



HAL
open science

Traduction de théonyme et transfert de culte. Le cas d'Hygie et Salus à Rome

Mathilde Naar

► **To cite this version:**

Mathilde Naar. Traduction de théonyme et transfert de culte. Le cas d'Hygie et Salus à Rome. Ktèma : Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques, 2024, Intraduisibles de l'Antiquité, 49, pp.11-26. hal-04834254

HAL Id: hal-04834254

<https://hal.science/hal-04834254v1>

Submitted on 12 Dec 2024

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

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

KTÈMA

CIVILISATIONS DE L'ORIENT, DE LA GRÈCE ET DE ROME ANTIQUES

Intraduisibles de l'Antiquité

Adrien COIGNOUX, Thibaud NICOLAS	Introduction	5
Mathilde NAAR	Traduction de théonyme et transfert de culte. Le cas d'Hygie et Salus à Rome.....	11
Beatrice LIETZ	Intraduisibles grecs dans les <i>Verrines</i> de Cicéron.....	27
Coline RUIZ DARASSE	Un préteur chez les Gaulois? Autour de l'inscription gallo-grecque de Vitrolles	37
Teresa TORCELLO	" <i>Hoc ego supersedi vertere.</i> " Untranslatibility and Hesitation to Translate in the Work of Aulus Gellius.....	49
Ginevra BENEDETTI	Falling from Olympus. Deconstructing the Modern Idea of "Pantheon" to Translate the Ancient <i>Panthe(i)on/Pantheum</i>	63
Florentin MAROYE	<i>Versor, poeta, factista</i> : les définitions du traducteur par Florent Chrestien.....	77
Adrien COIGNOUX, Thibaud NICOLAS	Facteurs d'intraductibilité des langues anciennes: une tentative de typologie	91

L'espace dans l'histoire universelle de Diodore de Sicile

Pascale GIOVANNELLI-JOANNA	Introduction	109
Laurent GOURMELEN	L'Égypte, espace des origines et des premiers temps de l'humanité dans le livre I de la <i>Bibliothèque Historique</i> de Diodore de Sicile.....	113
Alexander MEEUS	Traces of Herakles' Benefactions across the Roman Republican Mediterranean as Proof of their Historicity in Diodoros' <i>Bibliotheke</i>	129
Charles E. MUNTZ	Across Space and Time: Diodorus's Island Book.....	155
Rita COMPATANGELO-SOUSSIGNAN	La Bretagne à l'époque de César chez Diodore de Sicile. De la (re)découverte géographique à l'utopie mythique.....	171
Cinzia BEARZOT	Spazio continentale e spazio isolano in Diodoro: alcune considerazioni.....	191

Varia

D. T. POTTS	Similarities and Differences between the Office of the Achaemenid <i>barrišdama</i> and the Safavid-Qajar <i>mihmāndār</i>	207
Orestis BELOGIANNIS	La « grande révolte satrapique »: un réexamen.....	223
Claudio FELISI	D'où viennent les noms des dieux grecs? La réponse d'Hérodote et de ses lecteurs anciens (Platon et Diodore) reconsidérée.....	247
Amarande LAFFON	La représentation des relations de pouvoir dans le monde animal chez Aristote.....	273
Mauro MOGGI	Talassocrazia e democrazia radicale. Contestazioni ad Aristotele e storiografia "creativa".....	291
Michel HUMM	Le <i>pomerium</i> de la ville de Rome. Une frontière pour les auspices.....	313
Yann BERTHELET	Quelle fut l'erreur auspicielle de Tiberius Gracchus (163 av. J.-C.)?	337
Sergio BRILLANTE, Didier MARCOTTE	Strabon lecteur de Platon. Les étapes de la civilisation dans la <i>Géographie</i> (XIII, 1, 25) à la lumière du palimpseste vatican.....	353
Olga BOUBOUNELLE	Serments augustes et invocations de la Fortune de l'empereur dans les provinces hellénophones de l'Empire.....	365

Traduction de théonyme et transfert de culte

Le cas d'Hygie et Salus à Rome

RÉSUMÉ-. Pour désigner la déesse grecque Hygie, les Romains ont d'abord traduit son théonyme par celui de la déesse romaine Salus à l'époque républicaine, puis ont opéré un emprunt en utilisant le grec translittéré *Hygia* à l'époque impériale. Alors que, sur le plan onomastique, on assiste à une différenciation des deux déesses, elles se sont rapprochées sur le plan fonctionnel par un phénomène d'attraction. Ce cas particulier de transfert culturel pose donc la question de la corrélation entre théonyme et champ de compétence et permet de questionner l'influence des pratiques de la langue sur les pratiques culturelles.

MOTS-CLÉS-. Esculape, *Interpretatio*, santé, traduction, translittération

ABSTRACT-. To designate the Greek goddess Hygieia, the Romans first translated her theonym to that of the Roman goddess Salus during the Republican era, and later borrowed it using the transliterated Greek name *Hygia* during the Imperial era. While on an onomastic level there was a differentiation between the two goddesses, they became closer functionally through a phenomenon of attraction. This particular case of cult transfer thus raises the question of the correlation between the theonym and the field of competence, allowing an examination of the influence of language practices on cultic practices.

KEYWORDS-. Aesculapius, *Interpretatio*, health, translation, transliteration

Le nom des dieux est-il traductible? C'est une question qui mérite d'être posée puisque les cultes voyagent, passent d'une aire culturelle et linguistique à l'autre, et sont donc nécessairement confrontés aux enjeux de la traduction¹. Ces questions sont aujourd'hui notamment abordées en mobilisant la catégorie moderne de l'*interpretatio romana*, qui désigne le processus d'identification d'une divinité étrangère avec une divinité romaine, notamment en nommant la première par le théonyme de la seconde. Jean-Louis Girard la définit comme la « désignation d'une divinité étrangère par le nom d'une divinité romaine "analogue" »². Cette catégorie étique, forgée notamment par Georg Wissowa à partir d'un célèbre passage de Tacite³, a été réévaluée récemment par Maurizio Bettini, qui a montré que le passage de Tacite était un cas particulier et ne pouvait être

(1) Pour une mise au point récente avec bibliographie et état de l'art sur la traduction et l'altérité culturelle dans les sociétés antiques, voir COLIN *et al.* 2015. Voir également l'introduction au présent dossier et à celui qui est issu du premier atelier du groupe de recherche des Intraduisibles de l'Antiquité, COIGNOUX *et al.* 2023.

(2) GIRARD 1980, p. 21.

(3) Tacite, *Germania*, 43, 4.

érigé en cas général, et que les études au cas par cas devaient être privilégiées pour rendre compte fidèlement de la variété et de la complexité des différents modes de transferts culturels⁴.

À ce titre, le rapprochement entre la déesse grecque Hygie et la déesse romaine Salus constitue un beau cas d'étude, car il met en lumière les intrications entre traduction onomastique et transfert culturel. En effet, la déesse grecque Hygie, parèdre d'Asclépios dans le monde grec, est attestée à Rome dans l'entourage d'Esculape à partir du I^{er} siècle avant notre ère⁵, et elle est d'abord désignée par le théonyme de la déesse romaine Salus. À l'époque où elles sont rapprochées, les deux déesses ont des fonctions distinctes⁶; en revanche, les substantifs dont elles tirent leurs noms respectifs, ὑγίεια et *salus*, sont tous deux traduisibles par «santé» et appartiennent à un même réseau sémantique. Le rapprochement des deux déesses repose donc notamment sur une traduction théonymique, qui applique au domaine religieux ce qui relève du domaine linguistique. En revanche, à l'époque impériale, les locuteurs optent pour une autre solution de dénomination en utilisant le théonyme translittéré *Hygia*: il ne s'agit plus d'une traduction mais d'un emprunt. C'est là que réside l'intérêt de ce cas: pourquoi ce changement? Ce cas particulier permet d'étudier l'influence des pratiques de la langue sur les pratiques culturelles et de réfléchir au statut des divinités au nom transparent, qui ne sont pas simplement les allégories d'un concept abstrait dont elles portent le nom. Ainsi, en abordant cette question religieuse d'un point de vue linguistique et traductologique, nous essayerons de déceler les facteurs pouvant influencer les dénominations d'Hygie à Rome, ainsi que leurs conséquences sur son champ de compétence.

Pour ce faire, nous proposons d'interroger la nature du lien entre Esculape, Hygie et Salus dans une perspective diachronique à travers trois dossiers documentaires. Le premier concerne les premières sources littéraires à associer Esculape et Salus, qui témoignent d'une traduction du théonyme d'Hygie par celui de Salus. Le second est construit autour d'un texte de Pline l'Ancien, qui d'une part atteste l'emploi du nom translittéré d'Hygie pour la première fois dans les sources romaines, et d'autre part suggère l'intégration d'Esculape et Hygie au réseau de Salus. Enfin, le troisième dossier est constitué de sources épigraphiques d'époque impériale permettant de mettre en lumière les effets de la traduction onomastique sur les pratiques culturelles.

