

# Le Traitement

De la notion physique à ses représentations  
métaphoriques dans l'Antiquité  
gréco-romaine classique et tardive



Actes de la journée doctorale  
tenue à la Maison de la Recherche (Paris) le 17 février 2017

Édités par  
T. MARTI CASADO ET MARIA SAVVA



# Le Traitement

De la notion physique à ses représentations  
métaphoriques dans l'Antiquité gréco-romaine  
classique et tardive

Actes de la Journée Jeunes Chercheurs de l'UMR 8167  
tenue à la Maison de la Recherche (Paris)  
le 17 février 2017

Édités par

TAMARA MARTI CASADO ET MARIA SAVVA

Comité scientifique

VÉRONIQUE BOUDON-MILLOT ET PAUL DEMONT

Maquette et mise en page

TAMARA MARTI CASADO

Avec le soutien de

L'UMR 8167, Orient et Méditerranée  
Sorbonne Université (Paris IV)

Paris, UMR 8167 « Orient et Méditerranée », janvier 2109.

Tous droits réservés. Toute production, totale ou partielle, par quelque procédé que ce soit, sans autorisation expresse des auteurs, est interdite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L.335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

## SOMMAIRE

<i>Avertissement</i>	4
<i>Préface de</i> PAUL DEMONT	5
Remerciements	7
Programme de la journée doctorale	9
<i>Introduction,</i> MARIA SAVVA, TAMARA MARTI CASADO	11
LE TRAITEMENT DANS LA MÉDECINE RATIONNELLE	
<i>Hippocrate</i>	
MARION BONNEAU	
<i>Réflexions sur le traitement féminin de la strangurie à partir d'une fiche de malade des Épidémies (Épidémies VII c. LXIV)</i>	13
<i>Galien</i>	
ANASTASIA PAPADOPOULOU	
<i>L'aspect du bon et du mauvais sang dans la perspective pathologique de Galien</i>	24
EVA WAHLBERG SANDBERG	
<i>Galen and treatment of children</i>	34

LE TRAITEMENT DANS D'AUTRES TEXTES MÉDICAUX ET DANS LA  
TRADITION PHILOSOPHIQUE

SANDRO PASSAVANTI

*Soigner l'imaginaire. Quelques traitements des manifestations hallucinatoires  
dans la littérature médicale et philosophique de l'Antiquité* 45

MARIE-NOËLLE RIBAS

*Soigner avec art : la médecine rationnelle selon Platon et Aristote* 76

MARINE GLÉNISSON

*Le traitement médical du philosophe à l'époque impériale (I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècles  
après J.-C.)* 89

LE TRAITEMENT DANS LA TRADITION NON MÉDICALE

NICOLA ZITO

*Guérir par les astres, guérir par les pierres : l'exemple du Περὶ καταρχῶν  
de Maxime et des Λιθικά orphiques* 101

FLORENCE LE BARS-TOSI

*Devin médecin ou prêtre sorcier ? Mélampous à travers l'iconographie  
de Grande-Grèce et de Sicile* 121

*Conclusion, MARIA SAVVA, TAMARA MARTI CASADO* 136

Source de l'image en couverture:

Image libre de droits. Aryballe attique à figures rouges: « Médecin soignant un patient » du Peintre de la Clinique

## AVERTISSEMENT

Les abréviations des traités hippocratiques sont celles de l'inventaire bibliographique *Corpus Hippocraticum. Verzeichnis der hippokratischen und pseudohippokratischen Schriften*, édité par Gerhard Fichtner, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, version 2017/12.

Les abréviations des traités galéniques sont celles de l'inventaire bibliographique *Corpus Galenicum. Verzeichnis der galenischen und pseudogalenischen Schriften*, édité par Gerhard Fichtner, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, version 2018/06.

Les abréviations d'auteurs et du reste des ouvrages sont celles du dictionnaire *Liddell-Scott-Jones*.

## PRÉFACE

« L'homme n'est privé de ressource face à rien de ce qui peut arriver. C'est seulement face à Hadès qu'il ne se procurera aucune échappatoire. Mais son intelligence a conçu des remèdes aux maladies sans solution » (Sophocle, *Antigone*, v. 360-363). Le célèbre chant du chœur de l'*Antigone* de Sophocle montre à la fois, non sans quelque contradiction interne, les limites et les prouesses du traitement médical, et aussi la fierté avec laquelle les succès (réels ou non) de la médecine étaient célébrés dès l'époque d'Hippocrate.

Les contributions réunies dans ce volume explorent le vaste champ de la médecine ancienne, depuis la *Collection hippocratique* jusqu'à la médecine romaine impériale, avec le regard neuf de jeunes chercheurs en cours de doctorat ou récemment titulaires du doctorat. Le cas de la strangurie permet d'abord à Marion Bonneau une analyse nuancée de la différenciation « genrée » dans le traitement proposé par les auteurs hippocratiques. Anastasia Papadopoulou propose une analyse de la façon dont Galien systématise la notion de « mauvais sang », superflu ou nuisible. Les enfants ont des maladies et des traitements spécifiques chez Galien ? Eva Wahlberg Sandberg montre que la réponse doit être, dans ce cas aussi, nuancée, même si le paradigme de l'hippocratism galénique ne distingue généralement pas âge et sexe. Sandro Passavanti parcourt avec beaucoup de science l'histoire du traitement, très peu individualisé, et quasiment jamais psychologique, des maladies psychiques d'Hippocrate à la médecine romaine. La comparaison du rationalisme médical chez Platon et Aristote et la correction du premier par le second sont ensuite étudiées par Marie-Noëlle Ribas. La médecine cohabitait bien sûr avec d'autres formes de traitement. Marine Glénisson envisage, elle, le traitement philosophique des passions humaines à l'époque impériale, grâce auquel le malade (l'image de la maladie est récurrente) pourra, par un effort difficile et une bonne « hygiène de vie », se soigner lui-même. C'est avec une érudition extrême que Nicola Zito décrit la guérison par les pierres et par les astres dans deux traités très probablement élaborés dans le cercle de l'empereur Julien, le *Περὶ καταρχῶν* de Maxime et les *Λιθικά* orphiques. Florence Le Bars-Tosi revient pour finir, avec des éléments nouveaux, sur l'interprétation de la figure du devin, médecin et/ou sorcier, dans l'iconographie de Mélampous et des filles de Proitos au IV<sup>e</sup> s. avant notre ère.

Comme on le voit, les angles d'attaque sont très divers. Ils témoignent des intérêts multiples que revêt l'histoire de la médecine ancienne, du point de vue de l'histoire sociale, de l'histoire culturelle, et bien sûr de l'histoire de la médecine elle-même. Ces études montrent aussi le haut

## PRÉFACE

degré de spécialisation et le rayonnement que ce domaine a désormais atteint, notamment au sein de l'équipe « Médecine grecque » de l'unité de recherche « Orient et Méditerranée » du Centre National de la Recherche Scientifique et de Sorbonne Université, une équipe particulièrement active de l'École doctorale « Mondes antiques et médiévaux » de cette université. Rappelons ici que l'université appelée « Sorbonne Université » comprend désormais, à la suite de la fusion entre l'UPMC (Université Pierre et Marie Curie, Paris-VI) et l'Université Paris-Sorbonne (Paris-IV), trois facultés dans les domaines des sciences, de la médecine et des lettres et sciences humaines — ce qui explique son nouveau nom. Ce volume participe sans aucun doute à l'élargissement de l'horizon intellectuel de la recherche qu'implique cette fusion, et il faut d'autant plus en féliciter les deux éditrices.

PAUL DEMONT

Ancien directeur de l'École doctorale « Mondes anciens et médiévaux » (ED 22), 2009-2018  
Professeur émérite à Sorbonne Université

## REMERCIEMENTS

Deux ans se sont écoulés après la réalisation de la troisième Journée Jeunes Chercheurs et aujourd'hui nous sommes ravies de présenter la publication des Actes. Cependant, l'organisation de la journée et l'édition et publication des Actes n'auraient pas pu aboutir sans l'aide précieuse de certains membres de l'équipe de l'UMR 8167 « Orient et Méditerranée », que nous tenons à remercier vivement.

Tout d'abord, un grand merci aux organisateurs de la première Journée Jeunes Chercheurs de nous avoir donné l'occasion de vivre cette expérience enrichissante durant nos années de doctorat : Elsa Rocca et Nicolas Lamare, chercheurs associés au sein de l'équipe Antiquité classique et tardive de l'UMR « Orient et Méditerranée ».

Nous adressons nos remerciements également à tous les participants de la journée, que nous citons dans l'ordre des interventions : Marion Bonneau, Jessica Thoulouse, Anastasia Papadopoulou, Eva Wahlberg Sandberg, Sandro Passavanti, Marie-Noëlle Ribas, Marine Glénisson, Antonio Ricciardetto, Nicola Zito et Florence Le Bars-Tosi. Nous remercions vivement ceux qui ont bien voulu soumettre leurs articles : nous les remercions pour leur prompt disponibilité et leur bonne volonté lors de la préparation de l'édition et de la publication des Actes. Le succès de cette journée sur « Le traitement » repose essentiellement sur la richesse de leurs contributions.

Nous tenons également à remercier notre directrice de thèse, Véronique Boudon-Millot, alors directrice de l'UMR 8167 « Orient et Méditerranée » (2013-2018) et responsable de l'équipe Médecine grecque à laquelle nous sommes rattachées, qui a toujours été présente à nos côtés et nous a soutenues dans la préparation et l'organisation de cette journée d'étude. Nous remercions aussi l'ancien directeur de l'École Doctorale 1, Paul Demont, d'avoir participé en tant que modérateur de la première session de notre journée et de s'être chargé de la préface des Actes. Un grand merci à tous les deux d'avoir accepté de faire partie du comité scientifique. Enfin, nous tenons à remercier Alessia Guardasole et Antonio Ricciardetto, qui ont accepté de présider deux autres sessions de la journée.

Merci aussi à Madame Simonin, ancienne gestionnaire de l'équipe Médecine grecque pour son implication dans l'organisation logistique de cette journée, et aux deux secrétaires de l'ED 1 pour l'organisation administrative : Madame Djaoud et Madame Zemboulingame. Cette journée d'étude n'aurait pas pu être possible sans le soutien financier de l'équipe Médecine grecque ni le soutien matériel de la Maison de la Recherche, qui a mis à notre disposition ses locaux.



## REMERCIEMENTS

Enfin, nous devons une grande reconnaissance à Fabienne Dugast, ingénieur de recherche, qui a toujours veillé sur nous pour la réussite de ce troisième cycle. Nous la remercions aussi pour son accueil dans la salle de travail de l'équipe Antiquité tardive de l'INHA, et de nous avoir encouragées à toujours donner le meilleur de nous-mêmes. Avec son aide et celle de Nicolas Lamare, le processus de publication est arrivé à son achèvement.

**LE TRAITEMENT : DE LA NOTION PHYSIQUE  
À SES REPRÉSENTATIONS MÉTAPHORIQUES  
DANS L'ANTIQUITÉ GRÉCO-ROMAINE  
CLASSIQUE ET TARDIVE**

Paris, Maison de la Recherche, 17 février 2017  
Troisième Journée Jeunes Chercheurs

**PROGRAMME DE LA JOURNÉE**

**Comité d'organisation**

Tamara MARTI CASADO, Maria SAVVA et Jessica THOULOUSE

**Modérateurs**

Véronique BOUDON-MILLOT (CNRS-UMR 8167), Paul DEMONT (Sorbonne Université),  
Alessia GUARDASOLE (CNRS-UMR 8167), Antonio RICCIARDETTO (Université de  
Liège, Sorbonne Université)

9h15 Accueil des participants

9h30 Mot de bienvenue

**I. LE TRAITEMENT DANS LA MÉDECINE RATIONNELLE**

*Hippocrate*

9h45 **Marion BONNEAU**

*Réflexions sur le traitement féminin de la strangurie à partir d'une fiche de malade des  
Épidémies (Épidémies VII c. LXIV)*

10h15 **Jessica THOULOUSE**

*Le πεσσὸν φθόριον dans le Serment d'Hippocrate : une pratique interdite*

10h45 Discussion

Pause

*Galien*

11h30 **Anastasia PAPADOPOULOU**

*L'aspect du bon et du mauvais sang dans la perspective pathologique de Galien*

PROGRAMME

12h00 Eva WAHLBERG SANDBERG

*Galen and treatment of children*

12h30 Discussion

12h45-13h45 Déjeuner

II. LE TRAITEMENT DANS D'AUTRES TEXTES MÉDICAUX  
ET DANS LA TRADITION PHILOSOPHIQUE

14h00 Sandro PASSAVANTI

*Les traitements des syndromes de type hallucinatoire dans la médecine gréco-romaine*

14h30 Marie-Noëlle RIBAS

*Soigner avec art : la médecine rationnelle selon Platon et Aristote*

15h00 Marine GLÉNISSON

*Le traitement médical du philosophe à l'époque impériale (I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècles après J.-C.)*

15h30 Discussion

Pause

III. LE TRAITEMENT DANS LA TRADITION NON MÉDICALE

16h15 Antonio RICCIARDETTO

*Le vocabulaire du traitement attesté dans les lettres privées grecques de l'égypte gréco-romaine et byzantine*

16h45 Nicola ZITO

*Guérir par les astres, guérir par les pierres : l'exemple du Περὶ καταρχῶν de Maxime et du Lapidaire orphique*

17h15 Florence LE BARS-TOSI

*Devin médecin ou prêtre sorcier ? Mélampous à travers l'iconographie de Grande Grèce et de Sicile*

17h45 Discussion

Fin de la Journée

## INTRODUCTION

MARIA SAVVA\* ET TAMARA MARTI CASADO\*\*

Cette journée s'inscrit dans un cycle de « Journées Jeunes Chercheurs » organisées par des doctorants de l'UMR 8167 « Orient et Méditerranée » depuis 2011, afin de favoriser la rencontre et l'échange entre les étudiants et les professeurs. La réalisation de ces journées offre, en effet, aux doctorants ainsi qu'aux jeunes chercheurs, un cadre pour donner de la visibilité à leurs travaux de recherche en leur fournissant l'opportunité d'une intervention orale et d'une publication de leurs contributions. de plus, des journées comme celle-ci encouragent les jeunes chercheurs à établir un réseau de contacts.

Chaque journée est organisée par un groupe différent de doctorants. La première, organisée par Nicolas Lamare, Zénaïde Lécat, Elsa Rocca et Morgane Uberti, s'est déroulée en 2011 et portait sur « Le passé et son héritage : modalités et enjeux dans les sociétés du monde romain et de l'Antiquité tardive ». Deux ans plus tard, une deuxième journée a été organisée par Caroline Leblond et Filipe Ferreira sur « L'Otium : loisirs et plaisirs dans le monde romain. De l'objet personnel à l'équipement public ». Dans les deux cas, les équipes faisaient partie de l'équipe Antiquité classique et tardive de l'UMR 8167 « Orient et Méditerranée ». Cette fois-ci l'initiative a été entreprise par l'équipe Médecine grecque.

Le thème choisi pour cette troisième Journée Jeunes Chercheurs porte sur « Le traitement » (en grec *θεραπεύειν, ιατρύειν, ἰᾶσθαι* ou en latin *curare*). Le fait que le terme « traitement » ne se trouve pas seulement dans les textes médicaux, mais qu'il puisse également être étudié sous un autre angle, fait prendre conscience de l'évolution mais aussi de la signification du terme. Dans cette perspective, le choix de ce sujet a été volontairement large afin de pouvoir susciter l'intérêt de doctorants et jeunes chercheurs provenant d'horizons divers et d'appréhender la thématique

---

\* *La corruption dans le Corpus hippocratique et dans les tragédies d'Euripide*, thèse en cours depuis 2014, à Sorbonne Université (Paris IV), UMR 8167 « Orient et Méditerranée », équipe Médecine grecque, sous la direction de V. Boudon-Millot.

\*\* *Histoire de la tradition imprimée du Tétrabiblon du médecin byzantin Aétius d'Amida (VI<sup>e</sup> siècle de notre ère)*, thèse en cours depuis 2015, à Sorbonne Université (Paris IV), UMR 8167 « Orient et Méditerranée », équipe Médecine grecque, sous la direction de V. Boudon-Millot.

## INTRODUCTION

du traitement dans une approche pluridisciplinaire, tout en cherchant de rester fidèles à la nature de l'UMR 8167, qui englobe actuellement six équipes : Mondes sémitiques, Antiquité classique et tardive, Monde byzantin, Islam médiéval, Mondes pharaoniques et Médecine grecque. Encadrées dans l'espace temporel entre l'époque classique (v<sup>e</sup> siècle avant J.-C.) et l'Antiquité tardive (vi<sup>e</sup> siècle après J.-C.), les différentes contributions de cette troisième journée ont eu pour objectif d'analyser les divers types de traitements et leurs représentations ainsi que d'interpréter leur évolution au cours des siècles. Pour cette raison, la journée s'étend de l'étude des sources de la médecine rationnelle jusqu'aux limites de son utilisation magico-populaire, en se divisant en trois grandes sections. La première, intitulée « Le traitement dans la médecine rationnelle », est relative à la médecine en termes classiques, c'est-à-dire à la médecine hippocratique et galénique. Les contributions apportées par les auteurs examinent des questions comme l'existence de traitements différenciés selon le sexe, l'âge ou la maladie du patient. La deuxième partie se focalise sur « le traitement dans d'autres textes médicaux et dans la tradition philosophique » en faisant une ouverture à la notion du traitement hors du domaine médical, avec des exposés autour de l'influence que la philosophie exerce sur la médecine, mais aussi, la médecine sur la philosophie, ainsi que l'incidence de ces deux arts dans le traitement psychologique. La dernière section s'occupe de l'interprétation du « traitement dans la tradition non médicale. » Ce dernier axe présente des interventions sur la notion du traitement dans le domaine de l'astrologie et de l'iconographie.

Voici la publication du troisième volume des Actes de la Journée Jeunes Chercheurs qui a eu lieu le 17 février 2017 à la Maison de la Recherche à Paris. À travers les contributions des auteurs, ce qui est montré est que le traitement est un sujet qui peut être conçu et compris à partir de perspectives disciplinaires et méthodologiques différentes.

# QUELQUES RÉFLEXIONS SUR LE TRAITEMENT FÉMININ DE LA STRANGURIE À PARTIR D'UNE FICHE DE MALADE DES ÉPIDÉMIES (HIPPOCRATE, ÉPIDÉMIES VII C. LXIV)

MARION BONNEAU\*

*Introduction : les études de genre face à la médecine hippocratique*

Pourquoi parler d'un traitement féminin, à propos, qui plus est, d'une maladie que l'on retrouve dans l'ensemble du *Corpus hippocratique*, et dont on pourrait du même coup supposer qu'elle affecte plusieurs types de patients, tous sexes confondus ? C'est que les auteurs hippocratiques, en consacrant une part importante de leurs écrits aux maladies gynécologiques – aux « maladies des femmes » selon la terminologie ancienne, c'est-à-dire en fait essentiellement aux maladies de la matrice – ont prêté le flanc à différents soupçons. Au premier rang de ceux-ci le questionnement initié par les études de genre anglo-saxonnes<sup>1</sup>, que l'on peut reformuler de la manière suivante : y a-t-il une proximité spécifique de la femme avec la maladie en raison de son anatomie ? Vaste interrogation, qui en appelle d'autres, par exemple celle qui consiste à se demander si, dans le traitement qu'il propose, le médecin hippocratique se comporte

---

\* *La patiente-femme dans la Collection hippocratique en dehors des traités gynécologiques*, thèse en cours depuis septembre 2013, sous la direction de Paul Demont, à Sorbonne Université (Paris IV), ED 1, UMR 8167 « Orient et Méditerranée », équipe de « Médecine grecque ». Mes remerciements vont à V. Boudon-Millot, D. Gourevitch et A. Guardasole pour leurs remarques et suggestions éclairantes lors de la présentation orale de cet exposé.

1. Concernant les travaux anglo-saxons qui proposent une lecture de la médecine hippocratique fondée sur le genre – particulièrement de la gynécologie –, voir notamment Dean-Jones 1994, Hanson 1989 ou King 1998. Pour une analyse d'un chapitre d'*Épidémies VI* dont se sont emparées les études de genre, voir, par l'auteur du présent article-Bonneau 2017.

différemment selon qu'il a affaire à un patient homme ou à une patiente femme. Dans cet article, l'importance du critère du sexe du patient dans les choix thérapeutiques du médecin sera ainsi questionnée, à partir d'un cas. En effet, le sexe du patient semble chez certains commentateurs du Corpus hippocratique constituer un critère important, mais l'était-il à ce point chez les auteurs hippocratiques, qui considéraient également l'âge ou la catégorie sociale, par exemple<sup>2</sup> ?

La classification des malades apparaît de manière tout à fait frappante, au sein du *Corpus hippocratique*, dans les *Épidémies*, un ensemble de traités rédigés entre la fin du V<sup>e</sup> et le milieu du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C., et qui répertorie, sous forme de constitutions climatiques ou de fiches nosologiques individuelles, les maladies générales<sup>3</sup> à avoir sévi un temps donné sur un territoire donné.

*Le cas de la femme d'Aspasios (Épidémies VII c. LXIV) :  
une patiente atteinte de strangurie*

Dans cette perspective, une fiche de malade extraite du traité *Épidémies VII* a attiré notre attention<sup>4</sup> :

1 Τῆ Ἀσπασίου ὀδόντος δεινὸν ἄλγημα καὶ γνάθου. 2 Καστόριον καὶ πέπερι διακλυζομένη καὶ κατέχουσα ἐν τῷ στόματι ἀνῆκε· καὶ στραγγουρικὸν αὐτῇ ἀνῆκε προσθεμένη τὸ ἄλευρον τὸ ζῆν τῷ ῥοδίῳ. 3 Τὰς ἀφ' ὑστερέων κεφαλαλγίας καστόριον παύει· τὰ πλεῖστα τῶν ὑστερικῶν αἰ φῦσαι· σημεῖον οἱ ἐρευγμοὶ καὶ οἱ περὶ γαστέρα ψόφοι καὶ ἐπάσματα ὀσφύος καὶ περὶ νεφροὺς ἀλγήματα καὶ ἰσχία. 4 Καὶ ἐγκελευκισμένος μέλας ἢ ἀρωμάτων τρίτον μέρος, ἀλεύρου δύο ἐν οἴνῳ εὐώδει ἐψηῆσαι λευκῶ, ἐπ' ὀθόνιον ἐπιχέοντα, ἐπαλείψαντα, καταπλάσσειν ἐπὶ τῆς γαστρὸς ἀλγήματα ὑστερικά<sup>5</sup>.

La femme d'Aspasios souffre à la fois d'un mal aux dents ainsi qu'à la mâchoire, et de strangurie, sans que l'on sache plus avant la temporalité des deux phénomènes. Si l'on regarde du côté d'ouvrages hippocratiques qui traitent de maladies communes aux deux sexes, la strangurie se manifeste de deux manières : elle consiste ou bien en la suppression pure et simple des urines<sup>6</sup> ou bien en l'émission douloureuse, parfois même abondante, d'urines, rouges, avec du pus ou des grumeaux, accompagnées par des douleurs au bas-ventre<sup>7</sup>. Elle peut constituer une maladie à part

2. Langholf 1990, p. 194-205.

3. Par maladie générales, la nosologie hippocratique entend les maladies dues au climat, par opposition aux maladies individuelles, imputables au régime de l'individu.

4. Hp., *Epid. VII* c. LXIV, édit. Jouanna 2003, p. 89-90. Signalons qu'il existe une rédaction parallèle en Hp., *Epid. V* c. LXVII, édit. Jouanna 2003, p. 30, mais celle-ci s'arrête avant la mention de la strangurie, nous ne l'intégrons donc pas dans notre commentaire.

5. Nous reproduisons le texte de la Collection des Universités de France (Hp., *Epid. VII*, édit. Jouanna 2003, p. 89-90) dont nous réservons pour l'instant la traduction.

6. Hp., *Coac.* c. 579, édit. Littré V, 1846, p. 718.

7. Hp., *Epid. I* c. 4, édit. Littré II, 1840, p. 632 ; Hp., *Aph.*, quatrième section, c. 80, édit. Littré IV, 1844, p. 530 = septième section, c. 39, *ibidem*, p. 588.

entière, ou n'être que le symptôme d'une autre pathologie. Enfin, on la retrouve dans les *Épidémies*, à de multiples reprises dans les traités que nous qualifions volontiers à titre personnel de généraux, mais – ce qui peut paraître surprenant pour une affection commune aux deux sexes – à de très nombreuses reprises également dans les traités gynécologiques. En effet, conformément à ce que l'on attend de traités consacrés aux « maladies des femmes », seul un petit nombre d'affections qui sont mentionnées dans le reste du *Corpus hippocratique* s'y retrouvent, et inversement. Est-ce alors la même maladie qui apparaît dans les ouvrages de gynécologie ? Toujours est-il que, peut-être en raison des caractérisations généralistes qui existent dans le reste du *Corpus hippocratique*, les auteurs de gynécologie ne proposent pas de sémiologie pour la strangurie. Certains sont alors tentés de la définir en relation étroite avec la gynécologie hippocratique, ainsi Florence Bourbon, qui écrit : « Les patients atteints de cette pathologie éprouvent de la difficulté à uriner en raison de la pression exercée sur la vessie par les organes voisins<sup>8</sup>. ». Sous couvert de concerner l'ensemble des patients, il s'agit d'une description qui fait appel à une réalité gynécologique bien précise : lorsque, pour diverses raisons, la matrice se déplace à l'intérieur du corps de la femme, elle fait en effet pression sur la vessie et entraîne chez la patiente la strangurie. De sorte qu'on peut y voir en réalité la manifestation gynécologique de la maladie telle qu'elle est présentée sans distinction de sexes, dans les traités généraux.

Dans la perspective d'étude qui est la nôtre, la strangurie bénéficie d'un statut privilégié, puisque le *Corpus hippocratique* en présente un éventail suffisamment large pour permettre de décider de l'existence ou non d'un traitement sexuellement différencié concernant une pathologie susceptible d'affecter les femmes comme les hommes<sup>9</sup>. La zone affectée par la strangurie entretient une proximité patente avec les maladies gynécologiques, ce qui pourrait constituer un début d'explication concernant la particularité évoquée.

### *Le cas de la femme d'Aspasios (Épidémies VII c. LXIV)*

#### *Le traitement mis en place : une application interne ?*

Pour revenir à l'histoire de la femme d'Aspasios, le fait qu'elle figure dans un ouvrage que nous appelons général et qu'elle expose chez une patiente femme une maladie a priori commune aux deux sexes, mais qui existe également dans les traités gynécologiques, rend son cas digne d'intérêt, notamment du côté de la thérapie mise en place<sup>10</sup>. L'auteur-médecin note en effet que la strangurie fut soulagée par une application constituée de farine avec de l'huile de rose, ἀὐτῇ ἀνήκε προσθεμένη

8. Hp., *Nat. Mul.*, édit. Bourbon 2008, p. 118.

9. Signalons qu'une étude sur la strangurie hippocratique existe déjà, mais elle n'aborde pas l'affection sous l'angle de la différence des sexes, ni sous celui de la comparaison entre la strangurie telle qu'elle apparaît – à de nombreuses reprises –, dans les traités gynécologiques et le reste du *Corpus* (López-Férez 1990). Nous lui devons d'avoir établi le relevé précis des occurrences de la strangurie dans l'ensemble du *Corpus Hippocratique*.

10. Il existe une autre patiente en proie à la strangurie dans les *Épidémies*, mais nous ne la commentons pas ici, en raison de l'absence de traitement (Hp., *Epid. II*, édit. Littré V, 1846, p. 90).



τὸ ἄλευρον τὸ ξὺν τῷ ῥοδίνῳ<sup>11</sup>. Ce traitement a de quoi interroger, à plusieurs titres. Avant que d'en mesurer la portée, il convient de procéder à son identification. Les ingrédients, la farine et l'huile de rose ou le parfum aux roses, sont relativement simples à reconnaître. Le second nous interpelle car il est particulièrement indiqué en gynécologie ; que les auteurs emploient l'adjectif ῥοδίνος<sup>12</sup> ou le substantif ῥόδον, le constat est sans appel : il s'agit d'une substance qui apparaît abondamment dans le corpus gynécologique<sup>13</sup>, et même quasi exclusivement puisque le texte d'*Épidémies VII* dont nous parlons constitue la seule occurrence d'un remède à base de rose figurant dans un traité que nous qualifierions de général. Mais c'est avant tout l'utilisation du remède qui nous intéresse. En effet, l'auteur emploie le verbe προστιθῆμι, bien connu du *Corpus hippocratique*<sup>14</sup>, qui recoupe des réalités variables autour de la notion d'application. En gynécologie, le terme προσθέτον, ou encore πρόσθεμα, désigne ainsi la plupart du temps une application interne, c'est-à-dire une préparation renfermée dans un tissu, ou simplement le tissu imbibé d'une substance, que l'on introduit dans le vagin. On parle dans ce cas de pessaires. De manière générale, dans le corpus tout entier, les applications les plus fréquentes sont externes, c'est-à-dire qu'il y a contact direct d'une préparation avec une partie du corps, à l'aide d'éponges mouillées, de linges chauds et humides, ou encore de cataplasmes. Toute la question est alors de savoir à quel usage précis l'auteur de la fiche d'*Épidémies VII* fait référence, car de l'identification de la pratique découle l'interprétation. Nous disposons de plusieurs éléments de contexte : en premier lieu, nous avons affaire à une femme, ainsi qu'à un ingrédient réservé à la médecine des femmes ; ces éléments peuvent nous faire pencher en faveur d'une utilisation interne du produit. D'un autre côté, même si les ingrédients sont utilisés en gynécologie, l'affection concerne bien les deux sexes. Cependant – nous l'avons vu – elle apparaît aussi dans les traités gynécologiques. Par ailleurs, la formulation pose question : en effet, le doute est rarement permis lorsque l'auteur-médecin emploie les substantifs neutres προσθέτον ou πρόσθεμα ; en revanche, nous avons affaire ici à une tournure verbale qui peut faire hésiter. Il semble plus fréquent pour les auteurs d'utiliser simplement le verbe lorsqu'ils veulent parler d'un usage externe. Par exemple, au c. II de *Nature de la femme*, il paraît peu discuté que ce soient des applications externes qui sont recommandées quand il est écrit : « Appliquer des compresses tièdes là où se situe la douleur »<sup>15</sup>. À titre de comparaison, c'est au contraire le substantif qu'on trouve dans le catalogue de recettes qui présente sans conteste des pessaires, comme en témoignent les nombreuses indications concernant l'insertion du produit<sup>16</sup>. Cependant, cette répartition n'est pas systématique. Ainsi, de notre point de vue, le c. VII du même traité évoquerait davantage une préparation à insérer dans le vagin de la patiente,

11. Hp. *Epid. VII*, édit. Jouanna 2003, p. 89.

12. À côté de l'adjectif, il faut sous-entendre ou bien le substantif μύρον ou bien le substantif ἔλαιον. Voir à ce sujet édit. Bourbon 2008, p. 213.

13. Pour des applications gynécologiques qui contiennent un produit à base de roses, voir par exemple, Hp. *Nat. Mul.*, édit. Bourbon 2008, p. 11, 33, 38, 42, 77, 83, 89, 90. Dans le reste du corpus gynécologique, voir notamment Hp., *Mul. I-III*, édit. Littré VIII, 1853, p. 90, 172, 292, 336, 340, 380, 436, 450, 502. Il s'agit d'une liste étoffée, mais non exhaustive.

14. Ed. Kühn et Fleischer 1989, p. 700 pour πρόσθετος, on, p. 703 et p. 704 pour προστιθῆμι.

15. Hp., *Nat. Mul.*, édit. Bourbon 2008, p. 3 : Χλιάσματα προστιθέναι ἢ ἂν ἡ ὀδύνη <ἐχῆ.

16. Hp., *Nat. Mul.*, édit. Bourbon 2008, p. 38-42 : Προσθετὰ δριμέα.

malgré la présence du verbe à l'impératif<sup>17</sup>. On voit par conséquent que le grec seul, προσθεμένη, même s'il pourrait nous faire pencher pour une application externe, ne peut suffire pour trancher. C'est donc le contexte de la fiche LXIV d'*Épidémies VII* qu'il faut analyser. Deux points attirent notre attention. Tout d'abord, de la farine intervient dans la préparation. La répétition de l'article neutre devant la tournure prépositionnelle, τὸ ἄλευρον τὸ ζῆν τῷ ῥοδίνῳ, suggère qu'il s'agit peut-être d'un médicament connu par les médecins, dont il n'est pas nécessaire de préciser plus en détails les modes de préparation ou d'administration. On s'attendrait alors à le retrouver dans les traités gynécologiques puisque la deuxième substance mentionnée n'apparaît pas ailleurs dans le *Corpus hippocratique*<sup>18</sup>. Pour autant, aucune identification n'est possible dans l'ensemble constitué par *Maladies des femmes* I, II et *Femmes stériles*. On peut en revanche repérer certaines similitudes avec une recette d'application présente dans *Nature de la femme*<sup>19</sup>. On y retrouve les deux substances principales, la farine et le parfum aux roses, même si d'autres ingrédients entrent en compte. La finalité thérapeutique est celle de la purgation, ce qui pourrait convenir dans le cas d'une patiente souffrant de strangurie comme la femme d'Aspasios ; cependant, plusieurs éléments de la fiche d'*Épidémies VII* semblent insister davantage sur la douleur : le médecin commence par évoquer le mal de dents, puis les maux de tête en provenance de la matrice, les douleurs provoquées par les vents dans la matrice, pour finir par la mention des douleurs de ventre en général dues à l'utérus. Là encore, tout est question d'interprétation : le remède proposé vise-t-il avant tout à attirer le fluide retenu – ici l'urine –, auquel cas une thérapie purgative serait toute indiquée ? Ou bien l'accent porte-t-il sur le soulagement de la douleur ? Le mode d'administration déterminera la propriété attribuée aux produits utilisés. Il est donc finalement assez difficile de savoir à quel point l'auteur d'*Épidémies VII* a eu recours à un savoir pharmacologique gynécologique recensé dans *Nature de la femme*, dans lequel il aurait puisé en connaissance de cause. Pour en revenir à la farine qui constitue en partie l'application, il est intéressant de constater que cet ingrédient n'apparaît jamais dans les différents catalogues de pessaires présents dans le corpus gynécologique<sup>20</sup>. De plus, la farine réapparaît

17. Hp., *Nat. Mul.*, édit. Bourbon 2008, p. 10 : προσθέσθω τὸ Αἰγύπτιον ἔλαιον ἐν εἰρίῳ, « qu'elle s'applique l'huile d'Égypte avec de la laine ». Le traitement intervient à mi-parcours pour un orifice matriciel replié, qui entraîne une aménorrhée ainsi que des douleurs au bas-ventre et aux lombes. La présence de la laine, la zone affectée ainsi que la durée du traitement – une nuit – peuvent faire penser à une application interne. Peut-être qu'un travail à venir consisterait, pour une plus grande lisibilité des pratiques médicales, à harmoniser les traductions, en choisissant systématiquement l'appellation de « pessaires » pour ce qui aura été identifié comme une application interne.

18. Il faut préciser à cette occasion que les réflexions sur la pharmacologie hippocratique, notamment dans la perspective des études de genre, sont quelque peu biaisées par le fait que la majeure partie des recettes figure dans le corpus gynécologique. Sur ce point, voir Totelin 2009.

19. Hp., *Nat. Mul.* CIX 16, édit. Bourbon 2008, p. 93 : [...] Προσθετὸν καθαρτικόν· ἄλευρον σητάκιον, σμύρνης ὅσον τριῶβλον, κρόκου τὸ ἴσον, καστορίου ὀβολόν, ταῦτα τρίψας ἐν μύρῳ ῥοδίνῳ προσθέσθω [...] (« [...] Application purgative : farine nouvelle, trois oboles de myrrhe, une égale quantité de safran et une obole de castoréum, que vous aurez broyés, avec du parfum aux roses ; que la malade se l'applique [...] »).

20. Voir par exemple Hp., *Nat. Mul.* XXXII, édit. Bourbon 2008, p. 38-42, XCVII (p. 82-83) ; Hp. *Mul.* I 74, édit. Littré VIII, 1853, p. 154-160 ; 75 (p. 162-170) ; 78 (p. 178-180) ; 81 (p. 202) ; 84 (p. 204-210) ; Hp., *Mul.* II 196, édit. Littré VIII, 1853, p. 378-380 ; Hp. *Mul.* III 235, *ibidem*, p. 450. Parmi ces très nombreuses occurrences, un seul catalogue présente une unique recette de pessaire contenant de la farine (*Mul.* II 205, édit. Littré VIII, 1853, p. 392). Compte tenu des autres applications détaillées dans le chapitre, il ne fait pas de doute qu'il s'agit bien d'un pessaire.

à la fin de la fiche, dont le discours a dérivé vers des généralités concernant les maladies de la matrice. Pour les douleurs au ventre dues à l'utérus, une recette de cataplasme est proposée, dans laquelle la farine sert de liant pour la texture voulue. Enfin, il n'est pas non plus inintéressant de regarder la fiche suivante (*Épidémies VII LXV*<sup>21</sup>) qui présente à nouveau – dans un contexte bien différent – un traitement en forme de cataplasme.

### *Une application externe*

Ces différents arguments conduisent à identifier le remède proposé à la femme d'Aspasios pour traiter sa strangurie comme appartenant à la catégorie des applications externes plutôt qu'internes. En effet il contient comme ingrédient de base de la farine, à l'instar de plusieurs applications externes mentionnées en gynécologie<sup>22</sup>. De plus, la mention finale d'un cataplasme élaboré avec de la farine pour les douleurs utérines invite à relire le début de la fiche dans cette perspective. Enfin, jamais dans l'ensemble du *Corpus hippocratique* la strangurie ne fait l'objet d'une thérapie par pessaire, évidemment pas pour les patients de sexe masculin<sup>23</sup>, mais – ce qui est bien plus étonnant – pas non plus pour les femmes souffrant de strangurie en contexte gynécologique<sup>24</sup>. Il serait ainsi surprenant que les *Épidémies* présentent un remède typiquement gynécologique et pourtant absent des traités concernés s'agissant de la strangurie.

Que faire alors finalement de l'huile de rose, exclusivement réservée à la gynécologie, et connue pour ses évidentes caractéristiques odorantes ? C'est peut-être ce dernier point qui a poussé J. Jouanna à traduire le verbe *προστίθῃμι* par « pessaire », ainsi qu'à interpréter avec M. -D. Grmek le remède comme une pratique spécifiquement gynécologique : « La bonne odeur du pessaire (due ici à l'huile de rose) est censée attirer l'urine, comme ailleurs elle est censée attirer la matrice »<sup>25</sup>. Ils font en effet référence à un processus très familier des traités gynécologiques, dès qu'il s'agit de provoquer une purgation dont l'absence est considérée comme pathologique, au point que l'on a pu parler à ce sujet de thérapie par les odeurs. On peut néanmoins envisager qu'une autre propriété de l'huile de rose serait ici en jeu, et qu'elle s'accorderait mieux avec l'application en forme de cataplasme, à savoir son pouvoir jugé antalgique. On retrouve en effet

21. Hp., *Epid. VII LXV*, édit. Jouanna 2003, p. 90.

22. Voir par exemple la recette de cataplasme pour une inflammation de l'utérus post-partum en *Nat. Mul.*, c. XXVII, édit. Bourbon 2008, p. 26, ou celle pour traiter un écoulement rouge en *Mul. II* 193, édit. Littré VIII, 1853, p. 374.

23. Seul un passage du traité *Des Fistules*, qui concerne vraisemblablement les deux sexes puisqu'il est consacré à l'inflammation du rectum – responsable notamment de la strangurie – mentionne des applications chaudes, ou des suppositoires, c'est-à-dire des modes de traitement proches de celui qui nous occupe, mais il ne s'agit pas à proprement parler de pessaires (Hp. *Fist.*, édit. Joly 1978, p. 141-142).

24. Voir plus loin, p. 24 et suivantes.

25. Hp. *Epid. VII*, édit. Jouanna 2003, p. 233. Il aurait pu ajouter : ou le sang (des règles, des lochies).

souvent associé à la mention de fortes douleurs un remède à base de roses<sup>26</sup>. Même si ce point n'est pas le plus fréquemment invoqué et s'il existe en plus de l'utilisation odorante une utilisation émoullissante ou assouplissante tout aussi fréquente, il est facile d'imaginer les douleurs provoquées par la strangurie, d'autant plus que l'auteur-médecin rapporte juste avant de manière explicite celles qu'engendre le mal de dents, soulagé grâce au bain de bouche proposé<sup>27</sup>. Nous proposons à présent de reprendre la traduction élaborée par J. Jouanna en la modifiant très légèrement, sur le point qui nous a occupé :

1 Chez la femme d'Aspasios, terrible mal de dent et à la mâchoire. 2 En se baignant avec du castoréum et du poivre, et en conservant le remède dans la bouche, elle fut soulagée ; et la strangurie se relâcha chez elle par l'application de la préparation de farine avec l'huile de rose. 3 Le castoréum fait cesser les maux de tête provenant de la matrice. La plupart des affections de la matrice sont causées par les vents ; le signe en est les éructations, les bruits dans le ventre, les gonflements des lombes et les douleurs dans la région des reins et des hanches. 4 Du vin rouge sorti de l'état de moût ou un tiers d'aromates, deux tiers de farine à faire bouillir dans du vin blanc odorant, verser le tout sur un linge, étaler et appliquer en cataplasme pour les douleurs du ventre dues à l'utérus.

### *Un traitement sexuellement indifférencié ?*

Pour formuler une première conclusion, il semble qu'il soit de prime abord tentant de voir dans le traitement féminin de la strangurie tel que la fiche LXIV d'*Épidémies VII* le présente un exemple de traitement sexué, autrement dit une illustration du fait que certains médecins, face à une affection commune aux deux sexes, traiteraient la femme différemment, en portant leur regard vers son anatomie génitale, et ce d'autant plus que l'affection en question concerne la zone traitée par le corpus gynécologique. Il ne s'agit pas de nier la proximité de ce chapitre avec la gynécologie hippocratique, compte tenu à la fois du sexe de la patiente, de la zone corporelle affectée et de l'ingrédient utilisé. Mais nous voudrions replacer le traitement de la femme d'Aspasios dans le contexte des *Épidémies*, qui, face à une maladie que nous qualifions de commune aux femmes et aux hommes, ne paraît pas faire grand cas de la différence des sexes.

26. Par exemple, en Hp., *Nat. Mul.*, c. XLVIII 2, édit. Bourbon 2008, p. 64, il est conseillé d'oindre la tête de la patiente avec du parfum aux roses dans le cas de fortes douleurs aux vaisseaux sous les yeux et à ceux du nez, provoquées par un mouvement de l'utérus vers la tête. Bien entendu, l'interprétation selon la thérapie des odeurs peut s'appliquer ici également.

27. Hp., *Epid. VII*, édit. Jouanna 2003, p. 89 : [...] Καστόριον καὶ πέπερι διακλυζομένη καὶ κατέχουσα ἐν τῷ στόματι ἀνήκε [...]. Il est d'ailleurs remarquable que ce soit le même verbe qu'on retrouve pour le soulagement de la strangurie, mais avec une construction différente, selon la leçon choisie par l'éditeur, qui ne place pas la patiente en position de sujet, mais la maladie (*ibidem*, p. 233, note 8).

*Le traitement de la strangurie est-il le même selon qu'il apparaisse dans l'ensemble gynécologique ou non ?*

Confrontons le traitement de la strangurie dans les traités dits généraux – dont font partie les *Épidémies* – et dans les traités gynécologiques. Autrement dit – d'après le chapitre qui nous occupe – est-on ou non en droit de penser que la femme en proie à la strangurie serait finalement plus proche de la femme en proie à des désagréments gynécologiques que de l'homme en proie à la même maladie ?

Nous avons vu que la strangurie apparaît à de nombreuses reprises dans les traités gynécologiques, à l'inverse de bon nombre d'affections communes aux deux sexes. Concernant les conditions d'apparition de la maladie, l'anatomie génitale féminine est, sans surprise, omniprésente quand la maladie est abordée dans ces traités. Pour le dire rapidement, une ulcération de la matrice<sup>28</sup>, des aphtes dans les parties génitales<sup>29</sup>, mais surtout certains déplacements de la matrice<sup>30</sup> peuvent être à l'origine de la strangurie. Parmi ces étiologies, les traités *Nature de la femme* et *Maladies des femmes* en présentent une plus originale, le cas où la strangurie survient à la suite de l'administration d'un médicament, étonnamment une boisson<sup>31</sup>. Il semble par ailleurs que trois autres chapitres du même traité présentent la configuration selon laquelle un traitement réservé à la gynécologie entraîne la strangurie<sup>32</sup>. Nous voyons ainsi que les conditions d'apparition de la strangurie dans les ouvrages spécialisés de gynécologie non seulement sont exclusivement liées à l'anatomie génitale de la femme, mais surtout qu'elles peuvent même dériver directement de la thérapie gynécologique spécialisée, alors que l'on trouve des étiologies très générales dans le reste du *Corpus*<sup>33</sup>.

28. HP., *Mul.* I 90, édit. Littré VIII, 1853, p. 216.

29. HP. *Mul.* I 90 ; *Mul.* II 210, édit. Littré VIII, 1853, p. 406.

30. Par exemple contre la hanche (*Nat. Mul.* VIII 4, édit. Bourbon 2008, p. 11), au milieu des lombes (*Nat. Mul.* XIV, édit. Bourbon 2008, p. 17 = *Mul.* II 131, édit. Littré VIII, 1853, p. 276), ou encore sur le col de la vessie (*Mul.* I 7, édit. Littré VIII, 1853, p. 34 ; *Mul.* II 128, *ibidem*, p. 274).

31. HP., *Nat. Mul.* XXXII 3, édit. Bourbon 2008, p. 29 et *Mul.* II 135, édit. Littré VIII, 1853, p. 306. Il s'agit dans le premier cas d'une potion emménagogue à boire, susceptible de provoquer douleur et strangurie. *Maladies des Femmes* II évoque une boisson à base de cantharide, à administrer en cas de non-retour des règles, après un traitement émollient destiné à remettre la matrice en place.

32. Au c. 84 du premier tome de *Maladies des Femmes* (*Mul.* I, édit. Littré VIII, 1853, p. 210), la mention de la maladie intervient à la fin d'un catalogue de recettes de pessaires destinés à purger la matrice. Après l'administration d'un pessaire à base de cantharide, l'auteur évoque les cas où de la douleur survient, ainsi que de la strangurie, en présentant les remèdes appropriés, de sorte qu'il est vraisemblable que l'affection résulte directement de ce genre de traitement, qui, par définition, peut paraître irritant. De même, dans le deuxième tome de *Maladies des Femmes* (*Mul.* II, édit. Littré VIII, 1853, p. 404), au c. 209, c'est l'administration de pessaires – dont la composition n'est pas indiquée –, ainsi que la purgation qu'ils entraînent qui peuvent causer des douleurs, parfois accompagnées de strangurie. Enfin, au c. 206 cette fois, p. 400, ce ne sont plus des pessaires mais une fomentation purgative de la matrice qui est susceptible de provoquer la strangurie.

33. Comme l'étiologie climatique d'*Airs, Eaux, Lieux*, qui attribue la strangurie à la consommation d'eaux provenant de différentes sources (HP., *Aër.*, édit. Jouanna 1996, p. 208-209), ou celle extraite du c. 23 de *Nature de l'homme* (HP., *Nat. Hom.*, c. 23, édit. Jouanna 2002, p. 220-221) qui veut que la maladie appartienne aux affections qui descendent de la tête. Enfin, selon le traité *Maladies II* (HP., *Morb. II*, édit. Jouanna 2003, p. 142) la strangurie résulte de la descente des humeurs.



Pour en venir aux différents traitements de la strangurie dans l'ensemble du *Corpus hippocratique*, l'on n'est guère surpris de les trouver en majorité dans les traités gynécologiques, puisque ceux-ci concentrent la plupart des recettes du *Corpus*. De la même manière, il est aisé de constater que les remèdes diffèrent sensiblement entre les ouvrages que nous appelons spécialisés et ceux que nous appelons généraux. Il existe néanmoins des points de comparaison, comme les applications chaudes mentionnées par le traité des *Fistules*, dont j'ai parlé plus haut, et qui rappellent sans y correspondre exactement la pratique gynécologique des pessaires. Par ailleurs, une proposition aphoristique d'*Épidémies II* recommande le vin pur, ingrédient qui, selon certaines lectures symboliques, serait privilégié en gynécologie en raison de sa couleur analogue au sang, le flux gynécologique principal<sup>34</sup>. Si l'on retient cette convergence, on choisit d'adhérer à une approche de la pharmacopée hippocratique différente, et pourtant absente du discours des médecins eux-mêmes, qui consisterait à repérer des substances particulièrement symboliques – auxquelles la rose appartient – dont l'appellation, la forme ou la couleur, rappellent des éléments féminins<sup>35</sup>. Enfin, les traités gynécologiques tout comme le traité des *Affections* évoquent un traitement sous forme de boissons diurétiques<sup>36</sup>. Ce dernier ouvrage préconise également des bains chauds, un aspect que l'on retrouve en gynécologie, sans pour autant faire partie d'une thérapie sexuée, bien plutôt d'un ensemble de pratiques communes à la thérapeutique hippocratique<sup>37</sup>. Hormis ces exceptions, force est de constater que le traitement de la strangurie dans les traités gynécologiques prend naturellement une forme gynécologique, c'est-à-dire que les auteurs préconisent différentes thérapies qui ne s'appliquent qu'à l'anatomie génitale féminine, qu'on trouve par conséquent uniquement dans les ouvrages spécialisés. Nous voyons ainsi qu'il existe deux autres pratiques thérapeutiques qui ne conviennent qu'à un public féminin. D'abord, ce que l'auteur de l'édition française de référence, É. Littré, appelle « injection », et qui correspond à ce qu'on qualifierait aujourd'hui de « lavement », mais appliqué à la matrice – on en trouve deux occurrences dans *Maladies des femmes*<sup>38</sup>. Ensuite le traitement par vapeur ou humidité chaude, appelé fomentation, qui peut consister en des séances pendant lesquelles on dirige de la vapeur chaude vers l'entrée de la matrice, ou – plus rarement – en des contacts directs d'un linge chaud

34. Hp., *Epid. II*, édit. Littré V, 1846, p. 136, à comparer avec la recommandation de boire du vin doux en *Maladies des Femmes I* (Hp., *Mul. I*, c. 84, édit. Littré VIII, 1853, p. 210), en *Maladies des Femmes II* (Hp., *Mul. II*, c. 206, édit. Littré VIII, 1853, p. 400). Sur les rapports entre le sang féminin et une forme de thérapie par le vin, voir par exemple Villard 1999. On pourrait néanmoins nuancer cette exclusivité féminine en considérant que le vin constitue une ressource essentielle dans le régime alimentaire ancien, et qu'à ce titre il se retrouve naturellement dans les ouvrages qui détaillent le plus des recettes thérapeutiques inspirées de cette alimentation.

35. Sur les interprétations symboliques de la rose voir Totelin 2009, p. 204, 210 et 213.

36. Hp., *Nat. Mul.*, c. LXI, édit. Bourbon 2003, p. 70 ; Hp., *Aff.*, c. 28, édit. Littré VI, 1849, p. 240.

37. Le c. VIII de *Nature de la femme* (Hp., *Nat. Mul.*, édit. Bourbon 2003, p. 11) recommande ainsi un bain de siège à l'eau chaude, traitement que l'on retrouve dans plusieurs catalogues de recettes gynécologiques : Hp., *Nat. Mul.*, c. XXXII 3, édit. Bourbon 2003, p. 29 ; *Mul. I* 78, édit. Littré VIII, 1853, p. 178 ; *Mul. I* 84, *ibidem*, p. 210 ; *Mul. II* 206, *ibidem*, p. 400. Voir également *Mul. II* 135, édit. Littré VIII, 1853, p. 306 et *Mul. II* 210, *ibidem*, p. 406.

38. Hp., *Mul. I* 90, édit. Littré VIII, 1853, p. 216 et *Mul. II* 209, *ibidem*, p. 404.

et humide sur le bas-ventre<sup>39</sup>. Nous nous retrouvons à nouveau face à des pratiques thérapeutiques exclusivement réservées à la gynécologie, et qui participent vraisemblablement de la thérapie par les odeurs, puisqu'on les rencontre généralement à l'occasion de rétention de flux sanguins, ou de déplacements utérins. Encore une fois, au regard de ces méthodes gynécologiques pour traiter la strangurie, il est remarquable que, parmi les nombreuses occurrences de la maladie dans le corpus gynécologique, on ne trouve nulle part la mention de pessaires affectés à cette fonction.

Au terme de cette enquête, il ne fait pas de doute d'un côté que le traitement féminin de la strangurie, tel qu'il apparaît dans les traités gynécologiques, s'attache en grande partie à considérer la femme dans ce qu'elle a de visiblement différent de l'homme, bien qu'il s'agisse d'une maladie affectant les deux sexes. Ce point n'a rien de surprenant compte tenu de la zone affectée par la maladie. Il semble d'un autre côté que ce même traitement, concernant une patiente qui apparaît dans un traité général, résiste à une référence exclusivement gynécologique. La femme – comme ce qui semble se passer ailleurs lorsqu'une femme est confrontée à une maladie commune aux deux sexes – est considérée de manière presque identique à un malade de sexe masculin.

