

# OÙ LE DIEU TOUCHE

## Réflexions archéologiques sur les sanctuaires d'Asclépios

LORENZ E. BAUMER  
*Université de Genève*

Les sanctuaires d'Asclépios présentent dans le paysage culturel antique un intérêt particulier : on s'adressait au dieu pour obtenir une aide bien concrète dans une situation de crise personnelle, c'est-à-dire pour la guérison d'une maladie. Asclépios n'était bien évidemment pas la seule divinité qui répondait à ce besoin, mais il était de loin la plus populaire<sup>1</sup>. L'intervention attendue du dieu était d'habitude immédiate et au moins partiellement physique : pendant le rituel de l'incubation, le dieu n'apparaissait pas seulement dans les rêves du malade, mais au besoin il touchait aussi son corps et même l'opérait<sup>2</sup>.

Ce contact physique entre le monde divin et le monde humain est représenté par exemple sur un relief votif du Pirée de 400 av. n.è.<sup>3</sup> (**fig. 1**) :

<sup>1</sup> La littérature sur Asclépios et ses sanctuaires est abondante ; la bibliographie se limitera ici à quelques ouvrages de base ou bien récents qui permettront d'accéder à l'ensemble des publications. Pour le mythe et le culte d'Asclépios en général voir p. ex. EDELSTEIN & EDELSTEIN 1998, *passim* ; BURKERT 1977, p. 327-330 ; JOST 1992, p. 229-234 ; GRAF 1992, p. 159-203 ; KRUG 1993, p. 120-187 ; GRAF 1997, p. 94-99 ; RIETHMÜLLER 2005, *passim* ; MELFI 2007, *passim* ; BURKERT 2009, p. 17-26 ; SUAREZ DE LA TORRE 2009, p. 27-48 ; TORELLI 2009, p. 49-65 ; DIGNAS 2010, p. 163-177. Sur Amphiaraios et son sanctuaire à Oropos voir *infra*, p. 158.

<sup>2</sup> Voir p. ex. la liste chez NAIDEN 2005, p. 89 : «Asclepius removes spearpoints from the jaw, forehead, and lungs (nos. 12, 30, 32), cuts open the eyes, belly, and chest (nos. 4, 27, 13), and even decapitates pilgrims or restores a head decapitated by someone else (nos. 21, 23).»

<sup>3</sup> Pirée, Musée, n° inv. 405 : HAUSMANN 1948, p. 46-48, 166 n° 1, fig. 1 ; HOLTZMANN 1984, p. 876, n° 105 ; KRUG 1993, p. 136, fig. 37 ; LEVENTI 2003, p. 133-134, n° R 13, pl. 15,1 avec bibliographie.



Fig. 1 : Pirée, Musée, no. inv. 405. Photo Gabriele Welter, Deutsches Archäologisches Institut Athen, no. nég. D-DAI-ATH-Piräus 92. Tous droits réservés.

l'œuvre figure au centre une femme couchée, les yeux fermés et visiblement endormie, alors qu'Asclépios la touche avec les mains à son épaule droite. Le dieu est accompagné d'Hygie, tandis qu'un groupe d'adorants s'approche de la gauche, la main droite levée dans un geste d'adoration. Au centre de l'image, la malade est étendue sur la peau d'un animal, ce qui correspond à la description de l'incubation dans l'Amphiaréion d'Oropos où les malades passaient la nuit sur la peau d'un bœuf qu'ils avaient offerte au préalable au dieu (Pausanias I, 34, 5). On voit d'habitude dans la scène représentée une guérison concrète, observée par les membres de la famille de la malade<sup>4</sup>. Mais alors que la représentation des adorants qui sont visiblement plus petits que les dieux, et celle d'Hygie correspondent à l'iconographie traditionnelle des reliefs votifs de l'époque classique, on doit constater que la femme qui occupe le centre de l'image est manifestement plus grande que les autres humains et qu'elle atteindrait presque, si elle se dressait, la taille des dieux. Selon cette lecture, la malade semble se trouver dans un stade intermédiaire entre la vie humaine et le monde divin, ce qui sera à discuter plus bas.

Un deuxième relief, qui a été trouvé dans l'Asclépieion d'Athènes et qui date de la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> s. av. n.è., montre à gauche deux adorants, alors qu'à droite se dresse une figure beaucoup plus grande

<sup>4</sup> KRUG 1993, p. 136, fig. 57 désigne ce relief comme une illustration presque littérale d'une guérison de stérilité.

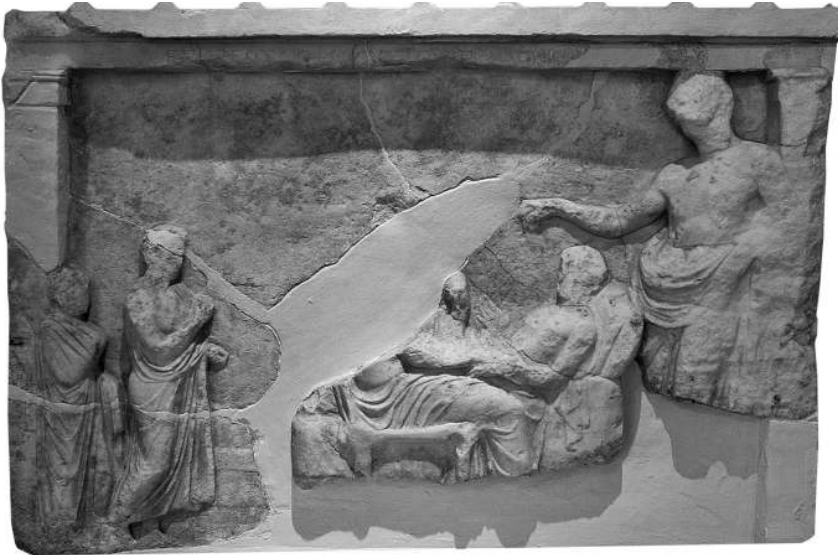


Fig. 2: Athènes, Musée national, no. inv. 1841. Photo F. Queyrel.

qu'on a proposé d'identifier avec un des fils d'Asclépios (**fig. 2**)<sup>5</sup>. Au centre, on voit le dieu assis sur une chaise auprès du lit du malade dont il touche le bras gauche. Celui-ci ne semble pas dormir, et la scène ressemble plutôt à la visite d'un chef de clinique dans un hôpital moderne. Il semble aussi, même si l'état de conservation ne permet pas une réponse définitive, que le malade est de nouveau représenté un peu plus grand que les autres humains.