QUI EST LA PARÈDRE D'ESCULAPE? TRADUCTION ET *INTERPRETATIO* DANS LES SOURCES LITTÉRAIRES À L'ÉPOQUE RÉPUBLICAINE

Dans le monde grec, Hygie est la parèdre d'Asclépios, dont elle est quasiment indissociable dès l'époque classique. Leur association en dyade remonte probablement au v^e siècle à Athènes, où ils sont père et fille, avant que cette configuration ne se répande dans d'autres Asclépieia méditerranéens⁷. Ainsi, Hygie est attestée à partir du iv^e siècle à Épidaure où elle a principalement des compétences guérisseuses en lien avec la santé physique, comme Asclépios⁸. C'est de ce

(4) BETTINI 2016. Sur la traduction des noms des dieux, l'*interpretatio* et les transferts culturels, voir BUSZARD 2023, PARKER 2017, p. 33-76, BONNET *et al.* 2016, BONNET *et al.* 2011, ANDO 2005, GIRARD 1980.

(5) Sur Hygie, voir BEUMER 2020, SILVESTRI 2019, FABBRI 2011, VERBANCK-PIÉRARD 2000, SOBEL 1990.

(6) Pour les fonctions d'Hygie, cf. note 8. Sur celles de Salus, note 13. Nous n'avons pas le temps de nous attarder ici sur le cas de Valetudo, déesse italique de la santé physique et individuelle, dont le culte n'est pas attesté à Rome et qui par certains aspects est proche d'Hygie. Sur son culte, voir LETTA 1996, PROSPERI VALENTI 1998.

(7) VERBANCK-PIÉRARD 2000, § 75. Sur les origines d'Hygie et les cultes où elle n'est pas associée à Asclépios, voir CROISSANT 1990 pour une synthèse et la bibliographie.

(8) *JG* IV², 1 314; Peek, *Neue Inschriften* 25. La fonction de médecin d'Asclépios est celle qui prévaut dans ses représentations littéraires comme dans les cultes (sur les fonctions médicales d'Asclépios, voir notamment WICKRISSER 2008), bien qu'il puisse occasionnellement endosser d'autres fonctions comme l'attestent par exemple un *iama* où il

sanctuaire grec dont se réclame le culte romain d'Esculape: il en aurait été importé directement par une ambassade envoyée par les autorités romaines à l'occasion d'une épidémie, en 292 avant notre ère⁹. Cependant, aucun récit de cet événement ne fait mention d'Hygie, dont le culte n'a apparemment pas été adopté publiquement et officiellement à cette occasion¹⁰. Ce n'est qu'à partir du siècle suivant qu'Esculape est associé à une divinité féminine dans quelques sources éparses.

L'attestation la plus ancienne est un passage de l'*Hécyre* de Térence datant des environs de 165 avant notre ère, dans lequel Sostrata souhaite le rétablissement de sa bru Philumène:

Male metuo ne Philumena magis morbus adgravescat; | Quod te, Aesculapi, et te, Salus, ne quid sit huius oro.

J'ai grand peur que le mal de Philumène ne s'aggrave encore. Je te supplie, Esculape, et toi Salus, qu'il n'en soit rien¹¹!

Dans cet épisode, les deux divinités invoquées ont des fonctions liées à la santé individuelle et physique: cela rentre bien dans les compétences d'Esculape, mais pas de Salus, qui n'est pas attestée dans une configuration médicale avant cette date. Le temple de cette déesse romaine est construit sur le Quirinal et dédié en 302 par le censeur Junius Bubulcus, à la suite d'un *votum* effectué en 313 durant la Deuxième Guerre Samnite alors qu'il était consul¹²: c'est une divinité protectrice de la communauté civique pouvant intervenir en contexte politique et militaire. Elle peut ainsi être invoquée lors d'épidémies, mais parce que ces maladies sont des crises du corps social et non en raison de compétences médicales ou guérisseuses¹³. Ainsi, chez Térence, aucune dimension politique ou civique ne justifie la mobilisation de Salus. En revanche, l'association en dyade d'Esculape avec une déesse dans ce contexte suggère qu'il s'agit d'Hygie, et que l'on utilise le nom de Salus pour la désigner en latin.

On observe le même phénomène dans un passage de Vitruve, au I^{er} siècle avant notre ère. Celui-ci évoque le type d'emplacement à choisir pour édifier un sanctuaire guérisseur:

prodigue un oracle à une consultante à Épidaure (*IG IV*², 1 123) ou bien le péan d'Isyllos, daté du III^e siècle, où il intervient sur le champ de bataille à Sparte (JIM 2022, p. 60; SINEUX 1999). Ces cas restent minoritaires par rapport à ses actions en lien avec la maladie et la santé individuelle, du moins à l'époque classique et au début de l'époque hellénistique lorsque son culte est adopté à Rome. De même, Hygie intervient principalement dans des contextes liés à la santé et à la maladie en association avec Asclépios, mais elle peut occasionnellement apparaître sans lui. Si Asclépios, et Hygie avec lui, peut parfois endosser des fonctions civiques dans le monde grec, comme à Messène ou à Pergame, il ne semble pas que cela soit à imputer à son champ de compétence en tant que tel mais plutôt à son statut de divinité la plus importante du panthéon local ou à ses origines régionales. Seule une analyse fine et exhaustive permettrait de l'affirmer, mais un tel projet dépasse les limites du présent article. Rien n'indique qu'il avait des compétences autres que la guérison à Rome avant l'époque impériale et son association avec *Hygia*. Ce n'est qu'à partir de la fin de l'époque hellénistique et l'époque romaine que tous deux se voient attribuer l'épithète *sôtér* et qu'ils endossent davantage de fonctions civiques et protectrices au sens large, à Rome comme dans le reste du bassin méditerranéen, ce qui est probablement en lien avec le sujet qui nous occupe ici.

(9) Sur le culte d'Esculape à Rome, voir VAN DER PLOEG 2018, MOREAU 2014, RENBERG 2006-2007, MUSIAL 1990, ROESCH 1982, BESNIER 1902.

(10) Malheureusement, le livre de Tite-Live correspondant à cette année-là est perdu, mais l'ambassade est évoquée par l'*Épitome* du livre XI. Le récit le plus complet est celui de Valère Maxime (*Faits et dits mémorables*, I, 8, 2). Ovide lui consacre un long et poétique développement à la fin des *Métamorphoses*. D'autres auteurs évoquent l'arrivée du serpent d'Esculape à Rome, en écrivant probablement d'après Tite-Live ou ses sources: Aurélius Victor (*De viris illustribus*, 22), Strabon (XII, 5), Pline l'Ancien (XXIX, 4, 22), Claudien (*In Stilichonem*, III, 170), Augustin (*La cité de Dieu*, III, 12), Lactance (*Divinae Institutiones*, II, 8), Arnobe (VII, 41), Orose (III, 22).

(11) Térence, *Hécyre*, 337-338. Traduction CUF.

(12) Sur la fondation du temple, Tite-Live, IX, 43, 25 et X, 1, 9.

(13) Selon Martin A. Marwood, il faut distinguer quatre aspects de Salus: 1) une divinité de l'État dont l'important temple se trouve sur le Quirinal et que l'on appelle à l'époque impériale *Salus publica*; 2) cette déesse est aussi rattachée à la notion de *salus* individuelle; 3) à la suite de la romanisation d'Hygie, il y aurait comme une troisième déesse issue de leur fusion; 4) Salus prendrait aussi en charge l'équivalent romain du terme grec σωτήρ, que l'on traduit en français par «qui sauve, qui protège, qui libère» (MARWOOD 1988, p. 1). Sur Salus, voir également CATTANEO 2011.

Naturalis autem decor sic erit, si primum omnibus templis saluberrimae regiones aquarumque fontes in his locis idonei eligentur, in quibus fana constituentur, deinde maxime Aesculapio, Saluti et eorum deorum quorum plurimi medicinis aegri curari videntur.

La convenance sera naturelle si, premièrement, on choisit pour tous les espaces où seront construits des temples des régions très saines et des lieux appropriés avec des sources d'eau ; et particulièrement pour ceux d'Esculape, de Salus et des autres dieux par les médecines desquels il semble que de très nombreux malades soient guéris¹⁴.

Vitruve utilise le nom de Salus, mais dans un contexte où l'on reconnaît clairement Hygie, parèdre d'Asclépios dans ses sanctuaires médicaux¹⁵. Ces deux textes indiquent donc que le nom de Salus pouvait être utilisé par des locuteurs latins pour désigner Hygie. Salus n'étant pas une déesse de la santé individuelle ou de la médecine, sur quoi repose ce rapprochement ?