## Bibliographie

### Sources

- HIPPOCRATES, *Aër.* : J. Jouanna, *Airs, Eaux, Lieux*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1996.  
 —, *Aff.* : É. Littré, *Affections*, Paris, J.-B. Baillière, vol. VI, 1849.  
 —, *Aph.* : É. Littré, *Aphorismes*, Paris, J.-B. Baillière, vol. IV, 1844.  
 —, *Coac.* : É. Littré, *Prénotions Coaques*, Paris, J.-B. Baillière, vol. V, 1846.  
 —, *Epid. I* : É. Littré, *Épidémies I*, Paris, J.-B. Baillière, vol. II, 1840.  
 —, *Epid. II* : É. Littré, *Épidémies II*, Paris, J.-B. Baillière, vol. V, 1846.  
 —, *Epid. V-VII* : J. Jouanna, *Épidémies V et VII*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 2003.  
 —, *Fist.* : R. Joly, *Des Fistules*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1978.  
 —, *Morb. II* : J. Jouanna, *Maladies II*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 2003.  
 —, *Morb. IV* : É. Littré, *Maladies IV*, Paris, J.-B. Baillière, vol. VII, 1851.  
 —, *Mul. I-III* : É. Littré, *Maladies des femmes I et II, Femmes stériles*, Paris, J.-B. Baillière, vol. VIII, 1853.  
 —, *Nat. Hom.* : J. Jouanna, *Nature de l'homme*, Berlin, Akademie Verlag (CMG), 2002.  
 —, *Nat. Mul.* : F. Bourbon, *Nature de la femme*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 2008.

39. Sur cette pratique, et sa voisine, la fumigation, voir Gourevitch 1999.

*Références*

- BONNEAU M. (2017) : « Phaétousa et Nannò : deux femmes qui se transforment en hommes (*Épidémies VI 8 c. 32*) », *Revue des Études Grecques*, 130, juillet-décembre 2017, p. 347-374.
- DEAN-JONES L. (1994) : *Women's bodies in Classical Greek Science*, Clarendon Paperbacks, Oxford.
- GOUREVITCH D. (1999) : « Fumigation et fomentation gynécologiques », dans I. Garofalo, A. Lami, D. Manetti et A. Roselli (éd.), *Aspetti della terapia nel Corpus Hippocraticum : atti del IX<sup>e</sup> Colloque international hippocratique, Pisa 25-29 settembre 1996*, Florence, p. 203-217.
- HANSON A. E. (1989) : « Diseases of Women in the Epidemics », dans G. Baader et R. Winau (éd.), *Die Hippokratischen Epidemien, (Sudhoffs Archiv Beiheft 27)*, p. 38-51.
- KING H. (1998) : *Hippocrates' woman : Reading the female body in Ancient Greece*, Routledge, Londres/New-York.
- KÜHN J.-H. et FLEISCHER U. (1989) : *Index Hippocraticus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- LANGHOLF V. (1990) : *Medical Theories in Hippocrates Early Texts and the 'Epidemics'*, W. de Gruyter, Berlin/New-York.
- LOPEZ-FÉREZ J. A. (1990) : « La strangurie dans le Corpus hippocratique », dans P. Potter, G. Maloney, J. Desautels (éd.), *La maladie et les maladies dans la Collection hippocratique : actes du VI<sup>e</sup> Colloque international hippocratique*, éd. du Sphinx, Québec.
- TOTELIN L. M. V. (2009) : *Hippocratic Recipes*, Brill, Leyde/Boston.
- VILLARD L. (1999) : « Tant de vin pour soigner les femmes », dans I. Garofalo, A. Lami, D. Manetti et A. Roselli (éd.), *Aspetti della terapia nel Corpus Hippocraticum : atti del IX<sup>e</sup> Colloque international hippocratique, Pisa 25-29 settembre 1996*, Florence, p. 219-234.



# L'ASPECT DU BON ET DU MAUVAIS SANG DANS LA PERSPECTIVE PATHOLOGIQUE DE GALIEN

ANASTASIA PAPADOPOULOU\*

Le médecin du deuxième siècle de notre ère, Galien, est considéré comme l'un des auteurs les plus féconds de l'Antiquité. Son œuvre comprend des écrits sur la médecine, l'anatomie, la physiologie, la pharmacologie, mais aussi sur la philosophie, l'éthique et la rhétorique<sup>1</sup>. Parmi ses œuvres portant sur la pathologie, qui sont d'une importance majeure, nous sont parvenus trois traités, publiés sous le titre Γαληνού περί φλεβοτομίας πρὸς Ερασιστρατον βιβλίον : *Sur la saignée contre Érasistrate*, Γαληνού περί φλεβοτομίας πρὸς Ερασιστρατείους τοὺς ἐν Ρώμῃ : *Sur la saignée contre les Érasistrateens de Rome* et Γαληνού περί φλεβοτομίας θεραπευτικόν : *Sur le traitement par la saignée*<sup>2</sup>, concernant la polémique sur l'utilité de la saignée.

Étant donné que ces œuvres sont interdépendantes, toutes les trois abordent le thème central pour l'histoire de la médecine grecque de l'utilité de la saignée, pratique au centre d'une intense polémique d'Hippocrate (v<sup>e</sup> siècle avant notre ère) à Érasistrate (III<sup>e</sup> siècle avant notre ère) et jusqu'à Galien. Cette polémique, concernant l'histoire de la saignée, sa pratique et son utilité, a d'ailleurs divisé les médecins jusqu'au xvii<sup>e</sup> siècle. Il s'agit d'une pratique médicale indifféremment répandue à l'époque romaine aussi bien parmi les couches supérieures de la société (jusqu'aux empereurs eux-mêmes), que parmi les plus pauvres des paysans d'Asie. Le grand médecin de Pergame se déclare en faveur de la saignée qui constitue une pratique « raisonnée et raisonnable », telle qu'elle est exposée dans son traité *Sur le traitement par la saignée*. Il est

---

\* *La médecine antique et la polémique sur l'utilité de la saignée : édition, traduction et commentaire de trois traités de Galien (De venae sectione adversus Erasistratum, De venae sectione adversus Erasistrateos Romae degentes, De curandi ratione per venae sectionem)*, thèse en cours sous la direction de Véronique Boudon-Millot, à Sorbonne Université (Paris IV), ED 1, UMR 8167 « Orient et Méditerranée », équipe de « Médecine grecque ». Bourse de la Fondation pour l'Éducation et la Culture Européenne, Athènes.

1. Boudon-Millot 2007, p. CXXXVII.

2. Kühn (édit.) 1826, vol. XI, p. 147-316.

vrai qu'il y a une prédilection assez générale des médecins de l'Antiquité pour cette intervention thérapeutique. Cependant bien que ce remède soit utilisé avant son époque, le grand médecin parvient à le présenter d'une manière différente et unique. Contrairement à ses prédécesseurs, il nous donne des informations précises sur la façon d'en user. Il voit la saignée comme un remède d'évacuation mais aussi de répulsion<sup>3</sup> qui doit s'appliquer aux patients qui manifestent intempestivement un excès ou un défaut d'une des quatre humeurs, c'est-à-dire un phénomène de dyscrasie (déséquilibre des humeurs) ou un syndrome de pléthore qui est définie – selon Galien – « comme une surabondance du contenu des vaisseaux telle qu'elle en provoque la rupture ou la surtension et qu'elle alourdit les forces »<sup>4</sup>. Malgré son ignorance de la composition du sang, du dosage de ses différentes parties et de la structure des cellules qu'il contient, Galien a la notion d'un état normal du sang et par conséquent aussi d'états pathologiques pour lesquels la saignée devait fournir matière à observation<sup>5</sup>. Il rédige un programme complexe selon lequel, il précise la quantité du sang qui doit être évacuée en fonction de l'âge, du sexe et du genre de vie du patient, de la constitution du corps, de la saison, du climat et du lieu. Pourtant, étant donné que la saignée consiste en l'évacuation de sang, selon Galien, le médecin doit être capable de distinguer le bon (χρηστὸν τῆ φύσει αἷμα) et le mauvais sang (ἀχρηστον τῆ φύσει αἷμα). En effet l'évacuation du bon sang peut amener le patient au décès mais en revanche l'élimination du mauvais sang constitue un traitement d'une efficacité non négligeable. En outre, dans le cas de la saignée, le médecin doit déterminer quelles veines sont les plus appropriées, quelle quantité de sang doit se retirer et s'il faut retirer la quantité requise lentement et régulièrement, ou tout à la fois<sup>6</sup>. Notons aussi qu'en général Galien combine le bon sang avec la couleur rouge et le mauvais avec la couleur noire.

Afin que cette distinction devienne plus évidente, cette étude va comprendre deux parties. La première partie va analyser cette conception du sang dans l'œuvre pathologique de Galien et la deuxième partie va présenter l'origine de cette théorie médicale.

### *Les deux options du sang dans le corpus galénique*

Premièrement, la distinction entre le bon et le mauvais sang représente un point intéressant de la théorie galénique sur la saignée. En insistant sur la définition des noms et des termes, Galien définit comme « bon sang » ce qui accomplit le fonctionnement principal du sang, c'est-à-dire la nourriture de toutes les parties du corps humain. Le bon sang renvoie donc au sang qui est directement l'élément moteur du corps, à celui qui joue un rôle déterminant à l'existence du souffle (πνεῦμα) et de la chaleur innée<sup>7</sup>. Au contraire il distingue « le mauvais sang » en deux sous-catégories. D'une part la première sous-catégorie comprend le sang intrinsèquement mauvais

3. GAL., *De venae sect. adv. Erasistratum*, trad. Brain 1979, p. 149.

4. GAL., *De plen.*, trad. Boulogne 2009, p. 936.

5. Duminil 1983, p. 205.

6. Hankinson 2008, p. 297.

7. Hankinson 2008, p. 271.

qui n'assure pas sa qualité propre (τὴν ἑαυτοῦ ποιότητα), celle de la nourriture du corps. D'autre part la deuxième sous-catégorie contient le sang potentiellement mauvais qui entraîne la pléthore (τὸ πλῆθος τοσοῦτον γενόμενον). Ce type de mauvais sang est responsable de la lassitude du corps humain et de la rupture ou de l'obstruction de la circulation sanguine dans les veines et les artères. Pourtant, notons qu'il y a le danger que le sang intrinsèquement mauvais évacué d'une veine ou d'une artère soit remplacé par un type de sang qui paraît être bon mais en réalité qui contient une abondance d'humeurs brutes et qui peut amener à l'aggravation de la maladie du patient<sup>8</sup>. On peut souligner aussi que, chez Galien, le médecin peut utiliser la saignée pour arrêter un flux sanguin excessif dans une partie du corps, en évacuant du sang d'une autre partie<sup>9</sup>.

Ici il est important de souligner que – selon Galien – le mauvais sang résulte à la fois d'un problème de quantité et de qualité. Par conséquent – étant donné que le sang constitue un élément vital par excellence – la dynamique de la saignée est d'une telle importance que le médecin doit adopter un traitement modéré, proportionnellement à l'état des forces du patient.

Plus précisément le médecin se réfère deux fois dans son œuvre à la distinction entre le bon et le mauvais sang. Tout d'abord, la présentation analytique de cette distinction se situe dans le neuvième livre de son traité *De la méthode thérapeutique* :

Ἐπειδὴ γὰρ αἵματος ἐστὶ κένωσις ἢ φλεβοτομία καὶ χρηστὸν τῇ φύσει κενοῦσαν. ἀχρηστὸν δὲ γίνεται τῇ φύσει τὸ αἷμα διττῶς. ἢ τὸ μὴ φυλάττον ἀκριβῶς τὴν ἑαυτοῦ ποιότητα, μὴδὲ τρέφειν ἔτι δυνάμενον ὡς πρόσθεν χρηστὸν ἢ τὸ πλῆθος τοσοῦτον γενόμενον, ὡς ἦτοι βαρύνειν τὴν δύναμιν, ἢ τείνειν, ἢ ῥήσσειν, ἢ ἐμφράττειν τὰς τε ἀρτηρίας καὶ τὰς φλέβας<sup>10</sup>.

En effet, puisque la saignée est une évacuation de sang et que le sang a son utilité pour la nature, il faut sans aucun doute que celle-ci ait lieu comme il se doit, en évacuant ce qui n'est d'aucune utilité à la nature. Or le sang devient inutile à la nature de deux façons : ou bien le sang ne garde pas rigoureusement sa propre qualité, n'est plus capable de nourrir comme avant d'une manière utile, ou bien sa pléthore devient telle qu'elle alourdit les forces ou tend les artères ainsi que les veines, les fait éclater ou les obstrue<sup>11</sup>.

En étudiant ce passage, il est évident que Galien pose le problème de quantité ou de qualité du mauvais sang, qui constitue le point le plus essentiel et intéressant de cette théorie médicale. En effet le médecin – étant influencé par la théorie des humeurs d'Hippocrate – souligne ici l'importance des deux facteurs qualificatif et quantitatif et distingue le sang qualitativement mauvais et le sang quantitativement en excès. Ensuite cette distinction se trouve dans le traité d'*Hygiène* où Galien se réfère au bon sang (χρηστὸν) et au mauvais sang (μοχθηρὸν) :

8. GAL., *De venae sect. adv. Erasistratum*, trad. Brain 1986, p. 123.

9. Hankison 2008, p. 297.

10. GAL., *Meth. med.*, édit. Kühn X, 1825, p. 64.

11. Trad. Boulogne 2009, p. 526-527.

ὑπάρχοι δ' αὖ τῷ κοπώδει σώματι τὸ μὲν αἷμα τὸ χρηστὸν ὀλίγον, οἱ δ' ὠμοὶ χυμοὶ πάμπολλοι, μήτε φλεβοτομεῖν, μήτε καθαίρειν, μήτε γυμνάζειν, ἀλλὰ μηδὲ κινεῖν ὄλως, μηδὲ λούειν. αἱ μὲν γὰρ φλεβοτομίαι τὸ μὲν χρηστὸν ἐκκενοῦσι, τὸ δὲ μοχθηρὸν, ὅπερ ἐν ταῖς πρώταις μάλιστα φλεβί ταῖς καθ' ἥπάρ τε καὶ μεσάριον ἀθροίζεται, πρὸς ὅλον ἐπισπῶνται τὸ σῶμα<sup>12</sup>.

Au contraire, dans le corps brisé/fatigué, il y a peu de bon sang, en revanche les humeurs crues sont tout à fait nombreuses, sans possibilité ni de saigner, ni de purger, ni de pratiquer des exercices, ni non plus de se mouvoir complètement, ou de prendre un bain. En effet d'un côté, les saignées évacuent le bon sang et d'un autre côté le sang de mauvaise qualité qui est accumulé dans les toutes premières veines de la région du foie et du mésentère, elles l'amènent vers tout le corps<sup>13</sup>.

On voit ici la dégradation du corps à cause du manque du bon sang. Parallèlement Galien avertit qu'en pratiquant la saignée, il y a le danger de l'évacuation du bon sang et de la diffusion du mauvais sang dans tout le corps humain.

Ces deux aspects du sang, bien que de façon tacite, se présentent également dans les trois traités de la saignée. Plus précisément, Galien dans le traité *Sur le traitement par la saignée* ne se réfère qu'à l'option du bon sang « εἰς γένεσιν αἵματος χρηστοῦ »<sup>14</sup>. En revanche l'option du mauvais sang n'est pas mentionnée de manière directe. Il n'y a aucune référence du terme μοχθηρὸν. Pourtant dans le traité précédemment cité mais aussi dans les deux autres traités de la trilogie on peut constater qu'il choisit de présenter cette option à l'aide des termes « pléthore » et « excès », en soulignant que seulement ce type de sang doit être évacué. En effet dans le traité *Sur la saignée contre les Érasistrateens de Rome* il fait mention de la pléthore « ἡ πληθώρα κενώσεως δεῖται »<sup>15</sup> et dans le traité *Sur la saignée contre Érasistrate*, de l'excès de sang « τὸ σύμμετρον ὑπερβάλον αἷμα »<sup>16</sup>. Ces types de sang sont responsables de l'infestation de l'organisme humain par les maladies diverses « ἀναγκαῖον ἢ ἐνδεῶς κενώσαντι μηδὲν εἶναι πλέον ἢ το σύμμετρον ὑπερβαλόντι μεγίστην ἀκολουθησά βλάβην » (*Sur la saignée contre Érasistrate*)<sup>17</sup>. De manière plus analytique, Galien dans le traité *Sur la saignée contre Érasistrate* remarque qu'il y a un grand nombre de maladies qui se produisent par la pléthore ou l'excès de sang dans le corps humain :

οὔτε ποδάγρας, οὔτε ἀρθρίτισιν οὔτε πλευρίτισιν οὔτε περιπνευμονίαις ἀλίσκεται γυνή καλῶς καθαιρομένη [...] ἀλλ' οὐδὲ ἐπίληπτος οὐδὲ ἀπόπληκτος, οὐδὲ ἄπνους, οὐδὲ ἄφρονος οὐδενὶ ἐν καιρῷ πότε γίνεται καθαιρομένη καλῶς<sup>17</sup>.

La femme qui est bien purgée n'est prise ni par les maladies de goutte, ni par l'arthrite, ni par la pleurésie, ni par la péripneumonie. En même temps si elle est bien purgée, elle ne sera jamais ni épileptique, ni apoplectique, ni sans souffle, ni sans voix<sup>18</sup>.

12. GAL., *De san. tuenda*, édit. Kühn VI, 1823, p. 263.

13. Traduction personnelle.

14. GAL., *De cur. rat. per venae sect.*, édit. Kühn XI, 1826, p. 264.

15. GAL., *De venae sect. adv. Erasistrateos*, édit. Kühn XI, 1826, p. 211.

16. GAL., *De venae sect. adv. Erasistratum*, édit. Kühn XI, 1826, p. 152.

17. GAL., *De venae sect. adv. Erasistratum*, édit. Kühn XI, 1826, p. 165.

18. Traduction personnelle.

Il est évident donc que, quand Galien envisage la saignée ou toute autre purgation, il n'envisage que l'excès de sang sans plus préciser la qualité du sang en question (bon ou mauvais), mais il faut garder à l'esprit que le sang ainsi éliminé, en plus d'être en excès (en quantité), est manifestement également mauvais (en qualité).

Selon les remarques mentionnées ci-dessus, dans la perspective pathologique de Galien, la pléthore et l'excès de sang renvoient à la définition du sang superflu « περιττόν », qui doit être évacué en pratiquant la saignée « ἐκκενώσαι τὸ περιττόν τοῦ αἵματος » (*Sur la saignée contre les Érasistrateens de Rome*)<sup>19</sup>. Le sang superflu est donc en relation directe avec le sang nuisible qui doit être éliminé. En ce sens nous pourrions considérer le sang superflu et le sang nuisible comme les deux définitions complémentaires du même type de sang, celui du mauvais sang, selon la nomenclature du médecin de Pergame.

En guise de conclusion provisoire, dans la trilogie galénique sur la saignée, le médecin ne fait donc pas directement mention de deux conceptions du sang. Cependant la distinction mentionnée ci-dessus entre bon et mauvais sang est présente, en arrière-plan, dans tous les passages des trois traités où il fait références au bon sang et au sang en excès.

### *L'histoire de la théorie médicale du sang*

Il faut à présent aborder les origines de cette théorie médicale du bon et du mauvais sang. On peut distinguer deux influences galéniques. D'une part en ce qui concerne sa base, elle est à rechercher dans la présentation de la physiologie du sang, à l'intérieur de la collection hippocratique. D'autre part la conception de l'analyse complexe de cette distinction est due à la philosophie aristotélicienne.

Que le sang soit avant tout une nourriture qui baigne tout le corps pour assurer sa croissance et son entretien, cela ressort de nombreux passages des traités hippocratiques. De manière plus analytique, le rapport direct entre le sang et la nourriture s'explique chez Hippocrate par l'intermédiaire de la reconnaissance que le sang est élaboré dans le ventre<sup>20</sup>. Le liquide qui se trouve déjà dans le corps, soumis à l'action de la chaleur, devient fluide et arrivant dans le ventre il y cuit les aliments et en résulte le sang du corps. Par conséquence, selon Hippocrate, le sang a pour fonction de nourrir toutes les parties du corps parce qu'il vient de la nourriture qui est dans le ventre<sup>21</sup>.

Cependant il considère que le sang est par lui-même rarement considéré comme une cause de maladie. Selon Hippocrate, l'état naturel du sang se définit par une certaine chaleur liée à une certaine consistance (viscosité ou fluidité) qui a pour conséquence une certaine aptitude au mouvement<sup>22</sup>. Il devient la cause de maladie, quand il est mis sur le même plan que la bile jaune, la

19. GAL., *De venae sect. adv. Erasistrateos*, édit. Kühn XI, 1826, p. 204.

20. Hp. *Morb.* IV, édit. Littré VII, 1851, p. 562-565.

21. Duminil 1983, p. 239.

22. Duminil 1983, p. 206.

bile noire et le phlegme, qui constituent les éléments du corps susceptibles d'être tour à tour utiles ou nuisibles selon leur situation d'équilibre, de manque ou d'excès et en fonction du climat, de l'âge, du sexe mais aussi du genre de vie. De manière plus analytique, les médecins hippocratiques ont observé que la quantité de sang dans les vaisseaux n'était pas constante et pouvait varier entre certaines limites sans entraîner de maladies, pourtant le dépassement de ces limites, au-delà et en deçà, était une cause de troubles. Notons que cela n'implique pas qu'ils aient eu la connaissance de la mesure précise de cette quantité, ni même qu'ils aient eu la préoccupation de la mesurer<sup>23</sup>. Il n'y a plus donc les bons et les mauvais liquides organiques, mais ils sont tous également utiles s'ils sont en quantité convenable dans le corps et tous deviennent également nuisibles dans le cas contraire. Il est important que cette remarque hippocratique soit non négligeable, vu que, avant son apparition, le sang est un liquide uniquement utile qui s'oppose aux liquides nuisibles – bile et phlegme – et qui est altéré par eux dans les processus pathologiques.

En même temps, le père de la médecine avance la distinction des modifications du sang en deux sous-catégories<sup>24</sup>. Chez Hippocrate, les modifications pathologiques de l'état du sang sont dues soit à des facteurs externes (saison, climat), soit à des facteurs internes (action des liquides organiques), mais aussi à l'interférence de plusieurs de ces facteurs. Ensuite il constate que ces modifications peuvent consister en un épaissement, en une liquéfaction, en un échauffement pouvant aller jusqu'au bouillonnement, en un refroidissement et un dessèchement, qui peuvent atteindre un point de non-retour et conduire ainsi le patient à une issue fatale par solidification du sang à l'intérieur du corps<sup>25</sup>. L'acceptation du fait que le sang est la nourriture du corps mais aussi la découverte du sang nuisible renvoient directement au bon et mauvais aspect du sang, que Galien soutient. De plus, les deux catégories des modifications du sang peuvent être combinées avec la distinction du mauvais sang en deux sous-catégories.

En outre, une remarque importante d'Hippocrate – que Galien respecte – se réfère à la couleur du sang. Au chapitre 4 des *Maladies* II, dans un passage où l'auteur s'interroge sur les causes qui font que les vaisseaux de la tête « regorgent de sang » (ὑπεραιμῆσσι), il explique :

τό αἷμα μέλαν ῥεῖ καὶ θολερὸν καὶ νοσῶδες, καίτοι οὐ δίκαιον κατὰ το οὔνομα, ἀλλ' ἐρυθρὸν καὶ εἰλικρινὲς ῥεῖν<sup>26</sup>

le sang coule noir, trouble et morbide, pourtant cela n'est pas normal si l'on s'en tient au terme (regorger de sang) ; car c'est rouge et pur que le sang devrait alors couler<sup>27</sup>.

En étudiant ce passage, on voit la distinction d'un état normal et d'un état pathologique du sang par sa couleur. Le rouge est pour le sang la couleur de la santé et le noir de la maladie. Cette opinion est importante mais sans que nous puissions voir dans cette catégorisation une

23. Duminil 1983, p. 213.

24. Hp. *Morb.* I, édit. Littré VI, 1849, p. 178-179, 188-189.

25. Duminil 1983, p. 318.

26. Hp., *Morb.* II, édit. Littré VII, 1851, p. 12-13.

27. Jouanna 2009, p. 50-51.



anticipation de la distinction contemporaine entre le sang artériel dont la couleur est plus rouge et le sang veineux dont la couleur est plus noire. On doit aussi observer que Hippocrate et tous les médecins hippocratiques acceptent généralement une partie épaisse et une partie fluide du sang<sup>28</sup>.

Enfin on admet qu'Hippocrate et les médecins hippocratiques connaissaient les dangers de l'excès de sang, mais non ceux du manque de sang. La fréquence avec laquelle ils pratiquent généralement la saignée est sans doute à l'origine de ce jugement, bien à tort, car il ne s'agit pas tant d'évacuer un excès de sang par la saignée que d'éliminer les liquides nocifs qui provoquent les maladies en se mêlant au sang.

Étant donné que l'origine hippocratique est devenue évidente, on peut constater que la méthodologie-épistémologie d'Aristote joue un rôle non négligeable sur la théorie de deux options du sang humain. Chez Galien, les liens qui rattachent la philosophie à la médecine ne se distendent jamais. La philosophie ne relève pas pour lui de la recherche abstruse. En revanche elle fait partie intégrante de l'art de soigner. Voilà pourquoi c'est sur la *Physique* d'Aristote et, à un moindre degré, sur celle des Stoïciens et de Platon, qu'il table pour expliquer le monde où fonctionnent le corps, ses éléments et ses qualités<sup>29</sup>. En effet dans ses traités Galien utilise des idées, des concepts, des outils méthodologiques, des distinctions logiques et des règles de définition, division et spécification d'Aristote pour classifier les maladies et les traitements pharmacologiques<sup>30</sup>. Ce n'est donc pas par hasard que la théorie de physiologie et de pathologie de Galien se base sur les commentaires aristotéliens sur l'anatomie et la physiologie des fonctions cognitives et en particulier ses remarques sur les différentes conditions du sang et leurs implications aux différentes performances cognitives<sup>31</sup>.

Dans le passage suivant, il semble clair que Galien a pris en compte les observations du philosophe sur la corrélation de différentes qualités du sang avec des différences dans les pouvoirs sensoriels et intellectuels :

Ἵτι δὲ καὶ Ἀριστοτέλης τῆ κράσει τοῦ τῆς μητρὸς αἵματος, ἐξ οὗ τὴν γένεσιν ἔχειν ἡμῶν φησι τὸ αἷμα, τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἀκολουθεῖν οἶεται, δῆλόν ἐστιν ἐκ τῶν ῥήσεων αὐτοῦ. Κατὰ μὲν γε τὸ δεύτερον περὶ ζώων μορίων οὕτως ἔγραψεν· Ἔστι δ' ἰσχυρὸς μὲν ποιητικώτερον τὸ παχύτερον αἷμα καὶ θερμότερον, αἰσθητικώτερον δὲ καὶ νοερώτερον τὸ λεπτότερον καὶ ψυχρότερον. Τὴν αὐτὴν δ' ἔχει διαφορὰν καὶ τῶν ἀνάλογον ὑπαρχόντων πρὸς τὸ αἷμα· διὸ καὶ μέλιτται καὶ ἄλλα τοιαῦτα ζῶα φρονιμώτερα τὴν φύσιν ἐστὶν ἐναίμων πολλῶν, καὶ τῶν ἐναίμων τὰ ψυχρὸν ἔχοντα καὶ λεπτὸν αἷμα φρονιμώτερα τῶν ἐναντίων <ἐστίν>. Ἄριστα δὲ τὰ θερμὸν ἔχοντα καὶ λεπτὸν καὶ καθαρὸν· αἷμα γὰρ πρὸς τ' ἀνδρείαν τὰ τοιαῦτα καὶ <πρὸς> φρόνησιν ἔχει καλῶς· διὸ καὶ τὰ ἄνω μόρια πρὸς τὰ κάτω ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν καὶ πρὸς τὸ θῆλυ <αὔ> τὸ ἄρρεν καὶ τὰ δεξιὰ πρὸς τὰ ἀριστερὰ τοῦ σώματος<sup>32</sup>.

28. Hp. *Morb.* I, édit. Littré VI, 1849, p. 172-173, 554-557.

29. Conrad/Neve/Nutton/Porter/Wear 1995, p. 71.

30. Gill/Whitmarsh/Wilkins 2010, p. 265.

31. Gill/Whitmarsh/Wilkins 2010, p. 267.

32. GAL., *Quod animi mor.*, édit. Kühn IV, 1822, p. 791.

Il est évident, par les passages suivants, qu'Aristote est d'avis que les puissances de l'âme dépendent du tempérament du sang de la matrice, duquel naît, suivant lui, notre propre sang. En effet, cet auteur a écrit dans le II<sup>e</sup> livre Des parties des animaux (chap. II) : Le sang épais et chaud donne la force, le sang ténu et froid rend les sensations plus déliées ; la même différence existe pour les fluides qui correspondent au sang. Voilà pourquoi les abeilles et d'autres animaux semblables sont naturellement plus sensés que beaucoup d'animaux qui ont du sang ; et parmi les animaux qui ont du sang, ceux qui l'ont froid et ténu sont plus intelligents que ceux qui sont dans une disposition contraire. Les meilleurs sont ceux qui ont le sang à la fois chaud, ténu et pur ; car ces conditions sont excellentes pour produire à la fois le courage et l'intelligence. Conséquemment les parties supérieures par rapport aux inférieures, le mâle par rapport à la femelle, les parties droites par rapport aux gauches présentent les mêmes différences<sup>33</sup>.

En outre, on pourrait trouver une relation directe entre la pratique médicale de Galien et la notion de l'élément universel et de l'élément particulier d'Aristote. Selon Galien, un médecin doit avoir conscience de l'universel, c'est-à-dire de la science médicale, et en même temps du particulier, c'est-à-dire du cas individuel du patient<sup>34</sup>. Un médecin donc a l'obligation d'adapter la théorie médicale universelle aux besoins et aux conditions particulières de l'individu<sup>35</sup> pour retirer le mauvais sang du point approprié afin de le rendre sain.

Enfin toute la théorie galénique sur la saignée et surtout sur la distinction du mauvais sang en quantité et en qualité renvoie à la théorie médicale d'Aristote selon laquelle, le guérisseur devrait avoir une connaissance de la qualité et de la quantité des remèdes, du mode de leur application et du discernement du bon moment de leur application<sup>36</sup>.

### *Conclusion*

Au terme de l'analyse, on voit que Galien a donné une place de choix à la saignée dans son arsenal thérapeutique, bien qu'il sache qu'il s'agit d'une intervention chirurgicale, dont les dangers sont considérables, non seulement pour le malade, mais aussi pour la réputation du médecin, si les choses tournent mal<sup>37</sup>. Peut-être est-ce pourquoi il souligne que le meilleur chirurgien n'a recours à la chirurgie qu'en dernier ressort : le spécialiste doit savoir utiliser les médicaments et les caustiques aussi bien que le cautère et le scalpel<sup>38</sup>. Les idées principales de sa théorie viennent d'Hippocrate, des médecins hippocratiques et d'Aristote. Pourtant c'est à Galien qu'il revient, sur la base des observations hippocratiques et en introduisant les données de qualitatif et de quantitatif, le fait d'avoir systématisé ces notions de bon et de mauvais sang. Donc l'innovation importante et l'apport de Galien par rapport à Hippocrate consiste surtout dans cette addition de

33. Trad. Daremberg 1854, I, p. 69.

34. Hankinson 2008, p. 287.

35. Hankinson 2008, p. 284.

36. Hankinson 2008, p. 288.

37. Conrad/Neve/Nutton/Porter/Wear 1995, p. 60.

38. Conrad/Neve/Nutton/Porter/Wear 1995, p. 64.



la distinction entre quantité et qualité du sang. Néanmoins notons que la médecine de nos jours rejette cette double conception du sang et distingue seulement le sang artériel et le sang veineux.

Pour conclure, la théorie de la saignée et plus précisément l'aspect du bon et du mauvais sang, en général sous-estimée et largement négligée par les lecteurs-commentateurs contemporains de l'œuvre de Galien, représentent un point d'intersection de la physiologie galénique et illustrent un axe vraiment original de sa théorie médicale portant sur la pathologie.

## Bibliographie

### Sources

- GALENUS, *De cur. rat. per venae sect.* : K. -G. Kühn, *Claudii Galeni Opera omnia*, vol. XI, Leipzig, 1826.
- , *De cur. rat. per venae sect.* : P. Brain, *Galen on Bloodletting: a Study of the Origins, Development and Validity of his Opinions, with a Translation of the Three Works*, London, Cambridge University Press, 1986.
- , *De plen.*, J. Boulogne, *Méthode de traitement*, Paris, Gallimard, 2009.
- , *De san. tuenda* : K. -G. Kühn, *Claudii Galeni Opera omnia*, vol. VI, Leipzig, 1823.
- , *De venae sect. adv. Erasistrateos* : K. -G. Kühn, *Claudii Galeni Opera omnia*, vol. XI, Leipzig, 1826.
- , *De venae sect. adv. Erasistrateos* : P. Brain, *Galen on Bloodletting: a Study of the Origins, Development and Validity of his Opinions, with a Translation of the Three Works*, London, Cambridge University Press, 1986.
- , *De venae sect. adv. Erasistratum* : K. -G. Kühn, *Claudii Galeni Opera omnia*, vol. XI, Leipzig, 1826.
- , *De venae sect. adv. Erasistratum* : P. Brain, *Galen on Bloodletting: a Study of the Origins, Development and Validity of his Opinions, with a Translation of the Three Works*, London, Cambridge University Press, 1986.
- , *Meth. med.* : K. -G. Kühn, *Claudii Galeni Opera omnia*, vol. X, Leipzig, 1825.
- , *Meth. med.* : J. Boulogne, *Méthode de traitement*, Paris, Gallimard, 2009.
- , *Quod animi mor.* : K. -G. Kühn, *Claudii Galeni Opera omnia*, vol. IV, Leipzig, 1822.
- , *Quod animi mor.* : Ch. Daremberg, *Anatomiques, Physiologiques et Médicales de Galien*, Paris, J. -B. Baillière, vol. I, 1854.
- HIPPOCRATES, *Morb. I* : É. Littré, *Œuvres complètes*, vol. VI, Paris, J. -B. Baillière, 1849.
- , *Morb. II* : É. Littré, *Œuvres complètes*, vol. VII, Paris, J. -B. Baillière, 1851.
- , *Morb. IV* : É. Littré, *Œuvres complètes*, vol. VII, Paris, J. -B. Baillière, 1851.

*Références*

- BOUDON-MILLOT V. (2007) : *Introduction générale sur l'ordre de ses propres livres sur ses propres livres que l'excellent médecin est aussi philosophe*, Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- BRAIN P. (1979) : « In Defence of Ancient Bloodletting », *South African Medical Journal*, 56, p. 149-154.
- CONRAD L., NEVE M., NUTTON V., PORTER R., WEAR A. (1999) [1995], *Histoire de la lutte contre la maladie: la tradition médicale occidentale de l'Antiquité à la fin du siècle des Lumières*, trad. S. Mayoux, S. Rozenberg et P. Rozenberg, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo
- DUMINIL M. (1983) : *Le sang, les vaisseaux, le cœur : dans la Collection hippocratique « Anatomie et physiologie »*, Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- GILL CH., WHITMARSH T., WILKINS J. (2010) : *Galen and the World of Knowledge*, New York, Cambridge University Press.
- HANKINSON R. -J. (2008) : *The Cambridge Companion to Galen*, New York, Cambridge University Press.
- JOANNA J. (2009) : *Hippocrate. Pour une archéologie de l'École de Cnide*, Paris, Les Belles Lettres (CUF).

# GALEN AND MEDICAL TREATMENT OF CHILDREN: EXAMPLES FROM THE *GALENIC CORPUS*<sup>1</sup>

EVA WAHLBERG SANDBERG\*

In Galen's prolific literary production there is a multitude of different medical treatments based on dietetic, pharmacological and/or surgical methods. Some of these therapies are used for re-establishing or to maintaining the health of children. This article presents some examples of medical treatment of children from my thesis on Galen's view of childhood health.<sup>2</sup> My aim is to present some of my reflections on the subject of therapy in children from Galen's viewpoints. Bertier, Byl, Gourevitch and Hummel have contributed to the research on childhood health in ancient Greek and Roman medicine partly by studying the views of Galen in this matter.<sup>3</sup> Their discussions and conclusions, but also, to a small proportion, an analysis from my thesis in progress are the foundation of the article. First, a short background to Galen and the medical treatment of children introduces the theme. Then follow some reflections on Galen and childhood as well as his views on children in health and in sickness. The last part of the article deals with dietetic, pharmacological and surgical treatments of children, and presents some examples of them from the *Galenic Corpus*.

---

\**Galen's view of health during childhood*, thèse en cours sous la codirection de Arja Karivieri et Véronique Boudon-Millot, à l'Université de Stockholm (Département d'archéologie et d'études classiques) et à Sorbonne Université (Paris IV), ED 1, UMR 8167 « Orient et Méditerranée », équipe de « Médecine grecque ».

1. I am grateful for the generous invitation to the one-day colloquium *La journée des jeunes chercheurs : Le traitement: de la notion physique à ses représentations, métaphoriques dans l'Antiquité gréco-romaine classique et tardive*, 17<sup>th</sup> of February 2017, Paris-Sorbonne. Prof. Dr. Véronique Boudon-Millot, (Sorbonne Université, directrice de recherches CNRS), has kindly accepted to be co-supervisor to my thesis in progress *Galen's view on childhood health*.

2. The loci in this article were studied in *Thesaurus Linguae Graecae (TLG)* and follow the pagination by Kühn of the included texts. I have studied these ancient works through translations of them into modern languages. Regretfully, this means that Galen's commentaries on the Hippocratic texts are not included in the main analysis of my thesis because only a fraction of these commentaries are translated into modern languages.

3. Bertier 1996, Byl 1991, Gourevitch 2001 and Hummel 1999.

*Galen and childhood*

In her article on the different age groups and their terminologies in the *Galenic Corpus*, Boudon-Millot describes how Galen for children foremost uses the Greek terms *παις* and *βρέφος* and their derivatives.<sup>4</sup> *Παις* comprises the full age interval between foetus and prepubertal child, while *βρέφος* mostly refers to the infant. Galen seldom makes chronological distinctions between and within these childhood groups. *De Sanitate tuenda* is one of several exceptions, where one can find chronological delimitation of part of the childhood.<sup>5</sup> Galen somewhat self-contradictory states that it is not possible to limit human age periods chronologically, but in the same treatise he divides the childhood in two numerical stages: 0 to 7 and then 7 to 14 years. However, the age could partially be specified without the help of numbers because the reader may limit the age of the child by analysing its developmental phases, as for instance, when Galen discusses the nursing, the teething or the walking child.<sup>6</sup>

*Galen and children in health*

No specific systematic work by Galen on the health in childhood has been recognized. Nevertheless, Galen describes and discusses ill health in childhood in several of his works, as for instance in *De Sanitate tuenda* and in *De Methodo medendi. Puero epileptico consilium*, a letter to a father of a boy with epilepsy, is dedicated to the health and treatment of this child. Galen's ideas on physiology and health is complex and differs in perspective throughout his many works. In her biography on Galen, Boudon-Millot summaries some of his opinions on human corporeal health.<sup>7</sup> Galen's physiology is rooted partly in the Hippocratic medicine, and it foremost adapts the theory where the human body is perceived as a product of blending of the four different primal elements: air, fire, water and earth. These elements are the sources for the four bodily humours blood, phlegm, yellow bile and black bile. Yet, in his discussion on human physiology, Galen focuses mainly on the four qualities of the elements: dry, hot, wet and cold, those that characterize the bodily substances. In *De Sanitate tuenda*, Galen discusses the role of the equilibrium of the different bodily qualities for the health of an individual. He concludes that a person could be healthy even though its constitution deviates from the ideal situation. This view implicates that the role of medical treatment is to regain or to maintain health by adjusting the quantity and quality of the bodily humours and their corresponding qualities. All ages, are included in this understanding of health, disease and medical therapeutic strategy:

---

4. Boudon-Millot 2014, pp. 269-284.

5. GAL., *De san. tuenda*, Green 1951, pp. 238-239 (Kühn VI, p. 387); Boudon-Millot 2014, p. 270, discusses Galen's reluctance of chronological delimitations of age.

6. Byl 1991 (p. 109) describes Galen's interest in the milk tooth eruption of infants, and the remedies of its accompanying pain. Furthermore, Byl accounts for Galen's description of the development of gait and language in childhood.

7. Boudon-Millot 2012, pp. 260-262.

Yet none the less all can be healthy at all ages. Therefore, so far as ages are concerned, you will find that in the same way the difference in constitutions is enormous; so that, for example, of two children having the same age, one will be much moister than the other and one drier, and likewise one warmer and one cooler. Therefore whatever bodies happen to be much more than normally warm, cool, moist, or dry, in these the constitution is not perfect; but those in whom there is a deviation from the perfect constitution, but too slight to be perceptible, these we put in the same class with the best, so far as function is concerned; so that in the range of health one is well-constituted and perfect so far as can be perceived, but another ill-constituted and imperfect.<sup>8</sup>

However, in *De Sanitate tuenda*, Galen often bases his dietetic discussion on theories and experiences of the perfect child body. As a refutation against the disciples of the Methodic Asclepiades, Galen states in *De Sanitate tuenda* that he will discuss the infant with the best constitution of the body. However, he does not intend to take the arguments further because his aim is to teach what is useful, not to dwell in the trifles of the sophists. In this example he gives advice about the usefulness of exercise, something the Methodics speak against. The aim of this kind of instruction is to maintain the ideal health of the infant, not to alter a state of ill health:

But the infant with whom we are concerned in this discussion is perfect in every respect. In him there is no need to correct the habits of the mind, but to guard them that they be not corrupted. But everything is conserved by the same sort of things in nature by which it is impaired. The habit of the mind is impaired by faulty customs in food and drink and exercise and sights and sounds and music. Therefore the hygienist has to be skilled in all these, and must not consider that it concerns the philosopher alone to mould the habit of the mind. For him it is assigned above all else the health of the mind, but to the physician that the body should not easily fall into disease.<sup>9</sup>

Galen argues that both the mind and body are influenced by different habits that could be managed partly by hygienists and partly by philosophers. Flawed customs concerning, for instance, food and drink, physical activities, visual and acoustic impressions, lead to mental problems. In this context of dietetic and profylactic reasoning, the perfect infant untouched by unhealthy habits – a Galenic *tabula rasa* – is the ideal from whom all persons deviate. This stands in contrast to many of Galen's other texts on bodily constitution, for instance *De Temperamentis*, where the well-balanced man in his prime is the embodiment of perfection.

### *Galen and children in sickness*

Galen's physiological and anatomical knowledge of the human body are the foundations of his explanations of diseases. He often asserts the sovereignty of the healer's theoretical and empirical acquaintance with the healthy as well as the diseased body. This corporeal knowledge is also central when deciding and regulating medical therapy.<sup>10</sup>

8. GAL., *De san. tuenda*, Green 1951, p. 18 (Kühn VI, p. 26).

9. GAL., *De san. tuenda*, Green 1951, p. 18 (Kühn VI, p. 40).

10. GAL., *De meth. med.*, Horsley & Johnston 2011, pp. 61-73 (Kühn X, pp. 39-45).

In the *Galenic Corpus* diseases are rarely described as specific for children. Two ailments that Galen considers as common in childhood are epilepsy and urinary bladder stone. Epilepsia is already known to us from the *Hippocratic Corpus*, where the symptoms of seizures, unconsciousness, oral phlegm-production and excretion of urine and faeces are described. Children are described as being afflicted by this disease. Galen, and several later medical authors, as for instance Aretaeus, Oribasius and Aetius of Amida, continue to associate epilepsy with childhood ailments. Considering the aetiology of the disease, Galen mostly differentiates between two types of epilepsy. One sort which derives from the coldness of the brain, from where the greatest part of the moistness comes from. By the accurate life style, it will end before the puberty. The reason for its termination is the natural age-related change to a more dry and warm constitution.<sup>11</sup> The other type of aetiology of epilepsy in childhood embraces an incorrect diet and in this case dietetic management is necessary. Development of this type of epilepsy begins at an early age and ends during puberty. In the *De locis affectis* three types of epilepsy are distinguished based on their different bodily origins: brain, mouth and stomach or other organs.

Epilepsia is according to Galen often combined with urinary bladder stone.<sup>12</sup> The latter affection is considered in the *Hippocratic Corpus* common and medical authors, as for example Galen, Aretaeus and Aetius of Amida, describe and discuss the disease in children. Galen explains that the bodily heat of children predisposes for calculus. Furthermore, children's frequent and irregular eating result in thick urine. Especially individuals between their seventh and fifteenth year are predisposed to bladder stone, although due to the thick breast milk, even the nurslings could be at risk.<sup>13</sup>

More common in childhood pathology are those diseases that are non-specific for children. Dyskrasia (imbalance of the individual's corporal fluids), inflammation, bone defects and fractures are but a few examples of pathologies that could afflict the child amongst other groups. Children are diseased by quotidian fever, but adults with a body type caused by an indulgent life style could also be affected. The way of life can, thus, cause the adult body to attain a constitution similar to that of a smaller child.<sup>14</sup>

Children, and particularly those who are smaller, and those fully grown who are more phlegmatous and are thick in bodily state, and live an idle life, indulging in eating, drinking and continual bathing, especially after nutriment, are readily seized by quotidian fevers.

Furthermore, some pathological conditions are by their unique causation, specific for children; the relation between the health of a wet nurse and that of her nursling is unique and in *De Alimentorum facultatibus* Galen discusses skin ulcers that a child got from its sick wet nurse.<sup>15</sup>

---

11. Hummel 1999, pp. 179-180. Whether children were in fact warmer than those in their prime is discussed in *De temperamentis*. Galen delves on the importance of the examiner's trained perception and reasoning when estimating the body heat. According to him the correct estimation should be that child and an individual in its prime has the same body heat. Galen's discussion of the importance proper method of examination should be seen in its pre-thermometric context.

12. Hummel 1999, p. 180.

13. Hummel 1999, pp. 246-247.

14. GAL., *Ad Glauco. de meth. med.*, Johnston 2016, p. 371 (Kühn XI, p. 23, l. 14).

15. GAL., *De alim. facult.*, Powell 2003, p. 125 (Kühn VI, p. 686). According to Galen a famine forced

Indeed, in an infant, when the first nurse had died, and another who was full of unhealthy humour was providing the milk for him, his whole body was obviously infected with numerous ulcers.<sup>16</sup>

From the same region, many women with nurslings were filled with skin ulcers because of bad bodily humours. This is a highly specific bodily interdependence between a child and an adult in a common and often socially accepted relation in the ancient Greek and Roman Antiquity.<sup>17</sup>

### *Galen and the treatment of sick children*

No specialised systematic work on the treatment of ill health in childhood has been recognized in my study. However, Galen describes several medical therapies in children. He distinguishes three main types of medical treatment: dietetic, pharmacological and surgical and these will be exemplified in the following sections. Most of the cures that Galen suggests are not per se specific for children. Instead, the treatments are often regulated for children for example, by reducing the quantity or strength of medicament:

I take out the juice [of squills: *Urginea maritima* (Lat.), oignon marin (Fr.), *scille officinale* (Fr.)] and sweetening it with the best honey. I administer one spoonful of it daily; a small one to children and a large one to adults.<sup>18</sup>

### *De Sanitate tuenda: dietetic treatment*

The care-giver must evaluate and decide the most appropriate care for the child. The care should vary according to each individual child and it should not include excesses. It should be well-balanced.<sup>19</sup>

Galen's *De Sanitate tuenda* is a hygienic work on dietetic treatment, in which therapy either works to keep an individual healthy or to re-establish the health in a diseased person. The dietetic management is important for all children. By regulating life style factors such as

---

these wet nurses to live on wild herbs.

16. GAL., *De alim. facult.*, Powell 2003, p. 125 and Wilkins 2013, pp. 203-204 (Kühn VI, p. 686): Καὶ φανερώς γε παιδίον, ἀποθανούσης τῆς προτέρας τιτθῆς, ἐτέρας κακοχύμου παρασχούσης αὐτῷ γάλα, πολλῶν ἐλκῶν ἀνεπλήσθη τὸ σύμπαν σῶμα. Instead of Powell's: "[...] his whole body was obviously infected with numerous ulcers", Wilkin's translation: "[...] tout le corps de l'enfant s'est rempli d'ulcères" (that is: "[...] the whole body of the child was filled with ulcers") is preferable, because it is more neutral and does not indicate an aetiology of infection.

17. Rawson 2003, pp. 122-125.

18. Galen on dose reduction of pharmacological treatment in children: GAL., *Puero epileptico consil.*, Temkin 1934, p. 189 (Kühn XI, p. 378).

19. GAL., *De san. tuenda*, Green 1951, p. 28 (Kühn VI, p. 44).



food, drink and physical activities, the healer or care giver could influence the child's corporeal state.<sup>20</sup> For children with a perfect bodily constitution up to 3 years, the physical condition of the wet nurse is essential. The wellbeing the nursling depends on the wet nurse's corporeal constitution and Galen recommends the nurse observes her way of life such as her intake of food, drink, as well as her physical and sexual activities.<sup>21</sup> In the centre of this regime stands the concept of the uniqueness of an individual health constitution; all living beings have their own special bodily mixture and conditions that the healer, nurse or other caregiver has to consider when adjusting the management of its patient's wellbeing.

Another example of how the corporeal characteristics of children influence the management of them is the habit of moulding.<sup>22</sup> In his explanation of this widespread technique Galen presents a metaphor of wax, but he also makes use of the more medically used explanation of the children's high degree of bodily moistness:

These bones and with them the limbs as a whole, are then moulded by the infant's nurses, in the manner of wax objects. Such, then, is the degree of moisture that exists throughout the body of the infant.<sup>23</sup>

In the case of pathological conditions of the child bone, for instance defects or fracture, moulding could be used with the rationale of softness of bodily parts:

Parts with some defects in their shape –limbs for example, which are distorted, bent, or bandy–may, provided they are treated in early childhood while they are still soft, be returned to the natural state by moulding and binding.<sup>24</sup>

And later in *Ars medica*:

Soft bones of the sort found in children may even be successfully 'grown together'.<sup>25</sup>

The softness of the child skeleton can, thus, both cause defects, but also facilitate the healing process.

---

20. GAL., *De san. tuenda*, Green 1951, pp. 28-29 (Kühn VI, p. 45).

21. GAL., *De san. tuenda*, Green 1951, pp. 28-29 (Kühn VI, p. 45).

22. On the tradition of swaddling infants in ancient Rome: Rawson 2003, pp. 120-122.

23. GAL., *De temper.*, Singer 1997, p. 234 (Kühn I, p. 578).

24. GAL., *Ars med.*, Boudon 2002 and Singer 1997, p. 379 (Kühn I, p. 377).

25. GAL., *Ars med.*, Boudon 2002, p. 367 and Singer 1997, p. 384 (Kühn I, p. 387).



*Galen on surgical treatment in children*

But if it occurs in a child who has not yet reached the fourteenth year, it is not appropriate to carry out phlebotomy because, in ages that are hot and moist, a great part of the substance of the body flows away and is dispersed every day. As a result, what we might have achieved by phlebotomy occurs spontaneously by virtue of the nature of the body being treated.<sup>26</sup>

Galen's discusses only a few different surgical treatments in children. In *De Curandi ratione per venae sectionem* and *De Methodo medendi*, Galen explains the dangers of venesection in children.<sup>27</sup> The cure is considered to be both inefficient and too dangerous in childhood and therefore Galen recommends it to be used in patients older than 14 years. Why are children so vulnerable to this management? Galen gives the child's chronological age as a reason. Being younger than fourteen years means having a body that is "[...] hot and moist, from which a great part of the substance of the body flows away and is dispersed every day [...]". The child's corporeal constitution is described by age-specific parameters belonging to the Hippocratic pathophysiological paradigm: heat, moisture and their bodily impact correlate to a practical therapeutical level: prohibition of phlebotomy.

As stated earlier in the section about *Galen and children in sickness*, Galen means that urinary bladder stone is more common in children than in older persons, partly because of children's bodily heat and their frequent and untimely eating habits.<sup>28</sup> By these circumstances the urinary bladder becomes warm and the humours crude leading to a strong tendency for urinary calculi formation. This affection would have been an unneglectable cause of ill health in childhood during Galen's lifetime.<sup>29</sup> The healer challenged with a child suffering from this type of calculus which often is accompanied by severe pain, would have had to find a technique to extract the stone/stones. In *De Locis affectis* Galen gives instructions of the removal of urinary bladder stone in a child.<sup>30</sup> The child should be turn to its back and shaken in order to force the stone to exit and if this works, the child will be able to urinate without pain. If not, the procedure should be repeated more forcefully. In the case of a second failure the healer ought to insert a catheter into the urethra of the child and by this method allow urine to flow through the urethra. Should this technique show disappointing results, Galen does not in this context recommend perineal excision of the calculus, a cure described in length by the Roman author Celsus (first century AD).<sup>31</sup>

26. GAL., *De meth. med.*, Horsley & Johnston 2011 (Kühn X, p. 778).

27. GAL., *De cur. rat. per venae sect.*, Brain 1986, p. 87 (Kühn XI, p. 290) and GAL. *De meth. med.*, Horsley & Johnston 2011, p. 177 (Kühn X, p. 778).

28. Hummel 1999, pp. 246-250.

29. Steinbock 1993, pp. 1088-1092.

30. GAL., *De loc. aff.*, Daremberg 1856, p. 473 (Kühn VIII, pp. 10-11).

31. Celsus discusses the dangerous excision and its associates cures of a urinary bladder stone: CELS., *De Medicina*, VII, 26, edit. Spencer 1938, pp. 425-447.

