



Nacéra Benseddik

## ***Asklépios, Eshmun mais encore...\****

### ***Introduction***

Comme celui des Cereres, d'Hercule ou des *Genii* municipaux, le culte d'Esculape compte parmi ceux qui ont joui d'une faveur particulière en Afrique. Les spécialistes des religions de l'Afrique antique ont montré que presque toutes les divinités officielles offrent, soit dans leurs fonctions, soit dans leur rituel, soit dans leurs attributs, une particularité provinciale empruntée au fond religieux indigène, berbère ou berbéro-punique. P. A. Février déclarait, à propos de Neptune, qu'il n'importe pas de savoir s'il recouvre bien d'anciennes divinités, l'essentiel étant, pour l'historien des mentalités, qu'il soit invoqué, avec tout ce qu'il véhicule, pour un homme cultivé, du passé du dieu gréco-romain<sup>1</sup>.

### ***Le dieu agraire phénicien***

#### *Origines, fonctions*

On s'accorde à situer l'origine d'*Eshmun* à Ebla (*i-gis- si/ziminu*) et à Ugarit (*smn*), dans deux figures du même type et liées étymologiquement à l'huile (*smn*)<sup>2</sup>. A Ebla, cette figure relève d'un culte exclusivement individuel et populaire tandis qu'à Ugarit *smn*, probable protecteur du roi, est plutôt l'objet d'un culte "officiel"<sup>3</sup>. Ces deux aspects se retrouvent, dans la personnalité d'une divinité polythéiste qui s'épanouit dans le monde phénico-punique où elle brille de ses multiples facettes: *Eshmun* s'impose en effet au I<sup>er</sup> millénaire et ne va pas tarder à devenir une des plus grandes divinités phéniciennes en Orient comme en Occident. D'accord avec E. Meier, le premier à avoir donné à '*smn* la signification de "fort" "puissant"<sup>4</sup>, W. Baudissin a considéré *Eshmun* comme une divinité de la fertilité puisqu'il était source de "graisse", d'"embonpoint"<sup>5</sup>. Si l'huile d'olive apparaît dans l'Antiquité comme une panacée capable de restaurer la chaleur vitale chez les malades et même chez les moribonds, rien, dans les sources phéniciennes, ne

\* «Le culte d'Esculape en Afrique» a fait l'objet d'une thèse de doctorat d'Etat que nous avons soutenue en décembre 1995 à l'université de Paris IV-Sorbonne. Un manuscrit intitulé «Esculape et Hygie en Afrique. Recherches sur les cultes guérisseurs» a été déposé il y a près de 8 ans à la rédaction d'*Antiquités Africaines* à Aix-en-Provence pour publication.

<sup>1</sup> FEVRIER 1975, 326.

<sup>2</sup> XELLA 1988 (1989), 59.

<sup>3</sup> *IBID.*

<sup>4</sup> MEIER 1866, 15.

<sup>5</sup> BAUDISSIN 1905, 502.

permet d'affirmer que l'huile d'olive était douée des mêmes vertus dans le monde phénicien<sup>6</sup>. Ainsi d'anciennes pratiques tant magiques que médicales viennent justifier le glissement sémantique de *smn* "huile" à "celui qui oint" puis à "guérisseur"; nom commun, *'smn* serait devenu une épithète du dieu sidonien puis un nom divin à part entière, faisant d'*Eshmun* un dieu guérisseur qu'on a ensuite identifié à *Asklépios*, le divin médecin de la mythologie grecque<sup>7</sup>.

Dans le texte du traité du VIIe s. entre *Asarhaddon* et *Baal*, *Eshmun* apparaît avec *Melqart* comme une grande divinité poliade, plus puissante et vénérable que les autres, qui, à un niveau collectif, doit protection aux populations phéniciennes contre les dévastations et les saccages, et à un niveau individuel, doit leur éviter le manque de nourriture, de vêtements, d'huile. Cette mention parallèle de *Melqart* et d'*Eshmun* indiquerait qu'il s'agit de deux *Baal* phéniciens typiques, l'un étant celui de Tyr, l'autre celui de Sidon<sup>8</sup>. Les liens sont si étroits qu'ils finissent par produire un nom divin "double" *Eshmun-Melqart*<sup>9</sup>. Associées par leur égalité de rôle et de représentativité politique, les deux divinités étaient dotées, de par leur affinité morphologique, d'un pouvoir analogue et direct sur la survie même des fidèles.

### **Le dieu phénicien de la cite, de la santé et de la vie en Afrique**

Des documents toujours plus nombreux témoignent de l'expansion croissante du culte d'*Eshmun* en Phénicie au cours du Ier millénaire. On considère généralement Sidon comme le principal centre du culte en raison du nombre des inscriptions qui y ont été découvertes, mais il ne faut pas conclure trop vite que son culte était moins important à Béryte ou à Tyr<sup>10</sup>. Sa présence est également attestée à Amrith<sup>11</sup>, Sarepta. Avec la poussée phénicienne vers l'Ouest, le culte va se répandre dans toute la Méditerranée - Chypre, Carthage, l'Espagne, la Sardaigne - avec une rare continuité<sup>12</sup>. Parmi les dieux qui régnaient sur le panthéon de la colonie tyrienne, *Eshmun* apparaît en troisième position, après *Baal Hammon* et *Tanit Péné Baal*. Le grand nombre de théophores puniques composés à partir du nom de la divinité et fournis aussi bien par l'épigraphie punique que par l'épigraphie latine africaine, nous permet d'apprécier le degré de vénération vouée à *Eshmun* par les Carthaginois. *Eshmun* apparaît à Carthage comme une divinité secourable (*'smn`zr*), qui délivre (*'smn hls*, *'smn slk*), qui soulève (dans ses bras) (*'ms*), qui garde, conserve (*'smn smr*), fait réussir (*'smn slh*), qui donne (*'smn ytn*) et favorise (*'smn hn*); ce sont autant d'épithètes qui conviennent à un dieu bienfaisant, un dieu de la santé, révélatrices de la dimension individuelle du culte. Une épitaphe découverte en 1970 à Sainte Monique et datée de la fin du IIIe-début du IIe siècle, outre qu'elle fournit un nouveau théophore, *RM 'SMN*, nous montre *Eshmun* vénéré par une famille de médecins; le père s'appelle *'BD 'SMN* et le fils *RM 'SMN*<sup>13</sup>.