Cela pourrait s'expliquer par le fait que le mot grec *ὑγίεια* peut être traduit par le latin *salus*, deux termes qui ont à l'origine la signification de « entier, intact » et se rapportent au champ de la sauvegarde et de la préservation¹⁶. Il semble qu'*ὑγίεια* se rapporte majoritairement à la santé et au bien-être physique, tandis que le sens de *salus* est plus large et englobe celui d'*ὑγίεια*. Le fait que Salus ne partageait pas les compétences médicales d'Asclépios et d'Hygie n'était peut-être pas un obstacle à leur rapprochement, puisque le substantif *salus* peut également désigner la santé physique : la traduction n'est pas inexacte, mais recourt à un sens secondaire du mot. Cette traduction onomastique donne alors la priorité aux données linguistiques plutôt qu'aux données culturelles : le nom d'Hygie a été traduit par celui de Salus, comme on aurait pu traduire le substantif *ὑγίεια* par *salus*. Il s'agit d'une perspective traductologique *target-oriented*, c'est-à-dire adaptant le contenu linguistique de la culture-source pour le transférer dans la culture-cible : la réception dans la langue-cible est alors privilégiée par rapport au respect de la langue-source¹⁷.

La situation est plus complexe dans la troisième attestation, un texte de Tite-Live. L'auteur raconte qu'en raison d'une peste, on dédia des statues dorées à Apollon, Esculape et Salus :

Prætor Ti. Minucius, et haud ita multo post consul C. Calpurnius moritur, multique alii omnium ordinum illustres viri: postremo, prodigii loco ea clades haberi coepta est. C. Servilius pontifex maximus piacula irae Deum conquerere jussus, decemviri libros inspiciere: consul Apollini, Esculapio, Saluti, dona vovere et dare signa inaurata, que vovit deditque.

Le préteur Tiberius Minucius mourut, ainsi que peu de temps après le consul Caius Calpurnius et bien d'autres hommes illustres de tous ordres. Enfin, on commença à considérer ce fléau comme un *prodigium*. Le grand pontife Caius Servilius fut chargé de rechercher les moyens d'expier la colère des dieux, les *decemviri* d'examiner les livres [sibyllins], et le consul de dédier des offrandes à Apollon, Esculape et Salus ainsi que de leur offrir des statues dorées, ce qu'il fit¹⁸.

Nous ne disposons pas d'autres éléments confirmant que les événements se sont déroulés comme les décrit Tite-Live, ou même qu'ils ont vraiment eu lieu¹⁹. À notre connaissance, aucune source n'atteste une association culturelle entre Apollon et Esculape ou entre Esculape et Salus à

(14) Vitruve, I, 2, 7. Traduction personnelle.

(15) Sur ces sources, voir MARWOOD 1988, p. 13-14.

(16) CHANTRAINE 2009², p. 1150-1151 ; ERNOUT, MEILLET 1985², p. 591. Nous revenons sur la sémantique de ces termes *infra*.

(17) Il est difficile d'établir dans quelle mesure la maîtrise de la langue grecque à Rome a joué dans ce processus : cette traduction avait-elle pour but d'expliciter les fonctions de la parèdre d'Esculape, si le terme grec n'était pas compréhensible à cette époque par le public romain ? Le grec était maîtrisé par les classes supérieures, mais les classes populaires le comprenaient suffisamment pour que Plaute et Térence y recourent dans leurs pièces (DUBUISSON 1992, p. 188). Il pourrait donc s'agir d'un des facteurs ayant poussé Térence à traduire, mais pas du plus déterminant.

(18) Tite-Live, XL, 37. Traduction personnelle.

(19) Hélène Moreau propose d'établir un lien entre le texte de Tite-Live et une inscription dédicatoire découverte sur l'île Tibérine, datée de la fin du III^e ou du début du II^e siècle, et qui pourrait « accompagner cette vague de dons officiels, de

Rome à cette époque : cette configuration en triade est donc un *hapax*, que cela soit dans les cultes ou dans les textes littéraires. Elle pourrait avoir été imaginée par Tite-Live, qui fait parfois intervenir Apollon dans son récit pour mettre en valeur la politique apollinienne d'Auguste, mais jamais avec Esculape²⁰ : on ne peut donc être certain qu'il s'agit d'une invention de l'auteur. L'association d'Apollon et Esculape dans le contexte décrit ici n'est pas particulièrement surprenante, puisque sous la République tous deux sont des dieux guérisseurs dont les cultes ont été adoptés à l'occasion d'épidémies²¹ ; ils sont également associés dans le monde grec, notamment à Épidaure où ils sont père et fils. Leur action commune pourrait donc avoir été envisagée par les autorités romaines en 180 comme par Tite-Live au I^{er} siècle avant notre ère.

En revanche, leur association avec Salus soulève des questions. Dans ce contexte, l'explication la plus évidente tient au fait que l'épidémie est un fléau tant civique que sanitaire : on pourrait alors associer la déesse de la sauvegarde communautaire Salus, en tant que *Salus Publica*, aux deux dieux afin de compléter leur action guérisseuse par un retour au bien-être civique. L'épidémie serait donc également envisagée ici dans sa dimension sociale. Mais il n'est probablement pas anodin d'avoir opté pour Salus plutôt que pour une autre divinité pouvant intervenir dans ce domaine. Ainsi, une seconde explication, qui n'exclut pas la première, est que le théonyme de Salus est utilisé ici pour traduire celui d'Hygie, comme chez Térence et Vitruve. En effet, on trouve des parallèles pour cette configuration à Épidaure, avec quatre dédicaces conjointes à Apollon, Asclépios et Hygie²². La plus ancienne de ces dédicaces date du III^e siècle avant notre ère : elle est donc antérieure aux événements relatés par Tite-Live. Une autre dédicace épidaurienne est effectuée par un magistrat romain en 146-145 avant notre ère, soit à peine quarante ans après la date de l'épidémie donnée par Tite-Live, ce qui indique que cette configuration était connue des Romains au II^e siècle et qu'ils pouvaient y recourir. Sachant que le sanctuaire d'Esculape de l'île Tibérine à Rome se revendique comme une succursale du sanctuaire grec d'Épidaure, on peut tout à fait envisager que les autorités romaines ou Tite-Live aient transposé à Rome la configuration épidaurienne Apollon-Asclépios-Hygie. On aurait alors traduit le théonyme d'Hygie par celui de Salus pour l'adapter au contexte romain. Il est même possible que les compétences civiques de Salus aient encouragé cette traduction en rendant encore plus efficace la triade Apollon-Esculape-Salus pour faire face à l'épidémie : on aurait alors la première attestation du rapprochement fonctionnel entre les deux déesses.

En somme, les textes de Térence, Vitruve et Tite-Live témoignent qu'aux II^e et I^{er} siècles avant notre ère, le nom de Salus a pu être utilisé pour désigner la parèdre d'Esculape. La difficulté est d'établir si ces quelques attestations reflètent ou non un usage généralisé des locuteurs latins. Si un échantillon de sources plus fourni aurait permis d'affiner l'analyse, leur rareté n'est pas invalidante pour une étude linguistique : « Ce qu'il importe de déterminer, c'est la disponibilité d'un mot, c'est-à-dire qu'il fasse partie ou non du stock de vocabulaire, sans être forcément fréquent »²³. Sur la base de ces trois occurrences, on peut donc dire qu'une traduction du théonyme d'Hygie par celui de Salus était possible à Rome à cette époque.

Peut-on alors parler d'*interpretatio* ? Si on emploie ce terme dans son sens linguistique et traductologique, oui : les locuteurs latins procèdent à une traduction reposant sur une équivalence

la part de magistrats et d'individus privés » (MOREAU 2014, p. 130), mais cela reste une hypothèse très fragile en raison de l'absence de lien explicite dans le texte, au demeurant très lacunaire, et qui ne mentionne ni Apollon ni Salus.

(20) Sur le traitement d'Apollon chez Tite-Live, voir MINEO 2013.

(21) Respectivement en 431 et en 292. Sur le culte d'Apollon à Rome, voir GAGÉ 1955, qui est encore la référence malgré sa date de publication ancienne. Sur les épidémies à Rome, voir RUIZ-MOIRET 2023, et plus particulièrement p. 365-410 pour le rôle des dieux dans ce domaine.

(22) *IG IV²*, 1, 205 ; *IG IV²*, 1, 232 ; PEEK, *Neue Inschriften*, 47 ; *IG IV²*, 1, 591. On peut également signaler *IG IV²*, 1, 412, qui associe les mêmes dieux dans l'ordre suivant : Asclépios, Hygie, Apollon.

(23) VANSÉVEREN 2015, p. 21.

entre les « caractéristiques concordantes de deux systèmes culturels et linguistiques différents »²⁴ pour transposer une notion allogène dans la langue réceptrice. L'*interpretatio* linguistique est explicitement rapprochée de l'*interpretatio* religieuse par Frédéric Colin, la seconde n'étant selon lui qu'un cas particulier de la première²⁵. Pourtant dans l'*interpretatio* religieuse, l'emprunt onomastique résulte d'un rapprochement fonctionnel dû à la superposition de tout ou partie du champ de compétence des divinités, ou bien à la proximité de leurs représentations narratives ou iconographiques. Nous n'avons pas connaissance d'un autre cas où le rapprochement ou l'identification de deux divinités grecque et latine reposerait sur la traduction onomastique. Or, comme nous l'avons vu, le rapprochement d'Hygie et Salus ne peut être imputé exclusivement à leurs représentations ou à leurs fonctions respectives, parfois complémentaires mais bien différentes: la possibilité de traduire leurs théonymes a dû jouer un rôle prépondérant. Ce cas d'étude pose donc la question suivante: deux divinités distinctes peuvent-elles partager le même nom? Cette question se pose d'autant plus dans le cas des divinités aux noms transparents: si elles n'étaient que la déification du concept abstrait dont elles portent le nom, pourrait-il exister deux déesses portant le même nom, mais ne déifiant pas le même concept? On est tenté de répondre que non.

