours l'autel de Vesta de ses mains pures (Val. Max. 8, 1, 5)
- 4) Claudia Quinta s'asperge trois fois la tête avant d'évoquer Vesta (Ovide, *Les Fastes*, 4, 315)
- 5) Les Romains saluent le Tibre en lui offrant des libations d'eau (Claud. *Cons. VI. Hon.* 520).

À l'époque impériale, l'eau vive demeurait l'un des supports liturgiques indispensables aux rites publics, tel que nous l'avons observé pour les cultes pratiqués dans le voisinage de la fontaine Juturne et les sacrifices de la confrérie des Frères Arvales. L'eau cultuelle servait également aux grands sacrifices publics des Romains. En effet, le rapport des jeux séculaires de l'an 204, offerts 220 ans après les jeux d'Auguste, rapporte que : César Géta se lave les mains (dans un *labrum*) avant d'immoler une truie pleine à Terra Mater⁷⁵⁰. Le pouvoir de Rome encouragea donc toujours le maintien de cette pratique ancestrale.

On peut enfin se demander l'usage chronique de l'eau dans les rites publics était similaire aux rites que les Romains pratiquaient à domicile. À ce propos, nous sommes en accord avec John Scheid, pour qui

⁷⁴⁸ Les exemples littéraires de libations à Rome sont plutôt rares, voir par exemple, Claud. *Cons. Vie Hon.* 520.

⁷⁴⁹ La formalité du rituel, fixée dans un contexte donné sans n'être immuable, se maintient par la liturgie et son bagage symbolique et matériel (« *decorum* »), ce qui valide « un continuum de comportements », Roy. A. Rappaport, *Ritual and religion in the making of humanity*, Cambridge (New York), Cambridge University Press, 1999, p. 33-34.

⁷⁵⁰ Pour le procès-verbal de 204 reconstitué à partir d'inscriptions lacunaires trouvées dans le Tibre en 1890, cf. Giovanni B. Pighi, *De ludis saecularibus populi romani Quiritium*, P. Schippers, Amsterdam, 1941 (1965), p. 162-163. Voir aussi : J. Scheid, *Quand faire, c'est croire*, 2005, p. 309.

rien n'indique qu'il en allait autrement dans les rites domestiques⁷⁵¹. Un exemple probant provient du poète Martial, qui écrit vers 104, qu'il honore la divinité de la source circulant en-dessous de sa maison : le vœu adressé à cette nymphe suit le même schéma liturgique que les vœux consacrés aux dieux publics⁷⁵². Martial s'acquitte de son vœu, une fois sa santé retrouvée, par un sacrifice à la nymphe de sa demeure :

« Nymphes [...] par cette truie encore vierge, Marcus s'acquitte envers toi de son vœu, étant tombé malade pour avoir bu de ton eau sans y être autorisé. Qu'il te suffise que j'aie péché et laisse-moi jouir en toute sécurité de ta source délicieuse : que ma soif ne porte pas atteinte à ma santé »⁷⁵³.

En définitive, les chapitre 2 et 3 ont permis d'observer que les eaux ont accompagné religieusement les Romains sur une très longue durée. En général, il s'agit de croyances religieuses assez stables, ancrées dans les coutumes traditionnelles et transmises par le *mos maiorum*. Bien que l'eau ait une vocation religieuse qui remonte à une époque très ancienne, des changements de paradigmes historiques ont modifié ou fait ressurgir des caractères culturels singuliers. Rappelons d'abord que le secteur du Champ de Mars fut peuplé des divinités aquatiques dans un contexte de conquêtes militaires du III^e et II^e siècle avant notre ère, notamment à la suite de la première guerre punique, de la conquête de la Corse et des guerres de Macédoine⁷⁵⁴. Sous la République, les principales consécration matérielles aux divinités des eaux sont : le temple de Juturne (241 av. n. è.), de Neptune (III^e siècle), L'*ara* de Fons (231 av. n. è.), l'*Aedes Nympharum* (III^e -II^e siècle av. n. è.), un autel au Tibre près du temple insulaire d'Esculape dédié au III^e siècle av. n. è., ainsi que les statues des Dioscures sur la fontaine de Juturne (vers 160 av. n. è.).

La période du Principat d'Auguste (31 av. à 14 de n. è.) représente une période charnière en ce qui concerne le redressement du réseau des aqueducs de Rome et des cultes extra-urbains. Pendant qu'Agrippa avait la charge de l'adduction des eaux, deux nouveaux aqueducs s'ajoutèrent à Rome : l'Aqua Iulia (33 av. n. è.) et l'Aqua Virgo (19 av. n. è.). On remarque que ces mesures impliquèrent également les eaux

⁷⁵¹ Bien que la religion romaine se veuille souple et que les modalités pouvaient varier d'une famille à l'autre, John Scheid considère probable que les modalités sacrificielles furent similaires dans les rites publics et les rites privés, d'après l'analyse du *Daps* de Jupiter (Cat. Agr.132), cf. *Quand faire c'est croire*, p. 134 et 159.

⁷⁵² Par une offrande matérielle, alimentaire ou végétale, le dévot confirme que son vœu est exaucé, cf. Veronique Rey Vodoz, « Offrandes et rituels votifs dans les sanctuaires de la Gaule romaine », dans M. Dondin-Payre, Monique, M.-Th. Raepsaet-Charlier (éds.) *Sanctuaires pratiques culturelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, Bruxelles, Timpermann, 2006, p. 236-237. Voir aussi J. Scheid, *La religion des Romains*, p. 87-89.

⁷⁵³ Martial, *Épigrammes* 6, 47 (trad. H.-J. Isaac).

⁷⁵⁴ Cette période de consécration de temples aux divinités des eaux résulte de vœux faits par des généraux lors de campagnes sur mer : C. Lutatius Catulus : victoire aux îles Égates (temple de Juturne fondé en 241 av. n. è.) ; C. Papirius Maso : victoire en Haute-Corse (*Ara Fontis* fondé en 231 av. n. è.) ; C. Domitius Ahenobarbus : victoire à Samos en 133 av. n. è. (restauration de l'*Aedes Neptuni* en 122 av. n. è.). Ces temples furent fondés suivant le principe énoncé par Cicéron voulant que les divinités des eaux soient évoquées avant d'embarquer en mer (*Nat. D.* 3, 52).

culturelles avec la restauration du *puteal* de Juturne par l'édile Barbatius Pollio (vers. 30 av. n. è.). La tendance artistique pour le passé bucolique du Latium, mise de l'avant par Virgile, Ovide et Horace, se traduit concrètement par la remise en valeur des anciens sanctuaires et des rites extra-urbains par Auguste, comme en témoignent la remise en valeur du sanctuaire des Frères Arvales, ainsi que le rite de la *lavatio* de Cybèle et le *lucus* d'Anna Perenna qui seront examinés au prochain chapitre. Le Principat d'Auguste apporta aussi un changement à la thérapeutique des eaux, alors que certaines élites adoptèrent l'usage des bains froids à la suite de la guérison miraculeuse d'Auguste par Antonius Musa (23 av. n. è.)⁷⁵⁵.

Avec la transition du pouvoir sous le Haut-Empire, les eaux traditionnelles de Rome et de sa périphérie sont mises en valeur par les auteurs romains du I^{er} au III^e siècle. Tandis que le Tibre est dépeint dans les mythes comme le grand géniteur de la cité chez Tite-Live et Virgile⁷⁵⁶, dans la pratique, c'est surtout la fontaine de Juturne qui desservait les eaux propices aux cultes publics environnants – de Castor et Pollux ainsi que de l'*Atrium Vestae*. Ce lieu de culte en plein cœur de Rome permettait aux dévots d'entrer en communication avec les divinités aidantes et de se purifier par l'eau à cet endroit. Sur la rive droite du Tibre, on assista à une résurgence du culte de Fons sous Vespasien auquel un autel fut consacré⁷⁵⁷. Ainsi, les cultes des eaux des Romains furent matérialisés sporadiquement sur une longue durée et souvent de manière circonstancielle à des événements historiques (tableau 6).

⁷⁵⁵ Sur la tendance des élites romaines envers le « psychrolutisme », chap. 2, note 121.

⁷⁵⁶ Tite-Live, 1, 4 (berceau de Romulus et Remus, supra, p. 1) ; Virgile, *Aen.* 8,72 : « Tibre, ô Père, toi et ton cours vénérable, agréez Énée, et, enfin, écartez de lui les dangers » (trad. P. Veyne).

⁷⁵⁷ Rappelons qu'un autel découvert en 1914 sur le *Transtevere* fut dédié à Fons par deux affranchis et leurs épouses en 70 sous Vespasien (69-79), ce qui pourrait attester d'une volonté de restaurer le culte de Fons « *sub Ianiculo* » (*Not. Sc.*, 1914, p. 352-355), cf. Susan M. Savage, « The Cults of Ancient Trastevere », 1940, p. 30-31.

Tableau 6. Chronologie des cultes aquatiques de Rome (VI^e av. au III^e siècle de n. è.)

Temples et objets de culte	Datation approximative	Localisation
Époque Royale		
<i>Lacus Curtius</i>	?	<i>Forum Romanum</i>
<i>Sacellum</i> de Vénus Cloacina	?	<i>Forum Romanum</i>
Temple de Jupiter Elicius	Début du VI ^e siècle	Aventin
Époque Républicaine		
Temple de Jupiter capitolin	509 av. n. è.	Capitole (absorbe le rite d'Elicius?)
Bassin de Juturne annexé au temple des Dioscures	484 av. n. è.	<i>Forum Romanum</i>
Temple de Neptune	III ^e siècle av. n. è. (sur d'anciens vestiges?)	Champ de Mars Près de Cirque Flaminius
Temple de Juturne	241 av. n. è.	Champ de Mars <i>Largo di Argentina</i> (A-C?)
<i>Ara Fontis</i>	231 av. n. è.	Champ de Mars <i>Ex Portam fontinalem</i>
<i>Ara Fontis in Transtiberim</i>	?	<i>Trastevere</i> (au flanc du Janicule)
<i>Aedes Nympharum</i>	III ^e -II ^e siècle av. n. è.	Champ de Mars <i>Largo di Argentina</i> (D?)
Ex-voto anatomiques sur la rive du Tibre	III ^e -I ^{er} siècle av. n. è.	Champ de Mars (en face de l'île Tibérine)
Petit sanctuaire du Tibre (un autel)	III ^e siècle av. n. è.	Île Tibérine
Consécration des statues aux Dioscures au Lacus Iuturnae	160 av. n. è.	<i>Forum Romanum</i> (sur le socle du bassin)
République tardive et Haut-Empire		
• Restauration du <i>puteal</i>	30-19 av. n. è.	<i>Lacus Iuturnae</i>
• Un <i>labrum</i> fixé au sol	30 av. -14 ap. n. è.	(<i>Forum Romanum</i>)
Ajouts d'autels et statues de cultes :	Fin I ^{er} au début III ^e siècle	<i>Lacus Iuturnae</i>
• Statue d'Apollon	c. 130-138	
• Statue d'Esculape et Draco	III ^e siècle	
• Statues d'Hercule	c. 180-192	
• Autel des Dioscures	c. 150-210	
• Autel de Juturne		
Restauration du sanctuaire d'Anna Perenna	Époque augustéenne	<i>Via Flaminia</i> (2 ^e -3 ^e mille)
Construction d'un <i>balneum</i> aux Frères Arvales	c. 222/225 (période sévérienne)	<i>La Magliana Vecchia</i> <i>Via Campana</i> : 2 ^e -3 ^e mille
<i>Aedicula</i> de Juturne	Fin III ^e ou début IV ^e siècle	<i>Lacus Iuturnae</i>



Figure 7. Vestiges du *Lacus Iuturnae* sur le forum romain

Source :

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Roma_-_Lacus_Iuturnae_-_La_fontana_sacra_del_Foro_Romano_-_001.jpg



Figure 8. Vestiges de l'*aedicula* de Juturne sur le forum romain (III^e siècle)

Source :

<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Iuturna-aedicula.jpg>



Figure 9. Puits dédié par M. Barbatius Pollio

(c. 30-19 av. n. è.),

En avant : l'autel « de Juturne » (c. 150-210)

Antiquarium Forense (Rome)

Source :

<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:BronJuturna.jpg>



Figure 10. Relief de l'autel « des Dioscures »

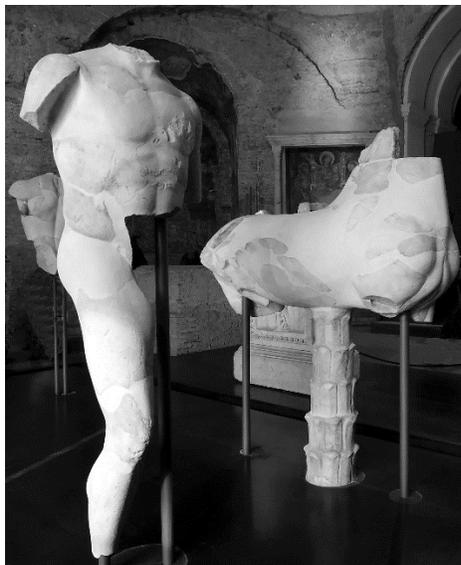
(c. 150-210)

(Possiblement Turnus et sa sœur Juturne tenant une lance)

Antiquarium Forense (Rome)

Source :

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Lacus_Iuturnae -
arredi_ricomposti_nel_tempio_del_divo_Romolo -
ara_dei_Dioscuri_lato_Dioscuri_P1080197.JPG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Lacus_Iuturnae_-_arredi_ricomposti_nel_tempio_del_divo_Romolo_-_ara_dei_Dioscuri_lato_Dioscuri_P1080197.JPG)



**Figure 11. Fragments A et D du groupe
statuaire des Dioscures**

(c. 160-150 av. n. è.)

Antiquarium Forense (Rome)

Source : Source :

<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:DioskurenForumRomanum1.jpg>

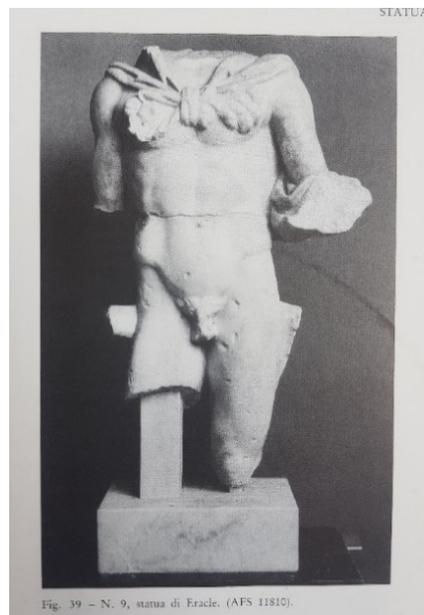
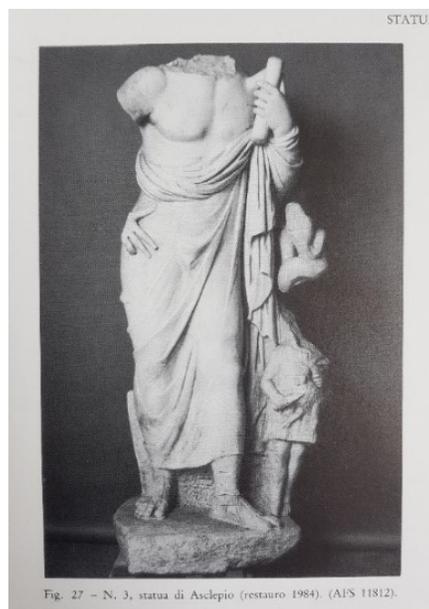
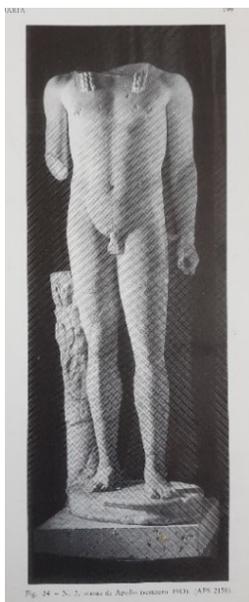


Figure. 12. Statues d'Apollon, Esculape et Hercule (fin I^{er}- fin II^e siècle)

Statues retrouvées au *Lacus Iuturnae* en 1900. Antiquarium Forense (Rome)

AFS 2158, 11812 (1984), 11810.

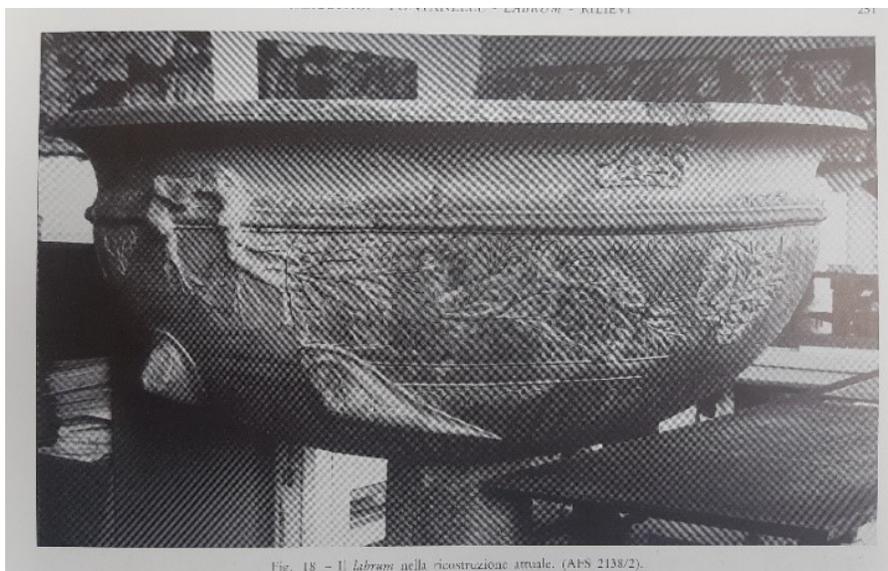


Fig. 18 - 1) *Labrum* nella ricostruzione attuale. (AFS 2138/2).

Figure 13. *Labrum* à fonction rituelle d'époque augustéenne

Reconstitué dans les années 1930 (AFS 2138/2)

Source : Archivio fotografico della soprintendenza archeologica di Roma (AFS), dans E. M. Steinby (dir.), *Lacus Iuturnae I*, Rome, De Luca, 1989.

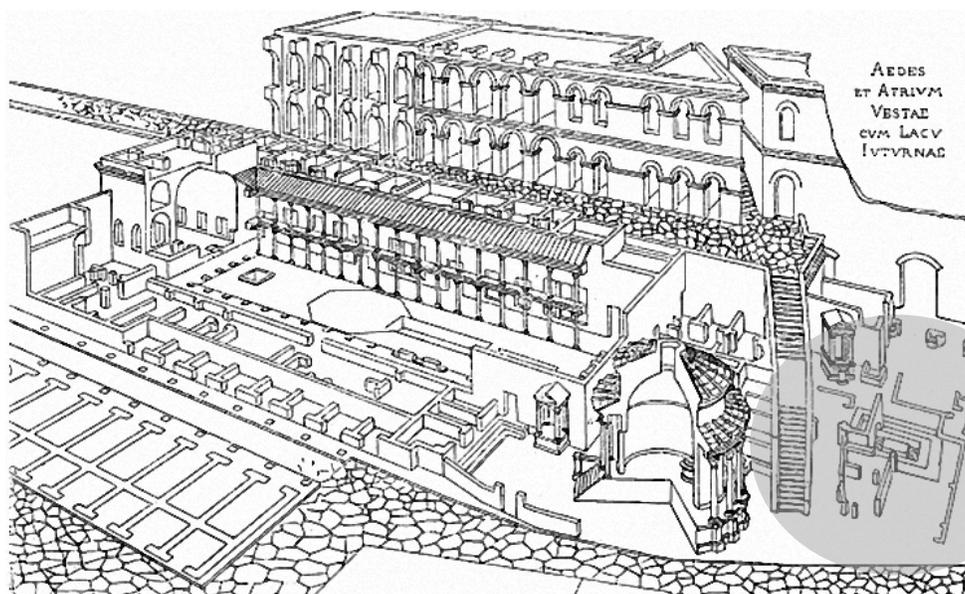


Figure 14. Axonométrie de Christian Huelsen, *Il Foro Romano. Storia e Monumenti*, Roma (1905).

Axonométrie montrant la maison et le temple des vestales avec à droite la fontaine de Juturne

Chapitre IV

« *Feriae aquarum* » : un reflet du cycle socio-économique des eaux?

Ce dernier chapitre se concentre sur la place de l'eau dans la conception du temps cyclique des Romains. Cette analyse portera sur les fêtes (*feriae*) inscrites sur le calendrier de Rome au I^{er} siècle, avec l'objectif de cerner les activités culturelles qu'elles mettent en valeur en les situant dans leurs contextes saisonniers⁷⁵⁸. Nous argumenterons que les fêtes des eaux portent le reflet des connaissances gréco-romaines des mouvements aquatiques sur terre qui rythment les activités socio-économiques avec celles-ci.

Tel que l'a souligné Jörg Rüpke, le calendrier civique de Rome joue un rôle déterminant pour les pratiques religieuses, car il contribue à la structure du temps et de l'espace⁷⁵⁹. Organisé par les magistrats à la fin du IV^e siècle avant notre ère, le calendrier civique divise l'année en douze mois inspirés des cycles lunaires, avec l'ajout d'un mois intercalaire à tous les trois ans. À partir de l'an 45 avant notre ère, le grand pontife et dictateur Jules César, fixa l'année à douze mois long et courts, hormis février dont la durée varie en fonction des années bissextiles⁷⁶⁰. Lors des jours néfastes (*dies nefasti*), les Romains remettaient leurs affaires commerciales, politiques et légales pour se consacrer strictement aux cultes des dieux de la cité.

À Rome, plusieurs cycles de la vie sociopolitique étaient commémorés lors des grandes fêtes publiques, par exemple, le cycle agraire et pastoral (des *Cerealia* aux *Opalia*), le cycle de la vie civique (des *Liberalia* aux *Terminalia*), ou encore le cycle militaire (des *Equirria* à l'*Armilustrum*)⁷⁶¹. Cependant, peut-on extraire du calendrier civique un cycle ou des cycles mettant en valeur les activités aquatiques des Romains? Quels étaient les membres de la société qui honoraient collectivement les eaux et leurs patrons chaque année? Peut-on considérer qu'il existe un rapport entre les fêtes saisonnières des eaux et les connaissances romaines en matière d'hydrologie? Pour étudier cette thématique, nous analyserons les principales fêtes romaines des eaux transmises par les sources antiques en suivant le cours de l'année

⁷⁵⁸ Cette analyse s'inspire du livre de G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, Gallimard, 1983.

⁷⁵⁹ Jörg Rüpke, *Pantheon: A New History of Roman Religion*, Princeton, Princeton University Press, 2018, p. 102-103, qui fait appel à ses propres études antérieures sur le calendrier : Id. *Kalender und Öffentlichkeit : Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlin, De Gruyter 1995. Ainsi que Idem. *Zeit und Fest. Eine Kulturgeschichte des Kalenders*, Munich, C.H. Beck, 2006.

⁷⁶⁰ Jörg Rüpke, *Pantheon*, 2018, *ibid.*

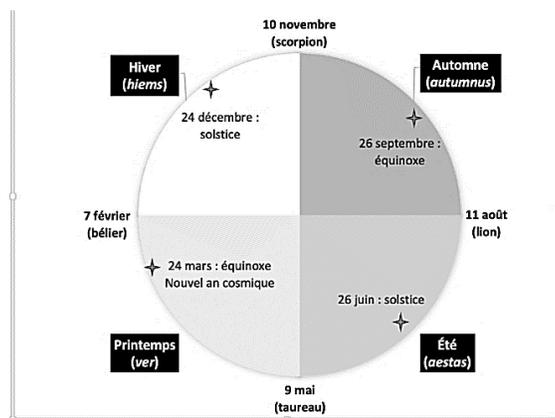
⁷⁶¹ Plusieurs cycles de la vie urbaine se juxtaposent à travers les fêtes inscrites au calendrier romain : agro-pastoral, civique, militaire et temporel. À titre d'exemple, le cycle agraire commençait avec les *Cerealia* du 19 mars qui honoraient la croissance des céréales et des récoltes, puis il se terminait avec les *Opalia* du 19 décembre, qui sont liées à l'abondance alimentaire. À ce cycle, s'apposent deux fêtes qui impliquaient l'élevage : les *Fordicalia* et les *Parilia* du 14 et 21 avril, qui concernaient la reproduction et la purification des bovins et des moutons, cf. John Scheid, *La religion des Romains*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 45-47.

romaine du calendrier impérial (s'amorçant le 1^{er} janvier). À travers ce chapitre, nous questionnerons l'apport connaissances savantes des Romains en matière d'hydrologie, souvent héritées des penseurs grecs, dans le but de questionner l'apport d'un « cycle de l'eau » dans la structure du calendrier romain.

4. 1. Le calendrier civique de Rome : évolution et généralités des *feriae*

Dans la péninsule italique, les calendriers poliades sont attestés à partir du V^e siècle avant notre ère, tel que l'atteste la « *tabula capuana* », un calendrier étrusque qui présente une liste d'activités pontificales liées à des jours particuliers⁷⁶². À Rome, une tradition rattachait le premier calendrier de dix mois à Romulus, allant de mars à décembre, qui aurait été réformé par son successeur Numa⁷⁶³. En marge du calendrier poliade, un calendrier naturel (ou cosmique) rythmait surtout la vie agraire et pastorale. Tel que l'a souligné John Scheid à propos du calendrier naturel : « il exprime par les astres une loi divine que la piété recommandait de suivre, puisqu'elle paraissait régir les travaux de la terre et la vie des plantes »⁷⁶⁴. Cette division du temps universelle au monde paysan se fondait sur les signes du zodiaque et les apparitions des astres qui marquaient les transitions entre les quatre saisons à des dates différentes qu'aujourd'hui⁷⁶⁵.

Tableau 7. Le cycle des saisons du calendrier naturel (ou cosmique)



⁷⁶² La *tabula capuana* (« tuile de Capoue ») fut découverte en 1898 près de la nécropole *Santa Maria Capua Vetere* en Campanie. Ce document en terracotta (h : 60 cm ; l : 50 cm) présente un calendrier rituel de dix mois qui commence au mois de mars. Celui-ci est aujourd'hui conservé à la Antikensammlung de Berlin, pour une étude détaillée, voir Mauro Cristofani, *Tabula Capuana : un calendrier di età arcaica*, Florence, L. S. Olchki, 1995, 136 p.

⁷⁶³ Le calendrier cosmique ou naturel était commun aux Grecs, aux Étrusques et aux Romains et débutait au mois de mars avec le début de semailles et des activités guerrières. Par tradition, les Romains attribuaient un premier calendrier cosmique de dix mois à Romulus. Un mythe étologique expliquait qu'il fut réformé par son successeur Numa qui y ajouta deux mois et instaura l'usage du mois intercalaire (de type grec), puis il divisa l'année entre les jours fastes et néfastes (Tite-Live, 1, 19 ; Macrobe, *Saturnales*, 1, 16, 2-4), cf. John Scheid, *op. cit.*, p. 43-45.

⁷⁶⁴ *Ibid*, p. 41.

⁷⁶⁵ Le calendrier naturel, plus universel aux paysans, partage l'année selon les lever et coucher des douze signes du zodiaque et les quatre saisons. L'amorce des saisons se rapporte aux phénomènes astraux (par exemple, le signe du bélier entame le printemps), ce qui fait qu'elle était devancée d'environ un mois et demi par rapport à la division « grégorienne » fondée sur les équinoxes et les solstices, *ibid*, p. 41-42 (pour les informations du tableau 7).

La constitution d'un calendrier civique pour la ville de Rome par les magistrats et les pontifes, qui se sont inspirés des calendriers grecs et étrusques, représente une forme de révolution dans l'Antiquité dont la portée se mesure encore aujourd'hui. Celui-ci fut organisé et mis par écrit dans les dernières décennies du IV^e siècle avant notre ère par le pontife Appius Claudius Caecus et son scribe Cnaeus Flavius, qui occupa la charge d'édile curule en 304 avant notre ère. L'aspect novateur de ce système fut de remplacer l'observation empirique des cycles lunaires par douze mois de durée similaire inscrits sur des colonnes. Comme en Grèce, le calendrier public prévoyait l'ajout d'un treizième mois intercalaire (*mercedonius*) de 29 jours à tous les deux ans dans le but de rattraper le retard accumulé sur l'année solaire⁷⁶⁶.

À partir du III^e siècle avant notre ère, le calendrier était employé par les élites romaines afin de coaliser la communauté citadine en adaptant les jours de l'année aux sphères politiques, économiques et religieuses. Cet organigramme divise les activités journalières entre les jours fastes (F), durant lesquels les affaires étaient permises, puis néfastes (N ou NP) qui sont les jours fériés dédiés aux dieux. Aux jours de fêtes appartiennent : les sacrifices publics (*sacra*), les festins sacrés (*epulationes*), les jeux (*ludii*) et les fêtes des dieux (*feriae*)⁷⁶⁷. Rapidement, le calendrier fut adapté à toute la communauté dans le contexte de rivalité entre les ordres, comme en témoigne la *Lex Hortensia* de 287 av. n. è., qui place sur un pied d'égalité les jours fastes réservés aux assemblées plébéiennes et patriciennes (marqués par un C : *dies comitalis*)⁷⁶⁸.

Pour tenter de combler l'écart avec l'année solaire, la *Lex Acilia de Intercando* de 191 av. n. è., qui octroie la gestion du calendrier au collège des pontifes, réduisit la durée du mois intercalaires à 22 et 23 jours par alternance. En 154 av. n. è., Tite-Live rapporte que le début de l'année suivante fut déplacé du 1^{er} mars au 1^{er} janvier pour hâter l'élection des consuls face à un problème de révolte en Hispanie⁷⁶⁹. Cependant, ce dernier pourrait avoir forgé une étymologie *a posteriori* pour rendre compte d'une transition avec les calendriers précédents. En effet, une certaine prudence s'impose concernant cette année transitoire puisque les calendriers publics que nous connaissons présentent tous une année allant de janvier à décembre⁷⁷⁰.

⁷⁶⁶ Tite-Live, 9, 46, 1-6 ; Val. Max. 2, 5, 2 ; Macrob. *Sat.* 1, 15, 9, cf. J. Rüpke, *The Roman Calendar from Numa to Constantine: Time, History and the Fasti*, Malden, Wiley-Blackwell, 2011, p. 44-47. Appius Claudius est aussi connu pour avoir doté Rome d'une route et d'un premier aqueduc qui portent son nom (Via Appia et Aqua Claudia), qui furent inaugurés durant sa censure en 312 av. n. è., cf. A. Grandazzi, *Urbs*, Paris, Perrin, 2017, p. 284-285.

⁷⁶⁷ Macrobe, *Saturnales*, 1, 16, 4.

⁷⁶⁸ Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 16, 15 ; Gaius (c. 120-180), *Institutes*, 1, 3, cités par J. Rüpke, *op. cit.*, p. 62.

⁷⁶⁹ Tite-Live, *Per.* 47, 13-14 ; Robert Turcan, *Rome et ses dieux*, Paris, hachette, 1998, p. 97 ; voir aussi John Scheid, *La religion des Romains*, 2010, p. 46.

⁷⁷⁰ Jörg Rüpke, *The Roman Calendar from Numa to Constantine*, 2011, p. 6, qui demeure sceptique sur ce point : « *so far as the calendar was concerned, the Republic may have known no other beginning to the year except January* » ; mais il note plus loin que la transition de 154/153 avant notre ère pourrait conséquerente à la réforme du calendrier d'Appius Claudius (p. 108, note 131).

Il en demeure que durant la République médio-tardive, l'année civique comptait douze ou treize mois pour une moyenne de 366, 25 jours⁷⁷¹. Les calendriers de type « flavien » (nommé en raison du scribe d'Appius Claudius) furent peints ou gravés sur des murales qui ornaient les temples ou les demeures, par exemple, la fresque d'Antium nommée « *Fasti Antiates maiores* », datée entre 85 et 55 av. n. è., montre une division de l'année en treize mois (avec un mois intercalaire) sous la République tardive (fig. 15)⁷⁷².

Après avoir défait ses opposants à Pharsale (48 av. n. è.), puis en Espagne (46 av. n. è.), Gaius Iulius Caesar, grand pontife depuis 63 avant notre ère et maintenant dictateur, se consacra alors à une réforme du calendrier romain dans le but de réduire la confusion par rapport à l'année solaire. Le calendrier réformé entra en vigueur le 1^{er} janvier de 45 av. n. è. et stabilisait l'année à 12 mois. Celui-ci présentait des mois rallongés à 30 et 31 jours en altérant le mois de février à tous les cinq ans, pour une année moyenne de 365, 25 jours. Par cette mesure, César mettait ainsi un terme à l'usage des mois intercalaires et s'ancrait dans la postérité en renommant le septième mois par *Iulius* (juillet)⁷⁷³. Son fils adoptif Auguste a également mis ce système à profit pour encourager sa réforme en réinstituant d'anciennes fêtes religieuses, puis en ancrant les membres de sa famille dans la sphère des cultes publics. En 8 avant notre ère, le sénat remplaça le mois de *Sextilis* par *Augustus* (août)⁷⁷⁴. Le calendrier civique changea de support sous l'Empire, alors qu'il était présenté à la population sur une plaque de marbre géante, puis diffusé sur des pamphlets.

Lors des jours désignés comme étant néfastes (*dies nefasti* = NP), les Romains rendaient hommage collectivement aux dieux de la cité. Les fêtes officielles des dieux (*feriae*), habituellement fixées sur un jour impair, sont indiquées par des abréviations en majuscule, par exemple : « NEPT », le 23 juillet. Ces célébrations étaient annoncées par les pontifes au premier jour du mois (calendes) et pouvaient durer plusieurs jours⁷⁷⁵. La plupart des *feriae* de Rome portent une désinence au neutre pluriel – *alia*, ce qui

⁷⁷¹ Macrob. *Sat.* 1, 13, 21. En s'appuyant sur la référence de Tite-Live à une éclipse solaire le 11 juillet de 190 av. n. è. (37, 4, 4), on peut déduire que le calendrier civique avait une avance de quatre mois sur l'année solaire. À la suite de la *Lex Acilia*, les années alternent ainsi : 355 jours, 378 jours (+23), 355 jours, 377 jours (+22), *ibid*, p. 68-69.

⁷⁷² Les fragments de ce calendrier mural, qui est calqué sur le calendrier de Rome, ont été découverts entre 1910-1921 près de la villa de Néron à Antium (Anzio) : *AE* 1922, 00087. Cet ancien calendrier est aujourd'hui conservé au Palais Massimo des Thermes (Rome), cf. J. Rüpke, *op. cit.*, p. 47 (fig. 1) et p. 96-97.

⁷⁷³ Après avoir passé l'année de 47 av. n. è. en Égypte, César s'inspira du calendrier égyptien (ptolémaïque) qui comportent des années équivalentes rapprochée de la révolution du soleil (géocentrique), *ibid*, p. 114.

⁷⁷⁴ Auguste fut élu grand pontife à la mort de Lépide en 12 av. n. è. Sa stratégie avec le calendrier fut de réinstaurer ou d'établir les fêtes de fondation de temples (*dies natalis*). Il dut aussi régler l'année bissextile à tous les cinq ans, que les pontifes avaient inclus par erreur aux quatre ans. À cette époque, les noms de mois rattachés au calendrier « romuléen » de dix mois étaient devenus obsolètes et furent remplacés par *Iulius* au lieu de *Quinctilis*, puis *Augustus* pour *Sextilis* (Suét. *Aug.* 31), cf. J. Rüpke, *op. cit.*, p. 126-133. Notons que le sénat proposa à Tibère de nommer les mois de septembre et d'octobre par son nom et celui de sa mère Livie, ce qu'il refusa (Suét. *Tib.* 26). Il en résulte que septembre, octobre et novembre ont perdu leur sens numéral par rapport au mois de l'année qu'ils représentent.

⁷⁷⁵ Les *feriae* ont tendance à tomber sur un jour impair et à se terminer par un jour impair lorsqu'elles s'échelonnent sur plusieurs jours, cf. W. Warde Fowler, *Roman Festivals of the Period of the Republic: an introduction to the study of the religion of the romans*, London, MacMillan, 1899, Réédition : Forgotten Books, 2015, p. 290.

témoigne qu'elles comportaient une liturgie complète incluant : sacrifices, prières et banquets en un lieu déterminé⁷⁷⁶. Les fêtes ne figuraient pas toutes sur le calendrier officiel, car les autorités religieuses pouvaient en ajouter au besoin ou déclarer la tenue de rites circonstanciels⁷⁷⁷. Ces fêtes avaient tendance à rappeler la date de fondation d'un temple (*dies natalis*) et le nom de son fondateur. En ce sens, leur répétition annuelle contribuait à préserver une mémoire collective de la vie urbaine⁷⁷⁸.

Notons que les *feriae* ne concernaient pas toujours toute la communauté citadine de Rome, car une partie de la population pouvait en être écartée, comme on le verra plus loin. Parmi les participants, il faut distinguer les « célébrants », souvent les magistrats et les autorités religieuses, des « spectateurs » qui supportent la performance du rite. D'un point de vue sémantique, on peut distinguer le « contenu » d'une fête : les mythes et les récits de fondation, de sa « forme liturgique » : la manière selon laquelle se déroulait la célébration⁷⁷⁹. Cependant, une certaine prudence s'impose quant aux descriptions antiques des *feriae* qui proviennent de visions ou d'expériences personnelles subjectives, en particulier celles d'Ovide et des linguistes Varron, Festus et Servius. En général, l'objectif des *feriae* était d'entretenir la « paix des dieux » par la tenue des sacrifices, mais aussi d'atteindre une forme de bonheur collectif : *eudaimonía*⁷⁸⁰.

Établi sous la République moyenne (vers 312 av. n. è), le calendrier civique de Rome faisait la synthèse des complexités de la vie urbaine. Cet instrument malléable était employé par les élites pour structurer la vie collective et servait de medium de pour diffuser et préserver la culture romaine. À travers nos recherches, nous avons identifié seize événements fériés qui impliquent les eaux et leurs patrons pour la période du Haut-Empire. Les fêtes des eaux de la seconde moitié du I^{er} siècle – qui seront examinées entre les années 50 et 98 de notre ère (pour inclure les mesures claudiennes) – comptent neuf *feriae* et des *ludi* (jeux publics). On peut apposer à celles-ci six rites annuels particuliers attestés à l'époque impériale

⁷⁷⁶ Les fondements typiques des fêtes gréco-romaines sont : une célébration cyclique et publique, un culte qui met l'emphase sur des gestes et des objets sacrés, lors d'une célébration en un lieu déterminé, cf. Jon W. Iddeng, « What is a Graeco-roman festival? », dans Id. J. Rasmus Brandt (éds.), *Greek and Roman Festivals: Content, Meaning and Practice*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 30. Selon Jörg Rüpke, les *feriae* (NP) évoque la tenue d'un banquet sacrificiel qui peut être conjoint à une obligation expiatoire (*piaculum*), Macrob. Sat., 1, 16, 19 : *viros vocare feriis non oportet : si vocavit, piaculum esto*. Son hypothèse est que NP signifie : (*N*)*efas P*(*iaculum*), *op. cit.*, p. 51.

⁷⁷⁷ Les fêtes « mobiles » (*feriae conceptivae*) pouvaient être apposées chaque année au calendrier à des dates choisies par les magistrats, cf. J. Scheid, *op. cit.*, p. 44.

⁷⁷⁸ La mémoire est une capacité à la fois individuelle et collective qui influence les identités d'un groupe appartenant à un « temps social » fondé sur des repères du passé ancrés dans le temps et l'espace, mais souvent extérieurs au temps vécu par les consciences humaines, par exemple, les ides de Mars de 44 av. n. è., cf. Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1950, p. 28-31 ; 50. Les fêtes contribuent à préserver la mémoire collective par la répétition ou la réactualisation de mythes et des gestes religieux, cf. J. Rasmus Brandt, J. W. Iddeng (éds.), *loc. cit.*, p. 6.

⁷⁷⁹ J. Rasmus Brandt, J. W. Iddeng (éds.), *ibid*, p. 3-5.

⁷⁸⁰ *Ibid*, p. 7. Le concept philosophique grec d'eudémonisme (*eudaimonía* : bonheur), récupéré comme doctrine par Spinoza (1632-1677), veut que le bonheur soit le but premier de la vie humaine, tant sur le plan individuel qu'en société, cf. Steven Nadler, s. v. « Baruch Spinoza », dans Edward N. Zalta (éds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2020).

qui mettent en valeur les eaux de Rome et de ses environs (tableau 8). À titre de référence, les calendriers épigraphiques qui seront cités ont été répertoriés à la fin de ce chapitre (tableau 11).

Tableau 8. Les fêtes romaines des eaux sur le calendrier julien (c. 50-98 de n. è.)

	A K-IAN-F	H K-FEB-N	D K-MAR- ^{NP}	C K-APR-F	A K-MAI-F	H K-IVN-N	F K-IVL-N	E K-AVG-F	D K-SEP-F	B K-OCT-N	A K-NOV-F	G K-DEC-N	
I	B F	A N	E F	D F	B F	A F	G N	F F	E F	C F	B F	H N	1
II	C C	B N	F C	E C	C C	B C	H N	G C	F C	D C	C C	A N	2
III	D C	C N	G C	F C	D C	C C	A N	H C	G C	E C	D C	B C	3
IV	E NON-F	D NON-N	H C	G NON-N	E C	D NON-N	B POPLI- ^{NP}	A NON-N	H NON-N	F C	E NON-N	C NON-N	4
V	F F	E N	A C	H N	F C	E N	C N	B F	A F	G C	F F	D F	5
VI	G C	F N	B NON-F	A N	G NON-F	F N PISC- ^{NP}	D NON-N	C C	B C	H NON-F	G C	E C	6
VII	H C	G N	C F	B N	H F	G N	E N	D C	C C	A F	H C	F C TIB- ^{NP}	7
VIII	A AGON- ^{NP}	H N	D C	C N	A LEM-N	H VEST-N	F N	E C	D C	B C	A C	G C	8
IX	B C	A N	E C	D N	B C	A N	G C	F C	E C	C C	B C	H C	9
X	C CAR- ^{NP}	B N	F C	E N	C LEM-N	B MATR-N	H C	G C	F C	D MEDI- ^{NP}	C C	A AGON- ^{NP}	10
XI	D C	C N	G C	F N	D C	C N	A C	H C	G C F	E C	D C	B EN	11
XII	E EIDVS- ^{NP}	D EIDVS- ^{NP}	H EN	G EIDVS- ^{NP}	E LEM- ^{NP}	D EIDVS- ^{NP}	B C	A EIDVS- ^{NP}	H EIDVS- ^{NP}	F FONT- ^{NP}	E EIDVS- ^{NP}	C EIDVS- ^{NP}	12
XIII	F EN	E N	A FOVIE- ^{NP}	H N	F C ARG*	E N	C C	B F	A F	G EN	F F	D F	13
XIV	G CAR- ^{NP}	F LVPER- ^{NP}	B EIDVS- ^{NP}	A FORDI- ^{NP}	G EIDVS- ^{NP}	F Q-ST-J-F	D EIDVS- ^{NP}	C C	B C F	H EIDVS- ^{NP}	G C	E CONS- ^{NP}	14
XV	H C	G EN	C F	B N	H F	G C	E C	D C	C C	A F	H C	F C	15
XVI	A C	H QVIR- ^{NP}	D LIBER- ^{NP}	C N	A C	H C	F F	E PORT- ^{NP}	D C	B C	A C	G SATVR- ^{NP}	16
XVII	B C	A C	E C	D N	B C	A C	G C	F C	E C	C C	B C	H C	17
XVIII	C C	B C	F QVIN- ^{NP}	E CERIA- ^{NP}	C C	B C	H LV CAR- ^{NP}	G VINAL-F	F C	D ARMI- ^{NP}	C C	A OPA- ^{NP}	18
XIX	D C	C C	G C	F N	D C	C C	A C	H C	G C	E C	D C	B C	19
XX	E C	D FERA-F	H C	G PARIL- ^{NP}	E AGON- ^{NP}	D C	B LV CAR- ^{NP}	A CONS- ^{NP}	H C	F C	E C	C DIVAL- ^{NP}	20
XXI	F C	E C	A N F	H N	F N F	E C	C C	B EN	A C	G C	F C	D C	21
XXII	G C	F TERM- ^{NP}	B TVBIL- ^{NP}	A VINAL-F	G TVBIL- ^{NP}	F C	D NEPT- ^{NP}	C VOLK- ^{NP}	B C	H C	G C	E LARE- ^{NP}	22
XXIII	H C	G REGIF-N	C Q-R-C-F F	B C	H Q-R-C-F F	G C FORS	E C	D C	C C	A C	H C	F C	23
XXIV	A C	H C	D C	C ROBIG- ^{NP}	A C	H C	F FVR- ^{NP}	E OPIC- ^{NP}	D C	B C	A C	G C	24
XXV	B C	A EN	E C	D C	B C	A C	G N	F C	E C	C C	B C	H C	25
XXVI	C C	B EQVIR- ^{NP}	F LAV- ^{NP}	E C	C C	B C	H C	G VOLT- ^{NP}	F C	D C	C C	A C	26
XXVII	D C	C C	G C	F C	D C	C C	A C	H C	G C	E C	D C	B C	27
XXVIII	E C		H C	G C	E C	D C	B C	A C	H C	F C	E C	C C	28
XXIX	F C		A C	H C	F C	E C	C C	B C	A C	G C	F C	D C	29
XXX	G C		B C		G C		D C	C C		H C		E C	30
XXXI													31
	XXXI	XXIIX	XXXI	XXX	XXXI	XXX	XXXI	XXXI	XXX	XXXI	XXX	XXXI	

Légende

- K = Kalende (premier jour du mois)
- IDVS = Ides (13 ou 15^e jour du mois)
- A-H = jours de la semaine (8)
- A = *nundina* (nouvelle semaine, jour de marché)
- None = 5^e ou 7^e jour du mois
- EN = *endotercitus* (jour intercalaire)
- F (P) = *dies fasti* (jour faste, négoce permise)
- N(P) = *dies nefasti* (jours consacrés aux dieux)
- C = *dies comitiales* (jours réservés aux assemblées)

Feriae

- 11 /15 janvier : *CAR(mentalia)*
- 11 janvier : *Iuturnalia*
- 15 mars : fête d'Anna Perenna
- 23-24 juillet : *NEPT(unalia)*
- 25 juillet : *FVR(rinalia)*
- 17 août : *PORT(unalia)*
- 23 août : *VOLK(analia)* - Nymphes
- 27 août : *VOLT(urnalia)*
- 13 octobre : *FONT(inalia)*

Rites liés aux cours d'eau

- 14 mars : *EQVIR(alia)*
- 27 mars : *lavatio* de Cybèle (Almo)
- 14 ou 15 mai : *Argei**
- 7 juin : *ludi piscatorii*
- 15 juin : *Vesta Clauditur*
- 24 juin : fête de Fors Fortuna
- 8 décembre : fête du Tibre *in Insula*
- *n'apparaît sur aucun calendrier

4. 2. Début du cycle annuel : les honneurs de janvier aux patronnes des sources

Il convient à présent d'examiner les fêtes religieuses consacrées aux divinités aquatiques de Rome en se fondant sur les témoignages des auteurs anciens et les sources épigraphiques. En ce qui concerne certaines fêtes associées à la fondation de temples (*dies natalis*) établies à l'époque républicaine, on pourra se référer directement aux chapitres précédents dans lesquels ces aspects ont été abordés. Une attention parallèle se fixera sur les cycles agraire et pastoral des Romains pour lesquels les eaux douces sont nécessaires au « bon fermier » romain. En effet, tel que le soulignait Varron par une maxime : « parce que sans eau toute culture est aride et fait peine à voir, et que sans réussite et de bon succès, il n'y a point de culture »⁷⁸¹.

À Rome, le premier mois de l'année était consacré à Janus, le dieu « qui regarde en avant et en arrière », dont l'apparence bicéphale évoquait le début et la fin du cycle annuel⁷⁸². La saison d'hiver est une période de répit qui demandait moins d'efforts dans les champs⁷⁸³. En revanche, avec le renouvellement de la classe politique, les activités publiques inscrites au calendrier devaient être reconduites. Pour entamer cette analyse, nous examinerons les fêtes annuelles des déesses des sources de Rome, en particulier celle des Camènes, ces divinités oraculaires chères aux Romains, ainsi que de Juturne, dont nous avons vu qu'elle avait un temple sur le Champ de Mars et une fontaine cultuelle sur le *forum Romanum*.

4. 2. 1. *Carmentalia* (11-15 janvier)

Les divinités des eaux entrent en scène lors des *Carmentalia* du 11 et 15 janvier : les fêtes des Camènes. Comme il a été mentionné précédemment, ces déesses ont des fonctions oraculaires qui les rapprochent des Muses grecques, et elles sont largement assimilées aux Nymphes (1. 2. 2). À ces dates, les Romains rendaient hommage à la déesse Carmenta (de *carmen* : chanter, prophétiser) et à ses consœurs, mais nous ne savons pas s'il s'agit de deux fêtes distinctes ou d'un seul évènement qui durait plusieurs jours.

Les mythographes de Rome ont assimilé Carmenta à la mère du héros Évandre (Nicostrate ou Thémis) avec qui elle quitta l'Arcadie pour fonder une colonie sur le Palatin⁷⁸⁴. Plutarque rapporte que la

⁷⁸¹ Les traités d'économie rurale (*De re rustica*) de Varron et Columelle (I^{er} av. et I^{er} siècle de notre ère.) serviront de guide pour suivre le cycle agraire des Romains. Pour le passage cité : Varron, *Rust.* 1, 1, 6 (trad. J. Heurgon) ; voir aussi Columelle, *De l'agriculture*, 1, 5 (qui préconisait aussi l'eau des sources et des rivières).

⁷⁸² Ovid. *Fast.* 1, 149, cf. Robert Turcan, *op. cit.*, p. 97.

⁷⁸³ Pendant la saison d'hiver, du 10 novembre au 7 février sur le calendrier naturel, les travaux agraires demandaient alors moins d'efforts; il fallait alors drainer les excédents d'eau, tailler les vignes, les arbres fruitiers et préparer l'intérieur de la ferme, Varron, *De l'agriculture*, 1, 36. Un moment de l'année propice aux cueillettes en forêt et à la chasse des petits gibiers, Verg. *Georg.* 1, 312 ; Colum. *Rust.* 11, 2, 2-3, cf. W. Warde Fowler, *op. cit.*, p. 277.

⁷⁸⁴ Un mythe raconte que soixante ans avant la guerre de Troie, le héros Évandre, fils d'Échémos roi de Tégée et de Carmenta (Nicostrate, Thémis) fut contraint avec sa mère par les Argiens à quitter la cité de Pallantium en Arcadie, Ces derniers atteignirent l'Italie où ils fondèrent une colonie sur le Palatin, Tite-Live, 1, 7, 8 ; Dion Hall. 1, 31 ; Ovid. *Fast.* 1, 471-540 ; Verg. *Aen.* 8, 51-77 ; Plut. *QR*, 46 ; Hyg. *Fab.* 277 ; Servius. *Comm. Aen.* 8, 337-338.

fête en l'honneur des Camènes fut instituée sous le règne de Romulus à la suite de la paix conclue avec les Sabins⁷⁸⁵. Une autre tradition rapporte qu'un temple de Carmenta fût édifié par les matrones romaines au flanc du Capitole (c. 250 av. n. è.), après avoir récupéré le privilège de sortir en char que le sénat leur avait enlevé pour des raisons obscures⁷⁸⁶. On sait notamment par les sources qu'un flamine (*flamen Carmentalis*) dirigeait ce culte, mais on ignore quelles étaient ses fonctions religieuses⁷⁸⁷.

En dépit de ce contenu littéraire, la forme liturgique des fêtes des Camènes demeure peu connue. Dans ses *Fastes*, Ovide mentionne « deux cérémonies semblables pour la naissance des garçons et des filles », puis que les pontifes y participent⁷⁸⁸. Malgré un silence des sources, le flamine Carmentale présidait peut-être aux cérémonies près du temple de cette déesse situé sur le flanc sud du Capitole, à proximité de la *Porta Carmentalis*. En effet, Denys d'Halicarnasse, qui vécut à Rome sous Auguste, remarque qu'un autel de Carmenta se trouve à cet endroit⁷⁸⁹. En outre, les sources indiquent que les *Carmentalia* concernaient surtout les femmes, c'est pourquoi leur origine est commune aux *Matronalia* du 1^{er} mars⁷⁹⁰.

Tel que l'ont remarqué les auteurs anciens, les noms des parèdres de Carmenta précisent les champs d'action de ces divinités. Aulu-Gelle, par exemple, rapporte que deux autels furent élevés à Rome pour honorer les « *Carmentes* » : Prorsa et Antevorta, dont les noms évoquent respectivement les accouchements plus faciles (tête en avant) et plus difficiles (pieds en avant)⁷⁹¹. Au même titre que la déesse Égérie (dont l'étymologie est associée avec le verbe *e-gerere* = porter à l'extérieur, faire sortir), Carmenta et ses collègues agissaient donc à titre de sages-femmes. Si l'on prend en considération que les mariages étaient plus communs à Rome en avril (et en juin), alors les *Carmentalia* de janvier concordaient peut-être avec une

⁷⁸⁵ Plut. *Rom.* 21, 1 : « Ils ne supprimèrent aucune des cérémonies qu'ils célébraient auparavant, et ils en instituèrent de nouvelles, notamment la fête des *Matronalia* consacrée aux femmes pour les remercier d'avoir fait cesser la guerre, et celle des *Carmentalia*. Selon certains, Carmenta préside à la naissance des hommes et c'est pour cela que les mères lui vouent un culte » (trad. A.-M. Ozanam).

⁷⁸⁶ Vers le milieu du III^e siècle av. n. è., le sénat interdit aux matrones le droit de sortir dans la ville en char. Pour se venger de cette atteinte à leur prestige et sécurité, elles renoncèrent alors à avoir des enfants jusqu'à ce que le sénat rétablisse ce privilège, cf. Plutarque, *Questions romaines*, 46 : « alors elles eurent des enfants, et en reconnaissance de cette heureuse fécondité, elles bâtirent un temple à la déesse Carmenta » ; voir aussi Ovide, *Les Fastes*, 1, 625-626.

⁷⁸⁷ L'existence du *flamen Carmentalis* est attestée par Cicéron (*Brut.* 14) dans son éloge de Marcus Popillius Laenas (qui porte le manteau sacerdotal : *laena*), qui apaisa une sédition populaire contre les sénateurs alors qu'il était consul et flamme de Carmenta (359 av. n. è.), puis par une dédicace d'époque impériale (*CIL* VI 1872), cf. Domenico Fasciano, Pierre Séguin, *Les flamines et leurs dieux*, Montréal, Musae, 1993, p. 103.

⁷⁸⁸ Ovid. *Fast.* 1, 461 : *Arcadiae sacrum pontificale deae*, (« rite des pontifes en l'honneur de la déesse d'Arcadie »), et le vers 628 (il y a deux cérémonies semblables).

⁷⁸⁹ Dion. Hall. 32, 2 : « J'ai vu deux autels érigés, l'un pour Carmenta au pied de la colline appelée Capitole de la Porte Carmentale, et l'autre pour Évandre sur une autre colline, appelée Aventin ». Un temple de Carmenta dans ce secteur est mentionné par Aulu-Gelle (18, 7, 2), puis Solinus (*Mirabilis*, 1, 13, datant du III^e-IV^e siècle). Ovide note qu'il était interdit d'entrer du cuir dans ce *sacellum* : « pour éviter que les choses sans vie souillent son pur foyer » (*Fast.* 1, 629-630), ce qui laisse supposer que Carmenta recevait des offrandes non-sanglantes (galettes et gâteaux).

⁷⁹⁰ Plut. *Rom.* 21, 1.

⁷⁹¹ Aul. Gel. 16, 16, 4 (qui se rapporte à Varron), dans G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1974, p. 397 ; R. Turcan, *Rome et ses dieux*, Paris, hachette, 1998, p. 98.

période durant laquelle les accouchements étaient attendus davantage dans la communauté citoyenne⁷⁹². Cependant, ceci demeure une hypothèse.

En plus de veiller aux naissances, les Camènes ont une science divine leur permettant de connaître le passé et l'avenir. Ces femmes savantes personnifient en quelque sorte le savoir prophétique rendu par la parole (*carmen*) – une qualité renforcée par leur association aux sources « sonores »⁷⁹³. Dans l'*Énéide*, par exemple, la nymphe Carmenta connaît déjà la gloire des futurs Énéates après avoir trouvé la demeure d'Évandros sur Palatin, en suivant le cours du Tibre⁷⁹⁴. Une autre tradition en faisait même l'inventrice de l'alphabet latin. Ces qualités prophétiques étaient évoquées lors des *Carmentalia*, alors que les prêtres évoquaient les parèdres « *Porrina* et *Postverta* », dont l'une chante le passé, et l'autre l'avenir⁷⁹⁵.

À la fois sages-femmes et prophétesses (*carmentes*), le culte des Camènes remonte aux temps républicains, voir archaïques. Avec le temps, ces déesses furent associées aux figures et aux légendes grecques. De manière générale, les fêtes des Camènes impliquaient surtout les femmes dans leur rôle de mère. Il n'est pas impossible que le temple de Carmenta fût prohibé aux hommes autres que les prêtres officiels : flamine et pontifes⁷⁹⁶. Ce culte perdura sous l'Empire, comme en témoigne une dédicace de l'époque de Domitien offerte par Tiberius Claudius Pollio, qui porte la charge de *flamen Carmentalis*⁷⁹⁷.

Le caractère aquatique de Carmenta et de ses collègues demeure toutefois discutable puisque les auteurs antiques ne les associent pas directement aux sources de Rome (omis le cas d'Égérie). Cependant, le fait qu'elles soient nommées « nymphes », en latin et en grec, laisse supposer un lien potentiel à l'eau⁷⁹⁸.

⁷⁹² À Rome, les mariages étaient plus fréquents en avril, spécifiquement entre les calendes (1^{er}) et le 28 avril : les jours de fête de Fortuna Virilis (*Veneralia*) et de Flora qui se prolongeaient jusqu'au 2 mai. En revanche, les unions maritales étaient moins désirables durant le reste du mois de mai, peut-être car les mois d'avril et de juin sont patronnés par Vénus et Junon, qui président aux unions, tandis que mai est parfois associé à la vieillesse (*maiores*), cf. Plut. *QR*. 86, mais ceci demeure hypothétique, cf. W. W. Fowler, *op. cit.*, p. 100 ; 293.