On a dénombré plus de 700 théophores carthaginois comportant le nom d'*Eshmun*, une vingtaine constituée de formations nominales différentes. Ils sont en nombre beaucoup plus réduit dans le domaine néo-punique mais ils sont géographiquement bien répartis: Carthage, Sousse, Teboursoûk, Mactar, Guelma, Constantine, Cherchel<sup>14</sup>. Les anthroponymes latins comme *ABDISMVNIS*<sup>15</sup>, *ASMVNIS*<sup>16</sup>, *ASMVNIVS*<sup>17</sup>

<sup>6</sup> A propos de l'huile d'olive thérapeutique des côtes syriennes, voir Pline l'Ancien, *Hist. Nat.*, XV, 7, 32.

<sup>7</sup> LIPINSKI 1973, 180, suivi par CAQUOT 1978, 573, et XELLA 1983, 403-404. Bien que considérant cette dernière hypothèse comme la plus étayée, M. Szyner, avec sa prudence coutumière, relève que nous n'avons aucune certitude à propos de l'étymologie d'"SMN (communication verbale).

<sup>8</sup> XELLA 1988 (1989), 60; BONNET 1988.

<sup>9</sup> XELLA 1988 (1989), 60-61; 1990, 173.

<sup>10</sup> Philon de Byblos, II, 11, 20 et 27. Damascius, *Vita Isid.*, 302. Cf. DUSSAUD 1907, 38-40. CLERMONT-GANNEAU, 1903, 253 parle même d'une "dévotion générale de la famille royale remontant à l'ancêtre même de la petite dynastie, à Echmounazar I".

<sup>11</sup> BORDREUIL 1985, 221-30; BORDREUIL, GUBEL 1986, 417-8. Cf. VATTIONI 1981, n°2.

<sup>12</sup> LIPINSKI 1995, 161-2.

<sup>13</sup> SALEM 1995, 363-5.

<sup>14</sup> JONGELING 1984, 44.

<sup>15</sup> *CIL*, VIII.1562, Agbia.

<sup>16</sup> *CIL*, VIII, 5306, Calama.

confirment le maintien d'une certaine popularité de l'ancien culte punique malgré le processus syncrétiste avec Esculape. C'est encore grâce à l'épigraphie que nous connaissons l'existence à Carthage d'un clergé d'*Eshmun*<sup>18</sup>. Le rôle de son temple dans l'épisode final de la chute de Carthage a été immortalisé par divers auteurs<sup>19</sup>.

Le témoignage d'Apulée relatif à un Esculape punique, *Baal* poliade, garant du bien-être de Carthage et de ses habitants<sup>20</sup>, d'une grande valeur bien que tardif, donne tout son sens au processus de transmission historique qui intègre le culte carthaginois dans un héritage culturel qui remonte non seulement au *Baal* de Sidon, dieu poliade et protecteur individuel à la fois, mais, plus loin, au "dieu-huile" d'Ugarit. Dans la métropole africaine, à une époque où triomphe le dieu guérisseur classique, *Eshmun* conserve sa fonction collective de gardien civique et celle d'une divinité tutélaire au niveau individuel, bienveillante et secourable envers chaque individu qui la sollicitait<sup>21</sup>.

### Identifications

L'irrésistible expansion d'*Asklépios* à partir du Ve s. av. J.-C. - d'Epidaure à Eleusis puis à Athènes, dans d'autres centres portuaires de la Grèce, enfin hors des frontières helléniques - et l'importance croissante d'*Eshmun* en Phénicie au cours du premier millénaire trouvent leur origine, en pleine période de profonde crise des valeurs religieuses traditionnelles, dans la quête d'une religiosité individuelle satisfaite en bonne partie par les interventions efficaces des guérisseurs divins<sup>22</sup>. *Asklépios* n'était pas seulement le dieu de la santé. Chiron lui avait aussi enseigné la chasse et c'est à ce titre qu'il figure dans la chasse du sanglier de Calydon. Ce trait a probablement contribué à son identification avec *Eshmun* chasseur. La découverte à Délos d'une dédicace gréco-phénicienne, par un Phénicien, à l'*Asklépios* délien, confirme l'identification de ce dernier à *Eshmun*<sup>23</sup>. Formellement attestée au IIe s. av. J.-C. par l'inscription trilingue de Sardaigne<sup>24</sup>, cette identification a été jugée tardive et d'origine carthaginoise. On sait, depuis les fouilles du temple du dieu à Sidon, qu'*Eshmun*, divinité de la vie renouvelée de la nature, esprit de la végétation dont on assurait la conservation par des rites appropriés<sup>25</sup>, était aussi, au moins depuis le Ve av. J.-C., un dieu guérisseur<sup>26</sup>.

Un bronze de Béryte et un *aureus* de Carthage, outre qu'ils attestent l'influence de l'*Eshmun* phénicien sur les artistes gréco-romains, illustrent le processus d'identification du dieu gréco-romain au dieu phénicien. On connaît d'ailleurs d'autres monnaies, où l'*Asklépios* grec est accosté de deux reptiles<sup>27</sup>, qui se rapportent au prototype de Berytus. Le serpent, cet habitant du monde souterrain d'où proviennent aussi la vie, la sagesse et les pouvoirs oraculaires, en incarnant les rapports intimes d'*Eshmun* puis d'Esculape avec

<sup>17</sup> BCTH 1896, 183, n°74, Kef Bezioun. J.D. Mansi, coll. Conc. IV, c.97, Tiguala.