Puero epileptico consilium:  
*dietetic and pharmacological treatment for a special boy*

I shall try to go through as clearly as possible the manner of life by which the boy may benefit not a little and may suffer least harm from unexpected daily occurrences. These must be avoided as far as possible.<sup>32</sup>

In this last section of the article Galen's letter to the aristocratic father of an epileptic boy will be examined. The child's physician Dionysios has been in contact with Galen on therapeutic questions and with this letter the communication is direct between Galen and the father of the afflicted boy. The exact chronological age of the boy is not explicit. The boy goes to have some training in the palaestra, and he has a trainer who Galen considers to be central for the child's physical wellness. The physical training must be strictly regulated and balanced not to induce an epileptic fit. Galen's advices to the pater familia capture some of his medical views: the importance of thorough and learned dietetic treatment, the significant role of the patient's bodily constitution in deciding and controlling therapy, the regulation of pharmacological therapy in children. It also makes explicit the social position of a patient and its caregivers and also their possibilities to understand advanced therapeutic instructions from a physician as well as to afford the costs of a lengthy treatment. The daily routine of this boy probably has much in common with the life of Galen as a child; the meals and education, the rest and the physical activities at the palaestra.<sup>33</sup> In the Galenic corpus one find various examples of colourful stories about the patient in its daily surroundings. In his case studies, Galen communicates a socio-medical experience which is more complex than in this letter. The definition of case history of Galen's texts is complicated, and therefore the number of these stories in the *Galenic Corpus* is only approximately. In her study in Galen's medical rhetorics, Mattern purposes a number of more than 350, but less if stricter inclusion criteria are applied.<sup>34</sup>

In several of Galen's writings, the case histories take place in the house of the patient. Mattern states that, with very few exceptions, it is the competitive world of free, male friends and relatives that take care of the patient and that also function as eyewitnesses and judges of the medical case that Galen and other physicians are involved in.<sup>35</sup> For Galen the case histories could function as medical argument. However, it is highly probably, as Mattern states that they also fill

32. GAL., *Puero epileptico consil.*, Temkin 1934, p. 181 (Kühn XI, p. 360, l. 6).

33. Boudon-Millot 2012 (p. 31, n. 73) refers to GAL., *Puero epileptico consil.* (Kühn XI, p. 357-378).

34. Mattern 2008, pp. 40-43.

35. Mattern 2008, p. 89; GAL., *De praecogn.*, Nutton 1979, pp. 105-115 (Kühn XIV, pp. 635-640): In the case of Boethus' son Cyrillus, the boy's mother is involved in the assessment and treatment of her son. *Ibidem*, p. 133 (Kühn XIV, p. 664): The Emperor's relative Faustina is the judge in the "medical competition" between Galen and Methodic physicians.

the role of social entertainment and self-promotion.<sup>36</sup> She suggests plausibly that Galen uses the case histories for “transmitting knowledge acquired through experience”.<sup>37</sup>

The various societal perspectives that could be studied throughout his extensive corpus are almost like the patterns in a kaleidoscope: ever changing constellations of patients with different sex, age, body constitutions and ethnicity, and healers with varying knowledge and capability of providing health. All within a Galenic Roman world.

### *Conclusion*

Galen’s attitudes towards treatment in children, as well as in all age groups, are often based on his views of physiology and anatomy. Even though he describes the child as specific, this is done in a general paradigm partly based on his modifications of the Hippocratic humoral pathophysiology embracing all ages and bodily constitutions. Therapeutical choices concerning children also depend on this paradigm. The aim of a proper and individually adapted medical therapy is to keep the healthy condition of the body, to prevent disease, as well as a re-established health. Children’s warm and moist constitution leads to curative considerations such as for instance, reduction of the drug dose as well as avoidance of venesection. Regulation of the life style of the wet nurse as well as of her nursling is seen as an important management for their interdependent wellbeing. Galen means that both urinary bladder stone and epilepsy are mostly child afflictions, and he suggests treatments of them, including dietetic, pharmacological and sometimes surgical methods of healing. However, to conclude Galen’s views on the medical treatment of children are more often predominated by his general ideas of the individual management of a person’s corporeal constitution.

## **Bibliography**

### *Ancient sources*

CELSUS, *De Medicina*: W. G. Spencer, *Celsus. On Medicine. Books VII-VIII with an English Translation by W. G. Spencer*, Loeb Classical Library 336, Cambridge MA/London, 1938.

GALENUS, *Ad Glauco. de meth. med.*: K. -G. Kühn, *Claudii Galeni Opera omnia*, vol. XI, Leipzig, 1826.

—, *Ad Glauco. de meth. med.*: I. Johnston, *Galen. On the Constitution of the Art of Medicine. The Art of Medicine. A Method of Medicine to Glaukon*, Cambridge MA/London (Loeb Classical Library 523), 2016.

—, *Ars med.*: K. -G. Kühn, *Claudii Galeni Opera omnia*, vol. I, Leipzig, 1821.

36. Mattern 2008, pp. 41-42.

37. Mattern 2008, p. 42.

- , *Ars med.*: V. Boudon, *Galien. Tome II. Exhortation à l'étude de la médecine. Art médical*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 2002 [2000].
- , *De alim. facult.*: K. -G. Kühn, *Claudii Galeni Opera omnia*, vol. VI, Leipzig, 1823.
- , *De alim. facult.*: O. Powell, *Galen. On the properties of foodstuffs (De Alimentorum facultatibus). Introduction, translation and commentary by Owen Powell. With a foreword by John Wilkins*, Cambridge/New York, 2003.
- , *De alim. facult.*: J. Wilkins, *Galien. Tome V. Sur les facultés des aliments. Texte établi et traduit par John Wilkins*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 2013.
- , *De cur. rat. per venae sect.*: K. -G. Kühn, *Claudii Galeni Opera omnia*, vol. XI, Leipzig, 1826.
- , *De cur. rat. per venae sect.*: P. Brain, *Galen on Bloodletting. A Study of the Origins, Development and Validity of his Opinions, with a Translation of the three Works*. University of Natal, Cambridge, 1986, pp. 67-99.
- , *De loc. aff.*: K. -G. Kühn, *Claudii Galeni Opera omnia*, vol. VIII, Leipzig, 1824.
- , *De loc. aff.*: Ch. Daremberg, *Œuvres anatomiques, physiologiques, et médicales de Galien*, Paris, v. II, p. 468-705, 1856.
- , *De meth. med.*: K. -G. Kühn, *Claudii Galeni Opera omnia*, vol. X, Leipzig, 1825.
- , *De meth. med.*: G. H. R. Horsley and I. Johnston, *Galen. Method of medicine, Books 1-14*, Cambridge MA/London (Loeb Classical Library 516, 517 and 518), 2011.
- , *De praecogn.*: K. -G. Kühn, *Claudii Galeni Opera omnia*, vol. XIV, Leipzig, 1827.
- , *De praecogn.*: V. Nutton, *Galen De praecognitione. Edidit, in linguam anglicam vertit, commentatus est Vivian Nutton. Galen on prognosis. Edition, translation and commentary by Vivian Nutton*, Berlin (CMG 5-8/1), 1979.
- , *De san. tuenda*: K. -G. Kühn, *Claudii Galeni Opera omnia*, vol. VI, Leipzig, 1823.
- , *De san. tuenda*: R. M. Green, *A translation of Galen's Hygiene, De Sanitate tuenda*, Harvard Medical School. Boston, Massachusetts, Oxford/ Springfield IL/Toronto, 1951.
- , *De temper.*: K. -G. Kühn, *Claudii Galeni Opera omnia*, vol. I, Leipzig, 1821.
- , *De temper.*: P. N. Singer, *Galen. Selected works. Translated with an Introduction and Notes by P. N. Singer*, New York/Oxford, 1997.
- , *Puero epileptico consil.*: K. -G. Kühn, *Claudii Galeni Opera omnia*, vol. XI, Leipzig, 1826.
- , *Puero epileptico consil.*: O. Temkin, «Galen's advice for an epileptic boy» in *Bulletin of the history of medicine. Organ of the American Association for the History of medicine and of the John Hopkins Institute of the history of medicine*, n. 2, 1934, pp. 179-189.

### Secondary sources

- BERTIER J. (1996): "La médecine des enfants à l'époque impériale," *ANRW* II. 37. 3, 1, pp. 2147-2227.
- BOUDON-MILLOT V. (2012): *Galien de Pergame. Un médecin grec à Rome*, Paris, Les Belles Lettres.
- (2014): "Les âges de la vie chez Galien: Παις, μετράκιον, νεανίσκος, et γέρων et leurs synonymes)," in I. Boehm and N. Rousseau eds., *L'expressivité du lexique médical en Grèce et à Rome. Hommage à Françoise Skoda*, Paris (Hellenica), pp. 269-284.

- BYL S. (1991): «L'enfant chez Galien» in J. A. López Férez ed., *Galeno. Obra, pensamiento e influencia. Coloquio internacional celebrado en Madrid 22-25 Marzo de 1988*, Madrid, p. 107-117.
- GOUREVITCH D. (2001): *I giovani pazienti di Galeno. Per una patocenosi dell'impero romano*, trans. from French by C. Milanese and C. Basso, Rome/Bari (Lezioni italiane 20).
- HUMMEL CH. (1999): *Das Kind und seine Krankheiten in der griechischen Medizin. Von Aretaios bis Johannes Actuarius (1. bis 14. Jahrhundert)*, Frankfurt am Main. (Medizingeschichte im Kontext, Band 1).
- MATTERN S. P. (2008): *Galen and the Rhetoric of Healing*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- RAWSON B. R. (2003): *Children and Childhood in Roman Italy*, Oxford/New York, Oxford University Press.
- STEINBOCK, R. T. (1993): 'Urolithiasis (Renal and Urinary Bladder Stone Disease)' in K. F. Kiple & alii eds., *The Cambridge World History of Human Disease*, Cambridge, pp. 1088-1092.

# SOIGNER L'IMAGINAIRE. QUELQUES TRAITEMENTS DES MANIFESTATIONS HALLUCINATOIRES DANS LA LITTÉRATURE MÉDICALE ET PHILOSOPHIQUE DE L'ANTIQUITÉ

SANDRO PASSAVANTI\*

En matière de traitement des phénomènes hallucinatoires, le désordre est toujours grand sous le ciel de la psychiatrie contemporaine. La situation, de fait, est encore bien loin d'être excellente. En dépit de l'optimisme professé par les médecins du XIX<sup>e</sup> siècle au lendemain de l'inauguration de cette classe de phénomènes<sup>1</sup>, ainsi que de la révolution promise par l'avènement des neurosciences, la recherche de l'étiologie des hallucinations et des thérapies relatives n'a pas conduit à l'élaboration de solutions définitives ou partagées par l'ensemble de la communauté scientifique. Pendant très longtemps, en effet, les thérapies proposées par les psychiatres se sont limitées à l'enfermement asilaire et à l'isolement des patients. À côté des nécessités de l'observation clinique dans le laboratoire prétendument neutre de l'hôpital psychiatrique, les soucis des premiers aliénistes concernaient avant tout les risques d'une éventuelle compromission « de l'ordre publique » : avant la thérapie, c'était l'urgence de mettre les hallucinés « hors d'état

---

\* *Délire et pathologie de la perception dans l'Antiquité classique. Littérature, philosophie, médecine*, thèse sous la direction de Maria Michela Sassi (Université de Pise) et de Philippe Hoffman (EPHE), soutenue le 17 décembre 2018.

1. Etienne Esquirol (1772-1840) a distingué pour la première fois de manière nette l'*hallucination* de l'*illusion*, en en donnant des définitions dont la validité générale n'a pas été mise en question pendant deux siècles. Cf. Esquirol 1838, I, p. 159 : « Un homme qui a la conviction intime d'une sensation actuellement perçue, alors que nul objet extérieur propre à exciter cette sensation n'est à portée des sens, est dans un état d'*hallucination* : c'est un visionnaire » ; et *ibidem*, p. 205 : « L'*illusion* [...] est une erreur des sens, qui ne met pas en question la présence réelle du support de la perception. Il y a toujours impression actuelle des objets extérieurs, impression des sens ». Voir Macpherson/Platchias 2013 pour une mise au point récente de ce problème.

de nuire »<sup>2</sup>, c'est-à-dire de les *interner*, qui était envisagée en priorité. Tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, par conséquent, les progrès de la psychiatrie ont réservé aux hallucinations le même sort qu'à la plupart des maladies mentales reconnues et ciblées par l'esprit du temps : le plus souvent, comme chacun le sait, on a longtemps oscillé entre l'espoir de la guérison par le *traitement moral* et la réalité inhumaine de la maltraitance<sup>3</sup>. Même l'introduction des neuroleptiques dans le traitement de telles pathologies à partir des années 1950 n'a pas permis d'obtenir des résultats résolutifs ou universels, puisque l'action des médicaments antipsychotiques ne s'est avérée efficace que pour un échantillon partiel de patients<sup>4</sup>.

La nouveauté principale de ces dernières décennies est représentée par le développement des *psychothérapies* des hallucinations. Il s'agit là d'un tournant particulièrement significatif dans l'histoire du problème. Alors que les conceptions classiques de ce type de troubles impliquent leur indépendance de la volonté du malade, la multiplicité des thérapies psychologiques contemporaines se fonde sur la possibilité, ou l'espoir, opposés : les programmes cognitivo-comportementaux, l'« entraînement attentionnel », les thérapies de groupe des « entendeurs de voix », le *Socratic reasoning*, prennent tous en compte l'hypothèse d'un pouvoir effectif du malade dans le discernement et la maîtrise des hallucinations<sup>5</sup>. Les résultats obtenus par le recours à ces traitements, cependant, se sont révélés insuffisants à la mise en œuvre d'un véritable processus de guérison : leurs effets sont peu durables, et ne permettent pas d'apporter un réel soulagement au vécu des patients.

Deux différents modèles d'approche se superposent, au demeurant, dans le panorama psychiatrique actuel : d'une part, une approche médicale, somatique, qui n'attribue aucun rôle au patient dans le développement de telles pathologies ; de l'autre, un modèle *moral*, plus récent, qui cherche à cerner la responsabilité du malade et la relation causale entre son attitude personnelle et sa maladie. Malgré l'incompatibilité qui paraît subsister entre ces deux paradigmes, ils sont employés aujourd'hui de manière complémentaire ou intégrative<sup>6</sup>, mais sans que leur désaccord foncier soit préalablement harmonisé.

Qu'en était-il du côté des Anciens ? Les aliénistes d'autrefois réclamaient pour eux-mêmes l'exclusivité de l'individuation (et du bon traitement) des syndromes hallucinatoires, en imputant

2. Esquirol 1838, II, p. 743.

3. Pour une histoire du traitement de la folie du XIX<sup>e</sup> siècle à la moitié du XX<sup>e</sup>, cf. De Fréminville 1977.

4. L'efficacité de la psychopharmacologie, en effet, *paraît* actuellement dépendre de la localisation anatomo-physiologique de ces phénomènes, alors que la possibilité d'identifier leur origine cérébrale demeure toujours incertaine. Cf., pour un répertoire récent des traitements pharmacologiques actuels ainsi que pour « the paucity of [...] evidence » de leur efficacité thérapeutique : Perry/Mosimann/Collerton 2015, p. 321-341, notamment p. 327-332 (*Drug Treatment of Visual Hallucinations*).

5. Pour plus de détails sur ces thérapies, voir (en référence aux hallucinations auditives) Spence/David 2004 ; pour le *Socratic reasoning*, voir notamment Jenner 2016, p. 26 : « The Socratic interviewing style seeks to give as little direct advice to the patient as possible and does not focus on proving the therapist is right and the voice hearer is wrong ». Cf., Jardi/Favrod/Larøi 2016 à propos des interventions psychologiques générales, destinées à toute forme d'hallucination.

6. Jenner 2016, p. 447-470.



aux Grecs et aux Latins un défaut d'observation et de résolution dans la thérapeutique<sup>7</sup>. Il y a du vrai dans ces affirmations, dans la mesure où l'on considère la distance temporelle, culturelle, d'esprit scientifique qui sépare un médecin de l'Antiquité grecque ou romaine d'un psychiatre d'il y a deux siècles ou d'aujourd'hui. Mais c'est justement cette distance qui peut rendre intéressante l'étude des traitements proposés par les Anciens à l'égard de ces phénomènes. Nous sommes après tout rompus à l'idée que l'*evidence-based medicine* ne récapitule pas l'histoire des savoirs et des pratiques médicales de l'humanité, et que d'autres facteurs échappent le plus souvent aux mailles de la bio-médecine contemporaine. Face aux promesses toujours inassouvies de la psychiatrie, revenir aux Anciens peut représenter une possibilité de confrontation – sans la présomption positiviste qui a animé l'histoire des sciences dès le XIX<sup>e</sup> siècle – avec d'autres attitudes thérapeutiques, des différentes conformations de la relation du médecin et du patient, d'autres conceptions de la maladie et de la souffrance psychiques. Il n'est pas non plus question d'établir une incommensurabilité absolue entre des moments divers de l'histoire des sciences, mais d'enrichir notre compréhension de la profondeur historique et culturelle de ce problème. La médecine antique s'est-elle heurtée aux mêmes questions que se posent la psychiatrie et les neurosciences ? Y a-t-il des traitements consacrés exclusivement au côté perceptif de ces pathologies ? A-t-il existé un partage entre thérapie somatico-médicale et thérapie « psychologique » des phénomènes hallucinatoires ? Dans la suite de ce texte, nous considérerons ces interrogatifs dans le cadre des diverses solutions thérapeutiques proposées par les médecins de l'Antiquité à cet égard, depuis la *Collection Hippocratique* jusqu'à l'époque romaine.

### *Le modèle somatico-médical de traitement D'Hippocrate à Platon*

Dans les traités recueillis sous le nom d'Hippocrate il est souvent question d'altérations de la sensibilité. Elles sont toutefois considérées en tant qu'épiphénomènes de manifestations morbides plus vastes<sup>8</sup>, le plus souvent irréductibles aux cadres psycho-pathologiques actuels en raison des conceptions non dualistes de la nature humaine qui émergent dans les divers traités de la *Collection*<sup>9</sup>. Ce trait, toutefois, plutôt qu'une limite de la clinique ionienne que la science médicale moderne aurait su définitivement dépasser, peut être considéré comme une tendance propre aux auteurs hippocratiques. Ceux-ci remettaient plus volontiers ces manifestations de

7. Cf. par exemple Lélut 1846, p. 70-71, n. 1 : « Les Grecs et les Latins, leurs successeurs, n'avaient pas fait du trouble de la raison une analyse assez profonde et assez détaillée pour penser à imposer une dénomination collective à un genre de ses symptômes, fussent-ils les plus remarquables de tous. Ceux dont il est ici question, ils les avaient observés sans doute, ils les connaissaient [...]. Mais ils ne les rassemblent pas sous une désignation générale ».

8. Pour un compte rendu exhaustif voir Thumiger 2017, p. 275-334 (*Sensory Perception and Its Impairment*).

9. Sur le *mind-body problem* dans la *CH*, cf. au moins Pigeaud 1980, Singer 1992, Gundert 2002, Bartoš 2006, Van der Eijk 2011.

L'irrationnel aux soucis des poètes et des tragiques<sup>10</sup>, et n'envisageaient pas la déraison en tant que concept nosologique, mais en tant qu'ensemble de troubles du comportement<sup>11</sup> signalant une perte apparente de maîtrise de soi du patient, attribuable parfois même à des troubles d'ordre toxicologique ou infectiologique<sup>12</sup>. La variété de ces manifestations, loin d'être réduite à l'homogénéité, inscrit donc dans une continuité substantielle les niveaux du somatique et du mental<sup>13</sup> : d'où la conception éminemment diététique et pharmacologique du traitement que l'on voit à l'œuvre dans les traités de la *Collection hippocratique*, même dans ces tableaux cliniques dont les motifs premiers paraissent relever premièrement du domaine du mental.

Il en est ainsi, par exemple, dans *Affections internes* (chap. 48), où une « maladie épaisse » qui « provient de la bile » cause un gonflement anormal du foie qui finit à son tour par exercer une violente pression contre le diaphragme, en déclenchant une impressionnante crise hallucinatoire<sup>14</sup> ; ou encore dans *Maladies II*, qui nous présente un tableau clinique dans lequel le substrat apparemment psychologique de la maladie, qui fait son apparition dès le titre du paragraphe (« anxiété », φροντίς)<sup>15</sup>, est largement ignoré dans le compte rendu de l'auteur : le malade ressent comme une épine le piquant dans les viscères, il éprouve de la nausée, la région diaphragmatique saillit à l'extérieur, il souffre aux palpations du médecin. Il est en proie à des « visions effrayantes » (δείματα, όνειρατα φοβερά) pendant lesquelles il lui arrive de temps à autre même de voir des morts (τεθνηκότας). L'auteur *Du régime* (I, 35), quant à lui, répertorie les êtres humains selon la proportion de feu et d'eau dont leurs âmes (ψυχαί) sont composées, et associe à la prédominance du premier élément la présence de désordres de la sensibilité : « l'âme est trop vive (όξεία ή τοιαύτη ψυχή άγαν) et on dit que de telles gens *révassent*<sup>16</sup> ; d'autres les

10. Cf. Thumiger 2017, p. 22.

11. Cf. J. Pigeaud 2010, p. 13-40.

12. Cf. Grmek 1983, p. 412.

13. Pour l'absence d'une catégorie précise de maladie mentale ainsi que d'une branche spécifiquement psychopathologique dans la médecine antique, cf. entre autres Drabkin 1955, Pigeaud 2006, Di Benedetto 1986 (p. 35-69), Stok 1996, Andò 2007.

14. Hp., *Int.*, 48, 14-19, édit. Littré VII, 1851, p. 284-286 (trad. légèrement modifiée) : « Quand le foie se déploie davantage contre les *phrenés*, il délire ; il lui semble alors que lui apparaissent devant les yeux des reptiles et des bêtes de toute sorte, des hoplites en combat ; il croit lui-même combattre parmi eux, il parle comme s'il voyait des guerres et des batailles, il se lève, il menace si l'on ne le laisse pas s'en aller » (Και όκόταν τό ήπαρ μάλλον άναπτυγή πρός τās φρένας, παραφρονεί και προφαινέσθαι οί δοκεί πρὸ τών όφθαλμών έρπετά και άλλα παντοδαπά θηρία και όπλίται μαχόμενοι, και αυτός έν αυτοίς δοκεί μάχεσθαι, και τοιαύτα λέγει ως όρέων μάχας και πολέμους, και έπέρχεται, και άπειλεί, ήν μή τις αυτόν έή έξιέναι). Sur ce passage, cf. au moins Villard 2005, notamment p. 117-121.

15. Hp., *Morb. II*, LXXII, 1, édit. Jouanna 1983, p. 211 : Φροντίς. δοκεί έν τοίσι σπλάγγχοισιν είναι οίον άκανθα και κεντείν, και άση αυτόν λάζυται, και τὸ φώς φεύγει και τούς ανθρώπους, και τὸ σκότος φιλεί και φόβος λάζεται, και αί φρένες οιδέουσιν έκτός, και άλγει ψαυόμενος, και φοβείται, και δείματα όρά και όνειρατα φοβερά και τούς τεθνηκότας ένίοτε.

16. Le verbe employé ici par l'auteur du *Régime* (Hp., *Vict.* I, 35) est *όνειρώσσειν*. Sa traduction n'est pas univoque (cf. Pigeaud 2010, p. 44). Les éditeurs R. Joly et S. Byl (2003) traduisent par *cauchemars*, lecture qui est suivie également par Thumiger 2017, p. 304. Van der Eijk 2013 (p. 313, n. 9) n'exclut pas la possibilité du « rêve érotique » (cf. aussi Bartoś 2015, p. 195, n. 169), bien que celui-ci soit indiqué d'habitude par le verbe *έξονειρώσσειν*, et il fait mention aussi du sens de « hallucinations in the waking state », comme proposé ailleurs

appellent des demi-fous (οἱ δὲ ὑπομαίνεσθαι) »<sup>17</sup>. Un tableau analogue est présenté par l'auteur du fragment *Maladies des jeunes filles*<sup>18</sup>, qui retrace dans un engourdissement du sang autour de la région phrénique l'origine des troubles émotifs (« terreurs », δείματα<sup>19</sup>) qui « font que des êtres humains sont plongés dans la crainte (φοβεῦνται ἰσχυρῶς) au point d'en perdre le jugement (παραφρονέειν) et de croire voir des démons (ὄρῃν δοκέειν δαιμονίας τινας) qui leur sont malveillants, tantôt la nuit, tantôt le jour, ou encore les deux à la fois »<sup>20</sup>.

Les mobiles psychologiques de ces patients, qui peuvent paraître si évidents aux lecteurs d'aujourd'hui, ne sont jamais pris en compte par les auteurs de la *Collection*. À l'absence d'une réflexion unitaire et systématique sur les dérèglements de l'esprit correspond donc, dans la médecine hippocratique, le manque d'une insertion pertinente des troubles de la sensibilité dans la nosologie médicale de la fin du V<sup>e</sup> et du début du IV<sup>e</sup> siècle, époque de datation probable des traités que l'on a considérés jusqu'ici. Il y a manifestement des raisons de nature clinique derrière cela : le diagnostic hippocratique s'effectuant à travers les deux étapes de l'*observation* et de l'*interrogation* du malade<sup>21</sup>, le médecin limitait son enquête à la récolte attentive des signes extérieurs des affections et, par la suite, à leur utilisation à travers l'anamnèse historique que ses questions permettent de reconstituer. Parfois, dans les textes que nous avons considérés, il est explicitement question d'un interrogatoire du malade portant sur le contenu de ses perceptions malades<sup>22</sup>, sans toutefois que le médecin s'intéresse à l'intériorité du patient, ou encore à une éventuelle signification de ses hallucinations<sup>23</sup>, fût-elle exclusivement diagnostique comme dans

---

par Jouanna 2007 (p. 9-38, p. 15 e 20). C'est cette dernière lecture qui sera notamment retenue ici. Je propose cependant en traduction le verbe *révasser*, susceptible d'indiquer à la fois l'activité onirique nocturne et le rêve « aux yeux ouverts » (cf. PL., R., 476c 5-7, édit. Chambry 1931 : τὸ δνειρώπτειν ἄρα οὐ τὸδε ἐστίν, ἐάντε ἐν ὑπνῷ τις ἐάντ' ἐγρηγορῶς τὸ ὁμοίον τῷ μὴ ὁμοίον ἀλλ' αὐτὸ ἡγῆται εἶναι ὃ ἔοικεν;), pour interpréter le passage en évitant une alternative nette entre les deux possibilités de traduction susmentionnées.

17. Hp., *Vict.*, I, 3, édit. Joly/Byl 2003, p. 156, 3-6 (trad. légèrement modifiée), cf. note précédente.

18. Voir la nouvelle édition de ce texte dans Bourbon 2017, p. 167-211, dont sont tirées les traductions des passages cités ici.

19. Hp., *Virg.*, I, 2, édit. Bourbon 2017, p. 188.

20. *Ibidem*.

21. Cf., Hp., *Progn.*, p. XXXII-XXXVIII, édit. Jouanna 2013, en ce qui concerne le pronostic (mais ces observations nous semblent pouvoir valoir également dans l'évaluation diagnostique dont il est question ici). Cf. aussi Lain Entralgo 1970, p. 154 : « Prognosis constitutes an essential part of the diagnosis ».

22. Cf. Hp., *Int.*, 48, édit. Littré VII, 1851 p. 286, 23-28 : « les songes qu'il raconte sont conformes à ce qu'il faisait avec son corps et disait avec sa langue » (ἀφηγείται τὰ ἐνύπνια, ὁκοῖα καὶ τῷ σώματι ἐποίησε καὶ τῇ γλώσσει ἐλεγε) ; « si on l'interroge, il répond correctement et sait tout ce qui a été dit » (ἢν ἐρωτῆ τις αὐτὸν, ὀρθῶς ἀποκρίνεται, καὶ γινώσκει πάντα τὰ λεγόμενα, trad. Littré légèrement modifiée). Cf. aussi Hp., *Morb. Sacr.*, XIV, 5, édit. Jouanna 2003, p. 26-27, où le médecin relate les désordres perceptifs de l'épilepsie : « ni la vue ni l'ouïe ne sont stables, mais l'on voit et l'on entend tantôt une chose tantôt une autre et la langue exprime ce que l'on voit et ce que l'on entend à chaque fois » (μήτε τὴν ὄψιν ἀτρεμίζειν μήτε τὴν ἀκοήν, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλα ὄραν καὶ ἀκούειν, τὴν τε γλώσσαν τοιαῦτα διαλέγεσθαι οἷα ἂν βλέπη τε καὶ ἀκούη ἐκάστοτε).

23. La faible importance accordée par les médecins hippocratiques aux comptes rendus des patients sur le contenu de leurs hallucinations s'explique probablement par la différence, établie dans le traité *De l'art*, entre le caractère *doxastique* des renseignements donnés par les malades eux-mêmes et le statut *scientifique* du savoir des médecins (Hp., *De Arte*, p. 237-238, édit. Jouanna 1988 : δοξάζοντες μᾶλλον ἢ

le livre IV du *Régime* sur les rêves<sup>24</sup>. Il n'y a pas non plus d'allusions aux troubles de la pensée et de la sensation dans la section du *Régime* consacrée aux « exercices naturels » (πρόνοι κατὰ φύσιν), où il est pourtant question des effets de l'entraînement de l'attention et de la sensibilité sur l'état de l'âme<sup>25</sup>. Même dans le cadre de la complexe interaction entre corps et âme que l'on voit à l'œuvre dans ce traité, aucune place n'est donc laissée à la volonté du patient dans l'origine et le traitement de son mal, ni non plus à la possibilité de le persuader de l'irréalité de ses perceptions délirantes.

Le principe thérapeutique qui découle de l'appréciation clinique de toutes ces manifestations est celui de l'*allopathie*, qui cure le mal par son contraire (*contrariis contraria curantur*)<sup>26</sup> : lorsqu'il s'agit d'une réplétion qui comprime la région du diaphragme ou du cœur, soit d'un mouvement allant du bas vers le haut, les médecins hippocratiques cherchent à produire le mouvement inverse en recourant tantôt à des remèdes permettant de purger, évacuer, dégager du corps les composantes malsaines qui provoquent la maladie, tantôt à un régime apte à ce but ainsi qu'à des prescriptions pharmaceutiques conséquentes (notamment l'hellébore<sup>27</sup>, le plus puissant des remèdes ayant cette action<sup>28</sup>), ou encore – c'est le cas des jeunes patientes de *Maladies des jeunes filles* – par l'injonction d'une « thérapie phallique »<sup>29</sup> permettant de relâcher mécaniquement les parois de l'appareil

εἰδότες ἀπαγγέλλουσιν). Les renseignements donnés par les patients sur ce qu'ils auraient expérimenté au cours d'une crise hallucinatoire devaient être considérés par les médecins en tant que, pour ainsi dire, *doxai* de deuxième niveau, et dès lors d'autant moins intéressants d'un point de vue clinique.

24. Cf. à ce sujet au moins Cambiano 1980.

25. Hp., *Vict.*, II, 61, édit. Joly/Byl 2003, p. 184 : « Les [exercices] naturels sont l'exercice de la vue, de l'ouïe, de la voix, de la pensée (μέριμνα). Voici la propriété de la vue : en faisant attention à ce qu'elle voit, l'âme se meut et s'échauffe ; en s'échauffant, elle se dessèche, l'humidité s'épuisant. Par l'ouïe, quand un bruit lui arrive, l'âme s'agite et travaille ; en travaillant, elle s'échauffe et se dessèche. Toutes les pensées d'un homme agitent son âme, l'échauffent et la dessèchent ; en consommant l'humidité, elle travaille, vide les chairs et amaigrit le corps. Tous les exercices de la voix, discours, lecture ou chant, agitent l'âme, qui, par son agitation, s'échauffe, se dessèche et consume l'humidité ». Cf. Bartoš 2015, p. 199-201.

26. Cf. Hp., *Nat. Hom.*, 9, 1, édit. Jouanna 2002, p. 189 : « Les maladies causées par la réplétion sont guéries par la vacuité ; celles qui proviennent de la vacuité, sont guéries par la réplétion ».

27. Hp., *Int.*, 48, édit. Littré VII, 1851, p. 286, 16-18 ; Hp., *Morb. II*, LXXII, 2, édit. Jouanna 1983, p. 212, 2-3 ; Hp., *Vict.*, I, 36, édit. Joly/Byl 2003, p. 156, 15-16 ; cf. Hp., *Acut.*, XXIII, 1, édit. Joly 1972, p. 46, 4-5 : « si la douleur se situe sous le diaphragme [...], il faut relâcher l'intestin [...] avec l'hellébore noir ». Pour les propriétés pharmacologiques de ce remède, dont les Anciens reconnaissaient deux espèces différentes, le *noir* et le *blanc*, voir Girard 1990. L'hypothèse d'après laquelle le ἑλλέβορος μέλας des Anciens, qui prend son nom de la couleur de ses rhizomes, serait à identifier avec l'*Helleborus niger* de la classification linnéenne a été abandonnée depuis très longtemps (cf. Foucaud 1960). Deux sont les espèces botaniques proposées au sein des classifications actuelles, l'*Helleborus orientalis* et l'*Helleborus officinalis* (voir Aliotta/Piomelli/Pollio/Touwaide 2003, p. 128, s. v. ἑλλέβορος μέλας/ἕκτομον). L'hellébore *blanc* correspond au *veratrum album*, dont le rhizome et les racines ont des vertus hypotensives bien documentées. Il présente cependant des nombreux effets collatéraux qui en compliquent l'usage (arythmies cardiaques, forte nausée, vomissement ; cf. *ibidem*, p. 126-128, s. v. ἑλλέβορος λευκός) et – tout comme dans le cas de l'hellébore noir – peuvent même conduire à la mort ; cf. Majno 1975, p. 189 : « The saving grace of hellebore was that it caused vomiting so fast that the patient stood a chance of getting rid of it before absorbing a lethal dose ». Sur les dangers de l'absorption de l'hellébore, cf. aussi le témoignage du médecin Ctésias de Cnide (v<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) transmis par Oribase : ORIB., *Coll. med.* VIII, 8, édit. Raeder 1928-1933, p. 261, 19-25.

28. Voir Jouanna 2017, p. 225.

29. Cf. Manuli 1980 (p. 400), et 1983 (p. 157). Cf. aussi au sujet Andò 1990 et 2000 (p. 53).

féminin à travers la copulation, la grossesse et, enfin, l'accouchement, en mettant un terme à la folie hallucinatoire qui s'en suivait et en rétablissant la norme en même temps physiologique et sociale du corps féminin. Même dans le traité *Du régime*, qui établit une relation beaucoup plus stricte entre chaque constitution psychique et la qualité de ses sensations (αἰσθήσεις), le principe général de la cure demeure inchangé : « quand le feu domine [...] », écrit l'auteur, « il est possible en ajoutant à l'eau de rétablir l'équilibre et quand l'eau domine dans le mélange, d'augmenter le feu »<sup>30</sup>. Les prescriptions du médecin, par conséquent, se limitent à des mesures alimentaires visant – avec le support d'une activité physique modérée et des bains tièdes – le maintien de la proportion d'humidité et de chaleur appropriée à la constitution du patient<sup>31</sup>. Les phénomènes hallucinatoires décrits dans la *Collection* ne font jamais l'objet d'une analyse clinique spécifique, ni d'un traitement alimentaire ou pharmacologique particulier. À cet égard, on chercherait en vain des traces de cette « thérapeutique de la parole » que P. Laín Entralgo a pu déceler dans les textes hippocratiques, visant à encourager, réprimander, consoler, persuader le patient<sup>32</sup>.

On ne saurait pas cependant limiter cette approche thérapeutique aux seuls auteurs hippocratiques. Platon, dans le *Timée*, après avoir étudié les maladies du corps et leur origine en suivant une démarche qui n'est pas sans parallèles avec la médecine de son époque<sup>33</sup>, aborde la question de la folie dans le cadre de son analyse des « maladies de l'âme » (νοσήματα [...] περὶ ψυχῆς, 86b 1-2), qu'il définit comme des altérations pathologiques qui, tout en provenant entièrement du corps<sup>34</sup>, prennent des conformations qui relèvent d'un ordre différent : avec cette opération, il élabore une conception tout à fait originale et novatrice de la maladie psychique comme « ayant des causes organiques et affectant les facultés cognitives du malade et son rapport au monde »<sup>35</sup>, qui peut se manifester en deux espèces différentes : la *manie* (μανία) et l'*ignorance* (ἀμαθία). L'analyse platonicienne de la première forme, la *mania*, présente à son tour des éléments de nouveauté par rapport à l'état de la médecine de son temps : l'homme atteint de *mania* « a l'âme malade et affolée par l'action du corps » (νοσοῦσαν καὶ ἄφρονα ἰσχυὸν ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, 86d 1-2) et, à côté d'autres conséquences d'ordre cognitif, il s'avère même « incapable de bien voir ou de bien écouter quoi que ce soit : il devient forcené et impropre au moindre raisonnement » (οὐθ' ὁρᾶν οὔτε ἀκούειν

30. Hp., *Vict.*, I, 35, édit. Joly/Byl 2003, p. 156, 5-18.

31. Hp., *Vict.*, I, 36, édit. Joly/Byl 2003, p. 156, 21-22.

32. Laín Entralgo 1970, p. 161-163.

33. Voir Grams 2009.

34. PL., *Ti.*, 86e 4-87a 7, édit. Rivaud 1925, p. 220-221 : « L'âme [...] peut avoir beaucoup de misères, par le fait du corps (ἢ ψυχῆ [...] διὰ σώμα πολλὴν ἰσχυὴ κακίαν). En effet, quand chez un individu les humeurs provenant de la pituite aigre ou salée ou celles qui sont acides et bilieuses, après avoir erré dans tout le corps, ne trouvent point d'exutoire au dehors, quand enroulant au dedans dans leur volutes, elles mêlent et fondent leurs vapeurs aux mouvements de l'âme, elles produisent dans l'âme une grande variété de maladies, tantôt plus, tantôt moins nombreuses [...] [qui] produisent toutes les variétés de la tristesse, du chagrin, de l'audace, de la lâcheté, de l'oubli, enfin de la paresse intellectuelle (δυσκολίας καὶ δυσθυμίας παντοδαπά, ποικίλλει δὲ θρασυτήτος τε καὶ δειλίας, ἔτι δὲ λήθης ἅμα καὶ δυσμαθίας). »

35. Sassi 2013, p. 415. Pour la nouveauté de la conception platonicienne des « maladies de l'âme », cf. aussi Jouanna 2013, *The Typology...* notamment p. 100 et 104, et Van der Eijk 2013, p. 318.



ὄρθον οὐδὲν δύναται, λυττᾶ δὲ καὶ λογισμοῦ μετασχεῖν ἤκιστα τότε δὴ δυνατός)<sup>36</sup>. Platon, en somme, associe strictement les troubles de la perception à une précise catégorie nosologique, dépassant ainsi la réflexion médicale et philosophique contemporaine sur ce sujet. C'est une opération inédite dont le *Théétète*, écrit environ dans la même période du *Timée*, nous fournit un parallèle très intéressant : discutant avec le jeune mathématicien éponyme du dialogue autour de la fiabilité de la connaissance sensible, Socrate y aborde la question « des songes et des maladies (ἐνυπνίων τε πέρι καὶ νόσων) », notamment « de la folie (μανία) et tout ce qu'on appelle aberrations de l'ouïe, de la vue ou de toute autre sensation (παρακούειν ἢ παρορᾶν ἢ τι ἄλλο παραισθάνεσθαι) »<sup>37</sup>. De manière analogue à ce que l'on a vu dans le *Timée*, Platon range donc la *mania* dans le genre des maladies (νόσοι), et il regroupe parmi ses manifestations principales des désordres de nature éminemment sensorielle<sup>38</sup>. Les enjeux, dans ce cas, sont toutefois d'ordre exclusivement épistémologique : « plus que partout ailleurs, en effet, les sensations que nous éprouvons [dans la *mania*] sont fausses, et beaucoup s'en faut que ce qui apparaît à chacun soit, comme tel, réel ; tout au contraire, rien n'est tel qu'il y apparaît »<sup>39</sup>. Comment peut-on affirmer, comme le voudraient Théétète et le sophiste Protagoras, que « la connaissance n'est pas autre chose que la sensation » (οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις)<sup>40</sup> ?

Or, malgré ces exercices de nosologie philosophique qui l'occupent fructueusement dans la période de rédaction des deux dialogues au cours des années 460 av. J.-C., Platon, dans la section du *Timée* où il est question des traitements de ces maladies de l'âme, ne développe aucune réflexion conséquente à l'égard de sa propre caractérisation en termes psychiques de la *mania* et des altérations sensorielles qu'elle comporte. Ses conceptions, au demeurant, s'avèrent très proches de celles de l'auteur hippocratique du *Régime*, dont Platon connaît probablement une source antérieure, sinon l'œuvre même, et à l'égard duquel il montre effectivement plusieurs dettes<sup>41</sup>. Les remèdes qu'il conseille visent d'une manière générale à rétablir l'équilibre (συμμετρία, 87d 2) entre l'âme et le corps, en accord avec les caractéristiques individuelles du patient : pour éviter toute disproportion, par exemple, le mathématicien intégrera son activité intellectuelle avec de la gymnastique et, « inversement, celui qui cultive soigneusement son corps doit aussi donner à l'âme les mouvements compensateurs : s'adonner à la musique et à la philosophie dans son

36. PL., *Ti.*, 86c 2-3, édit. Rivaud 1925, p. 220.

37. PL., *Th.*, 157e 2-4, édit. Diès 1923, p. 180.

38. Platon désigne ces phénomènes par une terminologie qui, encore que proche du lexique hippocratique du délire, n'est pas attestée auparavant avec cette signification de « mauvaise perception » : les verbes παρακούειν, παρορᾶν et παραισθάνεσθαι ont en effet des significations très différentes dans la littérature antérieure et contemporaine à Platon : Cf. par exemple : HDτ., *Hist.* I, 37, 8 et I, 108, 18, édit. Legrand 1932 : παρορᾶν τινί τι « voir quelque chose chez quelqu'un » ; *Hist.* III, 129, 11, *idem* 1939 : παρακούειν, et X., *Cyr.* IV, 2, 30, édit. Bizon 1973 : παραισθάνεσθαι « entendre, s'apercevoir accidentellement ». En revanche, dans la *CH* les termes indiquant des formes d'altération psycho-physique avec le préfixe παρα- (παρανοέω, παραφρονέω, παραληρέω, παραλέγω, etc.) sont particulièrement nombreux (voir la liste complète dans Thumiger 2013, notamment p. 61 et 70-75). Pour une analyse plus étendue des analogies entre ces deux passages du *Timée* et du *Théétète* et de leur place dans le contexte médico-philosophique de l'époque, voir Passavanti 2018.

39. PL., *Th.*, 158a 1-3, édit. Diès 1923, p. 180 : ὡς παντὸς μᾶλλον ἡμῖν ψευδεῖς αἰσθήσεις ἐν αὐτοῖς γιγνομένας, καὶ πολλοῦ δεῖ τὰ φαινόμενα ἐκάστῳ ταῦτα καὶ εἶναι, ἀλλὰ πᾶν τὸ ὑναντίον οὐδὲν ὦν φαίνεται εἶναι.

40. PL., *Th.*, 151e 3, édit. Diès 1923, p. 151 (trad. légèrement modifiée).

41. Cf. édit. Joly/Byl 2003, p. 46 *et passim* ; Jouanna 2007 ; Brisson 2013.

ensemble »<sup>42</sup>, d'après le principe, commun à tous ces traitements, du *mouvement* (κίνησις), par lequel il faudra prendre soin des différentes parties de l'âme et du corps « en imitation du Tout » (τὸ τοῦ παντὸς ἀπομιμούμενον εἶδος). Toutefois, ce type d'articulation entre les mouvements du corps et ceux de l'âme, impliquant l'étude de la musique et de la philosophie, ne présente aucun développement dans la suite du texte, car Platon, en effet, ne classe les différents remèdes qu'en fonction de l'origine des mouvements qu'ils comportent<sup>43</sup>. Aucune indication spécifique n'est donnée donc à l'égard des maladies de l'âme et de son espèce particulière, la *mania*, ni encore des troubles de la sensibilité que Platon relie étroitement à sa propre conception de la folie. À travers les exposés de Socrate dans ces deux dialogues, il apparaît clairement que la possibilité d'action du *logos* sur le discernement et la maîtrise des altérations de la sensibilité dans le délire n'est nullement prise en compte. Nous sommes très loin de l'acception actuelle du *Socratic reasoning* dans les psychothérapies contemporaines des hallucinations<sup>44</sup>.

### *Tempérance et maîtrise des hallucinations : Aristote*

Le modèle de la maladie mentale que l'on a mis en évidence dans la *Collection hippocratique* et chez Platon n'est donc pas particulièrement productif en ce qui concerne la compréhension des altérations sensorielles et l'individuation du traitement conséquent. Le problème, toutefois, prend des configurations très différentes chez Aristote. Dans le petit traité *Des rêves*, Aristote s'efforce de rendre compte, en complément de sa conception de la φαντασία développée en détail dans le *De anima* (Γ 3), des erreurs de perception et de leurs causes :

Nous nous trompons facilement au sujet des sensations, plongés que nous sommes dans nos affections, les uns et les autres diversement, par exemple le lâche dans sa frayeur, l'amoureux dans son amour ; par suite, l'un croit voir des ennemis à la suite d'une petite ressemblance et l'autre, l'objet aimé ; et la moindre similitude fait d'autant plus apparaître ces illusions qu'on est davantage sous le coup de l'émotion. De la même façon aussi les hommes se trompent dans les crises de colère et dans toutes les passions, et d'autant plus qu'ils sont davantage sous le coup de ces affections. C'est pourquoi aussi, dans des accès de fièvre, des animaux apparaissent sur les murs à la suite d'une légère ressemblance de lignes assemblés. Et cet état s'accroît parfois avec la maladie ; par suite, si l'on n'est pas très malade, l'illusion ne passe pas inaperçue, mais si le mal s'aggrave, le malade fait même des mouvements vers les objets<sup>45</sup>.

42. PL., *Ti.*, 88c 1-5, édit. Rivaud 1925, p. 221-222.

43. Parmi ces mouvements, le plus doux est celui qui « naît dans le corps par son action propre », c'est-à-dire la gymnastique ; le deuxième consiste dans « le balancement rythmé qui nous est imprimé par un bateau » ou par d'autres mouvements aimables transmis délicatement au corps (la philosophie et la musique font-elles parties de cette catégories ?) » ; le troisième, « le plus mauvais », est celui qui est provoqué par une cause extérieure, à savoir « la médication par l'emploi de drogues purgatives » (τὸ τῆς φαρμακευτικῆς καθάρσεως[...] ἰατρικόν) dont il expose brièvement les dangers d'une absorption à contretemps et les principes d'administration, en fonction de la durée et de la force de la maladie. Le maintien de la santé par le régime demeure néanmoins préférable ; cf. PL., *Ti.*, 88d 1-89d 2, édit. Rivaud 1925, p. 222-224.

44. Cf. *supra* n. 5.

45. ARIST., *Insomn.*, 460b 3-16, édit. Mugnier 1953, p. 82 : ῥαδίως ἀπατώμεθα περὶ τὰς αἰσθήσεις ἐν τοῖς



Déjà Platon, dans le *Théétète*, à la différence des auteurs hippocratiques, avait insisté à la fois sur l'aspect subjectif des « fausses sensations » dont il est question dans la *μανία* (ἡμῖν ψευδεῖς αἰσθήσεις... γιγνομένας) et du classement de cette dernière en tant que maladie précise parmi d'autres (νόσοι, 157a 2-158a 2). Aristote, sans oublier cette leçon, relie toutefois l'erreur de perception à la notion de πάθος, pouvant indiquer en même temps des altérations de type émotionnel (φόβος, ἔρωσ, ὀργαί, ἐπιθυμιαί) et des formes plus nettement pathologiques (notamment des états fiévreux) : néanmoins, entre ces deux typologies d'altération, de fait, il ne dégage aucune différence de nature, le seul critère apte à les distinguer étant le *degré* de l'emprise de ces affections sur l'homme, qui peut être plus ou moins élevé et engendrer ainsi des troubles sensoriels proportionnés à son importance. Là où l'on s'attendrait, selon le modèle somatique des hippocratiques, à des conséquences plus importantes sur le plan sensoriel, c'est-à-dire dans le cas des accès de fièvre (τοῖς πυρέττουσιν), on ne constate qu'une maigre référence au malade se méprenant sur des petits signes au mur, qu'il confond avec des silhouettes d'animaux. En revanche, il serait difficile de ne pas voir dans la perception de l'objet aimé et des armées ennemies (en l'absence d'un support extérieur) quelque chose de plus qu'un simple débordement de passion amoureuse ou de frayeur : Aristote conçoit dans la continuité avec le degré « normal » du πάθος des formes hallucinatoires que nous aurions plutôt tendance à évaluer comme d'une autre nature, *essentiellement* morbide (*erotomanie, paranoia, etc.*). Or une telle identification des causes premières des altérations de la φαντασία avec la vigueur excessive du πάθος peut être lue comme une déclinaison particulière des problèmes qu'Aristote aborde dans le VII<sup>e</sup> livre de l'*Éthique à Nicomaque*, où il est question de « celui qui n'est pas maître de soi » (ὁ ἀκρατῆς) qui, « sous le coup de la passion (διὰ πάθος), fait des choses qu'il sait être mauvaises (φάυλα) »<sup>46</sup>. Le contexte, en l'occurrence, est celui de la réfutation de l'intellectualisme socratique, d'après lequel « nul n'est méchant volontairement »<sup>47</sup>, un principe que Platon avait énoncé également dans le *Timée* en l'enracinant dans sa réflexion physiologique<sup>48</sup>. Aristote s'oppose à cette théorie et à son corollaire physiologique, qui contrediraient ouvertement l'évidence (ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς). « Il semble bien » – affirme-t-il – « que celui qui n'est pas maître de soi (ὁ ἀκρατευόμενος) ne pense pas que son action est bonne avant qu'il ne soit sous le coup de la passion (ἐν τῷ πάθει) »<sup>49</sup>, tout comme le fiévreux du *De insomniis* qui, avec l'aggravation de sa

---

πάθεισιν ὄντες, ἄλλοι δὲ ἐν ἄλλοις, οἷον ὁ δειλὸς ἐν φόβῳ, ὁ δ' ἐρωτικὸς ἐν ἔρωτι, ὥστε δοκεῖν ἀπὸ μικρᾶς ὁμοιότητος τὸν μὲν τοὺς πολεμίουσ ὄραν, τὸν δὲ τὸν ἐρώμενον· καὶ ταῦτα ὅσῳ ἂν ἐμπαθέστερος ἦ, τοσοῦτῳ ἀπ' ἐλάσσονος ὁμοιότητος φαίνεται. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐν ὀργαῖς καὶ ἐν πάσαις ἐπιθυμίαις εὐαπάτητοι γίνονται πάντες, καὶ μᾶλλον ὅσῳ ἂν μᾶλλον ἐν τοῖς πάθεισιν ὦσιν. διὸ καὶ τοῖς πυρέττουσιν ἐνίοτε φαίνεται ζῶα ἐν τοῖς τοίχοις ἀπὸ μικρᾶς ὁμοιότητος τῶν γραμμῶν συντιθεμένων. καὶ ταῦτ' ἐνίοτε συνεπιτείνει τοῖς πάθεισιν οὕτως, ὥστε, ἂν μὲν μὴ σφόδρα κάμνωσι, μὴ λανθάνειν ὅτι ψεῦδος, ἐὰν δὲ μείζον ἢ τὸ πάθος, καὶ κινεῖσθαι πρὸς αὐτά.

46. ARIST., *EN*, VII, 1145b 12-1, édit. Gauthier/Jolif 1970, I. 2, p. 185 (trad. légèrement modifiée).

47. Voir au moins PL., *Men.*, 77c ; *Prt.*, 345d, 358c.

48. Cf. PL., *Ti.*, 86d-e, édit. Rivaud 1925, p. 220 : « c'est par l'effet de quelque disposition maligne du corps (διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν), ou d'une éducation mal réglée (ἀπαιδεύτον τροφήν) que l'homme vicieux devient vicieux (ὁ κακὸς γίνεται κακός) »,

49. ARIST., *EN*, 1145b 27-30, édit. Gauthier/Jolif 1970, I. 2, p. 186 (trad. légèrement modifiée).

maladie (ἀν δὲ μείζον ἢ τὸ πάθος) arrive même à essayer de toucher les objets de ses représentations fallacieuses (καὶ κίνηται πρὸς αὐτά)<sup>50</sup>.

La juxtaposition de ces deux textes suggère donc que les troubles de la φαντασία relatées dans le traité aristotélicien sur les rêves puissent relever, en dernier lieu, d'un même problème d'ἀκρασία, de « manque de maîtrise de soi », comme c'est le cas pour d'autres états comportant une certaine emprise des passions sur l'homme : ces états, en effet, modifient la condition somatique de ceux qui en sont affectés, au point, parfois, de donner lieu à des véritables accès maniaques (ἐνίοις δὲ καὶ μανίας ποιῶσιν)<sup>51</sup>. Cette assimilation, comme cela a été remarqué par Ph. Van der Eijk, peut valoir au même titre à propos de l'analyse aristotélicienne des états mélancoliques<sup>52</sup>, où d'ailleurs peuvent se vérifier de remarquables altérations sensorielles : les gens « irritables » (οἱ ὀξεῖς) et ceux qui sont atteints de mélancolie (οἱ μελαγχολικοί), en effet, sont définis par Aristote comme incapables de se contrôler (ἀκρατεῖς) à cause de l'impétuosité de leur intempérance (τὴν προπετῆ ἀκρασίαν) ainsi que de la vitesse (ταχυτήης) et de la précipitation (σφοδρότης) de leurs impressions. Sans se tenir au raisonnement (λόγος), les mélancoliques se laissent guider par leur imagination (διὰ τὸ ἀκολουθητικοὶ εἶναι τῆ φαντασίᾳ)<sup>53</sup>, dont les dérèglements représentent des conséquences très fréquentes de l'affection dont ils sont atteints. De plus, Aristote compte, parmi les espèces de l'ἀκρασία, les cas des μαινόμενοι et des μελαγχολικοί, dont le grand pouvoir de l'imagination à l'état de veille est souvent mis en relation avec des états physiologiques précis, qui peuvent d'ailleurs s'accorder avec d'autres vues aristotéliciennes sur la physiologie de la perception<sup>54</sup>.