Cette même ambiguïté entre le monde humain et la sphère divine se retrouve enfin sur un troisième relief, découvert à Athènes dans la zone du Céramique (**fig. 3**)<sup>6</sup>. Il date de la première moitié du IV<sup>e</sup> s. av. n.è. et montre à gauche Hygie et Asclépios qui touche le malade avec sa main droite. Le geste semble prématuré, comme une femme et un homme sont en ce moment seulement en train de placer<sup>7</sup> le malade sur son lit, couvert

<sup>5</sup> Athènes, Musée national, n° inv. 1841 : HAUSMANN 1948, p. 178, n° 151 ; HOLTZMANN 1984, p. 872, n° 54 ; KALTSAS 2002, p. 225, n° 473 avec bibliographie.

<sup>6</sup> Athènes, Musée national, n° inv. 2373 : HAUSMANN 1948, p. 48 ; p. 166, n° 2 ; HOLTZMANN 1984, p. 876, n° 106 ; KALTSAS 2002, p. 142, n° 274 ; LEVENTI 2003, p. 137, n° R 19, pl. 18, 2.

<sup>7</sup> Le corps du malade ne touche en effet pas encore le lit, comme on peut bien le voir.



Fig. 3: Athènes, Musée national, no. inv. 2373. Photo Gösta Hellner, Deutsches Archäologisches Institut Athen, no. nég. D-DAI-ATH NM 6256. Tous droits réservés.

d'une couverture. Et si l'image ne trompe pas, le malade est ici encore plus grand que les autres humains.

Pour compléter cette revue rapide des reliefs votifs il faut mentionner un quatrième exemplaire, daté de la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle av. n.è., qui a été trouvé dans l'Amphiareion d'Oropos où il a été dédié selon l'inscription sous la scène par un certain Archinos<sup>8</sup>. On voit à droite devant une stèle votive un malade couché sur son lit et accompagné d'une figure masculine qui tient sa tête<sup>9</sup>. En même temps, un serpent est en train de lécher l'épaule droite du malade. Cette même partie du corps fait aussi l'objet d'un traitement sur la partie gauche du relief, où le dieu est en train de l'opérer ou de lui appliquer un pansement. Alors que la scène à droite trouve des parallèles dans les *Iámata* d'Epidaure

<sup>8</sup> Athènes, Musée national, n° inv. 3369 : HAUSMANN 1948, p. 55-58, n° 31 ; KRAUSKOPF 1981, p. 702, n° 63 ; KALTSAS 2002, p. 209-210, n° 425 avec bibliographie.

<sup>9</sup> L'identification de ce dernier personnage est disputée : KALTSAS 2002, *loc. cit.*, l'identifie avec Amphiaraos, ce qui semble peu probable, comme le personnage n'est pas barbu et même plus petit que le patient dans la scène à gauche. Il est ainsi à identifier avec un membre de la famille du malade ou avec un prêtre, en tout cas avec un homme.

sur lesquels on reviendra par la suite, la scène à gauche est de nouveau ambiguë : d'après l'image, le patient ne dort pas pendant l'intervention du dieu, mais l'assiste même en levant son bras, ce qui contredit le principe de l'incubation qui se passait pendant la nuit alors que le patient dormait.

Un épisode qui rappelle ces reliefs votifs est raconté par un des *Iámata* d'Epidaure, ces rapports de guérison gravés sur pierre et exposés dans le sanctuaire<sup>10</sup>. Un de ces textes rapporte la guérison d'un homme qui souffrait d'un ulcère<sup>11</sup> : selon les rites, il passa la nuit dans le sanctuaire et rêva que le dieu ordonnait à ses assistants de bien tenir le malade pour qu'il puisse l'opérer. Mais l'homme s'échappa effrayé, et ce ne fut qu'à une deuxième tentative que l'opération a pu être faite. La preuve que l'intervention avait eu lieu fut donnée par le sang qui couvrait le lendemain le sol de l'*ábaton* (*tò dè dápedon en tòi abátōi haímatos katápleon ês*). Ce que les reliefs et cet épisode ont en commun est cette ambiguïté entre le rêve et le contact physique du dieu avec le malade, qui dans ce cas précis est attesté par le sang qu'on a pu voir le lendemain.

Mais il faut aussi souligner que le contact physique entre le dieu et le malade ne devait pas nécessairement avoir lieu dans le sanctuaire, comme l'illustre un autre exemple qui raconte l'histoire d'un homme qui souffrait de tuberculose<sup>12</sup> : comme il n'avait pas eu de rêve à l'occasion de son passage à Epidaure, il rentra à sa maison à Haliéis, sans remarquer qu'un serpent sacré l'accompagnait, caché sous son char. Ce fut seulement à la maison, lorsqu'il s'est endormi, que le serpent l'a guéri – ce qui a suscité à la fin la question de savoir si on devait restituer le serpent à Epidaure ou si on le gardait à Haliéis pour fonder, on peut le supposer, un autre Asclépieion. Comme l'a souligné Matthew Dillon<sup>13</sup> dans un article sur la nature didactique des *Iámata* d'Epidaure, ces textes ne sont pas à comprendre comme de simples récits de miracles, mais comme des *aretalogíai*, des rapports d'événements qui servaient à prouver l'*areté* et la *dúnamis* du dieu, et qui tendaient ainsi à prouver la primauté d'Asclépios et du sanctuaire d'Epidaure sur les autres dieux et

<sup>10</sup> Pour les *Iámata* voir DILLON 1994, p. 239-260 ; GIRONE 1998 avec un choix d'inscriptions ; NAIDEN 2005, p. 80-90.

<sup>11</sup> NAIDEN 2005, p. 89 avec le texte grec et une traduction en anglais.

<sup>12</sup> DILLON 1994, p. 249 ; NAIDEN 2005, p. 88-89 avec le texte grec et une traduction en anglais.