<sup>18</sup> BARRE 1983; CIS, I, 252; 2362; 4834-4837; 5594. Cf. XELLA 1988, 21-23; 1991, 131-139.

<sup>19</sup> Appien, *Punica*, 130. Tite Live, XLI, 22; XLII, 24. Strabon, XVII, 832.

<sup>20</sup> *Florides*, 18. Tertullien, *De Pallio*, I, 1-2; IV, 10; *Apol.*, XXIII, 6. Voir la notice "Carthage" dans le répertoire épigraphique et iconographique.

<sup>21</sup> XELLA 1990a, 133.

<sup>22</sup> XELLA 1986, 39; 1988 (1989), 63.

<sup>23</sup> BRUNEAU 1970, 374-6.

<sup>24</sup> CIS, I, 143. AMADASI GUZZO 1967, 91-3: "*Cleon salari(us) soc(iorum) s(ervus) Aescolapio Merre donum dedit lubens / merito merente*"; "*Ἀσκληπιῶ Μηρρή*" en grec; en punique "*smn m'rh*": "qu'a voué Cléon, contrôleur des corbeilles (de sel) qui est dans les marais salants"; date: première moitié du IIe siècle av. J.-C.

<sup>25</sup> Ce caractère de divinité agraire est encore vivace à l'époque romaine si l'on en croit le type iconographique de l'éphèbe entre deux serpents ailés faisant le geste du semeur d'une monnaie de Berytus du règne d'Elagabale (BABELON 1904, 231 sq.) et de monnaies africaines du règne des Sévères (BABELON 1903, 157 sq.).

<sup>26</sup> BAUDISSIN 1911, 230. Baudissin (1906, 754) pense que c'est cet aspect d'*Eshmun* qui a suscité son assimilation à *Asklépios* et que le serpent était son attribut. Cf. aussi DUSSAUD 1907, 43, et LIPINSKI 1973, 181-2. L'étude récente de P. Xella (1988 [1989], 45-64) relative au double caractère d'*Eshmun* - poliade et guérisseur - dès l'Age du Fer attire l'attention sur les dangers d'une vision réductrice des divinités sémitiques. Il faut signaler qu'*Asklépios* a été assimilé à un autre dieu guérisseur phénicien, Horon, sur une inscription grecque de Delos, du IIe siècle av. J.-C., rédigée par des Syro-Palestiniens; cf. GRAY 1949, 27-34; XELLA 1972, 271-86.

<sup>27</sup> Celles de Nicomédie par exemple: BABELON 1904, 273.

le monde inférieur et donc leur nature chthonienne, place *Asklépios* et *Eshmun* dans une même sphère, celle des héros et des demi-dieux<sup>28</sup>.

Il faut toutefois évoquer la possible identification du lolaos du "Serment d'Hannibal"<sup>29</sup>, en raison des liens étroits qui le rattachent à *Héraklès* dans la tradition grecque, avec *Eshmun*, divinité étroitement associée dans la tradition phénicienne à *Melqart*. En l'associant à *Melqart*<sup>30</sup>, la tradition phénicienne met l'accent, chez *Eshmun*, non plus sur sa dimension de dieu guérisseur et secourable, mais sur celle de dieu poliade, soucieux du bien-être collectif comme des besoins individuels<sup>31</sup>. D'ailleurs, le panthéon de Tyr ne repose-t-il pas sur le groupe *Melqart-Ashtart-Eshmun*, devenu, au Ve s., sous l'influence de la littérature grecque, *Héraklès-Astarté-lolaos*<sup>32</sup>? C'est ce groupe, conçu aux dimensions du monde, qui répondit désormais aux besoins d'un grande cité sur le point de fonder des colonies jusqu'aux confins de la terre; dieux nationaux et ancestraux, ils ne règnent pas moins sur l'univers entier.

L'idée, désormais familière aux historiens des religions, selon laquelle dans le monde gréco-romain une divinité sémitique peut s'identifier ou s'assimiler à plusieurs dieux grecs ou romains, chaque identification s'établissant sur la base d'un point commun aux deux divinités en question, trouve ici une nouvelle confirmation. Si un équivalent gréco-romain suffit rarement à exprimer tous les caractères d'une divinité phénicienne, à l'inverse une divinité gréco-romaine peut avoir des équivalences multiples dans le panthéon sémitique. Si *Eshmun* peut être identifié aussi bien avec *Asklépios* qu'avec lolaos, pourquoi *Asklépios* ne pourrait-il pas recouvrir tantôt *Eshmun*, tantôt un autre dieu sémitique?

## **Le dieu gréco-romain**

### *Origines*

Fils d'Apollon et d'une mortelle, *Coronis*, *Asklépios* a d'abord été vénéré en tant que héros. En tant que dieu, il n'a été reçu par tous les Grecs que relativement tard. C'est à partir d'Epidaure et à une date relativement tardive qu'*Asklépios* a commencé à conquérir la Grèce. L'époque hellénistique est celle de la reconnaissance universelle du dieu et de l'édification de temples dans toutes les grandes cités, mais son admission à Rome, en -291, constitue le point de départ de l'ascendance du culte en Occident. La popularité du dieu guérisseur dans l'armée a fortement contribué à son expansion, puisque les soldats l'ont emmené dans toutes les régions dominées par Rome, jusqu'aux extrémités du monde habité.