Aristote fait aussi allusion au besoin constant de cure (ιατρεία) de ces individus, mais n'émet pas d'avis particulier sur le traitement à suivre. Quelques indications sont toutefois repérables à partir du contexte : la notion d'ἀκρασία indique en effet, à côté de sa caractérisation en termes moraux et délibératifs, une précise condition clinique, appréciable également du point de vue plus strictement médical, qu'Aristote élabore à partir de l'état des sciences naturelles de son temps<sup>55</sup>. La référence à la thérapeutique n'est donc pas simplement métaphorique. Parmi les différentes formes d'ἀκρασία, effectivement, la mélancolie est considérée comme la plus facile à soigner (εὐιατοτέρα), notamment lorsqu'elle est due à l'habitude (δι' ἐθισμού) et non pas à une condition innée car, en général, « il est plus facile de modifier l'habitude que la nature » (ῥᾶον γὰρ ἔθος μετακινήσαι φύσεως)<sup>56</sup>. Ce sont les mélancoliques par nature qui ont le plus besoin d'être traités (οἱ δὲ μελαγχολικοί τὴν φύσιν αἰεὶ δεόνται ιατρείας) : « par suite de leur tempérament » (κράσις),

50. ARIST., *Insomn.*, 460b 15-16, édit. Mugnier 1953.

51. ARIST., *EN*, 1147a 14-18, édit. Gauthier/Jolif 1970.

52. Voir Van der Eijk 2013, p. 322-326.

53. ARIST., *EN*, 1150b 25-28, édit. Gauthier/Jolif 1970. Cf. aussi ARIST., *Mem.*, 453a 18-19, édit. Mugnier 1953, p. 62 : « ce sont surtout les mélancoliques qui se troublent ainsi, car les images les excitent au plus haut point » (καὶ μάλιστα τοὺς μελαγχολικοὺς· τούτους γὰρ φαντάσματα κινεῖ μάλιστα).

54. ARIST., *Somn. Vig.*, 457a 27-29, édit. Mugnier 1953, où il est question du refroidissement de la « région interne » (ὁ εἶσω τόπος) des μελαγχολικοί. Pour le cœur comme point d'arrivée des sensations par le sang et/ou le *pneuma* voir au moins ARIST., *PA*, 666a 6-7 et ARIST., *HA*, 3-4.

55. Cf. Francis 2011 et Van der Eijk 2013, p. 323.

56. Cf. ARIST., *EN*, 1152a 28-31, édit. Gauthier/Jolif 1970.

« leur corps est en permanence sous le coup d'une sorte de morsure » (τὸ σῶμα δακνόμενον διατελεῖ) et « ils sont toujours en proie à un désir intense »<sup>57</sup>. Les remèdes évoqués dans ce passage peuvent être identifiés aussi bien avec des traitements essentiellement médicaux, à l'instar de ceux proposés par les auteurs hippocratiques et par Platon (remèdes pharmacologiques, mesures diététiques, etc.), qu'avec des techniques de persuasion et de direction morale qui concernent en revanche des aspects éminemment psychologiques<sup>58</sup>, comme c'est le cas pour toutes les autres formes d'ἀκρασία. Dans la mesure où un état maladif peut s'aggraver lorsqu'on cède sans mesure aux plaisirs pour chasser la douleur qu'il provoque – « ce qui fait », par exemple, que les mélancoliques « deviennent dérégés et pervers » (ἀκόλαστοι καὶ φαῦλοι γίνονται<sup>59</sup>) –, il sera possible par des moyens persuasifs, par l'exercice de la morale, éventuellement par l'étude philosophique, de prendre en soin n'importe quel cas d'intempérance en rétablissant avant tout la maîtrise de soi et le bon équilibre de l'individu. La référence au traitement des troubles sensoriels n'est pas explicite, mais la stratégie thérapeutique que l'*Éthique à Nicomaque* permet d'esquisser est, en principe, valable également pour les altérations de la φαντασία. Aristote, en somme, inaugure une approche thérapeutique qui n'est pas exclusivement somatique et qui pourrait s'appliquer au traitement des syndromes hallucinatoires en conformité avec l'idée, exprimée dans le *De anima*, que « les affections de l'âme sont des formes engagées dans la matière »<sup>60</sup>. La question se pose de la réception d'une telle conception du traitement dans les sources médicales postérieures.

### *Le dilemme stoïcien, ou les hallucinations du sage*

Les problèmes inaugurés par la philosophie classique à l'égard des désordres de la perception feront l'objet de nombreux débats entre les différentes écoles de philosophie à l'époque hellénistique. À partir notamment du tournant sceptique de l'Académie platonicienne, l'insistance sur la difficulté de distinguer les perceptions objectives et fiables (que les Stoïciens nommaient de φαντασῖαι καταληπτικαί)<sup>61</sup> des formes hallucinatoires de la sensibilité sera au cœur des débats philosophiques du moins jusqu'à la fin de la République romaine<sup>62</sup>. Afin de se défendre de l'objection académicienne d'après laquelle le sage pourrait donner son assentiment à des sensations fausses, l'école stoïcienne élabore au fil des générations des distinctions scrupuleuses entre les différentes conditions dans lesquelles la perception et ses altérations peuvent avoir lieu. À partir au moins de Chrysippe, la ligne de démarcation entre ces différentes modalités de la connaissance passe par une distinction de nature avant tout *clinique*. Normalement, l'homme peut faire confiance à ses facultés cognitives car, dans ses conditions ordinaires, celles-ci s'avèrent toujours fiables : la représentation (φαντασία), tout

57. ARIST., *EN*, 1154b 11-13, édit. Gauthier/Jolif 1970, p. 283.

58. Cf. Van der Eijk 2013, p. 325.

59. ARIST., *EN*, 1154b 15, édit. Gauthier/Jolif 1970.

60. ARIST., *De an.*, 403a 25, édit. Jannone/Barbotin 1966, p. 4.

61. Cf. S. E., *M*, VII, 248, édit. Mutschmann 1953, et CIC., *Acad.*, II, 77-78, édit. Kany-Turpin/Pellegrin 2010.

62. Sur ce sujet cf. au moins Frede 1983, Striker 1980, Ioppolo 1986, Gourinat 2012.

comme la « lumière » (φῶς) d'où le mot lui-même dériverait d'après une fausse étymologie reprise d'Aristote (*De an.*, 429a), est « une affection qui se produit dans l'âme (πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον) et qui se révèle elle-même en même temps que ce qui l'a produite »<sup>63</sup>. Elle repose en dernier lieu sur un objet externe, que Chrysippe appelle φανταστόν, correspondant parfaitement à la φαντασία dont il est à l'origine. La possibilité de l'erreur, en somme, n'est pas généralement prise en compte dans le fonctionnement normal de la connaissance : ce qui est perçu s'avère d'ordinaire conforme à ce qui existe. Pourtant, un tel optimisme gnoséologique est obligé de s'arrêter devant ces cas où « une affection dans l'âme [...] n'est produite par aucun φανταστόν »<sup>64</sup>, à savoir en présence d'une affection dépourvue de référent extérieur, « comme dans le cas de quelqu'un qui se bat contre des ombres et porte ses coups dans le vide » (καθάπερ ἐπὶ τοῦ σκιαμαχοῦντος καὶ κενοῖς ἐπιφέροντος τὰς χεῖρας). Pour indiquer cette affection « vide », Chrysippe choisit le terme de φανταστικόν.

Or, comme le remarquait J. Pigeaud, « tout le monde est exposé au *phantasticon* ; mais le grave, c'est, si l'on peut dire, le délire »<sup>65</sup> : c'est précisément dans certaines conditions cliniques, bien distinctes de celles ordinaires de la connaissance, que le φανταστικόν peut évoluer dans le φάντασμα, c'est-à-dire « ce vers quoi nous sommes attirés dans l'attraction à vide de l'imagination »<sup>66</sup> (ἐφ' ὃ ἐλκόμεθα κατὰ τὸν φανταστικὸν διάκενον ἐλκυσμόν). Ces conditions sont la *mélancolie* et la *manie* (ταῦτα δὲ γίνεταί ἐπὶ τῶν μελαγχολῶντων καὶ μεμνηνόντων), des états clairement reconnaissables comme hautement défavorables à l'égard de la droite connaissance (l'exemple apporté cette fois-ci est celui de l'*Oreste* d'Euripide, où le protagoniste croit voir les Érinyes alors que rien n'est effectivement présent sur scène)<sup>67</sup>. La différence entre le φανταστόν, à cause duquel le sujet s'agite en vain dans le vide comme en se battant contre des ombres, et le φάντασμα, exemplifié par le cas d'*Oreste* qui, peu après les vers cités dans notre passage, se démenait seul sur scène imaginant de lancer ses flèches contre les Érinyes<sup>68</sup>, à vrai dire, n'est pas immédiatement évidente. Il demeure, néanmoins, que le φάντασμα, avec les conditions manifestement morbides qui l'accompagnent, est une affection bien plus grave que le φανταστόν, car il implique l'idée que le sujet atteint de manie ou de mélancolie s'adonne complètement aux produits inexistantes de son imagination. Dans quelle mesure cela peut-il valoir pour le sage stoïcien ? Faut-il en déduire que le sage, même lorsqu'il est frappé de manie ou de mélancolie, ne saurait *assentir* (dans le sens technique exprimé par la notion stoïcienne de συγκατάθεσις) à ses hallucinations, en les reconnaissant comme telles ? D'après ce qu'on peut constater à partir de ce passage chrysippéen, une telle hypothèse ne serait pas complètement inconcevable, et, à certains égards, elle paraît même être confortée par d'autres textes<sup>69</sup>.

63. CHRYSIPP. STOIC., *apud* Aët. IV, 12, 1-6 = [PLUT.] AËT. PHIL., *Plac.*, 900d 5-901a 5 = *Stoicorum Veterum Fragmenta* [SVF] II, 54, p. 21-22 ; trad. Brunshwig/Pellegrin (dans Long/Sedley 2001, p. 176-177) légèrement modifiée.

64. *Ibidem*, trad. cit. légèrement modifiée.

65. J. Pigeaud 2010, p. 99.

66. Trad. cit. Brunshwig/Pellegrin.

67. E., *Or.*, v. 255-257.

68. E., *Or.*, v. 275-276.

69. Sextus Empiricus (S. E., *M*, VII, 247, 1-248, 1, édit. Mutschmann 1912), par exemple, en exposant la casuistique stoïcienne des φαντασίαι, mentionne des perceptions vraies, mais « non cataleptiques » qui ont

À Épictète (*Entretiens*, III, 2, 1-5) on doit une version plus détaillée de la thèse de la résistance du sage aux représentations fallacieuses du délire. Cette fois-ci, elle est inscrite dans le parcours d'avancement spirituel du philosophe qui désire devenir parfaitement vertueux (*καλός και ἀγαθός*). Celui qui a progressé avec profit à travers les deux premières étapes (*τόποι*) de la philosophie, à savoir la parfaite maîtrise de ses désirs et de ses aversions (*περι τὰς ὀρέξεις και τὰς ἐκκλίσεις*), ensuite de ses impulsions et répulsions (*περι τὰς ὀρμὰς και ἀφορμὰς*), peut avoir accès au plus haut degré de la vie philosophique, qui concerne exclusivement sa dimension intellectuelle et gnoséologique (*logikè*) : la liberté de l'erreur (*ἀνεξαπατησία*) et la circonspection (*ἀνεικαιότης*) dans les assentiments (*περι τὰς συγκαταθέσεις*). Le philosophe peut s'avérer ainsi en mesure d'examiner rationnellement n'importe quelle représentation avant d'y assentir, sans exclure celles qui ont lieu dans le sommeil, dans l'ivresse ou dans la mélancolie<sup>70</sup>. Avec toutes les différences de contexte, cette solution stoïcienne peut être considérée comme une variante du principe aristotélicien de la possibilité d'une heureuse constitution psycho-physique (*εὐκρασία*) permettant une certaine maîtrise de sa propre faculté imaginative. Une telle idée, comme nous l'avons vu, n'était pas admise par Platon, qui classait les altérations de la perception de la *mania* parmi les maladies dont on ne serait pas responsables, à l'exception peut-être de la faute, individuelle et collective, à l'égard de la mauvaise « éducation » (*τροφή*) perpétuée, à travers les générations, par l'ignorance des hommes (*Ti.*, 87b). Par sa compatibilité avec la réflexion stoïcienne sur le *pneuma* (voir *infra*) la thèse des *Diatribes* est peut-être à entendre comme un reflet des héritages péripatéticiens accueillis dans le Portique, qui développe à ses fins certaines idées de la physiologie d'Aristote<sup>71</sup>. Même la maîtrise des imaginations aberrantes de la folie fait partie, au demeurant, des choses qui sont, d'après la fameuse formule du *Manuel* d'Épictète, « en notre pouvoir » (*ἐφ' ἡμῖν*)<sup>72</sup>, à l'instar d'autres types de représentations que l'on serait en mesure de dominer<sup>73</sup>. L'ascèse philosophique comprend donc une sorte de thérapie préventive, qui ne s'adresse toutefois pas directement aux hallucinations qui surgissent de la dimension somatique de la *mélancolie*, mais à sa propre capacité de n'y pas céder et d'en reconnaître le caractère trompeur.

Néanmoins, nous dit le texte lui-même des *Diatribes*, un tel pouvoir de discernement devait paraître à certains « au-delà de nos possibilités » (*ὑπὲρ ἡμᾶς*)<sup>74</sup>, comme cela apparaît dans d'autres sources stoïciennes qui supportent une idée opposée à celle d'Épictète. Un témoignage

---

lieu dans les états pathologiques de la *phrénitis* et de la mélancolie, auxquelles toutefois les « innombrables personnes » (*μυρίοι*) qui en sont frappées ne donneraient pas toujours leur assentiment ; cf. aussi CIC., *Acad.*, II, 53, édit. Kany-Turpin/Pellegrin 2010 : le *sapiens* est capable de suspendre le jugement sur ses représentations même lorsqu'il est atteint de folie (*in furore*) (il s'agit de la thèse philo-stoïcienne soutenue par Lucullus). Cf. Ahonen 2014, p. 121-123.

70. ARR., *Epict.*, III, 2, 5, édit. Souilhé 1963 : Τρίτος ἐστὶν ὁ ἤδη τοῖς προκόπτουσιν ἐπιβάλλον, ὁ περὶ τὴν αὐτῶν τούτων ἀσφάλειαν, ἵνα μὴδ' ἐν ὕπνοις λάθῃ τις ἀνεξέταστος παρελθοῦσα φαντασία μὴδ' ἐν οἰνώσει μὴδὲ μελαγχολῶντος. Cf. aussi ARR., *Epict.*, II, 17, 33, édit. Souilhé 1963 : ἤθελον δ' ἀσφαλῶς και ἀς<ε>ί<ς>τως και οὐ μόνον ἐγρηγορώς, ἀλλὰ και καθεύδων και οἰνωμένος και ἐν μελαγχολία.

71. Cf. au sujet Annas 1994, p. 17-26.

72. Cf. notamment EPICTE., *Ench.*, I, 1, édit. Hadot 2000.

73. EPICTE., *Ench.*, I, 6.

74. ARR., *Epict.*, III, 2, 6, édit. Souilhé 1963.



transmis par Diogène Laërce, par exemple, relate une variante du célèbre argument stoïcien, délibérément paradoxal, d'après lequel le sage serait immunisé de la folie qui afflige la totalité des êtres humains : il « ne va jamais perdre l'esprit (ἔτι δ' οὐδὲ μανῆσθαι) », même lorsqu'il est sous l'emprise des « images absurdes » (φαντασῖαι ἀλλόκοτοι) qui se produisent « dans la mélancolie ou le délire » (διὰ μελαγχολίαν ἢ λήρησιν). Ce fragment ajoute que cela arrive au sage « non en raison du critère des objets de choix, mais contrairement à la nature » (οὐ κατὰ τὸν τῶν αἰρετῶν λόγον, ἀλλὰ παρὰ φύσιν)<sup>75</sup>, à savoir de manière complètement indépendante de sa volonté et de sa capacité de maîtriser et vérifier ses propres représentations. L'idée, en l'occurrence, est que le sage, comme chaque être humain, peut souffrir de tout type de maladie, et que, même dans l'éventualité qu'il soit atteint de ces maladies somatiques dont la tradition médicale grecque reconnaît les remarquables répercussions sur l'appareil cognitif, il ne saurait toutefois être « fou » dans le même sens où le sont tous les autres hommes. Il s'agit en somme d'une facette de la distinction, typiquement stoïcienne, entre une *folie de l'âme* (dont tous les êtres humains seraient atteints, à l'exception du sage) et une *folie du corps*, qui échappe au domaine de l'exercice philosophique et de la progression morale, et qui serait par conséquent de compétence exclusive des médecins<sup>76</sup>.

Que l'on considère l'idée d'Épictète, selon qui le sage est en mesure de vérifier pour ainsi dire à sang froid la véracité de ses représentations, même lorsqu'il est bouleversé par les déséquilibres humoraux de la mélancolie, ou, au contraire, que l'on s'en tienne à la conception rapportée dans le dernier fragment cité de Diogène Laërce, nous avons affaire dans les deux cas à une tentative de compréhension des phénomènes hallucinatoires qui les range sans hésitation du côté du corps et, par conséquent, dans un domaine premièrement médical. La différence principale entre ces deux conceptions réside donc dans le degré d'implication, dans ces manifestations pathologiques, du principe directif de l'âme (ἡγεμονικόν), composé de *pneuma*, qui est localisé d'après les Stoïciens dans la région cardiaque. Dans le cas où l'on soutiendrait la thèse de la possibilité de maîtrise des hallucinations, il faut supposer que l'ἡγεμονικόν ne soit pas (du moins totalement) atteint par les tares du corps, et puisse porter son jugement sur leur contenu en évitant par exemple des actions funestes<sup>77</sup> ; en revanche, l'exclusion de toute intervention rationnelle sur les phantasmes de la mélancolie, de la *phrénitis*, de la *mania*, etc., doit comporter le recours à une thérapie médicale du même type que celle que l'on a mis en relief dans les textes médicaux hippocratiques. Bien que reposant sur la même étiologie somatico-humorale des dysfonctions hallucinatoires, ces deux conceptions divergent au niveau de la cure : à la confiance dans les vertus morales et dans la fermeté gnoséologique du philosophe d'Épictète, s'ajoute la nécessité du recours au savoir des médecins pour le sage dont nous parle Diogène Laërce, plus humain et moins éloigné à cet égard des hommes communs. Il paraît raisonnable d'inférer que la seule possibilité de traitement envisagée

75. D. L., VII, 118, édit. Dorandi 2013 (= *SVF* III 644). Pour les difficultés d'interprétation posées par ce passage, « the only occurrence of the phrase in Greek literature », cf. Ahonen 2014, p. 118.

76. Sur ce thème, cf. au moins J. Pigeaud 2006, et Stok 1996, p. 2341-2375.

77. L'un des exemples anciens à ce sujet était justement l'*Héraklès* d'Euripide (v. 967-1005), qui dans sa crise de folie tua ses enfants en croyant de voir les fils de son ennemi Eurysthée (cf. S. E., *M*, VII, 404-408).

ne pouvait que résider dans des mesures diététiques et pharmacologiques, visant expressément le côté somatique de la maladie<sup>78</sup>.

Cette dichotomie présente des répercussions importantes même à d'autres niveaux. Les fragments stoïciens dont nous disposons actuellement, en effet, ne nient jamais la possibilité que des sensations altérées puissent surgir dans d'autres parties de l'âme. Celle-ci était représentée comme un poulpe déployant ses tentacules de manière coextensive au corps, et dont les différents membres ne seraient que des émanations parcourant l'organisme entier et revenant continûment vers l'hégémonique. Or parmi ces parties de l'âme (à côté de celles qui correspondent à l'hégémonique, à la semence et à la phonation), « il y en a cinq qui sont les organes des sens, la vue, l'olfaction, le goût, l'ouïe et le toucher », décrites comme autant de « souffles » (πνεύματα) qui s'étendent depuis la partie directrice aux extrémités sensorielles<sup>79</sup>. Même en l'absence de fragments expliquant l'exacte genèse des troubles perceptifs dans la folie, on peut donc légitimement conjecturer que des altérations aux bouts de ces tentacules de l'âme pouvaient provoquer des hallucinations qui n'affectaient pas directement l'hégémonique et la rationalité du sujet<sup>80</sup>. D'une certaine manière, cela peut aider à rendre compte d'un point de vue physiologique de la possibilité de discerner les hallucinations mélancoliques défendues, parmi d'autres, par Épictète. Mais on peut aussi mettre en relation cette thèse avec une autre distinction stoïcienne : à côté de la conceptualisation chrysippéenne de la représentation n'ayant pas de référent réel par le couple φανταστικόν/φάντασμα, les sources attestent dans le répertoire épistémologique du Portique la prise en compte de représentations en même temps vraies et fausses qui, « tout en provenant de ce qui est, ne représentent pas exactement ce qui est »<sup>81</sup>. C'est sur ce genre de topique philosophique que, comme on le verra, pouvait se greffer la distinction entre une folie affectant la faculté directive de l'âme et une folie de nature éminemment sensible. L'impulsion originaire à l'égard de ces solutions est donc à imputer au Stoïcisme hellénistique, bien que ce soit pour ainsi dire à ses fruits que l'on peut reconnaître la portée de tels principes, notamment dans les textes médicaux postérieurs qui ont tendance à distinguer de manière très nette des formes de délire n'affectant que la sensibilité, et d'autres qui, en revanche, impliqueraient exclusivement la

78. Cf. à ce sujet Tieleman 2003, p. 142-157, 162-166, 196-197 : « Even if it is not feasible to identify one or more Hippocratic writings as Chrysippus' immediate source, it remains useful, indeed mandatory, to take them into account as an important part of the medical traditions to which he was indebted »; et Van der Eijk 2013, p. 326.

79. CHRYSIPP. STOIC., *Apud Aët.* IV, 21, 3 (= *SVF* II 836), trad. Brunshwig/Pellegrin (dans Long/Sedley 2001, II, p. 341); cf. également CHALCIDIOUS, *In Tim.*, 220 (= *SVF* II 879).

80. Ahonen 2014, p. 120.

81. S. E., *M*, VII, 249, 4-7, édit. Mutschmann 1912, II, p. 181-182 (= *SVF* II, 65) : τὸ καὶ ἀπὸ ὑπάρχοντος εἶναι καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον εἶναι γὰρ πάλιν ἀπὸ ὑπάρχοντος μὲν εἰσιν, οὐκ αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον ἰνδάλλονται; et S. E., *M*, VII, 244, 7-245, 4, édit. Mutschmann 1912, II, p. 181-182 : ἀληθεῖς δὲ καὶ ψευδεῖς, ὅποια προσέπιπτεν Ὀρέστη κατὰ μανίαν ἀπὸ τῆς Ἡλέκτρας (καθὸ μὲν γὰρ ὡς ἀπὸ ὑπάρχοντός τινος προσέπιπτεν, ἣν ἀληθῆς, ὑπῆρχε γὰρ Ἡλέκτρα, καθὸ δ' ὡς ἀπὸ Ἐρινύος, ψευδῆς, οὐκ ἦν γὰρ Ἐρινύς). L'exemple apporté est celui d'Oreste qui prend sa sœur, effectivement présente sur scène, pour l'une des Érinyes (E., *Or.*, v. 259-260). En termes contemporains, on a assimilé cette théorisation à la distinction esquirolienne entre *hallucination* et *illusion*, cf. Siegel 1973, p. 156-164 et Pigeaud 2010, p. 102-107. Cf. *supra*, n. 1, pour les définitions contemporaines de ces notions.



faculté rationnelle. À travers des voies qu'il serait impossible de pouvoir retracer ici de manière approfondie, les théorisations des stoïciens à l'égard de perceptions morbides ont donné lieu à l'insertion de la topique philosophique hellénistique sur la perception et ses dérèglements dans la réflexion médicale. Quelles sont les conséquences sur le plan de la thérapeutique ?

*Le traitement des syndromes hallucinatoires  
dans les textes médicaux d'époque romaine*

À la différence des approches médicales plus anciennes que nous avons considérées jusqu'ici, la médecine gréco-romaine à partir environ du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C. s'écarte partiellement de son attitude strictement organiciste pour intégrer dans son paradigme thérapeutique des stratégies non exclusivement somatiques<sup>82</sup>. Les prescriptions d'Asclépiade, de Celse, de Cælius Aurélien tendent davantage à l'individualisation des traitements en adhérence à la nature particulière du patient et aux manifestations spécifiques de la maladie. À l'égard des maladies psychiques, notamment, on remarque chez ces auteurs une attention et une humanité inédites, un tact inconnu à la tradition médicale précédente, qui se réalisent entre autres dans l'élaboration de « mesures psychothérapeutiques »<sup>83</sup> associées aux traitements plus usuels, diététiques et pharmacologiques. Il est possible de considérer cette nouvelle approche comme une véritable psychothérapie<sup>84</sup>, pourvu que l'on prenne cette définition dans un sens plus ample que celui impliqué par la relation médecin-patient à l'œuvre dans les thérapies contemporaines d'empreinte psychanalytique<sup>85</sup>, et que l'on se reporte à une idée de « traitement relationnel »<sup>86</sup> comprenant « tout ce qui engage la relation du médecin et de l'entourage avec le malade : autorité, coercition, éducation, distraction »<sup>87</sup>. Il s'agit, par exemple, de contraindre au lit les malades irritables<sup>88</sup>, en préférant toutefois la force des serviteurs, plus douce, à celle des chaînes<sup>89</sup> ; de prescrire l'écoute de mélodies aptes à la modification de l'état d'esprit du patient<sup>90</sup> ; mais surtout de soutenir (*adsentiendum*), plutôt que de contrarier, les vues des malades, afin de les amener à des propos plus sensés (*ad meliora mens eius adducenda*) et d'en « changer l'esprit » (*conuertere animum*, III, 18, 11)<sup>91</sup>.

82. Cf. Drabkin 1955, p. 232.

83. *Ibidem*.

84. Voir Stok 1980, p. 34-37.

85. Cf. Stok 1996, p. 2376.

86. L'expression est de J. Pigeaud 2010, p. 147-188.

87. J. Pigeaud 2010, p. 147.

88. Cf. CÆL. AUR., *TP*, I, 157, édit. Bendz/Pape 1990, I, p. 522, et CELS., III, 18, 4, édit. Marx 1915, p. 122-123.

89. CÆL. AUR., *TP*, I, 172, édit. Bendz/Pape 1990, I, p. 532.

90. Cf. CELS., III, 18, 10-11, édit. Marx 1915, p. 124 : *symphoniae et cymbala strepitusque proficiunt*.

91. Les textes de cette époque nous fournissent plusieurs exemples de ces ruses visant à imposer certaines idées à l'esprit dérangé du malade ou à en rétablir le bon sens par l'exercice : au patient qui craint la faim

La distance des traitements exclusivement somatiques de la folie est évidente : de telles méthodes fondées sur la persuasion et la communication sont, comme on l'a vu, complètement étrangères à l'hippocratisme. Plus exactement, ces tactiques puisent à leur manière dans la tradition philosophique de la *médecine de l'âme*, du travail intérieur et personnel du patient, susceptible d'être intégré par la fréquentation des philosophes ou par la lecture de leurs écrits<sup>92</sup>. Ceci n'est pas, comme nous l'avons anticipé, la seule insertion d'éléments philosophiques dans le discours médical sur la folie. Les distinctions façonnées par la philosophie hellénistique entre folie de l'intellect et de la sensibilité (ainsi qu'entre *hallucination* et *illusion*), ont été retenues dans la réflexion médicale sur la perception altérée et la thérapie relative, bien qu'avec un degré inférieur de rigueur et de systématisme. Chez Celse, par exemple, la présence ou l'absence d'hallucinations représente l'un des axes diagnostiques permettant de reconnaître les différentes formes d'*insania*, le vaste (et original) concept nosologique incluant, d'après l'encyclopédiste latin, la *mania*, la *phrénitis* et la mélancolie<sup>93</sup>. Au début de la section du *De Medicina* consacrée à ce sujet, il est question de la première des espèces de l'*insania*, celle que « les Grecs appellent φρένησις » (*sic*). Après avoir distingué des formes moins graves de cette maladie, pendant lesquelles les malades, dans des accès de fièvre, déraisonnent et s'expriment bizarrement (*aegros desipere et loqui aliena*), Celse passe à la description de sa forme la plus générale :

---

de manière immotivée on annoncera de temps en temps de faux héritages, ou bien (dans le cas des patients cultivés) on proposera la lecture à haute voix de textes entachés de quelque erreur manifeste pour entraîner leur attention et les faire exercer à la correction ; on obligera les malades à réciter, s'ils ont toujours assez de mémoire (CELS., III, 18, 11, édit. Marx 1915, et CÆL. AUR., TP, I, 162, 16-17, édit. Bendz/Pape 1990, I, p. 526). Le médecin posera des questions sur des sujets de compétence de son patient ; il l'incitera au mouvement et aux voyages, ainsi qu'aux méditations et aux discussions (CÆL. AUR., TP, I, 164-167, édit. Bendz/Pape 1990, I, p. 527-528). On racontera au malade des histoires et on lui permettra de se distraire avec les jeux qu'il aimait quand il était en bonne santé ; il faudra louer ses artefacts, s'il y en a, et les lui poser devant les yeux ; on déplorera son état de prostration comme étant sans cause (*vana tristitia*) et on essaiera de le convaincre que ce qui le trouble devrait être motif de joie (*laetitiae*), plutôt que de soucis (*sollicitudinis*) (CELS., III, 18, 18, édit. Marx 1915).

92. Bien que de façon assez problématique, la possibilité de recourir à la philosophie dans de telles circonstances est admise explicitement par Cælius Aurélien, qui prescrit de telles mesures en fonction de l'avis du malade : *si quidem philosophorum disputationes audire uoluerint, erunt adhibendae* (CÆL. AUR., TP, I, 167, édit. Bendz/Pape 1990, I, p. 528). Il ne faut pas penser à l'encouragement, de la part de Cælius, à la participation à des véritables débats entre philosophes : le verbe *audire*, comme l'a récemment suggéré Roberto Polito, peut bien indiquer un lien direct et personnel entre le disciple et son maître. Toute l'expression peut donc se référer à la visite d'un seul philosophe auprès d'un malade désireux de conseils, ou bien à la lecture, déclamée par des esclaves, de traités philosophiques au patient enfermé dans son domicile (cf. Polito 2016, p. 358-369, p. 361). L'utilité de cette pratique est ouvertement reconnue par Cælius (*loc. cit.*) : « Les philosophes, en effet, réduisent la crainte, le chagrin, ou la colère par leurs paroles, ce qui est à l'origine d'un grand profit pour la santé du corps » (*etenim timorem uel maestitudinem aut inacundiam suis amputant dictis, ex quibus non paruum profectus corpori commodatur*). Il s'agit cependant d'un effet palliatif et non résolutif, car d'après Cælius les véritables causes de la maladie mentale demeurent de nature foncièrement somatique : de telles manifestations psychologiques seront, tout au plus, des épiphénomènes pathologiques à l'égard desquelles l'entraînement philosophique ne pourrait apporter que des soulagements partiels (cf. encore une fois Polito 2016, p. 361 et Pigeaud 2006, p. 109).

93. Pour la définition du concept celsien d'*insania* et sa nouveauté dans le panorama médical contemporain, voir Stok 1980, p. 21-29.

La *phrénitis* existe seulement quand la déraison commence à être continue (*continua dementia*) ; ou bien quand le malade, bien qu'il ait encore son bon sens (*quamvis adhuc sapiat*), reçoit pourtant certaines images sans fondement (*quasdam vanae imagines*) ; elle est complète quand l'esprit des malades s'abandonne à ces images (*ubi mens illis imaginibus addicta est*).<sup>94</sup>

Cette partition en deux temps (apparition d'images vaines, abandon de l'esprit à leur caractère trompeur) rappelle de très près l'articulation entre le φανταστικόν et le φάντασμα chez Chrysippe, où le seuil entre les deux notions est représenté par l'assentiment que l'on risque de donner aux hallucinations de la manie. Le traitement, toutefois, ne semble pas en tirer des indications conséquentes : dans les cas les plus graves de cette maladie (quand le pouvoir des images s'empare totalement de l'esprit, faut-il penser) « il est tout à fait vain d'apporter des remèdes » et il faut se contenter de « contenir le malade » (III, 18, 6). Dans les cas les plus prometteurs, Celse prescrit d'appliquer sur la tête, préalablement rasée, d'abord une décoction de verveine<sup>95</sup>, ensuite de l'huile de rose, qu'il faudra introduire aussi dans les narines (*rosa caput naresque implere*). Dans ces emplâtres on pourra éventuellement ajouter du serpolet<sup>96</sup>, de la morelle<sup>97</sup>, de la pariétaire<sup>98</sup>. Celse prescrit aussi d'inspirer les exhalations d'une mixture de vinaigre et de rue officinale<sup>99</sup> (on peut présumer la connaissance, soit-elle partielle et quelque peu fortuite, des propriétés tranquillisantes, antipyrétiques et antibactériennes de ces médicaments). Il recommande également une sorte de narcothérapie (III, 18, 12), visant à apaiser l'esprit (*ad mentem ipsam componendam*) par l'application sur la tête d'un onguent de safran et d'iris (ou de cardamome), ou encore par l'absorption d'une décoction de pavot ou de jusquiame (*Hyoscyamus albus* ou *niger*), dont les

94. CELS., III, 18, 3, édit. Marx 1915, p. 122. Trad. par J. Pigeaud (Pigeaud 1994, p. 258-264, réédité dans Pigeaud 2008, p. 535-560, notamment p. 536-543 pour la traduction de III, 18 et p. 537 pour celle du passage cité ici).

95. La *verbena officinalis* a des propriétés notoirement tranquillisantes. En infusion, elle était employée dans l'Antiquité comme astringent, diurétique et antipyrétique (cf. Aliotta *et al.* 2003, p. 253-254, s. v. περιστερεών).

96. Connu également sous le nom de *thym sauvage*, le serpolet (*Thymus serpyllum*), que Scribonius Largus (I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C.) prescrit dans le traitement de l'épilepsie (édit. Jouanna-Bouchet 2016, p. 39 c. XV), était utilisé entre autres dans le traitement des bronchites et des fièvres ; son huile présente une action antiseptique (cf. Aliotta *et al.* 2003, p. 129-130, s. v. ἔρπυλλος).

97. Il peut s'agir du *solanum nigrum*, employé comme sédatif et analgésique. Ses baies étaient considérées utiles dans le traitement des maladies oculaires, des fièvres et de l'hydrophobie. La présence de solonine dans le fruit peut expliquer ses effets déprimeurs sur le système nerveux central (cf. Aliotta *et al.*, p. 306-308, s. v. στρυχνον).

98. *Parietaria officinalis* ou, plus probablement, *convolvulus arvensis*, dont la racine a manifesté *in vitro* des activités cathartiques et antibactériennes (cf. *ibidem*, p. 128-129, s. v. ἐλξίνη).

99. La rue (*Ruta graveolens*) figure déjà dans les textes hippocratiques dans le traitement des nombreuses maladies féminines. Elle était également employée en vertu de ses propriétés stimulantes, antispasmodiques et vermifuges. Son huile essentielle a une action antiparasitaire et bactériostatique sur le *Mycobacterium avium* (cf. *ibidem*, p. 246-247, s. v. πύργανον), responsable d'infections pulmonaires de type tuberculeuse qui, sans des remèdes efficaces, risquent en effet de se propager à d'autres organes. La diffusion au cerveau, notamment, peut provoquer des formes d'encéphalite, pathologie qui pourrait correspondre aux manifestations que les Anciens regroupaient sous le nom de *phrénitis* (voir Drabkin 1955, p. 266 ; Byl/Szafran 1996, p. 99 ; McDonald 2009, p. 10 ; *contra* Grmek 1983, p. 30, n. 31), et qui s'accompagne de formes d'altérations de la cognition telles que celles relatées dans notre passage par Celse (ce qui peut fournir au moins un élément d'explication de sa prescription de ce végétal).

vertus sédatives sont aussitôt évidentes. Des aliments intermédiaires entre le liquide et le solide faciliteront le recouvrement de la santé.

Ces traitements pharmacologiques, comme nous avons eu l'occasion de le remarquer plus haut, s'accompagnent d'habitude de tout ce qui fait partie du traitement relationnel qui cherche à modifier l'état d'esprit du malade par la bonne interaction de ce dernier avec son entourage. Cependant, il est assez surprenant de constater qu'aucune des mesures adoptées afin de persuader le *furiosus* de l'irréalité de ses convictions, ou bien pour promouvoir en lui une secousse morale visant le rétablissement de ses idées, ne soit prise en compte dans le traitement des hallucinations de l'*insania*. Jamais il n'est question, par exemple, de convaincre le malade du caractère illusoire des *imagines* qui affolent son esprit, ou de provoquer en lui des chocs visant à disperser leur pouvoir sur sa faculté rationnelle. Dans le traitement de la *mania* relaté plus loin (III, 18, 19-20), le tableau présenté par Celse est encore plus marqué par la pénurie des remèdes proposés. Il donne d'abord sa définition de cette pathologie :

Le troisième genre de la folie (*insania*) et le plus long des trois ; au point qu'il n'empêche pas la vie même, parce que c'est, d'habitude, une maladie qui s'attaque à un corps robuste (*robusti corporis*). Or il y a deux espèces de cette maladie : certains, en effet, sont trompés par des images (*imaginibus*) et non par leur raison (*mente*) [...]. Chez certains autres, c'est par l'esprit qu'ils déraisonnent (*quidam animo desipiunt*).<sup>100</sup>

La partition de la maladie en deux classes, l'une affectant la sensibilité (*imaginibus*), l'autre la raison (*animo*), représente une illustration de la dichotomie stoïcienne que nous avons esquissée plus haut. À l'intérieur de la première espèce de *mania*, c'est-à-dire celle caractérisée par la présence d'hallucinations qui cependant n'atteignent pas la rationalité, Celse effectue une articulation ultérieure selon la nature des images perçues, qui peuvent être *tristes an hilares* (III, 18, 20). Dans le premier cas, il prescrit de l'hellébore noir pour purger par le bas ; dans le second, l'hellébore blanc servira de purgatif par le haut : il s'insère fidèlement dans le sillage de l'ancienne tradition hippocratique, en ajoutant cependant une attention spécifiquement diagnostique aux traits émotionnels des images perçues par le malade.

D'autres textes médicaux confirment cette absence de traitement relationnel des hallucinations. Galien, par exemple, nous donne plusieurs cas cliniques de *phrénitis* s'accompagnant de troubles au niveau perceptif. Dans *Lieux affectés*, le médecin de Pergame rapporte une expérience personnelle de *phrénitis* pendant laquelle il croyait « voir voltiger sur [s]on lit des fétus de couleur sombre, et sur [s]es vêtements des flocons de la même couleur »<sup>101</sup>. Sa faculté rationnelle n'étant pas atteinte par la maladie (tout comme dans la deuxième espèce de cette maladie décrite par Celse), Galien put poser un autodiagnostic et demander aux amis présents de « pratiquer sur la tête des affusions convenables » (*τὰς προσηκούσας ἐπιβροχὰς τῆς κεφαλῆς*) qui, le jour suivant, permirent d'arrêter tout symptôme de la maladie (*κατέστη δὲ τὰ*

100. CELS., III, 18, 19-20, édit. Marx 1915, p. 122 ; trad. Pigeaud 1994, p. 542.

101. GAL., *De loc. aff.*, IV, 2, édit. Kühn VIII, 1824, p. 227 ; trad. Daremberg 1856, II, p. 588.

συμπτώματα πάντα κατὰ τὴν ἑξῆς ἡμέραν)<sup>102</sup>. Que faut-il entendre en l'occurrence par « affusions convenables » ? Malheureusement, Galien ne donne pas d'autres renseignements dans ce passage et, en général, il n'indique que très rarement les traitements à envisager pour les maladies mentales, probablement à cause des mêmes difficultés que l'on a mises en évidence dans d'autres approches thérapeutiques : d'une part la pauvreté des ressources pharmaceutiques à la disposition des médecins ainsi que de la conception du traitement résultant du paradigme humoral, de l'autre la difficulté d'apprivoiser les malades mentaux<sup>103</sup>. Il est possible, au demeurant, que les remèdes mentionnés ici par Galien soient à identifier avec des affusions d'eau froide visant à atténuer la chaleur excessive de la tête<sup>104</sup> (conformément à ses convictions à l'égard de la localisation des pathologies et de l'étiologie correspondante), ou bien avec des ablutions à base de substances comparables à celles indiquées par Celse dans le traitement de la *phrénitis*. Quoi qu'il en soit, il faut tenir compte du fait que, selon Galien, le traitement par le régime est d'ordinaire plus efficace que l'exercice philosophique dans la réalisation du bien-être psychologique<sup>105</sup>, d'autant plus dans ces manifestations qu'il estimait réfractaires à la persuasion ou à l'instruction morale<sup>106</sup>. Bien qu'ayant accueilli épisodiquement les théories hellénistiques sur la représentation (*φαντασία*)<sup>107</sup>, il se rallie, à cet égard, aux stratégies curatives de Celse et d'autres auteurs médicaux, notamment Héraclide de Tarente<sup>108</sup> et Cælius Aurélien<sup>109</sup>, qui ont tendance à ignorer dans leur thérapeutique la considération que la médecine de cette époque réservait aux phénomènes hallucinatoires dans la conceptualisation et le classement des pathologies psychiques.

Un cas unique parmi toutes les sources que nous avons considérées jusqu'ici est représenté par le traitement proposé par Arétée de Cappadoce. Chez cet auteur, dont l'affiliation à la secte

102. GAL., *De loc. aff.*, IV, 2, édit. Kühn VIII, 1824, p. 227, 7-11.

103. Cf. Boudon-Millot 2013, p. 137.

104. Boudon-Millot 2013, p. 137.

105. Cf. GAL., *Quod animi mor.*, IV, 768, édit. Kühn IV, 1822, p. 807-808. Voir Gill 2013, p. 347.

106. Cf. Siegel 1973, p. 277.

107. Voir au moins Siegel 1973, p. 153-157, et Pigeaud 1988, p. 153-183 (réédité dans Pigeaud 2008, p. 561-585).

108. Le traitement de la *phrénitis* proposé par le médecin empirique Héraclide de Tarente (*apud* CÆL. AUR., *TP*, I, 166-183 = HERACLID., *Fr.* 49, édit. Guardasole 1997) révèle un grand nombre d'éléments en commun avec celui décrit par Celse (cf. Stok 1980, p. 31 et 1996, p. 2389). Bien que plus riche que ce dernier, il énumère parmi ses remèdes la décoction de pavot et les saignées (pour une analyse approfondie du passage, voir Guardasole 1997, p. 206-218).

109. Cælius Aurélien, dans son étude de la *phrénitis* (CÆL. AUR., *CP*, I, 121-122, édit. Bendz/Pape 1990, I, p. 90), mentionne des malades pour qui « les choses sont pour la plupart autrement qu'ils ne les voient » (*quomodo pleraque aegris aliter sunt quam uidentur*) et « les images à partir desquelles naît l'erreur de leur esprit sont bien réelles » (*ex uisis namque ueris ducentes quidam mentis errorem falsitate magis afficiuntur*) ; trad. J. Pigeaud 2010, p. 123. Il fait donc preuve de connaître les réflexions gnoséologiques de l'époque hellénistique, sans doute à travers Cicéron (comme cela résulte de son propre aveu : *nam omnis phantasia, cuius diversitates Latini visa vocaverunt, ut Tullius [...]*, CÆL. AUR., *TP*, III, 110, édit. Bendz/Pape 1990, I, p. 358). Pourtant, à l'instar de ces prédécesseurs, il n'en tire aucune indication de traitement : à côté de l'hellébore, il conseille la saignée (ventouses et sangsues), les cataplasmes, la *gestatio* (voir à ce sujet Gourevitch 1982), l'application d'éponges chaudes sur les yeux, l'huile de mauve (*TP*, I, 158-161, édit. cit., p. 238-240. Cf. Pigeaud 2010, p. 205-206) : le principe général demeure celui de la purgation.



pneumatique implique une adhésion plus stricte aux doctrines stoïciennes<sup>110</sup>, la réception de la casuistique du Portique entraîne un diagnostic différentiel entre *phrénitis* et *mania*, fondé sur la distinction entre *hallucination* et *illusion*. Dans la *phrénitis*, les malades perçoivent de manière altérée (*παραισθάνονται*) et voient comme vraiment présentes des choses qui ne le sont pas (*τὰ μὴ παρὲντα ὁρέουσι δὴθεν ὡς παρὲντα*) et qui n'apparaissent pas à autrui (*τὰ μὴ φαινόμενα ἄλλω κατ' ὄψιν ἰνδάλλεται*). Les maniaques (*μαινόμενοι*), au contraire, voient comme il convient de voir (*ὁρέουσι μὲν ὡς χρῆ ὁρῆν*), mais ne portent pas sur ce qu'ils voient les jugements qu'il convient de porter (*οὐ γινώσκουσι δὲ περὶ αὐτέων ὡς χρῆ γινώσκειν*)<sup>111</sup>. Comme d'autres auteurs, Arétée établit donc la distinction habituelle entre les deux formes de délire, celle de la sensation (*αἴσθησις*), concernant la *phrénitis*, et celle de la pensée (*γνώμη*), caractéristique de la *mania*. À la différence des exemples précédents, il propose une localisation des causes des maladies mentales qui s'avère plus fidèle à la psychologie stoïcienne et à sa représentation tentaculaire de l'âme :

La tête et les hypochondres sont à l'origine de la maladie (*ἴσχουσι δὲ τὴν αἰτίην τοῦ νοσήματος κεφαλῇ καὶ ὑποχόνδρια*). Tantôt tous les deux l'amorcent conjointement (*ἅμα ἄμφω ἀρξάμενα*) ; tantôt ils y concourent indépendamment l'un de l'autre (*ἀλλήλοισι ξυντιμωροῦντα*). Le principe [de la maladie] (*τὸ κύρος*), dans la manie et la mélancolie, réside dans les viscères (*ἐν τοῖσι σπλάγχνοισι*), de même que, chez les phrénitiques, il se trouve le plus souvent dans la tête et dans les organes de sens (*ἐν τῇ κεφαλῇ καὶ τῆσι αἰσθήσεσι*).<sup>112</sup>

La cause principale de la *manie*, c'est-à-dire de la folie atteignant le principe directif de l'âme, est donc à localiser autour de la région cardiaque où le cœur (*καρδίη*), principe de la vie et de la respiration, assure ses fonctions en accord avec le modèle cardiocentrique stoïcien, adopté à son tour par la médecine pneumatique<sup>113</sup>. L'origine de la *phrénitis*, en revanche, est décelable dans la tête et dans les « organes de sens »<sup>114</sup>, c'est-à-dire aux extrémités matérielles de l'âme, composée, d'après Arétée, de *pneuma* ; elle se distribue dans le corps, et a justement dans la pensée (*γνώμη*), dans la sensibilité (*αἴσθησις*) et dans la raison (*διάνοια*) ses parties principales<sup>115</sup>. Ce lien essentiel entre délire et 'sensibilité' est confirmé dans d'autres lieux de l'œuvre du cappadocien. Certains patients « ont des insomnies anormales, ils éprouvent des troubles aux yeux, souffrent de la tête » (*παραλόγως ἄγρυπνοι. ἄμφω ἀλλοιώδεις τὰς ὄψιας, κεφαλαλγέες*) ; d'autres manifestent des troubles auditifs, « des tintements (*ἤχοι*) et des bourdonnements (*βόμβοι*) dans les oreilles », « jusqu'à

110. Voir en général Oberhelman 1994.

111. ARET., *SA*, I 6, 7, 5-6, 8, 1, édit. Hude 1958, p. 43 ; les traductions d'Arétée sont tirées de Pigeaud 2010, p. 231-239.

112. ARET., *SA*, I 6, 7, 1-5, édit. Hude 1958, p. 43 (trad. cit. modifiée).

113. Cf. ARET., *SA*, II 1, 1 7-8, édit. Hude 1958 : ἐνίξει γὰρ αὐτέου μέσον σπλάγχνον θερμόν, ἢ καρδίη, ζωῆς καὶ ἀναπνοῆς ἀρχή.

114. Il est préférable d'entendre ici le terme *αἴσθησις* dans le sens d'« organe de la sensation » (cf. PL., *Tht.*, 156b, édit. Diès 1923) ; ARIST., *Fr.* 95, et surtout D. L., VII, 52 (= *SVF* II, 71) ou de « sensibilité », plutôt que de « donnée sensorielle ».

115. Cf. ARET., *SA*, II, 3, 4, édit. Hude 1958, p. 24.

des bruits de trompettes et de flutes »<sup>116</sup>. Dans le *Thérapeutique des maladies aiguës*, Arétée aborde dans le cadre du traitement de la *phrénitis* le problème de l'exposition à la lumière des fous, dont la solution est à déterminer (d'après ce que nous avons pu constater également chez Héraclide et chez Celse) selon la situation concrète du malade :

Si [les malades] deviennent agressifs (*ἀγριαίνωσι*) à la lumière, s'il voient des choses qui n'existent pas (*ὀρέωσι τὰ μὴ ὄντα*), imaginent des choses qui ne sont pas là (*τὰ μὴ ὑπεόντα φαντάζονται*), prennent une chose pour une autre (*ἀνθ' ἑτέρων ἕτερα γινώσκωσι*), projettent devant leurs yeux des images étranges (*ξένα ἰνδάλματα προβάλλονται*), et craignent la lumière en général ou ce qui se présente dans la lumière (*τὰ ἐν αὐγῇ δεδιττωνται*), il faut les mettre dans l'obscurité ; sinon, l'inverse ; il est bon que le malade reprenne son bon sens et calme sa fureur à la lumière (*σωφρονέειν τε καὶ πρηῦνεσθαι τὴν παραφορῆν*)<sup>117</sup>.

Le texte d'Arétée abonde en termes philosophiques et retrace une explication du rôle de la lumière dans la thérapie des hallucinations qui nous est désormais familière. En outre, il insère ce passage dans le contexte de l'extrême irritabilité de la sensibilité des phrénitiques, dont les « nerfs » sont cause de souffrance bien plus que pour d'autres malades (*οὐχ ἥκιστα δὲ τῶν ἄλλων τοῖσι φρενιτικοῖσι τὰ νεῦρα πονέει*)<sup>118</sup>. En vertu de cette implication de la sensibilité, qu'il entend vraisemblablement dans le sens multiple de siège de la sensation, faculté sensible, partie terminale de l'âme, etc., certains aspects de la thérapie proposée par Arétée visent directement le côté et l'origine intrinsèquement sensoriels de la *phrénitis* et des altérations de la perception que celle-ci comporte. Il en est ainsi, par exemple, dans la prescription d'un traitement pharmaceutique que nous avons déjà observé chez Celse et Héraclide, mais qu'Arétée varie et détaille en fonction de sa propre conception clinique :

Humecter (*τέγγειν*) la tête pour la rafraîchir, en l'oignant d'huile faite avec des olives vertes ; car la tête des phrénitiques ne supporte pas d'être échauffée. S'il y a insomnie et *délire d'imagination* (*ἀγρυπνίη καὶ φαντασίη*), mêler d'abord ces choses à part égale avec de l'huile de rose, et ajouter encore davantage de l'huile de rose comme astringent et refroidissant de la tête ; s'ils présentent des troubles de la raison et des altérations de la parole (*ἦν δὲ καὶ τὴν γνώμην παρακινέωνται καὶ τὴν φθέγγιν ἐξαλλάσσωνται*), il faut faire cuire dans l'huile des têtes de serpolet, et ajouter du sirop de lierre ou de renouée.<sup>119</sup>

116. ARET., *SA*, I, 6, 8, 5-9, 1, édit. Hude 1958, p. 43.

117. ARET., *CA*, I, 1, 3, édit. Hude 1958, p. 92 (trad. cit. modifiée).

118. ARET., *CA*, I, 1, 2, édit. Hude 1958, p. 91. La *phrénitis* n'est pas en effet la seule pathologie s'accompagnant selon Arétée de troubles de la sensation. Elle est peut-être celle dans laquelle la sensibilité est davantage atteinte. Cf. aussi ARET., *SA*, I, 6, 5 7-8, pour les « imaginations bizarres » de la *mania* (*ἄλλόκοτοι φαντασίαι*) et I, 6, 9 7-9 (édit. Hude 1958, p. 43) : « Devant les yeux des images bleu-sombre ou noires, chez ceux dont la maladie tire à la mélancolie. Mais des images plutôt rouges pour ceux chez qui la maladie tire à la manie, et même pourpres. Chez beaucoup ces images leur semblent venir d'un feu qui brille ; et une crainte les saisit comme devant un éclair » (*πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν ἰνδάλματα κυάνεα ἢ μέλανα, οἷσιν ἐς μελαγχολίην ἢ τροπή· ἐρυθρότερα δὲ <οἷσιν> ἐς μανίην, καὶ φοινίκεα φαντάσματα, πολλοῖσι μὲν ὡς ἀπαστράπτοντος πυρός, καὶ τάρβος αὐτέους ὡς ἀπὸ σκηπτοῦ λαμβάνει*) (édit. Hude 1958, p. 43, trad. Pigeaud 2010, p. 78).