⁷⁹³ « Elle est qualifiée *Nympha*, par une liaison qui s'observe souvent entre le don de prophétie et le patronage des eaux », G. Dumézil, *op. cit.*, p. 396-397 ; voir aussi G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München, C. H. Beck, 1912 : 2^e éd. (1971), p. 180, cf. *Dar. - Sagl.* s. v. « *Carmenta* ».

⁷⁹⁴ Virgile, *L'Énéide*, 8, 341 : « La nymphe Carmentis qui, la première, chanta la future grandeur des Énéates » (trad. P. Veyne).

⁷⁹⁵ Hyg. *Fab.* 277 et Isid. *Etym.* 1, 4, 1 ; 5, 39, 11 (c. 560-570) : inventrice du latin ; Ovid. *Fast.* 1, 633-636 (*Porrina* et *Postverta* regardent vers l'avenir et le passé) ; Macrob. *Sat.* 1, 7, 20 (qui les nomment *Antevorta* et *Postvorta*).

⁷⁹⁶ W. Warde Fowler, *op. cit.*, p. 291.

⁷⁹⁷ Le dédicant, Tiberius Claudius Pollio, fut procureur de la province des Alpes, préfet de cavalerie et flamine de Carmenta. Il offre cette dédicace « au Soleil, à la Lune, Apollon et Diane » *CIL* VI 3720 (c. 81-96 : *Soli, Lunae, Apollini, Dianae, Pollio proc. Aug. xx hereditatium, proc. Alpium Graiarum, flamen Carmentalis, proc. ad curam gentium in Africa, paref. Coh. (alae)...Flaviae militari(ae)*), cf. D. Fasciano, P. Séguin, *op. cit.*, p. 103.

⁷⁹⁸ Verg. *Aen.* 8, 340 : « *nymphae carmentis* » ; Dion. Hall. 1, 31, 1 : « νόμφη *Καρμέντιν* ». Les romanistes Georg Wissowa (*op. cit.*, p. 180), Auguste Bouché-Leclerc (dans *Dar.-Sagl.* s. v. « *Carmenta* », p. 923), puis Georges Dumézil (*op. cit.*, p. 397) ont rattaché Carmenta au patronage de sources. D'autre part, Raffaele Pettazzoni considèrerait la possibilité d'une déesse lunaire, dont les parèdres seraient représentés par les pointes du croissant de lune (« *Carmenta* », *SMSR*, vol. 17, 1941, p. 1-16), cités par D. Fasciano, P. Séguin, *ibid.*, p. 107.

À cet argument, il convient d'ajouter celui de la topographie, car le lieu de ce culte pratiqué au flanc du Capitole était propice à la présence de sources naturelles. Au même titre qu'Égérie qui appartient à cette catégorie, il s'agit donc, selon nous, d'anciennes divinités des sources déferlant des collines. Leur connaissance bidirectionnelle du temps justifie également leur place au mois de Janus⁷⁹⁹. En célébrant les *Carmentalia* de janvier, les Romains espéraient donc obtenir le patronage des Camènes sur les naissances de l'année. En ce sens, ces déesses sont garantes des futures générations.

4. 2. 2. *Juturnalia* (11-15 janvier)

« Ce même jour t'accueillera, sœur de Turnus, ici dans le temple
où l'aqueduc de l'Aqua Virgo arrive au Champ de Mars ».

Ovide, *Les Fastes*, 1, 463-464 (c. 15 de n. è.).

Le 11 janvier, le même jour que la première *Carmentalia*, les Romains célébraient les *Juturnalia* : la fête consacrée à la patronne des sources de Rome. Tel que nous l'avons vu, Juturne incarnait une source captée qui coule sous le Palatin bien réputée pour ses bienfaits sur la santé. Ce jour-là, les Romains commémoraient la fondation de son temple sur le Champ de Mars par le consul Lutatius Catulus à la suite de la victoire navale sur la flotte carthaginoise aux îles Égates, ce qui mit un terme à la première guerre punique (241 av. n. è.)⁸⁰⁰. La date de cette fête mentionnée par Ovide et Servius est corroborée par le calendrier républicain d'Antium, *Fasti Antiates Miores*, qui porte la notice « *Iuturnae* » au 11 janvier (fig. 15)⁸⁰¹.

En dépit de ce récit de fondation, la liturgie et les officiants de cette fête sont peu connus. En effet, comme l'a mentionné Robert Turcan, « nous ignorons tout des modalités (rituelles) des Juturnales »⁸⁰². En revanche, dans son *Commentaire de l'Énéide*, Servius mentionne que la fête de Juturne était célébrée par « ceux qui exercent un métier qui les met en contact avec l'eau » (*Iuturnas ferias celebrant qui artificium aqua exercent*)⁸⁰³. Ce passage est particulièrement précieux puisqu'il permet de déduire certains habitants de Rome concernés par cette fête aquatique. Si l'on se situe à l'époque de Frontin (fin I^{er} – début II^e siècle), alors que sept aqueducs alimentaient les bâtiments publics (fontaines, piscines et thermes), les métiers des eaux composaient alors une imposante force humaine qu'il conviendra de classer en trois groupes.

Le premier groupe, inévitablement impliqué dans la fête de Juturne, comporte les membres de la *Cura Aquarum*. On rappellera que le bureau chef occupait le portique de Minucius près du temple de Juturne

⁷⁹⁹ Macrob. *Sat.* 1, 7, 20, dans Robert Turcan, *op. cit.*, p. 98.

⁸⁰⁰ Servius. *Comm. Aen.* 12, 139. Filippo Coarelli et Andrea Carandini associent le temple de Juturne sur le Champ de Mars au bâtiment A du secteur sacré du *Largo di Argentina*, tandis qu'Adam Ziolkowski opte plutôt pour le bâtiment C (supra, chap. 2, note 56-57).

⁸⁰¹ Jaako Aronen, « Giuturna et suo culto », dans E. M. Steinby, *Lacus Iuturnae I*, Rome, De Luca, 1989, p. 64.

⁸⁰² Robert Turcan, *op. cit.*, p. 99.

⁸⁰³ Servius. *Comm. Aen.* 12, 139.

sur le Champ de Mars, avant d'être transposé près du *Lacus Iuturnae* sur le forum romain vers le III^e ou IV^e siècle⁸⁰⁴. Les principaux administrateurs sont les curateurs des eaux eux-mêmes (quatre, puis un à la fin du I^{er} siècle), le procurateur des eaux, ainsi que les ingénieurs civils⁸⁰⁵. À partir de Claude, le personnel était composé de 700 *aquarii* (*publici* et *caesaris*) attitrés à diverses tâches, par exemple, les intendants (*uilici*), les surveillants des châteaux d'eau (*castellarii*), les paveurs et les stucateurs (*silicarii* et *tectores*) chargés de l'entretien des tuyaux, ainsi que les inspecteurs (*circitores*) chargés de surveiller les réservoirs et les lignes d'aqueduc contre les adductions illégales des eaux⁸⁰⁶.

Le second corps de métiers susceptible d'être représenté à la fête est constitué des ouvriers qui travaillaient avec le fleuve de Rome, parmi eux les curateurs des rives du Tibre (*curatores riparum et alvei Tiberis*) et leur personnel chargé de délimiter les domaines publics et privés le long du fleuve. Rappelons qu'à partir de Titus Iulius Ferox (curateur du Tibre c. 101-103), cette curatelle obtint la responsabilité des égouts de Rome et du personnel en charge de leur maintenance⁸⁰⁷. On peut également inclure à ce groupe les bateliers (*codicarii*) qui travaillaient à l'*emporium*, les pêcheurs en eau douce, ainsi que les exploitants des salines à proximité de Rome, dont nous avons la preuve d'un culte à Neptune⁸⁰⁸. Même s'il est moins certain que ces métiers fluviaux rendaient des honneurs à Juturne, il est possible de supposer que des représentants se rendaient à la fête en raison de leur appartenance au domaine des eaux.

En plus de ceux-ci, la fête de Juturne devait attirer d'autres dévots issus de divers métiers. On peut penser d'abord aux membres du personnel des thermes et des piscines publiques, pour la plupart des affranchis ou des esclaves de l'État⁸⁰⁹. Ensuite, il est plausible que les vigiles-pompier, dont les *siphonarii* qui se servaient de pompes amovibles contre les incendies, ressentaient le besoin d'honorer cette patronne

⁸⁰⁴ Pour plus de détails sur la *Statio Aquarum*, voir supra chap. 3, note 48.

⁸⁰⁵ Le *procurator aquarum* institué par Claude (possiblement avec l'inauguration de l'Aqua Claudia et Nova en 52), est un affranchi impérial, plus tard membre de l'ordre équestre, spécialiste des travaux hydrauliques. Cet ingénieur-chef travaillait conjointement avec la curatelle des eaux, mais il ne relevait que de l'autorité de l'empereur qui finance les gros projets (aqueducs, thermes, tuyaux de plomb), cf. Alain Malissard, *Les Romains et l'eau*, Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 279.

⁸⁰⁶ Front. *Aq.* 116-117, *ibid.*, p. 277-278. À partir de Claude (c. 52), les 460 de la *familia caesaris* sont sous l'autorité directe du procurateur des eaux, un spécialiste du domaine, et non pas du curateur. Pour ces métiers, voir la liste établie par Rodolfo Lanciani, *Topografia di Roma antica: i commentarii di Frontino intorno le acque e gli acquedotti: silloge epigrafica aquaria*, Rome, Coi tipi del Slviucci, 1881, p. 318-329.

⁸⁰⁷ La curatelle des rives du Tibre fut établie vers l'an 15 de notre ère. Elle était composée au départ de cinq curateurs, réduits à un seul à partir de Domitien (81-96). Le curateur T. Iulius Ferox (curateur en 101-103 sous Trajan), est le premier à porter la titulature : *curator riparum et alvei Tiberis et cloacarum urbis*, (*CIL* VI 31549-31553), cf. Joël Le Gall, *Le Tibre, fleuve de Rome dans l'Antiquité*, Paris, puf, 1953, p. 146-147.

⁸⁰⁸ Une corporation des bateliers est attestée à Ostie (*AE* 1955 184, II^e siècle) et une corporation des pêcheurs à Rome (*CIL* VI 1872, 206 de n. è).

⁸⁰⁹ B. Campbell, *Rivers and the Power of Ancient Rome*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2012, p. 366-367.

des sources⁸¹⁰. La fête devait également compter des représentants du secteur privé tels que les tuyauteurs et les propriétaires de bains payants (*balnea*), ainsi que des membres des *collegia* des eaux⁸¹¹.

Il convient finalement d'inclure les plus hautes instances impériales à ce regroupement potentiel, en particulier le préfet urbain et les pontifes en charge de sources sacrées. Il est probable que l'empereur pouvait se sentir concerné par la fête de Juturne, étant lui-même au sommet de la hiérarchie des eaux⁸¹². Cette fête ne devait pas être exclusive puisque l'eau sert à tant d'usages. En effet, tous les habitants de Rome, hommes, femmes, esclaves et affranchis, pouvaient avoir une raison d'honorer la nymphe Juturne, car il était coutume de lui offrir un sacrifice en cas d'un manque d'eau⁸¹³.

En commémorant la fondation du temple de Juturne sur le Champ de Mars, une nouvelle saison recommençait pour les membres du personnel de la *Cura Aquarum* et les autres métiers des eaux qui devront s'assurer de l'accessibilité à cette ressource publique durant l'année. Cette *feriae* fut probablement instituée conjointement à la fondation du temple par Lutatius Catullus (241 av. n. è.), ou plus tard, sous le consulat de son descendant Quintus Lutatius Catulus (102 av. J.-C)⁸¹⁴. Enfin, la position de cette fête au mois de janvier s'explique aussi parce que Juturne est l'épouse de Janus dans les mythes (tableau 3). Cependant, il ne faut pas négliger que cette nymphe ait une capacité à prédire l'avenir puisqu'elle préside « aux sources et aux étangs sonores », ce qui la rattache en ce sens aux déesses précédentes honorées ce même jour⁸¹⁵.

En somme, l'année civile s'amorce par les honneurs à Jupiter capitolin et aux Camènes des sources visant à obtenir des augures favorables sur les magistratures, les nouvelles naissances et les eaux distribuées

⁸¹⁰ Les vigiles-pompiers combattaient les incendies en faisant la chaîne à partir des *lacus* et des *salientes* de la ville. Ce service était muni de pompes amovibles en bronze (*sipho*, en grec : ἀντλία) qui permettaient de faire monter l'eau plus rapidement. Les *siphonarii* avaient la responsabilité de les faire fonctionner et d'entretenir les pompes (environ quatre ou cinq pompiers par pompe). Ce dispositif attribué à Ctésibios (III^e siècle av. n. è.), dont il existait diverses variantes, fonctionnait au moyen de deux cylindres, dans lesquels des pistons huilés pompaient l'eau avec l'air par l'activation d'un levier, (Vitruv. *De arch.* 10, 7 ; Héron, *Pneum.* 1, 20-28), cf. A. Malissard, *op. cit.*, p. 59.

⁸¹¹ On a trouvé depuis le XVI^e siècle, des inscriptions mentionnant les « *magistri et ministri fontis* » (les magistrats et ministres des fontaines), notamment : *CIL* VI 154 = *ILS* 3888, 123 de n. è., cf. B. Campbell, *op. cit.*, p. 19.

⁸¹² Les 240 fontainiers « publics » (*familia publica*) sont financés par le trésor public de l'*aerarium saturni*. Cependant, l'empereur finançait les 460 *aquarii* impériaux (*familia propria*) chargés des plus grands travaux à l'extérieur des portes de la ville, cf. A. Malissard, *op. cit.*, p. 279.

⁸¹³ Servius, *Comm. Aen.* 12, 139 : *huic fonti propter aquarum inopiam sacrificari solet* / « on offre d'ordinaire un sacrifice à cette source en cas de pénurie d'eau » (trad. A. Baudou).

⁸¹⁴ Ces hypothèses sont fondées sur le fait que la première mention des *Juturnalia* apparaît sur calendrier d'Antium, qui date de la première moitié du I^{er} siècle av. n. è., cf. J. Rüpke, *op. cit.*, p. 97. Q. Lutatius Catulus est un personnage célèbre de cette époque qui occupa le consulat avec Marius en 102 av. n. è., puis qui se rangea plus tard au parti de Sulla. Pourchassé par les partisans de Marius, il s'immola par le feu en 87 av. n. è. (Plut. *Mar.* 14-15 ; 23-27 ; 44, 8 ; App. *B. Civ.* 1, 74). Q. Catulus faisait partie d'un cercle de poètes et d'écrivains admiré par Cicéron pour son éloquence rhétorique qui en fait l'un des protagonistes du *De oratore* (publié en 55 av. n. è.) ; voir aussi : Aul. Gel. 19, 9, 10.

⁸¹⁵ Servius, *Comm. Aen.* 12, 139 : *stagnis quae fluminibusque sonoris praesidet*. Dans l'*Énéide*, Juturne accède au savoir prophétique de Junon (Verg. *Aen.* 12, 146-155). Plus tardivement, Martianus Capella *De Nuptis Philologiae et Mercurii*, 1, 47 (V^e siècle) situe Fons, les nymphes (*Lymphae*), Junon et les *dii novensides* (cultes établis ex-pomerium) dans la deuxième région du ciel habitée par des dieux aux pouvoirs oraculaires.

publiquement. Le premier mois de l'année ne comportait que trois *feriae* officielles, ce qui s'explique par le climat hivernal qui limitait les rassemblements extérieurs. En dépit de la température, les Romains se rassemblaient le 11 et le 15 janvier pour honorer les patronnes des sources et des fontaines de Rome. Avec l'arrivée du printemps, les activités socio-économiques allaient reprendre leur plein cours en dehors des murs de la cité. Les eaux abondantes qui remplissent le Tibre et ses affluents seraient bientôt de retour.

4. 3. Quand les eaux coulent à flots : les fêtes aquatiques du printemps

Avec la fonte des neiges au printemps, les eaux libérées des monts Apennins et les pluies faisait alors grimper les fleuves et les rivières du Latium. Le Tibre, qui prend sa source du *Mons Fumaiolo* (altitude de la source de 1268 mètres) à 405 km au nord de Rome, fertilisait les terres sur le long de son cours.

Le mois de mars a une importance particulière pour les Romains, alors que les travaux reprennent vivement à la ferme; c'est le temps de nettoyer les prés, de labourer la terre, d'arroser les oliviers, de préparer les fosses en vue des semailles d'automne, de castrer les bêtes, puis de récolter les céréales qui serviront aux offices religieux⁸¹⁶. Il s'agit du mois consacré à la guerre pendant lequel les légions étaient levées en vue des campagnes militaires annuelles⁸¹⁷. Le 1^{er} mars, l'ancien jour de l'an romain fixé sur le début du cycle agraire, les Vestales ranimaient le feu sacré dans l'*Atrium* de Vesta⁸¹⁸. Sous ce point, nous observerons les rites qui impliquent les eaux de Rome et de ses environs entre le 14 mars et le 24 juin.

4. 3. 1. *Equirria* (14 mars)

Le 14 mars, le calendrier appelait la tenue de la seconde *Equirria*. Ce jour-là, les *equites* offraient des courses de char sur la plaine martiale en l'honneur du dieu Mars⁸¹⁹. D'origine très ancienne, les deux *Equirria* du 21 février et du 14 mars étaient à l'origine célébrées en février, dans l'intervalle temporel compris entre la « Fuite du roi » (24 février : *Regifugium*) et le début de la nouvelle année (1^{er} mars). Sous

⁸¹⁶ Columelle. *Rust.* 11, 2, 26-32.

⁸¹⁷ Rappelons qu'une légende attribuait à Numa la fondation d'un autel à Mars sur la plaine qui porte le nom du dieu (Tite-Live, 1, 20 ; Plut. *Numa.* 13). Les rites annuels dédiés à Mars, parmi lesquels comptent les Chants des Saliens du 1^{er} et du 19-23 mars (*Quinquatria*) et la « purification des armes » (*Armilustrum*) du 15 octobre, impliquaient des lustrations conduites en mars et en octobre, ce qui marquait le début et la fin des campagnes militaires traditionnelles, cf. Vincent J. Rosivach, « Mars, the Lustral God », *Latomus*, no. 42, 1983, p. 512-516.

⁸¹⁸ Aux calendes de mars, les vestales ranimaient la flamme de Vesta en frottant deux branches de bois, puis elles ornaient la statue de Vesta d'une couronne de laurier (Ovid. *Fast.* 3, 140-145, Macrobe. *Sat.* 1, 12, 6), cf. W. W. Fowler, *Roman Festivals of the Period of the Republic*, 1899, p. 35. Voir aussi : Howard Hayes Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Itaca, Cornell University Press, 1981, p. 149.

⁸¹⁹ Le 27 février (anciennement le 1^{er} mars) et le 14 mars, avaient lieu les *Equirria*, mais on ignore le sens de ces célébrations équestres, outre qu'elles étaient associées au dieu Mars, cf. J. Rüpke, *op. cit.*, p. 65. Selon W. Warde Fowler, les *Equirria* pourraient impliquer un rite de lustration du cheval militaire, mais les sources ne permettent pas de corroborer cette hypothèse, *The Religious experience of the Roman People*, London, MacMillan, 1911, p. 96.

la République, la seconde *Equirria* dû être déplacée au mois de mars avec l'ajout de jours intercalaires⁸²⁰. Au début du I^{er} siècle, ces deux *feriae* étaient moins populaires, mais les membres de l'ordre équestre continuèrent à les célébrer par convention religieuse⁸²¹. À ce moment de l'année, il arrivait que la plaine martiale soit inondée par le Tibre en raison des pluies courantes ou des crues du fleuve. Concernant la course du 14 mars, le poète Ovide a écrit ces vers :

« Tu assisteras à de nouveaux jeux *Equirria*, dans le champ couvert de gazon que baignent les eaux du Tibre sinueux, et si le Tibre, sortant de son lit, a inondé cette plaine immense, que les coursiers fassent voler des nuages de poussière sur le mont Célius »⁸²².

Même si cette fête n'honore pas directement les eaux, cet extrait indique que des mesures prévoyaient de déplacer la course sur le Caelius si le Tibre avait débordé sur la plaine du Champ de Mars. Pour comprendre le régime saisonnier du Tibre dans l'Antiquité, il convient de se rapporter à une lettre de Pline le Jeune publiée au début du II^e siècle :

« (le Tibre) coule à travers les champs; navigable, il apporte à la ville tous les produits de la terre, mais seulement en hiver et au printemps : il n'y a pas assez d'eau en été et, dans son lit à sec, il perd sa réputation de grand fleuve pour la retrouver en automne »⁸²³.

La question se pose de déterminer la période annuelle où le fleuve débordait le plus souvent. L'un des problèmes pour étudier les inondations du Tibre répertoriées par l'annalistique est que les auteurs anciens ont rarement décrit le moment précis de l'année pendant lequel elles se produisent. Néanmoins, pour la période du Haut-Empire, deux inondations peuvent être situées au mois de mars : celle de 44 av. n. è. à la suite de l'assassinat de César, puis l'inondation désastreuse de l'an 69 durant « l'année des quatre empereurs », qui laissa la ville complètement sinistrée⁸²⁴. Bien que les crues du Tibre aient la particularité

⁸²⁰ La seconde *Equirria* fut peut-être fixée au 14 mars pour laisser les Ides de mars à la fête populaire d'Anna Perenna (anciennement au 1^{er} mars), cf. J. Rüpke, *op. cit.*, p. 75-76.

⁸²¹ « There are no indications that the rituals of many old festival attracted a large audience: the horse races of the *Equirria* and the October horse are only known from the antiquarian sources », Jörg Rüpke, « Communicating with the Gods », dans N. Rosenstein, R. Morstein-Marx (éds.), *A companion to the Roman Republic*, Malden-Oxford, Blackwell, 2007, p. 224.

⁸²² Ovide. *Fast.* 3, 477-522 (trad. Nisard).

⁸²³ Pline le Jeune, *Lettres*, 5, 6, 12 (trad. A. Flobert). Lettre publiée vers 101-115. Cf. Joël Le Gall, *Le Tibre, fleuve de Rome dans l'Antiquité*, 1953, p. 28-29, cf. Gregory Aldrete, *Floods of the Tiber in Ancient Rome*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2007, p. 70.

⁸²⁴ Pour l'inondation de 44 av. n. è. : Hor. *Carm.* 1, 2, 1-20. L'inondation de 69 de notre ère : Plut. *Otho.* 4, 10 ; Suet. *Otho.* 8, 3 ; Tac. *Hist.* 1, 86, cf. J. Le Gall, *ibid* ; G. Aldrete, *ibid*, p. 15 ; 66-67.

d'être irrégulières et spontanées, les conditions s'avéraient plus propices aux débordements à la suite des pluies de février et de mars dans l'Antiquité, alors que le niveau du fleuve était au maximum⁸²⁵.

Contrairement aux villes fluviales comme Montréal par exemple, les Romains n'ont pas transformé complètement les rives du Tibre en construisant des digues imposantes pour contrer les débordements – préférant laisser cours à sa libre volonté divine⁸²⁶. En évoquant la seconde *Equirria* du 14 mars, le poète de Sulmona rappelait ainsi que le Tibre est un partenaire actif dans la vie des Romains, dont le régime des eaux pouvait influencer les célébrations publiques prévues sur la plaine du Champ de Mars.

4. 3. 2. Fête d'Anna Perenna (15 mars)

Le lendemain, aux Ides de mars, les Romains célébraient la fête d'Anna Perenna, une déesse qui personnifie la pérennité du cycle annuel (*annum perennum*). Cette fête est inscrite sur le calendrier d'Antium qui porte la notice « *annae perennae* » en date du 15 mars (fig. 15). Ce jour-là, les Romains se rassemblaient sur les rives du Tibre près d'un bois sacré (*lucus*) situé au premier mille au nord de la cité le long de la *Via Flaminia* pour célébrer le début de l'année agraire (anciennement fixé au 1^{er} mars)⁸²⁷. Cette fête populaire en dehors de Rome attirait des dévots de toutes les origines sociales, en particulier les plébéiens.

Sous le Haut-Empire, diverses étologies concourraient à Rome pour expliquer l'origine de cette divinité. Rappelons que les chantes de l'époque augustéenne en ont fait la sœur de Didon de Carthage, qui se réfugia chez Énée en Italie où elle se transforma en nymphe du Numicus⁸²⁸. Une autre version l'associait

⁸²⁵ Sur trente-trois inondations répertoriées par les auteurs anciens entre 404 av. et 398 de n. è., seuls huit peuvent être situées dans leur contexte saisonnier, dont deux se produisent en mars durant le Haut-Empire (voir la note précédente). En revanche, 83% des débordements du Tibre répertoriés avec plus de précision entre 1700 et 2000, eurent lieu entre mai et septembre. Bien que la liste des inondations à Rome dans l'Antiquité ne permette pas de préciser une saison ou une autre, les spécialistes du Tibre considèrent que les inondations étaient plus fréquentes en février et en mars, à la suite de pluies hivernales, alors que le niveau du fleuve était plus élevé (Plin. *Ep.* 5, 6, 12), cf. J. Le Gall, *op. cit.*, p. 29-31 ; G. Aldrete, *ibid.*, p. 69-71.

⁸²⁶ 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), cf. J. Le Gall, *ibid.*, p. 31 ; G. Aldrete, *op. cit.*, p. 218.

⁸²⁷ Le modèle des *Fasti Antiates Miores* pourraient remonter à Q. Ennius (239-169 av. n. è.), qui selon Festus (*Gloss. Lat.* 374, 7-11 L), intégra ces doubles consonnances au calendrier : « *Anna Perenna* » (15 mars) et « *Alliensis Dis* » (18 juillet). La localisation du sanctuaire au 1^{er} mille de la *Via Flaminia* est indiquée sur le calendrier *Fasti Vaticanus* (c. 15-31) : *Feriae Annae Perennae* (in) *Via Flam(inia) lapidum primum* (CIL I², p. 242), cf. W. W. Fowler, *Roman Festivals*, p. 50. Voir aussi : J. Rüpke, *op. cit.*, p. 99, note 88 ; Ulrike Egelhaaf-Gaiser, « Roman Cult Sites: A Pragmatic Approach », dans J. Rüpke (ed.), *A companion to Roman religion*, Malden, Blackwell, 2007, p. 212.

⁸²⁸ Virgile (*Aen.* 4, 10) introduit Anne par la phrase célèbre : *Anna soror, quae me suspensam insomnia terrent !* Rappelons que Virgile a pavé le chemin en rapprochant Anne de l'eau cultuelle, notamment lorsqu'elle apporte celle-ci à sa sœur pour purifier ses blessures (*Aen.* 4, 683-685 : *vulnera lymphis abluam*), ce qui fut élaboré avec plus de détails par Ovide qui la transforme en nymphe du Numicus (*Fast.* 3, 545-656), cf. David Wright, « Anna, Water and Her Imminent Deification in Aeneid IV », dans G. McIntyre, S. McCallum (éds.), *Uncovering Anna Perenna: a focused study of Roman myth and culture*, London, Bloomsbury Academic, 2019, p. 75-76 et 81.

à une vieille dame de Bovillae qui distribua du pain gratuitement durant la première sécession de la plèbe sur le *Mons Sacra* (494 av. n. è.). Selon Ovide, certains dévots prétendent qu'elle personnifie la Lune parce qu'elle divise l'année en mois, ou encore, une nymphe qui trompa le dieu Mars lorsqu'il tenta de s'unir à Junon. Pour d'autres célébrités, il s'agit de Thémys (Carmenta?), ou bien d'une Nymphe née d'Atlas qui avait nourri Jupiter, ou pour d'autres, de la génisse Io, la fille du fleuve Inachus et de la nymphe Mélia⁸²⁹.

Les multiples personnalités d'Anna Perenna témoignent de la diversité culturelle qui existe entre les citoyens romains eux-mêmes, parmi lesquels chaque famille, ordre, association, quartier, ou campagne, comporte ses propres micro-traditions. La version développée par Virgile et Ovide, qui en ont fait une noble de Carthage, fut certainement conçue pour plaire aux élites romaines, en même temps qu'elle intègre cette figure à la mythologie des ancêtres d'Auguste. Ce récit, rappelons-le, consiste probablement en une fiction littéraire composée dans le style de l'*epyllion* grec, qui relate en prose les amours d'Énée et Didon de Carthage⁸³⁰. En revanche, la version qui fait d'Anne une héroïne de la Plèbe, probablement plus ancienne, relève d'un culte pratiqué par les plébéiens et les masses populaires de Rome⁸³¹.

Tel que l'a souligné Teresa Ramsby, cela pourrait être le visage d'Anna de Bovillae qui est représentée sur un denier en argent frappé par le proconsul d'Hispanie, Gaius Annii Luscus en 81 av. n. è. (fig. 16)⁸³². Comme l'aurait fait ce général plébéien de la gens *Annii*, il arrivait que les membres des familles romaines s'associent aux dieux et aux héros avec des noms similaires (*Fonteia, Egeria, Iulii*, etc.). Cependant, on ne peut affirmer avec certitude qu'il s'agisse d'une représentation figurée de cette déesse.

En ce qui concerne la forme liturgique de la fête du 15 mars, Ovide rapporte que la foule se rassemblait près d'un bois sacré en dehors de Rome, le long du Tibre, pour s'adonner à des beuveries accompagnées de danses et d'hymnes chantées. Certains dévots construisaient des cabanes en bois, tandis

⁸²⁹ Ovid, *Fast.* 3, 661-696. Parmi les sept versions citées par Ovide (Anne de Lavinium, de Bovillae, Lunaire etc.), seules la déesse « plébéienne » et lunaire ne sont pas rattachées à une nymphe. L'apothéose d'Anna dans le Numicus (1. 3 .5) demeure toutefois l'exemple littéraire le plus explicite d'une déesse aquatique (*Fast.* 3, 647-648).

⁸³⁰ Dans une version rapportée par Varron (cité par Servius, *Comm. Aen.* 4, 682), c'est Anna qui se suicide par amour pour Énée et non pas sa sœur Didon, ce qui renforce l'hypothèse que le mythe d'Anna de Carthage/Lavinium soit une version originale développée par Virgile et Ovide, cf. Sarah McCallum, « *Rivalry and Revelation: Ovid's Elegiac Revision of Virgilian Allusion* », dans Id., G. McIntyre (éds.), *loc. cit.*, p. 20-21.

⁸³¹ Le peuple romain édifia une statue d'Anna de Bovillae après sa mort : « *signum posuere Perennae* » (Ovid. *Fast.* 3, 674). Selon G. Dumézil *op. cit.*, p. 222-223, cette statue symbolise la déification d'Anna par les plébéiens. Ce serait sous sa forme divine qu'Anna aurait ensuite fourbée le dieu mars (Ovid. *Fast.* 3, 661-696).

⁸³² *RRC* 366/1. 1 (Ag.) : denier de Gaius Annii représentant Anna Perenna (hypothétiquement) sur l'envers (81 av. n. è.). Plutarque est le seul à mentionner cet homme politique qui occupa la charge de proconsul d'Hispanie sous Sulla (82-81 av. n. è.). Gaius Annii Luscus aurait condamné son rival Quintus Sertorius à s'exiler en Afrique, avant que ce dernier retourne en Espagne avec des pirates ciliciens vaincre sa garnison (*Sert.* 7, 2-7). G. Annii Luscus décéda peut-être au combat, ou il rentra à Rome, mais il n'apparaît plus dans les textes par la suite, cf. Teresa Ramsby, « Ovid's Anna Perenna and the Coin of Gaius Annii », dans G. McIntyre, S. McCallum (éds.), *loc. cit.*, p. 223, note 60. L'association potentielle entre Anna et la gens des *Annii*, est aussi notée dans : *Dar.-Sagl.* s. v. « Anna Perenna ».

que d'autres accrochaient leurs toges sur les roseaux pour se procurer de l'ombre. Tout au long de la journée, les célébrants levaient leur verre en se souhaitant « plusieurs bonnes années à venir »⁸³³. Puisque les Ides de mars correspondaient de près au début de l'année agraire sur l'ancien calendrier (1^{er} mars), d'autant plus que la célébration se déroulait dans un environnement champêtre en dehors des murs de Rome, il est probable que cette célébration concernait la fertilité espérée pour les récoltes annuelles dans les champs⁸³⁴. Heureusement, une découverte fortuite a permis de préciser la valeur aquatique du culte d'Anna Perenna.

Durant l'hiver 1999, la construction d'un garage près de la gare de Piazza Euclide dans le quartier Pinciano dans le nord de Rome (Q. III) fut interrompue lorsque les ouvriers tombèrent sur une canalisation qui menait à une fontaine de l'époque romaine. Le site fut immédiatement fouillé par les archéologues italiens sous la supervision de Marina Piranomonte. Les fouilles archéologiques de 1999/2000 dégagèrent une fontaine et plusieurs objets cultuels datés entre la période du Haut-Empire et de l'Empire tardif⁸³⁵.

En ce qui concerne la fontaine (*lacus*), sa structure se présente en deux parties : la première partie consiste en une citerne profonde de 6, 2 à 10 mètres, d'une longueur inconnue et d'une largeur de 2, 93 m. Ce dispositif emmagasinait l'eau captée à partir d'une source, puis devant et un peu plus bas, elle se déversait dans un plus petit bassin rectangulaire (4, 38 m x 0, 88 m). Le système de canalisations fut restauré en même temps que l'extérieur de la fontaine au IV^e siècle⁸³⁶. À cette même époque, un petit mur en *opus reticulatum* (« en filet ») fut reconstruit en *opus vittatum* : un appareil fait avec du tuf et de la brique⁸³⁷.

Apposé contre la margelle extérieure du bassin, un dispositif particulier en pierre comportait deux socles d'autels et deux bases de statues. On peut y lire sur une inscription du milieu du II^e siècle : *C. Suetonius Germ(anus) Nymphis sacra(tis) Annae Perennae d(ono) d(edit)* (C. Suetonius Germanus a offert ce monument dédié aux Nymphes d'Anna Perenna)⁸³⁸. Ce dispositif cultuel semble indiquer que les célébrants pratiquaient des libations sur les autels et qu'ils déposaient des offrandes aux pieds des statues⁸³⁹.

⁸³³ Ovid. *Fast.* 3, 523-542. À la manière d'un symposium grec, cf. U. Egelhaaf-Gaiser, *loc. cit.*, p. 213-214.

⁸³⁴ *Ibid.* Voir aussi D. Wright, *loc. cit.*, p. 82.

⁸³⁵ Pour cette découverte et son catalogue, cf. Marina Piranomonte, *Il santuario della musica e il bosco sacra di Anna Perenna*, Rome, Electa, 2002, 103 p. ; Id. « La fontana sacra di Anna Perenna a Piazza Euclide tra religione e magia », *MHNH*, vol. 5, 2005, p. 87-104 ; Id. « Religion and Magic at Rome: The Fountain of Anna Perenna », dans R. L. Gordon, F. M. Simon (éds.), *Magical Practice in the Latin West*, Boston, Brill, 2010, p. 191-216.

⁸³⁶ *Ibid.*

⁸³⁷ Cette technique employée par les maçons fait son apparition au IV^e siècle, cf. M. Piranomonte, « Religion and Magic at Rome: The Fountain of Anna Perenna », 2010, p. 191-192.

⁸³⁸ Trois dédicaces entourant la base sont adressées aux nymphes de la source. 1. *AE* 2003, 253, supra note 81 (c. 150-160). 2. *AE* 2003, 252 : *Nymphis sacratibus Suetonius Germanus cum Licinia coniuge Annae Perennae votum*, offerte par le même dédicant et son épouse Licinia (156 de n. è.). 3. *AE* 2003, 251 : *nymphis sacratae...Euthychides lib(ertus)*, offerte par l'affranchi Euthychides pour honorer un vœu fait lors d'un concours où il obtint sa liberté après la victoire de son patron : C. Acilius Euthyches (II^e siècle), cf. M. Piranomonte, *loc. cit.*, p. 199-200.

⁸³⁹ Deux petits verres à vin du avec poignée (*kyathoi*) du II^e-III^e siècle) furent découverts à l'embouchure de la source, ce qui témoigne probablement de libations de vin offertes sur place, cf. M. Piranomonte (2010), *ibid.*

À l'intérieur du réservoir, les archéologues ont découvert divers matériaux qui sont datés de l'époque augustéenne jusqu'au IV^e siècle, parmi lesquels 549 monnaies, 70 lampes à l'huile, des résidus organiques et végétaux, des vases et des figurines miniatures. À cet inventaire s'ajoutent vingt-trois inscriptions trouvées dans les alentours, dont la majorité sont des tablettes de malédiction (*defixiones*) datées du IV^e siècle⁸⁴⁰. Le caractère sériel de ces objets certifie que les Romains s'y rendaient pour consolider leurs vœux par une offrande, ou pour faire une demande de malédiction. Les résidus de provenance organique ou végétale se divisent en deux groupes; les restes d'offrandes alimentaires (coquilles d'œufs, noix de pin), puis ceux qui proviennent de l'aménagement botanique du *lucus* (figuiers, lierre, chêne, vigne, châtaigner)⁸⁴¹. L'analyse des sources primaires a permis de distinguer quatre phases d'activités cultuelles :

1. Époque augustéenne : Culte printanier. Dépôts de monnaies. Offrandes variées. Fête d'une journée.
2. II^e siècle : Culte printanier. Dépôt de monnaies et de lampes. Concours annuels (*aition*).
3. IV^e siècle : Nouveau briquetage. Reconstruction du bassin et du système de canalisation. Des offrandes votives miniatures s'ajoutent aux monnaies. La fête est déplacée au 18 juin⁸⁴².
4. Moitié du V^e au VI^e siècle : Abandon du sanctuaire, mais le bassin demeure en fonction⁸⁴³.

De toute évidence, cette découverte corrobore l'emplacement de la fête d'Anna Perenna décrite par Ovide. Cependant, un problème subsiste, car ces matériaux ne permettent pas de faire remonter ce culte avant l'époque d'Auguste. Selon T. P. Wiseman, cette situation s'explique parce que le sanctuaire d'Anna Perenna fut transposé d'un autre lieu inconnu, tandis que M. Piranomonte estime plutôt qu'il a toujours été célébré à cet endroit⁸⁴⁴. La localisation pré-augustéenne de la fête d'Anna Perenna demeure donc à être déterminée. L'état actuel de la recherche pointe toutefois vers une réactualisation du site par Auguste par attrait pour les cultes ruraux devenus désuets avec le temps et les guerres civiles, de la même manière qu'il redonna un coup d'envol à la confrérie des Frères Arvales au bois sacré de Dea Dia⁸⁴⁵. Cette fontaine est ouverte au grand public depuis 2007 et la plupart de ces objets sont conservés au Musée des Thermes.

⁸⁴⁰ *Ibid*, p. 207-211; U. Egelhaaf-Gaiser, *loc. cit.* p. 213. Pour les tablettes de défexion, voir J. Blansdorf, « The texts from the Fons Annae Perennae », dans R. L. Gordon, F. M. Simon (éds.), *loc. cit.*, p. 215-245.

⁸⁴¹ U. Egelhaaf-Gaiser, *ibid.* ; M. Piranomonte, *loc. cit.*, p. 196 et 203.

⁸⁴² La fête d'Anna Perenna apparaît en date du 18 juin sur le calendrier de Philocalus (354 de n. è.), *CIL I²*, p. 266 = *Inscr.* 13, 2, p. 248 ; 472, cf. M. Piranomonte, *ibid*, p. 182.

⁸⁴³ U. Egelhaaf-Gaiser, *loc. cit.*, p. 213 (pour cette synthèse).

⁸⁴⁴ Les sanctuaires découverts en 1999/2000 devaient se trouver entre le 2^e et le 3^e millaire au nord de Rome par la *Via Flaminia*, ce qui contraste avec la mention du *Fasti Vaticani* qui le situe au premier millaire. Pour ces hypothèses opposées, voir Marina Piranomonte, *loc. cit.*, p. 192 (le site comporte des éléments plus anciens dont le mur du bassin), qui s'oppose à T. P. Wiseman, « Documentation, Visualization, Imagination: the Case of Anna Perenna's Cult-Site », in L. Haselberger and J. Humphrey (eds.), *Imaging Ancient Rome: Documentation, Visualization, Imagination*, *JRA Suppl.* 61 (Portsmouth RI), 2006, p. 51–62.

⁸⁴⁵ Ulrike Egelhaaf-Gaiser, *loc. cit.*, p. 214. Selon M. Piranomonte, un nettoyage du bassin sous Auguste expliquerait l'apparition des monnaies à cette époque, *ibid*, p. 201.

Les recherches à venir permettront possiblement d'éclaircir les rites sacrificiels pratiqués dans ce bois sacré, puis de quelle manière l'eau de cette fontaine interférait dans ceux-ci. Nonobstant, ces matériaux montrent que cette fontaine cultuelle remplissait une fonction votive. En honorant Anna Perenna, les dévots pouvaient consolider un vœu pris dans les champs pour une récolte favorable, ou lors de concours (chants, mimes, etc.) telle qu'en témoigne une dédicace trouvée sur ce site⁸⁴⁶. La diversité des ex-voto provenant de ce bois sacré, qui varient des monuments dédicacés en pierre jusqu'aux offrandes les plus modestes, témoigne ainsi d'un culte populaire qui transcende les barrières sociales fondées sur la richesse. Au même titre que la fontaine de Juturne ou le bassin d'Égérie à Aricie, cette fontaine servait de médium pour communiquer avec les dieux et remplir les rites en bonne et due forme par une eau courante.

Pour clore ce point, il conviendra d'examiner le sens du nom de cette déesse qui pourrait être le produit d'une combinaison poétique⁸⁴⁷. En observant ce nom composé en cinq syllabes, celui-ci semble trahir une combinaison subtile de deux mots à consonance phonétique et grammaticale similaire.

anna perenna

Cette question a été soulevée dans un colloque tenu en 2015 à l'Université Bristol où furent émises diverses hypothèses. Selon T. P. Wiseman, « l'année » et la « pérennité » étaient peut-être deux concepts distincts au départ, qu'Ovide aurait réunis pour en faire une seule entité : Anne Perenne⁸⁴⁸. D'autre part, James McIntyre développa l'hypothèse que le prénom d'Anna, en raison de son intervention avant la bataille de Cannes (216 av. n. è.) dans le récit de Silius Italicus, pourrait avoir été formé à partir des noms propres : H(*ann*)ib(a)l ou C(*anna*)e⁸⁴⁹. De manière plus convaincante, David Wright compara l'association varronienne entre « *Nympha* » et « *Lympha* » aux termes « *perpetua* » et « *perennis* » qui peuvent qualifier une eau pérenne⁸⁵⁰. Pour notre part, il nous a semblé plus apparent que ce nom féminise la formule : «

⁸⁴⁶ La dédicace offerte par Suetonius Germanus et Licinia datée de l'an 156 de notre ère (*AE* 2003, 252), est traduite par : "To the consecrated nymphs. || Suetonius Germanus with his wife Licinia, now once again made victors, deservedly pay the vow that they had undertaken to Anna Perenna, that, if they established themselves as victors, they would erect a marble altar. Dedicated 5th April". La date de de cette inscription pourrait indiquer que des concours avaient lieu le 15 mars, puis que le couple Suetonius-Licinia aurait consacré le monument quelques semaines plus tard (5 avril), cf. M. Piranomonte, *loc. cit.*, p. 200 (pour la traduction) ; Ulrike Egelhaaf-Gaiser, *loc. cit.*, p. 213.

⁸⁴⁷ Festus (*Gloss. Lat.* 374, 7-11 L) attribue à Q. Ennius (239-169 av. n. è.) cette entrée au calendrier, mais l'écart temporel de plus de trois cents ans qui sépare ces auteurs ne permet pas de certifier ce rapprochement.

⁸⁴⁸ T. P. Wiseman supporte ce point par le fait que les noms de la déesse soient répartis sur deux lignes horizontales sur le calendrier d'Antium (fig. 15), ce qui pourrait témoigner d'anciennes divinités distinctes, « Anna and the Plebs: A Synthesis of Primary Evidence », dans G. McIntyre, S. McCallum (éds.), *Uncovering Anna Perenna*, 2019, p. 7.

⁸⁴⁹ Silius Italicus (26-101 de n. è.), *Punica*, 8, 27-28, reprend le récit d'Anne de Carthage envoyée par Junon pour convaincre son compatriote Hannibal d'épargner l'Italie, tout en sachant que les Romains allaient perdre à la bataille de Cannes (216 av. n. è.), Selon J. McIntyre, le prénom d'Anna rappellerait les événements qui menèrent à cette défaite, « Calendar Girl: Anna Perenna Between the *Fasti* and the *Punica* », *Uncovering Anna Perenna*, 2019, p. 7-8.

⁸⁵⁰ Varron indique que *Nympha* est à rapprocher de *Lympha* : le mol écoulement de l'eau, *Ling*, 6, 71. Il convient de noter que le sens adjectival de « *perpetua maerens* » (Verg. *Aen*, 4, 31 : un éternel chagrin) est synonyme à « *amne*

annum per annum » (année par année). Les recherches à venir permettront peut-être d'élucider cette question.

En définitive, la fête d'Anna Perenna du 15 mars, proche de l'équinoxe du printemps fixé au 23 mars sur le calendrier naturel, commémorait le renouveau de l'année champêtre. À la fin de la journée, les dévots rentraient par la Via Flaminia, parfois en titubant en raison du vin en trop⁸⁵¹. On ne sait pas si cette fête fut célébrée aux Ides de mars de 44 av. J.-C, mais advenant que ce fut le cas, des partisans de César rattachés aux *populares* se trouvaient possiblement en dehors de Rome ce jour-là – ce qui dû faciliter la tâche des « Républicains »⁸⁵². Quoi qu'il en soit, les Romains honoraient cette déesse dans la bonne humeur à la mi-mars : « pour que le cycle de l'année soit complètement joyeux »⁸⁵³.

Le lendemain et le surlendemain, le 16 et le 17 mars, les autorités religieuses se rendaient dans les sanctuaires des Argées (*argeorum sacraria*) dispersés à travers la ville, probablement afin d'y déposer les mannequins en joncs qui seront retirés en mai pour être jetées dans le fleuve⁸⁵⁴. Nous examinerons de plus près au point suivant les traces de ce rite aux origines obscures.

perenne » (Ovid. *Fast.* 3, 654), ce qui montre que Virgile associa subtilement Anne de Carthage au lexique de l'eau, tel que l'exemple cité plus haut avec « *ablum* » (de *abluer*) comme mot clé, cf. David Wright, *loc. cit.*, p. 78-79.

⁸⁵¹ Ovide. *Fast.* 3, 540-543.

⁸⁵² Rien dans Suétone (*Iul.* 81-82), par exemple, ne permet de supporter cette mise en contexte de notre part. Néanmoins, Ovide poursuit sa description du 15 mars par la commémoration de l'apothéose de César (Ovid. *Fast.* 3, 697-710), ce qui soulève des questions d'ordres littéraires en dehors de la présente étude, cf. Maud Pfaff-Reydellet, « Anna Perenna et Jules César dans les Fastes d'Ovide », *MEFRA*, vol. 114, no. 2, 2002, p. 937-967, et Carole Newlands, « Infiltrating Julian History : Anna Perenna at Lavinium and Bovillae », dans G. McIntyre, S. McCallum (éds.), *Uncovering Anna Perenna*, 2019, p. 134-143.

⁸⁵³ Macrob. *Sat.* 1, 12, 16 : *Ad Anna Perennam sacrificatum itur, ut annare perennareque commode liceat*. Cité par Georges Dumézil, *op. cit.*, p. 340.

⁸⁵⁴ La première phase des Argées (*Argei*) du 16-17 mars est mentionnée par Ovide (*Fast.* 3, 791), puis Aulu-Gelle (10, 15, 30). Bien que nous ne connaissions pas la nature exacte de ces processions, il est souvent accepté qu'elle avait pour but d'y entreposer les mannequins qui seront retirées en mai, cf. W. W. Fowler, *op. cit.*, p. 112 ; G. Dumézil, *op. cit.*, p. 448 ; R. Turcan, *op. cit.*, p. 108. La localisation de douze sanctuaires des Argées peut être précisée par un passage de Varron qui mentionne quatorze de ces vingt-sept (puis vingt-quatre) lieux de culte à l'intérieur du pomerium, *Ling.* 5, 45-54 (*Suburra, Esquilina, Collina*, etc.), cf. Platner-Ashby, s. v. « *argeorum sacraria* ».

4. 3. 3. *Lavatio* de Cybèle (27 mars)

« Il est un lieu où le paisible Almo se jette dans le Tibre et où la
petite rivière perd son nom dans la grande : c'est là qu'un prêtre
au cheveux blancs, à la robe de pourpre, baigne sa Maîtresse et
les objets sacrés dans les eaux de l'Almo ».

Ovide, *Les Fastes*, 1, 463-464.

Rapportons-nous au 27 mars, alors qu'un cortège procédait à une *lavatio* de l'effigie de Cybèle (*Magna Mater*) dans le cours de l'Almo (*Almone*), un affluent du Tibre qui coule au sud de Rome. À l'époque où paraissent *Les Fastes* d'Ovide, la *lavatio* de Cybèle ouvrait les *Megalensia* du 4 au 10 avril⁸⁵⁵. Sous Claude, le rituel fut déplacé au 27 mars pour clore les « fêtes phrygiennes » du 15 au 27 mars, instituées par l'empereur à partir de l'an 50⁸⁵⁶. Ce rituel est mentionné par les auteurs du I^{er} jusqu'au V^e siècle, ce qui prouve qu'il demeura en vigueur durant toute l'époque impériale⁸⁵⁷. Cependant, aucun témoignage n'existe pour l'époque pré-augustéenne. Seul un passage tardif d'Ammien Marcellin, qui associe la *lavatio* à une coutume des ancêtres (*primo more*), suggère d'établir qu'il s'agit d'un rite républicain⁸⁵⁸.

Malgré cette lacune dans les sources, ce rituel extra-urbain pourrait avoir été établi entre la seconde et la troisième guerre punique (entre 204 et 149 av. n. è.), alors que le culte de Cybèle fut organisé à Rome⁸⁵⁹. Selon Danielle Porte, le bain de Cybèle tomba en désuétude au I^{er} siècle avant notre ère, puis il fut rétabli

⁸⁵⁵ Les *Megalensia* du 4 au 10 avril furent instituées officiellement en 191 av. n. è. avec la fondation du temple de Cybèle, qui fut entièrement rénové après l'incendie de 111 et de 3 av. n. è. (supra chap. 1, note 173). Ces célébrations impliquaient des jeux scéniques et musicaux sur les estrades installées devant le temple sur la pente palatine. La fête de Cybèle se concluait le 10 avril par une procession religieuse qui conduisait la statue de Cybèle jusqu'au Champ de Mars pour célébrer des jeux de chars en son honneur (Ovid. *Fast.* 4, 289-392), cf. Lynn E. Roller, *In Search of God the Mother: the Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley, University of California Press, 1999, p. 288-289.

⁸⁵⁶ Les « fêtes phrygiennes » de mars (ou métrœques) consistent en une série de rites romains en l'honneur d'Athis inscrits au calendrier à partir de Claude : *Canna intrat* (15 mars, ajouté au II^e siècle), *Arbor intrat* (22 mars), *Sanguis* (24 mars), *Hilaria* (25 mars : apparaît au III^e siècle), *Requies* (26 mars) et *lavatio* (27 mars). Le terme « *lavatio* » apparaît à cette date sur le pamphlet publié en 50 av. n. è. dit « *Menologium Colotianum* » (*CIL* I², 280 ; 8, 2305 ; *InscrIt*, 18, 2, no. 47), puis sur le calendrier de Philocalus de 354 de n. è., cf. Danielle Porte, « Claudia Quinta et le problème de la *lavatio* de Cybèle en 204 av. n. è. », *Klio*, vol 66, no, 1, 1984, p. 101. Cf. ThesCRA, « Cult images », vol. 2, 2005, p. 425-426.

⁸⁵⁷ Lucain, *Pharsalia*, 1, 598-600 ; Arrien. *Takt.* 33, 4 ; Ap. Rhod. *Argon.* 8, 232 ; Arn. *Adv. nat.* 7, 32 ; Amm. Marc. 23, 3, 7 ; Prudent. *Perist.* 10, 154-160 ; Aug. *Civ. dei.* 2, 4, dans D. Porte, *ibid.*, p. 99, note 29.

⁸⁵⁸ Amm. Marc. 23, 3, 7 : *simulcarum Almonis undis abluī perhibenur, sacorum sollempnitate prisco more completa*, cf. Jan den Boeft, Jan Willem Drijvers, Daniël den Hengst, and Hans Teitler, *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus*, XXIII, Leiden-Boston, Brill, 1998, p. 50.

⁸⁵⁹ L'ancestralité de ce rite ne fait pas toujours l'unanimité ; par exemple, Pierre Lambrechts considère que la *lavatio* de Cybèle n'a jamais été pratiquée durant la République puisque qu'Ovide ne l'associe pas au début des *Megalensia*, cf. « Les fêtes 'phrygiennes de Cybèle' et d'Attis », *BIBR*, vol. 27, 1952, p. 143. Nous acceptons toutefois l'hypothèse défendue par Franz Bömer voulant que ce rite fût institué durant la première moitié du II^e siècle av. n. è., cf. « Kybele in Rom : Die Geschichte ihres Kultes als politisches Phänomen », *RM*, vol. 71, 1964, p. 145, aussi défendue par Danielle Porte qui s'appuie sur cet ouvrage, *loc. cit.*, p. 101-103.

sous Auguste par attrait pour les anciens rituels républicains⁸⁶⁰. Une hypothèse plausible, car nous avons observé des mesures synchroniques semblables aux *lucus* de Dea Dia et d'Anna Perenna.

Tel que nous l'avons observé précédemment (1. 3. 4c), l'étiologie de ce rituel appartient au mythe de fondation du culte de Cybèle à Rome (204 av. n. è.). Il a été convenu précédemment que l'épisode du bétyle amené jusqu'à Rome fut enjolivé au tournant du I^{er} siècle sous l'influence des *Claudii* pour remettre en valeur ce rite⁸⁶¹. Toutefois, si l'on fait abstraction du miracle dans le récit, il demeure une pratique religieuse bien concrète : la *lavatio*. D'un point de vue sémantique, il s'agit du lavement d'une personne ou d'un objet par frottement et immersion dans l'eau (de *lavare*, laver)⁸⁶². Cette pratique s'intègre dans le cadre de la *pietas* voulant que les souillures symboliques ou physiques soient purifiées par l'eau⁸⁶³. C'est en effet ce que mentionne Arnobe (c. 255-330) : « le jour de la *lavatio*, la Mère des dieux est baignée et frottée avec de la cendre pour nettoyer toutes souillures (*ad sortes eluendas*) »⁸⁶⁴. Alors pourquoi la laver dans l'Almo?

L'*Almone* est une petite rivière paisible qui coule à travers le Latium à partir des Monts Albains et qui se joint au Tibre au nord d'Ostie⁸⁶⁵. Dans l'Antiquité, son lieu de convergence dans le fleuve décrit par Ovide se trouvait près de l'actuelle *Garbatella*, non loin de la *Via Ostiensis* qui reliait Rome à la ville d'Ostie⁸⁶⁶. Si l'on adhère au récit de fondation, la localisation du rite s'expliquerait parce que le cortège portant la pierre sacrée passa par cet endroit à son retour vers Rome. Selon Gerhard Radke, ce rituel était célébré dans la périphérie plus immédiate de la cité, soit à l'extérieur de la *Porta Capena*, où l'Almo dérive

⁸⁶⁰ Danielle Porte, *ibid.*

⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 97-98. Rappelons que le Bétyle de Pessinonte fut légué aux Romains par le roi Attale 1^{er} de Pergame (269-197 av. n. è.) qui agréa aux prophéties delphiques voulant qu'Hannibal quitterait l'Italie avec son armée une fois que Cybèle serait accueillie par le premier des romains (Tite-Live, 29, 10-11). Pour l'évolution de l'épisode de Claudia Quinta « *Navisalvia* » et ses dédicaces par la dénommée Claudia Synthyche au I^{er} siècle, supra chap. 1, note 175.

⁸⁶² Une *lavatio*, « un bain par immersion », implique des frottements pour laver le corps ou l'objet, cf. Michel Blonski, *Se nettoyer à Rome (II^e av. – II^e siècle ap. J.-C.)*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 247-249.

⁸⁶³ Les anomalies à purger (*sordes*) peuvent être contractées par le *sacer*, ou provenir des résidus cultuels comme la suie, le sang, la poussière, ou d'offrandes en décomposition. Pour l'usage séquentiel de l'eau à ces fins, cf. John Scheid, *La religion des Romains*, 2010, p. 26.

⁸⁶⁴ Arnobe, *Ad. nat.* 7, 32, cf. ThesCRA, vol. 2, 2005, p. 426.

⁸⁶⁵ La rivière Almo (d'*Almus*, nourricier) est formée à partir des sources déferlant du Lac Albain. Celle-ci fertilise les terres autour de la Via Appia au sud-est de Rome. Dans l'Antiquité, elle s'échouait dans le Tibre près de l'actuelle *Garbatella*, dans le quartier *Ostiense*. L'Almo fut dérivé au début du XX^e siècle pour alimenter l'industrie locale et la partie finale de son cours fut recouverte par l'autoroute Roma-Lido dans les années 1920. Ses eaux aboutissent aujourd'hui dans l'égout de *Magliana* en banlieue de Rome, cf. Giuseppina Pisani Sartorio, « Almo », dans E. M. Steinby (éd.), *LTUR : Suburbium*, vol 1, Rome, Quasar, 2001, p. 45-47.

⁸⁶⁶ La *Via Ostiensis* construit à l'époque Républicaine longeait la rive gauche du Tibre jusqu'au port d'Ostie à une trentaine de kilomètres au sud de Rome, cf. D. Porte, *loc. cit.*, p. 99.

à proximité de la *Via Appia*⁸⁶⁷. Bien qu'on ne puisse situer le lieu où la *lavatio* était effectuée avec certitude, on remarque qu'elle répond au principe liturgique qui privilégie l'eau vive à des fins de purification⁸⁶⁸.