### *Expansion*

Le culte guérisseur n'a pas en Afrique rencontré un succès égal partout: l'implantation y a été inégale non seulement d'une province à une autre, mais également à l'intérieur d'une même province, en relation avec des circonstances locales, tant géographiques que sociales. Les témoignages du culte rendu à Esculape et Hygie se concentrent dans les vieilles cités berbéro-puniques de Proconsulaire surtout, les agglomérations établies sur les voies de pénétration de la romanisation et les stations thermales de Proconsulaire et de Numidie. Bien que le dieu de la médecine honoré dans ces trois catégories de lieux de culte l'ait été dans son aspect importé, son culte y présente des différences, non seulement d'une province à une autre mais également à l'intérieur d'une même province. A Carthage, à Lepcis Magna, à Thubursicu Numidarum ou à Lambèse, par exemple, vénéré seul ou avec Hygie, Esculape a su rester fidèle à ses origines gréco-romaines. La découverte à Gammarth d'un autel dédié au IIe s. *Aesculapio ab Epidauro*

---

<sup>28</sup> BAUDISSION 1906, 753–4; DUSSAUD 1907, 47.

<sup>29</sup> Polybe, VII, 9, 2. BARRE 1983.

<sup>30</sup> BONNET 1988, 324 sq.; XELLA 1990b, 173.

<sup>31</sup> BONNET 1988; XELLA 1988 (1989), 61, n. 89 et 173.

<sup>32</sup> du MESNIL DU BUISSON 1973, 55.

donne une teinte d'hellénisme au culte guérisseur en Afrique: le dédicant qui est prêtre de Cybèle et d'Attis éprouve le besoin de préciser qu'il s'adresse à l'Esculape d'Epidaure, c'est à dire à l'Esculape "authentique" sans doute pour le distinguer de l'Esculape "commun" qui doit lui paraître trop africanisé. Toujours gréco-romain, le culte guérisseur rendu dans une cité par des membres de l'aristocratie municipale, de l'administration impériale ou municipale au dieu seul, se révèle néanmoins différent de celui qui associait Esculape et Hygie dans les thermes et les stations thermales ou de celui qui suscitait la ferveur des officiers de la *Illa Augusta*. L'Esculape qu'on invoquait aux *Aquae Persianae*, à Lambaesis ou à Caesarea fut en Afrique une divinité du panthéon officiel, riche de tout un arrière-plan culturel gréco-romain, véhiculée non seulement par les soldats, les fonctionnaires et les prêtres, mais aussi par l'élite cultivée des cités, cette classe qui dans la ville, aux assemblées provinciales, auprès du gouverneur, avait le pouvoir et les moyens de laisser des traces durables de ses croyances. En Césarienne, où le culte ne doit rien à l'armée mais reste nettement officiel et en Tingitane, le hasard des découvertes ne peut justifier la minceur des témoignages ni masquer l'impression d'échec. A nous, il importe de constater que cet Esculape a été boudé par les anciens habitants du pays et, parmi eux, les plus modestes, les petites gens, sans titres ni fonctions, les paysans: à quels cultes traditionnels, à quelles divinités maures cette majorité silencieuse a-t-elle conservé sa foi?

### ***Des divinités berbères de la santé***

Il faut laisser le temps au hasard de réduire notre ignorance en matière de divinités africaines. Au bas-relief découvert à Béja (Tunisie) dans les années 40, sont venus s'ajouter des autels recueillis à Aïn El Hmadna (Tunisie) et à Tébessa (Algérie) ainsi qu'un ex-voto provenant de Banasa (Maroc).

Macurgum, *la 1<sup>e</sup> interpretatio africana*

Une des sept divinités trônant sur un bas-relief découvert à Béja, en Tunisie, un *uolumen* dans la main droite et un bâton autour duquel s'enroule un serpent, dans la gauche, porte le nom de *Macurgum*. Construit sur le trilitère libyque *mqr* (*moqran*: grand), ce nom, dont la racine est celle d'un certain nombre d'ethniques berbères, se retrouve, avec une inversion du c et du g, dans le *Magu(r)cum Fortunatus* d'une stèle à Saturne de Hr es-Srira; on retrouve par ailleurs dans les croyances kabyles un génie nommé *Maqur*. A gauche de *Macurgum*, est assise *Vihinam*, une déesse couverte d'une chape d'écailles ou de plumes, tenant un forceps (ou un gâteau-couronne), un enfant à ses pieds.

La présence du *uolumen* et du bâton au serpent, attribut caractéristique de la divinité gréco-romaine de la santé, dans les mains de *Macurgum*, éclaire sur la fonction guérisseuse de ce dernier, oblige à s'interroger sur les relations de ces deux divinités et surtout à évaluer la place de la composante berbère dans un culte qui paraissait jusque là fidèle à ses origines gréco-romaines et dont on vient d'apercevoir l'arrière-plan culturel phénico-punique. Il est facile d'imaginer que des divinités — certaines d'importation plus ancienne, à savoir phénicienne, d'autres indigènes —, avaient en charge les problèmes de santé des Africains avant l'arrivée d'*Aesculapius* dans le pays. Là, comme dans bon nombre d'autres provinces de l'empire, d'ailleurs, les réalités indigènes se sont transformées au contact de Rome sans que les progrès de la romanisation aient signifié leur disparition. Ainsi à la première forme de syncrétisme connue — le syncrétisme libyco-punique — s'est ajoutée une interprétation des cultes libyque, libyco-punique et punique sous une forme romaine, ce qui incite à une approche prudente des divinités guérisseuses en Afrique. Outre son nom libyque de *Macurgum*, la divinité guérisseuse du bas-relief de Béja nous livre une image qui ne manque pas d'originalité. Si les sculptures africaines d'Esculape ne portent pas les marques d'un quelconque emprunt iconographique indigène, à l'inverse, un détail du bas-relief de Vaga illustre parfaitement l'assimilation du dieu importé par une divinité berbère de la santé: l'emprunt du *uolumen* et du bâton au serpent, les attributs caractéristiques de la divinité gréco-romaine de la santé. Objet d'un culte dans l'Afrique berbère, pré-carthaginoise, le serpent a très bien pu jouer, en Afrique, le même rôle qu'en Phénicie



dans le processus d'identification d'un dieu indigène guérisseur à un dieu guérisseur importé. De même que des aspects essentiels d'*Eshmun* ont facilité son assimilation à *Asklépios*, il faudra bien admettre que des éléments symboliques de l'imaginaire collectif africain, dont le serpent, attachés à *Macurgum*, dieu libyque de la santé, ont concouru à le remplacer par le dieu gréco-romain *Aesculapius*; la présence de l'attribut par excellence de celui-ci dans la main gauche de *Macurgum* atteste déjà l'identité de fonction entre les deux divinités! G. Camps se posait, à juste titre, la question de savoir si le voisinage de *Vihinam* était intentionnel ou le fruit du hasard. En fait, rien ne serait plus logique que de placer côte à côte le dieu de la guérison et la déesse de l'enfantement, de la fécondité et de l'immortalité. Le couple *Macurgum/Vihinam* pourrait bien être le pendant indigène de celui d'Esculape/Hygie.