CONTAMINATION SÉMANTIQUE ET ATTRACTION FONCTIONNELLE :
LES LIENS ENTRE THÉONYME ET CHAMP DE COMPÉTENCE

Est-il possible que l'emploi du nom d'une déesse en lieu et place de celui d'une autre n'ait pas d'effet sur leur culte? Il est en effet probable que les locuteurs romains, en utilisant le nom de Salus pour désigner la parèdre d'Esculape, aient également eu à l'esprit la déesse bien romaine du Quirinal, comme le suggère le texte de Tite-Live. La contamination sémantique du signifié (Hygie) par le signifiant (Salus) pourrait alors entraîner une attraction fonctionnelle d'Hygie vers Salus²⁶. C'est ce phénomène que nous souhaitons étudier avec le deuxième dossier, composé de sources littéraires d'époque impériale. Commençons par le texte de Pline l'Ancien qui constitue la première attestation du nom translittéré d'Hygie dans les sources latines:

Naucerus luctatorem anhelantem fecit, Niceratus Aesculapium et Hygiam, qui sunt in Concordiae templo Romae. Pyromachi quadriga ab Alcibiade regitur. Polycles Hermaphroditum nobilem fecit; Pyrrhus Hygiam et Mineruam.

Naucéros est l'auteur d'un Lutteur hors d'haleine; Nicératos, d'un Esculape et d'une Hygie, qui sont dans le temple de la Concorde, à Rome. Le Quadriga de Pyromachos a pour conducteur Alcibiade. Polyclès est l'auteur d'un Hermaphrodite célèbre; Pyrrhos, d'une Hygie et d'une Minerve²⁷.

Dans ce passage, c'est le nom grec translittéré *Hygia* qui est utilisé aux côtés de celui d'Esculape. Pourquoi ne pas employer le latin *Salus*? Nous n'avons ici, pas plus que pour les trois statues dorées dont parle Tite-Live, de précision sur leur type iconographique qui pourrait nous indiquer quel aspect de ces divinités était mis en avant, mais il ne nous semble pas que l'utilisation du nom grec soit à imputer à un emploi des codes de représentation iconographique grecs d'Hygie. En effet, une monnaie émise en 49 avant notre ère par M. Acilius Glabrio représente sur son droit un profil

(24) COLIN 2015, p. 43.

(25) Pour la modélisation, voir COLIN 2015, p. 48.

(26) Comme nous le verrons dans les sources épigraphiques *infra*, il ne semble pas que *Salus* ait emprunté à Hygie des compétences guérisseuses ou médicales: c'est la déesse étrangère qui a été attirée dans le réseau de la romaine plutôt que l'inverse.

(27) Pline l'Ancien, XXXIV, 80. Traduction CUF.

féminin lauré entouré de la légende *Salutis* et sur son revers une figure féminine debout, appuyée à une colonne et soutenant un serpent de la main, avec la légende *M. Acilius (tres)vir Valetu(dinis)*²⁸ : des attributs d'Hygie dans le monde grec, en l'occurrence le serpent et la position d'appui sur une colonne, peuvent donc être appliqués à Salus dès la fin de la République. Mais d'autres éléments du texte de Pline nous fournissent des pistes de réflexion pour expliquer l'emploi du nom d'Hygie. D'après Francis Croissant, Nicératos est un sculpteur athénien actif à Pergame sous le règne d'Eumène II, durant la première moitié du I^{er} siècle avant notre ère²⁹ : cette statue a donc vraisemblablement été produite à Pergame avant d'être emportée à Rome. Pline aurait alors pu emprunter un théonyme grec parce que la divinité représentée était l'Hygie grecque. Cependant, il faut remarquer l'utilisation simultanée, quelques lignes plus loin, du nom grec translittéré *Hygia* et du nom latin *Minerua* pour désigner deux statues d'un autre sculpteur grec, Pyrrhos. Pline n'utilise pas le nom grec d'Athéna pour désigner Minerve, bien que le sculpteur Pyrrhos soit grec. Or, si Pline peut ici utiliser le nom latin Minerve, il aurait parfaitement pu utiliser le nom de Salus. Il a donc sciemment choisi d'utiliser celui d'Hygie sous une forme translittérée au lieu de le traduire.

Cette dernière explication est d'autant plus crédible qu'à la même époque, au I^{er} siècle de notre ère, Martial emploie également le nom translittéré *Hygia* dans une épigramme :

ulcus habet quod habere suam vult quisque puellam, | quod sanare Criton, non quod Hygia potest.

Elle a un prurit que chacun souhaiterait à sa propre maîtresse, que pourrait guérir Criton, mais non Hygie³⁰.

Alors que la situation est similaire à celle de l'*Hécycyre* de Térence, puisqu'il s'agit d'invoquer une déesse guérisseuse, c'est le nom *Hygia* qui est employé. Ainsi, dans les deux sources littéraires mentionnant une parèdre d'Esculape dont nous disposons pour l'époque impériale, Pline et Martial préfèrent employer le grec *Hygia* plutôt que le latin *Salus*, contrairement aux auteurs d'époque républicaine. Ils ne traduisent plus, ils empruntent.

Cette préférence est à mettre, selon nous, en relation avec un phénomène global d'hellénisation du culte d'Esculape à partir de l'époque augustéenne. En effet, alors que le culte d'Esculape était célébré en latin depuis son adoption en 292 avant notre ère, les sources épigraphiques suggèrent qu'il est partiellement célébré en grec à l'époque impériale, et qu'il est particulièrement honoré par des individus d'origine grecque³¹. Cette hellénisation du culte est liée à une hellénisation générale de la société romaine, ainsi qu'à la politique d'Auguste vis-à-vis des cultes étrangers : celui-ci renforce la distinction des cultes romains et des cultes étrangers, parmi lesquels les cultes d'origine grecque ou perçus comme grecs³². L'identité grecque d'Esculape fait alors l'objet d'une véritable reconstruction à partir du début du Principat, peut-être même dans les dernières années de la République. Dans ce contexte, le recours au grec pour nommer la parèdre d'Esculape contribue à la construction de l'*ethos* grec du dieu. Ainsi, le choix des locuteurs entre la traduction et l'emprunt

(28) Sur cette monnaie, voir SALADINO 1994, p. 660, PROSPERI VALENTI 1998, p. 51- 53. Elle s'inscrit dans le même mouvement que les sources d'époque républicaine que nous avons vues et semble confirmer qu'au I^{er} siècle avant notre ère la traduction d'Hygie par Salus était généralisée : elle n'était pas circonscrite aux textes littéraires.

(29) CROISSANT 1990, p. 568, no. 233. Voir aussi STÄHLI 2003, p. 15-16.

(30) Martial, XI, 60. Traduction CUF.

(31) C'est l'hypothèse formulée par Maurice Besnier (BESNIER 1902) et qui a été, bien que nuancée, adoptée par les chercheurs postérieurs. En effet, les inscriptions relatives au culte d'époque médio-républicaine sont toutes en latin, tandis que l'on observe un emploi du grec à l'époque impériale. Sur les inscriptions probablement issues de l'île Tibérine, voir le catalogue d'Hélène MOREAU (2014, ins. 4 à 17, p. 305-312). Sur le culte d'Esculape à Rome à l'époque impériale, voir également RENBERG 2006-2007, p. 121-137 et son catalogue. Sur le fait qu'Ovide, dans les *Métamorphoses*, souligne l'origine grecque d'Esculape, voir PFAFF-REYDELLET 2008. On peut également citer le fait que les récits de guérison trouvés à Rome (*IGUR* I, 148 = *CIGr* 5980 = *IG* XIV, 966) emploient une langue attique classique, alors qu'ils ont été composés à Rome au I^{er} ou au III^e siècle de notre ère, dans une volonté de créer un parallèle avec les Asclépieia de Grèce (SINEUX 2008, p. 406-407).

(32) À ce sujet, voir notamment ORLIN 2008, POLETTI 2018.

serait dû au contexte social et religieux, ce qui est courant d'un point de vue traductologique mais surprenant lorsqu'il s'agit du choix d'un théonyme.