119. ARET., *CA*, I, 1, 10, édit. Hude 1958, p. 93-94 (trad. cit. modifiée).



Le but de ce traitement est le refroidissement de la tête et l'apaisement de la sensibilité par le recours à des onguents lénitifs. Arétée recommande aussi des affusions froides (τέγγειν ψυχρῶ) sur la tête, l'absorption de somnifères (« du pavot cuit dans l'huile, en onguent sur le sommet de la tête ») qu'il prescrit même de parsemer sur l'oreiller du malade, de frotter sur son nez et de verser dans ses oreilles, afin d'agir directement sur le *pneuma*, faut-il supposer, résidant dans les extrémités sensorielles : « cela épaisit et humidifie le souffle sec et léger, et donne de l'opacité aux sens » (ύγραίνει τὸ πνεῦμα ξηρόν τε καὶ λεπτὸν ἐόν, καὶ ὀμίχλην τῆσι αἰσθήσεσι παρέχει)<sup>120</sup>. La guérison même de la *phrénitis* est enfin mise en relation avec l'état de la sensibilité : « le sec est émoussé, la sensation est purgée de l'opacité (καθαρεύεται τῆς ὀμίχλης ἢ αἰσθησις) ; la pensée se stabilise, affermit et assied sa position. Tels sont d'ailleurs les préceptes de la guérison de la maladie »<sup>121</sup>. Comparé aux autres traitements que nous avons considérés, celui proposé par Arétée est le seul qui envisage des mesures pharmacologiques visant expressément les sièges de la sensibilité et leur rôle dans la production des représentations fallacieuses de la folie. L'originalité de cette thérapie paraît résulter en même temps des variations apportées par l'école médicale pneumatique au thème de la doctrine stoïcienne de l'âme et de la réutilisation avvertie du savoir pharmaceutique de la tradition gréco-romaine.

### Conclusion

La médecine de l'Antiquité classique, qui ne considérait pas généralement les troubles de l'esprit en tant que classe nosologique à part entière, a étudié dès ses débuts des manifestations pathologiques comportant des altérations hallucinatoires de la perception. Toutefois, les traitements proposés pour ces dysfonctions ne ciblent pas le côté sensoriel du délire et, notamment dans le cas des textes de la *Collection hippocratique*, aucune thérapie ne s'adresse explicitement au trouble mental en tant que tel. Dans les écrits les plus anciens du *Corpus*, les désordres psychiques sont considérés comme épiphénomènes de pathologies physiques et n'exigent pas de mesures curatives spécifiques.

À partir au moins d'Aristote, la tradition grecque commence à façonner une approche différente à l'égard des troubles de l'esprit. Ceux-ci sont rangés parmi les altérations dyscratiques du complexe psycho-physique humain, et sont susceptibles d'être maîtrisés par l'exercice de la tempérance et de l'équilibre somatique du sujet. En ligne de principe, bien que ceci ne soit jamais affirmé explicitement par Aristote, une possibilité semblable doit être réservée à la maîtrise des hallucinations. Cet argument sera développé avec plus de profondeur par le stoïcisme hellénistique, qui envisagera la double possibilité ouverte aux sages de reconnaître la fausseté des représentations de la folie et de la mélancolie ou, au contraire, de garder le noyau de la rationalité même sous l'effet déroutant des hallucinations de la folie.

120. ARET., *CA*, I, 1, 14, édit. Hude 1958, p. 94 (trad. cit. modifiée).

121. ARET., *CA*, I, 1, 29, édit. Hude 1958, p. 98 (trad. cit. modifiée).

La médecine d'époque romaine a développé des traitements non exclusivement somatiques du délire, et a accueilli, bien que de manière intermittente, la réflexion hellénistique (notamment stoïcienne) sur la *φαντασία*. Toutefois, quasiment sans réserve, dans les textes d'Héraclide de Tarente, Celse, Galien, Cælius Aurélien, ces deux facteurs ne sont jamais envisagés de manière complémentaire et ils ne donnent pas lieu aux formes de traitement relationnel auxquelles on aurait pu s'attendre à l'égard des hallucinations. Dans ce cadre, Arétée de Cappadoce représente la seule exception : en bon pneumatiste, il réserve un rôle majeur à la gnoséologie et à la psychologie stoïcienne, et il emploie des traitements pharmacologiques visant sciemment l'origine sensorielle du délire hallucinatoire.

On constate chez les Anciens la conscience d'un grand nombre de problèmes qui occupent au même titre la psychiatrie contemporaine, tels que la difficulté de repérer des médicaments somatiques efficaces et de mettre en relation leur action avec des parties précises du corps, ou l'impossibilité de déterminer avec exactitude la localisation des dysfonctions hallucinatoires. L'Antiquité a connu également une approche que l'on pourrait définir de psychothérapeutique dans le traitement de ces manifestations, visant essentiellement leur discernement par le patient. Toutefois, ces stratégies sont à peine esquissées dans la littérature philosophique. On peut d'ailleurs s'interroger sur l'efficacité de telles mesures dans le traitement des cas cliniques concrets. Leur absence dans les traités médicaux des premiers siècles de notre ère est probablement le signe du fait que ce genre de thérapie n'était pas pris en compte par les médecins pour des raisons relevant plus de leur faible efficacité que de la concurrence entre les différents compétiteurs de la santé psycho-physique dans le monde ancien. La tendance psychologisante de la psychiatrie contemporaine, en conclusion, était complètement inconnue de la médecine antique : les manifestations hallucinatoires sont le plus souvent considérées comme des résultats inéluctables des mouvements secrets de l'organisme malade, sur lesquelles la raison et la volonté de l'homme ne sauraient avoir aucune prise.

## Bibliographie

### *Sources*

[PLUT.] AËTIUS PHILOSOPHUS, *Plac.* : H. von Armin, *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*, Leipzig, Teubner, III vol., 1964.

ARETAEUS, *CA* : C. Hude, *Aretaeus : editio altera, lucis ope expressa nonnullis locis correcta indicibus nominum verborumque et addendis et corrigendis aucta*, Berlin, Academiae scientiarum (CMG), 1958.

—, *SA* : C. Hude, *Aretaeus : editio altera, lucis ope expressa nonnullis locis correcta indicibus nominum verborumque et addendis et corrigendis aucta*, Berlin, Academiae scientiarum (CMG), 1958.

ARISTOTELES, *De an.* : A. Jannone et E. Barbotin, *De l'âme*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1966.

—, *EN* : R. A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, Louvain/Paris, Publications Universitaires/Nauwelaerts, 2 vol., 1970 [1958-1959].

- , *Fr.* : P. Pellegrin, *Cœuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2014.
- , *HA* : P. Pellegrin, *Cœuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2014.
- , *Insomn.* : R. Mugnier, *Petits traités d'histoire naturelle*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1953.
- , *Mem.* : R. Mugnier, *Petits traités d'histoire naturelle*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1953.
- , *PA* : P. Pellegrin, *Cœuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2014.
- , *Somn. Vig.* : R. Mugnier, *Petits traités d'histoire naturelle*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1953.
- ARRIANUS, *Epict.* : J. Souilhé, *ÉPICTÈTE, Entretiens, Tome III, Livre III*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1963.
- CÆLIUS AURELIANUS, *CP* : G. Bendz et I. Pape, *Celerum Passionum Libri III. Tardarum Passionum Libri V*, 2 vol., Berlin, Akademie Verlag (CML), 1990.
- , *TP* : G. Bendz et I. Pape, *Celerum Passionum Libri III. Tardarum Passionum Libri V*, 2 vol., Berlin, Akademie Verlag (CML), 1990.
- CELSUS : F. Marx, *Corpus medicorum Latinorum, vol. 1. A. Cornelii Celsi quae supersunt*, Leipzig/Berlin, Teubner, 1915.
- CHALCYDIUS, *In Tim.* : J. H. Waszink, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, Londres, The Warburg Institute (Plato Latinus, vol. 4), 1962.
- CHRYSIPUS STOICUS, *apud. Aët.* : H. von Armin, *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*, Leipzig, Teubner, III vol., 1964.
- CICERO, *Acad. II.* : J. Kany-Turpin et P. Pellerin, *Les Académiques*, Paris, GF Flammarion, 2010.
- DIOGENES LAERTIUS : T. Dorandi, *Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge/New York/Melbourne et al., Cambridge University Press, 2013.
- GALENUS, *De loc. aff.* : K. G. Kühn, *Claudi Galeni Opera omnia*, vol. VIII, Leipzig, Car. Cnobloch, 1824.
- , *Quod animi mor.* : K. G. Kühn, *Claudi Galeni Opera omnia*, vol. IV, Leipzig, Car. Cnobloch, 1822.
- ÉPICTÈTE, *Ench.* : P. Hadot, *Manuel d'Épictète*, Paris, Librairie Générale Française, 2000.
- EURIPIDES, *Or.* : F. Chapouthier et L. Méridier, *Tragédies. Tome VI, 1<sup>re</sup> partie. Oreste*, Paris, Les Belles Lettres, 1959.
- HERACLIDES TARENTINUS, *Fr.* : A. Guardasole, *Frammenti*, Naples, M. D'Auria, 1997.
- HERODOTUS, *Hist. I* : Ph -E. Legrand, *Histoires. Livre I, Cléo*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1932.
- , *Hist. III* : Ph -E. Legrand, *Histoires. Livre III, Thalio*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1939.
- HIPPOCRATES, *Acut.* : R. Joly, *Du régime des maladies aiguës, Appendice, De l'aliment, De l'usage des liquides, Tome VI, 2<sup>e</sup> partie*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1972.
- , *De arte* : J. Jouanna, *Des vents De l'art, Tome V, 1<sup>re</sup> partie*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1988.
- , *Int.* : É. Littré, *Cœuvres complètes*, vol. VII, Paris, J. -B. Baillièrre, 1851.
- , *Morb. II* : J. Jouanna, *Maladies II, Tome X, 2<sup>e</sup> partie*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1983.
- , *Morb. Sacr.* : J. Jouanna, *La maladie Sacrée, Tome II, 3<sup>e</sup> partie*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 2003.
- , *Nat. Hom.* : J. Jouanna, *La Nature de l'homme*, Berlin, Akademie verlag (CMG), 2002 [1975].
- , *Nat. Mul.* : V. Andò, *Natura della donna*, Milan, BUR Biblioteca Università di Rizzoli, 2000.
- , *Progn.* : J. Jouanna, *Pronostic, tome III, première partie*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 2013.
- , *Vict. I et II* : R. Joly, S. Byl, *Hippocratis de Diaeta*, Berlin, Akademie verlag (CMG), 2003 [1984].
- , *Virg.* : F. Bourbon, *Femmes stériles. Maladies des jeunes filles. Superfétation. Excision du fœtus, Tome XII, 4<sup>e</sup> partie*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 2017.

- ORIBASIOS, *Coll. med.* : J. Raeder, *Oribasii Collectionum medicarum reliquiae*, Leipzig/Berlin, Teubner (CMG), 4 vol., 1928-1933.
- PLATO, *Men.* : M. Croiset, *Œuvres complètes. Tome III, 2e partie, Gorgias. Ménon*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1923.
- , *Prt.* : M. Croiset, *Œuvres complètes. Tome III, 1re partie, Protagoras*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1923.
- , *R.* : E. Chambry, *Œuvres complètes. Tome VII, 1re partie, La République, Livres IV-VII*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1931.
- , *Tht.* : A. Diès, *Œuvres complètes. Tome VIII, 2e partie, Théétète*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1923.
- , *Ti.* : A. Rivaud, *Œuvres complètes. Tome X, Timée-Critias*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1925.
- SCRIBONIUS LARGUS : J. Jouanna-Bouchet, *Compositions médicales*, Paris, Les Belles lettres (CUF), 2016.
- SEXTUS EMPIRICUS, *M.* : H. Mutschmann, *Sexti Empirici Opera*, Leipzig, Teubner, 2 vol., 1912.
- XENOPHON, *Cyr.* : M. Bizos, *Cyropédie. Tome II, Livres III-V*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1973.

### Références

- AHONEN M. (2014), *Mental Disorders in Ancient Philosophy*, Allemagne, Cham : Springer International Publishing.
- ALIOTA G., PIOMELLI D., POLLIO A., TOUWAIDE A. (éd.) (2003), *Le piante medicinali del « Corpus Hippocraticum »*, Milan, Guerini e Associati.
- ANDÒ V. (1990), « La verginità come follia : il *Peri Parthenion* ippocratico », *Quaderni storici*, 75, p. 715-737.
- (1999), « Terapie ginecologiche, saperi femminili e specificità di genere », dans I. Garofalo, A. Lami, D. Manetti, A. Roselli (éd.), *Aspetti della terapia nel Corpus Hippocraticum. Atti del IX Colloque International Hippocratique, Pisa, 25-29 settembre 1996*, Florence, L. S. Olschki (Serie Studi-Accademia toscana di scienze e lettere « La Colombaria »), vol. 183, p. 255-270.
- (2007), « Psyché e malattie psichiche nella prima medicina greca », dans R. Bruschi (éd.), *Gli irraggiungibili confini: percorsi della psiche nell'età della Grecia classica*, ETS, Pise, p. 103-129.
- ANNAS J. (1994), *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley/Los Angeles/Oxford, University of California Press.
- BARTOŠ H. (2006), « Varieties of the Ancient Greek Body-Soul Distinction », *Rhizai*, 3, p. 59-78.
- (2015), *Philosophy and Dietetics in the Hippocratic On Regimen. A Delicate Balance of Health*, Leyde/Boston, Brill.
- BOUDON-MILLOT V. (2013), « What Is a Mental Illness, and How Can It Be Treated? Galen's Reply as a Doctor and Philosopher », dans W. V. Harris (éd.), *Mental Disorders in the Classical World*, Leyde/Boston, Brill, p. 129-145.
- BRISSEON L. (2013), « Le *Timée* de Platon et le traité hippocratique *Du régime*, sur le mécanisme de la sensation », *Études platoniciennes* 10 [en ligne, <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/367>]

- BYL S., SZAFRAN W. (1996), « La Phrenitis dans le Corpus Hippocratique. Étude philologique et médicale », *Vesalius* 2, 2, p. 98-105.
- CAMBIANO G. (1980), « Une interprétation “matérialiste” des rêves : du Régime IV », dans M. D. Grmek (éd.), *Hippocratica. Actes du Colloque hippocratique de Paris, 4-9 septembre 1978*, Paris, Éditions du CNRS, p. 87-96.
- DAREMBERG CH. (1856), *Cœuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, Paris, Baillière, 2 vol.
- DE FRÉMINVILLE B. (1977), *La raison du plus fort. Traiter ou maltraiter les fous ?*, Paris, Éditions du Seuil.
- DI BENEDETTO V. (1986), *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*, Turin, Einaudi.
- DRABKIN I. E. (1955), « Remarks on Ancient Psychopathology », *Isis* 46, 3, p. 223-234.
- ESQUIROL J. E. D. (1838), *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal*, Paris, Baillière, 2 vol.
- FRANCIS S. (2011), « ‘Under the Influence.’ The Physiology and Therapeutics of Akrasia in Aristotle’s Ethics », *Classical Quarterly* LXI, 1, p. 143-171.
- FOUCAUD A. (1960), « Sur l’ellébore des Anciens », *Revue d’Histoire de la Pharmacie*, 165, p. 328-330.
- FREDE M. (1983), « Stoics and Sceptics on clear and distinct impressions », dans M. Burnyeat (éd.), *The skeptical tradition*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, p. 9-30 [réédité dans M. Frede, *Essays in ancient philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, p. 151-176].
- GILL CH. (2013), « Philosophical Therapy as Preventive Psychological Medicine », dans W. V. Harris (éd.), *Mental Disorders in the Classical World*, Leyde/Boston, Brill, p. 339-360.
- GIRARD M. G. (1990), « L’hellébore : panacée ou placebo ? », dans P. Potter, G. Maloney, G. Désautels (éd.), *Le malade et les maladies dans la Collection hippocratique. Actes du VI<sup>e</sup> Colloque International Hippocratique (Québec, du 28 septembre au 3 octobre 1987)*, Québec, Éditions du Sphinx, p. 393-405.
- GOUREVITCH D. (1982), « La *gestatio* thérapeutique à Rome », dans G. Sabbah (éd.), *Mémoires III, Médecins et médecine dans l’Antiquité*, Saint-Étienne, Centre Jean Palerne, p. 55-65.
- GOURINAT J. -B. (2012), « Les polémiques sur la perception entre Stoïciens et Académiciens », *Philosophie antique*, 12, p. 43-88.
- GRAMS L. (2009), « Medical Theory in Plato’s *Timaeus* », *Rhizai*, VI, 2, p. 161-192.
- GRMEK M. D. (1983), *Les maladies à l’aube de la civilisation occidentale*, Paris, Payot.
- GUNDERT B. (2002) [2000], « Soma and Psyche in Hippocratic Medicine », dans J. P. Wright et P. Potter (éd.), *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*. Oxford, Clarendon Press, p. 13-35.
- IOPPOLO A. M. (1986), *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel II-III sec. a. C.*, Naples, Bibliopolis.
- JARDI R., FAVROD J., LARØI F. (éd.) (2016), *Psychothérapies des hallucinations*, Issy-les-Moulineaux, Elsevier Masson.
- JENNER J. A. (2016), *Hallucination-Focused Integrative Therapy: a specific Treatment that hits auditory verbal Hallucinations*, New York, Routledge.



- JOUANNA J. (2007), « La théorie de la sensation, de la pensée et de l'âme dans le traité hippocratique *Du régime* : ses rapports avec Empédocle et le *Timée* de Platon », *AION/Annali dell'Università degli Studi di Napoli L'Orientale*, 29, p. 9-38 [réédité dans Jouanna 2012, p. 195-227].
- (2012), *Greek Medicine from Hippocrates to Galen. Translated by Neil Allies, edited with a Preface by Philip van der Eijk*, Leyde/Boston, Brill.
- (2013), « The Typology and Aetiology of Madness in Ancient Greek Medical and Philosophical Writing », dans W. V. Harris (éd.), *Mental Disorders in the Classical World*, Leyde/Boston, Brill, p. 97-118.
- (2017) [1992], *Hippocrate*, Paris, Les Belles Lettres.
- LAÍN ENTRALGO P. (1970) [1958], *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, éd. et trad. par L. J. Rather et J. M. Sharp, New Haven/Londres, Yale University Press.
- LÉLUT L. F. (1846), *L'amulette de Pascal : pour servir à l'histoire des hallucinations*, Paris, Baillière.
- LONG A. A., SEDLEY D. (éd.) (2001) [1987], *Les philosophes hellénistiques*, traduction par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 3 vol.
- MCDONALD G. C. (2009), *Concepts and Treatments of Phrenitis in Ancient Medicine*, Thèse, New Castle University.
- MACPHERSON F., PLATCHIAS D. (éd.) (2013), *Hallucination. Philosophy and Psychology*, Cambridge/Londres, MIT Press.
- MAJNO G. (1975), *The Healing Hand: Man and Wound in the Ancient World*, Cambridge, Harvard University Press.
- MANULI P. (1980), « Fisiologia e patologia del femminile negli scritti ippocratici dell'antica ginecologia greca », dans M. D. Grmek (éd.), *Hippocratica. Actes du Colloque hippocratique de Paris, 4-9 septembre 1978*, Paris, Éditions du CNRS, p. 393-408.
- (1983), « Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue. La ginecologia antica tra Ippocrate e Sorano », dans S. Campese, P. Manuli, G. Sissa, *Madre Materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Turin, Bollati Boringhieri, p. 147-204.
- OBERHELMAN S. M. (1994), « Aretaios of Cappadocia. The Pneumatic Physician of the First Century A.D. », dans W. Haase, H. Temporini (éd.), *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt (ANRW)*, II, 37. 2.
- PASSAVANTI S. (2018), « Alterazioni sensoriali e delirio dai Presocratici al *Teeteto* di Platone », dans C. Beneduce et D. Vincenti (éd.), *Œconomia Corporis. The body's Normal and Pathological Constitution at the Intersection of Philosophy and Medicine*, Pise, ETS, p. 9-20.
- PERRY E., MOSIMANN U. P., COLLERTON D. (éd.) (2015), *The Neuroscience of Visual Hallucinations*, Chichester, Wiley Blackwell.
- PIGEAUD J. (1980), « Quelques aspects du rapport de l'âme et du corps dans le Corpus Hippocratique », dans M. D. Grmek (éd.), *Hippocratica. Actes du Colloque hippocratique de Paris, 4-9 septembre 1978*, Paris, Éditions du CNRS, p. 417-433.
- (1988), « La psychopathologie de Galien », dans P. Manuli et M. Vegetti (éd.), *Le opere psicologiche di Galeno : Atti del terzo colloquio galenico internazionale (Pavia, 10-12 settembre 1986)*, Naples, Bibliopolis, p. 153-183 [réédité dans Pigeaud 2008, p. 561-585].



- (1994), « La réflexion de Celse sur la folie », dans G. Sabbah, Ph. Mudry (éd.), *La Médecine de Celse : aspects historiques, scientifiques et littéraires*, Université de Saint-Étienne, p. 257-279 [réédité dans Pigeaud 2008, p. 535-560].
- (2006) [1981], *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres.
- (2008), *Poétiques du corps. Aux origines de la médecine*, Paris, Les Belles Lettres.
- (2010) [1987], *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité classique. La manie*, Paris, Les Belles Lettres.
- POLITO R. (2016), « Competence Conflicts between Philosophy and Medicine: Caelius Aurelianus and the Stoics on Mental Diseases », *Classical Quarterly*, 66. 1, p. 358-369.
- SASSI M. M. (2013), *Moral Illness, Moral Error, and Responsibility in Late Plato*, dans W. V. Harris (éd.), *Mental Disorders in the Classical World*, Leyde/Boston, Brill, p. 413-426.
- SIEGEL R. E. (1973), *Galen on Psychology, Psychopathology, and Function and Diseases of the Nervous System. An Analysis of his Doctrines, Observations and Experiments*, Bâle/Munich/Paris/Londres/New York/Sidney, Karger.
- SINGER P. N. (1992), « Some Hippocratic mind-body problems », dans J. A. López Férez (éd.), *Tratados hipocráticos : estudios acerca de su contenido, forma e influencia. Actas del VIIe Colloque International Hippocratique (Madrid, 24-29 de septiembre de 1990)*, Madrid, UNED, p. 131-143.
- SPENCE S. A, DAVID A. S. (éd.) (2004), « Voices in the Brain: The Cognitive Neuropsychiatry of Auditory Verbal Hallucinations », *Cognitive Psychiatry IX*, 1-2 (Special Issue), p. 107-123.
- STOK F. (1980), « Concetto e trattamento dell'insania in Aulo Cornelio Celso », *Studi di filologia e letteratura*, 4, p. 9-42.
- (1996), « Follia e malattie mentali nella medicina dell'età romana », dans W. Haase et H. Temporini (éd.), *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt (ANRW)*, II, 37.3, p. 2282-2410.
- STRIKER G. (1980), « Skeptical Strategies », dans M. Burnyeat et J. Barnes (éd.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, p. 54-83 [réédité dans G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, p. 91-115].
- THUMIGER C. (2013), « The Early Greek Medical Vocabulary of Insanity », dans W. V. Harris (éd.), *Mental Disorders in the Classical World*, Leyde/Boston, Brill, p. 61-95.
- (2017), *A History of the Mind and Mental Health in Classical Greek Medical Thought*, Cambridge University Press.
- TIELEMAN T. (2003), *Chrysippus' On Affections. Reconstruction and Interpretation*, Leyde/Boston, Brill.
- VAN DER EIJK PH. (2011), « Modes and Degrees of Soul-body Relationship in On Regimen », dans L. Perilli, Ch. Brockmann, K. -D. Fischer, A. Roselli (éd.), *Officina Hippocratica. Beiträge zu Ehren von Anargyros Anastassiou und Dieter Irmer*, Berlin/New York, De Gruyter, p. 255-270.
- (2013), « Cure and (In)curability of Mental Disorders in Ancient Medical and Philosophical Thought », dans W. V. Harris (éd.), *Mental Disorders in the Classical World*, Leyde/Boston, Brill, p. 307-338.

VILLARD L. (2005), « La vision du malade dans la Collection Hippocratique », dans L. Villard (éd.), *Études sur la vision dans l'Antiquité classique*, Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, p. 109-130.

# SOIGNER AVEC ART : LA MÉDECINE RATIONNELLE SELON PLATON ET ARISTOTE

MARIE-NOËLLE RIBAS\*

Alors que la *Collection hippocratique* souligne les divergences qui existent entre les théories sur le pronostic et l'étiologie mais encore entre les méthodes thérapeutiques<sup>1</sup>, Platon et Aristote abordent la médecine comme une technique unique que l'on maîtrise plus ou moins. La question qui se pose dans leur perspective est la suivante : qu'est-ce qui distingue le spécialiste qui soigne en vertu d'une technique de ceux qui revendiquent à tort des compétences médicales de nature technique ? Dans cet article qui confronte la réponse platonicienne et aristotélicienne à ce problème, nous examinerons tout d'abord comment Platon défend un idéal de technicité exigeant en médecine, en polémiquant contre différentes figures de prétendus savants dans ce domaine. Nous étudierons ensuite comment Aristote révisé la distinction platonicienne entre une médecine technique qui serait raisonnée et une médecine empirique qui serait privée de raison par la mise au jour de la rationalité propre à chacune.

*Platon : médecine technique,  
médecine empirique et pratique sophistique*

Les philosophes antiques ont établi un rapport étroit entre la pratique médicale et leur pratique de la philosophie en se présentant comme des médecins dont les soins n'ont pas pour objet le corps mais l'âme. Le bonheur est la santé de l'âme que la philosophie procure en remédiant

---

\**Empeiria. La querelle de l'expérience (Aristote, Platon, Isocrate)*, thèse soutenue en 2015 sous la direction de Pierre-Marie Morel, École Normale Supérieure de Lyon, UMR 5317 IHRIM (Institut d'Histoire des Représentations dans les Modernités).

1. Pour une réflexion sur l'approche unifiée de la médecine chez Platon, cf. Demont 2016.

à ces maux psychiques que sont les illusions, les opinions fausses et les craintes irrationnelles<sup>2</sup>. On ne s'étonnera donc pas que les analyses que Platon propose de la médecine puissent devenir l'instrument de la critique qu'il adresse aux sophistes qui contrefont la politique et la philosophie comme soins de l'âme. Dans le *Protagoras*, le sophiste est comparé à une espèce de marchand de gros ou de vendeur au détail (ἐμπορός τις ἢ κάπηλος, 313c5) qui persuade autrui de s'en remettre à lui en matière de santé de l'âme parce qu'il est beau parleur. Ses enseignements sont assimilés à la pharmacopée de celui qui vend des drogues à des fins prétendument curatives, alors qu'il ne possède pas l'art qui permettrait d'en faire bon usage. Plus que l'absence de savoir et de compétences médicales, ce qui rapproche le sophiste de cet apothicaire est le fait qu'ils soient tous deux des charlatans qui abusent de la crédulité d'autrui en contrefaisant la médecine à des fins mercantiles, qu'il s'agisse de la médecine de l'âme pour l'un, de la médecine du corps pour l'autre<sup>3</sup>. Comme le montre le *Gorgias*, le sophiste n'est pas seulement incompetent d'un point de vue technique, il est moralement condamnable pour servir ses propres fins en se faisant passer pour l'expert qu'il n'est pas. À la différence de la médecine que Platon érige en exemple de technique capable de fournir la raison de l'efficacité de sa pratique, l'activité du sophiste est « privée de raison » (ἄλογον)<sup>4</sup>, quel que soit le domaine dans lequel elle s'exerce. Platon la dénonce à titre de flatterie (κολακεία), au motif qu'elle vise le plaisir, et non le bien<sup>5</sup>. Le sophiste est comparé à un cuisinier qui imite l'art des régimes en prétendant procurer un bien, alors qu'il ne sait rien de ce qui est bénéfique ou nuisible au corps. Pour avoir appris par expérience que l'utilisation de tel ingrédient, de tel condiment ou de telle épice, flatte le palais, ce dernier est capable de concocter un met susceptible de plaire, dont il ne peut ni expliquer ni garantir le succès, si succès il y a. Sa pratique est une flatterie qui ne relève d'aucune compétence technique (τεχνικὸν μὲν οὐ<sup>6</sup>) pour reposer sur cette forme d'habileté et de perspicacité à déterminer ce qui est conforme aux attentes d'autrui, que confèrent l'expérience (ἐμπειρία<sup>7</sup>) et la routine (τριβή<sup>8</sup>).

La critique que Platon adresse aux sophistes en matière médicale ne se limite toutefois pas à cette catégorie d'imitateurs qui ne possèdent aucun savoir. Elle concerne également les savants autoproclamés qui enseignent la médecine à son époque. À la différence de vulgaires charlatans, Platon leur reconnaît la possession de connaissances médicales, dont il montre cependant qu'elles ne suffisent pas à faire d'eux des hommes de l'art. Le médecin compétent n'est pas l'érudit qui a une connaissance exhaustive des procédés médicaux mais celui qui ignore tout du savoir technique et de la pratique médicale qui permettraient d'en faire un usage adapté au cas considéré. « Cet homme est fou », dit Platon, « qui croit être devenu médecin et se pense capable de former un autre à la médecine [...] pour avoir entendu parler quelque part du

2. Cf., par exemple, EPICUR., *Lettre à Ménécée*, paragraphe 122.

3. Sur la problématique démarcation entre les représentants d'une médecine rationnelle et les tenants de pratiques magiques ou charlatanesques, comme le φαρμακοπώλης, cf. Boudon 2003, p. 110-117.

4. PL., *Grg.*, 465a6, édit. Dodds 1959.

5. PL., *Grg.*, 463b1, édit. Dodds 1959.

6. PL., *Grg.*, 463a7, édit. Dodds 1959.

7. PL., *Grg.*, 463b3, édit. Dodds 1959.

8. PL., *Grg.*, 463b4, édit. Dodds 1959.

contenu d'un livre ou pour être tombé par hasard sur des drogues »<sup>9</sup>, « sans avoir prêté l'oreille à la technique » (οὐδὲν ἐπαῖων τῆς τέχνης)<sup>10</sup>. Avoir la connaissance préalable<sup>11</sup> des « procédés » (τεχνήματα)<sup>12</sup> n'est pas être en possession de la technique (τέχνη) médicale, qu'est ce savoir à partir duquel on détermine à qui, à quel moment et en quelle quantité il faut administrer tel traitement pour parvenir à ses fins<sup>13</sup>. Le récit du *Phèdre* illustre la folie propre à ceux qui, pour avoir pris connaissance de quelques éléments de la technique au moyen d'un écrit ou au hasard, pensent être devenus des hommes de l'art, « sans avoir prêté l'oreille à l'art lui-même<sup>14</sup> ». Il est inconcevable que ces recueils de procédés techniques se substituent à un véritable enseignement technique<sup>15</sup>, et on ne peut que souligner l'étrangeté de ces maîtres autoproclamés qui considèrent qu'il revient à leurs élèves d'apprendre en étant livrés à eux-mêmes.

Au nombre de ceux qui usurpent le nom de médecin, Platon met encore le médecin qui agit sur la base de sa seule expérience et d'une certaine routine. À ce dernier fait défaut la connaissance technique des causes qui permet de procéder de manière éclairée, de rendre raison du traitement prescrit et d'en contrôler les effets<sup>16</sup>. La maîtrise empirique des procédés médicaux que l'on acquiert à force d'observation et de pratique n'est pas l'expertise médicale de l'homme qui enrichit son expérience du savoir technique situé au niveau de la connaissance des causes. Ce point est rendu manifeste au quatrième livre des *Lois* où sont identifiés deux types de soignants : le médecin libre qui soigne en vertu d'un art médical et son assistant qui, homme libre ou esclave, a une pratique empirique de la médecine<sup>17</sup>. À la différence du médecin qui acquiert son art en se conformant à la nature (κατὰ φύσιν<sup>18</sup>), l'assistant acquiert ses compétences en suivant les directives des maîtres, par l'observation de ceux-ci et par l'expérience (κατ' ἐπίταξιν δὲ τῶν

9. PL., *Phdr.*, 268c3-6, édit. Brisson 1989 : [...] μαίνεται ἄνθρωπος, καὶ ἐκ βιβλίου ποθὲν ἀκούσας ἢ περιτυχῶν φαρμακίους ἰατρὸς οἶεται γεγονέναι [...].

10. PL., *Phdr.*, 268c5, édit. Brisson 1989.

11. PL., *Phdr.*, 268e6, édit. Brisson 1989 : τὰ πρὸ ἀναγκαῖα μαθήματα.

12. PL., *Phdr.*, 269a7, édit. Brisson 1989.

13. Aristote poursuit cette critique de ceux dont le savoir médical est partiel en changeant de cible, puisqu'il souligne, dans la *Métaphysique* (A, 1, 981a13-24), l'inefficacité pratique de ceux qui ont la science des causes sans la connaissance empirique des faits. Il ajoute dans l'*Éthique à Nicomaque* (X, 1181b2-7) que la lecture des traités médicaux ne sert pas les ignorants mais les seuls médecins expérimentés.

14. PL., *Phdr.*, 268c5, édit. Brisson 1989 : οὐδὲν ἐπαῖων τῆς τέχνης.

15. Ce passage pose la question de la transmission écrite de la médecine et de sa nature. Il est tentant de penser que Platon a ici à l'esprit les listes de cas médicaux comme on en trouve dans des textes comme *Épidémies I* et *Épidémies III* ou des listes de recettes qui constituent en bonne part certains traités hippocratiques (Balla 2013, p. 147 ; Totelin 2009). **Pour un examen du prolongement que reçoit cette critique de l'écriture médicale dans le *Politique* de Platon**, cf. Demont 2016, p. 75-76.

16. Sur cette distinction entre la technique qui repose sur le savoir des causes et la pratique empirique correspondante qui les ignore, voir le *Gorgias* et le *Phèdre*.

17. On a quelquefois pensé trouver dans ces passages des *Lois* une réflexion sur la pratique tyrannique du médecin des esclaves (Susong 1996, p. 143). Sur l'existence historique du médecin des esclaves, cf. Kudlien 1968, p. 26-39 qui soutient qu'il n'y a jamais eu dans la Grèce préromaine de médecin au sens strict qui soit esclave, ce que conteste Joly à partir de ce passage des *Lois* (1969, p. 1-14). Cf. également Jouanna 1992, p. 160-166 ; Langholf 1996, p. 113-142.

18. PL., *Lg.*, IV, 720b4, édit. Brisson/Pradeau 2006.

δεσποτῶν καὶ θεωρίαν καὶ κατ' ἐμπειρίαν<sup>19</sup>). Ce dernier reproduit correctement le geste du premier, parce que l'expérience qu'il a acquise à force de le fréquenter et de l'observer pratiquer le rend capable d'imitation<sup>20</sup>. Le médecin véritable, lui, se définit par la connaissance rationnelle d'une nature, qu'est celle du corps et des traitements que tel type de maladie requiert, en quoi consiste la technique médicale. Comme Platon le souligne dans le *Phèdre*, élever la pratique médicale du rang de pratique empirique et routinière à celui de technique exige de « procéder à l'analyse d'une nature » qui est celle du corps<sup>21</sup> pour lui administrer « remèdes et nourritures, en vue de faire naître en lui santé et vigueur »<sup>22</sup>. L'expert en médecine n'est pas l'assistant expérimenté qui recommande tel remède pour avoir observé par le passé son efficacité sur tel individu atteint de tels symptômes. Il est un savant que sa connaissance du corps sain comme malade rend apte à administrer en connaissance de cause le traitement qui convient à la nature de ce corps particulier atteint de tel type de maladie.

Platon dénonce le caractère tyrannique de cette médecine empirique<sup>23</sup> que son défaut de technicité rend autoritaire dans la pratique. Parce qu'il n'a pas la connaissance technique des causes qui engendrent tels effets, l'assistant médecin est dans l'incapacité d'expliquer les prescriptions qu'il impose au patient. Sa pratique est d'autant plus autoritaire qu'il montre une assurance injustifiée, en agissant comme s'il détenait un savoir précis<sup>24</sup> et comme si l'exactitude de ce savoir le dispensait de toute justification quant à son efficacité<sup>25</sup>. L'assistant qui court d'un patient à l'autre sans prendre la peine de considérer plus avant le cas traité n'a donc pas la même démarche que l'authentique thérapeute qui prend le temps de la consultation et essaie de nouer un dialogue avec le patient et son entourage<sup>26</sup>. Ce dernier apprend d'eux autant qu'ils apprennent du thérapeute, qui les instruit et les persuade dans la mesure du possible de la nécessité du traitement :

Quant au médecin libre, il soigne et examine habituellement les maux des gens libres ; il s'en enquiert depuis l'origine, en se conformant à la nature, communique ses impressions aux malades lui-même et aux amis de celui-ci, et tandis qu'il se renseigne auprès des patients, en même temps, dans la mesure où il le peut, il instruit le sujet lui-même (διδάσκει τὸν ἀσθενοῦντα

19. PL., *Lg.*, IV, 720b2-3, édit. Brisson/Pradeau 2006.

20. PL., *Lg.*, IV, 720a7-e5.

21. PL., *Phdr.*, 270b4, édit. Brisson 1989 : [...] δεῖ διελέσθαι φύσιν, σώματος μὲν ἐν τῇ ἑτέρᾳ [...]. Contre ceux qui refusent toute valeur pratique aux enseignements théoriques comme l'astronomie qu'ils méprisent à titre de bavardages, Platon rappelle dans ce passage que le rhéteur doit procéder à la manière d'Hippocrate qui soigne à partir de la connaissance qu'il a du corps dans son entier : le rhéteur doit acquérir la connaissance de la nature du tout qu'est celle du cosmos pour connaître celle de l'âme.

22. PL., *Phdr.*, 270b5-7, édit. Brisson 1989

23. PL., *Lg.*, IV, 720c6, édit. Brisson/Pradeau 2006 : καθάπερ τύραννος ἀυθαδῶς.

24. PL., *Lg.*, IV, 720c5-6, édit. Brisson/Pradeau 2006 : προστάξας δ' αὐτῶ τὰ δόξαντα ἐξ ἐμπειρίας, ὡς ἀκριβῶς εἰδῶς.

25. Il prescrit au malade ce qui lui a paru s'imposer à partir de son expérience (τὰ δόξαντα ἐξ ἐμπειρίας), comme s'il en avait une connaissance exacte (PL., *Lg.*, IV, 720b2-5, c3-6, édit. Brisson/Pradeau 2006). Ce médecin pratique la médecine τὰς ἐμπειρίας ἀνευ λόγου (PL., *Lg.*, X, 857c7-e1, édit. Brisson/Pradeau 2006).

26. Cambiano 2013, souligne que le médecin des hommes libres se caractérise par le fait d'être κοινόμενος avec le malade et ses amis, instituant ainsi une forme de communication et de mise en commun de ses connaissances.



αὐτόν), ne lui prescrit rien sans l'avoir préalablement persuadé (καὶ οὐ πρότερον ἐπέταξεν πρὶν ἂν πη συμπεισῆ), et alors, à l'aide de la persuasion, il adoucit et dispose constamment de son malade (τότε δὲ μετὰ πειθοῦς ἡμερούμενον ἀεὶ παρασκευάζων τὸν κάμνοντα), pour tâcher de l'amener peu à peu à la santé (εἰς τὴν υἰγιαν ἄγων, ἀποτελεῖν πειρᾶται), n'est-ce pas<sup>27</sup> ?

Le médecin libre a une approche globale du mal, qui n'est pas seulement considéré dans sa manifestation actuelle mais l'est également « depuis le début » (ἀπ' ἀρχῆς)<sup>28</sup>, selon la nature (κατὰ φύσιν)<sup>29</sup>. Il se démarque en cela des assistants qui se contentent d'un examen rapide et d'un traitement symptomatique, en raison de leur courte-vue. Platon se montre, par conséquent, très critique à l'égard de ceux qui ajoutent à une connaissance superficielle du cas individuel dont ils ignorent l'historique médical, une absence de connaissance technique de la nature du corps et des moyens susceptibles de lui procurer la santé comme de le rendre malade<sup>30</sup>.

Dans l'économie argumentative des *Lois*, la distinction entre ces deux approches médicales a pour fonction de démontrer les vertus d'une méthode double, valable en médecine et en politique, qui ne se contenterait pas de soigner mais préparerait la réception du remède par un travail de persuasion. Platon offre ici un pendant à l'ἐπιδείξις de Gorgias, dans le dialogue éponyme, dans laquelle le rhéteur qui ignore tout de la médecine se vante de réussir à persuader un patient récalcitrant de prendre un breuvage, là où le médecin compétent échoue<sup>31</sup>. Au lieu de faire appel à la rhétorique creuse de Gorgias qui repose sur l'ignorance de son auditoire et qui flatte au lieu d'instruire, Platon invite le politique qui soigne l'âme des citoyens ou le médecin qui soigne le corps à considérer la valeur pratique du discours qui emporte l'adhésion grâce au savoir. Là où l'orateur habile obtient la persuasion en s'adressant à la part affective de l'âme, l'authentique médecin doit tenir à son patient un discours informé pour le convaincre de la pertinence du traitement prescrit, de façon à en accroître l'efficacité chez un patient qui le reçoit désormais de bon gré. Quant à l'objection qui consisterait à soutenir que la méthode double reviendrait à enseigner la médecine, quand le patient demande simplement à être guéri, Platon la balaie d'un revers de main. Il rétorque, aux lignes 857c4-e1 du neuvième livre des *Lois*, que celle-ci n'est valide qu'aux yeux de ceux qui apprécient la technicité d'une pratique au regard de son résultat. La technicité d'une pratique n'est pas fonction de la réussite ou du succès obtenu, comme le croient certains, puisque le praticien ne peut garantir l'issue du traitement. Elle réside dans le caractère raisonné de la démarche qui conduit celui qui possède la connaissance technique des causes à prescrire le recours à tel moyen au vu des circonstances et à en rendre raison.

27. PL., *Lg.*, IV, 720d1-e2, édit. Brisson/Pradeau 2006. Sauf mention contraire, nous traduisons les textes grecs.

28. PL., *Lg.*, IV, 720d3, édit. Brisson/Pradeau 2006.

29. PL., *Lg.*, IV, 720d3, édit. Brisson/Pradeau 2006.

30. Cambiano 2013 : « Dans le *corpus* hippocratique, on retrouve cette idée que le médecin doit raisonner et trouver des connexions causales que le patient n'a pas remarquées ; mais parce qu'il connaît le passé de son patient, il peut prévoir son futur, et ainsi justifier la thérapie qu'il propose. La τέχνη n'est donc pas opposée frontalement à l'ἐμπειρία qui est une connaissance directe fondée sur l'observation intentionnelle d'événements qui se répètent. ».

31. PL., *Grg.*, 456a7-10.

Contre les faux-savants, Platon défend en médecine, un idéal de technicité exigeant. Le médecin compétent ne doit pas se contenter d'acquérir par la pratique et l'observation une expérience le rendant sensible aux spécificités du cas considéré. Il lui faut acquérir en outre le savoir technique, sans lequel il ne pourrait ni déterminer le bon remède et la manière d'en bien user, ni rendre raison de son action et convaincre autrui de sa pertinence.

Bien que la médecine constitue un paradigme privilégié pour comprendre que l'expertise technique ne se réduit pas à des compétences empiriques, elle demeure une technique de second ordre dans la conception platonicienne<sup>32</sup>. La médecine qui est l'art qui nous débarrasse des maladies<sup>33</sup>, c'est-à-dire un savoir qui porte sur cet objet dégradé qu'est le corps malade, ne saurait prendre une trop grande importance dans la cité. Elle doit faire place à la philosophie comme soin de l'âme dans le domaine de la politique, et à la gymnastique, dont Platon souligne la dimension thérapeutique, dans le domaine de l'hygiène<sup>34</sup>. Non seulement la médecine n'est pas la technique la plus noble lorsqu'il s'agit d'assurer la santé du corps mais Platon en relativise la valeur<sup>35</sup>. L'importance que la médecine accorde à la conjecture (εἰκασία) et à l'expérience (ἐμπειρία) l'exclut de l'ensemble des techniques les meilleures qui sont celles qui reposent sur le nombre, la mesure et la pesée<sup>36</sup>.

#### *Aristote : pratique empirique et pratique raisonnée de la médecine*

Platon considère que le rôle que la technique médicale reconnaît à l'expérience la ravalait au rang de pratique essentiellement conjecturale<sup>37</sup>, qui mêle « une part considérable de confusion à bien peu de certitude » (ὥστε πολὺ μείζονον ἔχειν τὸ μὴ σαφές, μικρὸν δὲ τὸ βέβαιον)<sup>38</sup>. L'expérience conférerait au médecin une habileté pratique à opiner le plus souvent au mieux sur ce qu'il faut faire pour obtenir la guérison de tel patient<sup>39</sup> qui, si elle est nécessaire, ne suffit pas pour qu'il soit pleinement compétent. Lorsqu'elle guide, seule, le geste du praticien, elle le conduit à adopter une pratique médicale tyrannique et aveugle. Aristote critique ouvertement cette conception de la médecine, au double motif qu'elle échoue d'une part à expliquer l'efficacité pratique du médecin empirique, et de l'autre à comprendre ce qu'est la technique médicale comme pratique raisonnée.

Au lieu de consacrer la supériorité des techniques mathématiques sur des techniques qui seraient conjecturales et empiriques, Aristote établit au premier chapitre du livre A de la *Métaphysique* que toutes les techniques, y compris la médecine, proviennent de l'expérience

32. Lombard 2004, p. 12-24.

33. PL., *Grg.*, 477e.

34. PL., *Ti.*, 89a.

35. Ayache 1998, p. 91-93.

36. PL., *Phlb.*, 56b, édit. Pradeau 2002.

37. Ingenkamp 1983, p. 257-262 ; Jouanna 1990, p. 172-173 ; Cambiano 1991, p. 231-234.

38. PL., *Phlb.*, 56a5, édit. Pradeau 2002.

39. PL., *Phlb.*, 56b.

et procèdent à partir d'une connaissance empirique, sans que cela ne remette en question leur certitude à titre de savoir<sup>40</sup>. Même s'il admet à la suite de Platon que la technique médicale qui connaît les causes se distingue de la médecine empirique, il rappelle que la connaissance technique s'acquiert à partir de l'expérience médicale. La connaissance empirique que ce remède fonctionne sur tel individu et sur tel autre, pour autant qu'ils soient atteints de cette même maladie, amène à rechercher la connaissance technique de la cause pour laquelle ce remède fonctionne sur tel type d'individu atteint de tel type de maladie. Il n'y a en outre pas de pratique raisonnée de la médecine qui ne repose sur l'expérience, puisque c'est grâce à elle que l'on peut identifier le mal en situation. Grâce à son expérience, qui s'appuie sur des observations passées retenues dans l'âme sous la forme de souvenirs, le médecin est en mesure de reconnaître ce qui, dans le cas présent, est semblable aux cas passés. Toute connaissance technique repose sur l'expérience, et la technique médicale qui fait une grande place à l'expérience ne fait pas exception. Elle n'est pas plus incertaine et conjecturale que les autres savoirs techniques.

Selon Aristote, Platon se tromperait également lorsqu'il présente le médecin empirique comme un homme que son défaut de connaissance technique des causes condamne à reproduire par imitation, c'est-à-dire aveuglément, le geste du médecin compétent sur la base de son expérience et d'une certaine routine. Ce n'est pas parce que le médecin empirique ne possède pas le savoir technique des causes qui occasionnent tels effets, que sa pratique est dépourvue d'intelligence. Aristote caractérise l'expérience comme une forme de connaissance à part entière qui permet d'agir de manière éclairée, à défaut d'agir en connaissance de cause. L'erreur de Platon, selon lui, est donc d'avoir ignoré que l'expérience, qui n'est pas la connaissance technique de l'universel<sup>41</sup> et du « pourquoi » (τὸ διότι)<sup>42</sup>, est cette « connaissance des particuliers » (τῶν καθ' ἑκαστὸν γνῶσις<sup>43</sup>) qui permet d'accéder à la connaissance du « fait » (τὸ ὅτι)<sup>44</sup>. Pour avoir observé par le passé que, dans de nombreux cas particuliers, tel remède a été bénéfique à tel individu souffrant de cette même maladie, le médecin empirique acquiert la connaissance du fait que « ce remède soigne cette maladie », et agit en conséquence, lorsqu'un nouveau cas se présente :

En effet, forger le jugement que lorsque Callias souffre de telle maladie, tel remède lui a été bénéfique, ainsi qu'à Socrate et à beaucoup de personnes dans le même état, considérées isolément, est affaire d'expérience ; en revanche, juger que cela a été bénéfique à tous ceux qui sont tels, définis comme une espèce, qui souffrent de telle maladie, comme les phlegmatiques ou les bilieux lorsqu'ils souffrent d'une fièvre brûlante, est affaire de technique<sup>45</sup>.

40. Cambiano 2012, p. 27-31.

41. ARIST. *Metaph.*, A, 1, 981a16, édit. Jaulin 2008 : τῶν καθόλου.

42. ARIST. *Metaph.*, A, 1, 981a29, édit. Jaulin 2008.

43. ARIST. *Metaph.*, A, 1, 981a15-16, édit. Jaulin 2008.

44. ARIST. *Metaph.*, A, 1, 981a29, édit. Jaulin 2008.

45. ARIST. *Metaph.*, A, 1, 981a5-12, édit. Jaulin 2008. La bibliographie sur le passage est considérable. Sur la forme du jugement empirique par rapport au jugement technique, voir notamment Müller 1900, p. 56 ; Everson 1997, p. 223-234 ; Barnes 2002, p. 264. Pour une lecture synthétique de ce dernier, on renverra au commentaire du chapitre A, 1, de la *Métaphysique* proposé par Cambiano 2012, p. 19.

La pratique du médecin empirique a beau ne pas être la pratique raisonnée du médecin qui possède la connaissance technique des causes, elle n'est pas la pratique routinière aveugle à laquelle Platon l'identifie. Il est vrai que le médecin empirique ne peut expliquer et justifier sa pratique qu'en invoquant ce qui a déjà été observé par le passé<sup>46</sup>. Mais dans la mesure où l'action et la génération concernent les particuliers, sa connaissance des faits médicaux selon le particulier le rend aussi efficace que l'homme de l'art, et assurément plus efficace que le savant qui connaîtrait les causes tout en étant privé de l'expérience nécessaire à l'application de ses connaissances<sup>47</sup>.

En considérant qu'une pratique empirique de la médecine est une pratique aveugle parce qu'elle repose sur l'expérience et la routine, Platon se prive des moyens d'expliquer les succès qu'elle rencontre. Comme le médecin dont le savoir est technique, le médecin empirique ne doit donc pas ses succès au hasard ou à une capacité empirique à conjecturer correctement ce qu'il convient de faire. Il le doit à cette forme de connaissance à part entière qu'est l'expérience comme connaissance du particulier, distincte de la connaissance technique de l'universel comme cause. Ce qui signifie que la médecine empirique n'est pas en défaut de technicité, parce que lui manque la connaissance des causes, comme le soutient Platon. Elle l'est, parce qu'il lui manque la connaissance de l'universel comme cause. Le médecin empirique connaît un fait médical qui peut être un rapport de causalité mais, à la différence de celui qui possède la connaissance technique des causes, il connaît ce fait selon le particulier : il constate que ce remède permet de soigner les symptômes de cette maladie et ne va pas jusqu'à la connaissance de ce qui dans la nature de ce type de maladie explique les effets de ce type de remède.

Comme les exemples invoqués le montrent, le médecin empirique soigne selon le particulier que l'expérience connaît, à la différence du médecin dont la compétence est technique, qui soigne le particulier – cet homme –, à partir de sa connaissance de l'universel comme cause, puisqu'il prescrit tel remède à Callias ou Socrate pour les avoir identifiés comme des membres de la catégorie des bilieux, auquel convient tel type de remède. À Socrate ou Callias souffrant de telle maladie dans le cas d'une approche empirique<sup>48</sup> correspondent tous ceux qui présentent tels symptômes<sup>49</sup> et sont définis comme une unité spécifique<sup>50</sup>, dans une approche technique. Au particulier<sup>51</sup> de l'expérience correspond, au niveau de la technique, l'unité spécifique<sup>52</sup> qu'est l'universel que le technicien dégage à partir de la connaissance empirique des particuliers. L'homme qui procure des soins conformément à l'art prescrit tel remède à ce malade parce que sa science médicale lui permet d'identifier une certaine nature, comme la nature mélancolique de cet homme<sup>53</sup>.

46. L'expérience médicale sur laquelle le médecin s'appuie n'est pas nécessairement de première main, puisqu'à celle qu'il acquiert en personne par l'observation et la pratique s'ajoutent les connaissances empiriques qu'il a acquises par la fréquentation d'autres médecins ou la consultation de traités médicaux.

47. ARIST. *Metaph.*, A, 981a13-24 ; ARIST. *EN*, X, 1181b2-7.

48. ARIST. *Metaph.*, A, 1, 981a8, édit. Jaulin 2008 : *Κάλλια κάμνοντι τηνδι την νόσον.*

49. ARIST. *Metaph.*, A, 1, 981a10, édit. Jaulin 2008 : *πάσι τοῖς τοιοῖσδε.*

50. ARIST. *Metaph.*, A, 1, 981a10, édit. Jaulin 2008 : *κατ' εἶδος ἐν ἀφορισθεῖσι.*

51. ARIST. *Metaph.*, A, 1, 981a10, édit. Jaulin 2008 : *καθ' ἕκαστον.*

52. ARIST. *Metaph.*, A, 1, 981a11, édit. Jaulin 2008 : *κατ' εἶδος.*

53. Van der Eijk 2005, p. 141.

Aristote ne se contente pas de redonner à la médecine empirique une certaine légitimité. Il montre encore que la médecine technique autorise une pratique raisonnée qui a pour origine la pensée, qui part du principe et de la forme.