En l'absence de témoignages explicites, il conviendra de déduire hypothétiquement l'identité des dévots qui faisaient partie de cette procession. À Rome, le culte de Cybèle, dont le temple sur le Palatin remonte à 191 avant notre ère, fut à l'origine très restrictif puisqu'il était réservé aux eunuques d'origine phrygienne : « les Galles » (*Galli*)⁸⁶⁹. Une fois castrés (*eviratio*), ces prêtres dédiaient leur virilité et une partie de leur vie au culte de la Dame de Pessinonte⁸⁷⁰. Bien que nous sachions peu de choses à leur égard, les Galles n'avaient pas le droit à la citoyenneté romaine et ils arboraient des vêtements d'allure féminine lors des rituels⁸⁷¹. C'est probablement le Galle avec le plus d'ancienneté qui baigne « sa Maîtresse » dans l'Almo dans l'extrait d'Ovide présenté plus haut.

La première mention d'un archigalle (*archigallus*) apparaît dans l'*Histoire naturelle* de Plin l'Ancien (publiée vers 70-79), puis on le retrouve sur des dédicaces de la seconde moitié du II^e siècle⁸⁷². Ce prêtre de Cybèle était un citoyen romain nommé par l'empereur, mais qui n'avait pas à se soumettre aux prescriptions de féminisation⁸⁷³. À la fin du règne d'Antonin le Pieux (160 de n. è.), l'archigalle présidait au taurobole : le sacrifice expiatoire d'un taureau qu'il offre « *pro salute imperatoris* »⁸⁷⁴. Selon les spécialistes, l'archigallat pourrait avoir été institué sous Claude pour orienter les rites « phrygiens » vers le

⁸⁶⁷ Gerhard Radke appuyait cette hypothèse sur l'indication topographique d'Ovide (*Fast.* 4. 345), voulant que le cortège soit rentré par la porte Capena au sud de Rome qui mène à la *Via Appia*, et non pas par la *Via Ostiensis* de l'autre côté des remparts (*Die Götter Altitaliens*, Munster, Aschendorff, 1965, p. 192), dans D. Porte, *ibid.*

⁸⁶⁸ Les auteurs anciens ont laissé plusieurs exemples d'objets de culte lavés par l'eau vive : À Albe, la vestale Rhéa Silvia (ou Ilia) se rend dans un bois sacré pour puiser l'eau sacrificielle quand Mars apparaît devant elle (Dion. Hall. 1, 77 ; Ovid. *Fast.* 3, 11-14), le temple de Vesta était lavé par l'eau de la source des Camènes (Plut. *Numa.* 13, 4), tandis qu'une purification de Vénus Verticordia est mentionnée au 1^{er} avril par Ovide (*Fast.* 4. 133-139).

⁸⁶⁹ À partir du III^e siècle av. n. è. (Kall. *Aitia.* Fr. 789), le terme « Galles » (de Galates, les habitants de la Galatie en Asie Mineure), désigne génériquement les eunuques dédiés au culte de Cybèle, cf. L. E. Roller, *ibid.*, p. 229.

⁸⁷⁰ Les Galles conservaient leur sacerdoce durant plusieurs années, voir jusqu'à leur mort (*CIL* VI 2211 : mention d'une 12^e année), cf. Françoise Van Haepere, « Les acteurs du culte de Magna Mater à Rome et dans les provinces occidentales de l'Empire », dans Stéphane Benoist et alii (éds.), *Figures d'empire, fragments de mémoire : pouvoirs et identités dans le monde romain impérial (2^e s. av. n. è. – 6^e s. de n. è.)*, Paris, Septentrion, 2011, p. 472-473.

⁸⁷¹ Denys d'Halicarnasse indique que les Galles ne pouvaient pas appartenir à la classe citoyenne (2, 9, 4) : « Au terme d'une loi et d'un décret du sénat, aucun Romain de naissance n'a le droit de faire la quête pour la déesse, de suivre, vêtu d'une robe bariolée, la procession qui parcourt la ville au son de la flûte, ou de célébrer les mystères de la déesse selon le rite phrygien » (trad. V. Fromentin, J. Schnäbele), F. Van Haepere, *ibid.*

⁸⁷² Plin. *HN.* 35, 36, 10 ; Dédicaces datées entre c. 150 et 200 : *CIL* VI 2183, VIII 8203, X 3810, VIII 1751-52, cf. *Dar.-Sagl.* s. v. « *Gallus* »

⁸⁷³ Françoise Van Haepere, *loc. cit.*, p. 474.

⁸⁷⁴ À Lyon, un autel taurobolique de l'an 160 de notre ère porte l'inscription : *Taurobolio Matris d(eum) M(agnae) Id(eae) / quod factum est ex imperio Matris d(eum) / pro salute Imperatoris (...)*, *CIL* XIII 1751 = Desseau 4131, Musée gallo-romain de Fourvière. Cet autel atteste du plus ancien taurobole mandaté par un archigalle, ce qui coïncide en Italie avec l'aménagement du campus de *Magna Mater* à Ostie (Metroon d'Ostie), *ibid.*, p. 470.

salut de l'empereur et de l'État romain⁸⁷⁵. Cependant, l'origine de cette prêtrise demeure méconnue⁸⁷⁶. À l'époque qui nous concerne, c'est peut-être l'archigalle qui présidait à la *lavatio* en question.

Aux côtés des Galles, d'autres adeptes de Cybèle devaient faire partie de la procession du 27 mars. Par conséquence à l'institution des « fêtes phrygiennes » par Claude, le culte de Cybèle à Rome s'ouvrit alors aux affranchis et aux citoyens romains⁸⁷⁷. Ces fêtes religieuses consistaient en une série de processions et de rites mettant en scène la mort tragique du héros Attis en Phrygie et sa résurrection par Cybèle après qu'un arbre naquit de son sang⁸⁷⁸. À partir de l'an 50, tous les Romains furent désormais éligibles au collège des dendrophores : les prêtres qui abattent un pin représentant le défunt Attis pour l'entrer solennellement à Rome, le 22 mars (*Arbor intrat*)⁸⁷⁹. Une cohorte de musiciens rattachée au culte de Cybèle – flutistes, joueurs de tambour et de cymbales – rythmait la procession au son des tonalités « phrygiennes »⁸⁸⁰.

Enfin, les sources littéraires attestent que les élites et les magistrats de Rome faisaient l'aller-retour jusqu'à l'Almo. Le chrétien Prudence (348-405), par exemple, ne manqua pas de souligner la présence des « nobles en toge » (*proceres togatos*) à la cérémonie⁸⁸¹. Qu'il s'agisse de représentants des *Claudii* ou d'autres clans, des élites romaines marchaient aux côtés des prêtres pour faire valoir leur prestige et montrer

⁸⁷⁵ L'archigalle invite les Galles à sacrifier pour la fertilité des champs et le salut de l'empereur lors des *Sanguis* du 24 mars (*Tert. Apol.* 25, 5), puis il accomplit le taurobole (souvent en avril ou mai) pour le salut de l'empereur et l'État romain, *ibid.*, p. 482. Voir aussi : Pierre Lambrechts, *loc. cit.*, p. 145 et 156-157.

⁸⁷⁶ L'archigalle pourrait avoir été comme réplique romaine des autorités religieuses phrygiennes dans le but de faire le pont avec le culte de Cybèle. Selon Marie-France Baslez, les Romains ont institué l'archigalle comme contre-modèle de l'Attis et du Battakès en Asie Mineure : le haut prêtre de Cybèle et son vice-président, cf. « Les Galles d'Anatolie : images et réalités », *Res Antiquae*, vol. 1, 2004, p. 241. Cf. F. Van Haepere, *loc. cit.*, p. 484.

⁸⁷⁷ À partir de 50, le recrutement des prêtres de Cybèle se faisait surtout chez les esclaves, affranchis et les pérégrins. Des citoyens romains y adhèrent en plus grand nombre à partir du II^e siècle, cf. F. Van Haepere, *ibid.*, p. 472.

⁸⁷⁸ Le mythe d'Athis raconte que ce jeune berger né en Inde fut tué en Phrygie par son rival Persée, ce qui fit naître un arbre de son sang infiltré dans le sol. Athis fut ensuite ramené à la vie par son amante Cybèle (Ovid. *Mét.* 4, 223 ; 5, 46-74). Les fêtes phrygiennes du 15 au 27 mars commémoraient la mort et la résurrection d'Athis; lors de l'*Arbor intrat* (22 mars), les dendrophores faisaient entrer le Pin-Athis à Rome, il s'en suivait une série de lamentations jusqu'aux *Sanguis* (24 mars) : l'automutilation des eunuques avec des objets tranchants, puis la *Requietio* (26 mars) marquait un deuil avant que le héros soit ressuscité par Cybèle qui est lavée le lendemain. Une autre version rapportée par Servius rapporte que le cadavre d'Athis fut découvert par des prêtres qui l'ensevelirent dans le temple de Cybèle à Pessinonte, ce qui pourrait signifier que le Pin-Athis était conduit dans le caveau du temple sur le Palatin (*Comm. Aen.* 11, 315), cf. Henri Graillot, *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris, Fontemoing, 1912, p. 130 ; 142-143. Pour l'ajout des *Hilaria* au III^e siècle, voir P. Lambrechts, *loc. cit.*, p. 145-147.

⁸⁷⁹ À ces prêtres s'ajoutent les cannophores, ceux qui portent l'osier lors de la *Canna intrat* du 15 mars, établi sous Antonin le Pieux (138-161). Les collègues des dendrophores et des cannophores sont composés d'affranchis et de citoyens appartenant principalement à la plèbe, cf. J. Scheid, *op. cit.*, p. 120 ; F. Van Haepere, *loc. cit.* p. 475-476.

⁸⁸⁰ Les musiciens occupent une place non-négligeable dans les fêtes et les processions de *Magna Mater*, comme c'est aussi le cas en Asie Mineure et en Orient (H. Graillot, *op. cit.*, p. 255-259). À Rome, ils étaient citoyens romains et accompagnaient les processions des Galles et des dendrophores, cf. F. Van Haepere, *ibid.*

⁸⁸¹ Prudence (c. 348-405), *Peristephanon*, 10, 154-160.

qu'ils respectaient cette tradition⁸⁸². Lorsque le cortège rentrait à Rome, la Dame de Pessinonte était parfaitement purifiée pour les jeux scéniques qui se tiendraient en son honneur au mois d'avril⁸⁸³.

Notons que les *lavationes* de ce type sont également attestées en Grèce, en particulier dans le Péloponnèse, où la statue d'Héra à Argos, par exemple, était lavée à la source de son bois sacré⁸⁸⁴. Au même titre que le « *ritus graecus* », la *lavatio* de Cybèle représentait une modalité rituelle typiquement romaine, dans ce cas-ci, l'adaptation quasi-théâtrale d'un rite « phrygien »⁸⁸⁵. En outre, on ignore si c'est le fameux bétyle, ou bien la statue anthropomorphe de la déesse qui était lavée le 27 mars, car les auteurs anciens ont employé le substantif *simulacrum* et les noms de Cybèle pour décrire l'objet baigné rituellement⁸⁸⁶. Cette ambiguïté montre qu'aux yeux des Romains, l'objet sacré évoquait la « présence » de la déesse même⁸⁸⁷.

Pour conclure, le choix de l'Almo comme espace ritualisé pourrait avoir un fond pragmatique en raison de sa faible profondeur et de son cours tranquille. Cette rivière facilement accessible de la rive permettait d'immerger complètement l'objet sacré sans risquer inutilement qu'il soit emporté par l'eau, comme cela faillit arriver en l'an 38, quand la statue de Virtus fut baignée dans la mer tyrrhénienne⁸⁸⁸. Probablement que d'autres effigies de dieux et des objets sacrés recevaient une *lavatio* avant ou après leurs fêtes à Rome. Cependant, la démocratisation des cultes métrouques sous Claude, leur succès à travers

⁸⁸² Notons qu'Ovide semble avoir assisté lui-même à la *lavatio* puisqu'il présente une description *de visu* du prêtre lavant la déesse (*Fast.* 3. 345-347), cf. D. Porte, *loc. cit.*, p. 100. Rappelons qu'un autel fut dédié à *Claudia Navisalvia* par Claudia Sintyche au I^{er} siècle (chap. 2, note 173). Un texte de Lucain (39-65 de n. è.) permet de supposer la présence des quindécemvirs (1, 599-600). Le 27 mars 334, l'empereur Julien procéda lui-même à la *lavatio* de Cybèle dans l'Euphrate (Amm. Marc. 23, 3, 7). Pour sa part, Augustin d'Hippone (354-430) déplorait la grandeur de la foule rassemblée pour le bain de cette idole (*Civ. dei.* 2, 4), cf. F. Van Haepere, *ibid.*, p. 480.

⁸⁸³ Selon Pierre Lambrechts, les prêtres nettoyaient les souillures provenant des résidus cultuels, mais aussi le sang des Galles qui était aspergé sur la statue de Cybèle lors des *Sanguis* du 24 mars, *loc. cit.*, p. 160 et 166-167.

⁸⁸⁴ Les *lavationes* sont assez courantes dans le monde gréco-romain; par exemple, la statue d'Héra était baignée dans la source au sanctuaire d'Argos (Paus. 2, 38, 2-3), celle d'Athéna dans l'Inachos et ointe d'une « huile virile » (Call. *Hymnes*, 5, 1-32 ; 49-55), tandis qu'à Sicyone, une prêtresse d'Aphrodite est appelée « λουτροφόρος » : celle qui porte l'eau du bain (Paus. 2, 10, 4-5), cf. Thesera, vol. 2, p. 425-427.

⁸⁸⁵ « Le caractère phrygien des fêtes de mars relève d'une construction. Elles semblent correspondre à des créations romaines, sur un 'mode phrygien' qui, pas davantage que le *ritus graecus*, n'a d'équivalent dans sa contrée d'origine », F. Van Haepere, « Étrangère et ancestrale : la Mère des dieux dans le monde romain », *EPHE*, vol. 125, 2018, p. 171.

⁸⁸⁶ Les allusions à l'effigie de Cybèle, cf. Lucain, 1, 598 : « Cybèle lavée » (*Almone Cybellem lotam*) ; Ovid. *Fast.* 4. 337-340 « Cybèle sa Maîtresse (*dominam sacraque*) » ; Arnob. 7, 32 ; « la Mère des dieux » (*Matri deorum*) ; Amm. Marc. 23, 3, 7 : « la Mère des dieux (...) ceux qui transportent le simulacre » (...*quo vehitur simulacrum*).

⁸⁸⁷ Nous référons à nouveau aux analyses de Clifford Ando (1991) et d'Annie Dubourdieu (2003) présentées au chapitre précédant (supra, chap. 3, notes 135 et 139) voulant les Romains voyaient dans les statues une « image semblable » qui incarne une présence divine (*praesens*).

⁸⁸⁸ Une *lavatio* de statue, qu'elle soit en marbre, en bronze, chrysléphantine ou en bois, pouvait poser des défis de logistique pour les officiants religieux. L'historien Dion Cassius (48, 43, 4-5) rapporte qu'en 38, une consultation des Livres Sibyllins recommanda de purifier dans la mer la statue de Virtus qui était tombée au sol : un signe de la colère de Cybèle contre Rome. Pour conjurer le prodige, les prêtres se rendirent à Ostie baigner l'effigie dans la mer, « où elle y resta longtemps et on eut du mal à la ramener le soir » (48, 43, 5), cf. Thesera, vol. 2, 2005, p. 426.

l'Empire entre le II^e et V^e siècle, ainsi que les critiques des apologistes du christianisme, contribuèrent à préserver la mémoire du bain de la « Mère des dieux »⁸⁸⁹.

En somme, nous avons observé trois rites fixés le 14, 15 et 27 mars dans lesquels les eaux printanières de Rome et ses environs sont mises en valeur. De toute évidence, les gonflements du Tibre qui avaient tendance à se produire au mois de mars, compromirent les *Equirria* à quelques reprises pour qu'une mesure de remplacement soit établie sur le Caelius. En second lieu, la fête d'Anna Perenna du 15 mars, célébrée autour d'une fontaine culturelle, marquait le renouveau de l'année champêtre. À la fin du mois, un cortège composé d'adeptes de Cybèle, de musiciens et d'élites quittait la cité pour laver la déesse Cybèle dans l'Almo – un rite revivifié sous l'Empire parallèlement à la légende de Claudia Quinta « *Navisaltia* ».

Ainsi, les cours d'eau qui ruissèlent en surface en abondance au printemps étaient mis à l'honneur durant le mois dédié à la guerre et au renouveau du cycle agraire. Les eaux douces et courantes ont une place dans les fêtes du calendrier en vertu de qualités reconnues par les Romains : les gonflements du Tibre, leurs nécessités pour les activités agro-pastorales, puis leurs vertus purifiantes sur les objets sacrés. Pour poursuivre cette analyse, il conviendra de progresser du mois d'avril jusqu'au mois de mai.



Au temps d'Ovide, l'étymologie du mois d'avril (*aprilis*) demeurait débattue par les linguistes de Rome. En général, les Romains rattachaient ce mois à Vénus, qui est honorée le 1^{er} avril (*Veneralia*) comme patronne de la fertilité et des unions maritales⁸⁹⁰. Ce mois de trente jours comportait une série de fêtes religieuses consacrées aux divinités telluriques des jardins et des champs. Non moins de six *feriae* en avril se rapportaient à la relance socio-économique du monde agro-pastoral : *Fordicalia* (15 avril), *Cerialia* (12-19 avril), *Parilia* (21 avril), *Vinalia* (23 avril), *Robigalia* (25 avril) et *Floralia* (du 27 avril au 2 mai)⁸⁹¹.

⁸⁸⁹ Les cultes aux mystères d'Athis et Cybèle se répandirent à Rome et à travers l'Empire entre le II^e et le V^e siècle, ce qui popularisa par le fait même le rite de la *lavatio* de Cybèle, cf. F. Van Haepere (2011), *loc. cit.*, p. 480. Selon Philippe Bourgeaud, *La mère des dieux: de Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, Éd. du Seuil, 1996, p. 173, la popularité des cultes métrouques sous l'Empire favorisa l'essor des cultes de la Vierge Marie jusqu'à la christianisation du monde romain au V^e siècle, alors qu'Athis, le berger phrygien, est assimilé à la figure bergère et ressuscitée de Jésus.

⁸⁹⁰ Selon les linguistes Varron (180-27 av. n. è.) et Lucius Cincius qui fut actif sous Auguste (non pas L. Cincius Alimentus : 240-190 av. n. è.), le terme *aprilis* dérive d'*aperire* (ouvrir), cités par Macrobe (*Sat.* 1, 12, 12). En revanche, Ovide adhère à l'idée qu'*aprilis* dérive du grec Ἀφροδίτη (Aphrodite, *Fast.* 4, 88), ce que réfutait Lucius Cincius dans son traité sur le calendrier (*Fasti.* fr. 1, dans Macrob. *Sat.* 1, 1, 12). Bien que la fête de Vénus Verticordia et de Fortuna Virilis soit fixée au 1^{er} avril à partir de 220 av. n. è., un lien antérieur pourrait exister entre **Aproditia* en étrusque et *aperire* en latin, sur lequel *aprilis* aurait été formé, cf. H. H. Scullard, *op. cit.*, p. 96.

⁸⁹¹ Les fêtes publiques d'avril étaient en majorité dédiées au développement de l'économie agraire et pastorale. Le 15 avril, les Romains sacrifiaient une vache à Tellus Mater pour la fertilité des terres (*Fordicalia*). Les fêtes suivantes impliquaient respectivement : la croissance des céréales (*Cerialia*), la lustration des troupeaux (*Parilia*), l'ouverture du jeune vin (*Vinalia priora*), le détournement de la rouille des blés (*Robigalia*), puis la croissance des plantes et des fleurs dans les jardins (*Floralia*), *ibid.*, p. 102-111. Voir aussi W. W. Fowler, *op. cit.*, p. 71-95.

Pour les Romains, le mois d'avril est une période critique de l'année pour la croissance des céréales et des légumes ensemencés au début du printemps. En revanche, en dehors de l'arrosage et du nettoyage des cultures, il n'y avait que peu beaucoup de travaux à faire dans les champs⁸⁹². La nature, supportée par les techniques des hommes, ferait la plus grande partie du travail. Il ne restait qu'à s'en remettre aux cultes des dieux et à espérer de bons résultats. Même si les divinités aquatiques ne sont pas les destinataires directes des fêtes d'avril, l'eau douce est essentielle à la croissance des aliments cultivés et à la santé des animaux domestiques. Selon l'agronome Columelle, le fermier doit préférer l'eau d'une source ou d'un puits, mais si celles-ci font défaut, il aura recours à l'eau de pluie recueillie dans une citerne, ou bien, en dernier recours, à l'eau d'un étang ou d'un marais⁸⁹³. On peut supposer que des nymphes et d'autres *numina* des eaux étaient honorées dans les champs, mais les fêtes publiques d'avril ne leur sont pas destinées.

La confusion régnait aussi chez les Romains concernant l'étymologie du mois de mai (*maius*), que certains linguistes du Haut-Empire rattachaient à la déesse Maia (Bona Dea), tandis que d'autres l'associaient au vieillissement et à l'agrandissement en un sens large (de *maiores*, *maiestas*)⁸⁹⁴. Pour une raison qui nous échappe en partie, les mariages étaient considérés de mauvais augure au mois de mai⁸⁹⁵. Avec le réchauffement progressif, les travaux s'accroissaient à la ferme, notamment dans les oliviers et les vignobles, puis avec la récolte des premiers foins à la fin du mois qui serviraient à nourrir les troupeaux⁸⁹⁶.

Les *feriae* du mois de mai relèvent en particulier du domaine des purifications, d'abord la purification des maisons contre les mauvais esprits lors des *Lemuria* (9, 11 et 13 mai), puis celle des premières récoltes de l'année avec la *lustratio* des champs à la fin du mois (*Ambarvalia*)⁸⁹⁷. Selon Plutarque, « la plus grande purification » pour les Romains avait lieu à la mi-mai lors du mystérieux rite des Argées⁸⁹⁸.

⁸⁹² C'est ce qui ressort des traités de Varron pour le mois d'avril (*Rust.* 1, 30) et de Columelle (*Rust.* 11, 2, 35), cf. W. W. Fowler, *Roman Festivals of the Period of the Republic*, London, MacMillan, 1899, p. 66.

⁸⁹³ Colum. *Rust.* 1. 5. Rappelons qu'une bonne eau et le travail de la terre sont à la base du succès dans les champs, (Varron. *Rust.* 1, 1). Rappelons que l'eau courante est aussi préconisée pour les purifications corporelles (3. 2).

⁸⁹⁴ Ovide développe trois étymologies distinctes pour le mois de mai : soit qu'il dérive de *maiestas* (grandeur), de *maiores* (vieillards, anciens) par opposition à juin (de *iuvenes*, jeunesse), ou de déesse *Maia*, *Fast.* 5, 1-111. Cependant, la dernière explication est la moins probable puisque cette nymphe grecque était généralement évoquée à Rome par son nom latin : Bona Dea (Macrob. *Sat.* 1, 12, 21), cf. W. W. Fowler, *op. cit.*, p. 100.

⁸⁹⁵ Rappelons que les mariages étaient préconisés au mois d'avril, supra note 35.

⁸⁹⁶ Varron. *Rust.* 2, 4-11 ; Colum. 11, 2, 39-44, cf. W. W. Fowler, *op. cit.*, 1899, p. 100.

⁸⁹⁷ À Rome, une rite mobile nommé *Ambarvalia* (autour du champ) était fixé au 29 mai pour voir à une *lustratio* (purification) des champs et en éloigner les mauvais esprits, *ibid*, p. 124-125 ; H. H. Scullard, *op. cit.*, p. 124. Au I^{er} siècle, les frères Arvales conduisaient des sacrifices au sanctuaire de Dea Dia pour voir à de telles fins le 17, 19, 27 et 30 mai, cf. J. Scheid, *op. cit.*, p. 46 ; voir *CFA* 54 (86 de n. è.) ; 57, 68, col. I-II, (89 de n. è.).

⁸⁹⁸ Plutarque, *Questions romaines*, 86 : « μέγιστον καθαρῶν ».

4. 3. 4. Rituel des Argées (14 ou 15 mai)

« Ce jour-là, après avoir accompli les sacrifices préliminaires qu'exige le rituel, ceux que l'on appelle les pontifes, accompagnés des vierges gardiennes du feu immortel, des préteurs et de citoyens qui ont le droit d'assister aux cérémonies, jettent du haut du Pont Sacré dans le Tibre trente mannequins façonnés à la ressemblance humaine, qu'ils appellent Argées ».

Denys d'Halicarnasse, *Les Antiquités romaines* (c. 8 av. n. è.)⁸⁹⁹.

La cérémonie des Argées (du 14 ou 15 mai) est l'une des plus grandes énigmes de la religion romaine. À la mi-mai, les autorités politiques et religieuses de Rome se rendaient sur le Pont Sublicius, qui relie le *forum Boarium* au *Trastevere*, afin d'y jeter à l'eau les mannequins en joncs appelés « Argées », qui avaient été entreposés dans les chapelles urbaines (*sacraria Argorem*) deux mois auparavant⁹⁰⁰. Cet ancien rituel, que l'annalistique fait remonter à Numa Pompilius, continua d'être célébré durant le Haut-Empire, même si les Romains ne s'entendaient pas eux-mêmes sur son origine et le sens de la célébration⁹⁰¹. C'est aussi le cas des chercheurs modernes qui ont appuyé de nombreuses hypothèses divergentes depuis le XIX^e siècle. Afin de saisir l'apport de l'eau fluviale dans ce rite, il sera pertinent d'examiner son contenu littéraire (les étymologies du rite), certaines des interprétations modernes, la forme du rituel, puis l'identité des dévots. Une attention particulière portera sur la fonction du Tibre comme réceptacle de ces mannequins.

Il convient d'abord de dégager quelques problématiques propres à l'étude des Argées afin de faciliter cet exposé. Comme c'est le cas pour d'autres fêtes religieuses à Rome (souvent fixées aux Ides), les Argées ne sont pas inscrites sur les calendriers officiels, ce qui n'empêchait pas que le rite soit honoré chaque année, d'après les références littéraires à celui-ci, qui vont du I^{er} siècle av. n. è. jusqu'à l'Empire tardif⁹⁰². En second lieu, le jour du rite n'est pas connu avec certitude puisqu'Ovide le situe le 14, tandis que Denys d'Halicarnasse le situe au 15 mai (la première date ayant tendance à être acceptée)⁹⁰³. Troisièmement, les sources varient entre 30, 27 ou 24 effigies jetées au fleuve, ce qui complexifie

⁸⁹⁹ Dion. Hall. 1, 38, 3 (trad. V. Fromentin et J. Schnäbele).

⁹⁰⁰ Les visites préambulaires des sanctuaires urbains (*argeorum sacraria*) par les hautes instances de Rome, le 16 et 17 mars ont été évoquées plus haut, supra, note 97.

⁹⁰¹ Tite-Live, 1, 21, 3. Ce rattachement à Numa est sans fondement et s'intègre avec l'origine des autres rites qui lui sont associées, cf. Robert M. Ogilvie, *A Commentary on Livy: books I-V*, Oxford, Clarendon Press, 1965, p. 104.

⁹⁰² Varro. *Ling.* 5, 45 ; 7, 44 ; Ovid. *Fast.* 5, 621-662 ; Festus 450 ; 452 L ; Plut. *QR.* 32 ; 86 ; Aul. Gell. 10, 15 ; Macrob. *Sat.* 1, 11, 47 (370-430 de n. è.), *ibid.*

⁹⁰³ H. H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Itaca, Cornell University Press, 1981, p. 120.

l'interprétation de ce rite⁹⁰⁴. En dernier lieu, les mannequins de joncs liés aux bras et aux jambes semblent renvoyer aux habitants d'Argos (Ἀργεῖοι), mais ce rapprochement n'est pas accepté à l'unanimité⁹⁰⁵.

Les auteurs du Haut-Empire ont présenté diverses étologies pour l'origine des Argées. Denys d'Halicarnasse rapporte qu'il s'agit d'une pratique des premiers habitants de Rome de sacrifier des humains à Saturne, qui fut abolie par Hercule lorsqu'il était chez Évandre en Italie, au profit des simulacres qui sont jetés au Tibre chaque année⁹⁰⁶. Dans ses *Fastes*, Ovide expose les étologies concurrentes; soit que d'anciens sacrifices humains furent abolis par l'Alcide (la même version que la précédente), ou bien, que ce rituel remplaça une pratique de mise à mort des sexagénaires de la cité pour leur enlever le droit de vote en les jetant du pont Sublicius⁹⁰⁷. Malgré le fait qu'Ovide réfute cette dernière version, Festus ajoute qu'elle commença un jour d'élection lorsque le pont Sublicius était bondé de citoyens⁹⁰⁸.

Pour connaître l'origine du rituel, Ovide s'adresse au dieu Tibre, le réceptacle des Argées (et qui est aussi un devin) : « *Thybris*, apprend-moi la vérité, ta rive est plus ancienne que la ville, tu dois bien connaître l'origine de cette cérémonie »⁹⁰⁹. À ceci, le Tibre lui répond que le rite des Argées concerne les

⁹⁰⁴ Denys d'Halicarnasse (1, 38, 3) indique que « trente simulacres » sont jetés au fleuve, ce qui contredit les vingt-sept *sacraria* et les vingt-quatre mannequins mentionnés par Varron (*Ling.* 5, 45 ; 7, 77), le premier nombre ayant tendance à être le plus accepté. Selon Henry H. Scullard, si le nombre de 24 est accepté, alors il pourrait représenter six *sacraria* pour les quatre régions de Rome divisées par le roi Servius Tullius (Varron. *Ling.* 5, 45-52), *ibid.* Une hypothèse que réfutait Robert Turcan puisqu'elle ne repose pas sur des bases solides, *op. cit.*, p. 104.

⁹⁰⁵ Varron décrit les mannequins fabriqués avec des morceaux de joncs séchés qui étaient liés aux mains et aux pieds (*Ling.* 7, 44 ; aussi dans Dion. Hall. 1, 38, 2). Selon R. M. Ogilvie (*op. cit.* p. 105), ainsi que G. Dumézil, le nom « *Argei* » fait référence aux habitants d'Argos, *La religion romaine archaïque*, 1974 (2^e éd.), p. 449. Cependant, Tim J. Cornell, (*The Beginnings of Rome*, London/New York, Routledge, 1995, p. 39) considère plutôt que les Romains le rattachèrent par erreur aux Argiens avec lesquels ce rituel n'a rien à voir.

⁹⁰⁶ Dion. Hall. 1, 38, 2 (qui attribue ce rite à Saturne). Varron présente une version similaire faisant d'Hercule l'instituteur des Argées (*Ling.* 5, 45). Selon la fable latine juxtaposée aux mythes grecs, l'Alcide arriva en Italie par les Alpes après avoir saisi le troupeau de bœuf de Géryon d'Erythie, près de Gadès (Cadix). Sa route le conduisit jusqu'à l'*Albula* (le Tibre), où il demeura un temps près des collines de Rome, chez le roi Évandre. Pendant que le héros dormait, le berger/monstre Cacus lui déroba quelques bœufs, mais l'Alcide le tua à son réveil. Pour le mythe grec : Appol. 2, 106-109 (10^e tâche : les bœufs de Géryon) ; Paus. 1, 35, 7-8 (l'île de Géryon = Gadès) ; Hercule en Italie : Tite-Live, 1, 7 ; Dion. Hall. 1, 39-42 ; Verg. *Aen.* 8, 190-267 ; Ovid. *Fast.* 5. 583-586 ; Prop. *Élégies*, 4, 9.

⁹⁰⁷ Rappelons que le pont Sublicius, construit vers la fin du VII^e siècle av. n. è, fut le premier pont de Rome à faire la liaison avec le *Transtiberim*. Notons qu'Ovide est indigné par la seconde version, car « ce serait accuser les ancêtres de Rome d'un crime barbare » (*Fast.* 5, 623-634). Cependant, l'expression « *sexagenarii de ponte* » était déjà devenu un adage à l'époque de Cicéron (*Sex. Amer.* 35, 100), ce que reprend aussi Festus au II^e siècle (450 L). Plus tardivement, Lactance s'inspire de cette notion populaire lorsqu'il accuse l'empereur Maximien (285-305 de n. è.) d'avoir fait jeter des vieillards au Tibre du haut du pont Milvius, non pas Sublicius, comme le veut cette tradition (*Div. inst.* 1, 21, 6-9), cf. Blaise Nagy, « "The Argei Puzzle" », *AJAH*, vol. 10, n. 1, 1985, p. 23, cf. J.-P. Néraudau, « *Sexagenarii de ponte : réflexions sur la genèse d'un proverbe* », *REL*, vol. 56, 1978, p. 159-174.

⁹⁰⁸ « Mais le motif très constaté de cette coutume est qu'au temps où pour la première fois on traversa le pont pour aller donner son suffrage dans les comices, les hommes dans la force de l'âge s'écrièrent tous qu'il fallait repousser du pont les sexagénaires, qui ne s'acquittaient plus d'aucune des charges publiques, afin que préférablement à eux ils choisissent eux-mêmes celui qui devait les gouverner », Festus, s. v. « *Sexagenarii* » (trad. M. A. Savagner). En latin, le terme/expression « *de pontani* » sert à indiquer les vieillards qui n'ont plus le droit de passer le pont pour voter (en principe le pont Sublicius), ce qui forme *de ponto, as are* (priver du droit de vote).

⁹⁰⁹ Ovid. *Fast.* 5. 635 (trad. H. Le Bonniec).

compagnons d'Hercule originaires d'Argos, qui s'établirent sur le site de Rome où ils fixèrent leurs pénates. Par amour pour sa patrie, l'un d'eux qui était mourant fit la requête que sa sépulture soit jetée au fleuve afin qu'elle retrouve les rives de l'Inachus, qui coule près d'Argos. Cependant, son héritier s'opposa à sa requête : « à la place du corps, on jette au Tibre un mannequin de jonc, pour qu'il regagne à travers les flots, sa patrie d'origine »⁹¹⁰. Plutarque rattache cette version aux *autres* (les esclaves non-grecs), lorsqu'il écrit que les premiers grecs établis à Rome surnommés les « Argiens », avaient chez-eux des esclaves qui pratiquaient des sacrifices humains, avant qu'Hercule en abolisse la pratique⁹¹¹.

Une variante transmise par Festus Grammaticus rapporte qu'après le siège de Rome par les Gaulois en 390 avant notre ère, un jeune homme pieux cacha son père de soixante-ans pour éviter qu'il ne subisse le sort d'une précipitation mortelle : « *sexagenarii de ponte* ». Pour commémorer le courage du fils, la cachette du père fut ensuite transformée en une chapelle nommée « *arcaeae* », d'où viendrait le terme « *argea* »⁹¹². Cependant, cette histoire des sexagénaires semble être un adage populaire, car il n'y a pas de preuve de cette pratique⁹¹³. En outre, Aulu-Gelle précise que l'épouse du flamine de Jupiter, la *Flaminica*, arboraient une parure de deuil pour cette cérémonie⁹¹⁴. Enfin, Ovide souligne que ce sont les vestales qui jettent les mannequins dans les eaux du Tibre⁹¹⁵.

Cette confusion des auteurs anciens a fait naître de nombreuses hypothèses de la part des chercheurs modernes, dont il conviendra d'en résumer les plus notoires. À la fin du XIX^e siècle, Georg Wissowa, établissait un parallèle entre les Argées et des « sacrifices humains » qui eurent lieu à Rome sous la République, en se fondant sur la quadruple mise à mort rapportée par l'annalistique (vers 228 av. n. è.), alors qu'une paire de Grecs et de Gaulois furent ensevelis vivants sous le *forum Boarium*, pour expier une série de prodiges qui planait alors sur Rome⁹¹⁶. Cependant, si l'on observe cette question à Rome, cet

⁹¹⁰ Ovid. *Fast.* 5. 623-634.

⁹¹¹ Plutarque, *Questions romaines*, 32, cf. B. Nagy, *loc. cit.*, p. 4.

⁹¹² Festus 452 L = s. v. « *Sexagenarii* », cf. B. Nagy, *ibid.*, p. 5.

⁹¹³ L'allocution « *sexagenarii de ponte* » doit être comprise comme un proverbe rattaché plus tardivement au rite des Argées, cf. B. Nagy, *loc. cit.*, p. 5. Notons que Jean-Pierre Néraudau attribuait ce rapprochement à Lucius Afranius (Festus, *loc. cit.*), consul en 60 avant notre ère, *loc. cit.*, p. 173-174.

⁹¹⁴ Lorsqu'elles se rendent aux Argées, les épouses du Flamine de Jupiter : « ne doivent peigner ni orner leur chevelure », Aulu-Gelle, *Les Nuits Attiques*, 10, 15. Lors des jours de deuil, les matrones romaines portent le *ricinium* (petit voile) ou la *palla* (grande écharpe) en fonction des circonstances. Selon Darja Sterbenc Erker : « elles ne coiffent pas leurs cheveux de manière sophistiquée comme à l'ordinaire, elles ne portent même pas la coiffure la plus simple, le chignon (*nodus*), mais elles laissent leurs cheveux non peignés, ce qui est la coiffure typique des jeunes filles et des femmes qui portent le deuil rituel » (Ovid. *Mét.* 8, 319 ; Petron. *Sat.* 111, 2), dans « Voix dangereuses et force des larmes : le deuil féminin dans la Rome antique », *RHR*, vol. 22a, no. 3, 2004, p. 263.

⁹¹⁵ Ovid. *Fast.* 5, 621.

⁹¹⁶ Pauly-Wissowa, s. v. « Argei » (1896), col. 689-700, cf. G. Wissowa, *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religion*, C.H. Beck, 1904, p. 221. Cette année-là, alors que les Insubres alliés aux Gaulois menaçaient le nord de l'Italie, les vestales Opimia et Floronia, accusées d'*incestus*, furent condamnées à mort par ensevelissement sur le *Campus Scerelatus*, mais cette dernière mis fin à ses jours avant d'y être enterrée. Les Livres Sibyllins révélèrent ensuite la nécessité de conduire des sacrifices extraordinaires (*sacrificia extraordinaria*) : un Gaulois et une Gauloise,

exemple de peine capitale par emmurement, ainsi que les vestales condamnées « *intra urbem* » en cas d'*incestus*, sont des cas qui relèvent de mises à mort rituelles pour offenses religieuses, non pas d'une pratique sociale courante⁹¹⁷. Pour cette raison, la thèse de G. Wissowa tend à être écartée⁹¹⁸.

En revanche, plusieurs chercheurs ont étudié ce rite en partant de l'hypothèse qu'il fut toujours un simulacre. Selon William Warde Fowler, qui s'appuie sur les travaux précédents de Wilhelm Mannhardt, il pourrait s'agir d'un rite pluvial (*Rain Spell*) visant à acquérir la faveur des dieux sur les récoltes au moyen de mannequins jetés à l'eau⁹¹⁹. Pour sa part, l'anthropologue James George Frazer associait les Argées à un ancien rite établi pour apaiser les flots du Tibre dans le contexte de la construction du Pont Sublicius⁹²⁰. Quelques décennies plus tard, l'historien de la religion romaine, Kurt Latte, défendit l'idée que les mannequins étaient logés dans les *sacraria* pour attirer sur eux les impuretés symboliques de la ville, puisqu'ils étaient plus tard jetés à l'eau par les vestales, les plus « pures » des prêtres de Rome⁹²¹. Selon Georges Dumézil, l'option la plus plausible est que le rituel des Argées consistait en une purification de la ville par « le sacrifice de boucs émissaires, représentant peut-être chacun un des quartiers de Rome »⁹²².

Durant la seconde moitié du XX^e siècle, deux tendances se développent au sein des interprétations. La première aborde le rite sous un angle funeste, tandis que la seconde l'étudie sous un angle agroéconomique. L'hypothèse d'un rite funeste, émise par Jean Bayet, met en corrélation la cérémonie des Argées avec les *Lemuria* précédentes du 9, 11 et 13 mai⁹²³. Selon ce dernier, les Argées pouvaient servir à apaiser les mânes de la cité à la suite des trois jours impairs durant lesquels les spectres familiaux hantaient

un Grec, et une Grecque, furent alors enterrés sous le *forum Boarium* (Tite-Live, 22, 57, 2-6). Selon Plutarque, ce fut la première fois que l'État eut recours à ce recours (*Marc.* 3, 2-6), cf. Colette Bémont, « Les enterrés vivants du Forum Boarium », *MEFR*, vol. 72, 1960, p. 133-146 (qui associe les rites d'emmurement à une consécration aux divinités infernales). Voir aussi Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1974 (2^e éd.), p. 449.

⁹¹⁷ Puisque la correspondance entre lesdits sacrifices humains et leur substitution sous forme d'offrande est ambiguë (l'un pourrait provenir de l'autre, et vice versa), il convient « d'appeler sacrifice humain toute mise à mort rituelle des humains », Pierre Bonnechere, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 1994, p. 21. Pour les exemples de vestales condamnées pour *incestus*, cf. Claire Lovisi, « Vestale, *incestus* et juridiction pontificale sous la république romaine », *MEFRA*, vol. 110, no. 2, 1998, 699, note 2.

⁹¹⁸ Plusieurs romanistes se sont opposés à une hypothèse de Wissowa qui rattachait la quadruple mise à mort de 228 avant notre ère aux origines des Argées : W. W. Fowler, *op. cit.*, p. 112 ; R. M. Ogilvie, *op. cit.*, p. 104 ; Kurt Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Munich, C.H. Beck, 1960, p. 412-414 ; H. H. Scullard, *op. cit.*, p. 12, note 157.

⁹¹⁹ Wilhelm Mannhardt, *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme* (Le culte de l'arbre des Germains et de leurs tribus voisines), Berlin, 1875, p. 214-216 ; 355-356 (qui présente des exemples de dons d'objets provenant d'Inde, d'Amérique et d'Égypte), cité par W. W. Fowler, *op. cit.*, p. 119, note 2.

⁹²⁰ Selon J. G. Frazer, les mannequins représentent les vies qui auraient été perdues si le fleuve n'avait pas été contesté par la construction du pont Sublicius, *The Fasti of Ovid*, vol. 4, London, Mcmillan and Co., 1929, p. 74, dans B. Nagy, *loc. cit.* p. 22, note 2. Pour la sacralité du pont Fabricius, voir Judith P. Hallet, « "Over Troubled Waters": The Meaning of the Title Pontifex », *TAPA*, vol. 101, no. 1, 1970, p. 226 (qui adhère à l'hypothèse de Frazer).

⁹²¹ Kurt Latte, *op. cit.*, p. 412-414, cité par R. M. Ogilvie, *op. cit.*, p. 104.

⁹²² Georges Dumézil, 1974, *op. cit.*, p. 449.

⁹²³ Jean Bayet, *La religion romaine : histoire politique et psychologique*, Paris, Payot, 1969 (2^e éd.), p. 97-98. Voir aussi Blaise Nagy, *loc. cit.*, p. 22, note 5.

les *domus*⁹²⁴. Cette hypothèse fut reprise par Daniel Harmon qui compara le rôle des vestales de conserver le feu sacré à la fonction d'*Agni*, le dieu du feu et du foyer en l'Inde védique, qui a la fonction de chasser les esprits hostiles (*rākṣasas*)⁹²⁵. En se fiant sur les sources, on peut considérer que la parure de deuil de la *Flaminica* soutient l'hypothèse d'un rite funeste⁹²⁶.

En revanche, le moment de l'année qui clôturait le rite des Argées, à la mi-mai, alors que le monde agro-pastoral est en pleine effervescence, mena certains chercheurs à développer des hypothèses attribuant une fonction agraire à cette cérémonie. Ce fut notamment l'opinion de Louise Adams Holland, qui associa les Argées avec les anciennes responsabilités agraires des vestales, dont le culte visait en premier à assurer la prospérité du foyer socio-économique de Rome. Selon elle, cette cérémonie pourrait commémorer la traversée des vestales du pont Fabricius pour aller recueillir les céréales et les épices sacrées (*mola salsa*), qui étaient préparées du 7 au 14 mai⁹²⁷. Pour sa part, Robert E. A. Palmer, rattacha l'origine des mannequins aux restes des matériaux conservés par les anciens constructeurs de cabanes en chaume de Rome⁹²⁸.

Plus récemment, Blaise Nagy a voulu marier les deux tendances interprétatives (funeste et agraire) en montrant que les vestales étaient responsables de la préparation des épices sacrées, mais aussi des gâteaux (*far*) parfois destinés aux défunts⁹²⁹. Selon lui, le rituel des Argées consistait en une lustration agraire visant à apaiser les mânes publics par les vestales, ce qui compléterait les procédures rituelles

⁹²⁴ *Ibid.* Lors des trois jours consacrés aux *Lemuria*, les spectres des esprits familiaux (mânes et lares) hantaient les *domus* de Rome. Selon le rituel domestique décrit par Ovide, les mânes étaient apaisés par le *paterfamilias* en plein milieu de la nuit. Ce dernier, après s'être lavé les mains avec l'eau provenant d'une fontaine, distribuait pieds nus des morceaux de fèves sortis de sa bouche à travers sa demeure sans regarder derrière-lui. L'ombre était supposé le suivre et ramasser les fèves pendant qu'il prononce neuf fois : « je lance ces fèves, par elles, je me rachète, moi et les miens ». Après une autre ablution par l'eau, il prononce neuf fois : « Mânes de nos pères. Sortez! », ce qui termine le rite (Ovid. *Fast.* 5, 419-444), cf. H. H. Scullard, *op. cit.*, p. 112. L'eau marque ainsi les intervalles de ce rite domestique comme pour le *Daps* à Jupiter (Cat. *Agr.* 132).

⁹²⁵ Selon Daniel P. Harmon, les vestales détiennent un rôle similaire à celui d'*Agni* en Inde védique, qui est de chasser les démons domestiques (*rākṣasas*) avides de chair fraîche (*Rig-Veda*, 87), qui comme les Mânes représentés par les mannequins (*Argei*), menaçaient la fertilité de l'État, cf. « The Public Festivals of Rome », dans : *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* Vol. 16.2 Berlin/New York, 1978, p. 1455-1459, cité par B. Nagy, *loc. cit.*, p. 6.

⁹²⁶ Aulu-Gelle, *Les Nuits Attiques*, 10, 15.

⁹²⁷ Louise Adams Holland, *Janus and the Bridge*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1961, p. 327-331, considère que les *sacraria argeorum* représentent symboliquement des petits champs dans lesquels les vestales entreposaient une farine sacrée visant à attirer une récolte fructueuse dans les champs.

⁹²⁸ Robert E. A. Palmer, *The Archaic Community of the Romans*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 87-94. Voir aussi B. Nagy, « "The Argei Puzzle" », *AJAH*, vol. 10, n. 1, 1985, p. 6.

⁹²⁹ Au début du mois de mai, trois vestales allaient recueillir les céréales d'épeautre qui serviront à la confection de la *mola salsa*, ainsi qu'aux gâteaux sacrés (*farra*), parfois moulés en forme humaine (appelés « *maniae* », mânes). Les gâteaux (*farra*, *crusta*, *liba*) étaient cuits et stockés par les prêtresses dans le « garde-manger » du temple de Vesta (*penus*), cf. Servius. *Comm. Aen.* 8, 82 ; Festus 114 = s. v. « *Manias* ». Selon Blaise Nagy (*ibid.*, p. 7 ; 12-13.), les « *maniae* » étaient offerts aux mânes durant les trois jours des *Lemuria*, ce qui concorde avec la récolte des vestales. Leur fonction funéraire apparaît le 13 février sur calendrier de Philocalus (354 de n. è.), qui indique que les vestales apaisent les âmes des défunts ce jour-là (*parentat*), mais on ignore les modalités de ce rite (cf. A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae XIII : Fasti et Elogia*, Fasc. 2, Rome, Liberia dello stato, 1937, p. 408).

expiatoires amorcées dans les demeures lors des *Lemuria*⁹³⁰. Bien que toutes ces hypothèses soient plausibles, et qu'il en ait d'autres, la question des origines et du sens des Argées demeure l'un des mystères de la religion romaine⁹³¹. Pour poursuivre cette analyse, il conviendra d'examiner la forme de ce rituel.

Si l'on écarte les éléments helléno-centriques ancrés par les mythographes de Rome pour expliquer la cérémonie – voulant que toute chose ait une origine grecque (dans ce cas, attribuée à Hercule) – on demeure avec une pratique rituelle attestée à Rome : l'offrande matérielle jetée à l'eau. Comme cela a été évoqué précédemment, les Romains offraient des objets à l'eau pour communiquer avec les divinités chthoniennes, parmi lesquelles comptent les divinités des eaux⁹³². En 1953, Joël Le Gall jugeait que c'est le caractère infernal du dieu Tibre qui est mis en valeur par les Argées⁹³³. Même si on ne peut établir ce rapport avec certitude, nous argumenterons que les eaux du fleuve interfèrent avec le monde des morts.

D'abord, un regard du côté de la littérature savante produite par les spécialistes des cultes grecs permettra d'interpréter plus en profondeur ce rituel. En des termes techniques, il s'agit d'une précipitation sacrificielle, où les projectiles passent de l'actif au passif, jusqu'à leur mort ou disparition complète dans les abymes⁹³⁴. Lorsque les objets sont rituellement jetés dans les eaux (ou gouffres), cela équivaudrait, suivant l'analyse de Renée Koch Piettre, à leur mise en dehors des limites du monde des vivants : « la précipitation simple, qu'on élimine hors des frontières, a souvent en elle-même une valeur cathartique ou apotropäïque »⁹³⁵. Ce geste peut ainsi être comparé à une descente aux enfers (κατάδασις)⁹³⁶.

En jetant les mannequins appelés *Argei* du Pont Sublicius, les vestales effectuaient alors une offrande au fleuve, signifiant son abandon complet au domaine chthonien. En tombant dans les tourbillons

⁹³⁰ Blaise Nagy, « “The Argei Puzzle” », *AJAH*, vol. 10, n. 1, 1985, p. 15.

⁹³¹ Plusieurs hypothèses ont été omises de cet argumentaire, notamment celles de Gianfranco Maddoli, « Il rito degli Argei », *PP*, vol. 138, 1971, p. 153-166 (les Argées se rattachent à un ancien culte à Héra/Junon) ; Mario Torelli, *Lavinio e Roma*, Rome, Quasar, 1984, p. 102-121 (les Argées sont connectées à Maia, Vucain et l'*Agonium* du 21 mai) ; Danielle Porte, « La noyade rituelle des hommes de jonc », R. Altheim-Stiehl, M. Rosenbach (éds.), *Festschrift Gerhard Radke*, Münster, Aschendorff, 1986, p. 193-211 (des mannequins en argile sont dédiés au Tibre pour ceux qui moururent noyés) ; *ibid*, p. 22-23, note 2 et 12. Pour une bibliographie récente sur la question des Argées, voir : Giovanna Rocca, « Argei », *AION* 5, 2016, p. 162-165.

⁹³² John Scheid, *La religion des Romains*, 2010, p. 79.

⁹³³ « Le Tibre a un caractère chthonien très net parce qu'il aboutit jusqu'à la mer, qui est souvent confondue pour l'outre-tombe », J. Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, Paris, puf, 1953, p. 83-87 ; 95 (pour la citation).

⁹³⁴ Par l'entremise d'une trajectoire horizontale, puis verticale, la précipitation sacrificielle par noyade se rapproche d'une libation (admettant que le liquide soit déversé complètement), et donc, d'un holocauste (une destruction entière de ce qui est consacré), cf. Renée Koch Piettre, « Précipitations sacrificielles en Grèce ancienne », dans Id., S. Georgoudi, F. Schmidt (éds.), *La cuisine et l'autel : les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Bibliothèque de l'EPHE, Sc. Religieuses no. 124, Turhout, Brepols, 2005, p. 83-84.

⁹³⁵ *Ibid*, p. 90.

⁹³⁶ La précipitation sacrificielle d'humains, d'objets et d'animaux est une catégorie large qui se rapporte à diverses modalités religieuses : initiation, divination, *devotio* (rappelons l'exemple de Marcus Curtius, p. 58-59), peine de mort, pulsions érotiques, purifications, etc. Cf. R. Koch Piettre, *loc. cit.*, p. 78. Pour l'immersion comme mort rituelle, voir aussi Marie Delcourt, *Héphaïstos ou la légende du Magicien*, Paris, Les Belles Lettres, 1957, p. 117-120.

du Tibre (*uertices*), ceux-ci se désintègreront, une fois rendus dans la mer⁹³⁷. En d'autres termes, la forme rituelle semble indiquer qu'il s'agit d'un sacrifice expiatoire (une purification) par la destruction complète de ces effigies dont l'identité nous échappe. Cependant, le rite pourrait aussi trahir une dramatisation démontrant une réplique des « Argiens » qui repartent vers leur patrie en flottant quelques temps sur les flots. À notre avis, il s'agit d'une combinaison de ces deux facteurs : un sacrifice chthonien et la dramatisation d'un ancien mythe funeste aux origines perdues⁹³⁸.

En tant que réceptacle des Argées, le Tibre pourrait agir comme moyen de communication vers le monde des défunts. En effet, la conception grecque des espaces souterrains illustrée par Platon dans le *Phédon*, concède aux grands-fleuves un lien contigu avec les fleuves infernaux⁹³⁹. Même si ces idées sont grecques, elles étaient bien intégrées par les Romains sous le Haut-Empire, alors que ceux-ci rattachaient les lacs Averno et Amsanctus au sud de Rome à des accès aux domaines des enfers en raison de leurs émanations de gaz toxiques⁹⁴⁰. Même si le Tibre n'est peut-être pas le destinataire direct du rituel, ce sont ses eaux qui lui donnent une valeur effective et cathartique en faisant disparaître les mannequins.

En un sens métaphorique, le Tibre pourrait ainsi représenter un intermédiaire qui fait transiger ces figures artisanales entre l'espace réelle et le monde des défunts. En coulant dans son cours, les mannequins

⁹³⁷ Le fleuve conduit les choses ou les êtres laissés dans ses flots jusqu'à la mer, qui pour les Grecs et les Romains, avait la capacité de digérer et nettoyer les immondices (Hom. *Il.* 1, 311 ; Eur. *IT.* 1039 et 1193), cf. Robert Parker, *Miasma : Pollution and Purification in Early Greek Religion*, 1983, p. 227 ; voir aussi R. Koch Piettre, 2005, *ibid.* Nous examinerons un exemple de purge rituelle par le Tibre au prochain point (*purgamina Vestae*, 15 juin). Cependant, il convient de relever le triste sort de l'empereur Vitellius dépeint par Suétone (*Tib.* 17), dont la dépouille mutilée fut trainée dans le Tibre avec un crochet par les partisans d'Othon (69 de n. è.). Certainement, il y a ici l'idée que l'empereur destitué soit envoyé errer dans le domaine des morts en étant jeté vers la mer.

⁹³⁸ Nous référons ici à l'analyse de W. Warde Fowler, qui considérait la cérémonie des Argées à la fois comme une dramatisation et une pratique sacrificielle, *op. cit.*, p. 119.

⁹³⁹ Dans leurs parcours sous terre, les eaux demeurent en mouvement, car ils ne trouvent jamais de fond ni d'appui pour s'arrêter. Le circuit fonctionne à l'image d'un balancier penchant d'un côté ou de l'autre, selon les masses qui y circulent. Des courants de toutes tailles conduisent des eaux chaudes et froides, certains flots sont de lave ou de boue. Arrivées au fond du gouffre, les eaux se mêlent aux fleuves infernaux, dont quatre sont plus importants : le dieu-fleuve Océan (*Okeanos*), qui est le plus grand et le plus éloigné du centre (il entoure le monde), l'Achéron, qui donne sur les marais Achérousiade et coule en sens contraire du précédent, le Pyriphlégéthon, qui est de la lave et de feu, puis, le Styx, aux « propriétés redoutables », dont le sombre cours coule à l'inverse du précédent et débouche sur son affluent le Cocyte. Après avoir parcouru le Tartare, les eaux empruntent d'autres chemins et finissent par ressortir à leurs cours d'origine, moyennant un trajet propre à chaque cours. Ainsi, ces eaux forment les mers, les fleuves, les lacs et les sources, elles portent toutes les attributs de la terre qu'elles parcourent sur la terre, cf. Hésiode, *Théogonie*, 789 ssq., et en particulier Platon, *Phédon*, 60-61 (111d-112a). À cette explication, Aristote ajoute que les eaux portent aussi la couleur et le goût de leurs parcours sous terre (*Météorologiques*, 2, 2, 10 356a). Les auteurs romains du I^{er} siècle, ont adhéré largement aux explications d'Aristote pour qualifier les eaux (Plin. *HN.* 31 29 ; Sén. *QNat.* 3, 1-10).

⁹⁴⁰ Le lac Amsanctus aux frontières de l'Hirpinie (au sud-est de Rome) est reconnu pour ses exhalaisons sulfuriques. Dans l'Antiquité, les victimes étaient sacrifiées au sanctuaire de la patronne des lieux, la déesse Méfitis, étaient laissées à proximité des exhalaisons gazeuses, ce qui les faisait trépasser (Servius, *Comm. ad Aen.* 7, 563), cf. Olivier de Casanove, « Le lieu de culte de Méfitis dans le *Amsancti ualles* », dans O. De Casanove, J. Scheid (éds.), *Sanctuaires et sources dans l'antiquité*, Naples, Centre Jean Bérard, 2003, p. 156. Ajoutons que Plin l'Ancien observe ce même phénomène au lac Averno près de Cumae en Campanie (*HN.* 31, 18), là où Virgile situe une porte qui mène Énée aux enfers (*Aen.* 6, 236-263).

étaient abandonnés au domaine des morts, puis ils retrouveraient l'Inachus s'il s'agit bien d'effigies des « Argiens »⁹⁴¹. Par conséquent, ce sacrifice aux dieux infernaux pourrait expliquer l'apparence de deuil de la *Flaminica*, venue assister « aux funérailles des Argiens », mais ceci demeure une hypothèse⁹⁴². Cependant, on ne peut écarter complètement l'idée que les mannequins remplacèrent d'anciens sacrifices humains (captifs, impies, condamnés à mort?), mais c'est aussi vers les enfers qu'ils seraient destinés⁹⁴³.

Finalement, en ce qui concerne les dévots, le passage de Denys d'Halicarnasse cité plus haut, illustre ceux et celles qui participaient à cette cérémonie à la fin du I^{er} siècle. On remarque la présence des plus hautes instances politiques et religieuses de Rome chargés des grands sacrifices publics : les préteurs (seize avec chacun deux licteurs sous Auguste), les pontifes qui dirigent la *religio*, les vierges vestales, ainsi que le couple qui représente le culte à Jupiter capitolin : le *flamen Dialis* et son épouse⁹⁴⁴. Il n'est pas anodin que ce soient les vestales, selon Ovide, qui jetaient les mannequins à l'eau, car ces prêtresses entretenaient d'anciens rapports culturels avec le Tibre⁹⁴⁵. En ce sens, le choix des officiantes renforce l'idée que le fleuve ait une fonction religieuse : il accueille les mannequins jetés dans ses ondes, ce qui complète le rite.