<sup>13</sup> DILLON 1994, p. 253-254.

sanctuaires guérisseurs concurrents. Pour cela, il n'était parfois même pas nécessaire que le malade se rende lui-même au sanctuaire : un des *Iámata* raconte ainsi l'histoire d'une mère qui s'est rendue à Epidaure à cause de sa fille malade<sup>14</sup>. Selon le texte, le dieu a envoyé le même rêve aussi bien à la mère qu'à sa fille qui était restée à la maison, et quand la mère est arrivée chez elle, l'enfant a été guéri. Même si le passage du malade dans le sanctuaire n'était pas absolument indispensable pour sa guérison et pour l'intervention concrète et physique du dieu, il faut constater par contre que la prise de contact avec le dieu par un rêve nécessitait une présence dans le sanctuaire, soit du malade lui-même, soit d'un intermédiaire<sup>15</sup>.

Ce même oscillement entre rêve et réalité se trouve aussi – de manière assez satyrique – dans le *Ploutos* d'Aristophane, pièce représentée à Athènes pour la première fois en 404 av. n.è. Rendu aveugle par Zeus, Ploutos est transporté dans un Asclépieion pour y passer la nuit, accompagné par l'esclave Carion qui raconte le lendemain les détails de l'affaire : selon son rapport, la visite commença avec un bain dans la mer et avec une série d'offrandes, avant que Ploutos ne s'installe sur un lit. Carion fit aussi de même, ce qui est plutôt étonnant étant donné qu'il n'était pas malade, mais ce qui lui permit de raconter le lendemain ce qui suit :

Dès qu'ayant éteint les lampes le serviteur du dieu nous eut ordonné de dormir, en nous disant, si l'on percevait du bruit, de garder le silence, tous et en bon ordre nous nous couchâmes. Pour moi, je ne pouvais dormir. (...) Puis, ayant levé les yeux, je vois le prêtre rafflant les gâteaux ronds et les figues sèches de la table sacrée. (...) [*Quand Asclépios, accompagné par ses filles Iaso et Panacéa, arrive,*] le dieu faisait sa ronde, examinant tous les cas avec la plus exacte attention. Puis un garçon plaça près de lui un petit mortier en pierre, un pilon et

<sup>14</sup> DILLON 1994, p. 249.

<sup>15</sup> On se rappellera dans ce même contexte aussi – pour faire un saut chronologique évidemment bien lointain – l'épisode que rapporte au V<sup>e</sup> s. de n.è. Marinos sur le philosophe néoplatonicien Proclus : «Asclépigéneia (...) un jour souffrait d'une maladie grave que les médecins ne pouvaient guérir. Proclus (...) monta à l'Asclépieion pour y prier le dieu en faveur de la malade. (...) Et tandis qu'il priait selon le rite des Anciens, un changement soudain se manifesta dans la petite fille et elle se sentit tout à coup soulagée (...). Proclus donc, les cérémonies achevées, se rendit auprès d'Asclépigéneia et la trouva en pleine santé alors qu'elle venait d'être délivrée des maux qui assiégeaient son corps.» (Marinos, *Vie de Proclus* 29). Cf. BAUMER 2010, p. 40 avec bibliographie.

un coffret. (...) [*Le dieu s'occupe d'abord d'un autre patient*]. Après, il s'assit encore auprès de Ploutos, et tout d'abord, il lui tâta la tête, ensuite, avec un linge bien propre, il lui essuya le tour des paupières. Panacéa lui couvrit la tête d'un voile pourpre et tout le visage. Alors le dieu siffla : et du temple s'élançèrent deux serpents d'une taille prodigieuse. (...) Ceux-ci, s'étant glissés doucement sous le voile de pourpre, se mirent à lécher tout autour des paupières, du moins à ce qu'il me semblait ; et, en moins de temps que tu n'en mettrais à ... vider dix cotyles de vin, notre Ploutos, maîtresse, était debout voyant clair. Moi, je battis les mains de joie, et réveillai le maître. Quant au dieu, il s'éclipsa aussitôt avec les serpents dans le temple. Ceux qui couchaient près de notre Ploutos, tu penses s'ils embrassèrent : toute la nuit ils restèrent éveillés jusqu'au point du jour<sup>16</sup>.

Comme c'est souvent le cas pour les comédies, on est tenté de leur attribuer un réalisme extrême. On a ainsi par exemple discuté dans la recherche si la scène était à situer dans l'Asclépieion d'Athènes ou plutôt dans celui du Pirée, à cause du bain préparatoire dans la mer<sup>17</sup>. Mais quand on ignore les éléments comiques ici volontairement supprimés dans le texte, on reste avec une histoire qui est bien proche des *Iámata* d'Epidaure, si l'on considère sa structure et ce même oscillement entre la réalité cultuelle et la sensation métaphysique de la présence divine. L'expérience semble se rapprocher du *patheîn* des participants aux cultes à mystères, qui vibre entre une perception physique et une sensation psychique des initiés<sup>18</sup>.

En résumé, on peut retenir de cette brève revue des sources littéraires que le contact physique entre le dieu et le malade pouvait, mais ne devait pas obligatoirement, se faire dans le sanctuaire lui-même, pendant la nuit et pendant le sommeil. La salle destinée à cet usage était l'*ábaton* ou l'*enkoimētérion*, mais ce type d'architecture n'est souvent

<sup>16</sup> Aristophane, *Ploutos* 665-745 (trad. VAN DAELE 1997).

<sup>17</sup> Voir la discussion chez GRAF 1992, p. 177-178 avec bibliographie, qui argumente en faveur du Pirée, RIETHMÜLLER 2005, I, p. 250-251 qui penche vers l'Asclépieion au pied de l'acropole, et MELFI 2007, p. 318-319 qui conclut de bon droit que la question de l'identification «è, in questo caso, irrilevante e, allo stato attuale delle nostre conoscenze, irrisolvibile».