Revenons à présent aux statues d'Esculape et d'Hygie dans le temple de la Concorde. Outre l'emploi du nom *Hygia*, le fait que ces statues se trouvent dans cet espace est riche de sens pour l'étude du couple Hygie-Salus. En effet, l'autre intérêt du passage de Pline précité est le fait qu'il témoigne de l'intégration d'Esculape et d'Hygie dans une configuration complexe autour de la déesse Concordia. Dans ce temple se trouvaient des statues d'Apollon et de Junon, de Latone portant Apollon et Diane enfants, de Mars et de Mercure, de Cérés, Jupiter et Minerve³³. Sur la façade se trouvaient, encadrant la statue de Concordia trônante, des représentations d'Hercule et de Mercure, et sur le toit des Victoires ainsi que des statues de Securitas/Salus, Fortuna, Honos et Virtus. Or, ainsi que le fait remarquer Sylvia Estienne à propos d'une monnaie où est représentée la façade du temple, «l'extrême minutie avec laquelle sont détaillées les statues qui décoraient la façade incite à chercher un sens au programme décoratif du temple»³⁴. Le temple de la Concorde, dédié en 10 de notre ère par Tibère conjointement avec son frère Drusus à titre posthume, avait un sens dynastique, affirmant la légitimité de Tibère en tant que successeur d'Auguste. Dès lors, Concordia avait à la fois un sens étatique, en tant que garante de la *pax civilis*, et un sens dynastique, en veillant à l'harmonie de la famille impériale³⁵. Comment expliquer la représentation d'Hygie et Esculape dans cet espace ?

Une première hypothèse serait la caractérisation grecque d'Esculape que nous avons évoquée plus tôt : on préférerait Hygie à Salus pour souligner l'origine d'Esculape. Cependant, dans le cadre du temple de Concordia, l'*ethos* grec d'Esculape ne semble pas particulièrement mobilisé : Tibère ne s'appuie pas autant qu'Auguste sur la culture grecque, et Jupiter, Mars et Mercure ne sont pas particulièrement ressentis comme grecs. Une autre hypothèse pour expliquer la présence des statues dans ce temple serait l'utilisation de la relation filiale qui unit Asclépios et Hygie dans certains Asclépieia de Grèce, notamment à Athènes et à Pergame, afin de renforcer l'aspect dynastique du temple. La figure de Latone portant ses enfants pourrait étayer cette hypothèse. En effet, bien qu'il n'ait pas été adopté pour le culte tibérin d'Esculape, cet aspect familial du culte asclépiéen était connu à Rome à cette époque, ainsi que le montre une brève mention par Pline d'un *pinax* représentant la famille asclépienne³⁶.

Bien que l'on ne puisse écarter formellement ces deux pistes, c'est peut-être une troisième hypothèse qu'il faut privilégier : la présence des statues d'Esculape et Hygie dans le temple de la Concorde pourrait être due à leur association avec Salus, elle-même représentée sur la façade du temple. En effet, Salus est une déesse de la paix victorieuse, et appartient à une constellation d'autres divinités comme Concordia, Pax, Victoria, Fortuna ou Spes. Ces déesses sont affiliées à l'idéal de la concorde et de la paix qui émerge durant l'époque républicaine et connaît une grande fortune à la fin de la République et pendant l'Empire³⁷. La raison la plus évidente de la présence d'Esculape et d'Hygie dans cette configuration pourrait donc être une attraction vers le champ de compétence de Salus, due au rapprochement des deux déesses. En effet, la déesse Salus a deux aspects principaux à Rome : d'une part, celle de protectrice de la communauté civile, en tant que Salus Publica, et

(33) Pline l'Ancien, XXXIV, 27, 89 et 90.

(34) ESTIENNE 2002, § 11.

(35) Sur le temple de Concordia, voir FERRONI 1993, ESTIENNE 2002, STÄHLI 2003.

(36) Pline l'Ancien, XXXV, 137 : « Car Socrate a fait [des tableaux] plaisant, à juste titre, à tout le monde : parmi eux, celui représentant Esculape avec ses filles Hygie, Aégly, Panacée, Iaso ». On remarque ici aussi l'utilisation du théonyme *Hygia*. Il est possible qu'au fil du temps, avec une meilleure connaissance des divinités grecques, les Romains aient rencontré une difficulté à faire de la romaine Salus une fille d'Esculape, sœur d'Aégly, Panacée et Iaso. Ils auraient donc pu, sciemment ou non, distinguer les deux déesses car leurs configurations respectives ne se superposaient pas convenablement.

(37) LE GLAY 1982, *passim*; RICHARD 1963.

d'autre part, celle de protectrice d'Auguste, en tant que *Salus Augusti*. Le deuxième aspect découle du premier, car au I^{er} siècle avant notre ère germe l'idée selon laquelle la *salus* de tous est liée à la *salus* d'un seul, le chef militaire ou politique³⁸. Or, les deux fonctions symboliques civique et dynastique du temple de Concordia recourent les attributions de *Salus*, qui veillait à la fois à la bonne santé du corps civique – *Salus Publica* – et à la préservation de l'empereur – *Salus Augusti*.

Ainsi, l'emploi du théonyme *Hygia* par Pline dans ce contexte pourrait témoigner d'un rapprochement fonctionnel d'Hygie et *Salus*. Alors qu'à l'époque républicaine, on employait le nom de *Salus* sans forcément mobiliser son champ de compétence, sous Tibère, on utilise le nom d'Hygie dans un cadre qui fait appel aux fonctions de *Salus*. Paradoxalement, le retour à la langue-source ne signifie pas un retour au culte-source. Théonyme et champ de compétence seraient-ils décorrélés ?

ESCULAPE AUGUSTI :

LES EFFETS DE LA TRADUCTION ONOMASTIQUE SUR LES PRATIQUES CULTUELLES

C'est ce que pourrait confirmer un corpus d'inscriptions d'époque antonine, qui constitue notre troisième dossier documentaire. L'examen des sources épigraphiques permet de confirmer les observations effectuées à partir des sources littéraires, clarifiant ainsi les champs de compétence d'Esculape, Hygie et *Salus* : les deux déesses sont-elles nommées différemment et invoquées pour des besoins différents ? Peut-on constater dans le culte une attraction du duo Esculape-Hygie vers la sphère de compétence de *Salus* ? Il apparaît qu'à partir du II^e siècle de notre ère, Esculape n'a plus seulement pour fonction de veiller à la santé ou à la guérison des particuliers, mais qu'il est également associé à la préservation de la *salus Augusti*, comme l'a bien montré Gil Renberg qui relève cinq inscriptions romaines l'attestant³⁹. Si trois d'entre elles font uniquement mention d'Esculape, deux l'associent respectivement à Hygie et à *Salus*. La plus ancienne, inscrite sur une stèle de marbre au cours de la première moitié du II^e siècle de notre ère, est la dédicace d'un édifice collégial par le *collegium salutare* des *Praedia Galbana* :

Numini domus Aug(ustae vel -usti) sacrum | Aesculapio et Saluti Aug(ustae vel -usti) collegium salutar(e), | loco adsignato ab proc(uratore) patr(imonii) Cae(saris) n(ostris), a solo | fecerunt.

Pour le *numen* de la maison impériale, le collège *salutare* a dédié [cet édifice] à Esculape et *Salus Augusta/i* à l'endroit désigné par le procurateur des biens de l'empereur⁴⁰.

Salus est explicitement nommée *Augusta* ou *Augusti*, ce qui la distingue assez clairement d'Hygie : c'est bien la déesse romaine du Quirinal dont il est question ici. Il semble donc que la sphère d'action d'Esculape englobe alors la fonction publique de protection de l'empereur, auparavant propre à *Salus*. Cependant, il est à noter qu'Esculape peut avoir cette fonction en étant associé non pas à *Salus*, mais à Hygie, et c'est notamment ce dont témoigne la *lex collegii Aesculapi et Hygiae*, datée de 153 de notre ère⁴¹. Dans cette inscription, il est précisé que la fête annuelle la plus importante du collège était le 19 septembre, c'est-à-dire le jour de l'anniversaire de l'empereur, et qu'elle se déroulait au *Templum Divorum* sur le champ de Mars, lieu de culte de Vespasien et

(38) LE GLAY 1982.

(39) RENBERG 2006-2007, p. 135-136 : p. 156, no. 32, *CIL* 6:14 ; p. 150, no. 23, *AE* 1941, 69 ; p. 145, no. 14, *CIL* 6:30983 + add. p. 3758 = *ILS* 3840 = MARWOOD 1988, 95, no. 4 ; p. 142, no. 11, *CIL* 6:10234 + add. p. 3502, 3908 = *ILS* 7213 ; p. 153, no. 28, p. 153, no. 28, *CIL* 6:13 + add. p. 3755. Elles sont datées du II^e et du III^e siècle de notre ère.

(40) *CIL* VI, 30983 + add. p. 3758 = *ILS* 3840 = MARWOOD 1988, 95, no. 4 = RENBERG 2006-2007, p. 145, no. 14. Traduction personnelle.

(41) *CIL* VI, 10234 + add. p. 3502, 3908 = *ILS* 7213 = RENBERG 2006-2007, p. 142, no. 11.

Titus. En outre, cette association compte plusieurs affranchis impériaux. Selon Gil Renberg, tous ces éléments indiquent que le collège était dédié non seulement au culte d'Esculape et Hygie, mais également à celui de l'empereur. Ce phénomène ne serait pas propre à Rome, comme le montre l'emploi de l'épithète *Augusti* pour qualifier Esculape et Hygie dans quelques inscriptions de Dacie et d'Aquilée⁴². Une étude approfondie de ces deux collèges permettrait peut-être de déterminer selon quels critères l'association d'Esculape était plus pertinente avec Salus ou avec Hygie, mais il est assez clair qu'à l'époque antonine, bien que les deux déesses soient distinguées onomastiquement, elles appartiennent toutes deux au réseau d'Esculape et que leurs champs de compétence se recoupent partiellement.