En dépit de ces hypothèses, l'effet escompté pour la collectivité citadine qui accomplit le rite demeure inconnu. L'hypothèse la plus plausible, selon moi, est que cette cérémonie aux allures solennelles, voir funestes, servait à purifier l'ensemble de la communauté romaine (*civitas*), par le sacrifice de mannequins représentant les anciennes tribus de Rome⁹⁴⁶. Cette explication est renforcée par la présence des pontifes, dont le nom dérive de *pons* (pont) sur le premier pont « sacré » de la ville à faire la liaison

⁹⁴¹ Sans nécessairement qu'il y ait un rapport avec les *Lemuria* (ce que Jean Bayet et Blaise Nagy ont voulu montrer), cette fonction transitoire du fleuve vers le monde des morts pourrait attribuer un caractère funeste au rite des Argées.

⁹⁴² Aulu-Gelle, *Les Nuits Attiques*, 10, 15 (pour la chevelure de la *Flaminica*).

⁹⁴³ Bien que nous ne connaissions pas de vision typiquement romaine des enfers, il semble que les Romains aient partagé ou adopté les conceptions cosmogoniques grecques.

⁹⁴⁴ À propos de « ceux qui ont le droit d'assister au rite » mentionnés par Denys d'Halicarnasse (1, 38, 3), il s'agit probablement des membres selectes de la haute société (chevaliers, sénateurs, etc.) auxquels le droit d'assister aux Argées aux côtés des figures sacrosaintes avait été accordé, cf. H. H. Scullard, 1981, *op. cit.*, p. 120.

⁹⁴⁵ G. Dumézil, *Tarpeia*, Paris, Gallimard, 1947, p. 106-108. Cet ancien rapport avec le Tibre a été examiné dans le récit de « l'ordalie » par l'eau de la vestale Tuccia (c. 230 de n. è.), qui pourrait avoir été enjolivé pour représenter cette ancienne conjoncture rituelle entre les vestales et l'eau fluviale (1. 3. 4a).

⁹⁴⁶ Cette hypothèse admet qu'il y ait trente mannequins (Dion. Hall. 1, 38, 3) pour les trente tribus (*curiae*) de Rome, cf. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1974 (2^e éd.), p. 449 ; H. H. Scullard, *op. cit.*, p. 121.

entre les communautés établies sur les deux rives⁹⁴⁷. Les pontifes pourraient donc avoir un rapport précis avec la localisation du rituel sur le pont Sublicius, mais celui-ci nous échappe de manière précise⁹⁴⁸.

En somme, le *deuxième Acte* des Argées du 14 ou 15 mai atteste d'une ancienne pratique religieuse conservée par la répétition d'une cérémonie annuelle accomplie par les élites de Rome, mais dont le sens précis ne peut être déterminé à ce jour. Ce bref survol des analyses préalables a toutefois permis de dégager trois particularités du Tibre dans ce rite : réceptacle d'offrande, rattachement mythologique aux fleuves infernaux, puis conjoncture rituelle avec les vestales. Lors des Argées de la mi-mai, que Plutarque appelle « la plus grande des purifications », il nous a semblé probable que le rôle du Tibre était celui d'emporter les mannequins vers le monde chthonien : leur offrant une catabase par ses eaux⁹⁴⁹. Ce rituel obscur pourrait représenter une grande lustration des habitants de Rome par « boucs-émissaires » matériels. Les honneurs accordés au fleuve de Rome seront mieux définis lors des fêtes fixées au mois de juin.



Arrivé en juin (*mensis iunius*), le printemps touche alors à son paroxysme. Avec la croissance des plantes et des aliments cultivés dans les champs, les Romains faisaient le parallèle entre ce mois de l'année et la jeunesse (*iuvenes*). Le mois de juin s'amorçait aux calendes par la fête de Junon Moneta qui veillait à la protection des jeunes femmes⁹⁵⁰. En dehors des remparts, les fermiers se préparaient en vue des premières récoltes de l'année⁹⁵¹. Avec le beau temps, il s'agissait d'une période propice aux activités fluviales, comme la pêche, la navigation de plaisance ou commerciale, ou la nage. Dans ce point, il sera question de trois

⁹⁴⁷ Le pont Sublicius comportait certaines ordonnances religieuses, par exemple, il était prohibé d'utiliser des métaux pour le réparer. À Rome, les travaux des ponts étaient supervisés par les pontifes (Dion. Hal. 2, 73, 1-3 ; Plut. *Numa*. 9, 1-9). Les auteurs anciens acceptent généralement l'explication de Varron que *pontifex* dérive de *pons* (pont) et *facere* (faire), littéralement « les faiseurs de ponts ». Cependant, Varron note qu'une étymologie concurrente rattachait ce terme à *posse* (être capable de) et *facere* (faire), ce qui pourrait renvoyer à l'autorité des pontifes dans les affaires politiques, légales et religieuses (*Ling.* 5, 83 ; Plut. *Ibid.*), cf. Judith P. Hallet, *loc. cit.*, p. 220-221.

⁹⁴⁸ Le sens religieux de « *pons* » peut être précisé par comparaison avec le sanscrit *pánthāh* (pont), qui porte le sens de « chemin vers les dieux » (mentionné 175 fois dans le *Rig-Veda*), cf. Roland G. Kent, « The Vedic Path of the Gods of the Roman Pontifex », *Classical Philology*, The University of Chicago Press, vol. 8., no. 3, 1913, p. 322-326. Tel que le remarquait Émile Benveniste, *pánthāh* a aussi le sens d'un franchissement vers une destination inconnue et possiblement hostile, cf. « Problèmes sémantiques de la reconstruction », dans Id. *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1954 (1966), p. 257. Voir aussi : Judith P. Hallet, *ibid.*, p. 224-225.

⁹⁴⁹ Plutarque, *Questions romaines*, 32.

⁹⁵⁰ Ovid. *Fast.* 6, 88 : « juin est le mois des jeunes ». Le 1^{er} juin, les Romains honoraient Junon Moneta, dont les oies légendaires avaient sauvé le Capitole en avertissant les Romains d'une attaque nocturne de la part des Gaulois (390 av. n. è.), cf. Tite-Live, 5, 47. Le mois de Juin est aussi rattaché à la guerre. À cette même date, la jeunesse en armes (*armati iuuenes*) se réunissait parfois en dehors de la Porte Capène près d'un temple de Mars, avant de partir en campagne en empruntant la *Via Appia* (*ibid.*, 7, 23, 3), cf. Robert Turcan, *op. cit.*, p. 112.

⁹⁵¹ Les travaux agro-pastoraux de juin poursuivaient ceux du mois précédent. Il fallait labourer la terre, relabourer les vignes, ramener la terre autour des arbres fruitiers et préparer les aires pour les premières récoltes, en particulier des fèves et des épices qui servaient aux offrandes religieuses. Il convenait également de faire des réserves de fourrages pour les bêtes avant les chaleurs qui commenceront aux ides de juin (13 juin), Colum. *Rust.* 11, 46-48.

fêtes de juin qui mettent en valeur la cohabitation des habitants de Rome avec le Tibre : *Ludi Piscatorii* (7 juin), *purgamina Vestae* (15 juin) et *Tiberina descensio* (24 juin).

4. 3. 5. *Ludi Piscatorii* (7 juin)

Quiconque pratique la pêche en eau douce sait que le début du mois de juin est un moment propice pour attraper les poissons qui nagent plus près de la surface en quête de nourriture. Sur les rives du Tibre, les pêcheurs de Rome traînaient leurs filets en quête des truites, de tanches ou de carpes qui seraient ensuite vendus dans les marchés (*macella*)⁹⁵². Le 7 juin, lors des *ludi Piscatorii*, les « jeux des pêcheurs », des concours de pêche se tenaient sur les deux rives du fleuve⁹⁵³. Selon Ovide, qui se rappelle y avoir assisté, ces jeux étaient offerts en l'honneur du dieu Tibre :

« Je me souviens d'avoir vu alors des jeux sur le gazon du Champ de Mars, et d'avoir entendu dire, Tibre au cours paisible, que c'étaient tes jeux. C'est un jour de fête pour ceux qui traînent leurs filets ruisselants et qui cachent sous de minces appâts leurs hameçons de bronze »⁹⁵⁴.

Malgré le fait qu'Ovide soit le seul à mentionner que les *ludi* soit consacrés au Tibre, il est plausible que les pêcheurs de Rome l'honoraient comme patron en raison de ses eaux poissonneuses⁹⁵⁵. Ce concours annuel est décrit de manière plus explicite par Festus Grammaticus, qui écrit : « on dit que les jeux des pêcheurs, qui ont lieu chaque année au mois de juin sur le *Trastevere*, sont organisés par le préteur urbain seul, qui s'assure que les poissons sortis du Tibre ne soient pas envoyés au marché, mais à l'aire de Vulcain »⁹⁵⁶. Ce passage atteste que les jeux se tenaient sur les deux rives du fleuve, puis qu'ils étaient supervisés par le prestigieux préteur urbain (*praetor urbanus*)⁹⁵⁷. Cette magistrature obtint peut-être la tâche

⁹⁵² On connaît l'existence d'un *Forum Piscatorium* (ou *Piscarium*), le « marché aux poissons », qui était situé au nord du forum romain. Ce marché fut incendié en 210 av. n. è., puis reconstruit l'année suivante avant d'être ingéré au grand *macellum* édifié par le censeur Marcus Fulvius Nobilitor en 179 av. n. è. (Varron. *Ling.* 5, 146-147 ; Tite-Live, 26, 27, 3 ; 40, 51, 4-5), cf. Platner-Ashby. s. v. « *Forum Piscarium* » ; A. Malissard, *Les Romains et la mer*, 2012, p. 176. Pour les espèces de poissons d'eau douce cultivés par les Romains, voir l'étude d'Yves Peurière, « *Piscinae* et pisciculture en eaux douces », *Vita Latina*, vol. 167, 2002, p. 5-7.

⁹⁵³ Ovide situe la fête le 7 juin (note suivante), mais celle-ci est fixée le 8 juin sur le calendrier d'Amiternum (l'actuelle *San Vittorino*), qui date de l'époque de Tibère (14-37), cf. H. H. Scullard, *Festivals and Ceremonies*, Itaca, Cornell University Press, 1981, p. 148.

⁹⁵⁴ Ovid. *Fast.* 6, 235-240 (trad. H. Le Bonniec).

⁹⁵⁵ Georg Wissowa considérait probable que les pêcheurs de Rome vénèrent le dieu Tibre, cf. *Religion und Kultus der Römer*, München, C.H. Beck, 1912, 2^e éd. (1971), p. 225, cite par Susan Savage, « The Cults of Ancient Trastevere », *MAAR*, vol. 17, no. 1, 1940, p. 39. C'est fut aussi l'opinion de Joël Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, Paris, puf, 1953, p. 48-50 ; voir également Brian Campbell, *op. cit.*, p. 140-141.

⁹⁵⁶ Festus, 277 L (cf. Varron, *Ling.* 2, 16) : *Ludi Piscatorii vocantur qui quotannis mense Iunio Trans Tiberim fieri solent a praetore urbano pro piscatoribus Tiberinis quorum quaestus non in macellum parvenit sed fere in aream Vulcani*, cf. S. Savage, *ibid.* Nous avons résumé ce passage à des fins de vulgarisation.

⁹⁵⁷ En ce qui concerne la localisation des jeux du 7 juin sur la plaine du Champ de Mars, le concours avait peut-être lieu dans la courbature du fleuve entre le *forum Boarium* et l'embouche de la *Cloaca Maxima*, là où se trouve un « district du Tibre » (*vicus Tiberini*), cf. Brian Campbell, *op. cit.*, p. 141.

d'organiser ce concours en même temps que le sénat lui octroya la responsabilité de tenir les *ludi Apollinares* en 212 av. n. è., mais les *ludi Piscatorii* ne sont pas mentionnés avant l'époque augustéenne⁹⁵⁸. Selon ce passage de Festus, les poissons pêchés ce jour-là allaient directement au *Vulcanal (Ara Vulcani)* – où le préteur devait superviser les sacrifices⁹⁵⁹. On peut supposer que les prises gagnantes y étaient brûlées entièrement sur les autels, comme le veut la coutume pour honorer ce dieu chthonien⁹⁶⁰.

En ce qui concerne les participants, les *ludi Piscatorii* devaient impliquer les associations de pêcheurs, telle que la « corporation des pêcheurs et des plongeurs des rives du Tibre » (*corpus piscatorum et urinatorum totius alvei Tiberis*) mentionnée sur une dédicace datée du règne de Caracalla⁹⁶¹. Il convient de souligner que l'une des conséquences de la thalassocratie romaine en Méditerranée (achevée en 31 av. n. è.), est que la pêche en eau douce devint de plus en plus méprisée par les élites de Rome, qui développèrent alors un goût pour les animaux « exotiques » de la mer : surmulets, murènes, thons, pieuvres, etc.⁹⁶². Ces poissons arrivaient par le port de Rome, l'*emporium*, ou ils étaient élevés par les riches romains dans des viviers, afin d'être vendus à grands prix dans les marchés⁹⁶³. Pour faire contraste avec sa

⁹⁵⁸ Cette hypothèse fut proposée par Theodor Mommsen, *Röm. Staatsr.* 1, 236, note 3 (1887-1888). Bien qu'on puisse considérer que ces jeux remontent à l'époque républicaine, les témoignages d'Ovide et de Festus (qui se réfère à Verrius Flaccus, historien du I^{er} siècle av. n. è.), sont les plus anciens, cf. S. Savage, *loc. cit.*, p. 40.

⁹⁵⁹ L'*area Vulcani* sur le forum romain (ou le *Vulcanal*) compte parmi les plus anciens lieux de culte de Rome. La tradition annalistique le fait remonter à Titus Tatius (co-régent avec Romulus), qui dédia un autel à Vulcain sur le forum après la jonction entre les peuples latins et sabins (Dion. Hall. 2, 50, 3). Les archéologues n'ont pas identifié ce sanctuaire avec certitude; Giacomo Boni le situait sur le flanc du Capitole (*Not. Sc.*, 1900), mais ces ruines ont été rattachées au temple de Saturne. Filippo Coarelli l'associe plutôt à l'autel du *Lapis Niger (altar G-H)* près du *Comitium*, cf. *Rome and Environs: an Archaeological Guide*, 2007, p. 56, cf. A. Carandini (dir.), *The Atlas of Ancient Rome. Biography and Portraits of the City*, Princeton, Oxford-Princeton University Press, 2012, vol. 1, p. 153.

⁹⁶⁰ Servius (*loc. cit.*) mentionne que les poissons sont sacrifiés à Vulcain comme substitut d'eux-mêmes (*per se*). Peut-être par les vainqueurs du concours? Cette procédure renvoie aux offrandes dédiées complètement aux dieux infernaux (supra, note 180), mais dans ce cas-ci, elles sont détruites par le feu. On peut comparer cette offrande aux animaux qui seront jetés au feu lors des *Volcanalia* (23 août), Varron. *Ling.* 6, 20, cf. H. H. Scullard, *op. cit.*, p. 148.

⁹⁶¹ *CIL VI 1872* (206 ap. J.-C). Deux autres inscriptions de cette époque commémorent des patrons de cette même corporation (*CIL VI 29700* et *29702*), cf. S. Savage, *loc. cit.*, p. 39. Joël Le Gall notait qu'il s'agit d'associations de pêcheurs distinctes des marchands de poissons (*Le Tibre, fleuve de Rome dans l'Antiquité*, 1953, p. 270), mais celle-ci pourraient aussi bien associées, cf. Emmanuel Botte, « L'exploitation de la mer en Italie centrale tyrrhénienne (Étrurie et Latium) : production et commerce durant l'Antiquité », *MEFRA*, vol. 129, no. 2, 2017, p. 482-483.

⁹⁶² Varron (*Rust.* 3, 17) et Columelle (8, 16-17) considéraient la pisciculture comme le troisième art de l'agronomie après l'agriculture et l'élevage, cf. A. Malissard, *op. cit.*, p. 202.

⁹⁶³ Au I^{er} siècle, alors que la pêche à la truite en eau douce était délaissée par les élites romaines, les poissons ramenés de la mer ou élevés dans les viviers, vendus frais, fumés ou salés (soit par une salaison sèche ou humide), pouvaient se vendre à des sommes astronomiques dans les marchés de Rome, par exemple, un surmulet aurait été vendu 10 000 sesterces sous Tibère (Suét. *Tib.* 34, 2), un autre 8000 sesterces sous Caligula (Plin. *Ep.* 9, 67), et ce poisson valait 5000 sesterces pour quatre livres et demi sous Néron (Sén. *Ep.* 95, 72), cf. A. Malissard, *ibid.*, p. 197-205. Par comparaison, le salaire d'un légionnaire sous Domitien (81-96) était de 300 deniers par an, ce qui équivaut à 1200 sesterces (1,08 livre de surmulet!), cf. Yann Le Bohec, « La solde des soldats de l'armée romaine sous le principat », *Revista de Historia das Ideias*, Presses de l'Université de Coimbra (Portugal), vol. 30, 2009, p. 43-44.

description des merveilles et les remèdes tirées des eaux douces, Pline l’Ancien notait avec sarcasme : « de toute la nature, la mer est l’élément qui coute le plus cher au ventre de l’homme »⁹⁶⁴.

En raison de cette manie des élites, les poissons d’eau douce consommés à table sont moins connus, omis que les poissons sans écailles étaient interdits à des fins sacrificielles⁹⁶⁵. Sous l’Empire, la pêche en eau douce demeurait pratiquée pour le loisir, ainsi qu’un moyen de bonifier les assiettes de la population moins nantie⁹⁶⁶. Ainsi, les jeux des pêcheurs du 7 juin, qui pourraient remonter à la République moyenne (fin du III^e ou II^e siècle), si ce n’est pas antérieurement, mettaient en valeur une activité alimentaire caractéristique au développement de cette société fluviale, mais qui impliquait surtout les masses populaires de Rome durant le Haut-Empire. Pour les Romains qui pêchaient dans le Tibre en y jetant leurs filets à partir des rives, ou à partir de leurs embarcations modestes, cette journée permettait de montrer leur savoir-faire en même temps qu’ils rendaient hommage au dieu-fleuve qui leur procure cette ressource.

4. 3. 6. *Vestalia et purgamina Vestae* (9-15 juin)

Deux jours plus tard, commençait l’une des plus anciennes *feriae* romaines, les *Vestalia*, qui s’échelonnent du 9 au 15 juin, en l’honneur de Vesta : patronne du foyer socio-économique de Rome⁹⁶⁷. Bien que l’origine des *Vestalia* soit obscure (étrusque, lavinate, romaine ou autres), on peut considérer que cette fête faisait déjà partie de la religion organisée de Rome au V^e siècle av. n. è.⁹⁶⁸. Durant ces sept jours néfastes consécutifs, le rideau entourant le naos de l’*Aedes Vestae* (*penus*), accès d’habitude réservé aux vestales et au grand pontife, était ouvert pour que les femmes seulement puissent y entrer pieds nus, afin d’y déposer une offrande alimentaire préparée à la maison pour la déesse du foyer (galette, gâteau, etc.)⁹⁶⁹.

⁹⁶⁴ Plin. *HN*. 9, 104. Cette pensée sur la mer contraste avec la vision positive de Pline l’Ancien des eaux douces : « qu’en aucune partie de la nature ne se rencontrent plus grandes merveilles » (*HN*. 31, 6, 18).

⁹⁶⁵ Selon Pline l’Ancien (*HN*, 32, 11), Numa fit une loi qui interdisait dans les banquets funéraires l’usage des poissons sans écailles, afin de diminuer les frais des banquets publics et privés, mais aussi pour empêcher que leur prix hausse en raison des banquets (qui se rapporte à L. Cassius Hemina, qui écrivait vers 146 av. n. è.), voir aussi Festus, s. v. « *pollucere* » (la loi fait exception pour le scare), cf. Jérôme Carcopino, « Les prétendues lois royales », *MEFRA*, vol. 54, no. 1, 1937, p. 356-357. Dans l’épopée de Virgile, le pieux Énée immole la truie blanche sacrée et ses trente petits (représentant les tribus de Rome?), sur lieu où sera fondé la ville d’Albe par Ascagne (*Aen.* 8, 84-85).

⁹⁶⁶ Yves Peurière, 2002, *loc. cit.* p. 5.

⁹⁶⁷ D’origine très ancienne, les *Vestalia* apparaissent sur tous les calendriers publics romains (pré-césariens, césariens et tardifs). Selon Dario Sabbatucci, la fête durait trois jours au départ, mais celle-ci fut prolongée durant la République tardive avec les réformes du calendrier, *La religione di Roma antica : dal calendrio festivo all’ordine*, Milan, Saggiatore, 1988, p. 206.

⁹⁶⁸ La fondation de l’*Aedes Vestae*, situé sur le *forum Romanum* en face de la *Regia*, remonte à l’époque royale, cf. F. Coarelli, *op. cit.*, p. 84-85. Les auteurs anciens associent l’origine du culte de Vesta à Numa Pompilius (Tite-Live, 1, 20, 3 ; Plut. *Numa*, 10-11). Cependant, on ignore s’il fut importé de Grèce de son homologue, Hestia, ou s’il est propre aux populations d’Italie, car le culte de Vesta est attesté en Étrurie et dans les villes du Latium au VII^e et VI^e siècle av. n. è. (Préneste, Lavinium, Tibur), cf. H. H. Scullard, *op. cit.*, p. 149-150.

⁹⁶⁹ En ce qui concerne la coutume des femmes d’aller pieds nus porter une offrande à Vesta, une femme sur le chemin des *Vestalia* rencontrée par Ovide lui explique que cette pratique remonte au temps où le *forum Romanum*

Comme nous l'avons vu avec Aemilia (1. 3. 4 b), les vestales avaient la responsabilité d'entretenir la flamme sacrée de Vesta. Brulant dans l'*Atrium* de l'*Aedes Vestae*, le feu perpétuel représentait Vesta elle-même, mais la déesse avait aussi une statue dans le *penus* (« garde-manger »)⁹⁷⁰. En un sens analogue, le feu sacré de Vesta correspond sous la forme d'un culte public : « au feu par lequel sont cuits les aliments de base » dans les domiciles des Romains⁹⁷¹. Les vestales sont d'autant plus les gardiennes du foyer public puisqu'elles conservent les pénates de Rome (d'Énée) et le palladium : les lares de la cité. Logées sur le forum romain, ces prêtresses concoctaient les gâteaux qui serviraient aux offrandes religieuses⁹⁷².

Tel que le remarquait W. Warde Fowler, la période des *Vestalia* est trop hâtive pour considérer que la fête soit associée à l'arrivée des premières récoltes de blés puisqu'elles ne seront achevées qu'à la fin juin et au début de juillet⁹⁷³. Bien que les modalités rituelles de cette fête demeurent peu connues, elle est généralement associée à une purification du foyer collectif de Rome et aux fonctions culinaires des vestales.

Depuis le II^e siècle avant notre ère, les meuliers et les boulangers de Rome se réclamaient du patronage de Vesta, comme en témoignent ces vers d'Ovide :

« Quant au pain placé sous la cendre, c'était au foyer même qu'on le faisait cuire; quelques morceaux de tuile recouvraient l'âtre brûlant. C'est pour cela que le boulanger, et l'ânesse même qui tourne les meules de pierre poreuse, célèbrent la fête du foyer et la divinité qui le protège »⁹⁷⁴.

était encore constitué de marécages et de roseaux, puis que les matrones de la cité en préservèrent la tradition (Ovid. *Fast.* 6, 395-416). Ce passage a été soulevé concernant l'origine du *lacus Curtius* (p. 59).

⁹⁷⁰ Tandis que le feu sacré de Vesta brûle dans l'*atrium* du temple, le *penus* est la partie réservée uniquement aux officiants du culte de Vesta (omis les femmes qui y ont droit du 9 au 15 juin). La statue de Vesta était logée dans le *penus*, puis ornée d'une couronne le 1^{er} mars (Ovid. *Fast.* 3, 140-145). À propos de l'an 82 av. n. è., Cicéron écrit dans son plaidoyer pour que le sang du grand pontife, Quintus Mucius Scaevola éclaboussa la statue de la déesse, après qu'il fut poignardé dans le temple de Vesta (*QRosc.* 12 ; *De or.* 3, 36). Notons que Properce (*Élégies*, 4, 1, 21) mentionne qu'une modeste statue de Vesta était trainée par les ânes lors des *Vestalia*. Cf. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, 1974 (2^e éd.), p. 330 ; H. H. Scullard, *op. cit.*, p. 150.

⁹⁷¹ Par comparaison avec le feu du foyer de l'Inde védique (*gārhapatya*), le feu du foyer de Vesta est aussi un feu essentiel émanant de la terre, qui n'a rien à voir avec le feu qui jaillit du ciel, cf. G. Dumézil, *ibid.*, p. 322.

⁹⁷² On a souligné au point précédent que les vestales préparaient le mélange de farine et d'épices servant au « rite romain » (*mola salsa*), ainsi que les gâteaux (*farra*) destinés aux offrandes, supra note 172. Pour les objets conservés dans l'*atrium* du temple de Vesta, voir H. H. Scullard, *op. cit.*, p. 149.

⁹⁷³ Voir aussi Colum. *Rust.* 2, 20 : « Pour ce qui concerne la moisson, dès qu'elle sera mûre, il faudra la faire promptement, et avant qu'elle soit brûlée par les chaleurs du soleil d'été, qui sont extrêmes au Lever de la Canicule (vers le 17-24 juillet), car le moindre retard est préjudiciable » (trad. Nisard), cf. W. W. Fowler, *op. cit.*, p. 153-154.

⁹⁷⁴ Ovid. *Fast.* 6, 314-315 (trad. Nisard).

De ce passage, nous pouvons déduire que les *Vestalia* impliquaient la transformation du blé en farine et sa cuisson pour en faire du pain dans les maisons (ce qui implique aussi l'usage de l'eau douce)⁹⁷⁵. Une activité essentielle dans une ville qui avait connu de nombreuses disettes accablantes⁹⁷⁶.

Le 9 juin, les meuliers donnaient congé aux ânes et aux ânesses (*asini*) qui travaillaient à moudre la farine dans les moulins. Ces animaux domestiques étaient décorés par des guirlandes avec des pains miniatures accrochés à leur cou, tandis que les moulins étaient ornés de fleurs⁹⁷⁷. Tel que l'indique plus tardivement Lactance, « les vestales choisissent (ce jour-là) un des plus beaux ânes de la ville, lui font une guirlande de pains fort délicats, qui servent ensuite à lui faire un bon repas »⁹⁷⁸.

Avec le temps, les Romains rattachèrent l'origine de ce traitement « honorable » réservé à l'âne lors des *Vestalia*, pour qu'elle contraste avec le mythe du dieu Priape à Lampsaque (Hellespont). Dans un récit grec rapporté par Ovide, ce dieu de la fertilité réclamait qu'un âne lui soit sacrifié chaque année à Lampsaque, parce que cet animal lui barra la route lorsqu'il s'apprêtait à violer la déesse Hestia⁹⁷⁹. Dans une variante, un âne préserva la virginité de la nymphe Lotis (Λωτίς), qui échappa à ce même Priape en se transformant en lotus⁹⁸⁰. De manière générale, on peut donc rattacher la fête de Vesta au feu tellurique et aux travaux qui assurent la production alimentaire de base, mais quel est le rapport avec l'eau?

Après six jours de célébration, le 15 juin, les sept vestales procédaient à un grand nettoyage du temple de Vesta (*purgamina Vestae*). Pour clore les *Vestalia*, les résidus cultuels de la fête étaient balayés, puis entassés dans l'impasse près de la rampe qui mène au Capitole (*clivus Capitolinus*). La pile de déchets

⁹⁷⁵ On notera que l'eau sert à la fabrication du pain. Il faut en ajouter à la farine (env. 6, 5 ou 7 litres pour 10 kilos de farine) pour en lier toutes les composantes, ce qui donne la texture moelleuse interne au pain.

⁹⁷⁶ L'annalistique rapporte cinquante-six disettes qui accablèrent la ville de Rome entre 505 av. et 68 de notre ère. Celles-ci furent parfois causées par des conditions naturelles défavorables, comme ce fut le cas sous Auguste en 5-6 de n. è., à la suite d'un tremblement de terre d'une inondation du Tibre qui détruisirent le pont Sublicius (Dion. Cass. 55, 22 ; 27). Pour les disettes et leurs impacts sociaux, voir Catherine Virlovet, *Famines et émeutes à Rome; des origines de la République à la mort de Néron*, Publications de l'Éfr, vol. 87, 1985, p. 17 (pour l'exemple cité).

⁹⁷⁷ On peut voir des ânes décorés de guirlandes autour d'un moulin sur la reproduction d'une fresque dite « *The milling feast* » à Pompéi, illustrée par de J. A. Mayer, dans Eduard Gerhard, *Antike Bildwerke zum ersten Male bekannt gemacht*, 1827, pl. 62 ; voir aussi *Dar.-Sagl.* s. v. « *Vesta, vestalia* », p. 757, fig. 7416. Notons qu'il ne restait déjà presque plus rien de cette peinture au début du XX^e siècle. Par ailleurs, un relief du musée Torlonia montre Vesta offrant un gâteau à un âne (G. Wissowa. *Ges. Abhand.* 1904, p. 71), dans H. H. Scullard, *op. cit.*, p. 150, note 174. Depuis sa fermeture en 1976, on peut supposer que cet artefact fait partie de la prestigieuse Collection Torlonia.

⁹⁷⁸ Lactant. *Inst. Div.* 1, 21, 6. Ce passage descriptif semble somme toute crédible. Notons que Properce, au I^{er} siècle av. n. è., rapporte que la statue de Vesta est tirée par des ânes couronnés de fleurs (*Élégies*, 4, 1, 21).

⁹⁷⁹ Chez les Grecs et les Romains, Priape est un dieu phallique qui préside à la fertilité des champs et des troupeaux. Originaire de l'Asie Mineure, Priape est le dieu poliade de Lampsaque dans l'Hellespont : Diod. Sic. 4, 6, 1 (fils d'Aphrodite et Dionysos) ; Strabon, 13, 1, 12 ; Paus. 9, 31, 2. L'étiologie du sacrifice de l'âne à Lampsaque est transmise par les auteurs plus tardifs, Ovid. *Fast.* 319-348 ; Lactant. 1, 21, 6, cf. *Dar.-Sagl.* s. v. « *Priapus* ».

⁹⁸⁰ Ovid. *Mét.* 9, 324-393 ; *Fast.* 1, 391-440. La trame narrative de ce récit comporte des similitudes avec celui de la nymphe Anna Perenna qui déjoua Mars de son intention de s'unir à Junon (*Fast.* 3, 675-696), cf. Danielle Porte, *L'étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 100. Le lotus (*Diospyros lotus*), en l'occurrence le plaqueminier d'Italie, est un arbre qui appartient à la famille des *Ebenaceae*.

contenait les cendres et les autres résidus rituels conservés durant l'année par les prêtresses, dont ceux des *Parilia* du 21 avril⁹⁸¹. À l'époque impériale, il est probable qu'elles se rendaient puiser l'eau nécessaire au nettoyage du temple à la fontaine de Juturne à proximité⁹⁸². Une fois le ménage du temple complété, les vestales accompagnées par une foule et quelques chariots transportaient les résidus jusqu'à la rive pour les jeter dans le cours du Tibre. Ovide, a décrit ce rituel en ces vers : « C'est en ce jour, Tibre, que tu portes à la mer, dans tes eaux étrusques, les souillures du temple de Vesta » (*purgamina Vestae*)⁹⁸³.

Sur les calendriers romains, la purge de l'*Aedes Vestae* est corroborée le 15 juin par le sigle : « Q. ST. D. » qui signifie : *Quo Stercus Delatum Fuit*, parfois joint par la notice « *Vesta Clauditur* »⁹⁸⁴. Ce sigle indique que le « fumier » (*stercus*), servant à désigner toutes les ordures accumulées, est évacué du sanctuaire de Vesta⁹⁸⁵. Ce n'est qu'une fois la purification du 15 juin accomplie que la période néfaste de six jours prenait fin officiellement (*clauditur*). Les affaires courantes : négoce, assemblées politiques et juridiques, reprendraient leurs cours normal le lendemain et pour tout le reste du mois de juin⁹⁸⁶.

Notons qu'Ovide semble convaincu que les résidus cultuels seront portés par le fleuve jusqu'à la mer (*mare mittis*), qui dans l'esprit des Grecs et des Romains, rappelons-le, possédait la capacité de broyer toutes les immondices par ses eaux salées et ses abymes profonds⁹⁸⁷. Ce rituel montre bien que les Romains

⁹⁸¹ Les vestales conservaient dans le temple de Vesta les résidus de leurs cultes (cendres, résidus sanguins, restes d'offrandes alimentaires). Selon Ovide, elles conservaient aussi ceux des *Parilia* du 21 avril (*Fast*, 4, 733-734), cf. W. W. Fowler, *op. cit.*, p. 83 ; H. H. Scullard, *op. cit.*, p. 105 ; 150. Le 15 juin, ces souillures étaient transportées par la rampe du Capitole (*Clivus Capitolinus*) avant d'être conduites jusqu'au fleuve (Varron. *Ling.* 6, 32), en empruntant la *Porta Stercoraria* (Festus 466 L = s. v. « *Stercus* »), qui mène à un *angiportus* (allée) qui conduit vers le nord de la ville. Il est à noter que la rampe du Capitole était la seule qui permettait de faire accéder un char ou une charrue sur le forum romain, cf. Peter Keegan, « Q(u ando) S(tercum) D(elatum) F(as) : What was Removed from the Temple of Vesta? », *New England Classical Journal*, vol. 35, no. 2, 2008, p. 92. Notons que G. Dumézil rattachait le nettoyage du fumier (*stercus*) aux prémices nécessaires aux éleveurs engagés dans une mission sacrée, *op. cit.*, p. 101.

⁹⁸² Rappelons que Plutarque mentionne l'habitude des vestales de se rendre puiser l'eau pour laver le temple de Vesta à la source d'Égérie (*Numa*, 13, 2). Toutefois, le bois des Camènes était tombé en désuétude sous l'Empire, ce qui permet de supposer qu'elles se rendaient à la fontaine de Juturne, cf. H. H. Scullard, *op. cit.*, p. 150). Ces allers-retours attestent de l'image exemplaire de la vestale « porteuse d'eau » illustrée dans le mythe de Tuccia (2. 3. 4a).

⁹⁸³ *haec est illa dies, qua tu purgamina Vestae, Thybri, per Etruscas in mare mittis aquas,* (Ovid. *Fast.* 6, 713-714). Le fleuve est étrusque parce qu'il coule à partir du nord-est de Rome.

⁹⁸⁴ *Quando stercum delatum fuit* : « une que fois le fumier a été évacué ». Ce sigle apparaît sur le calendrier républicain : *Fasti Antiates Miores* (c. 85-55 av. n. è.) ; puis d'époque augustéenne : *Fasti Maffeiani* (*ILLRP*, 1963, 84) ; *Fasti Tusculani* (c. 13) avec la modification : « Q. F. D. F. » (*ILLRP*, 1963, 102). La notice « *Vesta Clauditur* » mentionnée par Festus (296 L) est apposée au 15 juin sur le calendrier de Philolacus de 354 de n. è. (*ILLRP*, 1963, 237), Peter Keegan, *loc. cit.*, p. 91 ; 96, note 20.

⁹⁸⁵ Les linguistes de Rome ont fait directement le rapprochement entre le sigle Q. ST. D et la purge des résidus du temple de Vesta dans le Tibre, cf. Varron, *Ling.* 6, 32 ; Festus, 296 L = s. v. « *Quando stercus delatum fas* ».

⁹⁸⁶ Alors que les jours des *Vestalia* du 9 au 15 juin ont tous le signe N (*nefas*), les dix-sept jours qui suivent sont ouverts aux affaires et aux assemblées (C : *dies comitalis*). Le sigle du 15 juin est donc à rattacher au recommencement des activités économiques et politiques, cf. R. Joy Littlewood, *A commentary on Ovid's Fasti: book 6*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 72-73 ; 209. ; J. Rüpke, *The Roman Calendar from Numa to Constantine*, 2011, p. 46.

⁹⁸⁷ Ovid. *Fast.* 6, 714. Concernant les purifications par la mer en Grèce, il convient de rappeler ces deux passages clés; Homère, *L'Iliade*, 1, 311-312 : « À peine se sont-ils embarqués qu'ils volent sur les plaines liquides. Alors le fils de l'Atrée (Agamemnon) ordonne aux peuples de se purifier. Ceux-ci obéissent, et jettent à la mer leurs souillures »,

considéraient le Tibre comme un épurateur public qui envoie toute chose à la mer, sans aucunement se soucier de polluer son cours au sens où nous l'entendons aujourd'hui. À leurs yeux, ce sont les propriétés cathartiques du fleuve qui font disparaître les souillures du foyer socio-économique de Rome⁹⁸⁸.

À ce stade de l'enquête, nous ne saurions souligner avec assez d'emphase l'étroite association religieuse qui existait à Rome entre les vestales et l'eau douce, ce qui a été présenté dans les mythes et les pratiques rituelles de ce collège⁹⁸⁹. En élargissant le spectre d'analyse, on peut constater un rapport d'ordre sacrificiel qui structurait la temporalité de la fête, entre l'ouverture du « garde-manger » de Vesta aux femmes dévotes, le 9 juin, et la purification du temple par l'eau du Tibre le 15 juin. En d'autres termes, la temporalité de la fête trahit la séquence rituelle qui implique un sacrifice à la divinité, puis une ablution par l'eau pour effacer les souillures sacrificielles, à la différence qu'elle soit appliquée à un bâtiment sacré⁹⁹⁰.

Durant le Haut-Empire, les prêtres et les prêtresses des grands cultes de Rome (Vesta, Jupiter, Vulcain, etc.) avaient abandonné l'idée de se rendre jusqu'aux rives du fleuve pour y puiser des eaux cultuelles⁹⁹¹. Cependant, la répétition annuelle de la « *purgamina Vestae* » contribua à préserver l'essence religieuse du dieu Tibre. Même si les résidus de culte (*stercora*) jetés dans son cours ne laissèrent aucune trace, car elles se sont probablement décomposées depuis près de deux millénaires, le fleuve agissait rituellement en vertu de sa valeur cathartique propre à « détruire » les souillures du culte de Vesta⁹⁹². La fête suivante montrera que la navigation sacrée sur son cours prenait part à la vie religieuse des Romains.

et d'Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 1039 et 1193 : « j'annoncerai l'intention de te purifier dans les eaux de la mer » (Iphigénie à Oreste) ; « la mer enlève tous les maux des mortels » (Iphigénie à Thoas).

⁹⁸⁸ Tel que le remarque Ovide (*Fast.* 6, 714), c'est en effet la mer qui finira par absoudre les immondices. Rappelons que lors des Argées (14 ou 15 mai), c'est aussi le fleuve qui conduit en principe les mannequins vers la mer. En ce sens, le Tibre a une fonction cathartique puisqu'il absorbe physiquement les offrandes dans ses ondes.

⁹⁸⁹ Le rapport entre les vestales et l'eau a été abordé par l'entremise des légendes montrant des ablutions par l'eau et des ordalies par forces élémentaires (2. 3. 4). Aux époques historiques (à partir du III^e siècle av. n. è.), on peut supposer que les vestales devaient emporter l'eau du *puteal* de la fontaine de Juturne (3. 4. 2).

⁹⁹⁰ Cette relation entre les cendres cultuelles de Vesta et les eaux du Tibre corrobore la notion d'équilibre entre l'eau et le feu soulevée dans l'encyclopédie grecque de la *Souda* (IX^e siècle), cf. M. Meulder, « Le crible de la vestale Tuccia », *Latomus*, vol. 65, no. 2, 2006, p. 329.

⁹⁹¹ Pour la séquence rituelle entre le foyer sacrificiel et l'eau, supra, p. 13-14, note 72-73.

⁹⁹² Le fleuve avait, semble-t-il, conservé cette fonction un mois plus tôt, alors qu'il faisait disparaître complètement les mannequins lors des Argées (14 ou 15 mai), cf. J. Le Gall, *op. cit.*, p. 83 ssq. On rappellera que les eaux usées de Rome étaient déversées dans son cours depuis la Haute République, sous le patronage de Vénus Cloacina (2. 1. 1).

4. 3. 7. *Tiberina descensio* (24 juin)

« Dans sept jours juin sera fini. Allez, Romains,
honorez avec joie la fête de Fors Fortuna! Son temple,
sur la rive droite du Tibre, est le présent d'un roi ».

Ovide, *Les Fastes*, 6, 774-775.

Dans ce passage, Ovide évoque avec enthousiasme la fête populaire de Fors Fortuna du 24 juin, dont les origines du culte à Rome remontaient à l'époque royale. À la fin du XIX^e siècle, une fibule en or découverte à Préneste, sur laquelle est mentionnée : « la fille originaire (*Primigenia*) de Jupiter », a permis d'attribuer l'origine de ce culte à cette cité au VII^e siècle avant notre ère, d'où il aurait peut-être atteint Rome⁹⁹³. À la fois une divinité et un concept (la chance, le hasard), une combinaison de *ferre et fortuna* (porter la fortune), les Romains honoraient la déesse Fortuna sous diverses épithètes, tel que l'indique Cicéron :

« J'approuve qu'on consacre la Fortune ou même la Fortune de ce jour, car c'est tous les jours qu'elle peut servir, ou encore, la Fortune *Respiciens*, c'est-à-dire secourable; même le Hasard qui comprend les événements incertains; soit enfin la Fortune *Primigénie*, qui préside à notre génération »⁹⁹⁴.

Les auteurs romains attribuaient la fondation du premier temple de Fors Fortuna sur la rive droite du Tibre au roi Servius Tullius, dont la mère aurait eu une origine servile⁹⁹⁵. Un autre temple de Fortuna fut consacré sur le *Trastevere* en 234 avant notre ère, par le consul plébéien Spurius Carvilius Maximus Ruga⁹⁹⁶. De l'autre côté de la rive, sur le site de Rome, les sources attestent l'existence de sept sanctuaires

⁹⁹³ *Diovos Filea(i) Primigenia(i)* (CIL XIV 1863). Cet objet appelé « fibule de Préneste » (VII^e siècle av. n. è.) est conservé au Musée national de préhistoire et d'ethnographie Luigi Pigorini (Inv. 2819). Il porte l'une des plus anciennes inscriptions connues en latin. L'objet est apparu en 1887 en possession de l'archéologue Wolfgang Helbig (1839-1915), qui dit l'avoir trouvé lors des fouilles de la tombe Bernardini à Préneste (*Palestrina*) dans les années 1870, mais il a été retiré de cet inventaire en 1919. Sous la forme *Primigenia*, cette divinité évoque ce qui est « primitif » ou « originel » et il est admis qu'elle avait sa cité mère à Préneste. Cependant, les origines de Fortuna à Rome sont incertaines (étrusque, sabine, ou latine?), où son rattachement avec la Fortune pourrait être le produit d'une évolution secondaire lorsque *Primigenia* fut importée dans la cité (vers 204-194 av. n. è.), cf. Jacqueline Champeaux, *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain. I - Fortuna dans la religion archaïque*, Rome, Collection de l'École française de Rome, 1982, p. 28-32.

⁹⁹⁴ Dans ce passage, Cicéron oppose la Fortune au Courage (*fors*) et la piété (*pietas*), dont le dernier prévaut sur la première comme valeur pieuse selon lui (*Leg.* 2, 2). Pour d'autres épithètes de Fortuna, voir Varron. *Ling.* 5, 92.

⁹⁹⁵ Tite-Live 1, 47, 10 ; Dion. Hall. 4, 2 (origine servile) ; Varron, *Ling.* 6, 17 (temple *extra urbem* fondé le 24 juin) ; Dion. Hall. 4, 27, 7 ; Ovid. *Fast.* 6, 783. L'auteur a identifié le temple de Fortuna attribué à Servius Tullius (c. 578-534 av. n. è.) au 1^{er} milliaire situé en aval du fleuve sur la rive-droite du Tibre, cf. Susan Savage, « The Cults of Ancient Trastevere », *Memoirs of the American Academy in Rome*, vol. 17, no. 1, 1940, p. 32-33.

⁹⁹⁶ Spurius Carvilius Maximus Ruga, consul en 293 av. n. è., aurait fondé un temple à Fortuna en se servant d'un butin remporté lors de la troisième guerre samnite (298-290 av. n. è.), Tite-Live, 10, 46, 14. Ce temple a été identifié par Susan Savage aux restes d'un sanctuaire sur la rive droite du Tibre, entre le V^e et le VI^e milliaire en aval du fleuve (près du sanctuaire des Frères Arvales), notamment en raison d'une dalle dédicacée à la fin de la République par les membres d'une corporation de forgerons, dont deux *ministri* sont dépendants de la gens *Carvilia* : un affranchi et un esclave (CIL VI 36771 = *ILLRP* 96), *ibid.*, p. 32 ; voir aussi H. H. Scullard, 1981, *op. cit.*, p. 155.

de Fortuna sous la République moyenne, dont l'un d'eux se trouvait sur le *forum Boarium* (Fortuna Virilis) et trois autres sur le Quirinal à l'intérieur de la *Porta Collina*. Parmi ces derniers, qui sont nommés ensemble les « trois fortunes », un temple était dédié à la Fortune « originelle » de Préneste⁹⁹⁷. Sous l'Empire, les légions *XV* et *XXII Primigenia* créées par Caligula en 39 se réclamaient de son patronage avant d'entrer sur le champ de bataille⁹⁹⁸. Une déesse populaire, certes, mais alors de quelle manière se déroulait la fête?

Au sens romain du terme, le 24 juin n'est pas un jour férié puisqu'il est ouvert aux assemblées du peuple, législatives et aux affaires (*dies comitalis*). Il s'agit plutôt d'une fête populaire comme nous en célébrons aujourd'hui (fêtes foraines, fête des lumières, etc.). La fête de Fors Fortuna est mentionnée par Varron et elle est décrite avec plus de détails par Ovide⁹⁹⁹. Ces mentions littéraires sont corroborées à cette date sur les calendriers du I^{er} siècle, par exemple, sur le calendrier d'Amiternum (c. 14-37) : *Forti Fortunae Trans Tiber(im) ad milliar(ium) prim(um) et sext(um)*¹⁰⁰⁰. La fête de Fortuna correspond approximativement à la date du solstice d'été que les Romains situaient entre le 24 et le 26 juin¹⁰⁰¹.

Ce jour-là, une foule d'habitants de Rome, en particulier des plébéiens et des esclaves, descendaient le cours du Tibre à pieds ou en barque décorées de fleurs, en buvant du vin et en offrant des libations à la Fortune. Ovide rapporte que la fête se poursuivait dans l'allégresse durant la soirée¹⁰⁰². Si l'on se fie aux notices sur les calendriers impériaux, la procession fluviale démarrait devant le temple de Fortuna situé au 1^{er} miliaire sur le long du Tibre (attribué à Servius), puis la foule descendait le cours du Tibre en aval jusqu'au temple de Fortuna situé entre le 5^e et 6^e miliaire (attribué à Carvilius)¹⁰⁰³. Dans le *De finibus* paru

⁹⁹⁷ Le temple de Fortuna sur le *forum Boarium* est attribué par erreur par Denys d'Halicarnasse (4, 27, 7) à l'un des temples attribués à Servius Tullius. Les temples du Quirinal sont mentionnés par Vitruve (*De arch.* 3, 2, 2) ; la tradition attribue la fondation d'un temple de Fortuna Primigenia au duumvir Quintus Marcius Ralla en 194 av. n. è., pour honorer le vœu fait dix ans auparavant par Publius Sempronius Tuditanus, cf. Tite-Live, 29, 36, 8 (consécration du temple) ; 29, 36, 8 (vœu). Ces trois temples pourraient être antérieurs à la mention de Tite-Live et dater entre 292-219 av. n. è. Par ailleurs, Cicéron mentionne un autre temple à Fortuna Aequestris (proche du théâtre de Pompée), appelée de *Fortuna Huiusce Diei* (« la Fortune de ce jour », *Leg.* 2, 28). En outre, un temple de Fortuna sur le Palatin fut fondé après la victoire décisive contre les Cimbres à la bataille de Verceil (101 av. n. è.), puis plus tard un temple à Fortuna Mala fut consacré sur l'Esquilin, cf. Adam Ziolkowski, *The temples of Mid-Republican Rome*, 1992, p. 40-41.

⁹⁹⁸ Les légions *XV* et *XXII Primigenia* furent levées en l'an 39 pour renforcer la campagne de Caligula en Germanie, cf. Jacqueline Champeaux, *op. cit.*, p. 32.

⁹⁹⁹ Varron. *Ling.* 6, 17 ; Ovid. *Fast.* 6, 771-784.

¹⁰⁰⁰ *Fasti Amiternini* (c. 14-37), *InsIt* 13, 2 p. 186-187 ; *Fasti Esquilini* (c. 16-19) : *Fort(i) Fort(unae) T(rans) T(iberim) ad mil(iarium) I et (VI)*, *InsIt* 13, 2, p. 88 ; *Fasti Magistrorum Vici* (c. 43 av.-3 de n. è.) : *Forti Fortun(ae) T(rans) T(iberim) ad lap(idem) I et VI*, *InsIt* 13, 2, p. 92, cf. Adam Ziolkowski, *op. cit.*, p. 39.

¹⁰⁰¹ Ovide situe le solstice d'été au 26 juin (*Fast.* 6, 787-790 : lever d'Orion), tandis que Pline l'Ancien donne la date plus précise du 24 juin (*HN.* 18, 56). Pour sa part, l'agronome Columelle considèrerait une plus large fourchette : du 24 au 26 juin (*Rust.* 11, 2, 49). En outre, le calendrier de Philolacus (354 de n. è.) porte la notice « *Solstitium* » au 24 juin (*CIL I² 266*), dans J. Champeaux, *op. cit.*, p. 215.

¹⁰⁰² Ovid. *Fast.* 6, 776-790.

¹⁰⁰³ Nous adhérons à la répartition des temples de Susan Savage, *loc. cit.*, p. 32-33 ; acceptée aussi par A. Ziolkowski, *op. cit.*, 1992, p. 39. Selon Jacqueline Champeaux, les notices sur les calendriers pourraient indiquer qu'un sacrifice officiel était offert aux deux temples de Fortuna (1^{er} et 6^e miliaire), *op. cit.*, p. 219.

en 45 av. n. è., Cicéron compara la grande joie ressentie par le peuple romain lors de la descente du Tibre (« *Tiberina descensio* »), à celle éprouvée par Paul-Émile à son retour de Macédoine (168 av. n. è.), alors qu'il rentrait à Rome dans son navire contenant le roi Persée en captivité¹⁰⁰⁴.

À défaut de posséder des témoignages d'époque plus explicites de la fête de Fors Fortuna, il conviendra d'examiner son contexte topographique et saisonnier. À la fin XIX^e siècle, l'historien Henri Gaidoz voyait dans Fortuna une personnification du soleil, notamment parce que la fête correspond avec le solstice d'été¹⁰⁰⁵. Demeurant sceptique face à ce rapprochement, W. Warde Fowler considérait plutôt que la fête visait à obtenir une bonne fortune sur les récoltes face aux chaleurs de l'été à venir¹⁰⁰⁶. Pour sa part, James George Frazer notait que les fêtes du solstice d'été sont aussi des fêtes des eaux, mais ce dernier n'a pas appliqué cette corrélation à la fête de Fortuna du 24 juin¹⁰⁰⁷. Bien qu'elles soient tributaires d'une conception naturaliste de la religion romaine, ces hypothèses ont fourni une clé de lecture orientée autour de la crise solaire qui menace la croissance économique à la suite du solstice d'été.

Dans les années 1930-1960, la thèse d'une déesse solaire fut réfutée par les historiens Georg Rodhe et Susan Savage, qui se sont surtout concentrés sur les temples de Fortuna¹⁰⁰⁸. Tel que l'a observé plus tard Georges Dumézil, les Romains n'ont pas honoré de divinités qui patronnaient les équinoxes d'automne et du printemps¹⁰⁰⁹. On sait, par ailleurs, que le solstice d'hiver (21 décembre) était sacralisé lors de la fête de Diva Angerona (21 décembre), mais celle-ci n'est pas plus une personnification du soleil¹⁰¹⁰. En résumé, Fortuna est une ancienne divinité honorée au solstice d'été, mais pas forcément astrale, voilà où se trouvait l'état de la recherche lorsque Jacqueline Champeaux aborda l'étude ce rite dans sa thèse publiée en 1982.

¹⁰⁰⁴ Cic. *Fin.* 5, 70. Même si ce passage est idéalisé, c'est la grande joie du peuple romain qui en ressort lors de la fête de Fortuna, cf. H. Scullard, *op. cit.*, p. 155.

¹⁰⁰⁵ Selon Henri Gaidoz, Fortuna à Rome : « serait l'héritière de la déesse asiatique de la roue, qui était soit le soleil, sous forme féminine, soit plutôt la parèdre, c'est-à-dire le dédoublement du dieu du soleil », *Étude de la mythologie gauloise*, vol. 1, Paris, 1886, p. 56-60, cité par J. Champeaux, *op. cit.*, p. 211, note 64 ; 211-215 pour les références historiographiques suivantes).

¹⁰⁰⁶ W. W. Fowler, *Roman Festivals of the Roman Republic*, 1899, London, MacMillan, p. 168-171.

¹⁰⁰⁷ James George Frazer rapportait que les immersions dans l'eau servant à se revivifier lors des fêtes du solstice d'été sont attestées en Europe et Afrique du Nord, autant dans le monde chrétien que musulman (Irlande, Espagne, Maroc, etc.). Bien qu'il considérât que le Tibre ait un rôle à jouer dans la fête de Fortuna du 24 juin, Frazer associait la fête au solstice d'été en raison du lien de parenté mythologique entre le feu et Servius Tullius, que les mythes ont fait le fils de Vulcain (Plin. *HN.* 36, 70), cf. *The Fasti of Ovid*, vol. 4, London, Mcmillan, 1929, p. 300 ; 333-335.

¹⁰⁰⁸ Susan Savage, *loc. cit.*, p. 34. Voir aussi Georg Rodhe, s. v. « *Tiberina descensio* », *RE*, A, 1, 1936, col. 781.

¹⁰⁰⁹ Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, Gallimard, 1974 (2^e éd.), p. 340.

¹⁰¹⁰ Le 21 décembre, les pontifes offraient un sacrifice à Diva Angerona au temple de Volupia qui contenait sa statue (Varron. *Ling.* 6, 23), situé sur la pente nord du Palatin (Macrob. *Sat.* 1, 10, 7). Selon Georges Dumézil, cette déesse présidait au solstice d'hiver et aux inquiétudes qui résulteront avec le manque de luminosité durant la saison hivernale. Ce patronage du solstice s'exprime par la date de la fête même, mais aussi par la racine **angor* (étroit), se rapportant « à ce point singulier de la courbe du temps », cf. *La religion romaine archaïque*, 1974 (2^e éd.), p. 340-343 ; Id., *Déeses latines et mythes védiques*, Bruxelles, Latomus, vol. 25, 1956, p. 44-70 (*Diua Angerona*).

Pour approfondir le sens de cette procession religieuse, Jacqueline Champeaux a mis en corrélation la procession fluviale avec son contexte saisonnier : la crise cosmique engendrée par le solstice d'été. Elle compara notamment la fête de Fors Fortuna avec la fête de la crue du Nil (*Hâpy*) en Égypte qui était célébrée à la suite du solstice d'été¹⁰¹¹. Champeaux remarquait que la fête comporte deux phases distinctes; une partie sacrée, qui consistait en une procession sur les rives accompagnée de prières et d'offrandes pour honorer la montée de la crue, puis une seconde partie, profane, qui concernait la fête joyeuse qui se poursuit sur le bord du Nil et sur des embarcations modestes¹⁰¹². D'après la papyrologue Danielle Bonneau, la fête du Nil visait à « encourager le fleuve à atteindre dans les semaines suivantes la hauteur désirée »¹⁰¹³. Bien qu'on puisse établir certaines liaisons entre ces deux fêtes fluviales, le contexte est tout autre sur les rives du Tibre.

À Rome, la crise annoncée par le solstice d'été était double, la baisse de l'eau (ou les pluies surabondantes) ainsi que l'augmentation des températures menaçaient non seulement les récoltes, mais aussi la santé des élevages. Selon J. Champeaux, ce n'est pas seulement le soleil qui représente la menace saisonnière directement concernée par ce rite fluvial, mais aussi la baisse du niveau des eaux qui risquerait de compromettre les activités agroéconomiques des Romains durant l'été. Il fallait donc, selon elle, amadouer les forces fluviales du Tibre avant que l'année se réchauffe considérablement¹⁰¹⁴. D'après l'historienne des religions, ce type de rituel correspond à un transfert d'énergie envers l'eau par la collectivité qui s'embarque sur celle-ci. En ce sens, la descente du Tibre peut être rapprochée d'un rite de fécondité qui visait à infuser des « forces neuves » qui permettraient de triompher de la crise cosmique¹⁰¹⁵.

Si l'on adhère à cette hypothèse, le substrat ritualiste propre à la *Tiberina descensio*, aurait été obscurci avec le temps au profit de la fête populaire de Fortuna qui se tenait sur les deux rives du fleuve. Même si celle-ci n'est pas dédiée au dieu Tibre (à l'inverse des jeux des pêcheurs), la procession sur les

¹⁰¹¹ Sous le Haut-Empire, le niveau du Nil commençait à croître après le solstice d'été (Plin. *HN*. 5, 10, 8). La fête de la crue Nil est décrite sur les textes des pyramides et les calendriers coptes. Cette fête était initialement célébrée au début du mois de juillet, mais son déplacement à la fin du mois de juin résulte d'altérations au calendrier plutôt que de conventions astrologiques. À cette date (vers 24 juin), l'effervescence religieuses était vive, car la nouvelle année commencerait une fois que les eaux ont atteint leur plein volume au Lever du Sirius (27 juillet), cf. J. Champeaux, *op. cit.*, p. 220. Pour plus de détails, voir Danielle Bonneau, « Les fêtes de la crue du Nil », dans *La crue du Nil, divinité égyptienne: à travers mille ans d'histoire (332 av.-641 ap. J.-C.) d'après les auteurs grecs et latins, et latins, et les documents des époques ptolémaïque, romaine et byzantine*, Paris, Klincksieck, 1964, p. 361 ssq.