<sup>18</sup> Aristote, fr. 15 (éd. ROSE 1886) : voir parmi d'autres BURKERT 1991, p. 75-97. Aussi le bain rituel évoque des parallèles entre le culte d'Asclépios et les cultes à mystères : voir les références dans la note précédente. DILLON 1994, p. 248, n. 50 rappelle en outre pour l'épisode d'Aischines (voir n. 19) l'accident mortel rapporté par Elieen, fr. 58,8 où un spectateur qui essaya d'observer secrètement les Mystères d'Eleusis est tombé d'un rocher.

pas mentionné explicitement. Chez Aristophane qui n'en dit rien et qui se limite pour l'architecture à mentionner sommairement un temple et plusieurs autels dont un d'Asclépios, on trouve en outre quelques informations sur le mobilier qui consistait en matelas (*stibáda*) sur lesquels ont été couchés les malades ainsi qu'en tables d'offrandes, placées auprès des lits (*tês trapézēs tês hierás*). D'après les reliefs, on peut en outre attendre des chaises pour compléter le mobilier. Et alors qu'on ne sait pas d'où surgissent le dieu et ses filles, il faut bien noter que chez Aristophane Carion voit sortir les serpents du temple (*éxēixátēn oûn dúo drákont' ek toû neó*).

Un épisode rapporté par les *Iámata* d'Epidaure paraît indiquer que la vision à l'intérieur de l'*ábaton* semble avoir été au moins partiellement limitée<sup>19</sup> : selon ce texte, un certain Aischines est monté la nuit sur un arbre pour observer ce qui se passait dans l'*ábaton* ; mais il en tomba et se blessa les yeux, et ce ne fut qu'après avoir passé lui même une nuit dans l'*ábaton* qu'il retrouva sa vue. Cependant il faut constater qu'il est en réalité difficile de décider si l'arbre se trouvait à l'intérieur du sanctuaire ou si ce n'était pas le mur du *témenos* qui interdisait la vue<sup>20</sup>.

Une description particulièrement précieuse et assez détaillée d'un Asclépieion est conservée dans le quatrième mime d'Hérondas du milieu du III<sup>e</sup> s. av. n.è. qui décrit la visite de deux femmes dans un sanctuaire d'Asclépios, cette fois sans doute celui de Cos<sup>21</sup>. Mais même sans entrer dans les détails du texte, il faut constater qu'il ne donne pas de réponses précises pour la problématique de la présente contribution. Ce même constat vaut aussi pour des lois sacrées et les descriptions de Pausanias qui permettent d'ailleurs de compléter les différents éléments structuraux des sanctuaires guérisseurs et dont on ne mentionnera ici de manière sommaire que l'importance de l'eau, les salles à banquets pour les visiteurs et les suppliants, et enfin les bois sacrés<sup>22</sup>.

Pour pouvoir répondre avec plus de précision à la question de savoir où le dieu touchait les malades, il faut se tourner vers la documentation archéologique, pour permettre aussi une interprétation fonctionnelle des

<sup>19</sup> GRAF 1992, p. 192; DILLON 1994, p. 247-248.

<sup>20</sup> Voir aussi *infra*, p. 161-162 pour cette question.

<sup>21</sup> Hérondas IV, 11-93. Voir la bibliographie chez RIETHMÜLLER 2005, I, p. 206, n. 715. Pour le sanctuaire de Cos voir RIETHMÜLLER 2005, I, p. 206-219; II, p. 349-350, n° 179 avec bibliographie.

<sup>22</sup> Voir les résumées chez RIETHMÜLLER 2005, I, p. 374-380.



bâtiments et de la perception de la présence divine. Pour des raisons pratiques, l'étude se limitera à un groupe de sanctuaires assez bien documentés du V<sup>e</sup> au III<sup>e</sup> s. av. n.è. en Grèce continentale et à une sélection de quelques aspects.

## I. L'EMPLACEMENT TOPOGRAPHIQUE DES ASCLÉPIEIA

Dans les *Questions Romaines*, Plutarque donne pour le choix de l'emplacement d'un sanctuaire d'Asclépios plusieurs critères différents<sup>23</sup> : d'après lui, une position extra-urbaine et à une certaine hauteur est à favoriser pour des raisons d'hygiène, mais aussi à cause de l'exemple du sanctuaire d'Epidaure qu'on aurait cherché à imiter. L'emplacement du sanctuaire sur l'île Tibérine aurait en outre été choisi par le serpent du dieu lui-même, selon le mythe de fondation de l'Asclépieion à Rome. Des critères similaires se trouvent aussi chez Vitruve qui écrit : «La convenance sera naturelle si l'on choisit des expositions très saines et des sources convenables dans les lieux où sont édifiés les sanctuaires ; cela est vrai pour tous les temples et tout particulièrement pour Esculape, Salus et les dieux par les médecines desquels un très grand nombre de malades semblent être guéris» ; l'eau mise à part, il faudra choisir un lieu où «grâce à la nature du lieu, la divinité verra sa réputation grandie et rehaussée en même temps que son prestige»<sup>24</sup>.

Dans son article «Heiligtum und Ritual. Das Beispiel der griechisch-römischen Asklepieia»<sup>25</sup>, Fritz Graf observe en outre une tendance générale des Asclépieia à être placés à la périphérie des villes ou dans des positions extra-urbaines, supposant à cela une raison plutôt culturelle, car le dieu et son culte seraient liés comme les cultes oraculaires d'Apollon à l'extérieur de la ville et de la civilisation<sup>26</sup>. Cette interprétation est contestée par Jürgen W. Riethmüller qui souligne entre autres l'architecture particulièrement riche et complexe des Asclépieia

<sup>23</sup> Plutarque, *Questions Romaines* 94 (286D).

<sup>24</sup> Vitruve, *De l'architecture* I 2,7 (traduction citée d'après FLEURY 1990).

<sup>25</sup> GRAF 1996.

<sup>26</sup> GRAF 1996, p. 195-198.

d'Epidaure, de Cos et de Pergame<sup>27</sup>, et qui constate qu'un nombre important de sanctuaires se trouve dans des zones périphériques des villes, soit immédiatement à l'extérieur du mur d'enceinte ou à une petite distance de celle-ci. Sans reprendre ici les détails de la statistique<sup>28</sup>, environ un tiers des Asclépieia sont en effet situés à la périphérie, alors qu'une bonne vingtaine de sanctuaires sont par contre placés loin des habitats, ce qui ne vaut pas seulement pour l'Asclépieion d'Epidaure, mais aussi pour des exemples beaucoup plus modestes. Au vu de cette préférence générale à situer les sanctuaires en limite ou à l'extérieur des villes, le nombre des Asclépieia situés à l'intérieur des villes – comme par exemple l'Asclépieion de Messène ou celui d'Athènes – est considérablement plus réduit. Jürgen W. Riethmüller propose en conclusion d'expliquer cette préférence pour un emplacement séparé des habitations par le besoin de calme et d'isolement des malades affligés de maladies infectieuses<sup>29</sup>.