Ce monument illustre bien ce que J. Toutain nommait "la greffe religieuse" d'une divinité importée sur une divinité indigène et que nous considérons comme une véritable *interpretatio africana*. L'image qu'il nous livre est le fruit d'une assimilation religieuse favorisée par des contacts précoces, dans ce centre de commerce, avec la civilisation romaine importée par des marchands italiens dès l'époque de la guerre de Jugurtha. C'est aussi la démonstration d'une fusion intime à la fois entre les cultes puniques et libyques et entre la tradition berbéro-punique et la culture gréco-romaine. Les cultes libyques, on peut le constater, gardent toute leur vivacité malgré la multiplicité des apports et l'intense pression des influences tant phéniciennes que gréco-romaines: les dédicants portent les *tria nomina*, mais s'adressent à leurs divinités ancestrales, habillées d'éléments empruntés à des cultes importés. Ni puniques, ni grecs, ni romains, les dieux de *M. Aemilius Ianuarius* et de *Q. Aelius Felix* ne sont pourtant plus tout à fait berbères. Le monument semble avoir appartenu à un petit sanctuaire rural où nos divinités indigènes, assimilées aussi bien à des dieux puniques qu'à des déités gréco-romaines, recevaient des hommages émanant, comme celui-ci, d'humbles fidèles à demi romanisés qui leur demeuraient attachés, des siècles après l'arrivée de cultures étrangères. Tout en empruntant à l'iconographie hellénique d'Esculape certains traits, l'image de *Macurgum* reste néanmoins attachée au style de ce bas-relief, style qu'on retrouve sur des monuments découverts dans le voisinage et à Hr Ramdane: même costume, même coiffure, hiératisme identique des personnages représentés de face. Une telle parenté iconographique atteste l'existence de panthéons locaux ou régionaux vénérés dans d'autres sanctuaires du même type.

### **Une ou plusieurs divinités guérisseuses des sources**

Un autel découvert il y a une vingtaine d'années à Aïn el Hmadna repose de façon claire le problème de la nature et de l'origine du Neptune adoré en Afrique: le dieu tient son trident dans la main droite et pose la main gauche sur un socle autour duquel s'enroule un gros serpent<sup>33</sup>. S'il est le maître de la mer, le Poséidon-Neptunus gréco-romain, Neptune est beaucoup plus souvent le dieu des eaux en général, présidant aux sources et aux fleuves, particulièrement dans les provinces africaines et dans les régions rhénane et danubienne<sup>34</sup>. La grande majorité des monuments qui lui ont été consacrés provient d'ailleurs de l'intérieur du pays, non du littoral; à Lambèse, par exemple, sur la colline qui domine la ville haute et l'Asclépieium, son temple fut implanté tout près de la source de Aïn Drinn, lieu de convergence de conduits issus de plusieurs sources et un des points essentiels d'approvisionnement en eau de la capitale antique et de la ville actuelle! D'ailleurs, une dédicace du IV<sup>e</sup> s., provenant du même endroit, qualifie ce temple-fontaine d'*aedes fontis*<sup>35</sup>. Une telle proximité, à Lambæsis, entre les deux sanctuaires de Neptune et d'Esculape est d'autant moins banale que le dieu des eaux apparaît à Aïn el Hmadna, en dieu guérisseur et qu'aux Aquæ Thibilitanae (Hammam Meskhoutine), dont il est le protecteur, il bénéficie d'un temple et d'un culte organisé, lié à une source thermale chaude; on y a d'ailleurs découvert une inscription qui présente des

<sup>33</sup> BEN BAAZIZ 1981, 425 sqq.

<sup>34</sup> TOUTAIN 1907, 373 sqq.; CADOTTE 2002, 330–47.

<sup>35</sup> En 364-367, ce sanctuaire des eaux est restauré: *aedem fontis cum porticu et antis et propylis longa vetustatis serie absumptam et] ruinis abruptam ad faciem pristinam ornatam etiam nouo opere.* (CIL VIII, 2656); voir AUPERT 1974, 91 et 119.

similitudes frappantes avec le texte tunisien<sup>36</sup>. A cet autel de Aïn El Hmadna qui honorait une entité syncrétique des sources et de la santé, Neptune et Esculape à la fois, il faut ajouter deux autels découverts près de Tébessa. Il s'agit d'abord d'un autel épigraphe de même facture dédié à un Neptune accompagné du trident et du dauphin<sup>37</sup> et surtout d'un bas-relief dont le traitement naïf est touchant de sincérité: Neptune accosté de son trident et d'un serpent<sup>38</sup>. Ce monument est venu avec bonheur faire la synthèse du premier autel de Tébessa et de celui de Aïn El Hmadna: un corps nu, traité comme une figurine en terre cuite avec une tête disproportionnée aux yeux exorbités, des membres réduits, le sexe masculin marqué, style proche de celui des stèles berbéro-romaines consacrées à Saturne. Dans sa main gauche, le trident dont la hampe est double sur sa plus grande longueur et sinueuse et dans la main droite un poisson (dauphin?) mutilé et surtout un gros serpent qui se dresse sur son flanc droit et pose sa tête sur l'épaule droite du dieu. Il faut savoir que Theveste n'est qu'à une cinquantaine de kilomètres de Aïn el Hmadna.