¹⁰¹² « La partie liturgique, qui était l'apanage des prêtres et se célébrait à l'aube, comportait une procession vers le Nil, des prières et des offrandes au fleuve. Puis le vase d'eau sacrée, les statues des dieux, tout le cortège sacerdotal regagnaient le sanctuaire ». La fête profane commencée la veille, reprenait ensuite : « le peuple se livrait aux réjouissances, promenade en bateaux, chants, danses, on buvait un peu d'eau nouvelle, puis on faisait d'importantes ripailles, suivi d'un profond sommeil », J. Champeaux, *ibid.*, qui cite D. Bonneau, *loc. cit.*, p. 364.

¹⁰¹³ Jacqueline Champeaux, *op. cit.*, p. 221 ; Danielle Bonneau, *ibid.*, p. 394.

¹⁰¹⁴ *Ibid.*, p. 223.

¹⁰¹⁵ C'est le « double pouvoir de l'eau » : à la fois de purifier et de féconder, que les Romains tentaient d'activer en vue des chaleurs estivales en naviguant sur ses ondes le 24 juin, cf. J. Champeaux, 1982, *op. cit.*, p. 218.

petite barques « cultuelles » décorées à l'improviste par les Romains, avait pour objectif de revitaliser les eaux fluviales essentielles à la croissance. Fortuna serait donc une déesse qui préside au solstice d'été et au passage vers la période la plus chaude de l'année¹⁰¹⁶. Lors de la descente sur son cours, le Tibre agissait de concert avec cette déesse pour stimuler la croissance face aux chaleurs estivales¹⁰¹⁷. Une hypothèse plausible puisque le fleuve régulaient plusieurs activités socio-économiques des Romains.

Enfin, en ce qui concerne les dévots qui descendaient joyeusement le Tibre le 24 juin à pieds ou en barque, Ovide a mis l'emphase sur la présence de plébéiens et d'esclaves (« *plebs* et *servi* »), mais tout Romain pouvait y participer¹⁰¹⁸. Cette déesse admirée des plébéiens était appréciée aussi par les soldats, puis par l'empereur plébéien Vespasien lui-même, comme le montre une série d'*aurei* frappée vers 74-79, sur laquelle on peut voir Fortuna sur l'envers sous sa forme anthropomorphe (fig. 17)¹⁰¹⁹.

Avec au moins deux temples sur la rive-droite du Tibre, le culte de Fortuna comptait parmi les plus importants du *Trastevere*¹⁰²⁰. Dans cette région habitée par les citoyens moins nantis et les immigrants, il s'agissait d'un grand jour pour les petits producteurs et les marchands de fruits et de légumes, dont la vie dépendait des bénéfices de leurs récoltes. Tel que l'écrivait Columelle, les jardiniers et les marchands avaient l'habitude de chanter louange à la Fortune lorsque leurs marchandises avaient été toutes vendues¹⁰²¹. Peut-être que la descente du Tibre évoquait le souvenir des marchands du *Transtiberim* qui se rendaient en barque de l'autre côté de la rive pour vendre leurs produits, mais les sources n'en disent rien.

À chaque année, les Romains longeaient ainsi le Tibre le jour du 24 juin, d'abord pour avoir du plaisir, et de manière plus subtile, peut-être pour espérer à une Fortune économique lorsque la mainmise des eaux deviendra essentielle durant l'été¹⁰²². Bien que le sens religieux de la fête n'ait pas été explicité

¹⁰¹⁶ Fortuna n'est pas une déesse de l'eau, mais on remarque un lien entre Fortuna Primigenia et l'élément liquide à Préneste, où le pavage de sa grotte sacrée et son temple était recouvert d'une nappe d'eau. Celle-ci donnait une apparence animée aux mosaïques dites « des poissons » et « du Nil » offertes à l'époque de Sylla (c. 85-82 av. n. è.). Le décor de la grotte trahit peut-être aussi une volonté de le rapprocher d'un bassin d'eau « originelle » propre aux divinités oraculaires, par exemple, à la source de Castalie à Delphes, *ibid.*, p. 68-70 et 215.

¹⁰¹⁷ Jacqueline Champeaux, *op. cit.*, p. 222-223.

¹⁰¹⁸ Ovide utilise le mot « *plebs* » pour décrire la foule présente à la fête de Fortuna, se rapportant à la masse populaire citoyenne de Rome, puis il mentionne la présence d'esclaves rattachés symboliquement au roi Servius Tullius, que la tradition faisait le fondateur du culte de Fortuna à Rome (Ovid. *Fast.* 6, 781-783).

¹⁰¹⁹ *RIC* II 123 (Vespasien) ; *BMC* II 275 (Vespasien).

¹⁰²⁰ S. Savage, *loc. cit.*, p. 35.

¹⁰²¹ W. Warde Fowler, *op. cit.*, p. 170. Voici l'extrait de Columelle (*Rust.* 10, 311-316) : « Mais lorsque les épis jaunissants annonceront que la moisson est mûre; lorsque le soleil, dans le signe des Gémeaux, aura reculé les limites du jour et aura absorbé dans ses rayons les pattes de l'Écrevisse de Lerne, unissez l'ail à l'oignon, le pavot comestible à l'aneth, et, pendant qu'ils sont verts encore, formez-en des bottes pour les emporter; puis, quand vous aurez vendu ces marchandises, chantez les louanges de la Fortune, et retournez en hâte vers vos jardins joyeux » (trad. L. Du Bois). Les dédicaces du *Trastevere* trouvées près du 6^e miliare mentionnent des marchands de fleurs et de guirlandes, ainsi que des travailleurs du bois et des méaux, (*ILS* 3682, 3682a, 9253 ; *ILLRP*, 96-99), cf. H. H. Scullard, *op. cit.*, p. 156.

¹⁰²² James George Frazer notait que la fête du 24 juin fut recouverte par les rites de la Saint-Jean Baptiste (*op. cit.*, p. 333), mais on demeura prudent face à ce rapprochement qui sort en dehors du cadre de notre enquête.

par les sources littéraires, il n'est pas anodin que le Tibre soit associé aux rites de juin, alors que ses eaux vives étaient honorées pour leurs vertus vitales et religieuses : l'alimentation (*ludi Piscatorii*), la purification (*purgamina Vestae*) et la croissance du foyer socio-économique (*Tiberina descensio*). Cependant, le plus grand péril climatique arriverait aux environs du 23 juillet, avec le début de la canicule.

4. 4. Quand les eaux font défaut : les fêtes aquatiques d'été

Encore aujourd'hui, le climat du Latium est caractérisé par des étés secs et chauds. Au I^{er} siècle, alors que la ville était densément peuplée, le climat était plus chaud d'environ 2° C que celui que nous avons connu sur le pourtour de la Méditerranée jusqu'au début des années 2000¹⁰²³. Durant la saison estivale, les eaux du centre de l'Italie diminuaient progressivement en raison des facteurs combinés de l'évaporation et de la baisse des pluies¹⁰²⁴. Pour éviter les chaleurs accablantes de la ville, les Romains se rendaient à leur villa ou à la ferme où ils trouvaient l'air frais des plaines. En ville comme à la campagne, l'arrivée de la Canicule (vers le 20-23 juillet) amorçait une période critique pour la mainmise des eaux qui serviront à la vitalité des aliments cultivés, à la survie des habitants et à la lutte contre les incendies.

Cette partie se consacre une analyse de cinq fêtes d'été qui impliquent les eaux : *Neptunalia* (23 juillet), *Furrinalia* (24 juillet), *Portunalia* (17 août), *Volcanalia* (23 août) et *Volturnalia* (27 août)¹⁰²⁵. Il sera question de faire ressortir les différents aspects culturels, à la fois techniques et socio-économiques qu'elles mettent en valeur. En considérant ces fêtes dans leur contexte saisonnier, nous examinerons sous ce point les honneurs accordés à l'eau par les Romains durant la saison la plus chaude de l'année.

Il convient de noter qu'Ovide quitte à présent notre compagnie, car il ne publia jamais la suite de ses *Fastes*. Étant entré en conflit avec le pouvoir en l'an 8, le poète de Sulmona fut exilé (*relegatus*) à Tomis en Dacie (l'actuelle *Constanța*), où il termina paisiblement ses jours sur le bord du Pont-Euxin¹⁰²⁶. Pour le demeurant de cette enquête, il conviendra de s'appuyer sur les linguistes de Rome, en particulier Varron

¹⁰²³ Entre les années 200 avant à 150 de notre ère, durant la phase appelée *Roman Climate Optimum*, le climat de la péninsule italique se réchauffa d'environ 2°C, ce qui permit d'étendre l'agriculture plus au nord, avant de se refroidir progressivement entre 250 et 700 de notre ère, pour ensuite atteindre des conditions similaires à celles que nous avons connu jusque dans les années 2000, cf. Kyle Harper, *The Fate of Rome: Climate, Disease, and the End of an Empire*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2017, p. 15.

¹⁰²⁴ Le centre de l'Italie région reçoit annuellement 1200 à 800 mm de pluie, avec une plus forte concentration en altitude, où les pluies sont plus abondantes en automne et au début du printemps, cf. Peregrine Horden, Nicholas Purcell, *The Corrupting Sea*, London, Wiley-Blackwell, 2000, p. 59.

¹⁰²⁵ Toutes ces fêtes apparaissent en lettres majuscules sur le calendrier pré-césarien *Fasti Antiatates Maiores* (C. 85-44), ainsi que sur les calendriers impériaux : NEPT (23/07) ; FVR (27/07) ; PORT (17/08) ; VOLK (23/08) ; VOLT(U) (27/08), moyennant différentes notices qui seront relevées au passage ; pour toutes les références aux calendriers plus tardifs, voir : W. W. Fowler, *op. cit.*, p. 185-214 ; H. H. Scullard, *op. cit.*, p. 168 et 178-182.

¹⁰²⁶ On ne sait pas exactement pourquoi Ovide fut relégué à l'exil par Auguste en l'an 8, s'étant possiblement querellé en raison de son traité didactique sur « *L'Art d'aimer* », jugé trop souple pour la réforme des mœurs du princeps, cf. Steven J. Green, *Ovid, Fasti I. A commentary*, Leiden – Boston, Brill, 2004, p. 17.

(116-27 av. n. è.), ainsi que sur les ressources épigraphiques. Un regard sur les comparaisons antérieures permettra dans certains cas de préciser la valeur de ces rites. Pour demeurer fidèle aux analyses préalables, une attention particulière portera sur les origines, la forme et les dévots de ces fêtes romaines.

Pour mettre en contexte ce moment de l'année à l'époque qui nous concerne, il convient d'évoquer à nouveau la lettre de Pline le Jeune dans laquelle il remarquait que le Tibre atteint son niveau le plus bas durant la saison estivale : « il n'y a pas assez d'eau en été et, dans son lit à sec, il perd sa réputation de grand fleuve »¹⁰²⁷. Tel que l'indiquait ce cher Pline, les eaux de la surface feront défaut pendant les mois les plus chauds de l'année (entre la mi-juillet et la mi-août), d'où l'importance de pouvoir compter sur des eaux alternatives, qu'elles soient captées de la nappe phréatique ou redirigées des lacs.

Dans le centre de l'Italie, le mois de juillet (*Iulius*), anciennement *Quintilis*, est marqué par les chaleurs caniculaires qui menacent les récoltes, la sécurité de la ville, ainsi que la longévité des habitants de Rome eux-mêmes¹⁰²⁸. C'est une période cruciale à la ferme, car la grande chaleur est essentielle au murissement et au séchage du blé pour qu'il soit récolté au début du mois¹⁰²⁹. Sur les calendriers rustiques, ce mois était placé sous la tutelle de Jupiter, Apollon et Neptune, qui incarnaient respectivement la pluie, l'astre solaire et les eaux terrestres : les forces naturelles fondamentales à l'agriculture¹⁰³⁰.

À l'époque qui nous concerne (c. 50-98), l'empereur Claude fit compléter d'énormes travaux pour améliorer les conditions arables de la péninsule italique. Dès 41, il reprit le projet de Jules César d'assécher **le lac Fucin** dans les Abruzzes – un lac dit « endoréique » : qui retient les eaux sans qu'elles n'aboutissent à la mer. Ce canal de plus de six kilomètres permettrait de dériver l'eau de ce lac jusqu'à la rivière *Liri*, près de l'ancienne commune de *Capistrello*¹⁰³¹. L'inauguration eu lieu en 52, après onze ans de travaux,

¹⁰²⁷ Plin. *Ep.* 5, 6, 12 (trad. A. Flobert) : lettre à Domitius Apollinaris (c. 101-115), citée plus haut (p. 170).

¹⁰²⁸ Par comparaison, le taux de mortalité de l'Italie (10, 6 % entre 2016-2020, avant la pandémie), atteint des taux plus élevés en été, comme c'est le cas dans les pays les plus chauds de la Méditerranée. Lors de la canicule de 2003 (20 juillet au 31 août), une température constante entre 35°C et 40°C haussa fortement le taux de mortalité en Europe. Une étude de l'Observatoire démographique européen (ODE) estima alors un taux de surmortalité de 11, 9 % en Italie pour le mois d'août 2003, la France ayant été la plus touchée cette année-là avec 34, 7 %, cf. Jean-Paul Sardon, « La conjoncture démographique : l'Europe et les autres pays développés », *Population*, n. 3, 2006, p. 257-262.

¹⁰²⁹ Varron. *Rust.* 1, 32 : « La plupart des cultivateurs font la moisson pendant la quatrième période, du solstice d'été à la canicule; parce qu'ils prétendent que le blé, pour acquérir la consistance de la maturité, doit rester quinze jours dans sa *balle*, quinze jours en fleur, et quinze jours en graine. C'est aussi le moment d'achever ce qui reste de labours à faire, et qui sont alors d'autant plus profitables que la terre est plus échauffée. Un premier labour étant donné à la terre, faites-y repasser la charrue, afin d'écraser les mottes que le premier n'aura fait que soulever. C'est encore l'époque des semailles pour la vesce, les lentilles, les pois chiches, la cicerole, et autres plantes comprises sous le nom générique, soit de *legumina*, soit de *legaria* (dans quelques contrées de la Gaule) » (trad. Nisard).

¹⁰³⁰ Henry H. Scullard, *op. cit.*, p. 158.

¹⁰³¹ Jusqu'à son embouchure près de Capistrello (Aquila), l'émissaire du « tunnel de Claude » varie entre 5 et 10 m² et procurait un débit des eaux de 9, 09 m³ par seconde, sur une pente moyenne de 1, 5 m, cf. Adele Campanelli, *Il tesoro del lago: l'archeologia del Fucino e la Collezione Torlonia*, Pescara, Carsa edizioni, 2001, p. 9.

lors d'une grande naumachie tenue sur le lac Fucin et qui se termina par l'ouverture des écluses¹⁰³². Des travaux d'une telle ampleur (environ 30 000 personnes y œuvrèrent selon Suétone), montre l'importance du problème caniculaire sur le potentiel de l'économie agraire du centre de l'Italie¹⁰³³.

À Rome, où vivaient environ 1 million d'habitants sur les deux rives du fleuve, la survie en été dépendait en partie des aqueducs portant des eaux fraîches depuis les Monts Albains et de la rivière Aniene (*Anio*) qui coule à environ 50 km au nord de Rome. Sous l'empereur Claude, deux nouveaux aqueducs furent ajoutés pour combler les divers besoins de la ville : l'Aqua Claudia et l'Anio Novus¹⁰³⁴. Ces améliorations du réseau d'irrigation des terres et de la ville de Rome avaient certainement pour objectif de combler les carences des eaux qui coulent en surface durant les chaleurs d'été. Après avoir introduit ces nouvelles eaux rendues publiques par Claude, il conviendra de revenir à notre analyse du calendrier.

À l'époque de Varron, les Romains avaient déjà perdu le souvenir précis des origines des anciennes *feriae* de juillet. Durant le Haut-Empire, les fêtes d'Apollon (*Ludi Apollinares*) du 6 au 13 juillet, constituaient probablement la plus grande fête religieuse de ce mois¹⁰³⁵. On portera toutefois une attention sur deux fêtes successives aux divinités des eaux : les *Neptunalia* (23 juillet) et les *Furrinalia* (25 juillet).

4. 4. 1. *Neptunalia* (23 juillet)

Correspondant avec le début de la canicule, les *Neptunalia* étaient célébrées à Rome le 23 juillet, telles qu'indiquée sur les calendriers romains¹⁰³⁶. Cependant, on ignore presque tout à propos de cette fête qui n'est pas décrite en détails par les sources, comme en témoigne la brève mention de Varron : « *Neptunalia* : fête en l'honneur de Neptune »¹⁰³⁷. À défaut d'avoir une étymologie, on rappellera que Georges Dumézil

¹⁰³² La naumachie mettait en scène les « Rhodiens » contre les « Siciliens » (Suét. *Claud.* 20, 1-5 ; 21, 12-13 ; Dion Cass. 60, 33, 3-4 ; Tacit. *Ann.* 12, 56), cf. Anne Berlan, « Les premières naumachies romaines et le développement de la mystique impériale (46 av. n. è. – 52 de. n. è.) », *Hypothèses*, vol. 1, no. 1, 1998, p. 100-101.

¹⁰³³ L'émissaire claudien fut rénové sous les Antonins, puis le canal se boucha par accident, possiblement à la suite du tremblement de terre de 508, ce qui ramena éventuellement les eaux du lac à son niveau de départ. Le canal fut remis en fonction par la famille Torlonia entre 1853 et 1873, jusqu'à ce que le lac soit déclaré officiellement asséché par la monarchie italienne, le 1^{er} octobre 1878, puis mis en culture, cf. A. Campanelli, *op. cit.*, p. 15-16.

¹⁰³⁴ Suét. *Claud.* 20, 4. Parallèlement aux deux aqueducs, Claude augmenta le nombre d'*aquarii* de la *Cura Aquarum* à 700, en ajoutant 460 affranchis (*familia Caesaris*), cf. Front. *Aq.* 116, avec Alain Malissard, *Les Romains et l'eau*, Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 277.

¹⁰³⁵ Les *Ludi Apollinares*, célébrées une première fois à Rome en 212 avant notre ère à la suite d'une consultation des Livres Sibyllins, furent institués officiellement en 208 av. n. è. à la suite d'une « peste » qui convainquit les pontifes de les fixer au calendrier (Tite-Live, 25, 12, 11-15). Ces jeux ne duraient qu'un jour au départ (13 juin, *Ant. maiores*), puis ils furent augmentés à trois sous la République (11-13 juin), jusqu'à atteindre huit jours sous l'Empire (*ILLRP*, 1963, p. 477-479), puis neuf durant l'Empire tardif (Philolacus), cf. H. H. Scullard, *op. cit.*, p. 160. Rappelons que les Romains attribuaient des vertus curatives à la source d'Apollon (Front. *Aq.* 4) peut-être située non loin de son temple sur le capitole, cf. Marie-José Kardos, *Lexique de topographie romaine II*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 18.

¹⁰³⁶ La fête de Neptune est indiquée sur tous les calendriers épigraphiques : « *Nept(unalia)* » ; avec la notice : « *feriae Neptuno* » (*Pinc. Allie.*), cf. W. W. Fowler, *op. cit.*, p. 185.

¹⁰³⁷ Varron. *Ling.* 6, 19.

attribua le récit du débordement du lac Albain (393 av. n. è.) au mythe de fondation des Neptunales, notamment puisqu'il concorde avec le moment de la Canicule (« τοῦ Κυνός »)¹⁰³⁸. En revanche, selon Alexandre Grandazzi, cet épisode pourrait représenter un fait réel¹⁰³⁹. On demeure donc, comme pour les Argées du 14 mai, avec un « *locus incertus* » à propos de la fête de Neptune.

Si l'on observe l'annalistique romaine, Neptune est mentionné une première fois dans un lectisterne de l'an 399 avant notre ère (un banquet offert aux dieux), où il est pairé à Mercure, qui sont deux patrons des voyages maritimes et fluviaux¹⁰⁴⁰. On rappellera que les eaux du Tibre engloutirent l'autel de Neptune sur le Champ de Mars en 206 avant notre ère, ce qui fut répertorié comme un prodige¹⁰⁴¹. En 122 av. n. è. l'*Aedes Neptuni* fut rénové à la suite de la victoire navale de Cnaeus Domitius Ahenobarbus au large de Samos¹⁰⁴². On peut donc supposer que la fête avait lieu sur la plaine martiale.

En revanche, ce n'est uniquement par son assimilation à Poséidon, déjà achevée durant la République moyenne, que nous connaissons Neptune. Cependant, une analyse comparée a permis de valider son ancienne valeur en tant que dieu prépondérant de l'eau douce, notamment en raison de la racine **nept* (descendant, neveu) qu'il partage avec ses homologues : Nethuns (Étrusque), Apam-Napat (Perse) et Nechtan (Irlande), sur laquelle se serait formé le latin *neptu-* (source, humidité)¹⁰⁴³.

En ce qui concerne la forme du rite et l'identité des dévots des *Neptunalia*, l'abrégé de Festus indique que ce jour-là, les Romains fabriquaient des huttes en bois recouvertes de feuillages pour se faire de l'ombrage¹⁰⁴⁴. La fête se tenait probablement sur le Champ de Mars, près du temple de Neptune *in Circo*, mais les modalités sacrificielles et celles du banquet qui devaient avoir lieu nous échappent. Il convient de souligner que « *Pater Neptunus* » compte parmi les seuls dieux de Rome, avec Apollon et Jupiter, qui obtiennent le sacrifice d'un taureau¹⁰⁴⁵. C'était peut-être donc le repas qui était partagé ce jour-là.

¹⁰³⁸ Dion. Hall. 12, fr. 11. L'expression grecque « Lever du Chien » (τοῦ Κυνός) correspond à la canicule, soit au Lever du Sirius (27 juillet sur nos calendriers), cf. G. Dumézil, *Mythe et Épopée III*, Paris, Gallimard, 1973, p. 63-66.

¹⁰³⁹ Alexandre Grandazzi, « Une nouvelle hypothèse sur le miracle du lac Albain », *BAGB*, no. 1, 2003, p. 96-106 ; Id. *Alba Longa I : histoire d'une légende*, Rome, ÉfR, 2008, 2008, p. 83-94.

¹⁰⁴⁰ Tite-Live, 5, 13, 6. Le commerce et la navigation en mer constitue les points communs permettant d'établir un rapport entre Mercure et Neptune, cf. R. M. Ogilvie, *op. cit.*, p. 656. On peut supposer que ces dieux patronnaient aussi la navigation sur les fleuves et les rivières navigables.

¹⁰⁴¹ Tite-Live, 28, 11, 4. Pour plus de détails sur l'engloutissement de l'autel de Neptune, supra p. 90-91, note 40.

¹⁰⁴² Cette restauration du temple et de son bassin (*delubrum*) commémorait la victoire navale d'Ahenobarbus sur Aristonicos (Eudème III), opposé au don du royaume de Pergame par Attale III. Un descendant de Ahenobarbus fit représenter ce temple sur des monnaies frappées en 42 ou 41 av. n. è. (fig. 4), supra, chap. 2, note 41-42.

¹⁰⁴³ La forme latine particulière **nept-u*, signifiant : source ou humidité, semble s'être associée à la racine *nepōt-* pour donner le nom de Neptunus, cf. G. Dumézil, *op. cit.*, p. 41-42.

¹⁰⁴⁴ Festus-Paul, 377 L = s. v. « *umbrae* ». On peut supposer que des affranchis impériaux attirés aux salines étaient présents à la fête, d'après l'inscription en marbre trouvée en 2003 dédiée à Neptune par des *conductores* des salines de Rome, mais rappelons que celle-ci date de l'an 135, supra, chap. 2, note 45.

¹⁰⁴⁵ Macrobe, *Saturnales*, 3, 10, 4.

Puisque l'eau sert à tant d'aspects de la vie quotidienne : hygiène, alimentation, loisirs, sécurité, arrosage, nettoyage, métallurgie, etc., tous les habitants de Rome, homme et femmes confondus, étaient susceptibles d'honorer le dieu qui « préside à toutes les eaux »¹⁰⁴⁶. Suivant les vers d'Horace, les Romains s'adonnaient à d'agréables beuveries en récitant des vers à l'improviste :

« Que faire de mieux dans ces jours consacrés à Neptune? Apporte vivement, Lydé, le Cécube du cellier (...), nous chanterons tour à tour : je dirai Neptune et les Néréides aux cheveux glauques ; tu me répondras en célébrant sur ta lyre recourbée Latone et les traits de l'agile Cynthia (Diane) »¹⁰⁴⁷.

Sur une fresque d'Herculanum, par exemple, on peut voir Neptune avec un trident, à côté de son épouse Amphitrite tenant un sceptre : régnant ensemble sur le domaine des eaux (fig. 18)¹⁰⁴⁸. Le décor de cette salle à manger d'été (*triclinium*) est révélateur du mode de vie des habitants du centre de l'Italie qui tenaient à se rapprocher des divinités aquatiques pendant la saison chaude de l'année.

En définitive, les *Neptunalia* du 23 juillet concernaient le début de la crise caniculaire qui s'étalera jusqu'en août. Rappelons que Georges Dumézil associait la fête de Neptune au savoir technique de récupérer les eaux disponibles pour les redistribuer dans les plaines¹⁰⁴⁹. Malgré les lacunes documentaires, il semble probable qu'elle visait à obtenir la faveur de Neptune durant cette période critique de l'année pour l'adduction des eaux. En ce sens, les *Neptunalia* trahissent les anciens rapports avec Neptune, alors que les Romains commencèrent à domestiquer son domaine des eaux douces.

¹⁰⁴⁶ Servius. *Ad Geog.* 4, 29 : *Neptunus est fluminibus et fontibus et omnibus aquis praest.*

¹⁰⁴⁷ Horace, *Odes*, 3, 28 ; Tertullien *De spect.* 5-6 (155-240) qui note aussi que le vin est à l'honneur durant la fête.

¹⁰⁴⁸ Cette scène est représentée sur l'un des murs de la salle à manger d'été (*triclinium*) de la maison dite « de Neptune et d'Amphitrite » (Insula V, no. 22) : un petit jardin intérieur avec un puits de lumière et un bassin. Le *triclinium* de ce riche marchand d'Herculanum fut rénové et repeint avec la fresque vers l'an 70. L'épouse de Neptune est assimilée à Salacia, sa parèdre de l'eau salée, cf. Susan Woodford, *Images of Myths in Classical Antiquity*, Cambridge (G-B). Cambridge University Press, 2002, p 248-249. Cette image est similaire à la célèbre mosaïque dit « le triomphe de Neptune et d'Amphitrite » (II^e siècle) au musée du Bardo (Tunisie), Inv. A92 (<http://www.limc-france.fr/objet/1593>).

¹⁰⁴⁹ Selon Georges Dumézil, « le mythe des *Neptunalia* consiste en une sorte de modèle d'ouvrage hydraulique enseigné par les dieux » ; un savoir technique hérité des techniques de canalisation étrusques (*cuniculi*) dans le contexte de la troisième guerre contre Véies (405-395 av. n. è.), cf. *Mythe et Épopée III*, 1973, p. 72 ; 87-88 ; Id. *Fêtes romaines d'été et d'automne*, 1975, p. 30 (pour la phrase citée).

4. 4. 2. *Furrinalia* (25 juillet)

Deux jours plus tard, les Romains, le 25 juillet, célébraient les *Furrinalia*, dont les témoignages antiques ne sont pas les plus explicites. Déjà à l'époque de Varron (I^{er} siècle av. n. è.), la nature de Furrina (ou Furina), une ancienne déesse « très honorée des anciens », demeurait obscure¹⁰⁵⁰. À la fin du XIX^e siècle, Ludwig Preller et Henri Jordan ont suggéré qu'il s'agissait d'une déesse infernale, dont le nom dérive des termes *fur* (voleur), *furvus* (sombre) et *fuscus* (sombre), ce qui la rapproche d'une Furie grecque¹⁰⁵¹.

Plus convaincante, il nous semble, fut l'explication de Georges Dumézil qui fait dériver le nom de la déesse Furrina du terme grec φρέαρ (puits), qui partage avec son homologue arménien *albiwr*, la racine **bhrewr* : l'action de faire des bulles (ce qui donne « *Brunnen* » pour puits en allemand). Selon le comparatiste, cette transposition « ne pouvait aboutir en latin qu'à **freuor*, *frur* », devenu par alternation **furr*, qui s'est conservé dans Furrina¹⁰⁵². D'après ces rapprochements, Furrina serait : « une patronne du travail et du creusement des puits : les eaux secrètes accessibles à la seule industrie des hommes »¹⁰⁵³.

En outre, Varron rapporte l'existence d'un flamine pour diriger son culte, le *flamen Furrinalis*, qui présidait au sacrifice annuel¹⁰⁵⁴. Au début du XX^e siècle, le bois sacré de Furrina (*Lucus Furrinae*) fut découvert sur la pente du Janicule (près de l'actuelle *Villa Scarrìa*)¹⁰⁵⁵. C'est dans ce sanctuaire que le tribun Caius Gracchus, pourchassé par les agents des élites sénatoriales, trouva la mort en 121 av. n. è.¹⁰⁵⁶. Un autel trouvé sur ce site fait la mention des « nymphes de Furinae », probablement les déesses des sources salubres qui coulent sous la colline¹⁰⁵⁷. Il s'agit en effet d'un lieu propice au forage, car l'agronome Columelle indique que les puits creusés à mi-hauteur des collines fournissent les meilleures eaux¹⁰⁵⁸. En revanche, on ignore toutes les modalités rituelles de la fête, ainsi que des dévots qui y participaient. On peut

¹⁰⁵⁰ Varron. *Ling.* 6, 19 : « Le nom de cette déesse est aujourd'hui presque inconnu ». Cette confusion régnait au temps de Cicéron qui la confondait aux Furies grecques, cf. *Nat. D.* 3, 18, 46 (45 av. n. è.).

¹⁰⁵¹ Ludwig von Preller, Henri Jordan, *Romische Mythologie*, vol. 2, Berlin, Weidmann, 1881, p. 70, note 1. Jordan demeurant sceptique sur la question de l'étymologie en conclut que la fête concernerait les chaleurs dangereuses de l'été (*op. cit.*, p. 121), cf. W. W. Fowler, *Roman Festivals of the Roman Republic*, 1899, p. 187-188.

¹⁰⁵² Georges Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, Gallimard, 1975, p. 36.

¹⁰⁵³ *Ibid.*

¹⁰⁵⁴ Varron. *Ling.* 6, 19 ; 84. Il s'agit du seul passage concernant le flamine de Furrina, cf. Domenico Fasciano, Pierre Séguin, *Les flamines et leurs dieux*, Montréal, Musae, 1993, p. 125.

¹⁰⁵⁵ Le *Lucus Furrinae* sur le Janicule (*Trastevere*) occupe un hémicycle creusé d'environ dix mètres où coulait une source qui s'assécha avec le temps, cf. Paul Gauckler, « Le bois sacré de la nymphe Furrina et le sanctuaire des Dieux Syriens, au Janicule, à Rome », *CRAI*, vol. 51, no. 3, 1907, p. 136-137.

¹⁰⁵⁶ *Ibid.*, p. 154-155. Les sénateurs s'opposèrent aux réformes de Caius Gracchus de 123 av. n. è., notamment à la *Lex Sempronia frumentaria*, qui prévoyait de distribuer un boisseau de blé (env. 13 litres) par mois à prix réduit à tous les citoyens pauvres, ainsi qu'à la création de nouvelles colonies en Italie et en Afrique pour donner des terres aux vétérans, cf. Plut. *C. Gracch.* 17 ; Val. Max. 6, 8, 3 (Caius se fit donner la mort par son esclave Philocratos).

¹⁰⁵⁷ ARTEMIC ...KAI NYNΦEC ΦOPPIVEC : gravée sur un autel de marbre (94 x 24 cm) dédié à Diane et à d'autres dieux joints à ce sanctuaire, cf. Paul Gauckler, *loc. cit.*, p. 150.

¹⁰⁵⁸ Colum. *Rust.* 1, 5, 2 ; cité par D. Fasciano, P. Séguin, *op. cit.*, p. 126.

spéculer que le Flamine de Furrina se rendait sacrifier au bois sacré, mais sans plus¹⁰⁵⁹. Il s'agirait donc d'une déesse des puits et des eaux qui coulent sous la surface, mais on ne peut en être certain.

En somme, si l'on observe ces deux fêtes de juillet dans leur contexte saisonnier, on remarque qu'elles tombent au moment où les eaux de surface étaient à leur plus bas. Avant que Rome ne se soit dotée d'un premier aqueduc en 312 av. n. è. (l'Aqua Claudia), la diminution du régime des eaux durant l'été, à la campagne comme en ville, devait être comblée par main d'hommes. Pour ce faire, les Romains durent dériver des excédents d'eau contenus dans les lacs, ou creuser dans la nappe phréatique : ce qui impliquait une expertise technique pour creuser des canaux (*cuniculi*) et forer les puits (*puteus*).

Durant le Haut-Empire, les Romains avaient développé diverses techniques pour trouver l'eau de bonne qualité à travers la nature, qu'ils savaient qualifier selon les différents sols qui la recouvrent; considérant que les meilleures eaux se trouvent sous la terre noire¹⁰⁶⁰. En plein été, alors que l'accès à l'eau est crucial, l'importance de ces travaux étaient ainsi mis en l'honneur lors des *Neptunalia* et *Furrinalia*. À Rome et sur les terres agricoles de la périphérie, il fallait savoir tirer profit des eaux douces pour lutter contre les chaleurs de l'été. Le péril aquatique se poursuivrait encore pour les semaines à venir.

Les chaleurs intenses se poursuivaient durant les premières semaines du mois d'aout (*Augustus*), anciennement nommé *Sextilis*. Ce mois correspondait à la fin des récoltes de blé, qui devaient en principe être terminées avant l'arrivée des calendes (1^{er} août). À partir de ce moment, les travaux seraient moins intensifs dans les champs; préparation des meules de foin, fenaison des pâtures et le labourage des terres irrigués¹⁰⁶¹. Les trois fêtes qui seront examinées impliquaient respectivement les forces des eaux, du feu, et peut-être du vent : les *Portunalia* (17 août), les *Volcanalia* (23 août) et les *Volturnalia* (27 août).

¹⁰⁵⁹ Varron. *Ling.* 6, 3, 19 : *Sacra instituta annua et flamen attributus.*

¹⁰⁶⁰ Un sol de terre noire compacte, où l'eau s'infiltrait lentement en hiver, procure de l'eau de très bonne qualité, Vitruve, *De arch.* 8, 1, 2 ; Plin. *HN.* 31, 27-29. Pour plus sur les qualités des eaux d'après les différents types de sols (terre, calcaire, argile, etc.), cf. Traïan Buruiana, « Connaître, conduire et consommer les eaux douces d'après les auteurs de la Rome antique du I^{er} au II^e siècle ap. J.-C. », *Cahiers d'Histoire* (UdeM), vol 36, no. 1, 2018, p. 34-35.

¹⁰⁶¹ Varron. *Rust.* 1, 32-33.

4. 4. 3. *Portunalia* (17 août)

Le 17 août, près d'un mois après le début de la canicule, les Romains célébraient les *Portunalia*, la fête de Portunus. Les notices de la fête varient d'un calendrier à l'autre : « *Feriae Portuno* » et « *Portuno ad Pontem Æmilium* » (*Fasti Amiterni*), ou encore, « *Tiberinalia* » sur le calendrier de Philolacus (354 de notre ère)¹⁰⁶². On sait par Varron que Portunus avait un temple sur la rive « *in Tiberina Portu* », près du Pont Æmilium (aujourd'hui Ponte Rotto) et du *forum Boarium*¹⁰⁶³. On peut supposer que la fête avait lieu dans ce secteur près du port de Rome (l'*emporium*), ce qui explique qu'elle porte aussi le nom de *Tiberinalia*¹⁰⁶⁴.

Tel qu'il est rapporté que sur la loi des Douze Tables (rédigée entre 451 et 449 av. n. è.), le mot « *portus* » (porte) servait à l'origine de synonyme pour désigner une maison (*domus*)¹⁰⁶⁵. Avec le temps, les Romains rattachèrent le dieu Portunus aux domaines des portes et des ports : « *deum portuum portarumque praeses* »¹⁰⁶⁶. Son attribut principal est une clé (*clavis*), ce qui en fait un dieu des passages et un gardien ; peut-être lié aux anciens traversiers (ou radeaux) qui faisait la liaison entre les deux rives du Tibre¹⁰⁶⁷.

En outre, on connaît l'existence d'un *flamen Portunalis* affecté au culte de Portunus. Ce dernier avait la tâche de lustrer les armes et l'armure de la statue de Quirinus, le gardien de la paix romaine, sans doute dans son temple sur le Quirinal¹⁰⁶⁸. Comme pour Furrina, l'existence d'un flaminat atteste que ce culte est très ancien, remontant peut-être aux débuts de la *religio* organisée (c. V^e siècle av. n. è.)¹⁰⁶⁹.

Il demeure à déterminer s'il existe un rapport plus précis entre Portunus et l'eau. Selon G. Dumézil, la valeur aquatique de ce dieu réside dans l'étymologie même de son nom, en partant du terme « *portus* » (pont), qui se traduit en avestique par « *paratu/pāšu* » (pont, passage). Dans un mythe perse rapporté au 5^e Yasht (V^e siècle), par exemple, la déesse Anahita ouvre un passage à sec (*huškəm pāšum*) sur la rivière

¹⁰⁶² W. Warde Fowler, *op. cit.*, p. 202 (références au tableau 9).

¹⁰⁶³ *Ibid.* Ce temple pouvait être conjoint à celui de Fortuna Virilis sur le *forum Boarium*, cf. H. H. Scullard, *op. cit.*, p. 176. Le pont Æmilium, le plus vieux pont en pierre de Rome, fut inauguré en 179 avant notre ère, puis rénové en l'an 12 avant notre ère sous Auguste, avant que son extrémité ne s'écroule en 1598, ce qui lui vaut le surnom de « pont brisé » (*Ponte Rotto*), cf. Joël Le Gall, *Le Tibre : fleuve de Rome dans l'Antiquité*, 1953, p. 75-77.

¹⁰⁶⁴ Selon Georges Dumézil, cet argument suffit à défaire l'hypothèse de Theodor Mommsen (*CIL* I 399 = 1², 325), défendue par Jérôme Carcopino (*Virgile et les origines d'Ostie*, Paris, De Boccard, 1919, p. 116), voulant que Portunus soit en fait le dieu Tibre, cf. *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, Gallimard, 1975, p. 41. Joël Le Gall s'y opposait aussi dans *Recherches sur le culte du Tibre*, Paris, puf, 1953, p. 50-53.

¹⁰⁶⁵ Festus-Paul, 48 L, s. v. « *Portus* ».

¹⁰⁶⁶ Scolies de Vérone, *L'Énéide*, 5, 24 ; Cic. *Nat. D.* 2, 25 (*deus portuum*), cf. D. Fasciano, P. Séguin, *op. cit.*, p. 114.

¹⁰⁶⁷ Festus, 48 L, s. v. « *Claudere/Clavis* » : *Qui claves manu tenere*, cf. H. H. Scullard, *op. cit.*, p. 176.

¹⁰⁶⁸ Festus 238 L : *Flamen Portunalis arma Quirini unguet* = s. v. « *Persillum* » (le vase d'où le flamine tire l'huile ou la graisse), cf. G. Dumézil, 1975, *op. cit.*, p. 39-40 ; H. H. Scullard, *ibid.*

¹⁰⁶⁹ Contrairement à Furrina et Portunus, l'absence d'un flaminat chez Neptune pourrait témoigner que son culte est plus tardif que les précédents, cf. G. Dumézil, *ibid.*, p. 40.

mythique Vitanuhaiti, ce qui prend le sens d'une rivière « à gué », franchissable par un passage à sec¹⁰⁷⁰. Les correspondants celtes pour « à gué » : en gaulois *ritu*, gallois *ryd*, irlandais *rith* ; germanique, *furt*, puis anglo-saxon *ford*, ont formé le vieux scandinave : *ffördr* (de **ferpu-*) : devenu le mot « fjord ». D'après ces rapprochements, le dieu Portunus présidait au passage des denrées portées de l'eau vers la terre ferme et à leur mise en sécurité dans les entrepôts¹⁰⁷¹. En d'autres termes, le dieu-serrurier des hangars de Rome.

En outre, certains chercheurs ont évoqué un rapport entre Portunus et Janus, le dieu romain des portes, puisque la date de fondation d'un sanctuaire de Janus dans le théâtre de Marcellus, le 17 août 260 avant notre ère, correspond avec la date des *Portunalia*, mais cela ne pourrait-être qu'une coïncidence¹⁰⁷². En définitive, notre compréhension de la fête de Portunus demeure lacunaire. Mis à part sa localisation près du Pont *Æmilium*, ainsi que la présence du flamine qui dirige le culte, on demeure dans le vide quant à la liturgie du 17 août. Suivant l'analyse dumézilienne, cette fête complétait une trilogie de *feriae* encadrant la lutte contre le péril caniculaire : *Neptunalia*, *Furrinalia* et *Portunalia*¹⁰⁷³. La canicule venant à terme, le climat allait redevenir plus agréable avec l'arrivée des vents plus frais de l'automne.

4. 4. 4. *Volcanalia* (23 août)

La semaine suivante, lors des *Volcanalia* du 23 août, les Romains honoraient la fête du dieu Vulcain qui s'étirait jusqu'à la fin du mois¹⁰⁷⁴. Ce dernier est bien entendu le dieu du feu et des forgerons que les Romains ont assimilé au dieu grec Héphaïstos. Vulcain est nommé en latin « le Manieur du fer » (*Mulciber*), ou encore, « *L'Etnaeus* ». Né de la cuisse de Junon, les mythographes de Rome en ont fait le père de Servius Tullius. C'est dans sa grande forge sous le mont Etna en Sicile, d'après le poète Virgile, qu'il forgea le bouclier d'Énée qui dépeint la gloire de Rome : de l'Âge de Romulus jusqu'à Auguste¹⁰⁷⁵.

¹⁰⁷⁰ Yasht, 5, 78 (hymnes zoroastriens du IV^e siècle), cf. G. Dumézil, *ibid*, p. 39.

¹⁰⁷¹ *Ibid*.

¹⁰⁷² « *Iano ad Theatrum Marcelli* » (*Fast. Vall ; Allif. : CIL* 1² 252 ; 339). Ce petit sanctuaire de Janus fondé en 260 av. J.-C. fut reconstruit sous Tibère (Tac. *Ann.* 2, 49), alors que la date de fondation fut fixée au 28 octobre. L'hypothèse voulant que Portunus soit le descendant de Janus fut défendue au XIX^e siècle, cf. Johann C. von Orelli = *CIL* 11, 624, puis par G. Wissowa, *RK* (1912), p. 116 ; Jules Toutain, dans *Dar.-Sagl* (1929). s. v. « *Janus* » (p. 611), mais celle-ci est à réfutée ou remise en question par d'autres chercheurs, notamment : W. W. Fowler, *op. cit.*, p. 204, note 2 (qui demeure sceptique face au rapprochement) ; G. Dumézil, *op. cit.*, p. 38-41 (qui n'évoque pas ce lien) ; J. Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, p. 51 (qui note que la dédicace est falsifiée) et H. H. Scullard, *op. cit.*, p. 176, note 223 (qui demeure ambigu sur la question).

¹⁰⁷³ Georges Dumézil, *ibid*, p. 39. Ces comparaisons renforcent l'hypothèse préalable suggérée par Ludwig Preller qu'il était un gardien des entrepôts sur les rives (*op. cit.*, 1881, p. 430), défendue par W. W. Fowler en 1899 : « *this appropriation may have come about through the medium of storehouses near the Tiber* », *ibid*, p. 203.

¹⁰⁷⁴ Cette fête est indiquée le 23 août sur tous les calendriers notoires du Haut-Empire : *Fasti Arvalium* (*CIL* I, 215) ; *Fasti Vallenses* (*CIL* I 240 : *Volcano in Circo Flaminio*) ; *Fasti Pighani* (*CIL* I 246 : *Volcano*) ; *Fasti Maffeiiani* (*CIL* I 225), *ibid*, p. 209. Voir aussi : D. Fasciano, P. Séguin, *op. cit.*, p. 112, note 377.

¹⁰⁷⁵ *Mulciber* (Vitruv. *De arch.* 1, 7, 1 ; Plaut. *Epidicus.* 1, 37) ; *Aetnaeus* (Élien. *Hist. An.* 11, 3) ; Odricia enfanta Servius Tullius de Vulcain (Dion. Hall, 4, 3 ; Tite-Live, 1, 39, 5 : qui réfute cette origine) ; le bouclier d'Énée réplique celui d'Achilles (Verg. *Aen.* 8, 626-670 ; Hom. 18, 478-706), cf. *Dar.-Sagl.* s. v. « *Vulcanus* ».

Les sources attestent l'existence d'au moins deux sanctuaires de Vulcain à Rome, dont l'ancien *Vulcanal* sur le forum romain et un autre temple sur le Champ de Mars, fondé au III^e siècle avant notre ère dans le contexte de l'expansion romaine sur les îles de la mer tyrrhénienne¹⁰⁷⁶. On connaît l'existence du *flamen Volcanalis*, mais rien n'est dit sur ses fonctions à la fête du mois d'août¹⁰⁷⁷. En revanche, Varron indique que ce jour-là, le peuple romain (*populus*), offraient des victimes animalières brûlées entièrement à Vulcain, pour se substituer à eux-mêmes (*per se*), à l'exemple du rite de clôture des *Ludi Piscatorii* (7 juin)¹⁰⁷⁸. Il semble probable que cette cérémonie se tenait au *Vulcanal* sur le forum romain.

Comme le remarquait Georges Dumézil, c'est en comparant Vulcain avec Vesta, que l'on arrive à mieux définir sa nature ignée. Cette corrélation peut être supportée par un lectisterne tenu en 217 avant notre ère, dans lequel ces dieux du feu sont associés dans un même lit¹⁰⁷⁹. D'une part, la flamme perpétuelle du temple de Vesta (rallumée chaque 1^{er} mars), représentait le feu domestique et bienfaisant des foyers romains, tandis que Vulcain incarnait le feu destructeur qui déclenche les incendies (*ignis*)¹⁰⁸⁰. En tant que patron du feu qui se propage violemment, il était aussi, sous son appellation le Tranquille (*Quietus*), le dieu qui apaise les flammes et éteint les brasiers¹⁰⁸¹. En ce sens, Vulcain était un dieu protecteur des Romains.

À Rome, avec le climat chaud et sec de l'été, il ne suffisait que d'une brise favorable pour que les flammes se propagent d'un bâtiment à étage à un autre (*insulae*) ou dans les entrepôts¹⁰⁸². Depuis le XIX^e siècle, la fête de Vulcain fut souvent considérée comme un moyen d'obtenir sa faveur pour combattre la menace des incendies. Cette hypothèse, largement acceptée, s'appuie sur la dédicace, bien que fort mutilée, offerte par les Frères Arvaes le 23 août entre 11 av. et 16 de n. è., qui ont offert des sacrifices dans divers

¹⁰⁷⁶ Le *Vulcanal* sur le *forum Romanum* remonte au VII^e siècle avant notre ère. (supra, note 202). Un autre temple de Vulcain s'ajouta sur le Champ de Mars entre les années 292-219 av. n. è., cf. Tite-Live, 24, 10, 9 : puis frappé par la foudre en 214 av. n. è. (40, 19, 1), cf. Adam Ziolkoswi, *The temples of Mid-Republican Rome*, 1992, *op. cit.*, p. 182, attribue la fondation du temple vers 252-248 sous l'influence de Caius Aurelius Cotta (consul en 252 av. n. è.), qui aurait ramené cinq statues de bronze de l'île de Liri (Tite-Live, 31, 49), dont peut-être une d'Héphaïstos.

¹⁰⁷⁷ Aux calendes de mai, le *flamen Volcanalis* offrait une truie entière en sacrifice à la déesse Maïa (Macrob. 1, 12, 18), ce qui explique l'appellation « *Maia Volcani* » (Aul. Gell. 13, 23, 2), cf. D. Fasciano, P. Séguin, *op. cit.*, p. 113.

¹⁰⁷⁸ Varron. *Ling* 6, 20 : *Volcanalia a Volcano, quod ei tum feriae et quod eo die populus pro se in ignem animalia mittit*, (« Volcanalia, fête de Vulcain pendant laquelle le peuple jette des animaux dans les flammes pour obtenir la protection du dieu »), *ibid.* Aussi dans : W. W. Fowler, *op. cit.*, p. 209 ; H. H. Scullard, *op. cit.*, p. 179.

¹⁰⁷⁹ Tite-Live, 22, 1, 19. Ce lectisterne demeuré célèbre fut offert à la suite de la défaite romaine au lac Trasimène contre Hannibal, le 21 juin 217 avant notre ère, dans le but d'apaiser la colère des dieux.

¹⁰⁸⁰ Cette distinction pourrait provenir d'un fond indo-européen, par exemple, il y a trois formes du dieu du feu Agni en Inde védique représentés trois frères : le feu domestique de la terre, celui de l'atmosphère (la foudre), puis le feu du soleil (*RgVeda*, 1, 164, 1). À Rome, cette distinction se serait maintenue par le feu domestique de Vesta et le feu agressif de Vulcain, cf. G. Dumézil, *op. cit.*, p. 61-63 ; Pour les trois formes du feu Agni, G. Dumézil cite l'ouvrage d'Abel Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, vol. 1, 1878, p. 11-31.

¹⁰⁸¹ *CIL* VI 801-802 (c. 5 de n. è.) : *Volcanus Quietus Augustus* (et Stata Mater). Cf. *Dar. -Sagl.* s. v. « *Vulcanus* ».

¹⁰⁸² Au I^{er} siècle, les appartements à étages (*insulae*), dans lesquels réside la plus grande quantité de la population urbaine, étaient plus à risque d'incendier, de plus qu'ils manquaient souvent de citernes, cf. Alex Scobie, « Slums, Sanitation and Mortality in the Roman World », *Klio*, vol. 68, 1986, no. 2, p. 424.

sanctuaires de la ville : *Volcano [in circo Flam(inio) Iuturnae et Nymph]his in camp(o), Opi opifer(ae) [in Foro?] Quir(ino) in Colle, Volk(ano) [in] comit(io)*¹⁰⁸³.

Cette inscription montre une volonté de placer la protection de la ville, notamment les récoltes nouvellement engrangées sous l'égide des divinités protectrices : Vulcain en tant que pompier, Quirinus et Ops Opifera, comme « protecteurs du capital alimentaire », puis Juturne et les Nymphes incarnent les eaux utilitaires qui servent à éteindre les flammes¹⁰⁸⁴. Ce sont ici les déesses fonctionnelles des fontaines de Rome, que Vitruve appelle « *fontium nymphis* », qui assistaient les Romains dans la lutte estivale contre les incendies¹⁰⁸⁵. La participation des Frères Arvales, responsable des sacrifices agraires de l'État, atteste d'une volonté de répandre la protection attendue des dieux à l'ensemble du territoire agro-pastoral de Rome.

Le culte de Vulcain demeurait encore bien vivant sous l'Empire. Pour consolider un vœu fait lors du grand incendie de juillet 64 sous Néron, par exemple, vers 83-85, Domitien consacra des autels à Vulcain dans divers endroits de la ville, dont trois dédicaces identiques furent trouvées au XVI^e et XVII^e siècle¹⁰⁸⁶.

Finalement, en ce qui concerne les dévots de la fête de Vulcain, mis à part peut-être la présence de quelques Frères Arvales, on peut considérer que le flamine de Vulcain et ses assistants présidaient aux sacrifices mentionnés par Varron¹⁰⁸⁷. La fête devait également attirer des forgerons et d'autres représentants des métiers du feu (travailleurs des thermes, cuisiniers, etc.), mais nous ne saurions spéculer davantage.

Les *Volcanalia* marquent ainsi l'achèvement du péril solaire et aquatique amorcé un mois auparavant lors de la fête de Neptune. C'est peut-être également en guise de remerciement pour leur faveur accordée durant la crise caniculaire achevée (23 juillet au 23 août), plutôt que pour chercher à l'acquérir dans les mois qui suivront, que Juturne et les nymphes étaient évoquées ce jour-là. En dernier lieu, on retiendra que l'eau et le feu sont deux forces qui se devaient d'être contrôlées pour faire face désastres potentiels de la saison chaude : qu'il s'agisse des feux destructeurs ou de la sécheresse des récoltes. Cette association était aussi nécessaire dans les forges, où les alliages métalliques sont refroidis par l'eau.

¹⁰⁸³ *Fasti Arvalium* = *CIL* I² 326 (c. 11 av. 14 de n. è.), cf. G. Dumézil, *op. cit.*, p. 62. Les reconstitutions varient parmi les auteurs; W. W. Fowler, *op. cit.* p. 209 ; H. H. Scullard, *op. cit.*, p. 179 ; A. Ziolkowski, *op. cit.*, p. 179-180.

¹⁰⁸⁴ Georges Dumézil, *ibid*, p. 64.

¹⁰⁸⁵ Vitruv, *De arch.* 1, 2, 5. Voir aussi Cic. *Har. resp.* (56 av. n. è.) : les nymphes portèrent assistance aux Romains lors de l'incendie qui avait été déclenché par les partisans de Clodius Pulcher (61 av. n. è.).

¹⁰⁸⁶ Suét. *Dom.* 5. Il est possible que Domitien ait consacré un autel de Vulcain dans chacune des quatorze régions pour honorer son vœu de 64, mais seulement trois fragments ont été mis à jour, dont seule une copie demeure : *Ara incendii Neroniani* (*CIL* VI 826). Ces autels de Vulcain proviennent du Quirinal, de l'Aventin, et peut-être de la plaine vaticane, mais ce dernier emplacement est incertain. Le fait qu'ils soient identiques attestent d'un travail en série et d'une volonté de l'empereur de se montrer comme grand restaurateur de la ville, cf. Lea G. Cline, « Rising from the Ashes : Domitian's *Area Incendii Neroniani* in New Flavian Rome », *Athanos*, vol. 27, no. 1, 2009, p. 16-17.

¹⁰⁸⁷ D. Faciano, P. Séguin, *op. cit.*, p. 113 : le *flamen Volcanalis* devait présider aux sacrifices du 23 août.

4. 4. 5. *Volturnalia* (27 août)

La dernière fête du mois, les *Volturnalia* du 27 août, n'a pas laissé de traces très explicites. Ce jour-là, le *flamen Volturnalis* conduisait un sacrifice à Volturnus, mais on ne connaît pas la nature exacte de ce dieu à Rome¹⁰⁸⁸. De renom, le Volturnus est surtout reconnu comme le fleuve qui coule en Campanie dans la région de Capoue¹⁰⁸⁹. En raison du paradoxe entre l'existence d'un flamme romain, puis la distance du fleuve avec Rome (env. 160 km), les origines de ce culte à Rome ont fait l'objet d'hypothèses divergentes. Selon Theodor Mommsen, il s'agissait d'une fête dédiée en fait Tibre, mais cette opinion a été rejetée ultérieurement¹⁰⁹⁰. Dans les faits, on ignore presque tout du culte de Volturnus à Rome.

Une hypothèse défendue par Ludwig Preller au XIX^e siècle attribuait la fête au dieu-fleuve de Campanie qui aurait fait son petit bonhomme de chemin jusqu'à Rome. Selon lui, un culte à Volturnus pourrait avoir été amené à Rome à la suite de la reddition de Capoue lors de la deuxième guerre punique (211 av. n. è.)¹⁰⁹¹. Cependant, cette hypothèse rend mal l'existence d'un flamme romain. On peut tenter de combler le hiatus en faisant remonter son origine à une époque plus ancienne, par exemple, avec l'expansion romaine en Campanie avec l'achèvement de la Via Appia (312 av. n. è.), mais ces rapprochements sont spéculatifs. La seule trace concrète d'un culte au fleuve campanien est la notice des *Fasti Vallenses* (c. 7-14) sur laquelle est mentionnée que le 27 août, un sacrifice était offert au fleuve Volturnus¹⁰⁹².

Cependant, les auteurs latins mentionnent aussi un vent appelé Volturnus, l'un des trois vents orientaux qui souffle sur le Latium à partir du sud-est : l'Aquilon, l'Eurus et le Volturnus¹⁰⁹³. Selon Georges Dumézil, les *Volturnalia* impliquaient spécifiquement la forme aérienne du dieu qui souffle vers le Latium à ce moment de l'année, et non pas le fleuve. Son argument principal était que ce vent en particulier, comme le feu violent de Vulcain, représentait un danger sur l'agroéconomie du Latium¹⁰⁹⁴. Cette

¹⁰⁸⁸ Une tradition plus tardive en fait le père de Juturne, Arnob (c. 240-304). *Adv. nat.* 3, 29.

¹⁰⁸⁹ Strabon, *Géographie*, 5, 4, 10 : « dans l'intérieur des terres s'élève Capoue, métropole de la Campanie [...], du côté de Rome, on y rencontre Casilinum, sur le Vulture : c'est dans cette ville que 540 Prénestins soutinrent contre Hannibal, alors au fort de ses succès, un siège mémorable... » (en 211 av. n. è.). Voir aussi Tite-Live, 4, 37 (le Volturnus coule près de Capoue), dans D. Fasciano, P. Séguin, *op. cit.*, p. 118

¹⁰⁹⁰ Theod. Mommsen = *CIL* I 327 ; aussi dans *Dar.-Sagl.* s. v. « Volturnalia » (semble avoir été identique au Tibre). Contre cette thèse, voir : Arnaldo Momigliano, « Thybris Pater », *Roma Arcaica*, Florence, 1938, p. 632 ; Kurt Latte, *RR* (1960), p. 37 ; 131 ; Georges Dumézil, *op. cit.*, p. 78-82 ; Henry H Scullard, *op. cit.*, p. 182, note 234. Voir aussi Joël Le Gall, *op. cit.*, p. 56 (il est un dieu de tous les fleuves).

¹⁰⁹¹ Preller-Jordan II (1881), *op. cit.*, p. 142 ; cf. D. Fasciano, P. Séguin, *op. cit.*, p. 118. Se fondant sur le siège de Capoue (achevé en 211 av. n. è.), décrit par Polybe, 9, 4-7 ; Tite-Live, 26, 4-6 ; Strabon, 5, 4, 10.