Au septième chapitre du livre Z de la *Métaphysique*<sup>54</sup>, Aristote établit qu'à la différence du médecin qui agit à partir de sa connaissance empirique du fait, l'expert en médecine produit la santé à partir de la forme de la santé qui correspond à la quiddité et la substance première de la chose produite<sup>55</sup> :

Celles [= les productions] qui viennent à être à partir d'une technique sont toutes celles dont la forme se trouve dans l'âme < de celui qui produit > (τέχνης δὲ γίγνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ) ; j'appelle forme la quiddité de chaque chose et sa substance première. Et en effet, en un certain sens, les contraires ont la même forme, car la substance de la privation est la substance opposée, par exemple la santé est substance de la maladie, puisque la maladie est absence de santé, et la santé est la raison qui est dans l'âme < du médecin >, c'est-à-dire la science (ἡ δὲ ὑγίεια ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος καὶ ἡ ἐπιστήμη)<sup>56</sup>.

En soutenant que la santé est la raison qui est dans l'âme, qu'il identifie à la science médicale<sup>57</sup>, Aristote subvertit considérablement le modèle explicatif de la production technique proposé par Platon. Aristote admet que le principe de la technique est une forme, mais celle-ci n'est pas une forme séparée et subsistant en soi qu'il faudrait contempler et copier pour produire, à l'image de ce « lit en soi » que le peintre prend pour modèle, selon Platon<sup>58</sup>. Cette forme est la raison ou quiddité de la chose qui se trouve dans l'âme de celui qui produit, et qui correspond pour le médecin à la définition de la santé. C'est à partir d'elle que l'expert en médecine produit la santé, en raisonnant comme suit :

Pour faire naître l'état de santé, on raisonne ainsi : puisque ceci est la santé, s'il y a état de santé, ceci est nécessairement présent, par exemple, l'équilibre, mais, s'il y a équilibre, la chaleur est nécessairement présente, et < le médecin > pense toujours ainsi jusqu'à ce qu'il parvienne au terme ultime qu'il peut réaliser lui-même (καὶ οὕτως αἰεὶ νοεῖ, ἕως ἂν ἀγάγη εἰς τοῦτο ὃ αὐτὸς δύναται ἔσχατον ποιεῖν). Ensuite, le mouvement qui part de là, c'est-à-dire le mouvement vers la santé, s'appelle désormais production<sup>59</sup>.

La santé se définit comme un équilibre entre plusieurs qualités que sont le chaud, le froid, le sec et l'humide et « être sain » correspond à un ensemble de prédicats. Le médecin, qui connaît la définition de la santé et qui constate chez son patient un déséquilibre au niveau de ses qualités constitutives est en mesure d'agir au terme d'un raisonnement :

54. Cf. Frede/Patzig 1988 pour un commentaire détaillé de ces passages. Pour une bibliographie complète de *Métaphysique Z*, cf. Galluzzo/Mariani 2006.

55. Cf. ARIST. *Metaph.*, Z, 7, 1032b9-15 ; ARIST. *Metaph.*, Z, 9, 1034a22-25.

56. ARIST. *Metaph.*, Z, 7, 1032b1-6, édit. Jaulin 2008.

57. ARIST. *Metaph.*, Z, 7, 1032b5-6.

58. PL., *R.*, X.

59. ARIST. *Metaph.*, Z, 7, 1032b6-8, édit. Jaulin 2008.

Un des aspects des générations et des mouvements s'appelle la pensée, l'autre la production ; ce qui part du principe et de la forme est la pensée, ce qui part de l'aboutissement de la pensée est la production. C'est de la même manière aussi que naît chacun des autres intermédiaires. Je veux dire par exemple que, s'il y a santé, il doit y avoir équilibre. Qu'est-ce donc que l'équilibre ? Tel état, et il y aura équilibre, s'il y a de la chaleur. Et cette chaleur, qu'est-elle ? Tel état. Or cet état existe en puissance, il dépend désormais du médecin. Ainsi ce qui produit le mouvement de recouvrer la santé, c'est-à-dire d'où il part, si c'est par technique, c'est la forme qui est dans l'âme ; si c'est spontanément, il part de ce qui, parfois, guide la production pour celui qui produit par art, de même que, dans le traitement médical aussi, le point de départ peut être l'échauffement, ce que le médecin produit par la friction. Donc la chaleur dans le corps ou bien est une partie de la santé, ou bien est suivie de ce qui est tel qu'il est une partie de la santé, ou bien a la même conséquence avec plusieurs intermédiaires. Mais ce qui vient en dernier est ce qui produit et est ainsi partie de la santé [...]<sup>60</sup>.

Le processus qui aboutit à la production de la santé à partir de la santé présente deux mouvements. Le premier est celui de « la pensée » (ἡ νόησις)<sup>61</sup> qui part du principe et de la forme qu'est la quiddité de la chose. Le second est celui de « la production » (ἡ ποιησις)<sup>62</sup>, qui part de l'aboutissement de la pensée, c'est-à-dire du « terme ultime » qu'est le moyen de produire la santé. Quant au médecin, il est identifié à la cause motrice du mouvement qu'est la santé<sup>63</sup>.

La production technique peut donc se comprendre à la lumière de cet exemple de syllogisme technique, dans lequel une qualité, comme la chaleur, joue le rôle de terme ultime du raisonnement, à titre de terme de la pensée et de point de départ de la production. Parce que le médecin compétent sait que la chaleur est un élément constitutif de l'équilibre qu'est la santé d'une part, et qu'il y a maladie si elle vient à manquer de l'autre, il est en mesure de restaurer la santé en comprenant que c'est sur ce paramètre qu'il faut influencer. Ne reste plus qu'à identifier le meilleur moyen d'agir sur ce paramètre au terme d'un nouveau raisonnement, en choisissant, par exemple, de produire de la chaleur par friction.

La démarche de celui que la science médicale rend expert n'est pas celle du médecin empirique, qui, lorsqu'il constate un déséquilibre en matière de chaleur, recommande, par conséquent, la friction comme remède, parce que son efficacité a été constatée dans des cas similaires. Le médecin empirique raisonne par induction ou propose un raisonnement déductif à partir de sa seule connaissance empirique du fait. Le médecin qui a une connaissance technique de la nature de la santé et des causes susceptibles d'entraîner sa privation comme sa restauration, produit la santé à partir de ce qu'il sait être sa forme. Sa production peut donc se comprendre comme le résultat d'un raisonnement causal, qui est de forme déductive et qui a pour principe la définition de la santé.

En somme, Aristote souligne le rapport génétique qui existe entre la médecine empirique et la technique médicale, en prenant soin de distinguer la démarche caractéristique de chacune. La médecine empirique est cette connaissance qui fournit ses principes propres à la science

60. ARIST. *Metaph.*, Z, 7, 1032b15-30. Édition et traduction A. Jaulin 2008 légèrement modifiée.

61. ARIST. *Metaph.*, Z, 7, 1032b15, édit. Jaulin 2008.

62. ARIST. *Metaph.*, Z, 7, 1032b15, édit. Jaulin 2008.

63. ARIST., *Ph.*, II, 3, 195a21-23.



médicale, que sont les définitions à partir duquel le médecin raisonne et le genre d'objet sur lequel on raisonne. Il ne faut donc pas confondre le médecin qui soigne à partir de la connaissance empirique des particuliers et du fait, avec le médecin qui produit la santé de manière raisonnée à partir de la connaissance de l'universel comme cause. La forme de la santé est au principe du mouvement de la pensée qui conduit ce dernier à produire effectivement la santé par l'adoption du moyen approprié à la situation.

### *Conclusion*

Pour préciser ce qu'est la médecine rationnelle, Platon distingue le médecin véritable de ceux qui prétendent l'être, à l'image de ces charlatans que sont le sophiste qui singe la politique et la philosophie, et l'apothicaire qui imite la médecine dont il ignore tout. Il le distingue ensuite de l'érudit qui, à force de fréquenter les traités médicaux, se croit compétent pour avoir acquis la connaissance des seuls moyens, et le différencie, pour finir, du médecin empirique que l'expérience et la routine rendent capable de réaliser le bon geste par imitation. L'authentique thérapeute est cet homme qui ajoute à l'expérience, la connaissance technique du corps ou de l'âme, ainsi que des causes susceptibles d'engendrer tels effets sur eux. Sa science médicale le rend capable de produire de manière raisonnée la santé comme la maladie, et de rendre raison de son action.

Aristote corrige la conception platonicienne de la médecine rationnelle. Alors que, pour Platon, la dimension empirique de la technique médicale diminue sa valeur à titre de technique essentiellement conjecturale, Aristote montre que la médecine technique est un savoir de l'universel comme cause, qui s'acquiert à partir d'une connaissance empirique qui n'a rien de conjectural. Il montre en outre que Platon se méprend lorsqu'il présente la médecine empirique comme une pratique qui serait privée de raison, parce qu'elle n'est pas raisonnée comme la médecine rationnelle. La médecine empirique autorise une pratique intelligente qui repose sur la connaissance des faits que l'expérience connaît selon le particulier. Comme telle, elle se distingue de la médecine rationnelle mise en œuvre par celui qui produit la santé au terme d'un raisonnement technique. Celle-ci trouve son principe dans la forme de la santé, qu'est sa définition et en quoi consiste essentiellement la science médicale.

## Bibliographie

### *Sources*

- ARISTOTELES, *EN* : R. Bodéüs, *Éthique à Nicomaque*, Paris, GF-Flammarion, 2004.  
 —, *Methaph.* : M. Frede et G. Patzig, *Aristoteles Metaphysik Z, Text, Übersetzung und Kommentar*, 2 vol., Munich, C. H. Beck, 1988.

- , *Metaph.* : A. Jaulin, *Métaphysique*, Paris, GF-Flammarion, 2008.
- , *Ph.* : P. Pellegrin, *Physique*, Paris, GF-Flammarion, 2000.
- EPICURUS, *Lettre à Ménécée*, P. -M. Morel, Paris, Flammarion, 2009.
- PLATO, *Grg.* : E. -R. Dodds, *Gorgias*, Londres, Oxford University Press, 1959.
- : M. Canto-Sperber, *Gorgias*, Paris, GF-Flammarion, 1987.
- , *Lg.* : L. Brisson et J. -F. Pradeau, *Les Lois*, 2 vol., Paris, GF-Flammarion, 2006.
- , *Phdr.* : L. Brisson, *Phèdre*, Paris, GF-Flammarion, 1989.
- , *Phlb.* : J. -F. Pradeau, *Philèbe*, Paris, GF-Flammarion, 2002.
- , *Prt.* : F. Ildefonse, *Protagoras*, Paris, GF-Flammarion, 1997.
- , *R.* : G. Leroux, *La République*, Paris, Flammarion, 2016 [édition corrigée et mise à jour].
- , *Ti.* : L. Brisson, *Timée, Critias*, Paris, GF-Flammarion, 1992.

### Références

- AYACHE L. (1998) : « L'arme du crime : la référence médicale chez Platon », *Noesis*, 2, p. 89-102.
- BALLA C. (2013) : « Plato's Criticism of Empiricism in the Gorgias and in the Phaedrus », dans E. Moutsopoulos et M. Protopapas-Marneli (éd.), *Plato, Poet and Philosopher, in Memory of Ioannis N. Theodoropoulos : Proceedings of the 3rd International Conference of Philosophy, Magoula-Sparta, 26-29 may 2011*, Academy of Athens Research Centre on Greek Philosophy, Athènes, p. 137-152.
- BOUDON V. (2003) : « Aux marges de la médecine rationnelle : médecins et charlatans à Rome au temps de Galien », *Revue des Etudes Grecques*, vol. 116, n. 1, p. 109-131.
- BOURGEY L. (1955) : *Observation et expérience chez Aristote*, Paris, Vrin.
- CAMBIANO G. (1991) : *Platone e le tecniche*, Rome/Bari, Laterza.
- (2012) : « The Desire to Know », dans C. Steel (éd.), *Aristotle's Metaphysics Alpha*, Oxford, Oxford University Press, p. 1-42.
- (2013) : « Platon et les rapports entre théorie et praxis dans la médecine hippocratique », *Études platoniciennes*, 10 [en ligne, <http://etudesplatoniciennes.revues.org/351>]
- DEMONT P. (2016) : « Remarques sur le tableau de la médecine et d'Hippocrate chez Platon », dans L. Dean-Jones et R. M. Rosen (éd.), *Ancient Concepts of the Hippocratic Papers presented at the XIIIth International Hippocrates Colloquium, Austin, Texas, August 2008*, (Studies in Ancient Medicine, 46) Leyde/Boston, Brill, p. 61-82. [en ligne, [http://dx.doi.org/10.1163/9789004307407\\_005](http://dx.doi.org/10.1163/9789004307407_005)]
- EVERSON S. (1997) : *Aristotle on Perception*, Oxford, Clarendon Press.
- GALLUZZO G., MARIANI M. (2006) : *Aristotle's Metaphysics Book Z: the Contemporary Debate*, Pisa, Edizioni della Normale.
- INGENKAMP H. -G. (1983) : « Das στοιχάζεσθαι des Arztes (*VM*, 9) », dans F. Lasserre et Ph. Mudry, *Formes de pensée dans la collection hippocratique : Actes du IV<sup>e</sup> Colloque international hippocratique (Lausanne, 21-26 septembre 1981)*, Genève, Droz, p. 257-262.

- JOLY R. (1961) : « Platon et la médecine », *Bulletin de l'association Guillaume Budé, Lettres d'humanité*, 20, p. 435-451.
- (1969) : « Esclaves et médecins dans la Grèce antique », *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte*, 53, Stuttgart, Franz Steiner, p. 1-14.
- JOUANNA J. (1992) : *Hippocrate*, Paris, Fayard.
- KUDLIEN F. (1968) : *Die Sklaven in der griechischen Medizin der klassischen und hellenistischen Zeit*, Wiesbaden, Franz Steiner.
- LANGHOLF V. (1996) : « Nachrichten bei Platon über die Kommunikation zwischen Aerzten und Patienten », dans R. Wittern et P. Pellegrin (éd.), *Hippokratische Medizin und antike Philosophie*, Hildesheim, Georg Olms, p. 113-142.
- LOMBARD J. (2014) : *Aristote et la médecine : le fait et la cause*, Paris, L'Harmattan.
- Müller M. (1900) : « Ueber den Gegensatz von ἐμπειρία und τέχνη im ersten Kapitel der aristotelischen Metaphysik », *Festschrift Johannes Vahlen zum siebenzigsten Geburtstag*, Berlin, Georg Reimer, p. 51-70.
- SUSONG G. (1996) : « Qui est le médecin des *Lois* de Platon ? », dans R. Wittern et P. Pellegrin (ed.), *Hippokratische Medizin und antike Philosophie*, Hildesheim, Georg Olms, p. 143-148.
- TOTELIN L. (2009) : *Hippocratic Recipes: Oral and Written Transmission of Pharmacological Knowledge in Fifth and Fourth Century Greece*, Leyde, Brill.
- VAN DER EIJK P.-J. (2005) : *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity, Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge, Cambridge University Press.

# LE TRAITEMENT MÉDICAL DU PHILOSOPHE À L'ÉPOQUE IMPÉRIALE

MARINE GLÉNISSON

Les premiers siècles de notre ère ont été marqués par une attention accrue portée par les individus à leur corps et à la direction à donner à leur vie personnelle. Dans ce contexte, la représentation de la philosophie comme médecine de l'âme, reprise à l'imagerie platonicienne et aux théories stoïciennes et épicuriennes, sert aux philosophes à interpeler leur public pour l'exhorter à la vertu. En effet, les hommes ont l'âme malade : ils sont avarés, colériques, gourmands, libidineux. Incapables de se connaître eux-mêmes, ils n'ont pas conscience de leur état ou refusent de l'admettre. Les philosophes ont alors recours à une imagerie rhétorique variée pour frapper les esprits et inciter les profanes à soigner leur âme.

Le traitement du médecin découle du diagnostic exact de la maladie en fonction de chaque patient. On applique alors le remède approprié, potion, régime adapté ou opérations chirurgicales et cautérisations. La réussite du traitement dépend également de la coopération du patient : le médecin doit tout d'abord convaincre le malade de se soigner et de faire confiance au médicament prescrit. Ces différentes étapes caractérisent également la guérison philosophique des passions humaines. À la différence du médecin, cependant, le remède est le même pour tous : il s'agit du *λόγος*, la parole mesurée du philosophe ou de l'homme sensé. Nous chercherons dès lors quelle est l'efficacité rhétorique de la variété des traitements médicaux auxquels elle est comparée. Enfin, nous verrons que ce traitement, à la différence du traitement des affections du corps, doit déboucher sur une guérison définitive du patient, en lui donnant une méthode pour se soigner lui-même.

---

\* *La construction des personnages de philosophes grecs dans la littérature grecque sous le Haut-Empire (27 av. J.-C.-235 ap. J.-C.)*, thèse en cours sous la direction d'Alain Billault, Sorbonne Université, ED 1, UFR de grec, rattachée à l'équipe d'accueil EDITTA.

*Un traitement nécessaire mais difficile à appliquer*

À l'instar du médecin, le philosophe doit tout d'abord convaincre les hommes qu'ils ont l'âme malade et que le traitement est nécessaire. Le recours au paradigme médical peut alors fournir des images concrètes et persuasives au service de leur argumentation, comme chez Épictète :

Ἄν οὖν σοι δείξω, ὅτι τὰ ἀναγκαϊότατα καὶ μέγιστα πρὸς εὐδαιμονίαν, καὶ ὅτι μέχρι δεῦρο πάντων μᾶλλον ἢ τῶν προσηκόντων ἐπιμεμέλησαι, καὶ τὸν κολοφῶνα ἐπιθῶ· οὔτε τί θεός ἐστιν οἶδας οὔτε τί ἄνθρωπος οὔτε τί ἀγαθὸν οὔτε τί κακόν, καὶ τὸ μὲν τῶν ἄλλων ἴσως ἀνεκτόν, ὅτι δ' αὐτὸς αὐτὸν ἀγνοεῖς, πῶς δύνασαι ἀνασχέσθαι μου καὶ ὑποσχεῖν τὸν ἔλεγχον καὶ παραμεῖναι; οὐδαμῶς, ἀλλ' εὐθύς ἀπαλλάσσει χαλεπῶς ἔχων, καίτοι τί σοι ἐγὼ κακὸν πεποίηκας, εἰ μὴ καὶ τὸ ἐσοπτρον τῷ αἰσχυρῷ, ὅτι δεικνύει αὐτὸν αὐτῷ οἶός ἐστιν· εἰ μὴ καὶ ὁ ἰατρὸς τὸν νοσοῦντα ὑβρίζει, ὅταν εἴπῃ αὐτῷ· ἄνθρωπε, δοκεῖς μηδὲν ἔχειν, πυρέσσεις δέ· ἀσίτησον σήμερον, ὕδωρ πίε; καὶ οὐδεὶς λέγει· ὦ δεινῆς ὑβρεως. Ἐὰν δέ τι εἴπῃς· αἱ ὀρέξεις σου φλεγμαίνουσι, αἱ ἐκκλίσεις ταπειναὶ εἰσιν, αἱ ἐπιβολαὶ ἀνομολογούμεναι, αἱ ὀρμαὶ ἀσύμφωναι τῇ φύσει, αἱ ὑπολήψεις εἰκαῖαι καὶ ἐψευσμέναι, εὐθύς ἐξελθὼν λέγει· ὑβρισέν με.

Que te manque-t-il ? Si je te montre que c'est ce qu'il y a de plus nécessaire et de plus important pour le bonheur et que jusqu'ici tu t'es occupé de tout plutôt que de ce qui convient, et si je couronne ma démonstration en te disant : tu ne sais ni ce qu'est Dieu, ni ce qu'est l'homme, ni ce qu'est le bien, ni ce qu'est le mal – et que je parle de ton ignorance en ce qui n'est pas toi, peut-être le toléreras-tu – mais si j'ajoute que tu ne te connais pas toi-même, comment pourrais-tu me supporter, subir mon examen et rester là ? Ce n'est aucunement possible, mais tout aussitôt tu t'en vas fâché. Pourtant, quel tort t'ai-je fait ? À moins que le miroir ne fasse tort aussi à l'homme laid parce qu'il le montre à lui-même tel qu'il est ; à moins que le médecin n'injurie aussi son malade quand il lui dit : « Mon brave homme, tu crois ne rien avoir, mais tu as la fièvre. Aujourd'hui, à la diète ! bois de l'eau ». Et personne ne s'avise de répondre : « L'abominable insolence ! » Mais si tu dis à quelqu'un : « Tes désirs sont en effervescence, tes aversions sont basses, tes projets sont contradictoires, tes aspirations sont inconciliables avec la nature, tes opinions sont inconsidérées et fausses », il sort aussitôt en s'écriant : « Il m'a injurié »<sup>1</sup> !

Cet auditeur vient voir le philosophe mais refuse de reconnaître l'erreur et le vice dans lesquels son âme est plongée. La métaphore médicale, dans ce contexte, est utile pour au moins deux raisons : tout d'abord, elle souligne la difficulté de la tâche du philosophe, puisque, alors qu'on écoute les conseils du médecin, on néglige les siens. De plus, l'image tire sa force de la mise en parallèle des deux situations présentées : il serait aussi absurde de refuser le diagnostic du médecin que celui du philosophe, et le profane doit ainsi cesser de faire la sourde oreille au discours rationnel, d'autant plus que, l'analogie le suggère, la philosophie comme la médecine le conduira à la guérison. L'entretien d'Épictète et de cet auditeur est voué à l'échec si ce dernier ne reconnaît pas que le traitement, qui sera inefficace s'il ne s'y soumet pas avec bonne volonté, est nécessaire. Car même quand les hommes ont une certaine conscience de leurs vices, ils peuvent s'y

1. ARR., *Epict.*, II, 14, 19-22, édit. Souilhé 1963-1975.

complaire au lieu de vouloir s'en défaire, et Dion les fustige durement en développant l'exemple frappant du malade qui empire son mal en toute connaissance de cause :

Ὡσπερ γὰρ οἶμαι καὶ τοὺς ἰατροὺς καὶ τοὺς κυβερνήτας ὀρῶμεν πολλάκις τὰ αὐτὰ προστάττοντας, καίτοι τὸ πρῶτον ἀκηκοότων οἷς ἂν κελεύωσιν, [ἀλλ'] ἐπειδὴν ἀμελοῦντας αὐτοὺς καὶ μὴ προσέχοντας βλέπωσιν, οὕτως καὶ κατὰ τὸν βίον· χρήσιμόν ἐστι γίγνεσθαι πολλάκις περὶ τῶν αὐτῶν τοὺς λόγους, ὅταν εἰδῶσι μὲν οἱ πολλοὶ τὸ δέον, μὴ μέντοι πράττωσιν. Οὐ γὰρ ἐστὶ τέλος οὔτε τοῖς κάμνουσι τὸ γνῶναι τὸ συμφέρον αὐτοῖς, ἀλλ' οἶμαι τὸ χρήσασθαι· τοῦτο γὰρ αὐτοῖς παρέξει τὴν ὑγίαν· οὔτε τοῖς ἄλλοις τὸ μαθεῖν γε τὰ ὠφελοῦντα καὶ βλάπτοντα πρὸς τὸν βίον, ἀλλὰ τὸ μὴ διαμαρτάνειν <ἐν> τῇ τούτων αἵρέσει. Καθάπερ γὰρ ἔστιν ἰδεῖν τοὺς ὀφθαλμῶντας ἐπισταμένους μὲν ὅτι λυπεῖ τὸ προσάγειν τοῖς ὀφθαλμοῖς τὰς χεῖρας, ὅμως δὲ οὐκ ἐθέλοντας ἀπέχεσθαι, παραπλησίως καὶ περὶ τὰ ἄλλα πράγματα οἱ πολλοὶ καὶ λίαν εἰδότες ὡς οὐ λυσιστελεῖ τι ποιεῖν, οὐδὲν ἤττον ἐμπίπτουσιν εἰς αὐτό. Τίς γοῦν οὐκ οἶδε τὴν ἀκρασίαν ὡς μέγα ἐστὶ κακὸν τοῖς ἔχουσιν; ἀλλ' ὅμως μυρίους ἂν τις ἀκρατεῖς εὔροι. Καὶ νῆ Δία γε τὴν ἀργίαν ἅπαντες ἴσασι ὡς οὐ μόνον οὐχ οἶα τε πορίζειν τὰ δέοντα πρὸς τὸ ζῆν, ἀλλ' ἔτι καὶ τὰ ὄντα ἀπόλλυσι· καίτοι <σχεδ>όν τι πλείους ἔστιν εὐρεῖν τοὺς ἀργοὺς τῶν ἐθελόντων τι πράττειν. ὅθεν οἶμαι προσήκει τοὺς ἄμεινον φρονούντας ἀεὶ συνεχῶς ὑπὲρ τούτων λέγειν, ἔαν πως γένηται δυνατόν ἐπιστρέψαι καὶ βιάσασθαι πρὸς τὸ κρεῖττον<sup>2</sup>.

Par exemple, de même que nous voyons des médecins et des pilotes répéter leurs ordres de temps en temps à ceux qui sont sous leurs ordres, quoiqu'on les ait entendus la première fois – mais cependant ils agissent ainsi quand ils les voient négligents et inattentifs – de même dans la vie il est utile de parler de la même chose de façon répétée, lorsque la majorité sait ce qu'elle doit faire, mais cependant ne le fait pas. Car ce n'est pas le principal que le malade sache ce qui lui est bénéfique, mais, je suppose, qu'il fasse usage du traitement, puisque c'est cela qui va lui apporter la santé ; ni que les hommes en général apprennent ce qui est utile et ce qui est mauvais pour leur vie, mais qu'ils apprennent à ne pas faire d'erreur en choisissant entre eux. Car de même qu'on peut voir des gens qui souffrent d'ophtalmie et savent que cela fait mal de se frotter les yeux des mains, mais ne peuvent pas s'empêcher de le faire, de même en ce qui concerne les problèmes en général, la plupart des gens, même s'ils savent exactement qu'il n'est pas avantageux de faire certaines choses, néanmoins les font. Qui, par exemple, ne sait pas que l'intempérance est un grand mal pour ses victimes ? Et pourtant on en trouve des milliers qui sont intempérants. Oui, et la paresse, tout le monde sait que c'est non seulement incapable de procurer les denrées nécessaires à la vie, mais en plus, que cela détruit ce que l'on a déjà ; et cependant on trouve plus de paresseux que de gens disposés à travailler. Par conséquent, à mon avis, il revient aux plus sensés de parler en toute occasion et continuellement de ces problèmes, dans l'espoir qu'il s'avère possible pour les hommes de changer leurs habitudes vers le mieux<sup>3</sup>.

Le public intempérant auquel s'adresse Dion se complaît dans sa convoitise et sa paresse. Il a donc besoin d'un traitement pour guérir. L'image de l'ophtalmie est alors utile pour mettre en évidence l'absurdité du comportement humain : ses contemporains sont comme ceux qui se frottent les yeux alors qu'ils savent que cela empirera leur douleur. Le motif rappelle le « brouillard de l'âme » néo-platonicien (ὀμιχλή, νέφος) et met donc l'accent sur l'aveuglement des hommes

2. D. CHR., *Orationes*, XVII, 4-5, édit. Cohoon 1993.

3. Traduction personnelle.



plongés dans l'erreur de leurs perceptions<sup>4</sup>. Une parole sensée peut seule traiter ces affections. Mais il faut pour cela que le patient accepte de l'écouter, toute désagréable qu'elle puisse être. Faute de quoi, il retombe vite dans l'erreur, et le philosophe, comme un médecin, doit soigner périodiquement ces maladies invétérées.

La variété et le caractère frappant des images médicales sont des puissants facteurs de persuasion pour les philosophes et moralistes. Un des *Entretiens* d'Épictète permet d'entrevoir cette vaste palette de remèdes, en réponse à diverses affections :

Ἱατρεῖόν ἐστι, ἄνδρες, τὸ τοῦ φιλόσοφου σχολεῖον· οὐ δεῖ ἡσθέντας ἐξελεῖν, ἀλλ' ἐλγήσαντας. ἔρχεσθε γὰρ οὐχ ὑμεῖς, ἀλλ' ὁ μὲν ὤμον ἐκβεβληκῶς, ὁ δ' ἀπόστημα ἔχων, ὁ δὲ σύριγγα, ὁ δὲ κεφαλαλγῶν, εἴτ' ἐγὼ καθίσας ὑμῖν λέγω νοημάτια καὶ ἐπιφωνήματα, ἴν' ὑμεῖς ἐπαινέσαντές με ἐξέλθητε, ὁ μὲν τὸν ὤμον ἐκφέρων οἶον εἰσήνεγκεν, ὁ δὲ τὴν καφαλήν ὡσαύτως ἔχουσαν, ὁ δὲ τὴν σύριγγα, ὁ δὲ τὸ ἀπόστημα ;

C'est un cabinet médical, hommes, que l'école d'un philosophe : on ne doit pas, quand on sort, avoir joui, mais avoir souffert. Car vous n'y allez pas étant bien portants : l'un à l'épaule démise, l'autre un abcès, un autre une fistule, un autre a mal à la tête. Et alors vais-je m'asseoir et vous débiter de belles pensées et de belles sentences pour que vous me combliez d'éloges avant de partir, mais en remportant, l'un son épaule telle qu'il l'avait apportée, l'autre sa tête dans le même état, le troisième sa fistule et le quatrième son abcès<sup>5</sup> ?

Épictète morigène des auditeurs qui viennent à lui pour passer un moment plaisant à l'écouter parler. Mais chacun d'entre eux a une affection différente et le philosophe ne peut faire autrement que de soigner chacun d'eux par une application différenciée du λόγος qu'il s'agisse de potions (mal de crâne) ou de chirurgie (abcès, fistule).

*Du doux φάρμακον aux dures remontrances :  
les méthodes thérapeutiques du philosophe*

La parole du philosophe peut ainsi agir tout d'abord comme une potion, quand il faut soigner par la douceur et le charme. Dissertant sur l'ancienne façon de philosopher (celle des présocratiques et des poètes) et la nouvelle (la période ouverte par la prose de Platon), Maxime de Tyr décrit les effets de la parole poétique :

Καθάπερ δὲ οἱ ἱατροὶ τοῖς κακοσίτοις τῶν καμώντων τὰ πικρὰ τῶν φαρμάκων ἀναδεύσαντες προσηνεῖ τροφῇ ἀπέκρυσαν τὴν τοῦ ὠφελοῦντος ἀηδίαν, οὕτως καὶ ἡ παλαιὰ φιλοσοφία καταθεμένη τὴν αὐτῆς γνώμην εἰς μύθους καὶ μέτρα καὶ σχῆμα ᾧδῆς, ἔλαθεν τῇ περιβολῇ τῆς ψυχαγωγίας κεράσασα τὴν ἀηδίαν τῶν διδαγμάτων<sup>6</sup>.

4. Sur cette image platonicienne, voir Dross 2010, p. 288-297.  
5. ARR., *Epict.*, III, 23, 30-32, édit. Souilhé 1963-1975.  
6. MAX. TYR., *Dissertationes*, IV, 6, édit. Trapp 1994.

Et comme les médecins, après avoir mouillé d'amers remèdes les mets sans goût des malades, cachent sous une nourriture salubre le désagrément de ce qui est profitable, de même aussi l'ancienne philosophie, en disposant sa pensée dans des mythes, des vers et la forme d'un chant, y mêla sans qu'on le voie, sous la robe de sa séduction, le désagrément de ses enseignements<sup>7</sup>.

L'aridité de la philosophie et de ses enseignements rigoureux ont le goût désagréable de certains remèdes mais une action salutaire. La guérison de l'âme s'accompagne ici de la méthode mise en œuvre par les philosophes, qui recourent à une forme agréable pour séduire les patients. À l'instar de ces poèmes, les philosophes peuvent adoucir la vérité piquante du savoir philosophique au moyen de mythes ou de plaisanteries. C'est à l'effet d'un *φάρμακον* également qu'est comparée l'action reconfortante du philosophe sur une âme endeuillée chez Plutarque, dans la *Consolation à Apollonios*. La délicatesse et l'acuité psychologique de l'ami sont conçues selon le paradigme médical :

Τότε μὲν οὖν ὑπὸ τὸν τῆς τελευτῆς καιρὸν ἐντυγχάνειν σοὶ καὶ παρακαλεῖν ἀνθρωπίνως φέρειν τὸ συμβεβηκὸς ἀνοίκειον ἦν, παρεμμένω τό γε σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὸ τῆς παραλόγου συμφορᾶς, καὶ συμπαθεῖν δ' ἦν ἀναγκαῖον· οὐδὲ γὰρ οἱ βέλτιστοι τῶν ἱατρῶν πρὸς τὰς ἀθρόας τῶν ρευμάτων ἐπιφορὰς εὐθὺς προσφέρουσι τὰς διὰ τῶν φαρμάκων βοηθείας, ἀλλ' ἐῶσι τὸ βαρῦνον τῆς φλεγμονῆς δίχα τῆς τῶν ἕξωθεν περιχρίστων ἐπιθέσεως αὐτὸ δι' αὐτοῦ λαβεῖν πέψιν<sup>8</sup>.

Ces jours-ci, proches du moment de sa mort, te rendre visite et t'exhorter à supporter ton sort présent comme le doit un mortel aurait été inapproprié, alors que tu étais prostré et dans ton corps et dans ton âme par cette calamité inattendue ; et, de plus, il était nécessaire de partager tes sentiments. Car même les meilleurs médecins ne recourent pas dès l'abord au secours des remèdes dans les fluxions aiguës, mais permettent la souffrance, sans appliquer de l'extérieur des médicaments, pour obtenir un certain soulagement spontané de l'inflammation<sup>9</sup>.

Le remède doit soulager l'âme, mais comme un médecin, Plutarque, fin psychologue et ami attentif, sait que la philosophie ne peut être efficace trop tôt. L'âme a besoin de suppurer seule quelques jours et de se livrer à l'affliction. Au moment où il entreprend son ami sur la nécessaire mortalité humaine, le philosophe estime que le délai est passé et que la médecine fera effet :

Κράτιστον δὴ πρὸς ἀλυπίαν φάρμακον ὁ λόγος καὶ ἡ διὰ τούτου παρασκευὴ πρὸς πάσας τοῦ βίου τὰς μεταβολάς. Χρὴ γὰρ οὐ μόνον ἑαυτὸν εἰδέναι θνητὸν ὄντα τὴν φύσιν, ἀλλὰ καὶ ὅτι θνητῶ σύγκληρός ἐστι βίῳ καὶ πράγμασι ῥαδίως μεθισταμένοις πρὸς τοῦναντίον<sup>10</sup>.

7. Traduction personnelle.

8. PLUT., *Moralia*, t. 2, 1, édit. Defradas/Hani/Klaerr 2003.

9. Traduction personnelle.

10. PLUT., *Moralia*, t. 2, 6, édit. Defradas/Hani/Klaerr 2003.

La raison et la préparation qu'elle permet à tous les revirements de la vie sont le remède le plus puissant contre le chagrin. Car il ne faut pas savoir seulement que l'on est soi-même par sa nature mortelle, mais également que viennent en même temps que cette vie mortelle des affaires qui se changent facilement en leur contraire<sup>11</sup>.

La raison est la médecine dont se sert la philosophie, elle a comme effet de rendre l'homme conscient d'une mortalité qu'il doit accepter. L'image médicale est bien adaptée au propos presque clinique de Plutarque, qui adopte le point de vue détaché d'un médecin face à un corps mort. Comme chez Maxime de Tyr, l'absorption de remèdes est une méthode douce pour amener à la guérison, même si l'amertume du deuil ne s'estompe pas. Néanmoins, ce *φάρμακον*, qui tantôt soigne tantôt tue, peut être fatal entre les mains de médecins incompetents. Lucien de Samosate, sur le mode satirique, ne cesse de conseiller aux faux stoïciens d'avalier leur propre mixture avant de prétendre soigner les autres et Plutarque, dans *Comment on peut s'apercevoir qu'on progresse dans la vertu*, oppose un usage profitable des remèdes à une simple vente de drogues à l'efficacité sujette à caution :

Ὡς τούς γε μανθάνοντας ἔτι καὶ πραγματευομένους καὶ σκοποῦντας ὁ λαβόντες ἐκ φιλοσοφίας εὐθὺς εἰς ἀγορὰν ἢ νέων διατριβὴν ἢ βασιλικὸν συμπόσιον ἐκκυκλήσουσιν, οὐ μᾶλλον οἴεσθαι χρὴ φιλοσοφεῖν ἢ τοὺς τὰ φάρμακα παλοῦντας ἰατρεύειν· μᾶλλον δ' ὄλως οὐδὲν ὁ τοιοῦτος σοφιστὴς διαφέρει τὴν Ὀμηρικῆς ὄρνιθος, ὃ τι ἂν λάβῃ τοῖς μαθηταῖς ὥσπερ ἀπτήσι νεοσσοῖς προσφέρων διὰ τοῦ στόματος.

Quant aux hommes qui n'ont jamais fini de faire des études et mettent toute leur activité à rechercher ce qu'ils prendront à la philosophie pour aller aussitôt en faire étalage soit sur la place publique, soit dans un cercle de jeunes gens, soit à un banquet de cour, il faut penser qu'ils ne sont pas plus philosophes que les vendeurs de drogues et de mixtures ne sont médecins ; mieux, un sophiste de ce genre ne diffère absolument en rien de l'oiseau dont parle Homère : tout ce qu'il attrape, il le porte dans sa bouche à ses disciples comme à des « oisillons sans ailes » et « lui-même en reste dans un triste état », car il n'absorbe ni ne digère pour son profit personnel rien de ce qu'il prend<sup>12</sup>.

Les dommages que cause un mauvais maître, qui fait commerce de savoirs théoriques, sont comparables à ceux d'une potion inappropriée au patient. On voit donc que le traitement par *φάρμακα* est utile pour décrire l'action du philosophe et caractériser sa relation à son patient, tout en lui permettant de revendiquer la légitimité de son action par rapport à d'autres praticiens, que Plutarque classe parmi les charlatans.

Il arrive en outre que les affections de l'âme soient comparées à des tumeurs, des plaies ou des boursofflures, et dans ce cas, le philosophe se fait chirurgien. Épictète et Dion Chrysostome recourent plusieurs fois à ce type d'images. Commentant son action devant les habitants de Tarse, Dion déclare :

11. Traduction personnelle.

12. PLUT., *Moralia*, t. 1, 2<sup>e</sup> partie, 8, édit. Klaerr/Philippon/Sirinelli 1989.

Ἄλλ' ὅτι μὲν ἄχθεσθε ἀκούοντες σαφῶς οἶδα, καὶ προεῖπον ὅτι τοὺς λόγους ἀποδέξεσθε οὐχ ἡδέως, ὑμεῖς δ' ἴσως με περὶ ἀστρον καὶ γῆς ἐδοκεῖτε διαλέξεσθαι. Καὶ τινὲς μὲν ὑμῶν ὀργίζονται καὶ φασὶ με ὑβρίζειν τὴν πόλιν, τοὺς δὲ ταῦτα ποιοῦντας οὐκ αἰτιῶνται· τινὲς δὲ ἴσως καταγελῶσιν, εἰ περὶ μηδενὸς κρείττονος εὗρον εἰπεῖν· ἐγὼ δὲ ὀρῶ καὶ τοὺς ἰατροὺς ἔσθ' ὅτε ἀπομένους ὦν οὐκ ἂν ἤθελον, οὐχὶ τῶν καλλίστων τοῦ σώματος, καὶ πολλοὺς οἶδα τῶν θεραπευομένων ἀγανακτοῦντας, ὅταν ἄπτηται τοῦ πεπονθότος. Ὁ δὲ πολλακίς ἀμύττει τοῦτο καὶ τέμνει βοῶντός. Οὐκουν ἀνήσω περὶ τούτου λέγων, πρὶν ἂν σφόδρα διηγήητε. Καίτοι πάνυ ἀσθενοῦς φαρμάκου τυγχάνετε τοῦ λόγου τούτου καὶ πολὺ ἐλάττονος ἢ κατὰ τὴν ἀξίαν.

Mais je sais que vous êtes fâchés de m'entendre ; je vous l'avais bien dit, que vous n'accueilleriez pas mes paroles avec plaisir. C'est peut-être des astres et de la terre que vous vous attendiez à m'entendre conférer ? Certains d'entre vous sont en colère et disent que j'outrage leur cité, et pourtant ils ne mettent pas en cause les gens qui font cela ; tandis que d'autres peut-être me raillent de n'avoir pas trouvé meilleur sujet pour mon discours. Mais moi je vois que les médecins eux aussi touchent parfois à des choses auxquelles ils n'auraient pas voulu toucher, qui ne sont pas parmi les plus belles du corps humain, et je sais que beaucoup de patients s'irritent lorsqu'on touche le membre qui les fait souffrir. Et souvent le médecin gratte cette partie-là et l'ampute, malgré les cris. Assurément je ne cesserai pas sur ce sujet tant que vous n'aurez pas été fortement mordus par mes paroles. Et pourtant, c'est un remède tout à fait faible que vous trouvez dans ce discours, bien plus léger que celui qui conviendrait<sup>13</sup>.

Dion adopte la position d'un prédicateur qui assène des vérités désagréables à entendre. Même s'il s'en défend dans d'autres écrits, il campe le philosophe soucieux de la bonne santé d'une population vicieuse. L'image médicale rend compte de la résistance qu'il rencontre face à une foule hostile qui crie son désaccord. De plus, Dion construit par la métaphore son propre ἦθος : malgré la violence qu'il se fait et à l'instar du médecin qui doit toucher la plaie, il doit faire preuve de courage et de fermeté pour s'attaquer aux défauts les plus invétérés de ses contemporains et appliquer le scalpel. La douleur de l'amputation fait écho au ton tranchant et incisif qu'il emploie pour administrer son traitement. La situation, pourtant, s'est tellement aggravée que même ces lourdes opérations chirurgicales sont trop douces pour les malades. Par cette image frappante, ainsi, Dion définit sa position par rapport aux habitants de Tarse et cherche à les gagner à sa cause en leur faisant comprendre l'inutilité de leur hostilité et la gravité de leur mal.

L'efficacité et la légitimité du traitement rigoureux de Dion sont encore renforcées par le mauvais usage que certains sophistes, selon lui, ne manquent pas de faire de leurs connaissances anatomiques :

Ἡ μὲν οὖν τοιαύδε ἀκρόασις θεωρία τις οὔσα καὶ πομπὴ παραπλήσιον ἔχει τι ταῖς ἐπιδείξεισι τῶν καλουμένων ἰατρῶν, οἱ προκαθίζοντες ἐν τῷ μέσῳ ξυμβολὰς ἄρθρων καὶ ὀστέων συνθέσεις καὶ παραθέσεις καὶ τοιαῦθ' ἕτερα ἐπεξίαισι, πόρους καὶ πνεύματα καὶ διηθήσεις. Οἱ δὲ πολλοὶ κεχίνασι καὶ κεκήληνται τῶν παιδίων μᾶλλον, ὁ δ' ἀληθὴς ἰατρὸς

13. D. CHR., *Orationes*, XXXIII, 44, édit. Bost-Pouderon 2011. Le ton de ce discours est très semblable au début du traité hippocratique *De l'art*, I, 1-3, que Dion démarque sans doute ici.

οὐκ ἔστι τοιοῦτος οὐδὲ οὕτως διαλέγεται τοῖς ὄντως δεομένοις· πόθεν; ἀλλὰ προσέταξε τί δεῖ ποιεῖν, καὶ φαγεῖν βουλόμενον ἢ πιεῖν ἐκόλυσε, καὶ λαβῶν ἔτεμεν ἀφροσθηκός τι τοῦ σώματος.

L'audition de ce genre de discours, tenant du spectacle et de la parade, présente une forte similitude avec les exhibitions de ces soi-disant médecins qui s'installent sur la place publique et passent tout en revue : l'emboîtement des articulations, l'arrangement et la juxtaposition des os et d'autres détails de ce genre, voies d'évacuation, flatuosités, excrétiens. Et la foule reste là, bouche bée, plus facilement charmée qu'une bande de gamins. Mais tel n'est pas le véritable médecin : il ne s'adresse pas ainsi à ceux qui ont réellement besoin de lui ; que non ! Au contraire, il prescrit ce qu'il faut faire ; à qui veut manger ou boire, il l'interdit ; s'il rencontre quelque abcès, il l'incise<sup>14</sup>.

Deux images entrent en concurrence : il y a d'un côté celui qui se sert de vains savoirs techniques pour faire plaisir aux spectateurs<sup>15</sup> et tirer d'eux sa subsistance. De l'autre, le vrai médecin qui prescrit (*προσάπτω*) des régimes sévères et n'hésite pas à mutiler le corps pour le délivrer d'une grosseur douloureuse. Le ton prescriptif du médecin et la sévérité des remèdes renvoient aux dures admonestations du philosophe, qui blesse par la parole avant que le soulagement ne se produise dans l'âme. Il s'attaque à la laideur repoussante des tumeurs de l'âme et son *λόγος* les ampute sans complaisance.

### *La guérison philosophique nécessite une bonne hygiène de vie*

Mais la médecine et les relations patients/philosophe ne seraient-elles pas un moindre mal, une fois que la maladie est fermement installée et que ne reste plus d'autre possibilité que d'y faire face ? L'efficacité la plus grande est sans doute atteinte quand la parole du philosophe débouche sur une hygiène de vie librement consentie par les profanes. À bien des égards en effet, la philosophie impériale se définit comme un mode de vie qui allie exercices spirituels et physiques en vue de l'accession à la vertu, et l'on ne peut si facilement dissocier, chez les stoïciens notamment, les affections du corps et celles de l'âme :

Δεῖ γὰρ δὴ καὶ τὸ σῶμα παρεσκευασθαι καλῶς πρὸς τὰ σώματος ἔργα τὸ τοῦ φιλοσοφοῦντος, ὅτι πολλάκις αἱ ἀρεταὶ καταχρῶνται τούτῳ ὄντι ὀργάνῳ ἀναγκαίῳ πρὸς τὰ τοῦ βίου πράξεις. Τῆς οὖν ἀσκήσεως ἢ μὲν τις ἰδίᾳ τῆς ψυχῆς μόνῃς γίνονται ἂν ὀρθῶς, ἢ δὲ τις κοινῇ ταύτης τε καὶ τοῦ σώματος.

Il faut en effet que le corps de celui qui s'adonne à la philosophie soit bien disposé pour les travaux corporels parce que souvent les vertus se servent du corps comme d'un instrument nécessaire pour les activités de la vie. Une partie donc de l'exercice devrait être correctement propre à l'âme seule, une autre partie devrait être commune à l'âme et au corps<sup>16</sup>.

14. D. CHR., *Orationes*, XXXIII, 6, édit. Bost-Pouderon 2011.

15. Hippocrate (*Morb. sacr.*, I, 4) et Galien (*De ther. ad Pis.*, II, 5) critiquent aussi les exhibitions de certains médecins de foire, quand ils ne fustigent pas ouvertement de véritables pratiques de charlatans. Voir pour une étude exhaustive de ce thème Boudon 2003.

16. MUSON., 6, 6, édit. Festugière 1978.

Dans cette perspective, la culture de soi n'est même plus métaphorique : soigner son corps contribue à soigner son âme et doit faire partie intégrante des exercices (ἀσκήσεις) du philosophe pour atteindre la vertu. Les conséquences de ce comportement sont morales et conduisent Musonius, lorsqu'il valorise la vie à la campagne, à faire le tri entre les aspirants à la philosophie :

Ὀλίγοι μὲν οὖν τὸν τρόπον τοῦτον ἐθελήσουσι μανθάνειν, οἷδ' ἀκριβῶς ἐγώ· ἔστι δὲ ἄμεινον μηδὲ προσίεναι τῷ φιλοσόφῳ τοὺς πλείονας τῶν φιλοσοφεῖν λεγόντων νέων, ὅσοι σαθροὶ τε καὶ μαλακοί, δι' οὓς προσιόντας ἀναπίμπλαται κηλίδων φιλοσοφία, τῶν μὲν γὰρ ἀληθινῶν ἐραστῶν φιλοσοφίας οὐκ ἔστιν οὐδεὶς, ὅς οὐκ ἂν ἐθελήσειε μετ' ἀνδρὸς ἀγαθοῦ δαίγειν ἐν χωρίῳ, καὶ ἐν χαλεπώτατον τύχοι ὄν τὸ χωρίον; μέλλων γε ἀπολαύειν μεγάλα ταύτης τῆς διατριβῆς τῷ συνεῖναι τῷ διδασκάλῳ νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν, τῷ ἀπεῖναι τῶν ἀστικῶν κακῶν, ἅπερ ἐμπόδιον τῷ φιλοσοφεῖν, τῷ δύνασθαι λανθάνειν εὖ ἢ κακῶς τι ποιῶν, ὃ δὴ μέγιστον τοῖς παιδευομένοις ὄφελος· καὶ ἐσθίειν δὲ καὶ πίνειν καὶ καθεῦδειν ἐφορώμενον ὑπ' ἀνδρὸς ἀγαθοῦ μέγα ὄφελος.

Que peu nombreux seront ceux qui consentiront à travailler de la sorte, je le sais bien. Mais il vaut mieux que ne fréquente pas le philosophe la masse des jeunes qui prétendent philosopher, qui sont creux et mous et font par leur présence que la philosophie est remplie de souillures. De ceux en revanche qui sont vraiment épris de la philosophie, il n'est pas un qui ne consentirait à vivre dans une campagne avec un homme vertueux, même si cette campagne est très rude, puisqu'il serait destiné à profiter grandement de cette manière d'employer le temps, du fait d'une vie en commun jour et nuit avec le maître, d'être éloigné des maux de la ville qui sont un empêchement à la philosophie, de ne pouvoir échapper aux regards dans ses actions bonnes ou mauvaises, ce qui est d'une très grande utilité pour les apprentis philosophes : et il y a grande utilité aussi à être surveillé par un homme vertueux dans le manger, le boire et le dormir<sup>17</sup>.

La mollesse des jeunes gens habitués aux mauvais régimes des villes est opposée à la vigueur physique et morale des véritables jeunes philosophes, dont le bon naturel et les dispositions à la vie philosophique se voient avant tout dans la juste mesure qu'ils sont capables de mettre à tout instant dans leur vie. Cette modération permet de ne pas craindre d'être pris en faute, bien loin des philosophes buveurs et coucheurs des textes satiriques. Ainsi sommes-nous passés de l'emploi métaphorique du traitement médical à une médecine préventive de l'âme qui ne peut faire abstraction du corps, puisque les passions de l'âme transparaissent sur le corps. On en revient à la notion d'exercices, mais plus seulement spirituels, rendue célèbre par P. Hadot<sup>18</sup> : un traitement de soi au quotidien, qui présente bien des points communs avec les prescriptions des médecins<sup>19</sup>. Le personnage de Fundanus, chez Plutarque, parvenu à force d'exercice à réfréner ses accès de colère, consacre la supériorité de ce traitement qu'on s'administre grâce à la philosophie :

Καὶ μὴν ὄν γε μεμνήμεθα Μουωνίου καλῶν ἔν ἐστιν, ὃ Σύλλα, τὸ δεῖν ἀεὶ θεραπευομένους βιοῦν τοὺς σφύζεσθαι μέλλοντας. Οὐ γὰρ ὡς ἐλλέβορον, οἶμαι, δεῖ

17. MUSON., 11, 8, édit. Festugière 1978.

18. Sur ce sujet, voir Hadot 2002.

19. Contre l'approche trop « spirituelle » des exercices développée par P. Hadot 2002, Vesperini 2012 a mis l'accent sur la dimension physique fondamentale de la culture de soi.



θεραπεύσαντα συνεκρεῖν τῷ νοσήματι τὸν λόγον, ἀλλ' ἐμμένοντα τῇ ψυχῇ συνέχειν τὰς κρίσεις καὶ φυλάσσειν. Φαρμάκοις γὰρ οὐκ ἔοικεν ἀλλὰ σιτίοις ὑγιεινοῖς ἡ δύναμις αὐτοῦ, μετ' εὐτονίας ἕξιν ἐμποιοῦσα χρηστὴν οἷς ἂν γένηται συνήθης· αἱ δὲ πρὸς ἀκμάζοντα τὰ πάθη καὶ οἰδοῦντα παραινέσεις καὶ νουθεσίαι σχολῇ μὲν ἀνύτουσι καὶ μόλις, οὐδενὶ δὲ τῶν ὀσφραντῶν διαφέρουσιν, ἃ τοὺς ἐπιληπτικούς ἐγείροντα πίπτοντας οὐκ ἀπαλλαττεῖ τοῦ νοσήματος.

Eh bien ! Parmi les belles maximes de Musonius que nous avons retenues, il en est une, Sylla, que voici : il faut se soigner sans cesse, si l'on veut vivre de façon salutaire ! Car, à la différence de l'ellébore, la raison ne doit pas être évacuée avec la maladie après traitement, mais demeurer en l'âme et contenir, surveiller les jugements. Son pouvoir ne ressemble pas à celui des remèdes mais à celui des aliments sains, car elle procure un excellent tempérament et donne du ressort à ceux qui en usent habituellement. Les conseils et les admonitions qu'on adresse aux passions, quand elles sont dans leur vigueur et turgescence, n'opèrent que difficilement, avec peine, et ne se distinguent pas des aromates qui réveillent les épileptiques quand ils tombent du haut mal, sans les débarrasser toutefois de leur maladie<sup>20</sup>.