On considérait jadis que Neptune en Afrique n'était pas le *Poséidon-Neptunus* gréco-romain mais un Neptune italique, effacé ailleurs par son assimilation à Poséidon<sup>39</sup>. Depuis, des dizaines d'inscriptions ont été découvertes, avec une concentration remarquable sur les hauts-plateaux tunisiens et constantinois: Mactaris, Thala, Thugga, Thubursicum Bure, le *pagus Titulitanus*, le *saltus Massipianus*, *Aquae Thibilitanae*, Calama, Sigus, Cirta, et bien d'autres encore<sup>40</sup>. Même à Lambèse, quartier général de la IIIa *Augusta*, des traces importantes d'occupation humaine proto-historique ont été reconnues récemment, précisément au-dessus de Aïn Drinn, qui empêchent de considérer Neptune comme un simple dieu italique importé par les légionnaires. Si on y ajoute l'absence à peu près complète des Nymphes comme divinités des sources, l'Afrique rejoint les autres provinces latines où des coutumes nationales et des superstitions locales, fortes, ont gardé aux sources leurs anciens noms et leurs divinités protectrices traditionnelles. En dérangeant l'uniformité des représentations classiques du dieu de la mer dans les diverses provinces latines de l'empire, les images de Aïn el Hmadna et de Tébessa sont celles d'un Neptune qui n'est pas Poséidon, dieu de la mer, ni le *Neptunus* italique de toutes les eaux, mais une divinité berbère des sources et de la santé. Le culte de Neptune en Afrique constituait pour M. Le Glay l'un des trois exemples les plus suggestifs d'assimilation syncrétique après adaptation: le dieu de la mer avait été forcé, dans un pays désespérément sec où l'eau est le bien le plus précieux, d'emprunter aux nombreux génies indigènes des eaux leur fonction protectrice de tout point d'eau pour devenir le dieu de toutes les eaux courantes<sup>41</sup>. A Aïn el Hmadna comme à Tébessa, apparaît un deuxième emprunt: la fonction curative. On est malheureusement dans l'impossibilité de savoir s'il devait cette double fonction de protection de toutes les eaux et de guérison à deux entités berbères distinctes ou à une seule, gardienne de tous les points d'eau, ordinaires et curatifs, et donc guérisseuse. Ce dieu indigène de la source thermale, qui détenait les pouvoirs de Neptune et d'Esculape, paraît jouir, en pleine période romaine, d'une vénération telle que le dieu gréco-romain de la mer a dû s'adapter en lui empruntant deux aspects essentiels. Ce processus syncrétique qui a dû affecter Esculape aussi bien que Neptune, est notre deuxième exemple d'*interpretatio africana*; avec Béja, Aïn el Hmadna et Tébessa, l'espoir grandit d'atteindre l'Esculape africain que nous ne pouvions jusque là que pressentir. Et si à Béja, par un processus d'assimilation par adaptation inverse, *Macurgum* était en plein IIIe s. ce dieu berbère des sources guérisseuses, doté des attributs essentiels du dieu guérisseur gréco-romain? A Aïn el Hmadna et à Tébessa, y a-t-il eu absorption de Neptune par une ou deux divinités berbères des sources et de la guérison ou l'inverse? *Interpretatio africana* ou *romana*? Esculape africain ou Neptune africain? En tout cas, on peut constater que le processus syncrétique ne s'est pas opéré à sens unique, mais qu'il a entraîné

<sup>36</sup> CIL VIII, 18810.

<sup>37</sup> Déjà signalé en 1909 (BAC 1909, p. CLXXXIX et CCVI), il est brièvement mentionné par Gsell (1911, f.29, 110 add.) et de nouveau par Le Glay (1955, 205).

<sup>38</sup> Inédit au moment de la remise du manuscrit de ma thèse à la rédaction d'Antiquités Africaines, il y a près de 8 ans, le monument a depuis fait l'objet d'une notice sommaire relative à un « Neptune dieu des sources » sans que l'importance du serpent et la fonction guérisseuse aient été relevées (*Catalogue de l'exposition « Algérie antique »*, Arles 2003, 167).

<sup>39</sup> TOUTAIN 1906, 377-8.

<sup>40</sup> PETITMENGIN 1967, 196-201.

<sup>41</sup> LE GLAY 1975, 141.

un enrichissement mutuel des divinités, autochtones et étrangères, à l'origine de ce que J. Toutain a nommé un "culte greffé". Le *Macurgum/Aesculapius* de Béja et la divinité africaine anonyme/Neptunus de Aïn el Hmadna et Tébessa, produits par l'héritage libyco-punique et l'apport gréco-romain, n'ont-ils eu qu'un caractère local, régional? Quelles autres divinités indigènes ont été sollicitées pour préserver la santé des Africains et quelle transformation syncrétique ont-elles subie? Il convient d'évoquer un document de Banasa, connu depuis longtemps mais qui prend tout d'un coup un relief particulier: à l'entrée d'un temple suggérée par deux colonnes supportant une architrave, un personnage masculin debout, nu à l'exception d'une cape dont l'attache est visible sur l'épaule gauche, tient du bras droit un bâton long (trident?) et pose la main gauche sur un serpent dressé<sup>42</sup>. Ce dieu anonyme, dont la tête, cassée puis mal recollée, est coiffée d'ailettes ou de cornes, a-t-il été dans cette région extrême de Maurétanie, un dieu guérisseur rival d'*Aesculapius*? De même que la diffusion du culte de Saturne dans cette partie de l'Afrique a été gênée par la vigueur d'un dieu maure de la fécondité, notamment *Aulisua*<sup>43</sup>, il semble bien que l'essor du dieu gréco-romain de la santé a été contrarié par un ou plusieurs cultes guérisseurs indigènes. Cette image de Tingitane et celles de Aïn El Hmadna et Tébessa, en Proconsulaire, tout en s'éclairant mutuellement, viennent avec bonheur enrichir un dossier ouvert au moment de la découverte du bas-relief de Béja, il y a près de 60 ans, à propos du processus de «greffe religieuse» d'une divinité gréco-romaine sur une divinité libyque.