¹⁰⁹² *Volturno flumini sacrificium* (*CIL* I 240 :), cf. W. W. Fowler, *op. cit.*, p. 214, D. Fasciano, P. Séguin, *ibid.*

¹⁰⁹³ « Le troisième vent, celui qui vient du côté où le soleil se lève au solstice d'hiver, les Romains l'appellent Volturnus » (Aul. Gell. 2, 22). Ces vents sont opposés en sens contraire aux trois vents du couchants : le Caurus, le Favonius, et l'Africus, cf. Preller-Jordan II (1881), *op. cit.*, p. 143 : s'appuyant sur un passage de Lucrèce (*De la nature*, 5, 744-745), cf. W. Warde Fowler, 1899, *op. cit.*, p. 214.

¹⁰⁹⁴ Georges Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, Gallimard, 1975, p. 79.

fois-ci, ce sont les arbres (pommiers, poiriers, vignes, etc.), dont les fruits atteindront leur maturité à l'automne, qui sont menacés par les violentes bourrasques¹⁰⁹⁵. D'après ces constats établis, la fête visait peut-être à amadouer ce dieu du vent pour qu'il épargne ses dommages sur les cueillettes à venir.

Suivant les hypothèses duméziliennes, les *Volcanalia* et les *Volturnalia* du mois d'août avaient donc pour objectif d'atténuer les menaces du feu et de l'air sur les récoltes stockées et les fruits qui seront cultivés en automne. Une hypothèse séduisante, mais qui se doit d'être avancée avec prudence, car Volturnus pourrait aussi bien être un volcan (de *vultur*), de même que le fleuve campanien¹⁰⁹⁶. Dans le cas échéant, sa fête du 27 août concorde avec le début du regain des eaux fluviales à l'automne. En raison de la nature inconnue du dieu, on ne peut spéculer sur la localisation de la fête, ni les dévots qui y participaient. Il est possible que la fête de Volturnus soit tombée quelque peu en désuétude sous l'Empire, ayant été préservée au calendrier uniquement par souci de maintenir cette tradition religieuse.

4. 4. 6. Synthèse sur les fêtes aquatiques de l'été

Pour examiner ces cinq *feriae* d'été, il a été nécessaire de s'en remettre à des hypothèses fondées sur des comparaisons, ou à des déductions hypothétiques. Il en demeure que la forme rituelle de ces fêtes d'été (sacrifices, banquets, lieux de culte), nous échappe partiellement. La présence de flamines pour quatre de ces cinq *feriae* permet de les faire remonter à des temps anciens, mais leurs origines sont inconnues. Malgré ces lacunes, une analyse de ces fêtes dans leur contexte saisonnier a permis de déduire certains points clés :

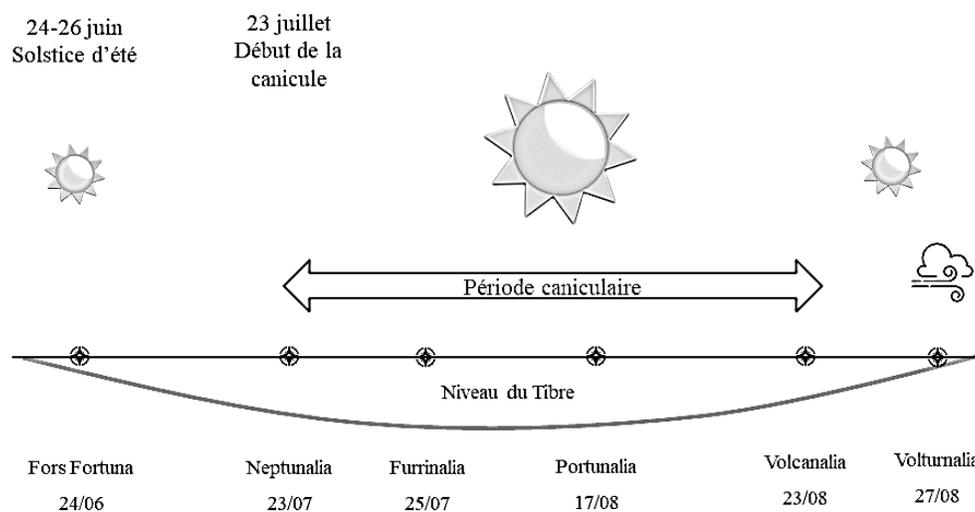
- i. Durant la période caniculaire, ces fêtes agissent en corrélation les unes avec les autres pour s'attirer la faveur des divinités contre les périls qui menacent l'économie et la santé des Romains : les chaleurs, le manque d'eau, les risques d'incendies, ou le vent dévastateur.
- ii. Tandis qu'au mois de juin, le Tibre était à l'honneur pour son cours poissonneux, purifiant et propre aux descentes en barque, celui-ci se retire en juillet pour faire place aux divinités aux patrons plus généraux des eaux de Rome face aux chaleurs torrides : Neptune, dieu chthonien de toutes les eaux, ainsi que Furrina, gardienne des puits qui des eaux souterraines.
- iii. Au mois d'août, ce sont les aliments récoltés, rangés dans les entrepôts et les granges, qui sont mis sous la protection de Portunus, Vulcain (et de manière moins certaine, Volturnus). Les patronnes des fontaines et des sources sont appelées l'aide pour sécuriser la ville. Il convient également de veiller à l'aboutissement des fruits cultivés à l'automne.

¹⁰⁹⁵ Concernant l'arrivée de ce vent, Columelle (*Rust.* 5, 5, 15), a écrit : « pendant cette période (juillet-août), certaines parties de la province sont à ce point éprouvées par l'Eurus, que les habitants appellent Volturnus, que, si l'on ne couvrait pas les vignes, le raisin brûlerait comme sous un souffle de feu », cf. G. Dumézil, *ibid.*, p. 81.

¹⁰⁹⁶ Le Volturnus est aussi le nom d'un ancien volcan près de Benosa (Italie méridionale), situé « légèrement en dehors du domaine clairement attesté de l'expansion étrusque », cf. Jacques Heurgon, « Voltur », *REL*, vol. 14, 1936, p. 111, Voir aussi D. Fasciano, P. Séguin, *op. cit.*, p. 120.

En définitive, c'est en situant ces fêtes dans le contexte de la « crise climatique » saisonnière qui s'opère entre le 23 juillet et le 23 août, qu'on arrive à saisir l'importance socio-économique de ces cinq *feriae* d'été (tableau 9). Devant l'ampleur du problème marqué par une hausse de la chaleur et la baisse du niveau des eaux, les Romains ne demeurèrent pas inactifs et développèrent des moyens techniques pour combler les carences des eaux qui ruissèlent en surface, qu'il s'agisse de forer des puits ou bien de creuser canaux. La maîtrise des eaux était une expertise collective, qui pour les Romains, allait de pair avec les cultes des dieux. Arrivé en septembre, les cours d'eau de l'Italie retrouvaient graduellement leur plein cours.

Tableau 9. Les fêtes aquatiques d'été et leur contexte climatique et hydrologique



4. 5. Le retour de l'abondance : les fêtes aquatiques du printemps

Au mois de septembre (*september*), il n'y a aucune *feriae* inscrite au calendrier. Les Romains célébraient toutefois des jeux (*ludi*), notamment les *Ludi Romani*, entre le 4 et le 19 septembre, qui offraient des représentations scéniques et des courses de char à la population¹⁰⁹⁷. En dehors des murailles, il convenait de tondre les champs irrigués, de cueillir les fruits des arbres (pompes, poires, figes etc.), puis de ramollir la terre autour des racines avant l'équinoxe d'automne (vers le 23-36 septembre)¹⁰⁹⁸.

Les travaux diminuaient à la ferme à partir du mois d'octobre (*october*). Le temps était alors propice au nettoyage du cellier qui s'achevait par un sacrifice domestique à Liber et Libera¹⁰⁹⁹. Avec le refroidissement du climat et les averses plus fréquentes, le niveau des eaux grimpaient sous les montages; tandis que les fleuves et les rivières redevenaient navigables, les sources et les lacs se remplissaient d'eaux fraîches. En ville, les réservoirs des aqueducs de Rome et de leurs fontaines retrouvaient leur plein débit¹¹⁰⁰. Ce retour de l'abondance des eaux concordait avec la fête du dieu Fons (ou *Fontanus*).

4. 5. 1. *Fontinalia* (13 octobre)

Le 13 octobre, les Romains célébraient les *Fontinalia*, qu'ils attribuaient au jour de la naissance (*dies natalis*) du temple de Fons « *extra Portam Fontinalis* »¹¹⁰¹. On se souvient que ce temple fut consacré par le consul Caius Papirius Maso pour consolider un honorer un vœu fait alors qu'il combattait en Corse¹¹⁰². Cependant, le locus de ce temple sur la rive gauche du Tibre n'a pas été révélé à ce jour. On ignore aussi la position de l'*ara Fontis* de l'autre côté de la rive, que Cicéron situait sur le Janicule, près du tombeau de Numa, que nous avons rapproché prudemment aux sources de cette colline¹¹⁰³.

¹⁰⁹⁷ Les *Ludi Romani* (« Jeux des Romains ») comportaient diverses cérémonies : jeux scéniques, courses de chars, processions musicales, etc. Ces jeux ont été établis du 12 au 14 septembre en 366 av. n. è. et ne cessèrent d'augmenter en popularité jusqu'à ce qu'ils occupent plus de la moitié du mois de septembre au I^{er} siècle (4-19 avril), cf. H. H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Itaca, Cornell University Press, 1981, p. 183-184.

¹⁰⁹⁸ Varron. *Rust.* 1. 33 : *pona lunguntur, arborum oblaqueatio*. Cf. H. H. Scullard, *ibid*, p. 182.

¹⁰⁹⁹ Le dieux Liber et Libera sont associés au domaine de la fertilité agraire et humaine. Ces divinités, honorées à Rome le 17 mars (*Liberalia*), veillent sur la croissance des fruits, des légumes et des humains pour qu'ils soient portés à maturité (ou « libérés »). Dans les champs, Liber et Libera sont chères aux vigneron, comme en témoigne ce sacrifice offert au mois d'octobre mentionné par Columelle (*Rust.* 12, 18, 3-4), *ibid*, p. 189. Voir également Olivier de Cazanove, « Jupiter, Liber et le vin latin », *RHR*, vol. 205, no. 3, 1988, p. 258-259.

¹¹⁰⁰ Nous référons à nouveau au passage de Pline de Jeune (*Ep.* 5, 6, 12) et aux constats établis par les chercheurs modernes voulant que le taux de pluie et le niveau du Tibre étaient élevés dans l'Antiquité, supra, note 68.

¹¹⁰¹ Sur le fragment du calendrier de la *Via dei Serpent* (*CIL VI 32493*, c. 14-37) : *Feriae Fonti ex extra Portam Fontinalem*, corroboré par Festus 75 L = s. v. « *Fontinalia* » : *Fontium sacra unde et Fontinalis porta*, cf. Henry H. Scullard, *op. cit.*, p. 192. La *Porta Fontinalis*, dont il ne reste nulle trace, devait être rattachée à la muraille servienne, cf. Platner-Ashby, s. v. « *Porta Fontinalis* » (1929).

¹¹⁰² Cic. *Nat. D.* 3, 52 : *Fontis delubrum Maso ex Corsica dedicavit* (231 av. n. è).

¹¹⁰³ Cic. *Leg.* 2, 56, supra, chap. 2, note 72, cf. A. Carandini (dir.), 2012, *op. cit.*, vol. 1, p. 551.

Notons que le terme « *fons* » porte une valeur générique en latin, servant à décrire à la fois une fontaine et une source de surface ou souterraine. À la différence de Furrina, que les Romains ne connaissaient plus que le nom, Fons conserva une valeur aquatique qui le rattache à l'eau vive des sources et des fontaines¹¹⁰⁴. Il semble aussi que Fons soit associé à la croissance des plantes dans le domaine agraire puisqu'il compte avec Flora et Mater Matuta parmi les dieux auxquels sacrificèrent les Frères Arvales¹¹⁰⁵.

Rappelons qu'un autel « *sub Ianiculo* » fut dédié par deux *magistri quinquennales* et leurs épouses en 70 : Publius Pontius Eros et Tutilia Helice ainsi que Caius Veratrius Fortunatus et Popilia Phoe, ce qui témoigne d'une réactivation de ce culte par les membres de ce *collegia*¹¹⁰⁶. Durant le Haut-Empire, une organisation semble étroitement associée au culte de Fons, comme en témoigne les dédicaces des « *magistri et ministri fontis* » qui s'échelonnent entre 56 et 166¹¹⁰⁷. Possiblement institués sous Claude, ces derniers sont en général des affranchis et les ministres des esclaves (attitrés au maintien des fontaines?), mais les modalités de cette organisation demeurent méconnues. En revanche, la réactivation du culte au I^{er} siècle pourrait avoir été influencée par la gens plébéienne *Fonteia*, qui se hisse parmi les familles sénatoriales les plus influentes sous les Julio-claudiens. En effet, trois descendants de l'*homo novus* de Tusculum, Caius Fonteius (consul en 114 av. n. è.), qui adoptent le *cognomen* Capito, occupèrent successivement le consulat : en 12 sous Auguste, puis en 59 et 67 sous Néron¹¹⁰⁸. Alors comment se déroulait la fête en question?

¹¹⁰⁴ Le nom serait d'origine sabine selon Varron (*Ling.* 5, 74). Il écrit plus loin (5, 123) : « Aqua (eau) dérive de *aequus* (plat), parce que sa surface est plane, Fons (source, fontaine), désigne le lieu d'où l'eau vive s'épanche (*funditur*) » (trad. Nisard), En utilisant les termes « *aqua viva* », Varron rattache directement ce dieu à l'eau courante. Pour l'étymologie de Furrina, cf. G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, Gallimard, 1975, p. 37.

¹¹⁰⁵ Ces exemples sont de 184 et 224 de n. è. (*CFA*, 93 ; 313). Chez Ovide, Numa sacrifie un mouton à Fons (*ovem*) aux bois des Camènes, ce qui montre peut-être une volonté d'inclure ce dieu à la *religio* organisée (Ovid. *Fast.* 3, 300 : *huc venit et fonti rex Numa mactat ovem*), en même temps qu'il semble expliquer que Fons règne l'ensemble du domaine des sources, cf. J. Scheid, *Cours et travaux du Collège de France, 108^e année*, CdF, 2008, p. 634.

¹¹⁰⁶ Les *magistri quinquennales* (ministres quinquennaux) sont les membres honorifiques associés aux diverses associations religieuses et corporatives de Rome pour une durée de cinq ans. Pour la dédicace provenant d'un autel consacré à Fons sous Vespasien (70), cf. S. M. Savage, p. 30-31.

¹¹⁰⁷ L'autel porte la dédicace : *P(ublio) Herenio Pollione M(arco) Annio Herenio / Pollione f(ilio) co(n)s(ulibus) magistri Fontani / C(aius) Mac[ri]lius Surus I / M(arcus) Cosi[us] Epaphr(o)ditus I / M(arcus) Trollius Lo[n]gus / M(arcus) Antonius Tyra[nnus] // Ministri / Himer I / Nymphycus I / Nicostratus II / Alexander I* (*AE*, 1975, 21, 85 de n. è.), Musée National Romain (Rome). Les *magistri fontis* apparaissent sur les dédicaces datées en 56 et 166 (*CIL* VI 154-165; 268 ; 30868, 36856 ; *ILS* 38888, *AE* 1915, 100, dans : *AE* 1975, 21, 1978, p. 14), cf. B. Campbell, *Rivers and the Power of Ancient Rome*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2012, p. 19, notes 63-64.

¹¹⁰⁸ On a mentionné que Caius Fonteius fit frapper en 114 avant notre ère un denier qui représente soit le dieu Fons ou bien Janus (optant pour ce dernier en raison de son visage double), supra chap. 2, note 77. Le mieux connu de ses descendants est Caius Fonteius Capito, qui comptait parmi les accompagnateurs de Mécène lors de son voyage à Brundisium pour aller négocier une trêve avec Marc Antoine, ce qui mena à la Paix de Misène de 39 avant notre ère (Horace, *Satires.* 1, 5, 32). Capito fut plus tard mandaté par Antoine pour escorter Cléopâtre d'Alexandrie jusqu'en Syrie (Plut. *Ant.* 36, 2). Son fils du même nom fut consul en 12 sous Auguste, suivi par son fils en 59, puis par le fils de ce dernier en 67 (les deux derniers sous Néron), cf. Thomas Robert S. Broughton, *The Magistrates of the Roman Republic. Volume II: 99 B.C. - 31 B.C.*, New York, The American Philological Association, 1951, p. 396. Voir aussi : Christian Settapani, *Continuité gentilice et continuité familiale dans les familles sénatoriales romaines à l'époque impériale : mythe et réalité*, Linacre College, Oxford University Press, 2000, p. 466.

Seul un passage de Varron décrit la célébration du 13 octobre : « *Fontinalia*, fête en l'honneur des fontaines pendant laquelle on jetait des guirlandes de fleurs dans les fontaines (*fontes*) et on couronnait les puits »¹¹⁰⁹. En décorant les points d'eau de la ville, les Romains rendaient ainsi hommage à l'élément liquide qui leur apporte tant de vertus : l'eau courante¹¹¹⁰. Toutes ces guirlandes, considérant que Frontin dénombre 591 *lacus* et 39 fontaines monumentales (*munera*) à la fin du I^{er} siècle, rappelaient l'importance de cette ressource vitale aux habitants de la ville¹¹¹¹. Probablement que des sacrifices étaient conduits dans les sanctuaires de Fons, mais on en ignore toutes les modalités religieuses de la fête.

En ce qui concerne les dévots, on peut supposer que Fons était honoré par quiconque le souhaitait à Rome, car l'eau rendue publique par l'État sert à tant d'usages (hygiène, santé, sécurité, agriculture, etc.). Comme la décoration des ânes et des moulins lors de *Vestalia* (9 juin), ou la construction des huttes modestes lors des *Neptunalia* (23 juillet), la participation des habitants procurait un dynamisme lors de cette fête collective. Les revendeurs de guirlandes de fleurs (*coronarii*) devaient amasser une petite fortune ce jour-là, mais les dévots pouvaient aussi bien les fabriquer eux-mêmes pour orner leurs bassins préférés¹¹¹². La fête de Fons avait probablement conservé un sens particulier pour les habitants du *Trastevere*, là où son culte est attesté sous l'Empire. Il semble probable que les membres de la gens *Fonteia* prenaient part à la fête, tout comme les membres des associations (*collegia*) apparentées à son culte.

En dernier lieu, il convient de revenir sur les hypothèses de Georges Dumézil, qui était déterminé à raccorder les fêtes romaines entre-elles. Les constats qu'il a établis en rattachant les trois fêtes des eaux d'été et d'automne, demeurent, selon nous, dignes de mention : « (lors des *Neptunalia*), Neptune, maître de cours d'eau spontanés, se voit confier les cheminements d'eau résultant du travail de l'homme ; les *Furrinalia* concernent la fabrication industrielle des ouvertures par lesquelles les eaux intérieures seront, de force, tirées à la lumière ; les *Fontinalia* concerneraient le débit des ouvertures naturelles et aussi, par une extension facile à comprendre, la montée naturelle de l'eau dans les ouvertures artificielles »¹¹¹³.

¹¹⁰⁹ Varron. *Ling.* 6, 22 : *Fontanalia a quod Fonte, quod is dies feriae; ab eo tum et in fontes coronas iacunt et puteos coronant.*

¹¹¹⁰ Les eaux stagnantes, contenues dans les citernes et les impluviums, semble-t-il, n'étaient pas impliquées dans les fêtes de Rome. Cette absence s'explique puisqu'elles sont généralement perçues comme étant nuisibles à l'alimentation, d'autant plus qu'elles deviennent bourbeuses et servent d'habitacles aux moustiques (Plin. *HN.* 33, 21 ; Vitruve. *De arch.* 8, 2). Pour plus de détails sur la valeur positive de l'eau courante, voir chap. 3, notes 19-20.

¹¹¹¹ Frontin. *Aq.* 78. Au II^e siècle, les *lacus* de Rome distribuaient des eaux à environ 70 mètres de radius, pour environ 900 habitants par *lacus* sur population urbaine estimée à 532 000, cf. Christer Bruun, *The Water Supply of Ancient Rome: a Study of Roman Imperial Administration*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1991, p. 102-103.

¹¹¹² La confection des guirlandes de fleurs (*coronaria*), est une activité en plusieurs étapes à laquelle se spécialisait la corporation des fleuristes (*coronarii*) : ramassage des végétaux, confection des assemblages, exposition ou mise en vente. Les guirlandes étaient vendues *in Sacra Via* (CIL VI 9283), près du sanctuaire des Lares publics et de l'*Atrium* des Vestales, où elles étaient fabriquées à la main (Ovid. *Fast.* 6, 792), cf. Germaine Guillaume-Coirier, « Images du *coronarius* dans la littérature et l'art de Rome », *MEFRA*, vol. 107, no. 2, 1995, p. 1094-1095.

¹¹¹³ Georges Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, Gallimard, 1975, *op. cit.*, p. 30 et 37.

Lorsqu'on observe plus largement le cycle annuel des eaux, la fête de Fons met ainsi en valeur la réalisation de l'entreprise des eaux civiles, en même temps qu'elle marque son achèvement pour l'année¹¹¹⁴. Bien que les Romains soient demeurés presque inactifs face au problème des inondations du Tibre, le succès de la longévité de l'*Urbs*, en dépit de tous ses obstacles, dépendait de moyens techniques développés pour maîtriser les eaux environnantes; drainage, forage et dérivation des eaux douces¹¹¹⁵. Alors que les eaux regrimpaient dans les bassins à l'automne, les Romains se sentaient redevables d'honorer Fons, patron des eaux génériques captées par main d'homme : celles qui nous apportent tant de bienfaits au quotidien.



La suite du mois d'octobre ne comporte que deux *feriae*; ce sont les fêtes dédiées à Mars qui mettent un terme aux cycles des campagnes militaires des Romains : *october equuus* et *Armilustrum* (17 et 19 octobre). Le mois de novembre ne comporte aucune *feriae*. En revanche, cela n'empêchait pas les Romains de sortir de chez eux puisqu'ils célébraient les « jeux des Plébéiens » (*Ludi Plebeii*), qui s'échelonnaient du 4 au 17 novembre¹¹¹⁶. En dehors des murs, les labours reprenaient dans les champs avant le début de l'hiver avec le creusage des tranchées et l'ensemencement des graines d'orge et de blé¹¹¹⁷.

L'hiver se faisait pleinement ressentir à partir du mois de décembre (*december*). Placé sous l'égide de Vesta, contrairement aux deux mois précédents, décembre est chargé de six *feriae* qui demeurent lacunaires en partie¹¹¹⁸. Les travaux agricoles sont alors moins intensifs dans les champs avec le refroidissement des sols. Il convenait alors de planter les semences des fèves et de récolter les oliviers¹¹¹⁹.

¹¹¹⁴ La fête de Fons clôture symboliquement l'année des travaux des eaux avait débuté le 11 janvier (*Iturnalia*).

¹¹¹⁵ Sur la question des inondations du Tibre à Rome, supra note 68.

¹¹¹⁶ Sous l'Empire, les *Ludi Plebeii* avaient lieu au *Circus Maximus* et duraient quatorze jours. Les jeux étaient administrés par les édiles plébéiens et comportaient des parades de chars, des jeux scéniques et des courses (similaires aux *Ludi Romani* organisés par les édiles curules), cf. Howard Hayes Scullard, 1981, *op. cit.*, p. 196.

¹¹¹⁷ *Ibid.* Les semences doivent être terminées avant l'arrivée de l'hiver (Col. *Rust.* 2, 9).

¹¹¹⁸ Les six *feriae* de décembre sont : *Agonalia* (11/12), *Consualia* (15/12), *Saturnalia* (17-23/12), *Opalia* (19/12), *Divalia Ageronae* (21/12), *Larentalia* (23/12). Comme les cinq *feriae* de juillet, les modalités rituelles de ces fêtes anciennes sont peu connues, cf. H. H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, 1981, p. 199.

¹¹¹⁹ Varron. *Rust.* 1, 35, cf. H. H. Scullard, *ibid.*

4. 5. 2. Fête du Tibre « in *Insula* » (8 décembre)

La dernière fête annuelle dédiée à l'eau apparaît en date du 8 décembre sur le calendrier d'Amiternum (14-37) avec la notice : « *Tiberino in Insula* »¹¹²⁰. De manière générale, les chercheurs ont rattaché cette fête au jour de fondation du sanctuaire du Tibre sur l'île Tibérine près du temple d'Esculape. Cependant, nous avons vu précédemment qu'il n'en demeure aucune trace, car le site est aujourd'hui recouvert par la basilique *San Bartolomeo all'isola*¹¹²¹. Rappelons que pour Arnaldo Momigliano, cette absence de preuves matérielles témoignerait d'une matérialisation plus tardive d'un culte au Tibre à Rome¹¹²². En effet, la fondation de ce sanctuaire pourrait correspondre à l'époque où le fleuve commence à être représenté comme un dieu dans les textes, comme en témoignent ces vers d'Ennius (239-169 av. n. è.), qui nous ramènent à la prière d'Horatius Cocles : « *adesto Tibernine cum tuis undis* »¹¹²³. À partir de ce constat, les spécialistes ont attribué la fondation du culte de Tiberinus *in Insula* au III^e siècle ou au début du II^e siècle av. n. è.¹¹²⁴.

En revanche, Joel Le Gall a toujours nié l'existence de ce temple sur l'île Tibérine, considérant que la fête du Tibre concerne plutôt les vertus des eaux guérissuses du dieu-fleuve en elles-mêmes¹¹²⁵. Il demeure donc difficile de trancher sur cette question. Nous estimons toutefois fort probable qu'un sanctuaire ait été consacré au Tibre pour honorer son rôle d'agent de guérison au temple-hôpital d'Esculape à proximité¹¹²⁶. À notre avis, ce sanctuaire somme toute modeste fut organisé comme annexe religieuse au culte d'Esculape durant le III^e siècle notre ère, notamment puisque ce dieu médecin avait la réputation de soigner les malades par l'eau¹¹²⁷. Il convient de souligner que cette presqu'île a tendance à se modifier en raison des alluvions fluviales, ce qui pouvait laisser sous-entendre aux Romains qu'un dieu y amenait sa touche divine – comme c'est le cas des îles flottantes du lac Vadimon (aujourd'hui le lac de Bassano)¹¹²⁸.

¹¹²⁰ *Fasti Amiterni*, CIL I 399, cf. H. H. Scullard, *op. cit.*, p. 202.

¹¹²¹ Supra chap. 2, note 105.

¹¹²² Arnaldo Momigliano, « Thybris Pater », *Roma Arcaica*, Florence, 1938 (1989), p. 367 (culte établi au III^e siècle av. n. è.). Pour des constats similaires accordant une organisation matérielle plus tardive au Tibre, cf. H. H. Scullard, *op. cit.*, p. 202 ; A. Ziolkowski, *op. cit.*, p. 166 ; B. Campbell, *op. cit.*, p. 139-140.

¹¹²³ « Ô Tibre, soit présent avec tes ondes », Ennius, 54V ; 51 (Warmington), cf. H. H. Scullard, *op. cit.*, p. 202, note 272. Ce passage sera rendu plus tard par « *accipias* » (accueillir) : Tite-Live, 2, 10.

¹¹²⁴ Adam Ziolkowski attribue la fondation du temple du Tibre *in Insula* aux années 292-219 avant notre ère, *op. cit.* p. 166 (d'après Gaetano De Sanctis, *Storia dei Romani*, Florence, 1953-1958, vol. 4, 2, 1, p. 233).

¹¹²⁵ Joël Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, 1953, p. 58.

¹¹²⁶ En se fondant sur les offrandes anatomiques datées entre le III^e et le I^{er} siècle av. n. è. (2. 2. 2).

¹¹²⁷ Festus 110 M = s. v. « *In Insula* », chap. 2, note 124 (pour l'extrait en question).

¹¹²⁸ Brian Campbell, *op. cit.*, p. 139. L'île Tibérine est le résultat d'une accumulation des alluvions fluviales sur unelongue durée. Un relief de tuf sur la rive droite ralentissant les eaux forma d'abord « des simples affleurements sableux », puis une île (*Isoletta*). Celle-ci fut rattachée à la rive gauche au début du XIX^e siècle lors des travaux d'endiguement qui comblèrent de béton les eaux qui la séparaient, cf. A. Grandazzi, *Urbs*, 2017, p. 41, note 7. Notons qu'il était interdit de naviguer sur le lac Vadimon, Plin. *Ep.* 8, 20, 5 : *nulla in hoc navis – sacer enim*, que les Romains considéraient sacré en raison de ses îles flottantes qui se déplacent couramment.

C'est donc au début de l'hiver, alors que son nid était au plus haut, que le Tibre célébrait son anniversaire. Le mois de décembre se poursuivait par une série de *feriae*, dont les Saturnales du 23-27 décembre, la fête de Saturne, le dieu du temps, qui marque le début de d'hiver en même temps qu'elle accomplit le cycle de l'année solaire¹¹²⁹. Une tradition rapportée par Macrobe raconte que Saturne, ayant perdu son siège sur l'Olympe, se retira dans le Latium, où il régna durant le premier âge d'or de l'Italie¹¹³⁰. À Rome, le temps nouveau était perçu comme le renouvellement perpétuel de cet âge d'or.

4. 6. Synthèse : les Romains ont-ils honoré un ou des cycles des eaux?

Ainsi se termine ce survol analytique des « *feriae aquarum* » qui ont été déduites des calendriers épigraphiques et des sources littéraires du Haut-Empire : des *Carmentalia* du 11 janvier à la fête de Tiberinus *in Insula* du 8 décembre. Pour demeurer fidèles aux problématiques de départ, il conviendra de questionner le savoir d'un cycle de l'eau chez les Romains, ainsi que de faire le point sur les facettes culturelles et économiques de la société romaine qui étaient mises en valeurs par les fêtes des eaux.

Depuis les premiers philosophes de Milet au VII^e siècle, le parcours des eaux sur terre n'a cessé de fasciner les savants antiques qui fondèrent leurs théories à partir des phénomènes observables : formations des nuages, pluies, ruissèlement vers la mer, etc. À travers différents courants de pensée, les philosophes que l'on appelle « présocratiques » ont isolé l'élément liquide pour tenter d'en décrire les phénomènes naturels singuliers, notamment l'évaporation, la condensation et les mélanges entre les différentes matières. Ces derniers fondèrent leurs explications à partir de différents principes (ἀρχαί) qui gouvernent la nature : l'eau, l'air, le « νοῦς » (l'intellect), ou encore, les quatre éléments¹¹³¹.

L'une des grandes questions de l'époque était de comprendre pourquoi les fleuves qui remplissent la mer ne la font jamais déborder. Les philosophes voulaient aussi expliquer comment les eaux prennent leurs différentes saveurs, ce qu'Empédocle d'Agrigente (c. 490-430 av. n. è.) expliquait par leur mélange avec les substances chauffées par le feu qui brûle sous la terre¹¹³². Plus tard, Platon (c. 428-347 av. n. è.) déterminait que les eaux souterraines changent de propriétés en s'entremêlant aux grands fleuves souterrains¹¹³³. Dans ses *Météorologiques*, Aristote (c. 384-322 av. n. è.) décrivait les phénomènes de

¹¹²⁹ Le solstice d'hiver est sacralisé lors de la fête de Diva Angerona du 21 décembre (supra note 253). Sous l'influence de l'armée romaine, le culte de *Sol Invictus*, dieu solaire syrien, se greffa au 25 décembre à partir de 274 sous Aurélien, dont la fête sera remplacée par la fête chrétienne de la Nativité, cf. H. H. Scullard, *op. cit.*, p. 206 ; 212.

¹¹³⁰ Verg. *Ecl.* 4, 6 : *redeunt Saturnia regna* (« le retour du règne de Saturne »). Saturne est accueilli par Antevorta et Postvorta chez le dieu Janus dans le Latium (Macrob. *Sat.* 1, 7, 19-21).

¹¹³¹ Jean Voilquin (trad. présentation et notes), *Les penseurs Grecs avant Socrate : de Thalès de Milet à Prodicos*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 55 ssq.

¹¹³² La théorie des mélanges élémentaires d'Empédocle influença la physique qualitative d'Aristote, *ibid*, p. 118.

¹¹³³ Nous avons résumé précédemment la pensée de Platon (*Phédon*, 60-61 ; 111d-112a) concernant la « jonction » entre les grands fleuves de la surface et les fleuves infernaux (supra, note 182).

l'évaporation, de la condensation et de l'infiltration, évoquant l'hypothèse que d'immenses réservoirs sous les montagnes contiennent et redistribuent les eaux qui coulent en surface¹¹³⁴.

Les tenants de la philosophie épicurienne, qui pensaient appartenir à un monde matériel composé d'atomes (*ἄτομοι*), vont aboutir à des explications proches des celles qui sont acceptées de nos jours¹¹³⁵. À partir de la République moyenne, les idées philosophiques grecques se répandirent parmi les élites de Rome. Au même titre que le stoïcisme de Zénon (c. 490-430 av. n. è.), l'épicurisme gagna alors un certain succès parmi les Romains, dont les doctrines furent enseignées au I^{er} siècle avant notre ère, comme en témoignent les écrits de Cicéron¹¹³⁶. Son contemporain, l'épicurien Lucrèce (c. 94-55), rédige un traité poétique dans lequel il décrit les mécanismes de la nature d'après la philosophie des atomes : *De rerum natura*.

Ce traité est remarquable en soi, car au livre VI, Lucrèce fournit la démonstration la plus complète du cycle de l'eau et des phénomènes qu'il comporte : évaporation (évapotranspiration), formation et déplacement des nuages, condensation et averses, infiltration, filtration et ruissellement de surface.

Le poète explique que les atomes d'eau qui se dégagent de « tous corps », montent sous l'effet de la chaleur pour former des nuages lorsqu'ils sont entassés par les vents. Les vents agissent alors par le biais de deux facteurs qui causent les averses. Quand le temps est mauvais, les vents poussent les nuages les uns sur les autres, ce qui comprime les atomes entre eux, et par une pression montante, les atomes d'eau se libèrent sous forme de pluie¹¹³⁷. Comme l'avaient fait d'autres avant lui, Lucrèce voulut expliquer le processus de filtration de l'eau douce : « la terre est formée d'une substance perméable [...], elle en ressort filtrée par les conduits sous terrains qui la déposent dans les cours d'eau. Cette eau amère se filtre, perd son sel, remonte vers la source des fleuves où se rassemble toute la matière humide, et de là coule en flots adoucis à la surface du sol, le long d'un chemin une fois creusé qui offre une pente à sa marche fluide »¹¹³⁸.

¹¹³⁴ Platon supposait déjà l'existence d'un seul réservoir souterrain contenant toutes les eaux (*Critias*, 111c-111e.). Aristote contesta toutefois ce dernier lorsqu'il écrivit que les fleuves n'ont pas tous le même bassin d'origine, car un seul réservoir pour toutes les eaux serait beaucoup trop grand et surpasserait-même la masse de la terre. Aristote considérait plutôt que plusieurs bassins nourrissent plusieurs fleuves. L'eau douce, qui vient de la pluie et la fonte de neige, s'infiltré progressivement dans des réservoirs souterrains qui l'emmagasinent. Acheminée à plus bas-relief, elle finit par en ressortir et former les cours d'eau qui la conduisent à la mer. La mer ne déborde jamais en raison d'un équilibre entre les eaux qu'elle reçoit et celles qui lui sont enlevées par le soleil (*Météorologiques*, 1, 13 ; 2, 3).

¹¹³⁵ La philosophie d'Épicure (c. 341-270 av. n. è.), enseignée dans les Jardins d'Athènes, se fondaient sur la théorie antérieure des philosophes Leucippe (c. 460-370 av. n. è.) et Démocrite (c. 460 à 360 av. n. è.), voulant que l'univers soit composé de microparticules indivisibles qui voyagent et se lient les unes aux autres par le vide qui les séparent: les « ἄτομοι » (insécables), à laquelle Épicure ajoute la notion de pesanteur; car il faut « que les corps se meuvent par l'action de la pesanteur » (Aétius, *Opinions*, 1, 3, 18), cf. Jean Voilquin, *op. cit.*, p. 194.

¹¹³⁶ Cicéron (*Tusc.* 4, 6) mentionne un certain Amacinius qui enseignait l'épicurisme en plus d'avoir un talent pour la rhétorique.

¹¹³⁷ Lucrèce, *De la nature*, 6, 493-520.

¹¹³⁸ *Ibid.*, 6. 631-640 (trad. H. Clouard).

Quelques décennies plus tard, l'ingénieur Vitruve (c. 83-15 av. n. è.) ajouta la notion que les arbres et les arbustes, qui sont plus denses en montagnes, offrent un ombrage à la neige qui par conséquent fond moins vite. Cette croute de neige accumulée dans les hauts vallons, procure une réserve d'eau au sol montagneux¹¹³⁹. Au I^{er} siècle, les savants grecs et romains expliquaient donc le parcours des eaux sur terre en décortiquant les divers phénomènes météorologiques. Après avoir présenté ces connaissances hydrologiques, il conviendra de revenir à notre analyse du calendrier romain.

Il a été convenu au chapitre précédent qu'il n'y avait pas de dichotomie dans l'esprit des Anciens, du moins des Grecs et des Romains, entre une pensée scientifique et religieuse de la manière qu'on a séparé ces deux pensées depuis l'époque moderne¹¹⁴⁰. Il faut par conséquent considérer que le calendrier romain, bien qu'il ne soit pas déterminé par les différents phénomènes naturels, était tout au moins structuré par les périodes saisonnières¹¹⁴¹. L'année agraire, par exemple, anciennement fixée au 1^{er} mars, concordait avec l'arrivée des eaux printanières comme signe évocateur d'un renouveau de la vie végétale. On peut donc considérer que le cycle romain des années porte en lui les gènes d'un cycle de l'eau.

Néanmoins, ce n'est pas un seul cycle de l'eau, mais plutôt des cycles des eaux qui étaient mis en valeur chaque année par les fêtes romaines. Les activités commémorées par les fêtes aquatiques témoignent ainsi de la grande diversité des rapports sociaux avec les eaux : culturels, économiques, alimentaires, sanitaires, sécuritaires, utilitaires, etc. En d'autres termes, les eaux n'étaient pas vénérées simplement pour leur essence, mais en vertu de ce qu'elles apportent de particulier dans la vie des Romains.

Le 11 janvier, les Romains rendaient hommage aux Camènes, qui connaissent la science du temps, le passé comme futur et qui veillent sur les accouchements – des déesses des sources chères aux matrones. À cette même date, le personnel public des eaux (*aquarii*) et les magistrats (*curator* et *procurator aquarum*), honoraient la nymphe Juturne de son temple sur le Champ de Mars pour marquer le début de la saison annuelle consacrée à la gestion du réseau des aqueducs de Rome¹¹⁴².

¹¹³⁹ Vitruve. *De arch.* 1, 7. Pour l'étude des notions d'hydrologie chez les auteurs gréco-romains, un point de départ est le texte de Dini Tonini, « The evolution of the concept of the hydrological cycle in the western world, with special regard to contributions of Italian scholars », *Contributions to the development of the concept of the hydrological cycle. Symposium on the Tercentenary of Hydrology*, Paris, UNESCO, août 1974, p. 99-135.

¹¹⁴⁰ Nous avons établi ce constat à partir de l'exemple d'Aelius Aristide (117-181), qui constamment malade, avait recours à la fois aux médecins et aux d'Apollon (*Discours Sacrés*, 2, 37-44), supra chap. 2, p. 100, note 94.

¹¹⁴¹ À l'époque où Appius Claudius Caecus et son scribe Gnaeus Flavius organisèrent le calendrier public, vers 320-300 av. n. è. (J. Rüpke, *op. cit.*, p. 44-50), les savants grecs avaient déjà bien compris les principes de l'évaporation et de la formation de l'eau de pluie par condensation et ils se sont intéressés aux procédés de salinisation et désalinisation, à la nature-même de l'eau comme composante de l'univers, ainsi qu'aux mouvements des eaux. Il en résulte que ces savants ont développé une connaissance élaborée, mais très disparate, de l'hydrologie.

¹¹⁴² Durant le Haut-Empire, la fête de Juturne avait lieu sur le Champ de Mars et peut-être sur le forum romain.

Avec la fonte progressive de neiges au mois de mars, ce sont les eaux courantes qui étaient mises à l'honneur. En cas d'inondation sur la plaine martiale, plus à risque de se produire au printemps, la seconde tenue des *Equirria* était déplacée sur le Caelius¹¹⁴³. Aux Ides de mars, la fête champêtre d'Anna Perenna célébrée dans un bois sacré en dehors de Rome, évoquait le renouvellement du temps et la reprise des activités agricoles. Le 27 mars, un cortège d'adeptes de Cybèle se rendait jusqu'à l'Almo pour purifier son effigie dans les eaux vives pour qu'elle soit radieuse pour les *Megalensia*¹¹⁴⁴. À la mi-mai (le 14 ou le 15), les autorités municipales et religieuses procédaient au rituel des Argées, que nous avons tenu pour une purification de la *civitates* par le don des mannequins aux dieux infernaux¹¹⁴⁵.

Au mois de juin, le Tibre, fleuve sacré de Rome, était mis à l'honneur à travers trois célébrations. Le 7 juin, *Tiberinus* (ou *Thybris*) était honoré sur les deux rives pour ses vertus alimentaires lors des concours de pêche (*ludi Piscatorii*). Ayant conservé d'anciens rapports culturels avec les vestales, les prêtresses se rendaient jusqu'à son cours, le 9 juin (*purgamina Vestae*), pour y déverser les cendres rituelles conservées durant l'année, ce qui mettait en valeur son rôle « d'épurateur civique ». Concordant avec l'arrivée du solstice d'été, la descente joyeuse du Tibre du 24 juin (*Tiberina descensio*) visait peut-être à amadouer ses forces avant l'arrivée des chaleurs intensives de l'été durant les deux prochains mois¹¹⁴⁶.

En conséquence à la crise caniculaire qui s'amorçait au mois de juillet, les Romains faisaient alors appel aux divinités des eaux générales dans le contexte d'une quête technique pour combler les lacunes des eaux de surface : Neptune, qui règne sur toutes les eaux, et Furrina, déesse des eaux souterraines. Une fois les récoltes achevées, le dieu Portunus maintenait « à clé » les denrées entreposées au port par la voie fluviale (dont les produits de luxes ramenés de la mer). Le 23 août, les Romains faisaient appel à Vulcain afin qu'il protège la ville et les granges contre le fléau des incendies. Pour lui prêter assistance, ils évoquaient Juturne et les nymphes qui président aux points d'eau de la ville¹¹⁴⁷. À la fin du mois d'août, un vent soufflant du sud-est, le Volturnus, venait menacer les arbres fruitiers avant qu'ils ne soient à maturité :

¹¹⁴³ Cette mesure témoigne d'une certaine résilience religieuse face aux inondations du Tibre.

¹¹⁴⁴ Vers l'an 50, la *lavatio* de Cybèle fut déplacée du 4 avril au 27 mars pour clore les « fêtes phrygiennes » du 15 au 27 mars. Rappelons que l'effigie était éclaboussée du sang des Galles lors du rite des *sanguis* (ou *Sanguinalia*) du 24 mars, cf. P. Lambrechts, « Les fêtes 'phrygiennes de Cybèle' et d'Attis », *BIBR*, vol. 27, 1952, p. 160-166.

¹¹⁴⁵ *Supra*, p. 191, note 189 (adhérant à l'hypothèse dumézilienne). Pour la question des dons d'effigies humaines aux dieux infernaux, voir : Henri Hubert, Marcel Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, 1899, p. 51 ; Pierre Bonnechere, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, compléter la note bibliographique 1994, p. 21 (toute mise à mort pour faute religieuse est un sacrifice). Pour toute offrande jetée à l'eau, cf. Renée Koch Piette, « Précipitations sacrificielles en Grèce ancienne », 2005, p. 84-85 (un accès vers le monde des défunts).

¹¹⁴⁶ Ovid. *Fast.* 6, 235 : *Thybris, tuos festa dies illis (Ludi Piscatorii)* et *Fast.* 6, 714 : *Thybri, per Etruscas, mare mittis aquas (Purgamina Vestae)*. Pour la fête de Fors Fortuna, voir J. Champeaux, *op. cit.*, p. 218 ssq.

¹¹⁴⁷ Rappelons qu'une dédicace datant de l'époque augustéenne (c. 11 av. 14 de n. è.) fut consacrée à Vulcain, Ops Opifera, Juturne et les nymphes, lors des *Volcanalia* (23 août), cf. *Fasti Arvalium* = *CIL* I² 326 : *Volcano [in circo Flam(inio) Iturnae et Nymph]his in camp(o), Opi opifer(ae) [in Foro?] Quir(ino) in Colle, Volk(ano) [in] comit(io)*.

pommiers, poiriers, vignes, figuiers et autres. Les Romains rendaient aussi hommage au fleuve de du même nom qui coule en Campanie¹¹⁴⁸.

À l'automne les arbres fruitiers étaient récoltés et les semailles d'orge et de blé étaient réparties dans les champs¹¹⁴⁹. Le 13 octobre, la fête de Fons marquait l'achèvement de l'entreprise des eaux captées par main d'hommes, alors que les puits et les fontaines de Rome étaient ornés avec les guirlandes florales. Le vieux Tiberinus, pour sa part, était honoré le 8 mars pour ses vertus sanitaires sur l'île Tibérine. Ceci résume les aspects des eaux mis en valeur lors de ces seize fêtes inscrites au calendrier (tableau 10).

En somme, à l'exception des mois de février, avril, septembre et novembre, les divinités des eaux étaient célébrées à Rome pour leurs différentes qualités aquatiques étant perçues comme l'apanage des dieux, dont trois vertus principales en ressortent : fertilité, purification et santé. Tandis que les mythes et les légendes offraient des modèles pour l'usage propice des eaux rituelles, et que les temples et les bois sacrés furent souvent restreints aux autorités religieuses, les fêtes du calendrier romain, par la participation des dévots, procuraient un dynamisme collectif au moteur socioreligieux de Rome.

Même si les Romains, hommes et femmes, observaient certains rites annuels aquatiques au sens occulte profond, dont ils avaient parfois eux-mêmes perdu le sens, la plupart de ces fêtes favorisaient un sentiment de réjouissance collective à la population citadine. Les fêtes romaines des eaux, notamment les plus populaires et inclusives, comportaient des contes, des repas et des beuveries de vin. Elles étaient une occasion de réunir la communauté citadine¹¹⁵⁰. Cette analyse a donc permis de montrer que les eaux douces, qui interféraient dans divers cycles de la vie urbaine et agricole, furent pleinement ancrées dans la célébration du temps cyclique des Romains comme un trait fondamental de leur culture.

¹¹⁴⁸ Colum. *Rust.* 5, 5, 15 (parfois confondu avec l'Eunus), cf. G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, 1975, p. 79-81. Il convient de rappeler l'unique dédicace au fleuve campanien, qui est toutefois révélatrice : *Volturno flumini sacrificium*, *CIL* I 240 (23 août), cf. *Fasti Vallenses* (c. 7-14), dans W. W. Fowler, *Roman Festivals of the Period of the Republic*, 1899, London, MacMillan (Forgotten Book : 2015), p. 214.

¹¹⁴⁹ Ces semailles, suivie par celle des fèves et des haricots, accompagnées du taillage des vignes et du plantage des arbres fruitier ont lieu à partir de l'équinoxe d'automne (c. 23/09) jusqu'au solstice d'hiver (c. 21/12), cf. Varron. *Rust.* 1, 34 (avec un intervalle idéal de 91 jours). Pour cette période, cf. Colum. *Rust.* 1, 10.

¹¹⁵⁰ Les fêtes les plus joviales des eaux, dont les sources témoignent d'un sentiment de bonheur (eudémonisme) partagé par les dévots : la fête d'Anna Perenna (Ovid. *Fast.* 3, 540-543 ; Macrob. *Sat.* 1, 12, 11), celle de Fors Fortuna (Cic. *Fin.* 5, 70), la parade des ânes des *Vestalia* (Lactant. *Inst. Div.* 1, 21, 6), ainsi que les *Neptunalia*, si l'on se fie à Horace qui y amenait ses meilleures cuvées de vin pour chanter des poèmes au son de la lyre (*Odes*, 3, 28).

Tableau 10. Les fêtes romaines des eaux et leurs particularités (c. 50-98)

Hiver	Fête romaine	<i>dies natalis</i>	Rites/significations possibles
11-15 janvier	<i>Carmentalia</i>		Déeses des sources oraculaires présidant aux naissances.
11 janvier	<i>Iuturnalia</i>	241 av. n. è. (ou 102 av. n. è.)	Célébrée par les corps d'ouvriers de l'eau. Début de la saison des eaux civiles.
14 mars	<i>Equirria</i>		Courses de chars déplacées sur le Caelius en cas d'inondations.
Printemps			
15 mars	Fête d'Anna Perenna		Ancien jour de l'an romain – fête populaire sur le bord du Tibre.
27 mars	<i>Lavatio</i> de Cybèle	204 av. n. è.	Prépare la déesse aux <i>Megalensia</i> du 4 au 10 avril.
14/15 mai	Rituel des Argées		Statuettes jetées dans le Tibre du Pont Sublicius.
7 juin	<i>Ludi piscatorii</i>		Concours offert par la corporation des pêcheurs du Tibre.
15 juin	<i>Purgamina vestae</i>		Purge des résidus cultuels du temple de Vesta dans le cours du Tibre.
Été			
24 juin	<i>Tiberina descencio</i>		Descente du Tibre d'un temple de Fortuna à l'autre en barques décorées. Libations faites sur l'eau.
23 juillet	<i>Neptunalia</i>		Concernerait le captage des eaux en surplus.
25 juillet	<i>Furrinalia</i>		Concernerait la recherche d'eaux souterraines.
23 août	<i>Volcanalia</i>		Les nymphes des eaux sont implorées pour qu'elles soient favorables dans la lutte contre les incendies.
17 août	<i>Portunalia</i>		Passage des marchandises amenées par le fleuve dans les hangars de Rome
24 août	<i>Volturnalia</i>		Dieu-fleuve de Campanie – un vieux culte au Tibre?
Automne			
13 octobre	<i>Fontinalia</i>	231 av. n. è.	Montée de l'eau dans les conduits artificiels. Décoration des puits, des bassins et des fontaines.
8 décembre	Fête du Tibre <i>in Insula</i>	III ^e av. n. è.	Un agent de guérison pour Esculape.

Tableau 11. Calendriers épigraphiques de la République tardive et de l'Empire

Calendriers	Datation	support	Fragments cités
<i>Fasti Antiates Miores</i>	c. 85-55 av. n. è.	peint	<i>ILLRP</i> , 1963, 1-28
<i>Fasti Magistrorum Vici</i>	c. 43 av. – 3 de n. è.	marbre	<i>InsIt</i> 13, 2, p. 92
<i>Fasti Fratrum Arvalium</i>	c. 30-28 av. n. è.	marbre	<i>CIL</i> I 215 ; <i>CIL</i> I ² , 326
<i>Fasti Maffeiani</i>	c. 31 av.-14 de n. è.	marbre	<i>CIL</i> I 225 ; 399 ; <i>ILLRP</i> , 1963, 84
<i>Fasti Vallenses</i>	c. 7-14 ap. n. è.	marbre	<i>CIL</i> I 240 ; <i>CIL</i> I ² 252
<i>Fasti Tusculani</i>	c. 13	marbre	<i>ILLRP</i> , 1963, 102 = <i>CIL</i> XIV 2575
<i>Fasti Amiterni</i>	c. 14-37	marbre	<i>InsIt</i> 13, 2 p. 186-187
<i>Fasti Via dei Serpenti</i>	c. 14-37	marbre	<i>CIL</i> VI 32493 ; <i>Not. Sc.</i> 1894, p. 245
<i>Fasti Allifani</i>	c. 15-37	marbre	<i>InsIt</i> 13, 2, p. 88
<i>Fasti Esquilini</i>	c. 16-19	marbre	<i>CIL</i> I 246
<i>Fasti Pinciani (Pighani)</i>	c. 20-37	marbre	<i>CIL</i> I ² 339
<i>Fasti Vaticani</i>	c. 15-31	marbre	<i>CIL</i> I ² , p. 242
<i>Fasti Esquilini</i>	c. 16-19	marbre	<i>InsIt</i> 13, 2, p. 88
<i>Fasti de Philolacus</i>	354	livret	<i>ILLRP</i> , 1963, 237

*Source: J. Rüpke, *The Roman Calendar from Numa to Constantine: Time, History and the Fasti*, 2011 (tableau 1).

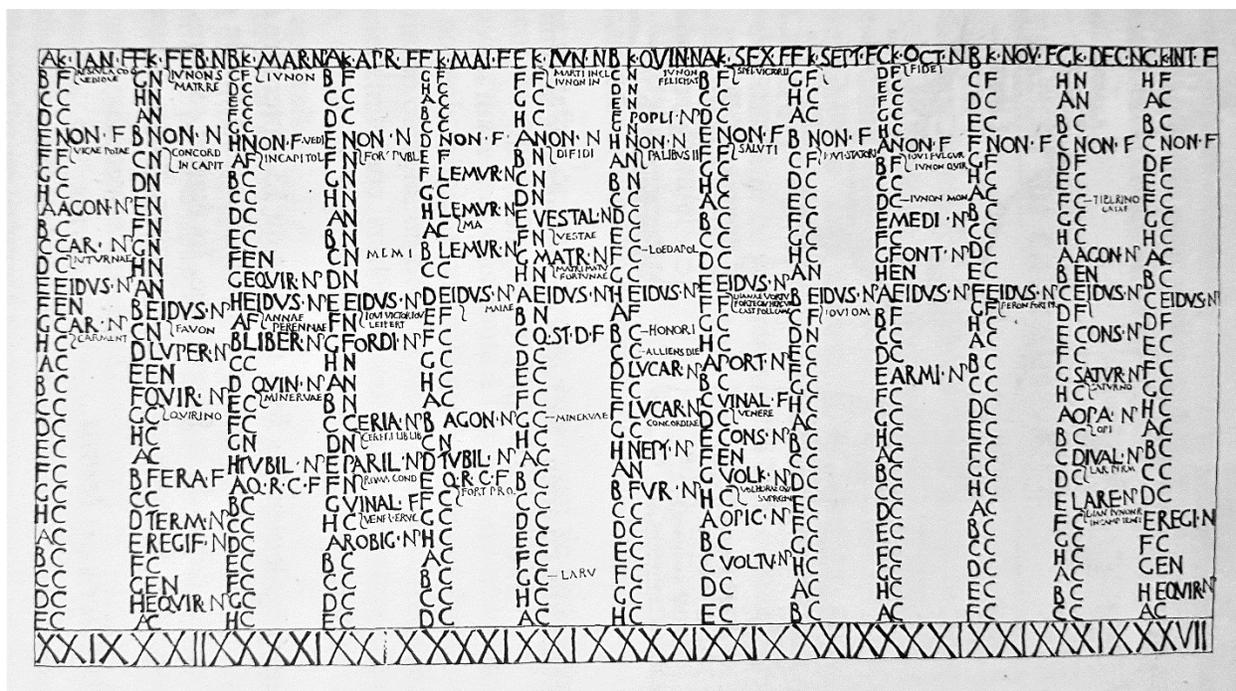


Figure 15. Reproduction du calendrier *Fasti Antiatenses Maiores*

Calligraphie à partir des fragments trouvés à Anzio (1910-1921). Original daté entre 85-55 av. n. è.

Source : https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Museo_del_Teatro_Romano_de_CaesarAugusta.43.jpg



Figure 16. Denier de Gaius Annii Luscus (c. 81 av. n. è.)

Anna Perenna de Bovillae sur l'avvers ?

RRC, 366/1. 1



Figure 17. Aureus de Vespasien (c. 75-79)

L'envers montre la déesse Fortuna : IMP. CAESAR VESPASIANVS AVG. / FORTVNA AVG.

RIC II 123 ; *BMC* II 275

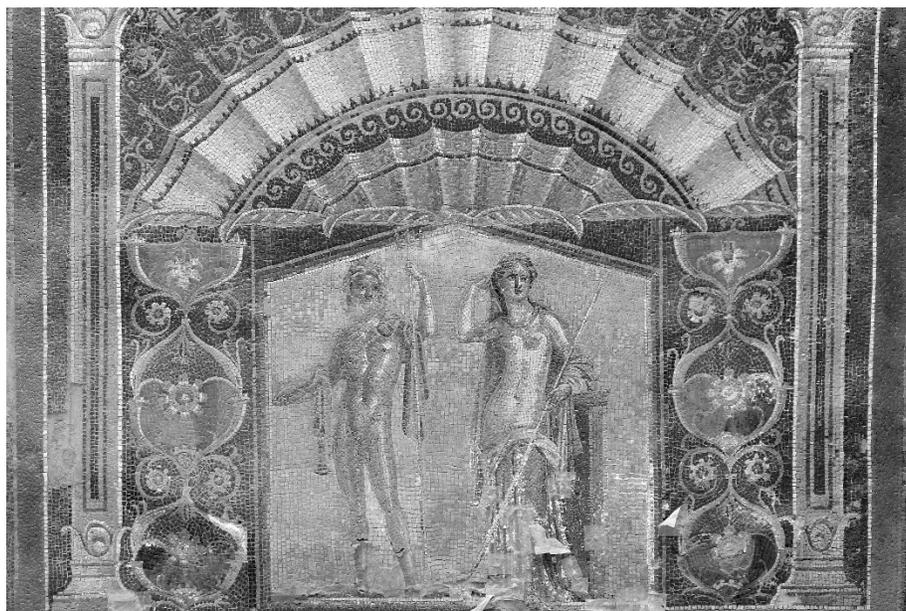


Figure 18. Mosaïque de la maison de Neptune et d'Amphitrite, Herculaneum.

Source : [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:House_of_the_Neptune_Mosaic_\(7254082844\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:House_of_the_Neptune_Mosaic_(7254082844).jpg)

Conclusion

Particularismes des cultes romains des eaux sur la longue durée

À travers cette enquête, nous avons observé une pluralité d'aspects de la religion des Romains qui mettent en valeur la vénération des eaux. À Rome, ce sont d'abord et surtout les eaux douces qui sont représentées dans les mythes et les rites. En effet, le fleuve et les sources de Rome ont accompagné les Romains comme acteurs durant toute leur histoire. D'abord honorées comme divinités invisibles (*numina*) en vertu des forces d'actions des eaux dans la nature (mouvement, sonorité, etc.), les Romains il semble que les Romains ont adopté les images des dieux grecs pour donner des contours anthropomorphes à certaines divinités des eaux : Neptune, Juturne, les Nymphes, Vénus Cloacina, pour celles que nous connaissons¹¹⁵¹.