Fundanus reprend la métaphore médicale ; il oppose l'image de la philosophie comme un remède que l'on peut expulser en même temps que les maladies qu'elle a purgées, ou comme une série d'exhortations venues de l'extérieur, et souvent comparées à des opérations chirurgicales douloureuses, à une médecine que l'on s'administre soi-même, comme un régime librement consenti ; une fois que les préceptes et les enseignements du philosophe ont permis de comprendre ses erreurs et d'en venir à bout, il faut les garder en soi et s'en servir comme un rempart quotidien contre ses propres passions. Les ouvrages dans le genre de celui de Plutarque, qui proposent une méthode pour chasser les passions de l'âme, sont courants dans l'Antiquité<sup>21</sup>. Le médecin et philosophe Galien, ainsi, conçoit le traitement des passions par la philosophie sur le paradigme médical. Dans un traité adressé à un ami, *Du diagnostic et du traitement des erreurs de l'âme de chacun*, Galien explique que les erreurs proviennent d'opinions fausses dues aux passions, dont il faut se libérer en s'auto-diagnostiquant, avant de se libérer progressivement de ses passions :

Διαιρουμένου δὲ [καὶ] τοῦ λόγου πρὸς τε τὸ διαγνωστικὸν ἕκαστον ἡμῶν ὑπάρχειν ἑαυτοῦ καὶ πρὸς τὴν ἐπὶ τῇ διαγνώσει τῶν ἀμαρτημάτων ἐπανόρθωσιν οὐ περὶ ταύτης πρόκειται λέγειν, ἀλλὰ περὶ διαγώσεως τῶν ἰδίων ἀμαρτημάτων. Ἐπεὶ δὲ τοῖς [μὲν] ἀρχομένοις αὐτοῖς οὐ διαγῶναι δυνατὸν, ἐτέρους μὲν τοῖς ἀρχομένοις ἐπιστήσομεν ἐπόπτας, αὐτοὺς δ' ἑαυτοῖς τοὺς ἀσκοῦντας, ὡς ἂν ἤδη δυναμένοις γῶναι, ποίων μὲν ἀπηλλάγησαν ἀμαρτημάτων καὶ πάθων, ὅ τι <δ'> αὐτοῖς ἐνδεῖ πρὸς τὸ τέλος<sup>22</sup>.

Puisque ce traité est divisé en une partie portant sur la capacité de chacun de nous à établir un diagnostic sur soi-même, et une autre portant sur la correction de nos erreurs sur la base d'un tel diagnostic, il ne s'agit pas de parler de cette dernière partie, mais du diagnostic de nos propres erreurs. Du fait que les débutants ne sont pas capables de les diagnostiquer, nous leur imposerons d'autres surveillants ; à ceux qui s'y exercent, nous leur imposerons d'être leurs propres surveillants, parce qu'ils sont capables de se rendre compte de quelles erreurs et passions ils se sont délivrés, et de ce qui leur reste à faire pour y arriver<sup>23</sup>.

20. PLUT., *Moralia*, t. 7, 1<sup>re</sup> partie, 2, édit. Dumortier/Defradas 1975.

21. Sur le thème de la colère, le *De Ira* de Sénèque présente de fortes similitudes avec l'ouvrage de Plutarque.

22. GAL., *De an. aff. dign. et cur.*, 6, édit. De Boer 1937.

23. GAL., *De an. aff. dign. et cur.*, trad. Barras/Birchler/Morand 2004.

Galien divise en effet son traité en deux parties, et suit une progression qui emprunte sa rigueur et son exigeante rationalité au paradigme médical. Le but est de devenir par étapes capable de se libérer seul de ses erreurs. Mais comme il est difficile de se connaître soi-même, il convient dans un premier temps de chercher de l'aide et de s'en remettre à d'autres, pour identifier les affections dont l'on souffre. Ceux-ci agissent comme des surveillants (*ἐπιστάται*), présents à chaque instant aux côtés du malade, observant ses moindres gestes et habitudes, en matière d'alimentation par exemple. Dès l'on a pris conscience de ses passions, on peut se surveiller soi-même pour se maîtriser. En fin de compte, à raison d'un entraînement constant par la raison, on devient un homme bon, au lieu de seulement le paraître<sup>24</sup>. Les passions qui entraînent les parties irrationnelles de l'âme doivent être maîtrisées par la partie rationnelle où règne le logos qui amène à la connaissance de soi. La thérapeutique des passions de Galien s'oppose donc à celle de Chrysippe, pour qui les passions sont le résultat d'erreurs de jugement qui impliquent l'âme dans son ensemble, une âme unitaire<sup>25</sup>. Galien préconise ainsi un traitement à l'âme, qui doit l'affranchir des médecins pour utiliser sur elle-même ce remède qui, comme un régime rigoureux, ressemble à une ascèse physique et morale.

### *Conclusion*

À travers les images médicales les philosophes exhortent donc à se libérer des passions. La clarté des images liées à la pharmacie et à la chirurgie met en évidence des comportements vicieux tout en montrant l'efficacité de la parole rationnelle. De plus, ces images caractérisent la position du philosophe face à son public, qu'il s'agisse de pratiquer une douce guérison philosophique ou de se servir d'un langage rude et intransigeant. Néanmoins, la philosophie, remède puissant, doit en fin de compte se passer du médecin, car celui qui progresse doit consentir à sa guérison et ingérer les enseignements de la philosophie pour être capable de les pratiquer au quotidien. C'est l'imitation du bon médecin qu'est le philosophe, au comportement irréprochable, qui permet en fin de compte de s'en servir comme d'un régime à toute épreuve. La bonne santé de l'âme rend ainsi l'homme capable de supporter les maladies du corps et même la mort.

## **Bibliographie**

### *Sources*

ARRIANUS, *Epict.* : J. Souilhé, *ÉPICTÈTE, Entretiens, I-IV*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1963-1975.

---

24. Voir Pigeaud 1981, p. 67-70.

25. Voir Voelke 1993, p. 74-75, et Debru 2003.

- DIO CHRYSOSTOMUS, *Orationes XVII*: J.-W. Cohoon, *Discourses 12-30*, Cambridge Mass., Harvard University Press (The Loeb Classical Library), 1993.
- , *Orationes XXXIII*: C. Bost-Pouderon, *Œuvres*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 2011.
- GALENUS, *De an. aff. dign. et cur.* : W. De Boer, *Galenus. De Propriorum animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione. De animi cuiuslibet peccatorum dignotione et curatione. De atra bile*, Leipzig, Teubner (Corpus medicorum Graecorum), 1937.
- : V. Barras, T. Birchler, A.-F. Morand, *L'âme et ses passions, Les passions et les erreurs de l'âme, Les facultés de l'âme suivent les tempéraments du corps*, Paris, Les Belles Lettres (La Roue à livres), 2004.
- MAXIMUS TYRIUS, *Dissertationes*, M.-B. Trapp, Stuttgart-Leipzig, Teubner (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1994.
- MUSONIUS, A.-J. Festugière, *Deux prédicateurs de l'Antiquité : Télès et Musonius*, Paris, J. Vrin, 1978.
- PLUTARCHUS, *Moralia* : J. Dumortier, J. Defradas, *Œuvres morales*, tome 7, 1<sup>re</sup> partie, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1975.
- : R. Klaerr, A. Philippon, J. Sirinelli, *Œuvres morales*, tome 1, 2<sup>e</sup> partie, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1989.
- : J. Defradas, J. Hani, R. Klaerr, *Œuvres morales*, tome 2, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 2003.
- SENECA, *De ira* : F. Préchac, H. Noblot, *Lettres à Lucilius*, tome 2, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1969.

### Références

- BOUDON V. (2003) : « Aux marges de la médecine rationnelle : médecins et charlatans à Rome au temps de Galien (II<sup>e</sup> siècle de notre ère) », *REG*, 116, p. 109-131.
- DEBRU A. (2003) : « Passions et connaissance chez Galien » dans *Les passions antiques et médiévales. Théories et critiques des passions I*, Paris, Presses Universitaires de France (Léviathan), p. 153-160.
- DROSS J. (2010) : *Voir la philosophie. Les représentations de la philosophie à Rome*, Paris, Les Belles Lettres (Études anciennes).
- FOUCAULT M. (1997) : *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*, Paris, Gallimard (TEL).
- HADOT P. (2002) : *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel.
- PAVIE X. (2014) : *Exercices spirituels. Leçons de la philosophie antique*, Paris, Les Belles Lettres.
- PIGEAUD J. (1981) : *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres (Études anciennes).
- VESPERINI P. (2012) : *La philosophia et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, Rome, École Française de Rome.
- VOELKE A.-J. (1993) : *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Paris, Éditions du CERF/Fribourg, Academic Press (Pensée antique et médiévale).

# GUÉRIR PAR LES ASTRES, GUÉRIR PAR LES PIERRES : L'EXEMPLE DU ΠΕΡΙ ΚΑΤΑΡΧΩΝ DE MAXIME ET DES ΛΙΘΙΚΑ ORPHIQUES

NICOLA ZITO\*

L'analyse de deux textes très peu étudiés comme le *Περὶ καταρχῶν* de Maxime et les *Λιθικά* orphiques peut s'avérer extrêmement intéressante pour élargir à la tradition non-médicale la réflexion sur le traitement et la guérison.

Le *Περὶ καταρχῶν* est en effet un poème astrologique consacré à l'influence que la Lune, en conjonction tantôt avec les signes du Zodiaque tantôt avec les planètes, exerce sur les initiatives humaines (*καταρχαί*) les plus variées : les différentes sections de l'œuvre sont respectivement consacrées aux voyages, au mariage, aux maladies, aux opérations chirurgicales, à la fuite des esclaves, à l'éducation des enfants, à l'agriculture, au destin des prisonniers et aux vols<sup>1</sup>.

Les *Λιθικά* orphiques traitent quant à eux des avantages que procurent les vertus des pierres. Celles-ci protègent par exemple contre les maladies et les morsures des reptiles ou permettent de triompher de l'ennemi, d'imposer le respect aux rois et aux populations, de gagner l'amour des femmes, la faveur des dieux, l'assurance d'affronter victorieusement tempêtes et pirates ; elles confèrent également un pouvoir divinatoire<sup>2</sup>.

Nos deux textes sont d'abord liés par des considérations de nature historico-littéraire, puisqu'ils ont vraisemblablement été composés l'un et l'autre dans le milieu de l'Empereur Julien (361-363 après J.-C.). D'une part, la *Souda* (μ 174 Adler) semble en effet attribuer le *Περὶ καταρχῶν* à Maxime d'Éphèse, philosophe néoplatonicien, théurge et maître du jeune

---

\* *Recherches sur le poème *Peri Katarchôn* de Maxime*, thèse soutenue en 2012 sous la direction de Pierre Chuvin (Université de Paris Nanterre x) et Enrico Livrea (Université de Florence). Je remercie Gianfranco Agosti, Alessia Guardasole et Antoine Pietrobelli d'avoir relu ces pages ainsi que des conseils et des remarques qu'ils ont bien voulu me prodiguer pour les améliorer.

1. Éd. Zito 2016, p. xxiv-xxv.

2. *Lap. gr.*, éd. Halleux et Schamp 1985, p. 10-11.

souverain, auquel l'œuvre est dédiée<sup>3</sup>. D'autre part, dans le prologue des *Λιθικά* orphiques (v. 71-74), la voix locutrice s'indigne contre la misère morale de ses contemporains. Ces derniers, incapables d'apprécier la vraie connaissance, ont pris pour un vulgaire magicien un « homme divin » qui pratiquait en fait la théurgie et l'ont mis à mort. Il s'agirait précisément de Maxime d'Éphèse, condamné à la peine capitale par les successeurs chrétiens de Julien à cause de son excellence dans l'art de la divination<sup>4</sup>. Les deux poèmes sont également liés par des éléments de nature stylistique. Comme je l'ai montré ailleurs, les choix lexicaux de Maxime et « Orphée » sont souvent identiques, et les deux poètes affectionnent des tournures similaires, qui apparaissent de surcroît dans la même position métrique<sup>5</sup>. Ils développent enfin les mêmes contenus, puisque les *Λιθικά* offrent très souvent un remède contre les problèmes de la vie quotidienne dont il est question chez Maxime. Ce dernier nous parle par exemple de mariages malheureux ou de l'ingratitude des esclaves qui abandonnent la maison de leurs propriétaires, alors que les pierres garantissent la concorde conjugale ou font en sorte qu'un serviteur honore son maître comme un père<sup>6</sup>.

Mais la médecine est de loin le sujet auquel nos deux auteurs portent le plus d'intérêt. La section la plus longue du poème de Maxime (v. 141-275) est en effet consacrée à l'iatromathématique<sup>7</sup>, l'astrologie appliquée à la médecine pour prévoir la durée et l'issue des maladies ; la section suivante, un peu plus brève (v. 276-319) traite de l'influence de la Lune sur l'issue des opérations chirurgicales. L'importance que l'astrologue attache à la médecine est tout d'abord soulignée par l'étendue de ces deux sections, considérable comparée à la place occupée par la médecine dans d'autres poèmes astrologiques<sup>8</sup> ; elles se situent en outre exactement au milieu du poème, ce qui semble montrer leur centralité dans la pensée de l'auteur<sup>9</sup>. Quant aux *Λιθικά* orphiques, la protection contre les maladies est assurément l'avantage dû aux pierres que l'auteur évoque avec le plus de constance<sup>10</sup>.

S'il contribue à rapprocher le *Περὶ καταρχῶν* des *Λιθικά* orphiques, cet intérêt profond pour la médecine rend également plus vraisemblable encore la composition de ces deux traités poétiques dans le milieu de Julien. La vénération de l'Empereur pour le dieu Asclépios, capable comme le Christ de soigner les souffrances des corps et de soulager les tourments des âmes, est notoire, ainsi que sa grande curiosité pour la médecine, que Julien considérait comme l'une des réalisations intellectuelles marquant la supériorité de la culture grecque. Le jeune souverain accorda des privilèges fiscaux aux professeurs de médecine et chargea son ami et confident Oribase, le médecin le plus célèbre de l'époque, de rédiger d'imposantes sommes médicales à partir des œuvres de Galien et des meilleurs praticiens de la tradition hellénique. Julien lui-même n'était

3. Édit. Zito 2016, p. VII-XXIII.

4. Zito 2012, p. 151-153.

5. Zito 2012, p. 137-140.

6. Zito 2012, p. 143-150.

7. Papathanassiou 1999 ; Lupini 2010, p. 214-215.

8. Boehm 2011, p. 193.

9. Édit. Zito 2016, p. XIV.

10. *Lap. gr.*, édit. Halleut et Schamp 1985, p. 10 et note 4.

probablement pas dépourvu d'un certain savoir technique, qu'il ne manqua pas d'exploiter dans ses spéculations philosophiques. Quant à Oribase, il s'était formé auprès de Zénon de Chypre, fondateur, peut-être à Alexandrie, d'une école médicale influencée par le Néoplatonisme où on avait recours à la divination<sup>11</sup>.

Un élément supplémentaire permettant d'étudier ensemble les deux poèmes est représenté par la théorie de la sympathie universelle, dont relèvent aussi bien l'iatromathématique que le traitement des maladies par les pierres. D'après cette doctrine fort répandue depuis l'âge hellénistique<sup>12</sup>, le cosmos représente un tout dont les parties sont étroitement liées. Des chaînes invisibles unissent notamment les divinités célestes aux entités qui peuplent la terre – hommes, animaux, plantes, pierres – comme l'explique très bien Proclus dans son traité *Sur l'art hiératique* :

οἱ ἱερατικοὶ ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς φαινομένοις ἅπασι συμπαθείας πρὸς τε ἄλληλα καὶ πρὸς τὰς ἀφανεῖς δυνάμεις, πάντα ἐν πᾶσι κατανοήσαντες, τὴν ἐπιστήμην τὴν ἱερατικὴν συνεστήσαντο, θαυμάσαντες τῷ βλέπειν ἐν τε τοῖς πρώτοις τὰ ἔσχατα καὶ ἐν τοῖς ἐσχάτοις τὰ πρώτιστα, ἐν οὐρανῷ μὲν τὰ χθόνια κατ' αἰτίαν καὶ οὐρανίως, ἐν τε γῆ τὰ οὐράνια γῆϊως [...] ἐν μὲν οὖν τῇ γῆ χθονίως ἐστὶν ἡλίους καὶ σελήνας ὀρᾶν, ἐν οὐρανῷ δὲ οὐρανίως τὰ τε φυτὰ πάντα καὶ λίθους καὶ ζῶα, ζῶντα νοερώς<sup>13</sup>,

les initiateurs aux saints mystères, partant de la sympathie qui unit toutes les choses visibles entre elles et avec les puissances invisibles, et comprenant que tout est en tout, ont fondé cette science hiératique, non sans s'émerveiller de voir dans les premiers termes des chaînes les termes les plus infimes et dans ces derniers les tout premiers, au ciel les choses terrestres dans leur cause et sous un mode céleste, ici-bas les choses célestes sous un mode propre à la terre [...] on peut donc ici-bas, sous un mode terrestre, voir des soleils et des lunes, on peut au ciel, sous un mode céleste, voir toutes les plantes, les pierres et les bêtes, vivant d'une vie spirituelle<sup>14</sup>.

Chaque astre exerce donc son patronage sur les animaux, les végétaux ou les minéraux qui font partie de sa chaîne, et c'est précisément dans ce système de correspondances que l'on trouve à la fois les causes et les remèdes aux différentes maladies qui peuvent atteindre notre organisme. D'une part, la mélothésie représente en effet la répartition des influences, tantôt bienfaisantes tantôt funestes, qu'exercent les planètes ou les signes du Zodiaque sur les parties du corps humain – on parlera dès lors de mélothésie planétaire<sup>15</sup> ou zodiacale<sup>16</sup>. D'autre part ces mêmes maux dont sont responsables les étoiles pourront être guéris en vertu des sympathies et des antipathies qui règlent l'existence de tout ce qui existe sur terre. Un animal, végétal ou minéral appartenant à la

11. Édit. Zito 2016, p. XIV-XV, avec bibliographie.

12. Festugière 1944, p. 90. Sur l'histoire du concept de sympathie voir en général le volume de Schliesser 2015.

13. PROCL., *Sur l'art hiératique*, CMAG VI, p. 148, l. 5-21.

14. Sauf indication contraire, je citerai systématiquement la traduction du traité *Sur l'art hiératique* fournie par Festugière 1944, p. 134-136.

15. Bouché-Leclercq 1899, p. 320-325 ; Olivieri 1934.

16. Bouché-Leclercq 1899, p. 319-320 ; Lupini 2010a.



même chaîne que l’astre auteur de la maladie viendra ainsi renforcer son influence, alors qu’un animal, végétal ou minéral appartenant à une chaîne opposée viendra en contraster la puissance<sup>17</sup>.

Vraisemblablement conçus dans le milieu de l’Empereur Julien, le *Περὶ καταρχῶν* et les *Λιθικά* orphiques comportent donc plusieurs analogies sur le plan stylistique ainsi que sur celui des contenus et de l’arrière-plan idéologique ; les mêmes croyances semblent de surcroît sous-tendre les deux poèmes. Ceux-ci représentent notamment une veine irrationnelle de l’art médical, puisque les pronostics de Maxime s’appuient sur l’observation des astres, alors que dans les *Λιθικά* orphiques ce sont les vertus naturelles des pierres, exploitées lors de rituels bien précis, qui garantissent toutes sortes de bénéfices. J’analyserai donc les notions de traitement et de guérison ainsi que la place accordée dans de tels textes à la figure du médecin ; mes remarques prendront également en compte le contexte particulier que représente pour nos deux opuscules l’emploi de la langue poétique. Je m’intéresserai d’abord aux sections de Maxime sur les maladies et sur la chirurgie, puis je me concentrerai sur les *Λιθικά* orphiques.

### *La section Περὶ νόσων de Maxime*

La section *Περὶ νόσων* du poème de Maxime s’ouvre par un bref proème de quatre hexamètres dans lequel Maxime se propose non seulement de traiter des maladies que cause la Lune lors de son passage dans les signes du Zodiaque, mais aussi de la manière de les guérir (v. 141-144) :

νῦν δ’ ἄγε μοι, κόρη Λειβηθρίας, ἔννεπε Μοῦσα,  
 ὅσσα φέρει νόσοισιν ἀκήματα διὰ Σελήνη,  
 ὅσσα τε λυγρὰ πέλονται ἐν εἰδώλοισι θεούσης  
 δώδεκα, τοῖς ἔνι τέρμα πολυτλήτου βίотиου,

allons ! Vierge de Libéthra, Muse, dis-moi combien de  
 remèdes apporte aux maladies la brillante Sélééné, et combien  
 de fléaux il y a quand elle court dans les douze Signes, fléaux  
 qui mettent un terme à une misérable existence<sup>18</sup>.

Cependant, dans les cent trente-quatre hexamètres qu’il va consacrer aux maladies, Maxime ne tiendra qu’une seule fois sa résolution de s’occuper des remèdes (*ἀκήματα*). Il s’agit des v. 203-204, tirés du pronostic relatif à la Lune en Lion :

οὐ γάρ κεν προφύγοισθα κακὸν φλογερῶν ὀδυνάων,  
 εἰ μὴ γαστέρος ὄκα βάλοις ἄπο λύματα πάντα,

tu n’échapperas pas à un mal qui consiste en douleurs  
 brûlantes, si tu ne te hâtes d’expulser de ton ventre toute  
 impureté.

17. Festugière 1944, p. 133 ; édit. Halleux et Schamp 1985, p. xxviii-xxix.

18. Sauf indication contraire, je citerai systématiquement ma propre traduction : MAX., *Περὶ καταρχῶν*, édit. Zito 2016.

Le Lion, signe de feu, est ici responsable d'inflammations (φλογερῶν ὀδυνῶν) qui atteignent à leur tour le ventre, ce qui s'explique par l'association de ce signe avec la région des flancs dans la mélothésie zodiacale. Le substantif homérique *λύματα* désigne quant à lui les impuretés expulsées du ventre des dieux, des hommes et des animaux comme chez Callimaque et Nicandre de Colophon, deux des principaux modèles poétiques de Maxime<sup>19</sup>. Notre poète se borne donc à dispenser un simple conseil thérapeutique plus qu'il ne mentionne un traitement laxatif, car celui-ci n'occupe qu'un seul vers et qu'on ne nous dit rien sur les moyens à mettre en œuvre ni sur les étapes à suivre pour que l'action prescrite soit efficace.

Comment donc expliquer le silence du poète sur un sujet qu'il avait pourtant annoncé vouloir traiter dès l'ouverture de sa section ? On peut tout d'abord évoquer le poids du fatalisme astrologique : l'influence des astres étant déterminée par la prédestination divine, les hommes semblent ne pouvoir que subir leur destin<sup>20</sup>. Lisons par exemple les v. 246-250 :

Ἵδροχόον δ' ἐφέπουσα φαεσφόρος Αἰγλήεσσα  
 ἄλλας μὲν νούσους ἰήσεται· εἰ δέ κε κρείσσω  
 χρεῖῳ ἀναγκαίῃ σε βιήσεται αἰνὰ παθόντα  
 ἀργαλέου ὑδέροιο, τότε' αὔ κακότητα φράσασθαι  
 δύσκλητον· τοίην γὰρ ἐπὶ στυγερὴν ἄγει ἄτην,

quand elle se dirige vers le Verseau, la Resplendissante  
 porteuse de lumière (*la Lune*) guérira en général toute  
 maladie ; mais si c'est la contrainte d'une nécessité  
 impérieuse que tu subis, tandis que tu souffres les maux  
 affreux de la terrible hydropisie, prends garde à un  
 insupportable malheur, car telle est la ruine funeste vers  
 laquelle Séléne te conduit.

Ce passage me semble bien montrer toute l'importance que revêt la fatalité dans notre discipline astrologique. Cette importance s'exprime notamment par la périphrase *κρείσσω χρεῖῳ ἀναγκαίῃ*, dont les sonorités gutturales viennent souligner la force inéluctable du destin, ainsi que par l'emploi du verbe *βιάω*, appliqué à l'action de la « nécessité impérieuse » : tout semble avoir déjà été décidé par des forces qui dépassent les mortels, qui ne peuvent en définitive que se résigner aux arrêts du Ciel. Dès lors, le traitement médical ne serait qu'une cause secondaire de la guérison et il ne se profilerait que comme un élément accessoire ne pouvant modifier en rien le destin du malade.

Le fatalisme astrologique n'est toutefois pas toujours incompatible avec les notions de traitement et de guérison comme le montre un passage de Ptolémée où il est précisément question de l'invention de l'iatromathématique par les Égyptiens :

19. Éd. Zito 2016, p. XLII-XLIII, p. XLV, p. 112.

20. Bouché-Leclercq 1899, p. 593-598, p. 620-625.

οἱ μάλιστα τὴν τοιαύτην δύνανται τῆς τέχνης προαγαγόντες Αἰγύπτιοι συνήψαν πανταχῆ τῶ δι' ἀστρονομίας προγνωστικῶ τὴν ἰατρικὴν. Οὐ γὰρ ἂν ποτε ἀποτροπιασμούς τινας καὶ φυλακτήρια καὶ θεραπείας συνίσταντο πρὸς τὰς ἐκ τοῦ περιέχοντος ἐπιούσας ἢ παρούσας περιστάσεις καθολικὰς τε καὶ μερικὰς, εἴ τις αὐτοῖς ἀκίνησίας καὶ ἀμετατρεψίας τῶν ἐσομένων ὑπῆρχε δόξα<sup>21</sup>,

Les Égyptiens qui ont fait faire le plus de progrès à cette branche de l'art ont attaché de toutes manières la médecine à la prognose fondée sur la science des astres. En effet ils n'eussent jamais institué de certaines opérations apotropaiques, ni composé des phylactères et des recettes de guérison en rapport avec les conditions générales et particulières, futures ou présentes, résultant de l'ensemble du ciel environnant, s'ils ne s'étaient pas appuyés sur l'immobilité et l'immutabilité des choses futures<sup>22</sup>.

Le fatalisme astrologique ne peut donc à lui seul rendre compte de l'absence presque totale de toute forme de traitement dans le *Περὶ καταρχῶν*. On pourra alors essayer de l'expliquer par des considérations de nature stylistique. Annoncer dans un proème un sujet dont il ne sera pas question par la suite semble en effet relever du goût des poètes tardifs : à l'instar de Maxime, Nonnos de Panopolis affirme par exemple dans le proème des *Dionysiaques* qu'il traitera de l'allaitement de Dionysos par Rhéa (1.20-21 Βάκχον ἀνευάξω βλοσυρῆς ἐπὶ πῆχει Πείρης /μαζὸν ὑποκλέπτοντα λεοντοβότοιο θεαίνης), un épisode dont on ne trouve pourtant presque aucune trace dans la suite de sa longue épopée<sup>23</sup>.

À l'instar de celle des oracles, dont elle partage certaines formules et expressions, la langue du *Περὶ καταρχῶν* est en outre souvent très obscure, car l'auteur doit vraisemblablement se mettre à l'abri de fausses prédictions ou encore atténuer la déception de son public face à des prévisions particulièrement funestes ou désagréables<sup>24</sup>. Voici donc expliquée au moins en partie la concision de son unique conseil thérapeutique, que nous avons analysé plus haut et dont Maxime ne veut peut-être pas répondre de son efficacité. Ailleurs le poète est plus concis encore, il n'est plus question de traitement, et il se borne à dire que la guérison sera tantôt rapide (v. 167 νοῦσον ἔχειν δ' ὠκεῖαν ἀκεσφορίην ἐρατεινήν) tantôt lente (v. 180-181 ἐς χρόνον ἄξει / ἴησιν). Notre astrologue peut également ne se concentrer que sur la facilité ou la difficulté avec lesquelles on recouvrera la santé (v. 255-259) :

ἰχθύσι δ' εἰαρινοῖσι παλίγκοτα πῆματα φεύγει  
 ῥηιδίως, εἴπερ τε νόσῳ δέμας ἀλγυνθείη·  
 εἰ δέ τε νειαίρης γαστρὸς λύσις ἀντήσειεν  
 ἢ νεύρων, τάτε φωτὶ ποδῶν ὑποέκλασεν ἄρθρα,  
 οὐκ ἂν ῥηιδίως μιν ἀπήμονα πορσύνειας,

dans les Poissons, signe du printemps, il réchappe facilement de maux cruels celui dont le corps souffre d'une maladie ; mais, que survienne un relâchement

21. PTOL., *Tetr.*, 1.3.18, édit. Feraboli 1985.

22. Festugière 1944, p. 124. Voir également le commentaire dans édit. Feraboli 1985, p. 368-369 (PTOL., *Tetr.*, 1.3.18).

23. Voir par exemple le commentaire dans NONN., *D.*, 1.18-21, édit. Gigli-Piccardi 2003, p. 122-123.

24. Édit. Zito 2016, p. LVI-LVIII.

du bas-ventre ou des nerfs qui aux mortels brisent les articulations des pieds : tu ne les délivreras pas facilement de leurs maux !

Dans la première partie de cet extrait, le malade obtiendra facilement la guérison, mais l'expression *παλίγκοτα πήματα*, « maux cruels », montre bien que Maxime utilise parfois des expressions si floues pour désigner les maladies, qu'il lui est impossible d'expliquer à ses lecteurs de quelle manière se fera ce retour à la santé.

Quant à la deuxième partie du pronostic, il y est question à la fois d'une maladie colique et d'affections articulaires dues à la goutte, désignées tant l'une que les autres par le substantif *λύσις* dont on remarquera toute l'ambiguïté de la construction *apò koinoû* avec respectivement l'expression *νειαιρης γαστρὸς* et le génitif pluriel *νεύρων*. La difficulté de la guérison s'explique assez aisément par les influences astrales : d'une part, les Poissons représentent en effet l'exaltation (*ὑψωμα*) de la planète Vénus, dangereuse en cas de maladies coliques d'après la mélothésie planétaire ; d'autre part ce signe, le dernier du Zodiaque, exerce une action malfaisante sur les pieds, partie la plus basse du corps humain, dans la cadre de la mélothésie zodiacale<sup>25</sup>.

Outre le fatalisme astrologique et l'obscurité de la langue poétique astrologique, un troisième et dernier élément, le plus important probablement, me semble être à même de pouvoir expliquer l'absence de toute forme de traitement dans la section *Περὶ νόσων*, c'est la discipline astrologique des *καταρχαί* dont relève l'opuscule de Maxime. À la différence de la généthialogie, prévision du destin d'un individu depuis le moment de sa venue au monde, les *καταρχαί* bornent en effet leurs ambitions à prévoir le succès ou l'insuccès immédiat des actions que vont entreprendre les consultants des astrologues. La Lune revêt dans cette méthode astrologique une influence prépondérante : considérée comme l'astre maître du temps (*χρονοκράτωρ*), c'est l'examen de ses phases et de ses rapports avec les planètes ou avec les signes du Zodiaque qui permet de tirer des pronostics sur l'opportunité d'une initiative. L'astrologue observe l'état du ciel au moment où le consultant s'apprête à mettre en œuvre son projet, dont il lui annonce l'issue heureuse ou malheureuse. Quoique destinés à un usage individuel, de tels pronostics ont donc une valeur générale, car l'influence qu'exercent les astres en vertu de leur position est la même pour tous au même moment et au même lieu<sup>26</sup>. Appliqué à la médecine astrologique, cet aspect constitue la plus grande limite de la discipline des *καταρχαί*. La santé et la maladie dépendent en effet pour les Anciens de l'équilibre ou du déséquilibre des quatre humeurs qui constituent le corps humain et qui correspondent aux quatre éléments fondamentaux, feu, air, eau, terre, dont ils possèdent les qualités, chaud ou froid, sec ou humide. Or cet équilibre ou ce déséquilibre peuvent varier d'une personne à l'autre, et pour que l'astrologue puisse proposer à son client une thérapeutique efficace, il faut que son pronostic soit individualisé<sup>27</sup>. Voici donc que de par sa propre nature la discipline des *καταρχαί* ne peut formuler des prévisions si précises, puisque ce système ne se base que sur

25. MAX., *Περὶ καταρχῶν*, édit. Zito 2016, p. 121.

26. Édit. Zito 2016, p. XXIII-XXIV, avec bibliographie.

27. Papathanassiou 1999, p. 363.

l'observation des configurations astrales au moment du début de la maladie ou de l'alitement et que ces données peuvent être identiques pour plusieurs patients à la fois sans pour autant que l'issue de la maladie soit la même pour tout le monde. Le praticien adepte de cette branche de l'astrologie devra dès lors renoncer à indiquer « un diagnostic et une thérapeutique propres à un cas spécial, à un tempérament particulier »<sup>28</sup>.

On ne sera par ailleurs pas étonné de constater que, dans un contexte où la notion de traitement est pratiquement inexistante, la figure du médecin n'apparaît jamais. L'art médical est tout de même évoqué à travers la mention de personnages mythologiques étroitement liés au sujet traité dans la section. Il s'agit notamment de Païéon, dieu de la médecine, dont l'action sera tantôt favorable (v. 149 Παιών γὰρ ἐναίσιμος ἀνθρώποισιν) tantôt inefficace (v. 194 δυσπρονέως γὰρ μιν Παιήρονος ἔργα σαώσσι), tout comme celle de son épouse Ἐρίονέ en cas d'avortement (v. 205-207) :

οὐ μὲν δὴ κυέουσιν, ὅτ' ἀμβλώσειε, γυναῖκα,  
 ῥεῖά κεν οὐδ' αὐτῇ Παηονίς ἰήσαιτο  
 Ἥπιόνῃ χεῖρεςσιν ἀκεσφορίην γ' ἐπάγουσα,

la femme enceinte, quand elle avorte, l'épouse de Païéon  
 elle-même ne la guérirait pas facilement, Ἐρίονέ qui  
 apporte la guérison avec ses mains.

La mention de ces personnages s'explique naturellement par les conventions de la poésie didactique, qui se sert souvent de la mythologie pour atténuer la sécheresse de la matière chantée<sup>29</sup>. Dans le cadre de notre étude consacrée au traitement et à la guérison, trois aspects me semblent toutefois à signaler : alors que Païéon n'apparaît que dans des pronostics où les malades sont qualifiés de ἀνθρωποι (v. 149) ou de βροτοί (v. 190-194), l'exemple d'Ἐρίονέ montre que la parturiente est placée sous la protection d'une divinité féminine dont le nom est presque l'homophone de celui de son époux. Les mains d'Ἐρίονέ sont en outre présentées comme un véhicule de guérison, ce qui s'explique par l'étymologie populaire de l'épithète Ἥπιος, attribuée à Asclépios ἀπὸ [...] τῆς τῶν χειρῶν ἠπιότητος (*Etymologicum Magnum*, p. 434, l. 16-17 Gaisford). L'emploi d'expressions hyperboliques comme celles qui apparaissent aux v. 194 et 206-207, s'il est typique du langage poétique, peut également contribuer à exprimer la force de la fatalité astrologique, puisque même l'intervention d'une divinité s'avère complètement inefficace pour le patient.

### *La section Περὶ τομῆς καὶ χειρουργίας de Maxime*

On pourrait penser que la section Περὶ τομῆς καὶ χειρουργίας (des incisions et des opérations chirurgicales) présente une situation différente, car une opération chirurgicale est par définition une forme de traitement, et que l'on a besoin d'appliquer un procédé bien précis pour qu'elle réussisse. Le bref proème de la section semblerait confirmer cette hypothèse (v. 276-279) :

28. Bouché-Leclercq 1899, p. 526.

29. Éd. Zito 2016, p. xxxvii-xxxviii.

νῦν δ' ἄγε μοι κατάλεξον, ἐύθρονε πότνια Μοῦσα,  
 πῶς κεν ἄνευ λοιγοῖο τομεὺς ἐπὶ ἄνδρα σίδηρος  
 ἄρτεμίην τεύξειεν, ὑπ' ἰητῆρος ἀγαυοῦ  
 σώματι δυσπαθέοντι λύσιν καμάτοιο τιτύσκων,

allons ! Muse vénérable, toi qui sièges en majesté, dis-moi  
 par le menu comment sans dommage le fer, quand il coupe  
 la chair d'un homme, lui procure la santé, en préparant,  
 dans la main d'un médecin brillant, la délivrance du  
 malheur pour un corps souffrant.

Maxime met ici en scène les trois acteurs principaux du processus thérapeutique à travers la mention du corps souffrant du patient (σώματι δυσπαθέοντι), celle de la main du médecin (ὑπ' ἰητῆρος ἀγαυοῦ) et l'instrument chirurgical qui doit apporter la délivrance du malheur, évoqué d'une façon proverbiale avec la référence au fer (σίδηρος, le scalpel). Cependant, le poète ne respecte pas une fois de plus son intention d'expliquer « comment [...] le fer [...] procure la santé », car à l'intérieur de la section aucune intervention chirurgicale n'est décrite avec précision. Les raisons de ce silence seront d'une part les mêmes que j'ai essayé de mettre en lumière à propos de la section Περὶ νόσων, à savoir le poids du fatalisme astrologique, l'obscurité de la langue qu'emploie le poète et la nature de la discipline des καταρχαί elle-même. Le médecin est d'autre part le destinataire probable des prescriptions du poète, qui s'adresse à lui à la deuxième personne du singulier<sup>30</sup> ; il serait donc inutile de lui expliquer comment procéder aux opérations que Maxime mentionne par des périphrases dans son poème. Au v. 296, θηγαλέω γε τέμοιο δέμας πυρόεντι σιδήρω, il est par exemple question d'une cautérisation<sup>31</sup>, qu'il faudra éviter lors de la Nouvelle Lune, alors qu'au v. 318, φλέβα κείραι ὑφ' αἵματι πεπληθυῖαν, c'est d'une phlébotomie que parle le poète ; celle-ci réussira sous l'influence de Vénus et de Jupiter, mais sera fatale au patient lors de la Nouvelle Lune.

En dehors de ces références relativement précises à des interventions chirurgicales, dans le reste de la section Περὶ τομῆς καὶ χειρουργίας Maxime se montre fidèle à l'esprit de la discipline des καταρχαί, ce ne sont donc pas les opérations en elles-mêmes qui suscitent son intérêt, mais leur issue heureuse ou malheureuse. Lisons par exemple les v. 300-304 :

ὥς δ' αὐτως τοῖς ἐστὶν Ἄρης ἐνὶ δεικήλοισιν  
 ὠρονομῶν, πολλοὺς μὲν ἐφημερίους κακότητι  
 βλάπτει, εἴ κεν ἀκμήν χαλυβηίδα σώματος ἄγχι  
 δέξωνται, καὶ δ' ἄν κε καὶ αἵματος ἄσχετον ὀρμὴν  
 τεύξειεν βλύζοντος ἄδην στυγερεῖ ἔπ' ἀκωκῆ,

de même encore, dans les figures où Arès se trouve à  
 l'horoscope, Séléne frappera de malheur beaucoup  
 d'humains éphémères, si la lame du bistouri s'approche de

30. Édit. Zito 2016, p. xxxi.

31. Zito 2013, p. 32-33.



leur corps, et elle provoquera aussi un élan irrésistible de sang jaillissant en abondance sous l'effet de la pointe odieuse.

S'il ne nous dit absolument rien sur le type d'opération qu'il faut éviter, Maxime s'attarde en revanche avec une certaine complaisance sur l'abondante hémorragie (αίματος ἄσχετον ὄρμηγν [...] βλύζοντος ἄδηγν) que cause la pointe d'acier du bistouri (ἀκμὴν χαλυβηίδα), probablement pour être plus persuasif vis-à-vis de ses lecteurs et faire en sorte que les médecins renoncent à opérer leurs patients. L'insistance sur cet aspect doit en outre être reliée au goût des poètes tardifs, comme Quintus de Smyrne, pour les détails macabres dans les descriptions des blessures de guerre et des symptômes des maladies<sup>32</sup>. L'hémorragie dont il est question dans notre passage s'explique enfin par l'influence d'Arès (la planète Mars). En tant que dieu de la guerre associé qui plus est à une planète rouge, dans le cadre de la mélothésie planétaire Arès exerce en effet son patronage sur tout organe rempli de sang<sup>33</sup> ; puisqu'il se montre toujours armé de fer<sup>34</sup>, ce métal dont on a besoin pour obtenir l'acier lui est en outre attribué dans les lapidaires astrologiques<sup>35</sup>. Quant au médecin qui pratique les opérations chirurgicales, dans notre section celui-ci n'est mentionné de façon explicite qu'au v. 306 à travers la périphrase ἀνήρ Παιῶνι μεμηλώς.

#### *Le traitement dans les Λιθικά orphiques*

Si Maxime ne s'occupe que très peu du traitement, la situation que présentent les Λιθικά orphiques est au moins en partie différente. L'astrologue fidèle à la discipline des καταρχαί, nous l'avons vu, ne peut que remonter aux influences astrales qui ont causé les maladies, alors que le poète anonyme de notre lapidaire part du constat que les mortels sont accablés par « la misère qui fait couler tant de larmes » (v. 21 πολὺδακρυν οἰζύγν)<sup>36</sup>. Puisque les pierres constituent un remède infallible contre bon nombre de problèmes de la vie quotidienne, dont la liste s'ouvre précisément par la mention des maladies (v. 22 νοῦσος ἄκικυσ), il est évident que le lecteur aura besoin d'indications assez précises concernant le mode d'emploi des minéraux. Mais comment donc les pierres permettent-elles de soigner les maladies ?

Leur pouvoir, presque toujours bénéfique, vient de la terre, du moins en ce qui concerne leur capacité à guérir les morsures des reptiles, et est infiniment supérieur à celui des plantes, tantôt malfaisantes tantôt utiles, car la pierre a une âme immortelle, alors que la durée de la vie d'une plante est limitée dans le temps (v. 408-418) :

ἐκ γαίης δὲ λίθων πάντων γένος, ἐν δ' ἄρα τοῖσι  
κάρτος ἀπειρέσιον καὶ ποικίλον· ὅσσα δύνανται

32. Ozbek 2007, p. 159-166 et *passim*.

33. Papanthassiou 1999, p. 366.

34. Frangoulis 2003, p. 441, note 63.

35. Voir par exemple les *Anecdota astrologica*, édit. Ludwich 1877, p. 121, l. 10.

36. Sauf indication contraire, je citerai systématiquement le texte de ORPH., *L.*, édit. Giannakis 1982, et la traduction du poème fournie par J. Schamp (dans Halleux et Schamp 1985).

ρίζαι, τόσσα λίθοι· μέγα μὲν σθένος ἔπλετο ρίζης,  
 ἀλλὰ λίθου πολὺ μείζον· ἐπεὶ μένος ἄφθιτον αἰεὶ  
 γεινομένῳ μήτηρ καὶ ἀγήραον ἐγγυάλιξεν·  
 ἢ δὲ καταθνήσκει τε, μινυνθάδιον θαλέθουσα,  
 καὶ τόσον αὐτῆς καρπός, ἐφ' ὀππόσον ἔμπνοός ἐστιν·  
 εἰ δέ κ' ἀποπνεύση, τίς ἔτ' ἐλπωρῆ παρὰ νεκρῆς ;  
 Ἐν μὲν δὴ βοτάναις ἄγυριν λυγρῶν τε καὶ ἐσθλῶν  
 δῆεις, ἐν δὲ λίθοις ἄτην οὐ ρεῖά κεν εὖροις.  
 Ἦτοι ὄσαι βοτάναι, τόσσοι λίθοι,

de la terre provient toute la race des pierres : on trouve donc en elles une force infinie et diverse ; autant que les plantes, les pierres sont puissantes ; grande est la vigueur que possède une plante, mais celle d'une pierre l'est encore bien plus, car sa mère l'a douée, en la mettant au monde, d'une âme que n'atteignent ni la mort ni la vieillesse. Or la plante périt, fleurissant peu de temps, et ne porte de fruit qu'autant qu'elle est en vie. Après son dernier souffle, qu'attendre d'une morte ? On découvre dans les champs, malfaisantes ou utiles, des herbes à foison. Mais pour les pierres, il est bien malaisé d'y trouver de funestes effets. Et il existe bien autant de pierres que d'herbes.

Même si le contexte diffère du nôtre, la supériorité des pierres sur les plantes semble indirectement suggérée aussi par Proclus dans son traité *Sur l'art hiératique*, lorsqu'il s'étonne presque des affinités que, en vertu de la sympathie universelle, certains minéraux présentent sur terre avec les astres du ciel :

καὶ τί δεῖ λέγειν περὶ φυτῶν οἷς ὑπάρχει ζωῆς ἵχνος τι γεννητικῆς ; Ἀλλὰ καὶ λίθους ἔστιν ἰδεῖν ταῖς τῶν φωστήρων ἀπορροίαις ἐμπνέοντας, ὡς τὸν μὲν ἡλίτην ταῖς χρυσοειδέσιν ἀκτίσιν ὀρώμεν τὰς ἡλιακὰς ἀκτῖνας μιμούμενον [...] τὸν δὲ σεληνίτην τύπῳ τε καὶ κινήσει σὺν τῇ σελήνῃ τρεπόμενον [...] Οὕτω μεστὰ πάντα θεῶν, τὰ μὲν ἐν γῆ τῶν οὐρανίων, τὰ δὲ ἐν οὐρανῷ τῶν ὑπὲρ τὸν οὐρανόν<sup>37</sup>,

mais pourquoi parler des plantes, où subsiste encore quelque trace de vie générative ? Ne voit-on pas les pierres elles-mêmes respirer en correspondance avec les effluves des astres ? Ainsi l'hélite, par ses rayons à couleur d'or, imite les rayons du Soleil [...] la sélénite change de forme et de mouvement en accord avec les changements de la Lune [...] Tout est donc plein de dieux, la terre est pleine de dieux célestes, le ciel de dieux supracélestes.

Bien que le poète des *Λιθικά* attribue aux pierres une âme immortelle (ἄφθιτον) qui ne vieillit pas (ἀγήραον), le fait que les minéraux aient une naissance (γεινομένῳ) représente lui aussi un reflet de la théorie de la sympathie universelle, qui attribuait aussi bien aux pierres qu'aux plantes

37. PROCL., *Sur l'art hiératique*, CMAG VI, p. 149, l. 18-29.

une naissance, une vie et une mort. D'autres traces de cette ancienne conception apparaissent chez Pline l'Ancien et dans le traité *De fluviis* attribué à Plutarque, où l'on rencontre respectivement à propos des pierres l'infinif *nasci* (cf. par exemple 37.147) et le terme grec correspondant *γεννάται*<sup>38</sup> (cf. par exemple 1.2)<sup>39</sup>.

Exception faite pour le passage que l'on vient de lire, où les minéraux semblent tirer leurs différents pouvoirs de la terre (*μένος [...]* / *γεινομένω μήτηρ [...]* *ἐγγυάλιξεν*), l'auteur des *Λιθικά* orphiques ne présente jamais de manière explicite les causes des propriétés des pierres dont il est question dans son poème<sup>40</sup>, de sorte que l'on ignore les liens unissant les différents minéraux aux maladies qu'ils sont censés soigner. Ce n'est pas le cas pour les lapidaires astrologiques. Puisque la mélothésie, aussi bien planétaire que zodiacale, établit des correspondances bien précises entre les astres et les différentes parties du corps humain, ces textes fournissent en effet toute une liste de pierres astrales à utiliser en médications tantôt homéopathiques tantôt allopathiques, selon qu'il faille renforcer l'influence défaillante d'un astre bienfaisant ou contrecarrer celle d'un astre malfaisant : c'est l'application thérapeutique de l'iatromathématique<sup>41</sup>, alors que le *Περὶ καταρχῶν* nous a pour ainsi dire montré les aspects étiologiques de la discipline. Or les *Λιθικά* orphiques ne sont pas un lapidaire astrologique, puisque ni les pierres dont il y est question ni leurs pouvoirs ne sont jamais explicitement mis en relation avec les planètes ou les signes du Zodiaque. J'ai toutefois essayé de montrer ailleurs que notre poème trahit un intérêt certain pour l'astrologie, comme le laisse penser toute une série de tournures et d'expressions qu'on y rencontre et qui semblent empruntées à la langue astrologique<sup>42</sup> ; je voudrais maintenant montrer par quelques exemples que les correspondances établies par l'astrologie entre les étoiles, les pierres et les parties du corps humain semblent être à l'œuvre aussi dans les *Λιθικά* malgré le silence du poète sur ce sujet.

Au v. 284 l'opale est dite *ὀφθαλμοῖσιν ἀοσησητήρα*, « défenseur des yeux ». Si cette propriété repose sur un rapprochement étymologique, infondé par ailleurs, entre le nom grec de la pierre, *ὀπάλλιον*, et *ὀφθαλμός*<sup>43</sup>, on ne doit pas exclure l'influence de l'astrologie. D'une part, le Soleil exerce en effet son patronage sur la vue dans le cadre de la mélothésie planétaire<sup>44</sup>, d'autre part l'opale est donnée pour l'amie du Soleil (*προσφιλῆς [...]* *μάλιστα δὲ τῷ ἡλίῳ*) dans le lapidaire de Socrate et Denys (38.2)<sup>45</sup>.

Lisons maintenant le v. 459, où il est question de la pierre sidérite qui *στεῖρησι γυναιξὶ τεκεῖν φίλα τέκνα δίδωσι*, « aux femmes stériles permet de concevoir ». Le nom de la pierre,

38. Bidez 1935, *Note annexe*.

39. Voir le commentaire dans Ps.-PLU., *Fluv.*, édit. Delattre 2011, p. 75, note 5.

40. Mottana 2010, p. 749.

41. Édit. Halleux et Schamp 1985, p. XXVIII-XXIX.

42. Zito 2012, p. 140-142.

43. *Lap. gr.*, édit. Halleux et Schamp 1985, p. 307, note 7.

44. PTOL., *Tetr.*, 1.13.5, édit. Feraboli 1985 : ὁ δὲ ἥλιος ὀράσεως (κύριός ἐστιν).

45. Bidez/Cumont 1938, I, p. 194 et note 2 ; *Lap. gr.*, édit. Halleux et Schamp 1985, p. 171. L'opale a par ailleurs une double action sur les yeux : si elle guérit la vue de qui l'emploie, elle « obscurcit... [celle] de ceux qui sont tout près, pour qu'ils ne voient pas les voleurs (*obscurat enim aspectum proximorum ut non uideant furantes*) », voir le lapidaire de Damigéron-Évax, 24.4, avec le commentaire *ad loc.* dans Halleux et Schamp 1985, p. 263, note 5.

σιδηρίτης, évoque bien évidemment celui du fer, qui comme nous l'avons vu est le minéral de Mars, patron à son tour des organes génitaux d'après la mélothésie planétaire<sup>46</sup>. Ce réseau de correspondances permettrait d'expliquer par la sympathie universelle aussi bien l'action bienfaisante qu'exerce la sidérite dans les Λιθικά orphiques, que son pouvoir érotique dans les *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis, λίθον ἱμείρουσαν ἐρωτοτόκοιο σιδήρου (32.24)<sup>47</sup>. Un rapport d'antipathie entre la planète et la partie du corps serait en revanche à la base des vertus abortives qu'a dans le lapidaire de Damigéron-Évax (16.10-15) une variété de la pierre orite, *quasi ferrea lamina ex uno latere leuis*<sup>48</sup>.

Plus complexe est l'exemple de l'ophite, qui exerce son action bienfaisante sur plusieurs parties du corps humain, notamment les yeux, la tête, les oreilles et les organes génitaux (v. 465-471) :

[...] ὀφθαλμοῖσι φέρειν φάος ἠδὲ βαρεῖαν  
ἐκ κεφαλῆς ἔλκειν ὀδύνην. Ἦδη δέ τιν' ἀνδρῶν  
οὔασι δηθύνοντα καθήρας ὥπασεν αἶψα  
καὶ δὴ καὶ λεπτῆς ἐριήκοον ἔμμεν αὐτῆς.  
Ἦδη καὶ τινα φῶτα χόλω χρυσέης Ἀφροδίτης  
ἔργα πρὸς ἱμερόεντα γάμων ἀμενηνὸν ἔοντα  
μεμνήσθαι φιλότητος ἀκεσσάμενος προΐαλλεν,

aux yeux, elle rend [...] la lumière et elle soulage des maux de tête accablants. On vit même un homme à l'ouïe paresseuse qu'elle délivra : c'est à elle qu'il dut recouvrer soudain des oreilles sensibles au bruit le plus ténu. Un autre était en proie à la colère de l'Aphrodite d'or : il n'était plus capable d'assumer les travaux amoureux du mariage. Réveillant la flamme ancienne, la pierre le guérit et le rendit aux siens.

On peut tenter d'expliquer au moins en partie l'influence bienfaisante de l'ophite par son lien avec la planète Saturne<sup>49</sup>. La dépression astrologique (ταπεινωμα) de la planète se place en effet dans le signe du Bélier<sup>50</sup>, patron à son tour de la tête d'après la mélothésie zodiacale, ce qui pourrait expliquer la mention de maux de tête dans notre passage. Dans le cadre de la mélothésie planétaire Saturne exerce par ailleurs son patronage tantôt sur les deux oreilles<sup>51</sup>, tantôt sur l'oreille droite<sup>52</sup>,

46. PTOL., *Tetr.*, 1.13.5, édit. Feraboli 1985 : ὁ δὲ τοῦ Ἄρεως [...] μορίων (κύριός ἐστιν).

47. Frangoulis 2003, p. 437-438.

48. *Lap. gr.*, édit. Halleux et Schamp 1985, p. 254, note 3.

49. *Lap. gr.*, édit. Halleux et Schamp 1985, p. 222.

50. Bouché-Leclercq 1899, p. 195.

51. HERM., *Iatromathematica ad Ammonem Aegyptium*, édit. Ideler 1841, p. 387, l. 9 : αἱ ἀκοαὶ τῶ Κρόνου (ἀπονενέμηνται).