À Rome comme dans les provinces de l'empire, Hygie reste néanmoins la parèdre privilégiée d'Esculape: quatre-vingt-sept inscriptions d'époque impériale associent les deux divinités sur le pourtour du bassin méditerranéen, presque exclusivement en dyade bien que l'on puisse signaler cinq exceptions où elles s'intègrent dans des configurations plus larges, notamment avec Apollon et Téléphore⁴³. Esculape et Hygie sont toujours des *dii salutare*⁴⁴, des dieux salutaires, sollicités *pro salute* dans dix-neuf cas⁴⁵. Ces vœux sont fréquemment faits par le ou les dédicants *pro salute sua et suorum*, pour sa santé et celle des siens, et relèvent donc de la sphère familiale; mais dans trois cas, le vœu est fait pour la santé de l'empereur. Il s'agit d'une récurrence certes faible, mais significative, d'autant que cela n'est pas un phénomène localisé puisque ces trois inscriptions proviennent de trois régions différentes⁴⁶. La dyade Esculape-Hygie semble donc concentrer ses fonctions sur la santé physique, et peut occasionnellement prendre en charge la *salus imperatoris*. À la popularité de ce duo divin s'oppose la rareté de l'association d'Esculape et de Salus: à l'époque impériale, et dans l'ensemble de l'empire, leur association en dyade n'est attestée que cinq fois⁴⁷. Parmi ces cinq dédicaces, une est faite *pro salute alae Vettonum civium Romanorum*, « pour la sauvegarde de la troupe militaire des Vettons citoyens romains »⁴⁸, une autre *pro incolumnitate domus divinae*, « pour la préservation de la maison divine »⁴⁹. Ces vœux de sauvegarde sont donc effectués en faveur d'un groupe militaire ou public, ce qui les distingue des vœux de protection familiaux ou individuels adressés à Esculape et Hygie.

Esculape et Salus peuvent également s'intégrer dans des configurations plus larges: avec Victoria⁵⁰, avec Fortuna Redux⁵¹, avec Jupiter Optimus Maximus, Apollon et Fortuna⁵², avec Sérapis et Isis⁵³, ou avec Épione, Vénus et Neptune⁵⁴. On peut également signaler un temple dédié aux deux dieux, associés à Jupiter Valens et Silvanus, par les empereurs Commode et Marc Aurèle

(42) *CIL* III, 01427; *CIL* V, 00730; *CIL* V, 731.

(43) En Dacie, à Alba Iulia, en 180: *CIL* III, 986; en Mésie supérieure, à Peje, au II^e siècle: *ILJug*-03, 1447; en Numidie, à Lambèse: *CIL* VIII, 2624; en Pannonie supérieure, au II^e ou III^e siècle: *AE* 2017, 1146.

(44) Épithète utilisée notamment à l'Asclépieion de Lambèse, *AE* 2011, +01524.

(45) *AE* 1974, 681; *AE* 1993, 1337; *CIL* III, 975; *CIL* III, 978; *CIL* III, 980; *CIL* III, 984; *CIL* III, 985; *CIL* III, 986; *CIL* III, 1561; *AE* 1933, 19; *IDR*-03-02, 163 = *AE* 1977, 676; *AE* 2012, 1215 = *AE* 2014, +38; *CIL* XI, 2092; *AE* 2001, 963; *AE* 1998, 1134 = *AE* 2003, +01541; *AE* 2009, 1106; *CIL* VI, 19; *CIL* V, 8207.

(46) En Pannonie, *AE* 2009, 1106 (162-166 de notre ère). En Dacie, *AE* 2014, + 38 (253 de notre ère). En Dacie, *CIL* III, 978 (161-211 de notre ère).

(47) *AE* 1905, 211; *RIB*-01, 1028; *AE* 1983, 837; *AE* 1934, 186; *AE* 1973, 630.

(48) *RIB*-01, 1028 (Bretagne, 79-300).

(49) *AE* 1905, 211 (Arabie, 245).

(50) *AE* 1914, 166 (Afrique proconsulaire).

(51) *CIL* VII, 164 (Bretagne, 91-95).

(52) *CIL* XIII, 6621 (Germanie supérieure, 71-150). Le dédicant est un médecin militaire.

(53) *AE* 1968, 235 (Hispanie citérieure).

(54) *AE* 2011, 840 (Dacie, 235-236).

par l'entremise de la III^e légion Auguste, à Lambèse⁵⁵. Là encore, ces configurations diffèrent de celles du duo Esculape-Hygie: alors que ces derniers étaient associés à d'autres divinités guérisseuses – comme Télésphore, Apollon et Diane – Esculape et Salus sont également associés à des divinités publiques et/ou militaires comme Fortuna Redux et Victoria. Hygie et Salus ont donc des attributions qui se recoupent, car toutes deux veillent à la *salus* de l'empereur, mais Salus n'a apparemment pas de fonction guérisseuse. Toutes deux sont clairement distinguées et indépendantes, comme le montre une dédicace de Dacie datée de 244-249:

I(ovi) O(ptimo) M(aximo) | Iunoni [M]inervae | di{i}s Consentibus | Saluti Fortunaae | Reduci Apollini | Dianae V[ic]tricis | Nemesi Me[r]curio | Herculi Soli Invicto | Aesculapio Hygiae di{i}s | deabusq(ue) Immortalib(us) | P(ublius) Aelius Hammonius | v(ir) e(gregius) proc(urator) Augg(ustorum).

À Jupiter Optimus Maximus, Junon, Minerve, aux *dii consentes*, à Salus, Fortuna Redux, Apollon, Diane Victrix, Némésis, Mercure, Hercule, Sol Invictus, Esculape, Hygie, dieux et déesses immortels, Publius Aelius Hammonius, homme éminent, procureur des Augustes⁵⁶.

En premier lieu, la présence conjointe des deux théonymes Salus et Hygie dans la même inscription montre que les deux déesses sont différenciées sur le plan onomastique. En second lieu, le nom de Salus n'est pas juxtaposé avec ceux d'Esculape et d'Hygie, qui semblent former un duo à l'intérieur de la liste. Si l'on suppose que celle-ci est organisée par binômes ou trinômes internes, comme le suggère l'enchaînement des noms de Jupiter Optimus Maximus, Junon et Minerve, qui forment ensemble la triade capitoline, ou de ceux d'Apollon et Diane Victrix qui sont également souvent associés en dyade, alors Salus serait davantage associée aux *dii consentes* ou à Fortuna Redux. Ceux-ci sont des divinités liées à la sphère du politique plutôt qu'à la guérison, bien que ces deux domaines puissent converger dans certaines circonstances. Quoi qu'il en soit, Salus et Hygie ne sont pas associées de manière privilégiée. Dans ces conditions, il est difficile de parler d'assimilation.

À la lumière de ces inscriptions, il semble donc tout à fait possible que la déesse représentée avec Esculape dans le temple de la Concorde à Rome, dont fait mention Pline, soit une déesse de la santé physique dont les fonctions peuvent occasionnellement se rapprocher de celles de Salus Publica et de Salus Augusti, puisque les sources épigraphiques confirment un recoupement partiel de leurs champs de compétence. Ainsi, l'associée principale d'Esculape n'est plus nommée Salus comme dans les sources littéraires de l'époque républicaine, mais l'emprunt onomastique s'est accompagné d'une attraction fonctionnelle qui perdure à l'époque impériale: lorsque les Romains associent Hygie et Esculape, ils le font en attribuant à Hygie certaines des compétences traditionnellement attribuées à Salus.

SALUS ET σωτηρία: LA TRADUCTION SÉMANTIQUE FACE À L'ÉQUIVALENCE CONCEPTUELLE

L'étude de ces différents dossiers fait apparaître clairement que, dans le cas d'Hygie et Salus, le processus de traduction dépasse le théonyme, et donc le contexte linguistique, et mobilise des enjeux culturels et religieux au sens large. En l'occurrence, les mécanismes de rapprochement entre les deux déesses ne peuvent être envisagés sans prendre en compte la charge sémantique des substantifs associés à leurs noms, *ὑγία* et *salus*.

(55) *CIL* VIII, 18089a-c.

(56) *AE* 1977, 673. Traduction personnelle.

Salus et ses dérivés ont un sens très large, et peuvent être notamment utilisés pour parler de la santé physique, comme en témoigne par exemple le passage de Vitruve cité plus haut⁵⁷. En revanche, le terme *ὑγίεια* se rapporte presque exclusivement à la santé physique par opposition à la maladie⁵⁸. Il semble que *salus* pourrait être employé pour traduire *ὑγίεια*, mais pas l'inverse⁵⁹. Le seul cas, à notre connaissance, où *ὑγίεια* a un sens politique, est une série de décrets de la Boulè à Athènes où l'on retrouve la formule *ἐφ' ὑγίειαι καὶ σωτηρίαι τῆς βουλῆς καὶ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων* : « pour la santé et la sauvegarde de la Boulè et du peuple d'Athènes », attestée 160 fois à partir du IV^e siècle avant notre ère. Selon Jon Mikalson, suivi par Theodora Jim, *ὑγίεια* ne concernerait pas ici que la santé et la maladie mais de manière plus générale « les choses nécessaires à une vie saine », alors que *σωτηρία* désignerait la préservation des dangers et la sécurité de la communauté et des individus qui la composent. Ainsi, dans ce contexte *ὑγίεια* aurait bien trait à la santé physique envisagée dans une dimension de maintien plutôt que de guérison, et serait englobé par *σωτηρία*⁶⁰. Les deux notions sont proches et complémentaires, mais distinctes.