Sous la République, les divinités romaines des eaux avaient conservé certains traits particuliers à leurs substrats culturels latins, notamment leurs caractères topiques propres à la région du Latium où les eaux douces sont en abondance. Entre la fin du VII^e et le début du V^e siècle avant notre ère, le drainage et la construction du *forum Romanum* fit naître les premières organisations matérielles des cultes¹¹⁵². Parallèlement à ces travaux, la source qui alimente la fontaine de Juturne fut captée et architecturée en bassin, d'abord comme annexe au temple des Dioscures (c. 484 av. n. è)¹¹⁵³. L'urbanisation du centre-ville de Rome, puis les conquêtes romaines en Méditerranée (III^e-II^e siècle av. n. è) ont été des facteurs déterminants dans la transformation et la matérialisation des cultes aquatiques romains (2. 4). L'ancienne nature de Neptune, qui fut alors éclipsée par son assimilation quasi-complète à Poséidon, demeure par conséquent plus complexe à saisir – notamment puisque son rattachement à la mer fut renforcé à mesure que les Romains établirent une thalassocratie en Méditerranée en remplaçant leur rivale Carthage¹¹⁵⁴.

Derrière ce travail de recherche, notre intention n'a pas été de montrer que la fascination religieuse des Romains pour les eaux ait été plus importante que pour d'autres cultures de l'Antiquité, mais surtout de rassembler les données à la fois littéraires, épigraphiques et archéologiques dans le but de faire ressortir

¹¹⁵¹ Jörg Rüpke, *Pantheon: A new history of Roman religion*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2018 (traduction de Idem. *Pantheon. Geschichte der antiken Religionen*, München, C. H. Beck, 2016), p. 48-49.

¹¹⁵² Le *sacellum* de Cloacina et le bassin de Juturne furent aménagés durant le VI^e et le V^e siècle avant notre ère, conjointement aux travaux d'assainissement sur le *forum Romanum*, cf. Alain Malissard, *Les Romains et l'eau*, Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 225.

¹¹⁵³ La *Cloaca Maxima* a été construite entre les années 620-570, cf. Alexandre Grandazzi, *Urbs : histoire de la ville de Rome des origines à la mort d'Auguste*, Paris, Perrin, 2017, p. 163-166.

¹¹⁵⁴ Neptune est le dieu qui préside à tous les cours d'eau : Servius. *Ad Geog.* 4, 29 : *Neptunus est fluminibus et fontibus et omnibus aquis praest*, cf. Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1974 (2^e éd.), p. 393, cf. Varron, *De la langue latine*, 6, 72 ; Voir aussi Aulu-Gelle, 13, 22 (Salacia appartient à Neptune), avec Raymond Bloch, « Quelques remarques sur Poséidon, Neptune et Nethuns », *CRAI*, vol. 125, no. 2, 1981, p. 325.

les idiosyncrasies romaines en matière de religiosité des eaux douces. Ces matériaux ont montré que les eaux douces occupaient une place importante dans la vie religieuse des Romains tout au long de la République et du Haut-Empire. Le développement des cultes aquatiques des Romains, ont certainement un rapport avec l'environnement de Rome et de ses environs, qui est riche en cours d'eau, en lacs et en sources, ainsi qu'avec la longue histoire d'une société au modèle fondé sur l'agriculture¹¹⁵⁵.

Cette association culturelle étroite entre les Romains et les eaux douces de leur environnement se remarque avec les mythes composés sous la République et le Haut-Empire, dans lesquels les divinités aquatiques mieux connues de Rome : le Tibre, Fons, Égérie et Juturne, ont servi de modèle à l'annalistique romaine pour représenter la *pietas*. Sur le plan figuré, ces divinités sont représentées comme des membres à part entière de la communauté citadine. On remarque que les mythographes de Rome ont accordé à l'eau un rôle prépondérant à travers l'histoire romaine; à partir du mythe de la fondation de Rome (1. 2. 1) dans lequel le Tibre berce les jumeaux fondateurs, avec l'organisation des institutions religieuses par Numa sous l'influence de sa confidente Égérie (1. 2. 2), ou plus tard, pour renforcer l'idée du salut de la République lors de batailles décisives avec l'apparition des Dioscures à la fontaine de Juturne (1. 3. 6).

Cependant, ce sont surtout les conquêtes des îles de la mer tyrrhénienne au III^e siècle de notre ère qui ont fait naître des temples aux divinités des eaux édifiés sur le Champ de Mars : le temple de Neptune (III^e ou II^e siècle av. n. è.), celui de Juturne en 241 av. n. è., puis éventuellement l'*aedes Nympharum* (II^e siècle av. n. è.), qui furent établies dans l'un des temples de l'aire sacrée du *Largo di Torre Argentina*¹¹⁵⁶. Rappelons que les temples de Juturne et de Fons furent consacrés dans le contexte de victoires navales sur les mers¹¹⁵⁷. La pratique de faire un vœu à une divinité de l'eau avant de s'embarquer en mer était propre aux Romains, si l'on se fie du moins aux propos de Cicéron¹¹⁵⁸. Les traces des fondations de cultes aquatiques de Rome ont montré qu'il s'agissait d'une coutume pratiquée par les généraux et les navarques.

¹¹⁵⁵ John Scheid, « Cours : le culte des eaux et des sources dans le monde romain (2007-2008) », publié dans *Cours et travaux du Collège de France, Annuaire 108^e année*, Paris, CdF, 2008, p. 629 ssq. Cf. Id. *La religion des Romains*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 65.

¹¹⁵⁶ Pour l'attribution débattue du temple de Juturne, voir : Filippo Coarelli, *L'area sacra di largo Argentina. I. Topographia e storia*, Rome, Musei Capitolini, 1981, p. 42-43 (temple A) ; Adam Ziolkowski, *The temples of Mid-Republican Rome and their historical and topographical context*, Rome, L'Erma di Bretschneider, 1992, p. 96 (temple C) ; Andrea Carandini (dir.), *The Atlas of Ancient Rome. Biography and Portraits of the City*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2012, vol. 1, p. 500 (temple A). La fondation de l'*Aedes Nympharum* correspond avec la vague d'hellénisation qui s'opéra à Rome après la conquête de la Macédoine (172-168 av. n. è.) et de la Grèce (146 av. n. è.), qui eut pour conséquence l'arrivée d'otages grecs à Rome.

¹¹⁵⁷ Servius, *Comm. Aen.* 12. 139 : *Lutatius Catulus primus templum in campo Martis fecit*, Cicéron, *La nature des dieux*, 3, 52 : *itaque et Fontis delubrum Maso ex Corsica dedicavit*.

¹¹⁵⁸ Selon Cicéron, c'est pour honorer les vœux faits par ces généraux avant de s'embarquer sur les flots maritimes, que ces deux temples furent consacrés, suivant le principe que les divinités des eaux soient évoquées avant d'embarquer en mer (*Nat. D.*, 3, 32 et 52).

Sous la République moyenne, les nouvelles lignes d'aqueducs distribuaient l'eau à grande échelle et continuellement dans la cité, ce qui renforçait l'adduction d'une culture urbaine des eaux¹¹⁵⁹. Malgré le fait qu'à Rome, les divinités des eaux n'aient pas obtenu de grand temple comme celui de Jupiter sur le Capitole ou d'Apollon sur le Palatin, celles-ci jouaient un rôle déterminant dans le moteur socioreligieux de la cité, comme il en témoigne des fêtes religieuses associées à l'eau. Dans l'ensemble, les divinités des eaux furent souvent porteuses de vertus positives, notamment pour l'agriculture, ou encore, cathartiques. Dès le VI^e siècle avant notre ère, les Romains commencèrent à dialoguer rituellement avec Jupiter Elicius pour attirer sa faveur sur les récoltes qui pourront être menacées par les trop grandes chaleurs de l'été¹¹⁶⁰.

À travers nos analyses, nous avons observé que le Tibre, en dépit de son sanctuaire modeste sur l'île Tibérine, jouait un rôle actif lors des fêtes religieuses célébrées durant le Haut-Empire, notamment au printemps, alors qu'il est impliqué dans chacun des six rites qui ont été examinés (4. 3). Il faut également considérer que son régime annuel, qui atteint son plus bas niveau durant l'été, régulaient en partie le cycle des fêtes agroéconomiques des eaux. Ce manque d'eau durant l'été fait contrepois avec les cultes de Neptune et de Furrina, qui règnent sur les eaux souterraines desquelles les Romains devaient savoir tirer profit pour protéger leurs récoltes de blé et de céréales qui sont à risque de s'assécher avec la canicule¹¹⁶¹.

Il semble que l'eau du Tibre ait été délaissée avec le temps au profit des fontaines de la ville, en particulier celle de Juturne qui devint centrale aux rites publics des Romains dès l'époque républicaine puisqu'elle desservait une eau vive et « très salubre » propice aux cultes publics de Rome¹¹⁶². En revanche, le Tibre demeura un dieu important aux yeux des Romains, avec lesquels humeurs et gonflements soudains les habitants de Rome durent composer. Pour ces derniers, nul besoin d'épurateur civique, car le Tibre conduisait toutes les immondices jusqu'à la mer. En s'entremêlant aux fleuves infernaux, le fleuve complétait son action purgative, comme cela semble être le cas lors des Argées (14 ou 15 mai) et de la *purgamina Vestae* (14 juin) qui renouvelait le cycle du foyer socio-économique de Rome¹¹⁶³.

¹¹⁵⁹ Alexandre Grandazzi, *Urbs*, Paris, Perrin, 2017, *op. cit.*, p. 285 ssq.

¹¹⁶⁰ Nous avons pu observer un possible transfert du rite de la pierre pluviale à Rome (*Aquaelicism*), qui se transféra dans l'épithète de Jupiter Elicius, auquel Numa aurait fondé un temple sur l'Aventin (Tite-Live, 1, 20). Aux époques historiques, les rites pluviaux de Rome impliquaient une procession des femmes pieds nus (*nudipedalia*), qui se rendaient implorer la pluie au temple de Jupiter sur le Capitole en temps de sécheresse (Pétrone, *Satiricon*, 44, vers 110-120), cf. Robert Turcan, *Rome et ses dieux*, Paris, Hachette, 1998, p. 139.

¹¹⁶¹ Pour la crise caniculaire et ses impacts religieux, cf. Georges Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne, suivi de Dix questions romaines*, Paris, Gallimard, 1975, p. 25-31.

¹¹⁶² Servius les *Vestalia* (9-15 juin) étaient réservées aux matrones et aux boulangers, ou encore,

¹¹⁶³ Nous avons remarqué à maintes reprises à travers cette étude que le feu et l'eau ont une corrélation culturelle à Rome, par exemple, entre le rallumage rustique de la flamme de Vesta (1^{er} mars) et la purification de son temple le 15 juin : *quando stercum delatum fas* (4. 3. 6), ainsi que la trilogie d'exploits de 507 avant notre ère (1. 3. 1), ce qui pourrait être en corrélation avec les pratiques rituelles des Romains qui impliquaient des allers-retours entre les foyers sacrificiels et les points d'eau culturelle, cf. J. Scheid, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, 2005, Paris, Aubier, 2005, p. 134-135 ; Id. *La religion des Romains*, p. 26.

Dans une religion fondée sur l'exécution du geste prescrit par la tradition, nous avons observé que l'usage de l'eau à des fins rituelle préconisait idéalement une eau vive (qui a récemment été en mouvement), pour voir aux lavements des mains et aux ablutions corporelles, parfois effectuées directement dans une cuve d'eau rituelle (*labrum*), ou puisées de la nappe phréatique tel que nous l'avons vu au *Lacus Iuturnae* (3. 4)¹¹⁶⁴. Lorsqu'ils sacrifiaient aux dieux, c'est par l'eau vive que les Romains considéraient se défaire des souillures contaminantes du *sacer* – qui sont symboliques, mais on peut supposer un fond pragmatique à cette pratique puisqu'un lavement devait être nécessaire après avoir fait cuire une offrande¹¹⁶⁵.

Cela dit, ces purifications religieuses étaient propres à diverses cultures de l'Antiquité, mais il semble toutefois que les officiants religieux de Rome aient observé strictement ce rituel pour marquer les étapes des sacrifices; comme en témoigne le récit étologique de la Génisse de Véies (3. 2), ainsi que les Actes protocolaires des Frères Arvales sur lesquels sont mentionnés les bains liturgiques des prêtres lors des jours de sacrifices conduits au bois sacré de Dea Dia (3. 5)¹¹⁶⁶. Les manières d'observer pieusement ces gestes religieux et d'honorer les divinités des eaux : par la prière (*precatio*) ou les ablutions (*abluere*), furent renforcées par les modèles littéraires d'Énée, d'Horatius Coclès et des vestales Tuccia et Claudia Quinta¹¹⁶⁷.

Nos analyses ont montré que les valeurs rituelles des eaux dépassaient souvent leurs fonctions purifiantes. En effet, étant souvent liée aux entrailles de la terre, les Romains percevaient l'eau comme un moyen de communiquer avec les divinités chtoniennes et le monde des enfers (admettant que les Romains avaient une conception similaire à celle des Grecs). L'offrande jetée à l'eau (alors abandonnée complètement), tel que nous l'avons examiné entre le III^e et le I^{er} siècle avant notre ère en face de l'île Tibérine, est une modalité courante pour rendre hommage aux divinités aquatiques¹¹⁶⁸. Nous avons convenu que le Tibre agissait comme auxiliaire pour le temple d'Esculape à proximité puisque cela devait être la norme d'avoir une source d'eau à proximité pour nettoyer les plaies et voir aux actes médicaux¹¹⁶⁹.

¹¹⁶⁴ Cf. Eva Margareta (dir.), *Lacus Iuturnae I. Analisi delle fonti*, Rome, De Luca, 1989, 332 p.

¹¹⁶⁵ C'est également l'eau courante des sources et des rivières qui est recommandé par l'agronome Columelle pour voir à l'arrosage des plantes (*De l'agriculture*, 1, 5).

¹¹⁶⁶ Fragment découvert en 1914 (*NSA* 1914, p. 267), *CFA* no.115, col. II, 1, 5 (an 240) : *pretextam deposuit et in balneo ibat*, cf. John Scheid et alii, *Commentarii Fratrum Arvalium qui supersunt : les copies épigraphiques des protocoles annuels de la Confrérie arvale (21 av.-304 ap. J.-C.)*, Rome, Éfr/Soprintendenza archeologica di Roma, 1998, p. 333. ; Id. *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005, p. 295-296

¹¹⁶⁷ Tite-Live, 2, 10, 3 : "*Tiberine Pater*", inquit, "*te sancte precor; haec arma et hunc militem prpitio flumine accipias* » (prière de Coclès au Tibre) ; Ovid. *Fast.* 4, 320-325 (Claudia Quinta à Vesta) ; Verg. *Aen.* 8, 72 (prière au Tibre et aux nymphes). Pour les Romains, la prière est performative en faisant appel au pouvoir d'une divinité nommée, J. Scheid, *La religion des Romains*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 85.

¹¹⁶⁸ Renée Koch Piettre, « Précipitations sacrificielles en Grèce ancienne », dans Id., S. Georgoudi, F. Schmidt (éds.), *La cuisine et l'autel : les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Bibliothèque de l'EPHE, Sc. Religieuses no. 124, Turhout, Brepols, 2005, p. 83-84 (qui rapproche ce geste d'une catabase (κατάβασις).

¹¹⁶⁹ Festus 68 L (110 M) : « les malades guéris par Esculape sont principalement supportés par l'eau ».

Partant de ces constats préétablis, nous avons développé l'hypothèse que dans le contexte des épidémies qui ont accablé la ville de Rome au I^{er} et au II^e siècle, les effigies des dieux salutaires et patrons habituels de source : Apollon, Esculape et Hercule, furent adjoints aux côtés de la fontaine de Juturne comme moyen de combattre ces problèmes récurrents¹¹⁷⁰. Ce sanctuaire du *Salus* qui se développa entre le I^{er} et le III^e siècle, alors que la ville de Rome était densément peuplée, permettait aux dévots d'honorer les dieux salutaires dans un lieu de culte plus modeste (3. 4. 6). Il résulte que les eaux courantes, lorsqu'elles sont salubres, pouvaient être liées à la santé comme agent de support pour les malades.

Par nos analyses, nous avons pu remarquer que les Romains avaient une certaine fascination pour les propriétés physiques des eaux, qu'ils reconnaissaient comme étant l'apanage de divinités. Tel que nous l'avons observé par les sources anciennes, ce sont ces vertus physiques remarquables de l'eau (pouvant être positive, ou à l'inverse plus contraignantes) qui renforcent l'adduction de leur caractère religieux. Nous avons remarqué que les propriétés physiques des eaux furent souvent liées au sens religieux que les Romains leur accordaient; qu'il s'agisse de la source sonore conseillère d'Égérie à Aricie, des gonflements soudains des eaux qui faisaient office de prodige, des sources thermales, ou encore, d'une source de qualité découverte sous la nappe phréatique. Une fois ces propriétés reconnues comme étant divines, les eaux consacrées étaient entourées d'une enceinte modeste qui devait être observée religieusement¹¹⁷¹.

La célèbre lettre no. 41 de Sénèque (publiée vers l'an 80) évoque avec une certaine fierté la coutume romaine de consacrer certaines eaux en vertu de propriétés reconnues :

« Nous vénérons la source des grands fleuves; des autels marquent la place où une rivière souterraine a soudainement largement jailli. On honore d'un culte les sources d'eaux thermales. La sombre couleur, l'insondable profondeur de leurs de leurs eaux ont conféré à certains étangs un caractère sacré »¹¹⁷².

Ce passage montre bien que les Romains concédaient à l'eau le potentiel d'être investie d'un caractère sacré en vertu des propriétés jugées étonnantes à leurs yeux; en l'occurrence, les sources qui alimentent les fleuves dans les montagnes, une source souterraine ou thermale, un lac profond (plusieurs sont volcaniques en Italie), ou encore, « certains étangs » (l'ancien *Lacus Curtius* par exemple)¹¹⁷³. En ce

¹¹⁷⁰ Cf. Traïan, « La fontaine de Juturne et les statues d'Apollon et d'Esculape sur le *forum Romanum* : des partenaires culturels pour combattre les épidémies du I^{er} et II^e siècle. », *Strata*, vol. 10, no. 1, 2020, p. 33-64 (Supra, 3. 4. 5-6).

¹¹⁷¹ Cf. John Scheid, *La religion des Romains*, Armand Colin, 2010, p. 65.

¹¹⁷² Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 41, cf. B. L. Hijmans Jr., *Inlaboratus et facilis. Aspects of Structure in some Letters of Seneca* (Mnemosyne, Suppl. 38), Leiden, Brill, 1976. X, p. 24 : cet hexamètre dactylique fait partie d'un ensemble descriptif des campagnes et forêts : montagnes, bois sacrés, eaux.

¹¹⁷³ John Scheid, *Cours et travaux du Collège de France, Annuaire 108^e année*, Paris, CdF, 2008, p. 629 et 631.

sens, ce ne sont pas, tel que l'écrivait Dylan K. Rogers en 2018 : « toutes les eaux qui sont considérées sacrées dans tous les contextes » aux yeux des Romains, mais plutôt celles qui ont un aspect physique étonnant reconnu, souvent en lien avec leurs propriétés et leurs forces naturelles d'action¹¹⁷⁴.

En plus l'extrait de Sénèque, les sources littéraires ont montré que les Romains pouvaient consacrer une source spontanément à domicile – mais c'est encore un fait étonnant d'avoir comme Martial, une source qui coule en-dessous de sa demeure¹¹⁷⁵. Il semble en effet, que les cultes romains des eaux aient dépassé en une certaine mesure la sphère de la religion publique puisqu'on remarque des pratiques de consécration, mais aussi les mêmes séquences de purification pour chasser les Lémures des *domus* de Rome lors des *Lemuria* (9, 10, 12 mai)¹¹⁷⁶. Sans ne pouvoir trancher sur cette question, nous pouvons toutefois penser que l'usage de l'eau était similaire à celui des rites publics dans les pratiques domestiques des Romains.

Pour clore cette enquête, il conviendra de tourner notre regard sur les dévots qui ont participé ou encouragé les cultes aquatiques de Rome dans le cadre de leur religion vécue. De prime abord, nos analyses ont montré que les cultes aquatiques des Romains ont transcendé pratiquement toute la population citadine. Au sommet de la hiérarchie, les autorités religieuses, pouvant être le grand pontife, les vestales, ou autre administrateur de culte (l'archigalle par exemple), présidaient aux rites processionnels anciens, comme celui des Argées (14 ou 15 mai) et de la purge des résidus cultuel de Vesta jusqu'au Tibre (15 juin).

À Rome, certaines fêtes étaient plus restrictives ou spécifiques à certains groupes, par exemple, les *Juturnalia* étaient honorées par « ceux qui exercent les métiers des eaux »¹¹⁷⁷. Le même jour, les Romains cherchaient à s'attirer la faveur des Camènes sur les accouchements à venir. Au printemps, les « jeux des pêcheurs » (7 juin) impliquaient les corporations de plongeurs et des pêcheurs du Tibre, durant lesquels les poissons étaient entièrement grillés sur l'autel de Vulcain¹¹⁷⁸. En revanche, la plupart des fêtes aquatiques portent un caractère festif et convivial et se voulaient plus inclusive à la population entière de Rome; avec

¹¹⁷⁴ Nous réfutons ici l'hypothèse de Dylan K. Rogers présentée au début de ce travail (*Water Culture in Roman Society*, Boston, Brill, 2018, p. 76), fondée sur la glose de Servius, *Comm. Aen.* 7, 84 : *nullus enim fons non sacer* (« il n'y pas de source qui ne soit pas sacrée »).

¹¹⁷⁵ Martial, *Épigrammes* 6, 47 (rédigé entre 85-98) : « Nymphes [...] par cette truie encore vierge, Marcus s'acquitte envers toi de son vœu, étant tombé malade pour avoir bu de ton eau sans y être autorisé. Qu'il te suffise que j'aie péché et laisse-moi jouir en toute sécurité de ta source délicieuse : que ma soif ne porte pas atteinte à ma santé » (trad. H.-J. Isaac).

¹¹⁷⁶ Lors des *Lemuria* (9, 11 et 13 mai), le chef de la famille (*paterfamilias*) conduisait des rites pour chasser les spectres de sa demeure. L'ombre était supposé le suivre et ramasser les fèves pendant qu'il prononce neuf fois : « je lance ces fèves, par elles, je me rachète, moi et les miens ». Après une autre ablution par l'eau, il prononçait neuf fois : « Mânes de nos pères. Sortez! » (Ovid. *Fast.* 5, 419-444), cf. H. H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Itaca, Cornell University Press, 1981, p. 112.

¹¹⁷⁷ Servius, *Comm. Aen.* 12, 139 : *Lutatius Catulus primus templum in campo Martis fecit.*

¹¹⁷⁸ *CIL* VI (1872) (206 ap. J.-C), CF. Festus, 277 L (cf. Varron, *Ling.* 2, 16) : *Ludi Piscatorii vocantur qui quottannis mense Iunio Trans Tiberim fieri solent a praetore urbano pro piscatoribus Tiberinis quorum quaestus non in macellum parvenit sed fere in aream Vulcani*, cf. Brian Campbell, 2012, *op. cit.*, p. 141.

l'organisation de banquets sur les rives (15 mars et 23 juin), la navigation sur les ondes du fleuve (24 juin), ou encore, le couronnement des fontaines de la ville avec des guirlandes de fleurs (13 octobre).

De l'autre côté de la rive, le dieu Fons était demeuré cher aux habitants du *Transtiberim*, où un culte spécifique qui remontait à Servius Tullius pourrait avoir été organisé près d'une source déferlant du Janicule. On rappellera qu'un autel fut consacré à Fons par deux couples d'affranchis en 70 de notre ère, peut-être dans le but de réactualiser cet ancien culte. Entre 56 et 166, des dédicaces attestent d'un *collegia* des eaux (*magistri* et *ministri fontis*), mais les modalités de cette corporation demeurent méconnues¹¹⁷⁹.

Il existait donc À Rome, une réelle religiosité des eaux au sein des membres de la communauté, que le calendrier remettait à l'honneur chaque année. Bien que les cultes des eaux étaient déterminés en des lieux définis où les rites sont souvent accomplis en groupe, certains citoyens ont joué un rôle clé dans la fondation et la propagation des cultes aquatiques dans le cadre de leur religion vécue. C'est à partir du III^e siècle avant notre ère qu'on remarque un rattachement des nouvelles élites aux patrons des sources et des fontaines de Rome; par exemple, le général Caius Lutatius Catulus qui fonda le temple de Juturne en 241 av. n. è. (2. 1. 2), puis Caius Papirius Maso qui dédia un temple à Fons en 231 avant notre ère (2. 1. 3).

Au siècle suivant, l'amiral Cnaeus Domitius Ahenobarbus apposa son nom à la reconstruction du temple de Neptune sur le Champ de Mars et de son bassin cultuel (*delubrum*)¹¹⁸⁰. Quelques années plus tard, le temple et la fontaine de Juturne subirent une importante rénovation sous l'égide Lucius Caecilius Metellus Delmaticus (114 av. n. è), qui pourrait être derrière l'enjolivement du récit de la vestale Tuccia¹¹⁸¹. En effet, en examinant les exemples d'ordalies des vestales Tuccia et Claudia Quinta, nous avons constaté que certaines familles romaines ont peut-être contribué à enjoliver ces épisodes pour se hisser parmi les personnages les plus illustres de la cité, ce qui semble les cas, par exemple, des *Caecelii-Metelli* et des *Claudii*, qui ont aurait pu mettre ces récits au profit de leurs ancêtres (1. 3. 4).

Durant la période des guerres civiles, les monnaies de Mussidius Longus, proche de Marc Antoine, montrent la seule représentation demeurante du *sacellum* de Cloacina et de ses deux déesses (42 av. n. è.)¹¹⁸². Les traces de dévots des cultes aquatiques s'amplifient durant la période du principat et du Haut-

¹¹⁷⁹ *AE*, 1975, 21 (85 de n. è.) : « *magistri Fontani* » (et *CIL* VI, 154-165, etc.), cf. Brian Campbell, *Rivers and the Power of Ancient Rome*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2012, p. 19, note 63-64.

¹¹⁸⁰ Comme en témoignent les monnaies frappées en 122 av. n. è (fig. 3), cf. Crawford, *RRC* I, p. 494/42b (Sydenham. No. 1093 et Ernest Babelon. *Mon. Rép.* II, *Mussidia*/5-6, p. 243-244

¹¹⁸¹ Plutarque, *Vie de Pompée*, 2, 8. : restauré avec le butin enlevé aux Sarmates, cf. Filippo Coarelli, *Rome and Environs: an Archaeological Guide*, Berkeley, University of California Press, 2007, p. 74-75. Pour la construction de la légende de Tuccia, cf. Marcel Meulder, « Le crible de la vestale Tuccia », *Latomus*, vol. 65, no. 2, 2006, p. 190-193 (contra Sabbatucci, 1972).

¹¹⁸² Crawford, *RRC* I, p. 494/42b (Sydenham. No. 1093 et Ernest Babelon. *Mon. Rép.* II, *Mussidia*/5-6, p. 243-244), cf. Clare Rowan, « The Restorer of The Republic » *From Caesar to Augustus (c. 49 BC-AD 14)*, *Using Coins as Sources*, Cambridge, Cambridge University Press (Guides to the Coinage of the Ancient World), 2018, p. 123 ssq.

Empire, alors que la dédicace de Marcus Barbatius Pollio (c. 30 av. n. è.) atteste que la remise à neuf du puits de Juturne comptait parmi les projets de restauration de la ville et de ses sanctuaires entrepris par Octave et son entourage¹¹⁸³. Sous le Haut-Empire, des dédicaces ont révélé l'identité de dévots provenant des diverses composantes de la société romaine; notamment deux affranchis et leurs épouses : Publius Pontius Ero avec Tutilia Helica, et Caius Veratrius Fortunatus avec Popilia Pnoe (70 de n. è.)¹¹⁸⁴. Rappelons qu'une femme de l'élite claudienne, Claudia Synthyche, a dédié un autel à Claudia Navisalvia au 1^{er} siècle¹¹⁸⁵.

Au terme de cette enquête, nous avons répertorié les noms d'une trentaine de dévots aux époques historiques (III^e siècle av. n. è ssq), qui d'une manière ou d'une autre, ont laissé une trace dans l'histoire des cultes des eaux de Rome et de ses environs. Ces personnages ont été catalogué par ordre chronologique sur la longue durée. Notre lecteur ou lectrice pourra ainsi se familiariser avec les noms de certains acteurs qui laissèrent à Rome des traces de dévotion envers les eaux douces (tableau 13).

Ceci complète notre regard analytique sur les cultes des eaux des Romains sur la longue durée. En dépit de toutes les références sporadiques dans les sources anciennes, nous avons rassemblé un corpus analytique qui pourra servir à la recherche pour mieux observer cet objet d'étude dans son ensemble (en considérant toutes les nuances), dont nous n'avons tenus qu'à dégager ces pôles de recherche : les mythes et les légendes, les vestiges matériels, l'usage culturel et les fêtes romaines des eaux.

En définitive, il nous a semblé que la religiosité romaine des eaux ne résulte pas, aux yeux des Romains, de rapports unidirectionnels avec les eaux de la nature, mais de dialogues réciproques et attentifs envers les différentes vertus et qualités propres à l'élément liquide sous toutes ses formes. Ces valeurs transmises de génération en génération et promulguées par le pouvoir romain (notamment avec les monnaies) ont fait de l'eau douce l'un des principaux moteurs de la religion publique des Romains et un élément à part entière de leur culture.

¹¹⁸³ Mika Kajava, « Le iscrizioni ritrovate nell'area del Lacus Iuturnae », dans Eva Margareta Steinby (dir.), *Lacus Iuturnae I. Analisi delle fonti*, Rome, De Luca, 1989, p. 38-39 (no. 1).

¹¹⁸⁴ AE 1915, 100 (70 de n. è.) : *Imp. Vespasiano Caesare Aug. II Caesare Aug. f. Vespasiano cos. Dedicatum VIII K. Iunias P. Pontius Eros C. Veratius Fortunatus mag. II quinquennales lustris primi cum Tutilla Helice et Popilia Pnoe conjug. Suis aedem a fundamentis sua pecun fonti*, cf. Susan M. Savage, « The Cults of Ancient Trastevere », *Memoirs of the American Academy in Rome*, vol. 17, no. 1, 1940, p. 30-31, cf. Filippo Coarelli, *op. cit.*, p. 350.

¹¹⁸⁵ Cet autel (*CIL* 6, 492 = *ILS* 4096) fut offert par Claudia Synthyche au 1^{er} siècle. Le relief sur le devant montre le miracle du navire transportant le bétyle Cybèle de Pessinonte (204 av. n. è.), cf. Inga Vilogorac Brcic, « Navisalvia, The Savior of Cybele's ship », *Historia Antiqua*, vol. 21, 2012, p. 373-379.

Enfin, à l'heure actuelle où les enjeux sanitaires ont pris des proportions internationales, ne serait-il pas pertinent de nous inspirer des Romains pour redonner une attention primordiale à cet élément qui est vital à la santé de toute vie sur terre?

Tableau 12. Figures légendaires des cultes aquatiques de Rome

Époque royale – Haute République Figures légendaires	Dates figurées	Notes
Rhea Silvia (ou Ilia)	VIII ^e s	Nettoie les objets sacrés par l'eau vive
Romulus	"	Bercé par le Tibre, il est emporté par l'orage lors de son apothéose
Mettius Curtius	"	Origine du <i>Lacus Curtius</i> (1), le Sabin tombe à cheval dans le marais
Numa Pompilius		La nymphe Égérie inspire ses réformes religieuses
Servius Hostilius		Foudroyé par Jupiter Elicius
Egerius Baebius Tusculanus	Fin VI ^e s.	Consacre le <i>Lucus Nemoensis</i> près du lac de Nemi
Publius Horatius Cocles	507 av. n. è.	<i>Devotio</i> et saut dans le Tibre
Caius Mucius Scaevola	"	<i>Devotio</i> devant Porsenna (main droite au feu)
Clélie (Cloelia)	"	Reconduit les otages à Rome à la nage
Aulus Postumius Albus « Regilensis »	499 av. n. è.	Victoire au Lac Régille et apparition des Dioscures à la fontaine de Juturne
Aulus Postumius Albus (fils)	487 av. n. è.	Consacre l' <i>Aedes Castoris</i>
Caius Curtius Philo	445 av. n. è.	Origine du <i>Lacus Curtius</i> (3), il consacre le lieu frappé par la foudre
Verginia (Virginia)	450 av. n. è.	Les Romains et les Sabins se purifient au sanctuaire de Cloacina
Marcus Popillius Laenas	359 av. n. è.	Flamine de Carmenta
Marcus Curtius	338 av. n. è.	Origine du <i>Lacus Curtius</i> (2). Le jeune patricien se sacrifie dans le gouffre

Tableau 13. Dévots des cultes aquatiques aux époques historiques

République moyenne et tardive Figures historiques	Dates approx.	
Publius Clodius Pulcher	248 av. n. è.	Procès arrêté après une averse
Lucius Caecilius Metellus	243 av. n. è.	Élu <i>pontifex maximus</i> (2 ^e plébéien) Sauve le Palladium des flammes
Caius Lutatius Catulus	241 av. n. è.	Consacre le temple de Juturne
Caius Papirius Maso	231 av. n. è.	Consacre l' <i>Ara Fontis</i>
Tuccia	230 av. n. è.	Miracle de la patère. Se désincolpe d' <i>incestus</i> devant le grand pontife
Publius Scipio Nasica	204 av. n. è.	Reçoit le Bétyle de Pessinonte
Claudia Quinta « Navisalvia »	204 av. n. è.	Se désincolpe en délogeant le navire transportant le Bétyle de Cybèle
Lucius Aemilius Paullus « Macedonius »	168 av. n. è.	Consacre les statues des Dioscures après la bataille de Pydna
Scopas mineur	2 ^e s. av. n. è.	Sculpteur du groupe statuaire des Dioscures au <i>Lacus Iuturnae</i>
Cnaeus Domitius Ahenobarbus	122 av. n. è.	Rénovation de l' <i>Aedes Neptuni</i>
Lucius Caecilius Metellus « Delmaticus »	114 av. n. è.	Rénovation de l' <i>Aedes Castoris</i>
Gaius Annius Luscus	81 av. n. è.	Sur une monnaie avec Anna Bovillae (?)
Lucius Mussidius Longus	42 av. J.-C.	Monnayeur : <i>Sacellum</i> de Vénus Cloacina
Cnaeus Domitius Ahenobarbus	42/41 av. J.-C.	Sur une monnaie avec l' <i>Aedes Neptuni</i>
Decimus Junius Brutus Albinus	42 av. J.-C.	Se rend dans un marais retranché
Marcus Barbatius Pollio	30 av. J.-C.	Consacre le <i>puteal</i> de Juturne
Haut-Empire romain		
Publius Pontius Eros / Tutilia Helice	70	Consacrent un autel à Fons
Caius Veratrius Fortunatus / Popilia Pnoe	"	"
Marcus Valerius Martialis	c. 70-80	Il honore la source sous sa maison
Tiberius Claudius Pollio	c. 81-96	Flamine de Carmenta
Aulus et Lucius Seius	I ^{er} siècle	Dédient un autel à Fons-Tellus
Claudia Synthyche	I ^{er} siècle	Dédie un autel à Claudia Navisalvia
Publius Aelius Aristides	c. 117-181	Constamment malade, il honorait pieusement Apollon
Caius Suetonius Germanus / Licinia	156	Dédient un autel à Anna Perenna et ses nymphes

Bibliographie

a. Études

- ALBERT, Maurice, *Le culte de Castor et Pollux en Italie*, Paris, Ernest Thorin, 1883 176 p.
- ALCOCK, Joan, « Celtic Water Cults in Roman Britain », *Archaeological Journal*, vol. 122, no. 1, 1965, p. 12.
- ALDRETE, Gregory, *Floods of the Tiber in Ancient Rome*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2007, 338 p.
- ALLASON-JONES, Lindsay, Bruce McKay, *Conventina's well. A Shrine on Hadrian's Wall*, Hexham, Trustees of the Clayton Collection, Chesters Museum Publ., 1985, 112 p.
- ALMEIDA, Emilio Rodriguez, *Forma Urbis Marmorea: aggiornamento generale*, Rome, Quasar, 1981, 172 p.
- ANDO, Clifford, « Praesentia Numinis. I. The visibility of Roman Gods », *Asvidal. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions*, vol. 5, 2010, p. 45-73.
- ANDO, Clifford, *The Matter of the Gods: Religion and the Roman Empire*, Berkeley, University of California Press, 2008, 270 p.
- ASHBY, Thomas, *The Aqueducts of Ancient Rome*, Washington D. C., McGrath, 1935 (1973), 342 p.
- AUBERT, Jean-Jacques, *Business Managers in Ancient Rome*, Leyden, Brill, 1994, 520 p.
- AYER RUBINS, Marion, « A New Interpretation of "Jupiter Elicius" », *Memoirs of the American Academy in Rome*, vol. 10, no. 1, 1932, p. 85-102.
- BACHELARD, Gaston, *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, José Corti, 1942, 223 p.
- BAILEY, Cyril, *The Religion of Ancient Rome*, London, Archibald, 1907, 113 p.
- BANNON, Cynthia, « Fresh Water in Roman Law: Rights and Policy », *The Journal of Roman Studies*, vol. 107, 2017, p. 60-89.
- BARRACO, Maria Elisa (dir.), *Iturnai sacrum*, Arbor Sapientiae, Rome, 2015, p. 65 p.
- BASLEZ, Marie-France, « Les Galles d'Anatolie : images et réalités », *Res Antiquae*, vol. 1, 2004, p. 233-245.
- BAYET, Jean, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, Payot, 1969 (2^e éd.), 341 p.
- BEARD, Mary, John North, Simon Price, *Religions of Rome*, volume 2, Cambridge (G-B), Cambridge University Press, 1998, 428 p.
- BECATTI, Giovanni, « Opere d'arte greca nella Roma di Tiberio », *Archeologia Classica.*, no. 25/26, 1973-1974, p. 18-53.
- BÉMONT, Colette, « Les enterrés vivants du *Forum Boarium*. Essai d'interprétation », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, vol. 72, 1960, p. 133-146.
- BENVENISTE, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1954 (1966), 368 p.

- BENVENISTE, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2, *pouvoir, droit, religion*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, 340 p.
- BERLAN, Anne, « Les premières naumachies romaines et le développement de la mystique impériale (46 av. J.-C. – 52 ap. J.-C.) », *Hypothèses*, no. 1, 1998, p. 97-104.
- BERTRAND, Alexandre, *La religion des Gaulois : les Druides et le druidisme*, Paris, Paris, Ernest Leroux, 1897 436 p.
- BIANCHI, Elisabetta (dir.), *La Cloaca Maxima e i sistemi fognari di Rome dall'antichità ad oggi*, Palombi, Rome, 2014, 262 p.
- BIRLEY, Anthony R., *Septimus Severus: The African Emperor*, London, Routledge, 1999, 292 p.
- BLAGG, Thomas F. C., « le mobilier archéologique du sanctuaire de Diane *Nemorensis* », dans *Les bois Sacrés (Actes du Colloque International (Naples, 1989))*, Naples, Publications du Centre Jean Bérard, 1993, p. 103-109.
- BLOCH, Raymond, « Sur les danses armées des Saliens », *Annales. Économie, sociétés, civilisations*, 13^e année, no. 4, 1958, p. 706-715.
- BLOCH, Raymond, « Une nouvelle inscription de Lavinium », *Bulletin de la Société nationale des Antiquités de France*, 1961, p. 281-283.
- BLOCH, Raymond, « Quelques remarques sur Poséidon, Neptune et Nethuns », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, vol. 125, no. 2, 1981, p. 341- 352.
- BLOCH, Raymond, « Fons et Tellus et la Cività », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, vol. 99, no. 2, 1987, p. 563-571.
- BLONSKI, Michel, *Se nettoyer à Rome (II^e siècle avant J.-C. – II^e siècle après J.-C.)*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, 412 p.
- BÖMER, Franz, « Kybele in Rom : Die Geschichte ihres Kultes als politisches Phänomen » (Cybèle à Rome : l'histoire du culte en tant que phénomène politique), *Römische Mitteilungen*, vol. 71, 1964, p. 130- 154.
- BONHÊME, Marie-Ange, « Les eaux rituelles en Égypte pharaonique », *Archéo-Nil*, mai 1995, p. 129-139.
- BONI, Giacomo, *Il sacrario di Juturna*, Rome, Tipografia della R. Accademia dei Lincei, 1901, 191 p.
- BONNARD, *La gaule thermale. Sources et stations thermales et minérales de la Gaule à l'époque gallo-romaine*, 1907, Paris, Plon, 521 p (+ 74 plans et gravures).
- BONNEAU, Danielle, *La crue du Nil, divinité égyptienne: à travers mille ans d'histoire (332 av.-641 ap. J.-C.) d'après les auteurs grecs et latins, et latins, et les documents des époques ptolémaïque, romaine et byzantine*, Paris, Klincksieck, 1964, 529 p.
- BONNEAU, Danielle, « Le souverain d'Égypte juge de l'usage de l'eau », *Travaux de la Maison de l'Orient*, vol. 3, no. 1, 1982, p. 69-80.
- BONNECHERE, Pierre, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 1994, 423 p.

- BONNEFOY, Yves (éd.), *Roman and European mythologies*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, 319 p.
- BORGEAUD, Philippe, *La mère des dieux: de Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, 272 p.
- BOTTE, Emmanuel, « L'exploitation de la mer en Italie centrale tyrrhénienne (Étrurie et Latium) : production et commerce durant l'Antiquité », *Mélanges de l'École française de Rome*, vol. 129, no. 2, 2017, p. 475-521.
- BOURGEOIS, Claude, *Divona. I. Divinités et ex-voto du culte gallo-romain de l'eau*, Paris, De Boccard, 1991, 308 p.
- BOURGEOIS, Claude, *Divona II. Monuments et sanctuaires du culte gallo-romain de l'eau*, Paris, De Boccard, 1992, 314 p.
- BRADLEY, Mark (éd.), *Rome, Pollution and Propriety: Dirt, Disease and Hygiene in the Eternal City from Antiquity to Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, 342 p.
- BRAUDEL, Fernand, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949, 160 p.
- BRCIC, Inga V., « Navisalvia, The Savior of Cybele's ship », *Histria Antiqua*, vol. 21, 2012, P. 373-379.
- BROISE, Henri, John, Scheid, *Recherches archéologiques à la Magliana : le balneum des Frères Arvales*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 1987, 285 p.
- BROUGHTON, Thomas Robert S., *The Magistrates of the Roman Republic. Volume II: 99 B.C. - 31 B.C.*, New York, The American Philological Association, 1951, 647 p.
- BRUUN, Christer, *The Water Supply of Ancient Rome: A Study of Imperial Administration*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1991, 456 p.
- BURKE, Peter, *What is Cultural History?*, Malden-Cambridge, Polity, 2008 (2^e éd.), 179 p.
- BURUIANA, Traïan, « Connaitre, conduire et consommer les eaux douces d'après les auteurs de la Rome antique du I^{er} au II^e siècle ap. J.-C. », *Cahiers d'Histoire (UdeM)*, vol 36, no. 1, 2018, p. 21-42.
- BURUIANA, Traïan, « La fontaine de Juturne et les statues d'Apollon et d'Esculape sur le *forum Romanum* : des partenaires culturels pour combattre les épidémies du I^{er} et II^e siècle », *Strata* (Université d'Ottawa), vol. 10, no. 1, 2020, p. 33-64.
- CAMPANELLI, Adele, *Il tesoro del lago: l'archeologia del Fucino e la Collezione Torlonia*, Pescara, Carsa edizioni, 2001, 336 p.
- CAMPBELL, Brian, *Rivers and the power of ancient Rome*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2012, 585 p.
- CARANDINI, Andrea (dir.), *The Atlas of Ancient Rome. Biography and Portraits of the City*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2012 (2017), 2 vol., 640 et 463 p.
- CARCOPINO, Jérôme, *Virgile et les origines d'Ostie*, Paris, De Boccard, 1919, 818 p.
- CARCOPINO, Jérôme, « Les prétendues "lois royales" », *Mélanges de l'École française de Rome*, vol. 54, no. 1, 1937, p. 344-376.

- CARETTONI, Gian Filippo, « L'Apollo della fonte du Giuturna et l'Apollo di Kanachos », *Bollettino d'Arte*, vol. 34, série 4, fasc. 3, 1949, p. 193-197.
- CARTER, Jessie. B., *De deorum Romanorum Cognigibus quaestiones selectae*, Lipsiae, Teubner, 1898, 64 p.
- CASTAGNOLI, Ferdinando, « Il Campo Marzio nell'antichità », *Memorie Accademia dei Lincei*, vol. 8, no. 1, 1948, p. 93-113.
- CASTAGNOLI, Ferdinando, « Les sanctuaires du Latium archaïque », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, vol. 121, no. 3, 1977, p. 460-476.
- CÉBEILLAC-GERVASONI, Mireille Cinzia Morelli, « Les conductores du Campus Salinarum Romanarum », *Mélanges de l'École française de Rome*, vol. 126, no. 1, 2014, p. 23-33.
- CHAMPEAUX, Jacqueline, *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain. I - Fortuna dans la religion archaïque*, Rome, Publications de l'École française de Rome, vol. 64, no. 1, 1982, 560 p.
- CHASSIGNET, Martine, *L'annalistique romaine. Tome III : l'Annalistique récente*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, 297 p.
- CHASSIGNET, Martine, « Les catastrophes naturelles et leur gestion dans l'*Ab Urbe condita* de Tite-Live », dans R. Bedon, E. Hermon (éds.), *Concepts pratiques et enjeux environnementaux dans l'Empire romain*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges (*Caes.* 39), 2005, p. 337-352.
- CHIARABBA, Claudio, Alessandro Amato, P. T. Delaney, « Crustal structure, evolution, and volcanic unrest of the Alban Hills, central Italy », *Bulletin of Volcanology*, vol. 59, 1997, p. 161-170.
- CHIRASSI COLOMBO, Ileana, « Figure d'acqua. Albunea, Mefitis et la Sibilla Tiburtina », dans Mariavittoria Antico Gallina (éd.), *Acque per l'utilitas, per la salubritas, per l'amoenitas*, Milan, Edizioni ET Milano, 2004, p. 299-316.
- CLINE, Lea G., « Rising from the Ashes: Domitian's *Area Incendii Neroniani* in New Flavian Rome », *Athanas*, vol. 27, no. 1, 2009, p. 15-23.
- COARELLI, Filippo, « L'ara di Domizio Enobarbo e la cultura artistica in Roma nel II secolo a. C. », *Dialoghi di Archeologia.*, fasc. 3, Rome, Quasar, 1968, 68 p.
- COARELLI, Filippo, *L'area sacra di Largo Argentina. I. Topographia e storia*, Rome, Musei Capitolini, 1981, 58 p.
- COARELLI, Filippo, *Il Foro Romano. Periodo Arcaico*, Rome, Quasar, 1983, 336 p.
- COARELLI, Filippo, « I monumenti dei Culti Orientali in Roma », dans Bianchi, Ugo, Maarten J. Vermaseren (éds.), *La soteriologia des cultii orientali nell'Imperio Romano*, Leiden, Brill, 2012, p. 31-67.
- COARELLI, Filippo, *Rome, and Environs: an archaeological guide (updated edition)*, traduction par James C. Clauss et Daniel P. Harmon, Berkeley, University of California Press, 2007 (révision de Id. *Guide archéologique de Rome*, Paris Hachette, 1994), 624 p.
- COMELLA, Annamaria, « Tipologia e diffusione dei complessi votivi in Italia in epoca medio e tardo-repubblicana », *Mélanges de l'École française de Rome*, vol. 93, no. 2, 1981, p. 717- 803.

- CORBIER, Mireille, « La famille de Séjan à Volsinii des Seii, curatores aquae », *Mélanges de l'École française de Rome*, vol. 95, no. 2, 1983, 719-756.
- CORNELL, Tim. J., *The Beginnings of Rome: Italy and Rome (from the Bronze Age to Punic Wars (1000-264))*, London, Routledge, 1995, 507 p.
- CORNELL, Tim J. Cornell (éd.), *The Fragments of the Romans historians*, volume 1, Oxford, Oxford University Press, 2014, 662 p.
- COSTA, Charles D. N., *7 Letters. Seneca with translation and commentary by C. D. N. Costa*, Warminster, Aris, and Philips, 1988, 240 p.
- COZZA, Lucos, « Pianta marmorea severiana: nuove ricomposizioni di frammenti », *Studi di Topografia Romana*, Rome, Quaderni dell'Institutio di Topografia antica, 1968, p. 9-22.
- CRISTOFANI, Mauro, *Tabula Capuana : un calendrio di età arcaica*, Florence, L. S. Olchki, 1995, 136 p.
- CUSSET, Christophe, « L'epyllion hellénistique : une forme poétique en quête d'elle-même. Recherches sur les données métapoétiques de l'epyllion », *Aitia*, vol. 6, no. 1, 2016, p. 13- 26.
- DAVID, Jean-Michel, *La République romaine. De la deuxième guerre punique à la bataille d'Actium (218-31 av. J.-C.)*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, 304 p.
- DE CAZANOVE, Olivier, « Jupiter, Liber et le vin latin », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 205, no. 3, 1988, p. 245-265.
- DE CAZANOVE, Olivier, John Scheid (éds.), *Les bois sacrés - Actes du Colloque International organisé par le Centre Jean Bérard et l'École Pratique des Hautes études (Ve section), Naples, 23-25 novembre 1989*, Naples, Collection de Centre Jean Bérard no. 10, 1993, 206 p.
- DE CAZANOVE, Olivier, John Scheid (éds.), *Sanctuaires et sources dans l'antiquité : les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte*, Naples, Centre Jean Bérard, 2003, 186 p.
- DE CAZANOVE, Olivier, « La demande de guérison dans les sanctuaires : les exvotos anatomiques », *Archéothéma*, no. 16, 2011, p. 56-58.
- DE CAZANOVE, Olivier « Les offrandes anatomiques dans les lieux de culte du monde romain : une histoire longue, de l'Italie à la Gaule, de la République à l'Empire », *Bulletin de la société des sciences historiques et naturelles de Semur-en-Auxois et des fouilles d'Alesia*, Semur-en-Auxois, 2016, p. 211-224.
- DE CAZANOVE, Olivier, « Pieds et jambes. Enquête sur une catégorie banales d'offrandes anatomiques », *Métis*, no. 17, Éditions de L'EHESS, Paris-Athènes, 2019, p. 17-38.
- DEKKERS, René, « Des ordalies en droit romain », *Revue International des Droits de l'Antiquité*, vol. 1, 1948, p. 55-78.
- DE KLEIJN, Gerda, *The Water supply of Ancient Rome. City area, Water and Population*, Amsterdam, Gieben, 2001, 353 p.
- DELBRÜCK, Richard, *Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler (les dytiques consulaires transformées en monuments)*, Berlin, Gruyter, 1929, 295 p.
- DELCOURT, Marie, *Héphaistos ou la légende du Magicien*, Paris, Les Belles Lettres, 1957, 256 p.

- DEN BOEFT, Jan, Jan Willem Drijvers, Daniël den Hengst, and Hans Teitler, *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus*, XXIII, Leiden-Boston, Brill, 1998, 299 p.
- DE POLIGNAC, François, « Cultes de sommet en Argolide et Corinthie : éléments d'interprétation », dans Robin Hägg (éd.), *Peloponnesian sanctuaries and Cults*, Stockholm, Svenska institutet i Athen, 2002, p. 119-122.
- DESAUTELS, Jacques, *Dieux et mythes de la Grèce ancienne. La mythologie gréco-romaine*, Québec (QC), Presses de l'Université Laval., 1988 (2005), 648 p.
- DEYTS, Simone, *Les bois sculptés des sources de la Seine*, 42^e Suppl. Gallia, Paris, 1983, 224 p.
- DUBOURDIEU, Annie, « Les sources de Clitumne : de l'utilisation et du classement des sources littéraires », *Cahiers du Centre Gustav Glotz*, vol. 8, no. 8, 1997, p. 131-149.
- DUBOURDIEU, Annie, « Voir les dieux à Rome », dans Philippe Borgeaud, Doralice Fabiano (éds.), *Perception et construction du divin dans l'antiquité*, Genève, Droz, 2013, p. 19-34.
- DUMÉZIL, Georges, *Tarpeia : essais de philologie comparative indo-européenne (les mythes romains)*, Paris, Gallimard, 1947, 294 p.
- DUMÉZIL, Georges, *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1974, 2^e éd. (1969), 700 p.
- DUMÉZIL, Georges, *Fêtes romaines d'été et d'automne, suivi de Dix questions romaines*, Paris, Gallimard, 1975, 293 p.
- DUMÉZIL, Georges, *Mythe et Épopée I. II. III.*, Paris, Gallimard (Quarto), 1968-1973 (1995), 1463 p.
- DUMÉZIL, Georges, *Apollon sonore et essais. Esquisses de mythologie*. Paris, Gallimard, 1982, 256 p.
- DUNCAN-JONES, Richard, « The Antonine Plague Revisited », *Arctos*, vol. 52, no. 1, 2018, p. 41-72.
- DUPONT, Florence, *Rome, la ville sans origine*, Paris, Gallimard, 2011, 216 p.
- DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Éditions du CNRS, 1915 (2007), 639 p.
- DURY-MOYAERS, Geneviève, « Énée et Lavinium. À la lumière des découvertes archéologiques récentes », *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, vol. 55, no. 1, 1977, p. 21-50.
- DURY-MOYAERS, Geneviève, *Énée et Lavinium, À propos des découvertes archéologiques récentes*, Bruxelles, Latomus, no. 174, 1981, 252 p.
- ECK, Werner, « Die Wasserversorgung im römischen Reich. Soziopolitische Bedingungen, Recht und Administration », dans : Frontinus-Gesellschaft (Hg.), *Die Wasserversorgung antiker Städte*, Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 1987, p. 49-101.
- ECKSTEIN, Arthur M., « Human Sacrifice and the Fear of Military Disaster in Republican Rome. Appendix: The Vestal of Livy, Per. 20 », *American Journal of Ancient History*, vol. 7, no. 1, 1982, p. 69/82-95.
- EGELHAAF-GAISER, Ulrike, « Roman Cult Sites: A Pragmatic Approach », dans Jörg Rüpke (ed.), *A companion to Roman religion*, Malden, Blackwell, 2007, p. 205-221.

- EMIRBAYER, Mustafa, Ann Mische. « What Is Agency? », *American Journal of Sociology*, vol. 103, no. 4, 1998, p. 962-1023.
- ERDKAMP, Paul (dir.) *The Cambridge Companion to Ancient Rome*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2013, 625.
- ESTIENNE, Sylvia, « Les lieux du religieux à Rome, De César à Commode : un état de la question », *Pallas*, vol. 55, no. 1, 2001, p. 155-175.
- EVANS, Harry B., « Agrippa's Water Plan », *American Journal of Archaeology*, vol. 86, no. 3, 1982, p. 401-411.
- EVANS, Harry B., *Water Distribution in Ancient Rome: The Evidence of Frontinus*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1994, 168 p.
- FASCIANO, Domenico, Pierre Séguin, *Les flamines et leurs dieux*, Montréal, Musae, 1993, 240 p.
- FERGUSON, Everett, *Baptism in the Early Church*, Eerdmans, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 2009, 953 p.
- FORO, Philippe, « Romaniser la Nation et nationaliser la romanité : l'exemple de l'Italie », *Anabases*, vol. 1, 2005, p. 105-117.
- FORSYTHE, Gary, *A Critical History of Early Rome*, Berkeley (Cal), The University of California Press, 2005, 400 p.
- FOWLER, W. Warde, *Roman Festivals of the Period of the Republic: an introduction to the study of the religion of the romans*, London, MacMillan (1899), reprint: Forgotten Books, 2015, 388 p.
- FOWLER, W. Warde, *The Religious experience of the Roman People*, London, MacMillan, 1911, 505 p.
- FRANCONI, Tyler V. (dir.), *Fluvial Landscape in the Roman World*, Portsmouth, *Journal of Roman Archaeology. Suppl. 104*, 2017, 164 p.
- FRAZER, James, *Publii Ovidii Nasonis Fastorum libri sex. The Fasti of Ovid IV: Commentary on books V and VI*, London, Mcmillan, 1929, 353 p.
- FUGIER, Huguette, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, 472 p.
- GAGÉ, Jean, *Apollon romain : essai sur le culte d'Apollon et le développement du « ritus graecus » à Rome des origines à Auguste*, Paris, De Boccard, 1955, 741 p.
- GAGÉ, Jean, « Les primitives ordalies tibérines et les recherches ostiennes de Jérôme Carcopino », dans *Hommage à la mémoire de J. Carcopino*, Paris, Les Belles Lettres, 1977, p. 119-138.
- GALINSKY, Karl, *Aenas, Sicily and Rome*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1969, 396 p.
- GALINSKY, Karl, *Augustan Culture: an interpretive introduction*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1996, 474 p.
- GALLIAZZO, Vittorio, « Significato e funzione della fontanella a scaletta d'acqua nella casa romana e un singolare frammento al Museo di Feltre », *Atti della Accademia Roveretana degli Agiati*, vol. 19, 1979, p. 50-82 (+ XVII planches).