Cette interprétation traduit une image des Asclépieia qui correspond plutôt à un centre médical moderne. Mais comme on l'a vu auparavant, l'élément central du culte n'était pas la guérison qui pouvait fort bien se placer ailleurs, mais l'apparition du dieu dans le rêve. En outre, rien n'indique que les malades ont passé une période plus longue dans le sanctuaire, comme on l'attendrait nécessairement d'un hôpital : les sources littéraires ne parlent d'habitude que d'une seule nuit que le malade passait dans le sanctuaire, et parfois, il le quittait sans même avoir rêvé<sup>30</sup>. Et enfin, le très grand nombre des visiteurs, en particulier dans les centres comme Epidaure, Cos, Athènes ou Corinthe (pour n'en mentionner que quelques-uns), et le fait que les malades étaient couchés les uns à côté des autres ne favorisaient certainement pas un calme hospitalier absolu<sup>31</sup>. L'interprétation de Fritz Graf semble en somme plus convaincante, même s'il faut éventuellement y mettre un accent

<sup>27</sup> RIETHMÜLLER 2005, I, p. 360-363, en particulier p. 361.

<sup>28</sup> Voir les chiffres donnés par RIETHMÜLLER 2005, I, p. 361-363.

<sup>29</sup> RIETHMÜLLER 2005, I, p. 363 : «Grund dafür waren zum einen wohl tatsächlich gesundheitsfördernde Faktoren, zum anderen aber sicher auch das für den Heilbetrieb, insbesondere für die Inkubation unabdingbare Mindestmaß an Abgeschiedenheit und Ruhe. Eine gewisse Rolle spielte dabei sicherlich auch die Notwendigkeit, Kranke, insbesondere solche mit ansteckenden Krankheiten, zu isolieren bzw. sie unter Quarantäne zu halten».

<sup>30</sup> Voir l'exemple cité *supra* p. 151 et n. 12.

<sup>31</sup> Voir aussi DIGNAS 2010, *passim*.

légèrement différent : comme on l'a constaté plus haut, l'apparition du dieu et le contact direct avec lui rappellent le *patheîn* de l'initiation dans les cultes à mystères, et c'est probablement cet élément «mystique» qui semble responsable du choix du lieu pour y établir un sanctuaire d'Asclépios. Cela est confirmé par le fait que l'emplacement a été désigné dans plusieurs cas par le serpent sacré lui-même<sup>32</sup>. Le lieu topographique d'un Asclépieion manifestait alors en premier lieu *un choix religieux*, et non pas un choix sanitaire ou médical.

## II. L'EMPLACEMENT DE L'ÁBATON À L'INTÉRIEUR DU TÉMENOS

L'histoire du grand sanctuaire d'Epidaure (**fig. 4**) est beaucoup trop complexe pour être discutée ici en quelque détail<sup>33</sup>. Dès sa première phase dans la deuxième moitié du VI<sup>e</sup> s. av. n.è., le sanctuaire semble avoir possédé sous le futur bâtiment E une petite stoa construite en matériau périssable qu'on a identifiée avec un prédécesseur de l'*ábaton*, situé

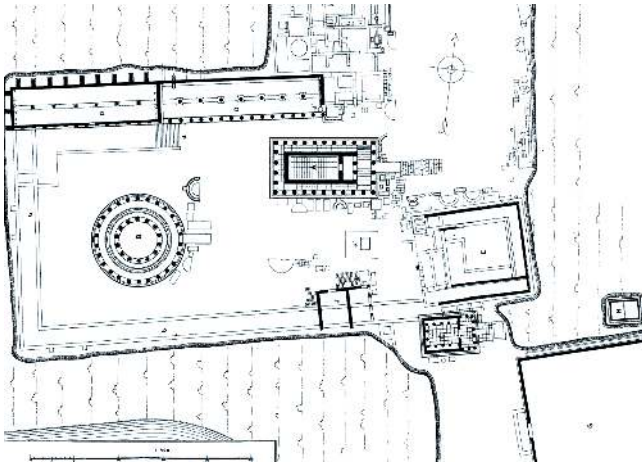


Fig. 4: Epidaure, plan de la partie centrale du sanctuaire, d'après RIETHMÜLLER 2005, p. 284 fig. 41.

<sup>32</sup> GRAF 1996, p. 163-164.

<sup>33</sup> Voir RIETHMÜLLER 2005, I, p. 158-174, p. 279-324; MELFI 2007, p. 17-209 qui en donnent des descriptions détaillées et des bibliographies élaborées.

alors immédiatement à l'est de l'autel<sup>34</sup>. Dans le courant du V<sup>e</sup> s. av. n.è. fut construit le premier grand *ábaton* en pierre, placé cette fois au nord-ouest. Dans le cadre des grands travaux de reconstruction à partir de 375-370 av. n.è. qui comprenaient aussi l'installation du grand temple d'Asclépios et d'un nouvel autel, on a élargi – ou plutôt plus que doublé – ce bâtiment.

A Athènes, l'*ábaton* domine avec sa longueur de presque 50 m le côté nord du téménos, sans qu'il soit ici possible de retracer en détail l'histoire de la construction<sup>35</sup>. Cette même organisation de l'espace se retrouve aussi à Gortys dans le sud-ouest de l'Arcadie dans le dit Asclépieion *du haut* où une stoa d'une longueur de 44 m a été construite au IV<sup>e</sup> s. av. n.è. à environ 50 m au nord-ouest du temple (fig. 5)<sup>36</sup>. Dans l'Asclépieion *du bas*, une stoa de dimensions similaires se trouvait par contre au sud du temple, ce qui s'explique par la topographie du site. D'après les fouilleurs, les deux colonnades sont à identifier probablement avec des *ábata*.