## Conclusion

Le phénomène syncrétiste qui affecte le culte d'Esculape en Afrique est complexe. A l'*interpretatio africana* constatée, par exemple à Béja, répond, dans le sens inverse l'*interpretatio romana*, à savoir la fusion de la divinité gréco-romaine avec une ou plusieurs divinités indigènes guérisseuses dont les noms sont rarement connus. Ce processus produit ainsi une divinité berbéro-romaine dans laquelle il est rarement possible de distinguer l'élément importé de l'élément autochtone et qui devient ainsi, malgré un nom latin et un habillage gréco-romain, propre au panthéon africain. Paradoxalement, la dédicace de Gammarth "Aesculapio ab Epidauru" prouve à la fois l'africanisation du dieu grec de la santé et le caractère inachevé de la fusion de celui-ci avec *Eshmun*, *Macurgum* ou une autre divinité berbère guérisseuse: chacun, dans cette ambiance générale de syncrétisme, était libre de se référer à la divinité dont il se sentait le plus proche. A Carthage, par exemple, que dominait le temple du dieu punique, le premier type d'assimilation a dû se produire souvent, tandis que dans la région de Béja-Chemtou, protégée par *Macurgum*, c'est plutôt le second qui a permis l'élaboration d'une nouvelle divinité guérisseuse.

Ainsi, quand il n'est pas grec, Esculape peut être en Afrique soit le produit de la fusion entre le dieu importé et le dieu phénicien, soit celui du mélange entre le premier et des déités berbères pourvues de pouvoirs guérisseurs, soit encore un mélange des trois, l'*Eshmun* punique assumant lui-même l'héritage de croyances antérieures à son arrivée. Il n'est pas inutile de rappeler qu'*Eshmun* a pu être identifié avec au moins deux divinités grecques - *Asklépios* et *Iolaos* - et qu'*Asklépios* a pu assimiler, outre *Eshmun*, d'autres divinités sémitiques; il faut donc imaginer, en Afrique, une divinité berbère s'assimilant tantôt à Neptune, tantôt à *Aesculapius*, et un Esculape ou un Neptune identifié à une ou plusieurs divinités indigènes.

Cette coexistence signifierait-elle qu'une certaine concorde, qui reposait sur la reconnaissance implicite des différences, existait aussi bien entre les hommes qu'entre leurs dieux? Quel que soit son degré d'achèvement, le phénomène syncrétiste des cultes thérapeutiques en Afrique montre pourtant ses limites dans l'incontestable persistance des éléments religieux traditionnels africains, leur renforcement à certains

<sup>42</sup> MORESTIN 1961, 336–44.

<sup>43</sup> LENOIR 1986, 295–302; 1985–1986, 193–6; BROUQUIER-REDDE 1994, 154–164. Sur l'autel découvert à Volubilis, un personnage, debout, de face, probablement une peau de lion sur les épaules et la poitrine, brandit une massue de la main gauche et tient des épis dans la main droite; cette divinité, au nom libyque d'*Aulisua*, est vraisemblablement une *interpretatio africana* d'Hercule en Maurétanie (cf. CORBIER 1974, 95–108).



moments et même leur résurgence après une période de sommeil, probablement parce que le syncrétisme n'a pas entraîné en bloc toute la population, mais un ensemble diversifié, voire contrasté, d'attitudes religieuses propres à chaque groupe social. Qu'on attribue ces phénomènes syncrétistes à des tentatives imposées d'en haut par Rome dans le cadre d'une politique d'intégration des élites, ou au désir mimétique d'une partie de la population africaine, on comprend mieux la minceur de la documentation relative à l'Esculape africain, les initiatives de personnages officiels, s'exprimant au nom de la communauté, constituant l'essentiel du matériel épigraphique. Le silence de larges couches de la population est, à cet égard, avant tout l'expression d'une diffusion sociale élitiste du culte en Afrique; il confirme aussi le rôle déterminant de la religion dans l'intégration de cette région de l'empire dans la romanité, certaines classes ayant soutenu et répandu l'idéologie du conquérant. Ainsi, malgré certaines réussites du syncrétisme africain, on est tout de même forcé de constater qu'une véritable fusion des héritages religieux romain et africain ne s'est opérée que pour une minorité de la population de l'Afrique romaine.

C'est pourquoi il nous importe de connaître les divinités guérisseuses de la majorité des Africains; jusqu'à ces découvertes récentes à Banasa, Béja, Aïn El Hmadna et Theveste, on ne soupçonnait pas l'existence d'une divinité africaine – ou de plusieurs peut-être –, Neptune et Esculape à la fois, qui veillait sur les eaux bienfaisantes et la santé des êtres. Il nous importe de récupérer cette "Afrique fantôme"<sup>44</sup> qui a continué à adresser ses demandes de guérison à ses vieux génies guérisseurs, à une ou plusieurs divinités des sources et de la santé qu'elle a réussi à réinventer à partir de son héritage libyque, sous la pression des nouveaux dieux guérisseurs venus de Phénicie, de Grèce, de Rome.