D'après Theodora Jim, la notion de *σωτηρία* dénotait à l'époque archaïque et jusqu'au V^e siècle la préservation d'un danger effectif ou d'un péril mortel, particulièrement en contexte militaire ou maritime; elle s'élargit à la fin du V^e siècle pour englober des considérations plus personnelles, et ainsi concerner le bien-être et la sécurité individuelle⁶¹. Toujours selon Jim, le terme latin le plus proche sémantiquement serait *salus*⁶². La proximité sémantique entre *salus* et *σωτηρία* est d'ailleurs visible chez Cicéron, qui livre le premier témoignage littéraire de l'équivalence créée entre les deux termes :

Itaque eum non solum PATRONUM illius insulae, sed etiam ΣΩΤΗΡΑ inscriptum uidi Syracusis. Hoc quantum est! Ita magnum ut Latine uno uerbo exprimi non possit. Is est nimirum ΣΩΤΗΡ qui salutem dedit.

C'est pourquoi, dans l'inscription que j'ai vue à Syracuse, [Verrès] est non seulement le PROTECTEUR, mais aussi le SÔTÈR de cette île. Quel terme! Il est si fort que le latin ne peut l'exprimer par un seul mot, car est SÔTÈR celui qui a dispensé la *salus*⁶³.

Ainsi, lorsque Cicéron traduit *salus* en grec, ce n'est pas *ὑγίεια* qu'il utilise, mais *σωτηρία*. Ce cas particulier pourrait refléter une tendance générale, car *σωτήρ* et ses dérivés sont peu utilisés dans des circonstances relatives à la santé physique: bien que l'épithète *Sôtêr* soit appliquée à Asclépios à la fin de l'époque hellénistique (à la suite d'un épisode militaire et non d'une guérison), puis devienne son épithète principale, ce n'est pas à son aspect *guérisseur* qu'elle renvoie⁶⁴. Or, selon Martin Marwood, le culte de la *Salus Publica* aurait été fortement marqué par la notion de *σωτηρία* à partir de la fin du IV^e siècle avant notre ère sous l'influence de la pensée hellénistique, influence qui s'accroît aux siècles suivants. Il semble ainsi que les notions de *salus* et de *σωτηρία* aient

(57) Vitruve, I, 2, 7: il est question de lieux propices à la santé physique, *saluberrimae regiones* et *salubrem locum*, ou de sources saines, *fontibus salubribus*.

(58) Sur la notion d'*ὑγίεια*, qui fait partie des dérivés d'*ὑγιής*, voir VAN BROCK 1961, p. 143-171. En bref, « la notion [...] est bien celle de non-maladie, plutôt que de bonne santé » (p. 163); « Pour l'homme ordinaire, *ὑγίεια* est essentiellement un état agréable et enviable, qui est indispensable à son bonheur et que les poètes chantent comme un des éléments de la félicité » (p. 165).

(59) Il est intéressant de remarquer que Plutarque (*Vie de Caton l'Ancien*, 7, 25) traduit « Salus » par « Hygie » lorsqu'il parle du temple de Salus sur le Quirinal à Rome, mais une étude de la traduction du nom de Salus par celui d'Hygie en Grèce nous emmènerait trop loin de notre sujet.

(60) Voir à ce sujet JIM 2022, p. 73-76; MIKALSON 2016, p. 89.

(61) JIM 2022, p. 43-44.

(62) JIM 2022, p. 249-256.

(63) Cicéron, *Contre Verrès*, II, 63. Traduction personnelle.

(64) JIM 2022, p. 104. *Sôtêr* n'est pas employé comme épithète divine lors d'épidémies (p. 66-67), ni lors d'un accouchement (p. 104-105).

été rapprochées quelques siècles avant qu'Asclépios ne soit qualifié de σωτήρ. Pourrait-on alors envisager que le rapprochement de ces deux notions ait contribué à celui d'Esculape et de Salus, ou qu'il l'ait du moins facilité ?

Dans la pensée hellénistique, la protection apportée par les dieux aux fonctions médicales rejoint progressivement l'idéal de prospérité individuelle duquel santé, paix et abondance sont indissociables – ce qui explique l'emploi de σωτήρ pour qualifier Asclépios. Le lien entre υγία et σωτηρία se renforce donc dans le monde grec. De même, à Rome, ces nouvelles formes d'idéal de prospérité influencent la pensée romaine et le culte de Salus dès le IV^e siècle avant notre ère : *salus* devient alors l'équivalent romain de σωτηρία. Ainsi, les notions d'υγία et de *salus* font partie d'un même réseau sémantique dès l'époque hellénistique, au moment de l'adoption du culte d'Esculape. Il est donc possible que les trajectoires des déesses Hygie et Salus aient progressivement évolué en raison du rapprochement de ces notions, les substantifs auxquels leurs théonymes sont associés étant devenus traductibles l'un par l'autre. Le cas d'Hygie et Salus montrerait donc que les sphères de compétence des déesses sont corrélées, dans une certaine mesure, aux variations de sens des substantifs υγία et *salus*. En effet, dans le cas des divinités au nom transparent, il semble exister un lien entre le réseau sémantique auquel appartient le mot à la base du théonyme et les fonctions attribuées à la puissance divine désignée par ce terme. Ainsi, l'intégration du nom et de la notion à un réseau sémantique peut être mise en parallèle avec l'intégration d'une divinité au nom transparent à un réseau fonctionnel. Dès lors, il est possible d'étudier ces divinités dans une perspective linguistique. On peut rapprocher cette démarche de celle de Maurizio Bettini lorsqu'il traite de la déclinaison des théonymes : il parle alors de « représentation linguistique » des divinités, en soulignant l'importance du langage dans les représentations culturelles, et donc religieuses⁶⁵.

De même, l'émergence de la notion de *salus Augusti* est peut-être l'un des facteurs ayant permis que la sphère de compétence d'Esculape s'étende à la sauvegarde de la communauté civique à l'époque impériale. En effet, si Esculape est avant tout un dieu de la santé individuelle, il ne faut pas oublier que la santé individuelle du Prince est étroitement liée à la santé publique : en pouvant protéger l'empereur, Esculape devient donc apte à veiller aussi sur la *salus publica*. Il en irait de même pour Hygie : de déesse de la santé physique et individuelle, elle peut devenir protectrice de la communauté civique. Le recoupement des champs d'action d'Hygie et de Salus pourrait donc avoir trois causes : la traduction onomastique, la proximité des notions de *salus*, σωτηρία et υγία, et l'évolution de la notion de *salus* qui tend à rapprocher *salus* individuelle et *salus* communautaire. Dans les trois cas, ces divinités sont étroitement liées à la notion dont elles portent le nom, bien qu'elles n'en soient pas des déifications.

CONCLUSION

Les sources de l'époque républicaine montrent que le nom de Salus est employé pour désigner Hygie comme une traduction littérale de son théonyme, sans pour autant nécessairement mobiliser le champ de compétence politique et militaire de Salus. Les fonctions des deux déesses paraissent alors complémentaires, mais distinctes. Par la suite, à l'époque impériale, on observe deux phénomènes en apparence contradictoires : d'une part, un emploi du nom translittéré *Hygia* qui suggère une distinction entre Hygie et Salus sur le plan onomastique, et d'autre part des usages culturels qui indiquent que les champs de compétence des deux déesses se recoupent partiellement. Ainsi, le fait pour deux divinités d'avoir le même nom ne signifie pas qu'elles sont assimilées l'une

(65) BETTINI 2017.

à l'autre, et le fait d'avoir deux noms distincts n'empêche pas l'attraction fonctionnelle. Ce cas complexe de traduction onomastique nous montre également que les divinités au nom transparent, que l'on a longtemps considérées comme des déifications de concepts abstraits, ne peuvent être réduites à leur nom. *Salus* n'est pas une déification littérale de la *salus* : son champ de compétence n'équivaut pas exactement à la charge sémantique du substantif. Il semble donc primordial de prendre en compte la représentation linguistique des divinités au nom transparent pour étudier l'influence des pratiques de la langue sur les pratiques religieuses.