L'Amphiareion d'Oropos qui a connu sa principale phase de construction vers la fin du V<sup>e</sup> et en particulier durant la première moitié du IV<sup>e</sup> s. av. n.è., s'inscrit dans cette même typologie<sup>37</sup>. Le *Koimētérion*, comme on appelait le bâtiment d'incubation à Oropos<sup>38</sup>, était situé au-dessus de l'autel, alors qu'on a construit vers le milieu du IV<sup>e</sup> siècle le grand portique dorique avec des petites salles à ses extrémités qui l'ont remplacé ou élargi.

Ces quelques exemples rendent assez évident que nous avons à faire à un type de sanctuaire plutôt conséquent où l'*ábaton*, d'habitude sous forme d'une *stoá*, formait un ensemble avec l'autel et le temple. Ces colonnades où le dieu faisait son apparition dans les rêves des visiteurs, ont été orientées vers l'autel, le centre religieux du sanctuaire. A

<sup>34</sup> RIETHMÜLLER 2005, I, p. 162-170, fig. 19 avec une présentation détaillée des discussions; MELFI 2007, p. 23-27, fig. 5.

<sup>35</sup> RIETHMÜLLER 2005, I, p. 250-273, fig. 35-38, pl. 6-9,1; MELFI 2007, p. 313-433, fig. 51-58. Voir aussi plus récemment LEFANTZIS & TAE JENSEN 2009; MANTIS 2009; PAPAETHIMIOU 2009a et 2009b.

<sup>36</sup> RIETHMÜLLER 2005, II, p. 194-205, n° 87-88, fig. 111-115; MELFI 2007, p. 212-225, fig. 25-28.

<sup>37</sup> RIETHMÜLLER 2005, I, p. 366-369, fig. 57 avec bibliographie dans la n. 25; MELFI 2007, p. 484-485.

<sup>38</sup> MELFI 2007, p. 484. Une utilisation générale du terme pour les *ábata* chez RIETHMÜLLER 2005, I, p. 383; p. 385-387.

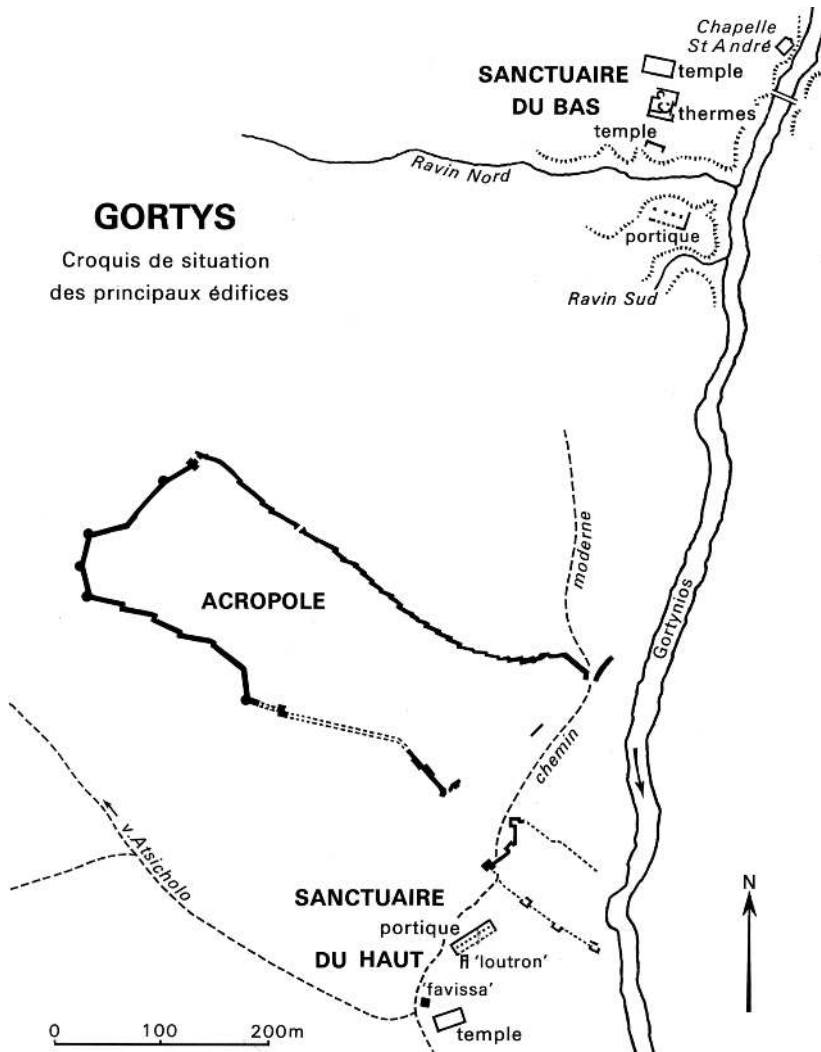


Fig. 5 : Gortys, plan, d'après Jost 1985, pl. 55.

l'exception d'Athènes où la topographie avait entraîné une conception spatiale assez complexe et restreinte, il faut constater en même temps une certaine distance entre l'autel et la colonnade, ce qui pourrait avoir aussi bien des raisons spirituelles que pratiques.

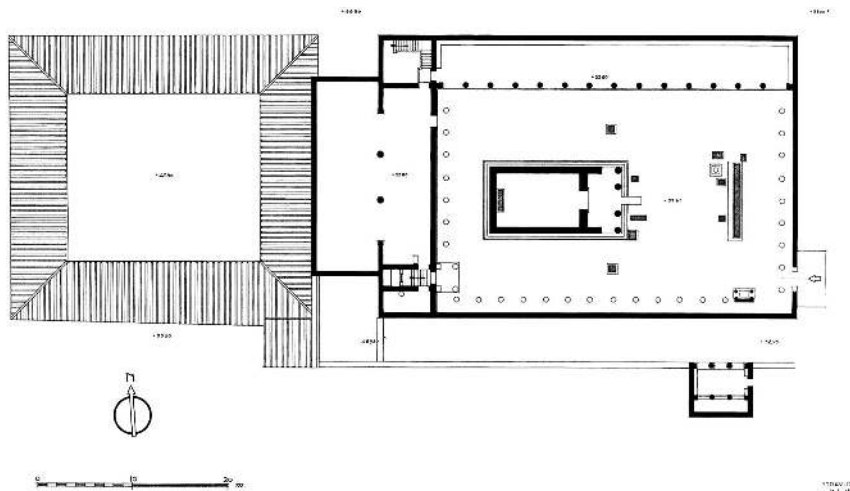


Fig. 6: Corinthe, Asclépieion et Lerna, plan de la phase hellénistique, d'après ROEBUCK 1951, plan B.