- GAUCKLER, Paul, « Le bois sacré de la nymphe Furrina et le sanctuaire des Dieux Syriens, au Janicule, à Rome », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions des Belles-Lettres*, vol. 51, no. 3, 1907, p. 135-159.
- GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures: selected essays*, New York, Basic Book, 1973, 470 p.
- GELL, Alfred, *Art and agency: an anthropological theory*, Oxford-New York, Clarendon Press, 1998, 271 p.
- GERHARD, Eduard, *Antike Bildwerke zum ersten Male bekannt gemacht (des sculptures anciennes connues pour la première fois)*, Stuttgart, Tübingen, 1827, vol. 4, pl. LXI-LXX.
- GIGLIOLI, Guilio Q., « Due gemme basilidiane del Museo Archeologico di Perugia », *Archeologia antica*, vol. 3, no. 1, 1951, p. 199-208.
- GINOUVÈS, René, « Dieux guérisseurs et sanctuaires de sources dans la Grèce antique », dans Christian Landes (éd.), *Dieux guérisseurs en Gaule romaine*, Paris, Lattes : Musée archéologique Henri Prades, 1992, p. 97-105.
- GLOTZ, Gustave, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, Paris, Fontemoing, 1904, 136 p.
- GLOTZ, Gustave, *Études sociales et juridiques sur l'Antiquité grecque*, Paris, Hachette, 1906, 303 p.
- GORDON, Richard L., Francisco M. Simon (éds.), *Magical Practice in the Latin West*, Boston, Brill, 2010, 648 p.
- GOWERS, Emily, « The Anatomy of Rome: from Capitol to Cloaca », *The Journal of Roman Studies*, vol. 85, 1995, p. 23-32.
- GRAILLOT, Henri, *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris, Fontemoing, 1912, 599 p.
- GRANDAZZI, Alexandre, « Le roi Latinus : analyse d'une figure légendaire », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, vol. 132, no. 2, 1988, p. 481-497.
- GRANDAZZI, Alexandre, « Une nouvelle hypothèse sur le miracle du lac Albain », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, no. 1, 2003, p. 96-106.
- GRANDAZZI, Alexandre, *Alba Longa: histoire d'une légende*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2008, 2 volumes, 988 p.
- GRANDAZZI, Alexandre, *Urbs : histoire de la ville de Rome, des origines à la mort d'Auguste*, Paris, Perrin, 2017, 768 p.
- GRAS, Michel, « Le temple de Diane sur l'Aventin », *Revue des études anciennes*, vol. 89, no. 1-2, 1987, p. 47-61.
- GREEN, Steven J., *Ovid, Fasti I. A commentary*, Leiden-Boston, Brill, 2004, 365 p.
- GRENIER, Albert, « Numen: Observations sur l'un des éléments primordiaux de la religion romaine », *Latomus*, vol. 6, no. 4, 1947, p. 297-308.
- GRIMAL, Pierre, *La civilisation romaine*, Paris, Flammarion, 1960 (1981), 371 p.
- GUALDI, Carlo, *I Monti Albani*, Rome, Instituto poligrafico dello stato, 1962, 296 p.

- GUELFUCCI, Marie-Rose, « Polybe, le regard politique, la structure des *Histoires* et la construction du sens », *Cahiers des études anciennes*, vol. 47, no. 1, 2010, p. 329-357.
- GUÉRIN-BEAUVOIS, Marie, « Les pratiques du thermalisme dans les villes de l'Italie romaine », *Histoire urbaine*, vol. 1, 2001, p. 123-144.
- GIULIANO, Antonio (dir.), *Museo Nazionale Romano. I. 2. Le Sculture*, Rome, De Luca, 1981, 369 p.
- GUILLAUME-COIRIER, Germaine, « Images du *coronarius* dans la littérature et l'art de Rome », *Mélanges de l'École française de Rome*, vol. 107, no. 2, 1995, p. 1093-1151.
- HALBWACHS, Maurice, *La mémoire collective*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, 171 p.
- HALLET, Judith P., « "Over Troubled Waters": The Meaning of the Title Pontifex », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 101, no. 1, 1970, p. 219-227.
- HALLIDAY, William R., *Lectures on the History of the Roman Religion*, London, Hodder & Stoughton, 1922, 178 p.
- HARMON, Daniel P., « The Public Festivals of Rome », dans *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (la montée et la chute de l'Empire romain)*, Berlin-New York, Gruyter 1972, p. 1440-1468.
- HARPER, Kyle, *The Fate of Rome: climate, disease and the end of an Empire*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2017, 440 p.
- HAVERFIELD, Francis, *The Romanization of Roman Britain*, Oxford, Clarendon Press, 1905 (1915: 3^e éd.), 91 p.
- HEMMINGWAY, Séan, *The Horse and Jockey from Artemission: a bronze equestrian monument from the Hellenistic period*, Berkeley, University of California Press, 2004, 222 p.
- HERZOG, Roman, *Wunderheilungen von Epidauros*, *Philologus, Suppl.* 22, no. 3, Leipzig, Dieterich, 1931, 164 p.
- HEURGON, Jacques, « Voltur », *Revue des Études Latines*, vol. 14, 1936, p. 14-21.
- HIJMANS Jr., B. L., *Inlaboratus et facilis. Aspects of Structure in some Letters of Seneca* (Mnemosyne, Suppl. 38), Leiden, Brill, 1976. X, 182 p.
- HOFFMAN, Johan (éd.), *Lexicon universal: historiam sacram et profanam omnis aevi, omniumque gentium*, Leiden, Hackius, vol. 2, 1698, 901 p.
- HOLLAND, Louise Adams, *Janus and the Bridge*, Ann Arbor (MI), University of Michigan Press, 1961, 425 p.
- HOPKINS, John N., *The Genesis of Roman Architecture*, New Haven-London, Yale University Press, 2016, 254 p.
- HORDEN, Peregrine, Nicholas Purcell, *The corrupting sea: a study of Mediterranean history*, Malden (Mass), Blackwell, 2000, 761 p.
- HUBAUX, Jean, *Rome et Vées : recherches sur la chronologie légendaire du Moyen Age romain (avec la collaboration de Jeanne Hubaux)*, Paris, Les Belles Lettres, 1958, 406 p.

- HUBERT, Henri, Marcel Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, 2016 (1899), Paris, Presses Universitaires de France : « Quadrige », 1899 (2015), 201 p.
- HUELSEN, Charles, *Il Foro Romano: Storia e Monumenti*, Rome, Ermanno Loescher, 1905, 223 p.
- HUGHES, J. Donald, *Environmental problems of the Greeks and Romans ecology in the ancient Mediterranean*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996 (2014: 2^e éd.), 306 p.
- IDDENG, Jon W, Johan Rasmus Brandt (éds.), *Greek and Roman Festivals: Content, Meaning and Practice*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 424 p.
- INGOLD, Tim, *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, New York, Routledge, 2000, 480 p.
- JOUANNA, Jacques, « Les sanctuaires des divinités guérisseuses dans l'Athènes classique : innovations et continuités (Actes du 20^e colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer : 9-10 octobre 2009) », *Académie des Inscriptions des Belles-Lettres*, no. 21, 2010, p. 65-90.
- JULLIAN, Camille, *Histoire de la Gaule. Volume VI : La civilisation gallo-romaine : état matériel et moral*, Paris, Hachette, 1920, 558 p.
- KARDOS, Marie-José, *Topographie de Rome. Les sources littéraires*, Paris, L'Harmattan, 2000, 400 p.
- KARDOS, Marie-José, *Lexique de topographie romaine II*, Paris, L'Harmattan, 2003, 392 p.
- KEEGAN, Peter, « Q(uando) S(tercum) D(elatum) F(as): What was Removed from the Temple of Vesta? », *New England Classical Journal*, vol. 35, no. 2, 2008, P. 91-97.
- KENT, Roland G., « The Vedic Path of the Gods of the Roman Pontifex », *Classical Philology*, vol. 8, no. 3, 1913, p. 317-326.
- KNOX, Peter (éd.), *A Companion to Ovid*, Malden (Mass), Cambridge University Press, 2009, 534 p.
- KOCH PIETTE, Renée, « Précipitations sacrificielles en Grèce ancienne », dans Id., Stella Georgoudi, Francis Schmidt (éds.), *La cuisine et l'autel : les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Bibliothèque de l'École pratique des Hautes études, Sciences. Religieuses no. 124, Turhout, Brepols, 2005, p. 77-100.
- KOHLER, Joseph, Felix E. Peiser, Arthur Ungnad, Paul Koschaker (éds.), *Hammurabi's Gesetze. Vol. I*, Leipzig, E. Pfeiffer, 1904, 146 p.
- KÜNZL, Ernst, Susanna Künzl, « Aquae Apollinares/Vicarelllo (Italie) », dans Raymond Chevallier (éd.), *Les eaux thermales*, Caesarodunum 26, Turin, 1992 p. 283-295.
- LAMBRECHTS, Pierre « Les fêtes "phrygiennes de Cybèle" et d'Attis », *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, vol. 27, 1952, p. 141-170.
- LANCIANI, Rodolfo, *Topografia di Roma antica: i comentarii di Frontino intorno le acque e gli acquedotti : silloge epigrafica aquaria*, Rome, Coi tipi del Salviucci, 1880, 386 p.
- LANCIANI, Rodolfo, *Ancient Rome in the Light of Recent Discoveries*, Boston-New York, Houghton, Mifflin and Company, 1890, 329 p.
- LANCIANI, Rodolfo, *Storia delle scavi a Roma. Volume III: 1550-1565*, Rome, Ermanno Loescher, 1903, 265 p.

- LATTE, Kurt, *Römische Religionsgeschichte (histoire religieuse romaine)*, Munich, Beck, 1960, 444 p.
- LAURENCE, Ray, *Roman Archaeology for Historians*, London, Routledge, 2012, 192 p.
- LE BOHEC, Yann, « La solde des soldats de l'armée romaine sous le principat », *Revista de Historia das Ideias*, Presses de l'Université de Coimbra (Portugal), vol. 30, 2009, p. 39-50.
- LE GALL, Joël, *Le Tibre, fleuve de Rome dans l'Antiquité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 368 p.
- LE GALL, Joël, *Recherches sur le culte du Tibre*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 124 p.
- LE GALL, Joël, « Des Romains demandaient au Tibre la guérison de leurs maux », *Archéologie et médecine*, Juan-les-Pins (France), 1986, p. 257-268.
- LE GALL, Joël, « Le Tibre, un fleuve guérisseur », *Dossiers d'histoire et d'archéologie*, vol. 123, 1988, p. 16-21.
- LE ROY, Max, *Initiation à l'archéologie romaine*, Paris, Payot, 1965, 198 p.
- LÉVY-BRUHL, Henri, « Sur la laïcisation du droit à Rome », *Revue International des Droits de l'Antiquité*, vol. 4, 1951, p. 83-101.
- LÉVY, Jean-Philippe, « Le problème des ordalies en droit romain », *Studi Pietro de Francisci*, Parte II, Milan, 1956, p. 407-434.
- LITTLEWOOD, R. Joy, *A commentary on Ovid's Fasti: book 6*, Oxford, Oxford University Press, 2006, 259 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.
- LOVISI, Claire, « Vestale, incestus et juridiction pontificale sous la république romaine », *Mélanges de l'École française de Rome*, vol. 110, no. 2, 1998, p. 699-735.
- LUZZATO, Giuseppe Ignazio, « Vecchie e recenti prospettive sull'origine del processo civile romana », *Studi Urbinati*, vol. 28, 1959-1960, p. 3-36.
- MADDOLI, Gianfranco, « Il rito degli Argei alle origini del culto di Hera a Roma », *La Parola del Passato*, vol. 26, 1971, p. 153-166.
- MALISSARD, Alain, *Les Romains et l'eau : fontaines, thermes, égouts, aqueducs*, Paris, Les Belles Lettres, 1994, 342 p.
- MALISSARD, Alain, *Les Romains la mer*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, 352 p.
- MANNHARDT, Wilhelm, *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme (le culte de l'arbre des Germains et de leurs tribus voisines)*, Berlin, Gebrüder Borntraeger, 1875, 646 p.
- MARROU, Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, Éditions du Seuil, 1954, 318 p.
- MARTINI, Marino, Luciano Giannini, Franco Prati, Franco Tassi, Bruno Capaccioni, Paolo Iozelli, « Chemical characters of crater lakes in the Azores and. Italy: the anomaly of Lake Albano », *Geochemical journal*, vol. 28, 1994, p. 173-184.

- MARUCCHI, Orazio, *Le Forum romain d'après les dernières découvertes*, Paris, Desclée, Lefebvre, 1902, 398 p.
- MCINTYRE, Gwynnaeth. Sarah McCallum (éds.), *Uncovering Anna Perenna: a focused study of Roman myth and culture*, London, Bloomsbury Academic, 2019, 256 p.
- MCKAY, Alexander G., *Houses, Villas and Palaces in the Roman World*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1975 (1998), 288 p.
- MENEGHINI, Roberto, Riccardo Valenzani (éds.), *Forma Urbis Romae. Nuovi frammenti di Pianta Marmorea dallo scavo dei Fori Imperiali*, Rome, L'Erma Di Bretschneider, 2006, 212 p.
- MERLIN, Alfred, *L'Aventin dans l'Antiquité*, 1906, Paris, Fonteming, 476 p.
- MEULDER, Marcel, « Le crible de la vestale Tuccia », *Latomus : revue d'études latines*, vol. 65, no. 2, 2006, p. 327-346.
- MINEO, Bernard (éd.), *A Companion to Livy*, London, Wiley-Blackwell, 2012, p. 125-137.
- MOITRIEUX, Gérard, *Hercules in Gallia : recherche sur la personnalité et le culte d'Hercule en Gaule*, Paris, De Boccard, 2002, 520 p.
- MOMIGLIANO, Arnaldo, « Thybris Pater », *Roma Arcaica*, Florence, 1938 (1989), p. 347-370.
- MORGAN, Morris H., « Greek and Roman Rain-Gods and Rain-Charms », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 32, no. 1, 1901, p. 83-109.
- MOREAU, Hélène, *Entre deux rives-entre deux ponts : l'île Tibérine de la Rome antique : histoire, archéologie, urbanisme des origines au V^e siècle après J.-C. Archéologie et Préhistoire*. Université Charles de Gaulle - Lille III, 2015, 356 p.
- MUSIAL, Danuta, « Sur le culte d'Esculape à Rome et en Italie », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 16, no. 1, 1990, p. 231-238.
- NAGY, Agnès A., « L'ordalie de la philologie classique ou La tentation de l'Autre », dans Francesca Prescendi, Youri Volokhine (éds.), *Le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 134-157.
- NAGY, Blaise, « "The Argei Puzzle" », *American Journal of Ancient History*, vol. 10, n. 1, 1985, p. 1-27.
- NASH, Linda, « The Agency of Nature or the Nature of Agency? », *Environmental History*, vol. 10, no. 1, 2005, p. 67-69.
- NÉRAUDAU, Jean-Pierre, « Sexagenarii de ponte : réflexions sur la genèse d'un proverbe », *Revue des Études Latines*, vo. 56, 1978, p. 159-174.
- NOËL, Marie-Pierre, « Élixa, la Didon grecque, dans la mythologie et dans l'histoire », dans *Les Figures de Didon : de l'épopée antique au théâtre de la Renaissance (Actes du 10 janvier 2014)*, Montpellier, Presses de l'Université de Montpellier, 2014, p. 2-6.
- OGDEN, Daniel, *Drakôn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford, Oxford University Press, 2013, 462 p.
- OGILVIE, Robert M., *A Commentary on Livy: books I-V*, Oxford, Clarendon Press, 1965, 774 p.

- ORLANDI, Silvia, *Osservazioni prosopografiche sulle Vestale*, *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, vol. 68, 1995-1996, p. 359-371.
- PALMER, Robert E. A., *The Archaic Community of the Romans*, Cambridge (U-K), Cambridge University Press, 1970, 328 p.
- PALMER, Robert E. A., « Jupiter Blaze, Gods of the Hills, and the Roman Topography of CIL VI 377 », *American Journal of Archaeology*, vol. 80, no. 1, 1976, p. 43-56.
- PARKER, Robert, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1983, 413 p.
- PEACHIN, Michael, *Frontinus and the curae of the curator aquarum*, Stuttgart, Steiner, 2004, 197 p.
- PETTAZZONI, Raffaele, « Carmenta », *Storie e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. 17, 1941, p. 1-16.
- PEURIÈRE, Yves, « Piscinae et pisciculture en eaux douces », *Vita Latina*, vol. 167, no. 1., 2002, p. 2-10.
- PEYRE, Christian, « Le culte de Castor et Pollux à Rome pendant la période républicaine. Recherches sur la vie d'une légende dans les textes et sur les monuments figurés », *Annuaire de l'École pratique des Hautes études*, 1962, p. 257-267.
- PFAFF-REYDELLET, Maud, « Anna Perenna et Jules César dans les Fastes d'Ovide », *Mélanges de l'École française de Rome*, vol. 114, no. 2, 2002, p. 937-967.
- PIGHI, Giovanni B., *De ludis saecularibus populi romani Quiritium*, P. Schippers, Amsterdam, 1941 (1965), 419 p.
- PIRANOMONTE, Marina, *Il santuario della musica e il bosco sacro di Anna Perenna*, Rome, Electa, 2002, 103 p.
- PIRANOMONTE, Marina, « La fontana sacra di Anna Perenna a Piazza Euclide tra religione e magia », dans *Professional Sorcerers and their Wares in Imperial Rome: an Archaeology of Magical Practices*, Atti del Convegno, American Academy of Rome, 12th November, 2004, MHNH, vol. 5, 2005, p. 87-104.
- PIRANOMONTE, Marina, « Religion and Magic at Rome: The Fountain of Anna Perenna », dans Richard L. Gordon, Francisco M. Simon (éds.), *Magical Practice in the Latin West*, Boston, Brill, 2010, p. 191-216.
- PORTE, Danielle, « Claudia Quinta et le problème de la lavatio de Cybèle en 204 av. J.-C. », *Klio*, vol. 66, no. 1, 1984, p. 93-103.
- PORTE, Danielle, *L'étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, 598 p.
- PORTE, Danielle, « La noyade rituelle des hommes de jonc », dans Ruth Altheim-Stiehl, Manfred Rosenbach (éds.), *Festschrift Gerhard Radke*, Munich, Aschendorff, 1986, p. 193-211.
- POUCET, Jacques, « Un culte d'Énée dans la région lavinate au IV^e siècle av. J.-C. », *Hommages à Robert Schilling*, Paris, Les Belles Lettres, 1983, p. 187-201.
- POUTHIER, Pierre, *Ops et la conception divine de l'abondance dans la religion romaine*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 1981, 366 p.

- PURCELL, Nicholas, « Rome and the Management of Water: Environment, Culture and Power », dans Graham Shipley et John Salmon (éds.), *Human landscape in classical antiquity: environment and culture*, London, Routledge, 1996, 344 p.
- QUENET, Grégory, *Qu'est-ce que l'histoire environnementale?* Seyssel, Champ Vallon, 2014, 304 p.
- RADKE, Gerhard, *Die Gotter Altitalians (les dieux Altitaliens)*, Münster, Aschedorff, 1965, 350 p.
- RADKE, Gerhard, « *Acca Larentia und die fratres Arvales* », dans H. Temporini (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen*, Berlin-New York, Gruyter, 1972, p 421-441.
- RAPPAPORT, Roy. A., *Ritual, and religion in the making of humanity*, Cambridge (New York), Cambridge University Press, 1999, 535 p.
- 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.
- REBUFFAT, René (éd.), Yvon Thébert, John Scheid, Pierre Aupert, *Les thermes romains : actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome : (Rome, 11-12 novembre 1988)*, Publications de l'École française de Rome, 1991, 219 p.
- REY-VODOZ, Véronique, « Offrandes et rituels votifs dans les sanctuaires de la Gaule romaine », dans Monique Dondin-Payre, Marie-Thérèse Raepsaet-Charlier (éds.) *Sanctuaires pratiques culturelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, Bruxelles, Timperman, 2006, p. 232-234.
- ROCCA, Giovanna, « Argei », *AIΩN. Annalis del Dipartimento di Studi Letterari Linguistici e Comparati Sezione linguistica.*, vol. 5, 2016, p. 145-166.
- ROGERS, Dylan K., *Water Culture in Roman Society*, Boston, Brill, 2018, 118 p.
- ROLLAND, Henri, « Fouilles à Glanum : 1956-1957 », *Gallia*, vol. 16, 1958, p. 95-114.
- ROLLER, Lynn, *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley, University of California Press, 1999, 400 p.
- ROMEUF, Anne-Marie, « Les ex-voto en bois de Chamalières (Puy-de-Dôme) et des Sources de la Seine (Côte-d'Or) : essai de comparaison », *Gallia*, vol. 44, no. 1, 1986, p. 65-89.
- ROMEUF, Anne-Marie, *Les ex-voto gallo-romains de Chamalières (Puy-de-Dôme) : bois sculptés de la source des Roches*, Maison des Sciences de l'homme, Paris, 2000, 164 p.
- ROSENSTEIN, Nathan, Robert Mortstein-Marx (éds.), *A companion to the Roman Republic*, Malden (Mass) – Oxford (G.-B.), Wiley-Blackwell, 2006, 776 p.
- ROSIVACH, Vincent J., « Mars, the Lustral God », *Latomus*, no. 42, 1983, p. 509-522.
- ROWAN, Clare, *From Caesar to Augustus (c. 49 BC–AD 14), Using Coins as Sources*, Cambridge, Cambridge University Press (Guides to the Coinage of the Ancient World), 2018, 254 p.
- RUCH, Michel, « La capture du devin (Tite- Live V, 15) », *Revue de études latines*, 1966, vol. 44, p. 333-350.
- RUDHARDT, Jean, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne, Francke Berne, 1971, 138 p.

- RÜPKE, Jörg (éd.), *A companion to Roman religion*, Malden, Wiley-Blackwell, 2007, 576 p.
- RÜPKE, Jörg, *The Roman Calendar: from Numa to Constantine*, Malden (Mass) – Oxford (G-B), Wiley-Blackwell, 2011, 225 p.
- RÜPKE, Jörg, « Religious agency, identity, and communication: reflections on history and theory of religion », *Religion*, vol. 45, no. 3, 2015, p. 344-366.
- RÜPKE, Jörg, *Pantheon: A new history of Roman religion*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2018 (traduction de Id. *Pantheon. Geschichte der antiken Religionen*, München, C.H. Beck, 2016), 551 p.
- SABBATUCCI, Dario, « Mito e demitizzazione nell'antiqua Roma », *Religioni e civiltà*, vol. 41, 1972, p. 539-589.
- SABBATUCCI, Dario, *La religione di Roma antica: dal calendrio festivo all'ordine*, Milan, Saggiatore, 1988, 372 p.
- SALVATORI, Paola S., « Liturgie immaginate : Giacomo Boni e la romanità fascista », *Studi Storici*, vol. 53, 2012, p. 421-438.
- SARDON, Jean-Paul, « La conjoncture démographique : l'Europe et les autres pays développés », *Population*, vol. 61, no. 3, 2006, p. 227-300.
- SAVAGE, Susan M., « The Cults of Ancient Trastevere », *Memoirs of the American Academy in Rome*, vol. 17, no. 1, 1940, p. 25-46.
- 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, « Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 59, no. 1, 1985, p. 41-53.
- SCHEID, John « Épigraphie et sanctuaires guérisseurs en Gaule », *Mélanges de l'École française de Rome*, vol. 104, no. 1, 1992, p. 25-40.
- SCHEID, John, « *Graeco ritu*: a typically Roman way of honoring the gods », *Harvard Studies in Classical Philology*, 97, 1995, p. 15-31.
- SCHEID, John, « Comment identifier un lieu de culte? », *Cahiers du Centre Gustav Glotz*, vol. 8, 1997, p. 51-59.
- SCHEID, John, *Commentarii fratrum arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av.-304 ap. J.-C.)*, Rome, École française de Rome/Soprintendenza archeologica di Roma, 1998, 428 p.
- SCHEID, John, *Quand faire, c'est croire : les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Flammarion-Aubier, 2005, 348 p.
- SCHEID, John, *Religion et piété à Rome*, Paris, Éditions La Découverte, 1985, 154 p.
- SCHEID, John, « Religion, institutions et société dans la Rome antique. Cours : religion et communauté dans les quartiers de Rome (2003-2004) », *Cours et travaux du Collège de France, Annuaire 105^e année*, Publications du Collège de France, Paris, 2005, p. 904-925.

- SCHEID, John, « Religion, institutions et société dans la Rome antique. Cours : le culte des eaux et des sources dans le monde romain (2007-2008) », *Cours et travaux du Collège de France, Annuaire 108^e année*, Publications du Collège de France, Paris, 2008, p. 621-637.
- SCHEID, John, *La religion des Romains*, Paris, Armand Colin, 2010, 176 p.
- SCHEID, John, « Des divinités qui meurent. Réflexions sur les nymphes », dans Silvia D'Intino, Caterina Guenzi (éds.), *Aux abords de la clairière. Études indiennes comparées en l'honneur de Charles Malamout*, Turhout, Brepols, 2012, p. 163-171.
- SCHEID, John, « Le bois sacré de Dea Dia et la limite du territoire de la cité de Rome », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 157, no. 1, 2013, p. 151-166.
- SCHEID, John, *Les dieux, l'État et l'individu : réflexions sur la religion civique romaine*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, 510 p.
- SHERWIN-WHITE, Adrian, *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1998 (1966), 805 p.
- SCHILLING, Robert, *La religion romaine de Vénus*, 1982, Paris, De Boccard, 1982 (2^e éd.), 442 p.
- SCOBIE, Alex, « Slums, Sanitation and Mortality in the Roman World », *Klio*, vol. 68, no. 2, 1986, p. 399-433.
- SCULLARD, Howard H., *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Itaca (N. Y.), Cornell University Press, 1981, 288 p.
- SÉCHAN, Louis, « La légende d'Hippolyte de l'Antiquité », *Revue des études grecques.*, vol. 24, no. 107, 1911, p. 105-151.
- SETTIPANI, Christian, *Continuité gentilice et continuité familiale dans les familles sénatoriales romaines à l'époque impériale : mythe et réalité*, Linacre College, Oxford University Press, 2000, p. 466.
- SOTINEL, Claire, « Les lieux de culte chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive », *Revue de l'histoire de religions*, vol. 4, 2005, p. 416-422.
- STEINBY, Eva Margareta (dir.), *Lacus Iuturnae I. Analisi delle fonti, Rome*, De Luca, 1989, 332 p.
- STEINBY, Eva Margareta (dir.), *Lacus Iuturnae II. Materiali dagli scavi Boni (1900)*, De Luca, 1989, 322 p.
- STERNBENC ERKER, Darja, « Voix dangereuses et force des larmes : le deuil féminin dans la Rome antique », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 22, no. 3, 2004, p. 259-291.
- STEWART, Andrew F., *Attika: Studies in the Athenian Sculpture of the Hellenistic Age*, (Hellenic Society suppl. XIV), London, 1979, 192 p.
- THÉBERT, *Thermes romains d'Afrique du Nord et leur contexte méditerranéen : études d'histoire et d'archéologie*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 2003, 733 p.
- THÉDÉNAT, Henri (L'abbé), « Fouilles du Forum romain », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions des Belles-Lettres*, vol. 43, no. 2, 1899, p. 134-150.
- TOMULESCU, Constantin St., « Les ordalies, le sacramentum et la Lex Pinaria », *Revue International des Droits de l'Antiquité*, vol. 21, 1974, p. 323-335.

- TONINI, Dino, « The evolution of the concept of the hydrological cycle in the western world, with special regard to contributions of Italian scholars », Id. et alii, *Contributions to the development of the concept of the hydrological cycle. Symposium on the Tercentenary of Hydrology*, Paris, UNESCO, 1974, 135 p.
- TORELLI, Mario, *Lavinio e Roma: Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Rome, Quasar, 1984, 264 p.
- TRAN, Nicolas, « Les collèges d'*horrearii* et de *mensores*, à Rome et à Ostie, sous le Haut Empire », *Mélanges de l'École française de Rome*, vol. 120, no. 2, 2008, p. 295-306.
- TUCCI, Pier Luigi, « New fragments of ancient plans of Rome », *Journal of Roman Archaeology*, vol. 20, 2007, p. 469-480.
- TURCAN, Robert, « Énée, Lavinium et les treize autels. En marge d'un livre récent (G. Dury-Moyaers, Latomus, 1981) », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 200, no.1, 1983. p. 41-66.
- TURCAN, Robert, *Rome et ses dieux*, Paris, Hachette, 1998, 272 p.
- TURNER, Victor, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*, London, Aldine, (2008), 1969, 213 p.
- TYLER, Edward B., *Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*, vol. 1, London, J. Murray, 1871 (1920), 502 p.
- VAN BAAL, Jan, *Symbols for Communication*, Assen (P-B), Van Gorcum, 1971, 295 p.
- VAN DEWAN, Esther B., *The Building of the Roman Aqueducts*, Washington D. C., Carnegie Institute, 1934, 440 p.
- VAN ESSEN, Carel C., « Vénus Cloacina », *Mnemosyne*, vol. 9, no. 2, 1956, p. 137-144.
- VAN HAEPEREN, Françoise, « Les acteurs du culte de Magna Mater à Rome et dans les provinces occidentales de l'Empire », dans Stéphane Benoist, Anne Daguët-Gagey (éds.), *Figures d'empire, fragments de mémoire : pouvoirs et identités dans le monde romain impérial (2^e s. av. n. è. – 6^e s. de n. è.)*, Paris, Septentrion, 2011, p. 467-484.
- VAN HAEPEREN, Françoise, « Étrangère et ancestrale : la mère des dieux dans le monde romain », *Annuaire de l'École pratique de hautes études*, vol. 125, 2018, p. 167-175.
- VAN STRATEN, Folkert T., « Gifts for the Gods. Votive offering representing parts of the human body », Henk S. Versnel (dir.), *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, vol. 2, Leiden, Brill, 1981, p. 65-81.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs : étude de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1996 (1965), 432 p.
- VIRLOUVET, Catherine, *Famines et émeutes à Rome; des origines de la République à la mort de Néron*, Publications de l'École française de Rome, vol. 87, 198, 156 p.
- VOILQUIN, Jean (trad. présentation et notes), *Les penseurs Grecs avant Socrate : de Thalès de Milet à Prodicos*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, 253 p.
- WEGNER, Max, *Schmuckbasen des antiken Rom (base d'artefacts de la Rome ancienne)*, Orbis antiquus 22-25, Münster, 1965, 96 p.

- WEINRICH, Otto, « Θεοὶ ἐπήκοοι », dans *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts (A): Athenische Abteilung (MDAI)*, vol. 37, 1912, p. 1-68.
- WILLI, Andreas, « Numa's dangerous books: the exegetic history of a Roman forgery », *Museum Helveticum*, vol. 55, no. 3, 1998, p. 139-172.
- WISEMAN, Timothy P., « Documentation, Visualization, Imagination: The Case of Anna Perenna's cult site », in Lothar Haselberger and John Humphrey (éds.), *Imaging Ancient Rome: Documentation, Visualization, Imagination*, *Journal of Roman Archaeology*. Suppl. 61, Portsmouth RI, 2006, p. 51- 61.
- WISSOWA, Georg, *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte (reueil des traités d'histoire religieuse et urbaine romaine)*, Munich, C.H. Beck, 1904, 329 p.
- WISSOWA, Georg, *Religion und Kultus der Römer (religion et cultes des Romains)*, Munchen, C.H. Beck, 1912, 2^e éd. (1971), 612 p.
- WOODFORD, Susan, *Images of Myths in Classical Antiquity*, Cambridge (G-B). Cambridge University Press, 2002, 332 p.
- ZEVI, Fausto, « L'identificazione del tempio di Marte in Circo e altri osservazioni », *Publications de l'École française de Rome. Mélanges offerts à Jacques Heurgon*, vol. 27, 1976, p. 1047-1066.
- ZIOLKOWSKI, Adam, *The temples of Mid-Republican Rome and their historical and topographical context*, Rome, L'Erma di Bretschneider, 1992, 341 p.

Ouvrages de références

- DARVILL, Timothy Darvill (éd.), *The Concise Oxford Dictionary of Archaeology*, Oxford University Press, 2009, 2^e éd. (2005), 547 p.
- JONES, Lindsay, Mircea Eliade, Charles J. Adams (éds.), *Encyclopedia of Religion*, New York, MacMillan, Detroit, MacMillan, 2005 (2^e éd.), 15 volumes.
- HORNBLOWER, Simon, Anthony Spawforth, Esther Eidinow (éds.), *The Oxford Classical Dictionary* (4^e éd.), 2012 – (édition en ligne). <https://www.oxfordreference.com/>
- LE GLAY, Marcel, Jean-Louis Voisin, Yann Le Bohec, David Cherry, *A History of Rome*, Malden (Mass), Wiley-Blackwell, 2009 (4^e éd.), 639 p.
- PLATNER, Samuel, B, Thomas Ashby, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, London, Oxford University Press, 1929.
- SMITH, William (dir.), *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, volume 2: Earynus-Nyx, Boston, Little Brown & Co, 1870, 1219 p.
- VON PAULY, August F., Wissowa, Georg, Kroll, Wilhelm (éds.), *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Suppl. VI A: Thesauros-Timomachos*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1936, 1434 col.
- WITHMARSH, Tim, Sander Goldberg, (éds.), *The Oxford Dictionary of Antiquity*, Oxford University Press, 2016- (édition en ligne). <https://oxfordre.com/classics>

WITHMARSH, Tim, Sander Goldberg, (éds.), *The Oxford Dictionary of Antiquity*, Oxford University Press, 2016- (édition en ligne). <https://oxfordre.com/classics>

ZALTA, Edward N. (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019- (édition en ligne), <https://plato.stanford.edu/>

b. Sources anciennes

AÉLIUS ARISTIDE, (pseudo-), *Discours sacrés, rêve, religion, médecine du II^e siècle ap. J.-C.*, texte traduit par André-Jean Festugière, Paris, Macula, 1986, 185 p.

AMMIEN MARCELLIN, *Histoires. Tome II : Livres XVII-XIX*, texte établi et traduit par Guy Sabbah, Paris, Les Belles Lettres, 1970, 232 p.

APOLLODORE (Pseudo-), *Bibliothèque d'Apollodore l'Athénien*, texte traduit par Étienne Clavier, Paris, Delance et Le Sueur, 1805, 2, volumes.

APPOLONIOS DE RHODES, *Les Argonautiques*, texte traduit par Francis Vian, illustrations par Benjamin Tejero, Paris, Les Belles Lettres, 2019, 360 p.

APPIEN, *Les guerres civiles à Rome. Livre I*, texte établi par Catherine Voisin et Philippe Torrens, traduit par Jean-Jacques Combes-Dounous, Paris, Les Belles Lettres : La Roue à livres, 1993, 224 p.

APPIEN, *Les guerres civiles à Rome. Livre V*, texte traduit par Philippe Torrens, Paris, Les Belles Lettres : La Roue à livres, 2020, 320 p.

APULÉE, *Opuscules philosophiques. Fragments : du Dieu de Socrate – Platon et sa doctrine – Du monde*, texte établi et traduit par Jean Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1973, 351 p.

ARISTOTE, *Météorologiques. Tome II : Livre II*, texte établi et traduit par Médéric Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1938 (2002), 212 p.

ARISTOTE, *Rhétorique. Tome I : Livre I-II*, texte établi et traduit par Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1982, 226 p.

ARNOBE, *Contre les Gentils (contre les païens). Tome III : Livre III*, texte établi et traduit par Bernard Fragu, Paris, Les Belles Lettres, 2007, 210 p.

ARNOBE, *Contre les Gentils (contre les païens). Tome VI : Livre VI-VII*, texte établi et traduit par Jacqueline Champeaux, Paris, Les Belles Lettres, 2010, 342 p.

ARRIEN, *L'art tactique. Histoire de la succession d'Alexandre*, texte traduit par Pierre-Olivier Leroy, Paris, Les Belles Lettres, 2017, 208 p.

AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, texte traduit par Jean-Yves Boriaud, Jean-Louis Dumas, Lucien Jerphagnon, Catherine Salles, Paris, Gallimard : Bibliothèque de la Pléiade, 2000, 1344 p.

AULU-GELLE, *Les Nuits Attiques. Tome I : Livres I-IV*, texte établi et traduit par René Marache, Paris, Les Belles Lettres, 1967, 456 p.

AULU-GELLE, *Les Nuits Attiques. Tome II : Livres V-X*, texte établi et traduit par René Marache, Paris, Les Belles Lettres, 1978, 422 p.

- AULU-GELLE, *Les Nuits Attiques. Tome III : Livres XI-XV*, texte établi et traduit par René Marache, Paris, Les Belles Lettres, 1989, 409 p.
- AULU-GELLE, *Les Nuits Attiques. Tome IV : Livres XVI-XX*, texte établi et traduit par Yvette Julien, Paris, Les Belles Lettres, 1998, 416 p.
- AURELIUS VICTOR, (et pseudo), *Hommes illustres de la ville de Rome*, dans *Œuvres complètes*, traduit par André Dubois et Yves Germain, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 209 p.
- AUSONE, *The Works of Ausonius. (Book XXIV. Ordo Urbium Nobilim. Burdigala)*, edited by R. P. H. Green, Oxford, Clarendon Press, 1991, 780 p.
- CATON L'ANCIEN, *De l'agriculture*, texte établi et traduit par Raoul Goujard, Paris, Les Belles Lettres, 1975, 342 p.
- CICÉRON, *De la Divination*, texte traduit par Gérard Freyburger et John Scheid, Paris, Les Belles Lettres : La Roue à livres, 1992, 247 p.
- CICÉRON, *De la République. Des lois*, texte traduit par Charles Appuhn, Paris, Flammarion, 1965, 245 p.
- CICÉRON, *De l'invention*, texte traduit par Guy Achard, Paris, Les Belles Lettres, 1994, 244 p.
- CICÉRON, *Discours. Tome XII, 2^e partie : Sur la réponse des haruspices*, texte établi et traduit par Anne-Marie Tupet et Pierre Wuilleumier, Paris, Les Belles Lettres, 1966, 132 p.
- CICÉRON, *Discours. Tome XX : Philippiques V-XIV*, texte établi et traduit par Pierre Wuilleumier, Paris, Les Belles Lettres, 1960, 470 p.
- CICÉRON, *Des termes extrêmes des biens et des maux (De finibus)*, texte établi par Claude Rambeaux, traduit par Jules Martha, Paris, Les Belles Lettres, 1930 (2002), 209 p.
- CICÉRON, *Epistulae ad Quintum Fratrem et M. Brutum*, texte édité par D. R. Shackleton-Bailey, Cambridge, Cambridge University Press, 1980 (2004), 1992, 247 p.
- CICÉRON, *La nature des dieux*, texte traduit et commenté par Clara Auvray-Assayas, Paris, Les Belles Lettres : La Roue à livres, 2002, 249 p.
- CLAUDIEN, *Œuvres. Tome III : Poèmes politiques (399-404). Panégyrique pour le sixième consulat d'Honorius*, texte établi et traduit par Jean-Louis Charlet, Paris, Les Belles Lettres, 2017, 640 p.
- COLUMELLE, *De l'agriculture*, réédition de la traduction dirigée par M. Nisard (Paris, Didot, 1864), Paris, Éditions Errance, 2002, 336 p.
- DENYS D'HALICARNASSE, *Les Antiquités romaines. Livres I-II*, texte traduit par Valérie Fromentin et Jacques Schnäbele, Paris, Les Belles Lettres : La Roue à livres, 1990, 314 p.
- DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines. Tome VI : Livre VI*, texte traduit et commenté par Jean-Hubert Sautel, Paris, Les Belles Lettres, 2016, 314 p.
- DENYS D'HALICARNASSE (Dyonisus of Halicarnassus), *Roman Antiquities, Volume III: Books 3-4*, translated by Earnest Cary, Loeb Classical Library 347, Cambridge, Harvard University Press, 1940, 544 p.
- DENYS D'HALICARNASSE, *Roman Antiquities, Volume II: Books 5-6*, translated by Earnest Cary, Loeb Classical Library 347, Cambridge, Harvard University Press, 1939, 544 p.

- DENYS D'HALICARNASSE, *Roman Antiquities, Volume VII: Books 11-20*, translated by Earnest Cary, Loeb Classical Library 388, Cambridge, Harvard University Press, 1950, 496 p.
- DION CASSIUS, *Histoire romaine. Livres 41 et 42 (années 49-47 av. n. è)*, texte établi par Marie-Laure Freyburger-Galland, traduit par François Hinard et Pierre Cordier, Paris, Les Belles Lettres, 2002, 151 p.
- DION CASSIUS, *Histoire romaine. Livres 45 et 46 (années 44-43 av. n. è)*, texte établi par Estelle Bertrand, traduit par Id. et Valérie Fromentin, Paris, Les Belles Lettres, 2008, 310 p.
- DION CASSIUS, *Histoire romaine. Livres 48 et 49 (années 42-33 av. n. è)*, texte établi et traduit par Marie-Laure Freyburger et Jean-Michel Roddaz, Paris, Les Belles Lettres, 1994, 316 p.
- DION CASSIUS, *Histoire romaine. Livres 48 et 49 (années 42-33 av. n. è)*, texte établi et traduit par Marie-Laure Freyburger et Jean-Michel Roddaz, Paris, Les Belles Lettres, 2008, 310 p.
- DION CASSIUS (Dio Cassius), *Roman History. Volume VI: Books 51-55*, translated by Earnest Cary, Herbert B. Foster, Loeb Classical Library 83, Cambridge, Harvard University Press, 1917 (1955), 492 p.
- DION CASSIUS, *Roman History. Volume VII: Books 56-60*, translated by Earnest Cary, Herbert B. Foster, Loeb Classical Library 174, Cambridge, Harvard University Press, 1924 (2000), 464 p.
- DENYS D'HALICARNASS, *Roman Antiquities, Volume VII: Books 11-20*, translated by Earnest Cary, Loeb Classical Library 388, Cambridge, Harvard University Press, 1950, 496 p.
- ESCHYLE, *Tragédies. Tome I : Les Suppliantes – Les Perses – Les Euménides*, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1962 (1920), 409 p.
- ESCHYLE, *Tragédies. Tome II : Agamemnon – Les Choéphores – Les Sept contre Thèbes – Prométhée enchaîné*, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1925 (2009), 358 p.
- EURIPIDE, *Iphigénie en Tauride*, texte établi Henri Grégoire, Léon Parmentier, traduit par Christine Amiech et Luc Amiech, Paris, Les Belles Lettres, 2017, 386 p.
- EURIPIDE, *Tragédies. Tome II : Hippolyte- Andromaque - Hécube*, texte établi et traduit par Louis Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 466 p.
- FESTUS GRAMMATICUS, *De la signification des mots*, fragments abrégés par Paul Diacre, traduit par M. A. Savagner, Paris, Panckoucke, 1846.
- FESTUS GRAMMATICUS, *De Verborum Significatu Quae Supersunt Cum Pauli Epitome. Thewrewkianis Copiis Usus*, reproduction de l'édition de Wallace M. Lindsay (1919), Berlin, De Gruyter, 1919 (1997), 601 p.
- FLORUS, *Œuvres. Tome I (Epitome)*, texte établi et traduit par Paul Jal, Les Belles Lettres, 1967, 154 p.
- FRONTIN, *Les aqueducs de la ville de Rome*, texte établi et traduit par Pierre Grimal, Paris, Les Belles Lettres, 1947 (2003), 113 p.
- FRONTIN (Frontinus), *The Stratagems and Aqueducts of Rome*, translated by Charles E. Bennet, Loeb Classical Library 174, Cambridge, Harvard University Press, 1925 (1950), 483 p.
- GAIUS, *Institutes*, texte établi et traduit par Julien Reinach, Paris, Les Belles Lettres, 1951, 194 p.

- GALIEN, *Œuvres. Tome IX. Commentaire au régime des maladies aiguës d'Hippocrate (livre 1)*, Texte établi et traduit par Antoine Pietrobelli, Paris, Les Belles Lettres, 2019, 366 p.
- HÉRODOTE, *Histoires. Tome I : Livre I : Cléo*, texte établi et traduit par Philippe Ernest Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1932 (1956), 208 p.
- HÉRON D'ALEXANDRIE, *Pneumatiques*, texte établi et traduit par Gilbert Argoud et Jean-Yves Guillaumin, Saint-Etienne, Publications universitaires de Saint-Etienne, 1997, 192 p.
- HÉSIODE, *Théogonie – Les travaux et les jours – Le bouclier*, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1928 (1979), 158 p.
- HIPPOCRATE, *Airs, Eaux, Lieux*, texte établi et traduit par Jacques Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, 1996, 386 p.
- HIPPOCRATE, *Du régime*, texte établi et traduit par Robert Joly, Paris, Les Belles Lettres, 1967, 144 p.
- HIPPOCRATE (Hippocrates), *Volume VI: Diseases 3, Internal Affections, Regimen in Acute Diseases by Hippocrates*, translated by Paul Potter, Loeb Classical Library 473, Cambridge, Harvard University Press, 1988, 352 p.
- HIPPOCRATE, *Volume IX: Diseases of Women I-II*, translated by Paul Potter, Loeb Classical Library 538, Cambridge, Harvard University Press, 2018, 320 p.
- HISTOIRE AUGUSTE, *Tome I. Partie 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.
- HOMÈRE, *L'Illiade*, texte établi et traduit par Paul Mazon, révisé par Caroline Noiroto, Paris, Les Belles Lettres, 2019, 664 p.
- HORACE, *Épîtres (suivi de l'Art poétique)*, texte établi et traduit par François Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1934 (2003), 260 p.
- HORACE, *Odes et Épodes*, texte établi et traduit par François Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1929 (1970), 231 p.
- HYGIN, *Fables*, texte établi et traduit par Jean-Yves Boriaud, Paris, Les Belles Lettres, 2012, 403 p.
- ISIDORE DE SÉVILLE, *Étymologies. Livre XV. De aedificiis et agris (des constructions et terres)*, texte établi et traduit par Jean-Yves Guillaumin, Paris, Les Belles Lettres, 2016, 264 p.
- JUVÉNAL, *Satires*, texte établi par Pierre de Labriole et François Villeneuve, annoté traduit par Olivier Sers, Paris, Les Belles Lettres : Classiques en Poche, 2002 (2011), 342 p.
- LACTANCE, *Institutions divines. Livre I*, texte édité par Pierre Monat, Paris, Éditions du Cerf : Sources Chrétiennes, 1986, 271 p.
- LUCAIN, *La Guerre civile. La Pharsale. Tome I : Livres I-V*, texte établi et traduit par Abel Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 1927 (2013), 340 p.
- LUCRÈCE, *De la nature*, texte établi par Alfred Ernout, présenté et traduit par Olivier Sers, Paris, Les Belles Lettres, 2012, 511 p.
- LUCRÈCE, *De la nature*, texte traduit et annoté par Henri Clouard, Paris, Flammarion, 1964, 243 p.

- MACROBE, *Saturnales. Livres I-III*, texte traduit par Charles Guittard, Paris, Les Belles Lettres : La Roue à livres, 1997, 364 p.
- MARTIAL, *Épigrammes*, édition bilingue présentée et traduite par Jean Malaplate, Paris, Gallimard, 1992, 243 p.
- MARTIANUS CAPELLA, *De Nuptiis Mercuri et Philologiae*, texte établi par James Willis, Lipzig, Teubner, 1982, 450 p.
- MINUCIUS FELIX, *Octavius*, texte établi et traduit par Jean Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1964, 167 p.
- OROSE, *Histoires (contre les païens). Livre VII et index*, texte établi et traduit par Marie-Pierre Arnaud-Lindet, Paris, Les Belles Lettres, 1991, 217 p.
- OVIDE, *Les Amours*, texte établi et traduit par Henri Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, 1930 (2012), 324 p.
- OVIDE, *Les Fastes*, texte établi et traduit par Henri Le Bonniec, Paris, Les Belles Lettres : La Roue à livres, 1990 (2012), 288 p.
- OVIDE, *Les Fastes. Tome I : Livres I-III*, texte établi et traduit par Robert Schilling, Paris, Les Belles Lettres, 1992, 370 p.
- OVIDE, *Les Fastes. Tome II : Livres IV-VI*, texte établi et traduit par Robert Schilling, Paris, Les Belles Lettres, 1993, 362 p.
- OVIDE, *Les Métamorphoses*, texte traduit par Olivier Sers, illustrations par Marguerite Carnec, Paris, Les Belles Lettres, 2019, 464 p.
- PAUSANIAS, *Description of Greece. Volume I: Books 1-2 (Attica and Corinth)*, Translated by W. H. S. Jones, Loeb Classical Library 93, Cambridge, Harvard University Press, 1975 (1918), 457 p.
- PAUSANIAS, *Description de la Grèce. Tome IV : Livre IV. La Messénie*, texte établi par Michel Cassevitz, commentaire de Janick Auberger, Paris, Les Belles Lettres, 2005, 440 p.
- PAUSANIAS, *Description de la Grèce. Tome VI : Livre VI. L'Élide II*, texte établi par Michel Cassevitz, traduit par Jean Pouilloux, Paris, Les Belles Lettres, 2002, 438 p.
- PÉTRONE, *Satiricon*, texte établi et traduit par Olivier Sers, Paris, Les Belles Lettres, 2001, 322 p.
- PINDARE, *Tome I. Olympiques*, texte établi et traduit par Aimé Puech, Paris, Les Belles Lettres, 1921 (2014), 211 p.
- PINDARE, *Tome II. Pythiques*, texte établi par Aimé Puech, traduit par Michel Briand, Paris, Les Belles Lettres, 1922 (2014), 286 p.
- PINDARE, *Tome III. Néméennes*, texte établi et traduit par Aimé Puech, Paris, Les Belles Lettres, 1923 (2003), 193 p.
- PLATON, *Œuvres complètes*, édition dirigée par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011, 2198 p.
- PLAUTE, *Comédies. Tome III : Cistellaria – Curculio – Epidicus*, texte établi et traduit par Alfred Ernoud, Paris, Les Belles Lettres, 1935 (2002), 312 p.

- PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, traduit sous la supervision d'Émile Littré, Paris, Dubochet, 1848-1850.
- PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle. Livre II (cosmogonie, astrologie et géologie)*, texte établi et traduit par Jean Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1951, 400 p.
- PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle. Livre VII (de l'homme)*, texte établi et traduit par Robert Schilling, Paris, Les Belles Lettres, 1977, 366 p.
- PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle. Livre X (des animaux ailés)*, texte établi et traduit par Eugène Saint-Denis, Paris, Les Belles Lettres, 1961, 248 p.
- PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle. Livre XV (de la nature des arbres fruitiers)*, texte établi et traduit par Jacques André, Paris, Les Belles Lettres, 1960, 1982 p.
- PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle. Livre XVIII (de l'agriculture)*, texte établi et traduit par Henri Le Bonniec, Paris, Les Belles Lettres, 1972, 462 p.
- PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle. Livre XXVIII (remèdes tirés des animaux)*, texte établi et traduit par Eugène Saint-Denis, Paris, Les Belles Lettres, 1962, 292 p.
- PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle. Livre XXIX (remèdes tirés des animaux)*, texte établi et traduit par Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1962, 190 p.
- PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle. Livre XXXI (remèdes tirés des eaux)*, texte établi et traduit par Guy Serbat, Paris, Les Belles Lettres, 1972, 184 p.
- PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle. Livre XXXVI (nature des pierres)*, texte établi par Jacques André, traduit par Raymond Bloch, Paris, Les Belles Lettres, 1981, 348 p.
- PLINE LE JEUNE, *Lettres. Tome II : Livres IV-VI*, texte établi par Hubert Zehnacker, traduit par Nicole Méthy, Paris, Les Belles Lettres, 2011, 368 p.
- PLINE LE JEUNE, *Lettres. Tome III : Livres VII-IX*, texte établi par Hubert Zehnacker, traduit par Nicole Méthy, Paris, Les Belles Lettres, 2012, 329 p.
- PLUTARQUE, *Vies parallèles*, texte traduit par Anne-Marie Ozanam, annoté par Claude Mossé, Jean-Marie Pailler et Robert Sablayrolles, Paris, Gallimard : Quarto, 2002, 2304 p.
- PLUTARQUE (Plutarch), *Moralia. Tome IV: Roman Questions*, Translated by Frank Cole Babbitt, Loeb Classical Library 305, Cambridge, Harvard University Press, 1936, 576 p.
- PLUTARQUE, *Moralia. Tome V: The Obsolescence of Oracles*, Translated by Frank Cole Babbitt, Loeb Classical Library 306, Cambridge, Harvard University Press, 1936, 528 p.
- POLYBE, *Histoire*, texte établi et traduit par Denis Roussel, Paris, Gallimard : Quarto, 2003, 1512 p.
- PROPERCE, *Élégies*, texte établi et traduit par Don. S. Paganelli, Paris, Les Belles Lettres, 1951 (1970), 164 p.
- PRUDENCE, *Tome VI : Le Livre des couronnes – Dittochaëon - Epilogue*, texte établi et traduit par Maurice Lavarenne, Paris, Les Belles Lettres, 1929 (2003), 284 p.
- RES GESTAE, *Res gestae divi Augusti : Hauts faits du divin Auguste*, texte établi et traduit par John Scheid, Paris, Les Belles Lettres, 2007, 560 p.

- SÉNÈQUE, *Questions naturelles. Livres I-III*, texte établi et traduit par Paul Oltramare, Paris, Les Belles Lettres, 1929 (2003), 184 p.
- SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, texte traduit par Joseph Baillard, Paris, Hachette, 1914, 184 p.
- SERVIUS, *Commentaires à l'Énéide de Virgile. Vol. 1 : livres I-V (Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii)*, texte édité par Hermann Hagen et Georgius Thilo, Leipzig, Teubner, 1881, 660 p. (accessible via Perseus Digital Library).
- SERVIUS, *Commentaires à l'Énéide de Virgile. Vol. 2 : livres VI-XII (Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii)*, texte édité par Hermann Hagen et Georgius Thilo, Leipzig, Teubner, 1884, 650 p. (accessible via Perseus Digital Library).
- STACE, *Silves. Tome II : Livres IV-V*, texte établi par Henri Frère et traduit par H. J. Izaac, Paris, Les Belles Lettres, 1944, 210 p.
- STRABON, *Géographie. Tome III : Livres V-VI (Italie-Sicile)*, texte établi et traduit par François Lasserre, Paris, Les Belles Lettres, 1967, 433 p.
- STRABON (Strabo), *Geography. Volume VI: Books 13-14*, Translated by Horace L. Jones, Loeb Classical Library 223, Cambridge, Harvard University Press, 1936, 416 p.
- SUÉTONE, *Vies des douze Césars*, texte traduit par Henri Ailloud, Paris, Les Belles, 1961, 502 p.
- TACITE, *Annales. Livres I-III*, texte établi et traduit par Henri Goelzer, Paris, Les Belles Lettres, 1953, 768 p.
- TACITE, *Annales. Livres IV-VI*, texte établi et traduit par Pierre Willeumier, Paris, Les Belles Lettres, 1975, 251 p.
- TACITE, *Histoires. Tome III : Livres IV et V*, texte établi et traduit par Henri Le Bonniec, Paris, Les Belles Lettres, 1992, 342 p.
- TERTULLIEN, *Œuvres complètes*, texte établi et traduit par Antoine-Eugène Genoud, Paris, Les Belles Lettres, 2017, 1170 p.
- TIBULLE, *Élégies*, texte établi et traduit par Max Ponchont, Paris, Les Belles Lettres, 2002 (1926), 190 p.
- TITE-LIVE, *Histoire romaine. Tome I : Livre I*, texte établi par Jean Bayet, traduit par Gaston Baillet, annoté par Jean-Noël Robert, Paris, Les Belles Lettres : Classiques en Poche, 1998 (2009), 270 p.
- TITE-LIVE, *Histoire romaine. Livre I*, texte traduit par Gérard Walter (1968), revue par Dominique Briquel, Paris, Gallimard, 2007, 233 p.
- TITE-LIVE, *Histoire romaine. Tome II : Livre I*, texte établi par Jean Bayet, traduit par Gaston Baillet, Paris, Les Belles Lettres, 1941, 229 p.
- TITE-LIVE, *Histoire romaine. Tome V : Livre V*, texte établi par Jean Bayet, traduit par Gaston Baillet, Paris, Les Belles Lettres, 1954, 265 p.
- TITE-LIVE (Livy), *History of Rome. IV: Books 8-10*, Translated by B. O. Foster, Loeb Classical Library 191, Cambridge, Harvard University Press, 1926, 592 p.
- TITE-LIVE, *Histoire romaine. Tome IX : Livre XXIX (205-204 av. n. è)*, texte établi et traduit par Paul François, Paris, Les Belles Lettres, 1994, 288 p.

- TITE-LIVE, *Histoire romaine. Tome XXVI : Livre XXXVI*, texte établi et traduit par André Manuélian, Paris, Les Belles Lettres, 1983, 130 p.
- TITE-LIVE, *Histoire romaine. Tome XXX : Livre XL*, texte établi par Christian Guillard, traduit par Gaston Baillet, Paris, Les Belles Lettres, 2002, 235 p.
- TITE-LIVE, *History of Rome. Volume XIII: Books 43-45*, Translated by Alfred C. Schlesinger, Loeb Classical Library 396, Cambridge, Harvard University Press, 1951, 448 p.
- TITE-LIVE, *Abrégés des livres de l'Histoire romaine de Tite-Live, Periochae : 1-69*, texte traduit par Gaston Baillet, annoté par Jean-Noël Robert, Paris, Les Belles Lettres, 2002, 236 p.
- TITE-LIVE, *Histoire romaine. Livres I à V : De la fondation de Rome à l'invasion gauloise*, texte traduit et annoté par Annette Flobert, Paris, Flammarion, 2002, 643 p.
- VALÈRE MAXIME, *Faits et dits mémorables. Livres I-III*, texte établi et traduit par Robert Combès, Paris, Les Belles Lettres, 1995 (2003), 341 p.
- VALÈRE MAXIME, *Faits et dits mémorables. Livres IV-VI*, texte établi et traduit par Robert Combès, Paris, Les Belles Lettres, 1997 (2003), 273 p.
- VARRON, *De l'agriculture*, réédition de la traduction dirigée par M. Nisard (Paris, Didot, 1864), Paris, Éditions Errance, 2003, 96 p.
- VARRON, *De la langue latine*, dans *Macrobe, Varron, Pomponius Méla : œuvres complètes*, traduit sous la direction de M. Nisard, Paris, F. Didot, 1865.
- VIRGILE, *Bucoliques*, texte traduit par Eugène de Saint-Denis, Les Belles Lettres, 1942 (2005), 171 p.
- VIRGILE, *Géorgiques*, texte traduit par Eugène de Saint-Denis, Les Belles Lettres, 1926 (2014), 208 p.
- VIRGILE, *Bucoliques. Géorgiques*, édition bilingue présentée et annotée par Florence Dupont, textes traduits par Paul Valéry (1956), revus par Jacques Delille, Gallimard, 1997, 352 p.
- VIRGILE, *L'Énéide. Livres I-VI*, texte établi par Henri Goelzer et traduit par André Bellessort, Paris, Les Belles Lettres, 1925 (1959), 197 p.
- VIRGILE, *L'Énéide. Livres VII-XII*, texte établi par René Durand et traduit par André Bellessort, Paris, Les Belles Lettres, 1936 (1960), 256 p.
- VIRGILE, *L'Énéide*, texte présenté et traduit par Paul Veyne, Paris, Albin Michel-Les Belles Lettres, 2012, 431 p.
- VITRUVÈ, *De l'architecture*, édition dirigée par Pierre Gros, Paris, Les Belles Lettres, 2015, 772 p.