**Nacéra Benseddik**

### **Bibliographie**

- AMADASI GUZZO M. G., 1967. *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente*. Roma.
- AUPERT P., 1974. *Le nymphée de Tipasa et les nymphées et septizonia nord-africains*. Rome.
- BABELON E., 1903. Les monnaies de Septime Sévère, de Caracalla et de Géta relatives à l'Afrique. *Rivista Italiana di Numismatica*, 16, 157–74.
- BABELON E., 1904. Le dieu Eshmoun. *CRAI*, 231–9.
- BARRE M. L., 1983. *The god-list in the treaty between Hannibal and Philip V of Macedonia: a study in light of the ancient near eastern treaty tradition*. Baltimore-London.
- BAUDISSIN W. W. G., 1905. Der phönizische Gott Esmun. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 59, 459–522.
- BAUDISSIN W. W. G., 1906. Esmun-Asklepios, In C. BEZOLD (ed), *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag* (2. März 1906). Gießen, 729–755.
- BAUDISSIN W. W. G., 1911. *Adonis und Esmun: eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter*. Leipzig.
- BENABOU M., 1976. Résistance et romanisation en Afrique du Nord sous le Haut-Empire. In D. M. PIPPIDI (éd), *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien: travaux du VIe Congrès international d'études classiques*. Bucarest-Paris, 367–75.

---

<sup>44</sup> Selon la formule choisie de Bénabou (1976, 368).

- BEN BAAZIS S., 1985. Neptune dieu "guérisseur". In M. GALLEY (ed), *L'homme méditerranéen et la mer. Proceedings of the International Congress of Studies on Cultures of the Western Mediterranean*. Jerba, 425–36.
- BONNET C., 1988. Melqart. *Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée. Studia Phoenicia VIII*. Namur-Louvain.
- BORDREUIL P., 1985. Le dieu Echmoun dans la région d'Amrit. *Studia Phoenicia*, 3, 221–30.
- BORDREUIL P., GUBEL E., 1986. Bulletin d'antiquités archéologiques du Levant inédites ou méconnues, III. *Syria*, 63, 417–35.
- BROUQUIER-REDDE V., 1994. De Saturne à Aulisua. Dans *L'Afrique, la Gaule, la Religion à l'époque romaine, Mélanges à la moire de Marcel Le Glay. Latomus*, 226, 154–164.
- BRUNEAU PH., 1970. *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*. Paris.
- CADOTTE A., 2002. Neptune africain. *Phoenix*, 56, 330–47.
- CAQUOT A., 1978. Tablettes ougaritiques de Ras Ibn Hani. *ACF*, 570–7.
- CLERMONT-GANNEAU CH., 1903. *Recueil d'Archéologie Orientale*, 5. Paris, 217–67.
- CORBIER P., 1974. Hercule africain, divinité indigène? *DHA*, 1, 95–108.
- FEVRIER P. A., 1975. Religion et domination dans l'Afrique romaine. *DHA*, 2, 305–36.
- DU MESNIL DU BUISSON R., 1973. *Nouvelles études sur les dieux et les mythes de Canaan*. Leyde.
- DUSSAUD R., 1907. Le dieu phénicien Echmoun. *Journal des Savants*, 36–47.
- GRAY J., 1949. The canaanite God Horon. *JNES*, 9, 27–34.
- GSELL S., 1911. *Atlas archéologique de l'Algérie*. Alger-Paris.
- JONGELING K., 1984. *Names in Neo-Punic Inscriptions*. Groningue.
- LE GLAY M., 1955. L'archéologie algérienne en 1954. *Libyca archéologie-épigraphie*, 3.1, 183–206.
- LE GLAY M., 1975. Le syncrétisme dans l'Afrique ancienne. In F. DUNAND, P. LEVEQUE (eds), *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité*. Leyde, 123–151.
- LENOIR M., 1986. Aulisua, dieu maure de la fécondité. *Africa romana*, 3, 295–302.
- LENOIR M., 1985-1986. Inscriptions nouvelles de Volubilis. *BAM*, 16, 191–233.
- LIPINSKI E., 1973. Eshmun "Healer". *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 33.2, 161–83.
- LIPINSKI E., 1995. Dieux et déesses. *Studia Phoenicia*, 14, 161–2.
- MEIER E., 1866. *Die Grabinschrift des sidonischen Königs Esmun-ézer*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, IV.4. Leipzig.
- MORESTIN H., 1961. Le dieu au chef cornu de Banasa. *Hesperis-Thamuda*, 2, 336–44.
- PETITMENGIN P., 1967. Inscriptions de la région de Milev. *MEFRA*, 79, 165–205.
- SALEM A., 1995. Deux inscriptions carthaginoises inédites. In M. H. FANTAR, M. GHAKI (éd), *Actes du IIIe Congrès international des Etudes phéniciennes et puniques* (Tunis, 11-16 novembre 1991). Tunis, 363–5.
- TOUTAIN J., 1907. *Les cultes païens dans l'empire romain*, Vol. 1, *Les cultes officiels: les cultes romains et gréco-romains*. Paris.
- VATTIONI F., 1981. I sigilli fenici. *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 41, 177–93.
- XELLA P., 1972. Per una riconsiderazione della morfologia del dio Horon. *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 32, 271-86.
- XELLA P., 1983. Sulla piu antica storia di alcune divinità fenicie. Dans *Atti del I Congresso Internazionale di Studi fenici e punici II*, 401–7.
- XELLA P., 1986. Le polythéisme phénicien. Dans C. BONNET, E. LIPINSKI, P. MARCHETTI (eds), *Studia Phoenicia 4, Religio Phoenicia*, 29–39.
- XELLA P., 1988. Una menzione del tempio di Eshmun a Cartagine (CIS I 2362,6). *RSF*, 16, 21–23.
- XELLA P., 1988 (1989). D'Ugarit à la Phénicie: sur les traces de Rashap, Horon, Eshmun. *Die Welt des Orients*, 19, 45–64.

- XELLA P., 1990a. Aspects du culte d'Eshmoun à Carthage. Dans *Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord, 1. Carthage et son territoire dans l'antiquité*. Actes du IVe Colloque international réuni dans le cadre du 113e Congrès national des Sociétés savantes (Strasbourg, 5-9 avril 1988). Paris, 131–9.
- XELLA P., 1990b. "Divinités doubles" dans le monde phénico-punique. *Semitica*, 39(2), 167–75.