Alors, peut-on traduire le nom des dieux ? Oui, puisque les Romains ne suivent pas un manuel ou des normes établies pour adopter un culte : en pratique, rien ne l'empêche. Cependant, cette traduction implique une mutation du dieu dont on a traduit le nom, puisqu'il ne s'agit pas seulement de traduire un nom : le fait de traduire un théonyme par un autre crée un lien entre deux divinités qui dès lors appartiennent au même réseau, qui ne correspondait pas nécessairement à celui de la divinité étrangère. La traduction théonymique a donc contribué à une attraction de la déesse grecque dans le réseau de la déesse romaine et à un rapprochement de leurs fonctions. Dans ce cas précis, le procédé linguistique fait partie intégrante du processus de transfert du culte d'Hygie à Rome, en ce qu'il contribue non seulement à adopter une divinité étrangère mais aussi à l'adapter au contexte romain. Du fait de l'évolution des notions dont ces déesses portent le nom et du contexte socio-culturel, la traduction de leur théonyme est en constante évolution, occasionnant ainsi des allers-retours entre langues grecque et latine, entre cultures grecque et romaine. C'est en ce sens que l'on peut dire que ce cas relève des intraduisibles : ce n'est pas la traduction qui est impossible, mais l'équivalence entre des catégories anthropologiques de différentes cultures.

Mathilde NAAR

École pratique des hautes études et Collège de France

Bibliographie

- ANDO, C., 2005, « *Interpretatio romana* », *Classical Philology* 100, 1, p. 41-51.
- BESNIER, M., 1902, *L'île Tibérine dans l'Antiquité*, Paris.
- BETTINI, M., 2016, « *Interpretatio romana*: category or conjecture? », in C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge, G. Pironti (éd.), *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Bruxelles – Rome.
- BETTINI, M., 2017, « Pour une grammaire des dieux : le latin face aux puissances divines », in C. Bonnet, N. Belayche, M. Albert-Llorca (éd.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux relationnels*, Turnhout, p. 151-167.
- BEUMER, M., 2020, « Hygieia. A New Conceptual Approach? Second Edition », *Kleio-Historia* 12, p. 45-60.
- BONNET, C., DECLERCQ, A., SLOBODZIANEK, I. (éd.) 2011, *Les représentations des dieux des autres*, Caltanissetta.
- BONNET, C., PIRENNE-DELFORGE, V., PIRONTI, G. (éd.) 2016, *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l'histoire et l'historiographie*, Bruxelles – Rome.
- BUSZARD, B., 2023, *Greek translations of Roman Gods*, Berlin – Boston.
- CATTANEO, C., 2011, *Salus publica populi romani*, Forli.
- CHANTRAINE, P., 2009, s.v. ὑγιής, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris, p. 1150-1151.
- COIGNOUX, A., GARRÉ, M., VASSELIN, A., 2023, « À la recherche des Intraduisibles de l'Antiquité : problèmes et projets », *Anabases* 38, p. 73-88.

- COLIN, F., 2015, « Traduire l'altérité culturelle dans les civilisations de l'Antiquité », in COLIN *et al.* 2015, p. 35-64.
- COLIN, F., HUCK, O., VANSEVEREN S. (éd.) 2015, *Interpretatio. Traduire l'altérité culturelle dans les civilisations de l'Antiquité*, Paris.
- CROISSANT, F., 1990, s.v. Hygieia, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* V, p. 554-572.
- DUBUISSON, M., 1992, « Le grec à Rome à l'époque de Cicéron, extension et qualité du bilinguisme », *Annales. Économies, sociétés, civilisations* 47, 1, p. 187-206.
- ERNOU, A., MEILLET, A., 1985, s.v. saluus, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*, Paris, p. 591.
- ESTIENNE, S., 2002, « Temples et figures divines sur les monnaies romaines », *Hypothèses* 5, p. 115-124.
- FABBRI, L., 2011, « Hygieia minore. Aspetti iconografici della dea nella numismatica e nella glittica », *LANX* 10, p. 47-84.
- FERRONI, A.-M., 1993, s.v. Concordia, aedes, *Lexicon Topographiae Urbis Romae* I, p. 316-320.
- GAGÉ, J., 1955, *Apollon romain: essai sur le culte d'Apollon et le développement du « ritus Graecus » à Rome des origines à Auguste*, Paris.
- GIRARD, J.-L., 1980, « *Interpretatio romana*. Questions historiques et problèmes de méthode », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 60, 1, p. 21-27.
- JIM, T., 2022, *Saviour Gods and Soteria in Ancient Greece*, Oxford.
- LE GLAY, M., 1982, « Remarques sur la notion de salus dans la religion romaine », in U. Bianchi, M. Vermaseren (éd.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano: atti del Colloquio internazionale su la soteriologia dei culti orientali nell'impero romano, Roma, 24-28 Settembre 1979*, Leyde, p. 427-440.
- LETTA, C., 1996, « I culti di Vesuna e di Valetudo tra Umbria e Marsica », in G. Bonamente, F. Coarelli (éd.), *Assisi e l'Umbria nell'antichità. Atti del Convegno Internazionale, Assisi, 18-21 dicembre 1991*, Assise, p. 317-339.
- MARWOOD, M. A., 1988, *The Roman cult of Salus*, Oxford.
- MIKALSON, J., 2016, *New aspects of religion in ancient Athens: honors, authorities, esthetics, and society*, Leyde.
- MINEO, B., 2013, « Tite-Live et la politique apollinienne d'Auguste », *Dialogues d'histoire ancienne* 8, 1, p. 39-64.
- MOREAU, H., 2014, *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.*, thèse soutenue en 2014 à l'Université Charles de Gaulle – Lille III.
- MUSIAE, D., 1990, « Sur le culte d'Esculape à Rome et en Italie », *Dialogues d'histoire ancienne* 16, 1, p. 231-238.
- ORLIN, E., 2008, « Octavian and Egyptian Cults: Redrawing the Boundaries of Romanness », *American Journal of Philology* 129, 2, p. 231-253.
- PARKER, R., 2017, *Greek Gods Abroad. Names, Natures, and Transformations*, Oakland.
- PFUFF-REYDELLET, M., 2008, « L'arrivée d'Esculape à Rome: une épiphanie bien déconcertante (Ovide, Métamorphoses XV, 622-744) », in S. Estienne, D. Jaillard, N. Lubtchansky, C. Pouzadoux (éd.), *Image et religion*, Naples, p. 69-84.
- POLETTI, B., 2018, « Foreign cults at Rome at the turn of the Principate », *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 58, 2018, p. 549-569.
- PROSPERI VALENTI, G., 1998, *Valetudo: origine ed aspetti del culto nel mondo romano*, Rome.
- RENBURG, G., 2006-2007, « Public and private places of worship in the cult of Asclepius at Rome », *Memoirs of the American Academy in Rome* 51/52, p. 87-172.
- RICHARD, J.-C., 1963, « Pax, Concordia et la religion officielle de Janus à la fin de la République romaine », *Mélanges de l'école française de Rome* 75, 2, p. 303-386.
- ROESCH, P., 1982, « Le culte d'Asclépios à Rome », in G. Sabbah (éd.), *Médecins et médecine dans l'Antiquité*, Saint-Étienne, p. 171-179.

- RUIZ-MOIRET, D., 2023, *Les maladies pestilentiennes dans l'Italie romaine jusqu'au milieu du I^{er} siècle av. J.-C. d'après les sources historiographiques*, thèse soutenue en 2023 à l'Université Lumière – Lyon II.
- SALADINO, V., 1994, s.v. Salus, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* VII, Zurich – Munich, p. 656-661.
- SILVESTRI, F., 2019, «Una divinidad poco estudiada: Hygieia. Testimonios epigráficos y culto en la Atenas clásica», *Antesteria* 8, p. 27-38.
- SINEUX, P., 2008, «Pour une relecture des récits de guérison de l'Asklépiéion de l'île Tibérine», in P. Fleury, O. Desbordes (éd.), *Roma illustrata. Représentations de la ville. Actes du Colloque international de Caen (6-8 octobre 2005)*, Caen, p. 393-408.
- SINEUX, P., 1999, «Le péan d'Isyllos: forme et finalités d'un chant religieux dans le culte d'Asklépios à Épidaure», *Kernos* 12, p. 153-166.
- SOBEL, H., 1990, *Hygieia: die Göttin der Gesundheit*, Darmstadt.
- STÄHLI, A., 2003, «La collection d'œuvres d'art grecques dans le temple de Concordia à Rome», *Thesis, Cahier d'Histoire des Collections* 3, p. 5-37.
- VAN BROCK, N., 1961, *Recherches sur le vocabulaire médical du grec ancien: soins et guérison*, Paris.
- VAN DER PLOEG, G., 2018, *The impact of the Roman Empire on the cult of Asclepius*, Leyde – Boston.
- VANSEVEREN, S., 2015, «Interférence linguistique et statut des langues», in COLIN *et al.* 2015, p. 15-34.
- VERANCK-PIÉRARD, A., 2000, «Les héros guérisseurs: des dieux comme les autres! À propos des cultes médicaux dans l'Attique classique», in V., Pirenne-Delforge, E. Suárez de la Torre (éd.) *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs: Actes du colloque organisé à l'Université de Valladolid, du 26 au 29 mai 1999*, Liège, p. 281-332.
- WICKKISER, B. L., 2008, *Asklepios, medicine, and the politics of healing in fifth-century Greece: between craft and cult*, Baltimore.