D'autres Asclépieia semblent suivre une conception différente en ce qui concerne les *ábata*. C'est le cas par exemple pour l'Asclépieion de Messène, remodelé vers la fin du III<sup>e</sup> s. av. n.è. sous la forme d'une cour à péristyle occupant une surface de 58.80 x 56.50 m<sup>39</sup>. Accompagné au sud d'un bain qui a probablement existé dès la fin du IV<sup>e</sup> s. av. n.è.<sup>40</sup>, le sanctuaire semble avoir eu, à part une fonction politique prédominante et avant la construction du grand complexe, aussi une fonction thérapeutique. Dans les années 1993-1996, des fouilles dans la partie sud de la cour ont apporté la preuve qu'il existait déjà à cette période un *naískos*, une *stoá* de 11 x 5.70 m et un *bóthros*<sup>41</sup>. On part pour cette même raison du principe que le culte guérisseur a continué aussi après la construction du nouveau sanctuaire beaucoup plus riche<sup>42</sup>. Mais il faut aussi constater l'absence de salles spécialement destinées à l'hébergement des malades. Est-ce qu'il fallait alors les loger sous la colonnade? Ou est-ce que

<sup>39</sup> RIETHMÜLLER 2005, II, p. 156-167, n° 69, fig. 102-104 avec bibliographie; MELFI 2007, p. 247-289, fig. 37-42.

<sup>40</sup> MELFI 2007, p. 257.

<sup>41</sup> RIETHMÜLLER 2005, II, p. 165.

<sup>42</sup> MELFI 2007, p. 263-265.

l'incubation ne faisait pas partie du culte hellénistique? La question reste pour l'instant ouverte.

Un autre Asclépieion exceptionnel est celui de Corinthe (**fig. 6**): le site était au début occupé par un sanctuaire d'Apollon, mais il a été dédié à Asclépios<sup>43</sup> dès la fin du V<sup>e</sup> s. av. n.è. Dans le présent contexte et sans discuter la première phase du sanctuaire ou son architecture assez complexe, il suffit de rappeler le sanctuaire tel qu'il se présentait à partir de 300 av. n.è. : à ce stade, l'Asclépieion ne comprenait que la partie est du complexe, avec le temple et l'autel, entouré par une cour péristyle. La grande salle hypostyle à l'arrière du temple a été interprétée comme l'*ábaton*, mais d'après l'étroit parallèle avec l'Asclépieion d'Athènes, on incline à identifier plutôt la colonnade du côté nord, interprétée d'habitude comme une salle d'attente, avec l'*ábaton*, alors que la fonction – et aussi la reconstitution – de l'arrière-salle doit rester pour l'instant ouverte. Si cette interprétation se confirme, l'Asclépieion de Corinthe s'inscrit dans la typologie des sanctuaires étudiés précédemment.

### III. LA (OU LES) STRUCTURE(S) ARCHITECTONIQUE(S) DE L'ÁBATON

Il est évident que cette revue très abrégée d'un certain nombre d'Asclépieia ne peut qu'être provisoire et incomplète. Il y aurait d'autres sanctuaires à étudier, de plus petits aussi, comme l'Amphiareion – Asclépieion de Rhamnonte<sup>44</sup>, pour ne mentionner qu'un exemple. Mais le survol semble donner, au moins pour les cas étudiés, une image assez cohérente et claire en ce qui concerne non seulement l'emplacement des *ábata* dans le sanctuaire, mais aussi leur forme architectonique : il s'agit de colonnades, à l'exception de Corinthe, à deux nefs et souvent à deux étages. Et au contraire de ce que l'on pense d'habitude et de ce que semble indiquer l'épisode mentionné plus haut<sup>45</sup>, leur structure est dominée par une *ouverture orientée vers l'autel* qui se trouve d'habitude à une courte distance au sud. On voulait ainsi, semble-t-il, donner à un aussi grand nombre de personnes que possible une bonne vue sur l'autel,

<sup>43</sup> RIETHMÜLLER 2005, II, p. 54-61, n° 21, fig. 66-68 avec bibliographie; MELFI 2007, p. 289-312, fig. 43-50.

<sup>44</sup> BAUMER 2004, p. 98-99, n° Att 28, fig. 30-31 avec bibliographie.

<sup>45</sup> Voir p. 154 et n. 19.

au moins pendant le jour, dans l'espoir de créer probablement aussi un lien spirituel avec le centre religieux du sanctuaire et ainsi avec le dieu. Alors qu'on désigne les colonnades plutôt comme un type d'architecture choisi – faute de mieux – pour les *ábata*<sup>46</sup>, il semble qu'on a en réalité choisi cette architecture pour des raisons bien précises et réfléchies : la colonnade offrait la forme la meilleure pour remplir les fonctions désirées, c'est-à-dire une vue optimale sur l'autel pour un grand nombre de spectateurs couchés<sup>47</sup>.

L'*ábaton*, le lieu «où le dieu touche», se révèle être un emplacement bien réfléchi et structuré dans les Asclépieia. Il ne s'agit pas d'une salle d'opération, mais d'un lieu qui se rapproche des lieux d'initiation comme on les connaît pour d'autres divinités. L'expérience du contact avec le dieu était une expérience spirituelle qui pouvait, mais qui ne devait pas nécessairement, aboutir à une intervention physique du dieu. Et cette expérience était – de nouveau comme le *patheîn* dans les rites d'initiation aux mystères – individuelle et collective en même temps, comme le montre aussi le rapport de Carion chez Aristophane, avec les applaudissements que suscitait la guérison de Ploutos.

#### BIBLIOGRAPHIE

- BAUMER 2004: Lorenz E. Baumer, *Kult im Kleinen. Ländliche Heiligtümer spätarchaischer bis hellenistischer Zeit. Attika – Arkadien – Argolis – Kynouria*, Rahden/Westfalen, 2004.
- BAUMER 2010: Lorenz E. Baumer, *Mémoires de la religion grecque*, Paris, 2010.
- BURKERT 1977: Walter Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Cologne-Mayence, 1977.
- BURKERT 1991: Walter Burkert, *Antike Mysterien: Funktionen und Gehalt*, Munich, 1991, 2<sup>e</sup> éd.
- BURKERT 2009: Walter Burkert, «Asclepio: un dio guaritore nel contesto dei politeismi greco e romano», dans DE MIRO, SFAMENI GASPARRO, CALÌ 2009, p. 17-26.

<sup>46</sup> GRAF 1992, p. 191-192; RIETHMÜLLER 2005, I, p. 385-387.

<sup>47</sup> La question de savoir si l'on cachait à un moment donné du rituel ou du jour cette vue par des rideaux reste pour l'instant ouverte, constituant une thématique à étudier ultérieurement. Voir plus haut, p. 154 et n. 19.



- DE MIRO, SFAMENI GASPARRO & CALÌ 2009: Ernesto De Miro, Giulia Sfameni Gasparro, Valentina Calì (éds), *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea. Atti del Convegno internazionale, Agrigento 20-22 novembre 2005*, Roma, 2009.
- DIGNAS 2010: Beate Dignas, «A Day in the Life of a Greek Sanctuary», dans Daniel OGDEN (éd.), *A Companion to Greek Religion*, Oxford, 2010, p. 163-177.
- DILLON 1994: Matthew P. J. Dillon, «The Didactic Nature of the Epidaurian Iamata», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 101, 1994, p. 239-260.
- EDELSTEIN & EDELSTEIN 1998: Emma Jeannette Levy Edelstein, Ludwig Edelstein, *Asclepius: collection and interpretation of the testimonies*, Baltimore, 1998 [1<sup>ère</sup> éd., 2 vol., Baltimore, 1945].
- FLEURY 1990: Philippe Fleury, *Vitruve. Livre I*, Paris, 1990.
- GIRONE 1998: Maria Girone, *Iamata: Guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici*, Bari, 1998.
- GRAF 1992: Fritz Graf, «Heiligtum und Ritual. Das Beispiel der griechisch-römischen Asklepieia», dans Albert SCHACHTER (éd.), *Le sanctuaire grec*, Vandoeuvres-Genève, 1992, p. 159-203.
- GRAF 1997: Fritz Graf, s.v. «Asklepios», dans *Der Neue Pauly*, II, Stuttgart, 1997, p. 94-99.
- HAUSMANN 1948: Ulrich Hausmann, *Kunst und Heilium: Untersuchungen zu den griechischen Asklepiosreliefs*, Potsdam, 1948.
- HOLTZMANN 1984: Bernard Holtzmann, s.v. «Asklepios», dans *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, II, Zürich-München, 1984, p. 863-897.
- JOST 1985: Madeleine JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985.
- JOST 1992: Madeleine Jost, *Aspects de la vie religieuse en Grèce. Du début du I<sup>er</sup> siècle à la fin du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, Paris, 1992.
- KALTSAS 2002: Nikolaos Kaltsas, *Sculpture in the National Archaeological Museum, Athènes*, Athènes-Los Angeles, 2002.
- KRAUSKOPF 1981: Inge Krauskopf, s.v. «Amphiaraios», dans *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, I, Zürich-München, 1981, p. 691-713.
- KRUG 1993: Antje Krug, *Heilkunst und Heilkult: Medizin in der Antike*, Munich, 1993, 2<sup>e</sup> éd.
- LEFANTZIS & TAE JENSEN 2009: Michalis Lefantzis, Jesper Tae Jensen, «The Athenian Asklepieion on the South Slope of the Akropolis: Early Development, c.a. 420-360 B.C.», dans TAE JENSEN, HINGE, SCHULTZ & WICKKISER 2009, p. 91-124.
- LEVENTI 2003: Iphigeneia Leventi, *Hygieia in Classical Greek Art*, Athènes, 2003.

- MANTIS 2009 : Alexandros Mantis, «The Asklepieion of Athens», dans DE MIRO, SFAMENI GASPARRO & CALI 2009, p. 67-77.
- MELFI 2007 : Milena Melfi, *I santuari di Asclepio in Grecia I*, Rome, 2007.
- NAIDEN 2005 : Fred Naiden, «Hiketai and Theōroi at Epidauros», dans JÁS ELSNER, IAN RUTHERFORD (éds), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford, 2005, p. 73-95.
- PAPAEFTHIMIOU 2009a : Vanda Papaefthimiou, «Recent excavations at the Asklepieion of Athens», dans DE MIRO, SFAMENI GASPARRO & CALI 2009, p. 79-89.
- PAPAEFTHIMIOU 2009b : Vanda Papaefthymiou, «Der Altar des Asklepieions von Athen», dans TAE JENSEN, HINGE, SCHULTZ & WICKKISER 2009, p. 68-89.
- RIETHMÜLLER 2005 : Jürgen W. Riethmüller, *Asklepios. Heiligtümer und Kulte*, Heidelberg, 2005.
- ROEBUCK 1951 : Carl A. Roebuck, *The Asklepieion and Lerna*, Princeton, 1951.
- ROSE 1886 : Valentin Rose, *Aristotelis qui ferebantur librorum Fragmenta*, Leipzig, 1886.
- SUÁREZ DE LA TORRE 2009 : Emilio Suárez de la Torre, «Il mito e il culto di Asclepio in Grecia in età classica ed ellenistico romana», dans DE MIRO, SFAMENI GASPARRO & CALI 2009, p. 27-48.
- TAE JENSEN, HINGE, SCHULTZ & WICKKISER 2009 : Jesper Tae Jensen, George Hinge, Peter Schultz, Bronwen Wickkiser (éds), *Aspects of Ancient Greek Cult. Context, Ritual, Iconography*, Aarhus, 2009.
- TORELLI 2009 : Mario Torelli, «Fenomenologia del culto di Asclepio. I casi di Epidauro, Trezene ed Atene», dans DE MIRO, SFAMENI GASPARRO & CALI 2009, p. 49-65.
- VAN DAELE 1997 : Hilaire Van Daele, *Aristophane*, t. 5, *L'assemblée des femmes. Ploutos*, Paris, 1997, 6<sup>e</sup> tirage.