52. PTOL., *Tetr.*, 1.13.5, édit. Feraboli 1985 : ὁ μὲν τοῦ Κρόνου κύριός ἐστιν ἀκοῶν τε δεξιῶν.

d'où peut-être son action favorable sur l'ouïe. La nature de Saturne est enfin spermatique<sup>53</sup>, ce qui pourrait être lié aux difficultés que rencontrent les hommes à « assumer les travaux amoureux du mariage ». Qu'il s'agisse de problèmes à l'ouïe, de céphalées ou d'impuissance, l'ophite viendrait donc renforcer par son action le pouvoir faiblissant de la planète, ce qui serait particulièrement visible dans le cas des maux de tête, puisque la dépression d'une planète correspond précisément à une diminution de son énergie<sup>54</sup>.

Ces rapports de sympathie et d'antipathie permettent par ailleurs d'expliquer aussi les différentes manières de se servir des pierres que l'on rencontre dans les *Λιθικά* orphiques. Certaines d'entre elles, telle l'opale dont nous avons déjà parlé, sont efficaces toutes seules, alors que d'autres doivent être utilisées pour préparer une potion : c'est le cas de l'hématite (v. 668-670) qui constitue un remède contre les maladies des yeux pour peu qu'on la trempe dans un mélange de sa propre salive (*ιχῶρι σφετέρῳ*) et de miel sucré (*μέλιτι γλυκερῶ*). Dans un passage de son traité *Sur l'art hiératique*, Proclus nous permet de comprendre les raisons de ces variations dans l'emploi des minéraux, qu'il attribue à la puissance divine, plus ou moins intense, présente dans une pierre ou dans une plante :

les maîtres de l'art hiératique ont découvert, d'après ce qu'ils avaient sous les yeux, le moyen d'honorer les puissances d'en haut, mélangeant certains éléments, en retranchant d'autres à propos. S'ils mélangent, c'est pour avoir observé que chacun des éléments séparés possède bien quelque propriété du dieu, mais néanmoins ne suffit pas pour l'évoquer (*ἡ δὲ μίξις διὰ τὸ βλέπειν τῶν ἀμικτῶν ἕκαστόν τινα ἔχον ἰδιότητα τοῦ θεοῦ, οὐ μὴν ἐξαρκοῦν πρὸς τὴν ἐκείνου πρόκλησιν*) : aussi, par le mélange d'un grand nombre d'éléments divers, ils unifient les effluves (*ἀπορροίας*) susdits, et, de cette somme d'éléments, composent un corps unique ressemblant à ce tout qui précède la dispersion des termes. C'est ainsi que, souvent, ils fabriquent, par ces mélanges, des images et des aromates, pétrissant en un même corps les symboles auparavant divisés et produisant artificiellement tout ce que la divinité comprend en soi par essence, en unissant la multiplicité des puissances qui, séparées, perdent chacune la pointe de sa force, et qui au contraire, mélangées, se combinent pour reproduire la forme du modèle (*ὁ μὲν μερισμὸς ἡμύδρωσεν ἐκάστην, ἡ δὲ μίξις ἐπανήγαγεν εἰς τὴν τοῦ παραδείγματος ἰδέαν*). Il arrive qu'une seule herbe ou une seule pierre suffise pour l'opération (*ἔστι δὲ ὅτε καὶ μία πόα καὶ λίθος εἰς ἀρκεῖ πρὸς τὸ ἔργον*) : ainsi pour une théophanie, le *knéōron* ; pour un phylactère, le laurier<sup>55</sup>...

Différentes sont aussi les manières dont les pierres agissent sur le mal à soigner. Certaines doivent tout simplement être portées par le malade comme par exemple l'agate, amulette efficace contre toute maladie si on la garde dans ses mains (v. 628-629) :

53. Olivieri 1934, p. 7.

54. Bouché-Leclercq 1899, p. 194 ; Feraboli 1985, p. 390-391. Seule reste à expliquer la mention de maladies des yeux dans notre passage. Peut-on la justifier par le fait que le Bélier est en même temps dépression de Saturne et exaltation du Soleil, patron, comme nous l'avons vu plus haut, des yeux ?

55. PROCL., *Sur l'art hiératique*, CMAG VI, p. 150, l. 24-p. 151, l. 7. Pour Pline l'Ancien, qui pourtant considère la doctrine des sympathies et antipathies comme la base même de la médecine, les remèdes tirés de la nature doivent être utilisés sans mélange. Il est favorable à une médecine des simples et hostile aux médicaments composés, voir Gaillard-Seux 2003, p. 124-125.

καὶ νοῦσῳ κάμνοντα σαωθῆναι θέμις ἐστίν,  
 ὅς μιν ἐνὶ σφετέρῃσι λαβὼν χεῖρεςσι κατάσχοι,  
 et tout homme malade doit le salut au ciel s'il a reçu la  
 pierre et la garde dans les mains<sup>56</sup>.

Dans d'autres cas, il faut broyer la pierre dans une substance huileuse, puis l'appliquer sur la partie malade pour qu'elle produise le remède espéré. C'est de la manière suivante que la pierre de tête (κορυφώδης) agit contre les maux de nuque (v. 504-506) :

μέτρῳ δ' ὅς κεν ἴσῳ μίξῃ ρόδóεντος ἐλαίου,  
 κόψας ἐκ πυρὸς ὀπτόν, ἐν ἀυχενίαις ὀδύνησιν  
 ἄλκαρ ἄγει,  
 si on dissout dans une égale quantité d'huile de rose un  
 fragment de la pierre après cuisson au feu, le produit offre  
 ainsi contre les maux de nuque un souverain remède.

Dans d'autres circonstances encore, ce sont les vapeurs exhalées par la pierre qui sont bénéfiques. Une femme souffrant à cause de la rétention des menstrues, que la médecine antique considère comme une maladie<sup>57</sup>, guérira si la vapeur produite par la pierre de jayet (γαγάτης) pénètre ses entrailles pour favoriser la sortie des humeurs nocives (v. 485-491) :

θηλυτέρῃ δ' εἴ κεν πολυφάρμακον ἀμφιβεβῶσα  
 καπνὸν ὑπὸ σπλάγχνοισιν ἀναΐσσοντα δέχεται,  
 ἀθρόος ἐνδοθεν ὄκα μέλας καταλείβεται ἰχώρ,  
 ὅστε γυναικοφόνος νεάτη μίμων ἐνὶ γαστρὶ  
 κέκληται. Τότε δ' αὐτὸν ὑπὸ πνοιῆσι λίθοιο  
 δερκομένη γάνυται τις ἐῆς θολὸν ἐκβλύζοντα  
 νηδύος· ἐκ γὰρ νοῦσον ἀπειρεσίην ἀλεείνει,  
 si une femme expose son corps à ses souveraines vapeurs  
 en les laissant pénétrer ses entrailles, son ventre dégorge  
 vite le flux abondant d'une noire liqueur. Quand  
 l'humeur aux viscères demeure attachée, c'est le fléau des  
 femmes, comme on l'appelle. Et renaissant pour lors des  
 effluves de la pierre, c'est avec joie que la femme voit de  
 sa matrice jaillir du sang foncé, car elle échappe ainsi à un  
 mal incurable.

56. Le verbe κατέχω semble avoir une valeur technique dans le contexte des amulettes, cf. l'expression κατεχόμενον τῇ χειρὶ qu'emploie Aétios d'Amida (*Libri medicinales*, II, 24) à propos de la pierre de jayet (cité par Calà 2016, p. 25). Dans les Λιθικά orphiques, le cristal peut lui aussi être attaché en amulette contre les maladies des reins comme nous le fait comprendre l'emploi du verbe δέω au v. 190 ἀμφὶ δὲ καὶ νεφροῖσι δεθεῖς κάμνοντα σαώσει.

57. *Lap. gr.*, édit. Halleux et Schamp 1985, p. 313, note 3.



Les différentes manières qu’ont les pierres de déployer leurs pouvoirs – simple contact, frottement ou effluves vaporeux – me semblent encore une fois pouvoir être mises en relation avec un passage du traité *Sur l’art hiératique* de Proclus. C’est en effet toujours dans le cadre de la sympathie universelle que le philosophe explique l’efficacité des différentes modalités mises en œuvre par les théurges pour évoquer les divinités (par exemple des aspersions) et celle des produits utilisés lors de ces rituels :

διὰ μὲν οὖν τῆς συμπαθείας προσήγοντο, διὰ δὲ τῆς ἀντιπαθείας ἀπήλωνον, καθαίροντες εἰ τύχοι θεῖον καὶ ἀσφάλτω καὶ περιρραίνοντες θαλάττη· καθαίρει γὰρ τὸ μὲν θεῖον διὰ τὸ δριμύ τῆς ὄσμης, ἡ δὲ θάλαττα διὰ τὸ μετέχειν ἔμπυρίου δυνάμεως<sup>58</sup>,

ainsi donc, au moyen de la sympathie, ils (*sc.* les Anciens ou les maîtres de l’art hiératique) attiraient à eux certaines puissances divines et ils en repoussaient d’autres au moyen de l’antipathie, par exemple par des purifications de soufre et de bitume ou des aspersions d’eau de mer : car le soufre purifie par l’âcreté de l’odeur, l’eau parce qu’elle participe de la puissance ignée.

Le poète anonyme des *Λιθικά* orphiques nous fournit donc une liste de pierres aux vertus thérapeutiques, et il nous explique non seulement dans quelles circonstances il faut s’en servir, mais encore comment l’emploi des minéraux peut s’avérer complètement efficace. Les détails que fournit l’auteur peuvent souvent être expliqués par la théorie de la sympathie universelle, d’où découle l’iatromathématique, même si ces deux disciplines ne sont jamais explicitement mentionnées dans notre poème. Il faudra toutefois remarquer l’emploi, aux v. 643-644, d’un syntagme particulier à propos de l’hématite, définie *ιητήρα/οὐρανόθεν γεγαῶτα*, « médecin originaire du ciel ». La pierre est tout d’abord assimilée à un médecin, figure qui n’apparaît jamais dans les *Λιθικά*<sup>59</sup>, probablement pour mettre bien en valeur les propriétés médicales des minéraux, qui se profilent dès lors comme les seuls artisans de la santé des hommes. Quant à l’adverbe *οὐρανόθεν*, s’il s’explique dans le contexte (la naissance de la pierre des gouttes de sang d’Ouranos tombées sur terre et desséchées par le Soleil), il nous fait naturellement penser aux liens de sympathie qui unissent les divinités célestes aux éléments, et qui sont à l’origine des différentes propriétés des pierres et des plantes : que l’on songe à des expressions telles que *ἐν τε γῆ τὰ οὐράνια γῆϊως* ou *μεστὰ πάντα θεῶν, τὰ μὲν ἐν γῆ τῶν οὐρανίων*, par lesquelles Proclus, nous l’avons vu au cours de cette étude, désigne les choses et les divinités célestes que l’on observe ici-bas sous un mode propre à la terre.

Les minéraux sont donc identifiés à des médecins, vraisemblablement en vertu de leurs propriétés médicales. Exception faite pour deux allusions très discrètes à leur utilisation comme amulettes<sup>60</sup>, le mode d’emploi des pierres est en outre décrit de manière relativement détaillée, mais sans jamais s’abandonner à l’évocation de rituels théurgiques voire franchement magiques

58. PROCL., *Sur l’art hiératique*, CMAG VI, p. 151, l. 10-13.

59. Exception faite pour la mention du dieu de la médecine Asclépios, que son père Apollon accompagne sur l’Olympe (v. 8-9) et pour celle de son fils Macaon qui soigne Philoctète grâce à l’art médical que son père lui a appris (v. 349, 352). Voir Zito 2012, p. 145-146.

60. Cf. *supra*, p. 122 et note 56.

comme dans d'autres parties du poème : aux v. 316-324 il est par exemple question d'un minéral, la pierre de magnésie, qu'un homme, après avoir prononcé un enchantement, devra placer sous le lit de sa femme pour découvrir si celle-ci le trompe, alors que les v. 366-387 décrivent les rituels permettant d'animer la sidérite, « pierre parlante » (v. 360 λίθον ἀυδήεντα), pour qu'elle révèle le futur<sup>61</sup>. Bien qu'il semble être à l'œuvre dans le texte, le réseau de correspondances entre ciel et terre établi par la sympathie universelle n'est enfin jamais explicitement mentionné. On est ainsi conduit à s'interroger sur les raisons de telles réticences : le poète veut-il donner ses lettres de noblesse à la thérapeutique par les pierres ? Son attitude serait alors similaire à celle de Plinie l'Ancien, qui, malgré son adhésion à la théorie des sympathies et antipathies, évite dans son *Histoire Naturelle* de souligner le rôle qu'a cette doctrine aussi bien en médecine qu'en magie, art dont il dénonce le caractère monstrueux (cf. 30.8 *ars portentosa*)<sup>62</sup>. Un partisan de la médecine rationnelle comme Galien récuse en outre dans ses écrits l'existence de l'antipathie, qui rendrait efficaces certaines amulettes contre le mal de tête<sup>63</sup>, et après avoir vérifié par l'expérience l'efficacité thérapeutique des substances utilisées, c'est avec une précaution certaine qu'il reconnaît un statut médical à certaines d'entre elles car il n'arrive pas à expliquer leurs voies d'action<sup>64</sup>. L'auteur des *Λιθικά* pourrait en définitive vouloir présenter l'emploi thérapeutique des pierres en l'épurant de tout détail trop choquant pour les adeptes de la médecine rationnelle, ce qui impliquerait en même temps sa connaissance d'une littérature médicale plus scientifique, l'alexandrinisme du poème empêchant cependant tout excès de spécialisation du vocabulaire employé<sup>65</sup>. Pour peu que l'on accepte l'hypothèse de la composition des *Λιθικά* orphiques dans le milieu restreint de l'Empereur Julien, évoquée en ouverture de cette étude, on pourrait pousser plus loin encore la réflexion en se demandant quelle influence peut avoir eue le grand médecin Oribase sur les connaissances et les idées médicales de notre poète<sup>66</sup>.

### Conclusions

Les résultats de notre enquête sur le traitement et la guérison sont donc assez décevants en ce qui concerne le *Περὶ καταρχῶν*, car Maxime ne s'occupe pratiquement pas de la thérapeutique. Cela s'explique au moins en partie par le poids du fatalisme astrologique qui rend vaine toute tentative d'intervenir sur le destin établi par le Ciel. L'absence de détails concernant les traitements médicaux ou les opérations chirurgicales s'explique également par les conventions de la poésie astrologique, qui imposent au poète d'employer une langue obscure. Le lecteur est par ailleurs

61. Zito 2012, p. 154-156.

62. Gaillard-Seux 2003, p. 126-127 ; Gaide 2003, p. 133.

63. Jouanna 2011, p. 68-70 ; Gaillard-Seux 2015, p. 205-206.

64. Jouanna 2011, p. 61-67 ; Gaillard-Seux 2015, p. 218-222.

65. Voir en ce sens l'analyse que Boehm 2011 a consacrée au *Περὶ καταρχῶν* de Maxime, dont la langue est aussi éminemment poétique.

66. Sans oublier naturellement qu'Oribase semble avoir lui-même pratiqué l'iatromathématique, cf. *supra*. Pour l'emploi d'une amulette contre les morsures de vipère chez Oribase, voir Calà 2016, p. 26-27.

lui-même médecin, du moins dans la section consacrée aux opérations chirurgicales, ce qui rend superflue une description trop détaillée des remèdes capables de soigner les maladies. Mais le silence du poète est motivé en définitive par la nature particulière de la discipline astrologique des *καταρχαί*, centrée essentiellement sur le succès ou l'insuccès des initiatives humaines : en ce qui concerne les maladies, le poète ne peut donc dépasser la simple prévision d'une issue heureuse ou malheureuse du mal.

L'étude des notions de traitement et guérison s'avère en revanche plus féconde dans le cas des *Λιθικά* orphiques, dans lesquels l'auteur anonyme décrit de façon relativement détaillée le mode d'emploi médical des pierres. Même si la sympathie universelle et l'iatromathématique ne sont jamais ouvertement mentionnées dans le poème, plusieurs éléments des *Λιθικά* orphiques semblent pouvoir se rattacher à ces deux disciplines, dont les principes permettent notamment de comprendre pourquoi, et de quelle manière, un minéral déterminé peut soigner une partie du corps bien précise. L'absence de tout rituel magique dans la cure des maladies par les pierres pourrait enfin s'expliquer par la volonté du poète d'ennoblir l'emploi thérapeutique des minéraux en le rapprochant de la médecine rationnelle.

Une comparaison entre nos deux textes montre enfin que, dans ce type de littérature « irrationnelle », la guérison et le traitement ne sont pas forcément attribués aux médecins, dont l'habileté et les compétences ne sont évoquées que très rarement et de façon convenue, mais à des forces d'origine divine, cachées dans les étoiles et surtout dans les minéraux, qu'il faut apprendre à reconnaître. L'adhésion à de telles croyances, qui semble animer aussi bien le *Περὶ καταρχῶν* de Maxime que les *Λιθικά* orphiques, contribue également à renforcer l'hypothèse de leur composition dans le milieu de l'Empereur Julien, intéressé à la fois par la médecine, la théurgie et la divination<sup>67</sup>.

## Bibliographie

### Sources

*Anecdota astrologica* : A. Ludwich, *Maximi et Ammonis Carminum de actionum auspiciis reliquiae*. Accedunt *Anecdota astrologica*, Leipzig, Teubner (Bibliotheca Teubneriana), 1877.

HERMES TRISMEGISTUS, *Iatromathematica ad Ammonem Aegyptium* : J. L. Ideler, *Physici et medici graeci minores* (I), Berlin, 1841.

*Lap. gr.* : R. Halleux et J. Schamp, *Les Lapidaires grecs : Lapidaire orphique, Kérygmes lapidaires d'Orphée, Socrate et Denys, Lapidaire nautique, Damigéron-Évax*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1985.

MAXIMUS, *Περὶ καταρχῶν* : N. Zito, *Des initiatives*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 2016.

NONNUS EPICUS, *D.* : D. Gigli-Piccardi, *Le Dionisiache (Canti I-XII)*, Milan, Rizzoli (BUR), 2003.

67. Zito 2012, p. 161-162.

- ORPHICA, *L.* : G. Giannakis, Ὀρφείος Λιθικά, Ioannina, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων (Σειρά επιστημονικών διατριβών της φιλοσοφικής σχολής), 1982.
- PROCLUS, *Sur l'art hiératique.* : CMAG (*Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*), VI, Bruxelles, 1928.
- PSEUDO-PLUTARCHUS, *Fluv.* : Ch. Delattre, *Nommer le monde. Origine des noms de fleuves, de montagnes et de ce qui s'y trouve*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion (Mythographes), 2011.
- PTOLEMAEUS, *Tetr.* : S. Feraboli, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, Milan, Mondadori (Fondazione Lorenzo Valla), 1985.

### Références

- BIDEZ J. (1935) : « Plantes et pierres magiques d'après le Ps. Plutarque *de fluviis* », dans *Mélanges offerts à M. Octave Navarre par ses élèves et ses amis*, Toulouse, p. 25-38, avec une *Note annexe* non paginée.
- BIDEZ J. et CUMONT F. (1938) : *Les Mages hellénisés*, I-II, Paris.
- BOEHM I. (2011) : « Astrologie et médecine ancienne : la description des maladies dans le Περὶ καταρχῶν de Maximus, un exemple d'écriture poétique ? », dans I. Boehm et W. Hübner (éd.), *La poésie astrologique dans l'Antiquité*, Paris, p. 193-207.
- BOUCHÉ-LECLERQ A. (1899) : *L'astrologie grecque*, Paris.
- CALÀ I. (2016) : « The Therapeutic Use of Mineral Amulets in Medical Works of Late Antiquity », *Pegasus* 59, p. 23-29.
- FESTUGIÈRE A.-J. (1944) : *La révélation d'Hermès Trismégiste (I). L'astrologie et les sciences occultes*, Paris.
- FRANGOULIS H. (2003) : « Les pierres magiques dans les *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis », dans D. Accorinti et P. Chuvin (éd.), *Des Géants à Dionysos*, Alexandrie, p. 433-445.
- GAIDE F. (2003) : « Aspects divers des principes de sympathie et d'antipathie dans les textes thérapeutiques latins », dans N. Palmieri (éd.), *Rationnel et irrationnel dans la médecine ancienne et médiévale. Aspects historiques, scientifiques et culturels*, Saint-Étienne, p. 129-144.
- GAILLARD-SEUX P. (2003) : « Sympathie et antipathie dans l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien », dans N. Palmieri (éd.), *Rationnel et irrationnel dans la médecine ancienne et médiévale. Aspects historiques, scientifiques et culturels*, Saint-Étienne, p. 113-128.
- (2015) : « Sur la distinction entre médecine et magie dans les textes médicaux antiques (I<sup>er</sup>-VI<sup>e</sup> siècles) », dans M. De Haro Sanchez (éd.), *Écrire la magie dans l'Antiquité*, Liège, p. 201-223.
- JOUANA J. (2011) : « Médecine rationnelle et magie : le statut des amulettes et des incantations chez Galien », *Revue des Études grecques* 124, p. 47-77.
- LUPINI C. (2010) : « Astrologiche, previsioni », dans P. Radici Colace (éd.), *Dizionario delle Scienze e delle Tecniche di Grecia e Roma*, I-II, Pise/Rome, p. 214-216.
- (2010a) : « Melotesia zodiacale », dans P. Radici Colace (éd.), *Dizionario delle Scienze e delle Tecniche di Grecia e Roma*, I-II, Pise/Rome, p. 683-684.
- MOTTANA A. (2010) : « Orfeo », dans P. Radici Colace (éd.), *Dizionario delle Scienze e delle Tecniche di Grecia e Roma*, I-II, Pise/Rome, p. 748-749.

- OLIVIERI A. (1934) : *Melotesia planetaria greca*, Naples.
- OZBEK L. (2007) : « Ripresa della tradizione e innovazione compositiva : la medicina nei *Posthomerica* di Quinto Smirneo », dans M. Baumbach, S. Bär (éd.), *Quintus Smyrnaeus : Transforming Homer in Second Sophistic Epic*, Berlin/New-York, p. 159-183.
- PAPATHANASSIOU M. (1999) : « Iatromathematica (Medical Astrology) in late Antiquity and the Byzantine Period », *Medicina nei Secoli* 11/2, p. 357-376.
- SCHLIESSER E. éd. (2015) : *Sympathy : A History*, Oxford.
- ZITO N. (2012) : « Massimo di Efeso e i *Lithica* orfici », *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 140, p. 134-166.
- (2013) : « Due note al testo del *Περὶ καταρχῶν* di Massimo », dans D. Gigli-Piccardi et E. Magnelli (éd.), *Studi di poesia greca tardoantica*, Florence, p. 29-36.

# DEVIN MÉDECIN OU PRÊTRE-SORCIER ? LA GUÉRISON DES FILLES DE PROITOS À TRAVERS L'ICONOGRAPHIE DE GRANDE-GRÈCE ET DE SICILE

FLORENCE LE BARS-TOSI\*

Le savoir médical qui commence à se constituer dans le monde grec des v<sup>e</sup> et iv<sup>e</sup> siècles avant J.-C. n'abolit ni les croyances religieuses en matière de guérison ni la notion de remède divin. Entre mythologie et pratiques médico-magiques, la figure du devin guérisseur, qui apparaît aussi bien dans les sources littéraires qu'iconographiques, reste incontournable.

L'action du devin Mélampous dans le mythe de la guérison des filles de Proitos, ainsi que les variations autour du traitement de la démence envoyée par une divinité courroucée (Héra ou Dionysos), sont particulièrement intéressantes à étudier. Plusieurs sources textuelles relatent la scène, mais cet épisode est assez rarement représenté. Ses occurrences se trouvent surtout en Grande-Grèce et en Sicile. Les représentations de la guérison varient cependant, ce qui témoigne de modes de traitement radicalement différents. L'étude de cette iconographie et en particulier de deux vases à figures rouges du iv<sup>e</sup> siècle avant J.-C. montre bien les divergences des versions mythologiques sur le traitement. D'un côté, sur une *nestoris* conservée à Naples et produite en Lucanie en contexte indigène, le mal est traité par la prise d'un remède à base de plantes. L'intervention du devin est ici celle d'un médecin. D'un autre côté, sur un cratère en calice découvert dans l'arrière-pays de Syracuse, les symptômes de la folie des Proétides sont guéris par l'intercession de Mélampous, au moyen d'un rite de purification. Le devin se fait alors prêtre et sorcier.

Les deux vases ont été rapprochés à plusieurs reprises<sup>1</sup>, mais de façon toujours incomplète car on ne possédait que peu d'informations sur la *nestoris* de Naples. Or les Archives de la

---

\* *Les Français et l'archéologie au Royaume de Naples pendant le Decennio francese (1806-1815) : l'exemple des découvertes de céramique antique*, thèse soutenue en 2014 sous la direction d'Agnès Rouveret et Carlo Gasparri, à l'Université de Paris X Nanterre et à l'Università degli Studi di Napoli Federico II ; membre du groupe ESPRI&LIMC et ANHIMA. Je remercie les organisatrices du colloque Tamara Marti Casado,



Surintendance de Naples conservent une série de documents en partie inédits datant de 1821, qui mentionnent la découverte de cette *nestoris* quelques années auparavant, à proximité du site lucanien d'Anzi<sup>2</sup>. Le vase avait été retrouvé en fragments et confié à un restaurateur napolitain. Les nouvelles informations sur sa découverte et sa provenance permettent de mieux appréhender l'iconographie du vase et de la replacer dans son contexte culturel et social. En renouvelant ainsi l'étude de ces deux vases, je propose de réinterpréter le sens et les objectifs de ces images, qui témoignent de deux conceptions du traitement de la folie diamétralement opposées.

### *Le mythe de Mélampous*

Le nom de Mélampous apparaît pour la première fois dans Homère<sup>3</sup>. Il est aussi le protagoniste d'une épopée perdue, la *Melampodia* et d'autres fragments attribués à Hésiode<sup>4</sup>. Reprenant la version d'Hésiode et celle probablement rapportée par Phérécyde, Pseudo-Apollodore<sup>5</sup> fixe la légende du devin<sup>6</sup>, qui reçoit dès l'enfance le don de comprendre le langage des animaux et celui de prédire le futur. Quelques années plus tard, il guérit de son infertilité Iphiclos, fils du roi Phylacos, en s'attaquant aux causes psychologiques du mal. Poursuivant ses pérégrinations, Mélampous arrive dans la cité d'Argos. Les filles du roi Proitos, sur le point d'entrer dans l'âge nubile, sont brusquement frappées de folie par une divinité courroucée. Hérodote<sup>7</sup> et à sa suite Pseudo-Apollodore ont bien décrit la *mêtis* de Mélampous et son art de la négociation pour obtenir une récompense jugée tout d'abord disproportionnée. En effet, le devin avait d'abord offert de guérir les filles du roi en échange d'un tiers du royaume. Après le refus de Proitos la folie s'étendit à l'ensemble des femmes d'Argos. Mélampous réclama alors les deux tiers du royaume et obtint la main des Proétides pour lui et son frère<sup>8</sup>.

---

Maria I. Savva, Jessica Thoulouse et l'équipe « médecine grecque ». Ma gratitude va à ma directrice de recherche Agnès Rouveret ainsi qu'à Martine Denoyelle (INHA) et aux directrices de l'équipe ESPRI&LIMC, Pascale Linant de Bellefonds et Évelyne Prioux. Je remercie également Véronique Boudon-Millot pour ses conseils sur Théophraste. Enfin, j'adresse un remerciement particulier à Cattelio, Mattioli et Trama de l'IISS de Naples et à toute l'équipe du Musée archéologique de Naples.

1. Libertini 1950, p. 104 ; De Cesare 2001, p. 383-399.
2. Pour les modalités de cette découverte et l'histoire de l'archéologie à Anzi au début du XIX<sup>e</sup> siècle, voir Le Bars-Tosi 2014, p. 280-285.
3. HOM., *Od.*, XV, édit. Flacelière/Bérard 1955, 238-255.
4. HES., *Fr.*, 131, édit. Brunet 2007, 270-279. Voir les analyses de Costanza 2009.
5. PS.-APOLLOD., *Bibliotheca* I, 9, 11-12, édit. Carrière/Massonnie 1991.
6. Marzari 2012.
7. HDT., *Hist.*, IX, 34, édit. Legrand 2003.
8. PS.-APOLLOD., *Bibliotheca* II, 2, 28, édit. Carrière/Massonnie 1991.

*Traitement physique ou appel au divin*  
*La raison et l'oraison face à la déraison*

Nous nous concentrerons ici sur la méthode utilisée pour soigner et guérir les filles de Proitos. Les symptômes du mal, comme les principes de leur guérison, ne sont jamais bien établis dans les textes<sup>9</sup>. Hésiode<sup>10</sup> décrit aussi bien des troubles du comportement (« croyant être transformées en vaches »), une lubricité ménadique (« leur odieuse impudeur a fané leur jeunesse »), que des manifestations dermatologiques comme le prurit (τό κνύος), la leucodermie et la calvitie<sup>11</sup> (ἀλφός, « la blancheur a chu sur leur peau, et leur chevelure leur est tombée du crâne »). Ces derniers symptômes ne sont guère repris dans les sources postérieures à Hésiode, sauf au 1<sup>er</sup> siècle avant J.-C. par Philodème de Gadara<sup>12</sup>.

Selon les versions du mythe, les symptômes diffèrent en fonction de la divinité – Héra ou Dionysos – qui inflige le mal : « ces dernières, devenues adultes, furent frappées de folie, soit parce qu'elles refusaient d'accueillir les rites mystiques de Dionysos, comme le dit Hésiode, soit parce qu'elles avaient dédaigné l'idole de bois d'Héra, comme le dit Acousilaos »<sup>13</sup>. Le traitement des différents symptômes d'ordre physique et psychologique peut se faire à l'aide d'un liquide utilisé en ablution ou en potion : de l'eau provenant d'une source sacrée pour soigner les maladies de peau, ou bien une décoction d'hellébore (ou encore le lait d'une chèvre ayant mangé de l'hellébore) pour soigner la folie.

Deux sortes de remèdes apparaissent donc dans les sources littéraires. D'un côté, un traitement par purification (καθαρισμός) qui peut être traduit dans ce contexte à la fois comme une purification physique à l'aide d'eau lustrale, et comme un sacrifice expiatoire. Ce traitement est également utilisé pour soigner les manifestations dermatologiques de la μανία sur les Proétides, évoquées dans certaines versions du mythe, dont celle d'Hésiode. D'un autre côté, les textes décrivent un véritable traitement médical à base d'hellébore. Pseudo-Apollodore<sup>14</sup> fait la synthèse des deux traditions en rapportant que Mélampous fut le premier à utiliser les bains rituels et les plantes en tant que traitement médicamenteux. L'hellébore apparaît également dans un autre mythe comme remède contre les déséquilibres mentaux : Héraclès frappé d'une folie furieuse par Lyssa est soigné grâce à l'hellébore de l'île d'Anticyre.

Les rares images parvenues jusqu'à nous montrent une réception du mythe plus grande dans les colonies occidentales qu'en Grèce continentale. On y voit également l'adoption par les peintres des deux versions principales du mythe de la guérison des Proétides. De fait, on ne connaît pour la Grèce que deux œuvres du VII<sup>e</sup> siècle avant J.-C. : une métope peinte du Temple C

9. Voir Kahil 1994.

10. HES., *Fr.*, 131-133, édit. Brunet 2007.

11. Sur ce symptôme voir Marzari 2015.

12. PHLD., *Piet.*, 134, édit. Obbink 1996.

13. PS.-APOLLOD., *Bibliotheca* II, 2, 26, édit. Carrière/Massonnie 1991.

14. PS.-APOLLOD., *Bibliotheca* II, 2, 27, édit. Carrière/Massonnie 1991.

de Thermon<sup>15</sup> et un petit groupe en ivoire<sup>16</sup>, qui montrent l'une et l'autre, deux femmes à moitié dénudées, interprétées comme les filles de Sthénébée et Proitos en proie à la folie. La céramique d'Italie méridionale s'intéresse davantage aux différents épisodes de la légende de Proitos. Citons, par exemple, l'amphore pseudo-panathénaique de Naples<sup>17</sup> découverte à Anzi et la célèbre hydrie signée par Astéas<sup>18</sup>, qui représentent le départ de Bellérophon du palais d'Argos. L'épisode de la guérison des filles de Proitos est illustré à la fois dans le contexte métaponto-lucanien (*nestoris* de Naples) et dans le contexte sicéliote (cratère en calice de Syracuse). Ces deux vases, du premier et du troisième quart du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C., représentent des voies narratives totalement différentes.

### *Frappées par Héra. Le vase de Syracuse*

Le grand cratère en calice<sup>19</sup> fut découvert lors de fouilles clandestines le 9 octobre 1932 à Canicattini, à 20 km de Syracuse<sup>20</sup>. Trendall<sup>21</sup> l'attribue au Groupe de Lentini-Manfria (vers 330 avant J.-C.), tout en lui réservant une place à part dans la production de ce groupe, en raison de la très grande qualité plastique des figures en mouvement, qu'il n'hésite pas à comparer aux chefs-d'œuvre de la céramique attique contemporaine. Le cratère présente en effet sur les deux faces une composition ambitieuse (**fig. 1a et 1b**), incluant une volonté de représentation de l'espace en perspective<sup>22</sup>, ou du moins un effort de précision dans la représentation de l'espace sacré. Sur l'une des faces, un thiasé tumultueux emporte le spectateur dans la danse frénétique de ménades et de satyres, qui rappellent les œuvres virevoltantes de Scopas. L'autre face montre une composition très articulée, qui nous apparaît aujourd'hui confuse en raison du mauvais état de conservation du vase<sup>23</sup>.

La scène se déroule dans un sanctuaire représenté par six colonnes, un plafond à caissons et deux autels, chacun surmonté d'une statue de culte, qui bornent l'image de part et d'autre. En face de chaque autel, se tient une femme aux cheveux courts, soutenue par un jeune homme (**fig. 2, n° 1-2 et 8-9**). Au centre de la scène, une troisième femme, nue (**n° 5**), s'agenouille dans une torsion du corps qui rappelle celle des ménades possédées par l'ivresse bachique. L'un

15. Athènes, Musée National inv. 13413. Sur son interprétation voir notamment Antonetti 1990, p. 173-185.

16. New York, Metropolitan Museum, inv. 17.190.73. L'interprétation des deux figures féminines dénudées est cependant discutée, voir Icard 1994, n° 45 et Kahil 1994, n° 3.

17. MANN inv. 82263.

18. Musée archéologique de Paestum, inv. 20202.

19. Hauteur : 64 cm ; diamètre : 62 cm.

20. Libertini 1950 pour la première édition de ce vase.

21. Trendall 1967, n° 102, p. 602-603.

22. Voir Rouveret 2014, p. 282 et note 139.

23. Après avoir brisé le cratère par maladresse, les fouilleurs clandestins tentèrent de le recomposer en limant certains fragments et en nettoyant sa surface à l'acide. Ce traitement endommagea irrémédiablement la zone figurée. À son arrivée au Musée de Syracuse, le cratère fut recomposé à partir de 132 fragments. Voir Libertini 1950, p. 98 sq.



1a. et 1b. Cratère en calice sicéliote à figures rouges (vers 350-325 avant J.-C.) faces A et B. Trouvé à Canicattini Bagni. Musée Archéologique Régional Paolo Orsi, Syracuse, inv. 47038. © Museo archeologico regionale Paolo Orsi



2. Cratère en calice de Syracuse, détail des figures de la face principale.  
© Museo archeologico regionale Paolo Orsi/Jeff Le Bars.



des jeunes gens (n° 6) la tient fermement tandis qu'un autre (n° 4) brandit au-dessus d'elle un porcelet qu'il s'apprête à égorger.

La même scène, ou du moins, la même situation se retrouve sur un relief en marbre provenant d'Herculanum (fig. 3) et postérieur au cratère de Syracuse : des femmes aux cheveux coupés tiennent des ciseaux ; elles sont accompagnées de jeunes hommes vers un autel avec une statue de culte. Un homme d'âge mûr (portant la barbe), drapé dans son himation, regarde la scène et semble commander l'action des autres personnages. Fabio Caruso<sup>24</sup> a démontré de façon convaincante que ce relief en marbre était une représentation de la guérison des Proétides. De fait, ce relief suit la version argienne<sup>25</sup> du mythe, également représentée sur le cratère de Syracuse. Dans les deux cas, nous notons la présence de jeunes gens tenant fermement des femmes, comme dans la version rapportée par Pseudo-Apollodore<sup>26</sup>. La récurrence des ciseaux est un autre élément. Liés au culte d'Héra (ils semblent brandis par la statue de culte sur le cratère de Syracuse), ils font partie du rituel de purification, le sacrifice de la chevelure étant une marque d'humilité.



3. Relief en marbre provenant d'Herculanum. Dépôt archéologique d'Herculanum, inv. 88091. © Surintendance des biens archéologiques de Pompéi et Herculanum.

De fait, beaucoup de commentateurs du vase reconnaissent sans difficulté Héra dans la statue de culte sur le côté gauche. Le sacrifice d'un porcelet renvoie d'ailleurs aux pratiques rituelles observables dans plusieurs sanctuaires dédiés à Héra<sup>27</sup>. Sur le cratère de Syracuse, l'identification de l'autre statue de culte est beaucoup moins évidente, en raison du mauvais état

24. Caruso 2011.

25. Les nombreux liens entre Syracuse et la cité d'Argos ont déjà été soulignés, voir Van Compernelle 1966.

26. PS.-APOLLOD., *Bibliotheca* II, 2, 29, édit. Carrière/Massonnie 1991.

27. Voir Paoletti 2004, p. 18.

de conservation de la surface. Certains, comme Erika Simon<sup>28</sup>, suggèrent Dionysos. Sa présence n'est pas incongrue à ce moment du mythe et son pouvoir est souligné par le thiasos sur l'autre face du cratère. Il est également présent sur le relief d'Herculanum : sa statue surmontant l'autel tient un canthare. Toutefois, après un examen plus poussé du vase de Syracuse, il me semble qu'il faille voir davantage la statue d'une divinité féminine portant une couronne et des mèches parotides. De Cesare<sup>29</sup> identifie quant à elle, la première statue à Artémis ou à une nymphe. Cette hypothèse est intéressante si l'on rappelle d'une part, la place d'Artémis et des nymphes dans certaines versions du mythe de la guérison des Proétides et l'importance de leur culte à Syracuse ; d'autre part, le contexte de découverte du cratère, mis au jour dans une tombe, où il servait de réceptacle à une urne en plomb. L'association iconographique entre Artémis/Héra, le culte des Nymphes et Dionysos (sur l'autre face) devient cohérente si on la replace dans un contexte de tombe féminine, unissant à la fois les rituels nuptiaux et chtoniens. De plus, les nymphes sont souvent associées aux cultes des sources, ce qui pourrait ici renvoyer au traitement des Proétides par des ablutions sacrées. Rappelons que l'une des versions du mythe<sup>30</sup> place la purification des Proétides à Triphylie<sup>31</sup> en Élide, sur les rives de l'Anigre, dans une grotte consacrée aux nymphes, qui soignent les affections de la peau (ἀλφός et λέβκη). Ces divinités jouent également un grand rôle dans les rites nuptiaux, autre élément important du mythe des Proétides. La scène du cratère de Syracuse semble ainsi décrire une tradition liée aux nymphes de l'Anigre, dont le culte comme celui de l'Alphée et de la fontaine Arétuse est profondément ancré dans la réalité locale<sup>32</sup>. En effet, l'univers symbolique, rituel et religieux des Grecs de Syracuse est très lié à celui de Corinthe, la cité-mère. Notons aussi la présence à Syracuse du plus ancien asclépeion connu (IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.). Par ailleurs, les environs du site indigène de Canicattini Bagni, où le cratère a été découvert, sont caractérisés par la présence de nombreuses grottes et sources d'eau, utilisées à diverses fins par l'homme depuis le Paléolithique Supérieur<sup>33</sup>. Les fouilles effectuées au cours du XX<sup>e</sup> siècle dans ces grottes naturelles, ont mis en évidence plusieurs aires de culte à proximité de Canicattini, comme dans la Grotte de la Chiusazza<sup>34</sup> ou dans la Grotte Speciale<sup>35</sup>. Il est donc possible que le peintre du cratère fasse ici une double allusion aux vertus curatives d'un sanctuaire dédié au culte des nymphes et lié à une source ou un torrent coulant à proximité, en créant une superposition toponymique symbolique entre

28. Simon 1992.

29. De Cesare 2001, en particulier p. 395.

30. STR., *Géographie* VIII, 3, 19, édit. Baladié 2003.

31. Le nom évoque les trois tribus qui se partagent le territoire. Associé au mythe de la guérison des Proétides, il peut aussi renvoyer aux trois filles de Proitos et au partage en trois tiers de son royaume, exigé par Mélémpous en récompense de son traitement. Sur les différents lieux de guérison des Proétides, Paoletti 2004, p. 17.

32. De Cesare 2001, p. 394 et sq. ; Mattaliano 2012.

33. Crispino/Cultraro 2014 ; Cugno 2015 ; Cugno 2016.

34. La couche la plus récente de la stratigraphie mise en évidence par les fouilles de S. Tiné entre 1954 et 1956, est datable du début de l'époque hellénistique et présente plusieurs tessons de céramique des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles avant J.-C. Voir Crispino/Cultraro 2014, p. 185-186.

35. Crispino/Cultraro 2014, p. 187.



l'Anigre du mythe et la réalité locale bien connue de ses clients habitant le bassin d'alimentation du torrent Cavadonna (à 20 km à l'Ouest de Syracuse).

Autre superposition visuelle et symbolique, la purification par un sacrifice rituel rappelle bien entendu le début des *Euménides* d'Eschyle<sup>36</sup>. Sur le cratère de Syracuse, Mélampous est assimilé à un prêtre exécutant un rite d'expiation et de purification. Il n'aurait alors aucun besoin de démontrer des dons particuliers en médecine, puisqu'il obtient la guérison par un simple sacrifice rituel. Sa présence même n'est pas nécessaire à l'application du traitement. Ce sont de jeunes hommes qui effectuent les gestes rituels pour la guérison et rien ne permet de les distinguer les uns des autres, si ce n'est la position centrale du jeune homme qui tient le porcelet et en qui on pourrait éventuellement reconnaître Mélampous. Ici, l'attention est clairement reportée sur le pouvoir divin qui châtie ou guérit les êtres humains. Si cette version du mythe semble suivie à l'époque romaine<sup>37</sup>, la tradition de Grande-Grèce choisit une autre voie.

### *Guérir avec Dionysos. La nestoris lucanienne de Naples*

La version adoptée par le Peintre de Brooklyn-Budapest sur la face principale de la *nestoris* de Naples (fig. 4) semble attribuer à Dionysos (et non à Héra) la cause de la folie. Le traitement est prodigué par Mélampous, dans un sanctuaire placé sous la protection d'Artémis, en présence de Dionysos et d'un satyre. Dans la tradition littéraire, Hérodote souligne à plusieurs reprises le lien entre Mélampous et le culte de Dionysos<sup>38</sup> qu'il aurait contribué à introduire dans plusieurs régions de Grèce et d'Égypte.

Seules deux Proétides sont représentées. La plupart des versions du mythe les nomment Lysippos et Iphianassa. Une troisième sœur, Iphinoé, meurt d'épuisement dans la montagne avant d'avoir pu rejoindre le sanctuaire d'Artémis<sup>39</sup>. L'intervention d'Artémis dans le mythe est à relier à la version la plus courante en Arcadie<sup>40</sup> et dans le monde colonial de Grande-Grèce, notamment à Métaponte<sup>41</sup>. Massimo Osanna<sup>42</sup> a proposé d'identifier le temple décrit sur le vase au sanctuaire découvert à San Biagio à proximité de Métaponte, et dédié à Artémis Hemera, ou Hemerasia. Reprenant cette idée, Erika Simon<sup>43</sup> voit un croissant de lune dans la main du *xoanon*.

36. Voir sa représentation sur le vase éponyme du Peintre des Euménides (vers 380-370 avant J.-C.), Musée du Louvre Cp 710. Sur le geste rituel de purification, voir Paoletti 2004.

37. Un camée conservé au Cabinet des Médailles de Paris (Babelon, *Bibliothèque Nationale, Camées*, Nr. 145, pl. 15) et une pâte de verre de Xanthe (Musée régional XAV 1918, L. 115) datés tous deux du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C., reprennent le même schéma iconographique.

38. HDT., *Hist.*, II, 49, édit. Legrand 2002, et HDT. *Hist.*, IX, 34, édit. Legrand 2003.

39. Vian 1965. Une inscription du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. a été retrouvée près de la tombe présumée d'Iphinoé à Sicyone : « Ici, pour les filles de Proitos, Mélampous cacha les drogues pour soigner la maladie qui détruisait leur esprit [...] », *SEG* 15 (1958) 195, cité par Paoletti 2004, p. 18.

40. Jost 1992 ; Cairns 2005.

41. Montepaone, Koba 1996, p. 360-363 et p. 373.

42. Osanna 1992, p. 50.

43. Simon 1992, p. 407, n° 4.



4. Nestoris lucanienne à figures rouges attribuée au Peintre de Brooklyn-Budapest (vers 360 avant J. -C). Musée Archéologique National de Naples, inv. 82125. © Le Bars (avec l'aimable autorisation de la SBAN).

Cette hypothèse est très séduisante, mais il nous faut remarquer que l'attribut – qui ressemble d'ailleurs plus à un sistre romain – a été rechargé en rehaut blanc par la restauration du XIX<sup>e</sup> siècle. Son extrémité arrondie est en réalité sur une fracture du vase et donne l'impression d'être une recomposition moderne. Nous ne nous attarderons donc pas sur sa signification symbolique et n'évoquerons pas non plus la scène de *naïskos* au revers du vase, qui est un *pasticcio* (une composition moderne à partir de fragments antiques appartenant à différents vases).

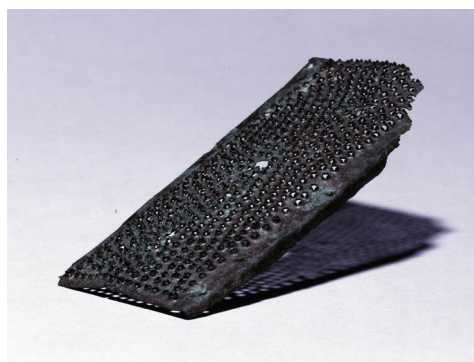
Une fois évacuée la restauration moderne, les trois-quarts de la face principale de la *nestoris* présentent un bel exemple du style du peintre lucanien et de son sens de la composition. Le Peintre de Brooklyn-Budapest choisit en effet de montrer l'instant qui précède la guérison : les deux Proétides sont prostrées sur la base de la statue d'Artémis ; l'une d'elles est en partie cachée par une colonne supportant un tripode. Les Proétides s'apprêtent à recevoir le traitement de la part du devin. Mélampous se tient devant elles. Son index droit est levé : le devin est en train de donner ses instructions. Il est assisté par une prêtresse<sup>44</sup> d'Artémis, dont la chevelure est ceinte dans un *saccos*. Appuyant sur la base du *xoanon*, une colonne à chapiteau ionique symbolise l'espace du temple.

Enfin, la scène est encadrée par Dionysos (debout, tenant un narthex) et un satyre, assis sur un tabouret recouvert d'une étoffe, tenant un thyrses. Notons tout de suite l'expression concentrée du satyre, bien loin des gesticulations du thiasos. La présence divine est révélée au spectateur mais reste ignorée des autres personnages de la scène : ni Mélampous, ni la prêtresse et encore moins les filles de Proitos, ne semblent s'apercevoir de cette apparition. La ligne de sol composée de petits

44. Cardini 1914, p. 260.

cailloux ronds sur lesquels reposent les pieds de Dionysos et le siège du satyre, les placent en effet dans une autre dimension, un espace symbolique divin à la fois « au-dedans » et « au-dehors » du temps et du lieu de l'action. Le dieu et le satyre assistent ainsi à la guérison en spectateurs cathartiques<sup>45</sup>. On peut d'ailleurs se demander si l'élément curatif n'est pas ici la présence même de Dionysos, qui utilise la folie et la possession des âmes comme parties intégrantes de la thérapie.

Les narthex tenus par Dionysos et l'une des Proétides établissent un parallèle visuel entre les filles de Proitos et les ménades. Hésiode, Virgile, Pseudo-Apollodore décrivent d'ailleurs la férocité et la lascivité des Proétides et des femmes d'Argos, frappées par une folie *ménadique*. Ici, la prêtresse tient dans sa main gauche un curieux objet qu'Erika Simon<sup>46</sup> et Lilly Kahil<sup>47</sup> ont identifié à la garde d'une épée, dont la lame aurait disparue après une hypothétique opération de nettoyage et de restauration. Or l'examen de la surface sous lumière ultra-violette<sup>48</sup> montre que le personnage et l'objet dans sa main n'ont pas été touchés par la restauration. Il ne s'agit donc pas d'un fragment d'épée ni d'un couteau de sacrifice. Je propose de voir dans cet objet une râpe (fig. 5 et 6). En effet, des râpes (ξύστηρ) étaient utilisées dans les sanctuaires pour nettoyer les statues de culte<sup>49</sup>. Des râpes – très semblables à nos râpes à fromage – étaient également utilisées pour réduire en poudre des aliments<sup>50</sup> ou des racines de plantes (comme l'hellébore). La présence de la râpe dans cette image fait ainsi référence au traitement proposé par Mélampous, traitement



5. Nestoris lucanienne, détail.

6. Râpe en bronze, prov. Trebbia (coll. Lord Hamilton) British Museum, inv. 1975,0804.20.  
© Trustees of British Museum.

45. Sur les fonctions cathartiques de Dionysos, voir Casadio 1994 ; Casadio 1999, p. 132.

46. Simon 1992.

47. Kahil 1994.

48. Cette technique permet de mettre en évidence les repeints modernes.

49. *Technè* en particulier p. 61-80.

50. HOM., *Il.*, XI, trad. Flacelière/Bérard 1955, v. 632-637. Voir également Ridgway 1997.

fait de l'absorption de substances médicinales préparées au sein du sanctuaire et accompagnées d'incantations ou de chants rituels.

### *Le traitement de la folie, au-delà du mythe*

Plusieurs spécialistes de l'histoire de la médecine et de la botanique antique ont tenté d'établir le type d'hellébore utilisé par Mélémpous dans le mythe et plus largement, dans la pratique de la médecine grecque antique<sup>51</sup>. Dioscoride<sup>52</sup> parle ainsi de l'ἑλλέβορος μέλας ou μελαμπόδιον, nom donné en référence à Mélémpous qui en découvrit le premier les effets purgatifs. Pour Pline l'Ancien<sup>53</sup>, il s'agit d'une fleur blanche nuancée de pourpre (*candidi purpurescentes*) poussant partout en Italie (*nigrum ubique provenit*). La tradition hippocratique semble l'avoir utilisé comme remède universel : par ses propriétés purgatives, l'hellébore est « l'évacuant par excellence »<sup>54</sup> du mal, quel qu'il soit. Théophraste<sup>55</sup> à la fin du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. décrit bien l'homonymie de l'hellébore noir et de l'hellébore blanc mais retombe parfois dans la confusion entre les propriétés de ces deux plantes, dont il ne semble pas avoir une connaissance directe<sup>56</sup>. Le livre IX<sup>57</sup> de la *Recherche sur les plantes*, contient ainsi plusieurs passages décrivant les effets contradictoires obtenus par l'ingestion d'hellébore<sup>58</sup>. Trois plantes semblent avoir été employées dans l'Antiquité<sup>59</sup> : l'hellébore noir (*helleborus cyclophyllus*), l'hellébore blanc ou vératre (*veratrum album*) et l'hellébore oriental (*helleborus orientalis*). Seul le rhizome de ces plantes était utilisé une fois réduit en poudre. Les principes curatifs de ces plantes sont pourtant bien différents et leur confusion peut entraîner de sévères troubles digestifs ou même la mort, dans le cas d'une ingestion d'hellébore vert (*helleborus viridis*) ou d'une certaine quantité d'hellébore noir (en particulier le type *helleborus niger* ou rose de Noël) très riche en glucosides (helléborine) fortement toxiques qui, comme la digitale, peuvent provoquer un arrêt cardiaque. La nature floue et mystérieuse de l'hellébore médicinal était sans doute entretenue par les marchands de potions eux-mêmes. L'absence

51. Foucaud 1960 ; Deroux 1976 ; Girard 1986.

52. DSC., *De materia medica*, IV, 162, 1-4, édit. Beck 2005.

53. PLIN., *HN*, XXV, 21, 47, édit. André 1974.

54. L'expression est de Suzanne Amigues : THPHR., *HP I*, édit. Amigues 2006, p. 137.

55. THPHR., *HP IX*, 10-12, édit. Amigues 2006.

56. THPHR., *HP*, édit. Amigues 2006, p. 137 : « [...] il paraît étrange qu'un botaniste aussi bon observateur que Théophraste se soit résigné à ne voir les deux « hellébore » que par les yeux d'autrui. Sans doute n'a-t-il jamais rencontré le « blanc », notre vératre, qu'il localise (§2) dans les prairies du sommet de l'Œta. Mais comme le « noir » (*Helleborus cyclophyllus* Boiss.) « pousse partout » (§3) [...] on a peine à croire que Théophraste ne l'a pas connu. Plus vraisemblablement, il ne l'a pas reconnu, ou il a hésité à le reconnaître, dans l'ἑλλέβορος des droguistes et des médecins ».

57. Amigues 2006, p. XIII, réaffirme l'authenticité du livre IX.

58. La confusion entre les deux hellébore est même selon Amigues « le principal point faible de l'ouvrage » de Théophraste. THPHR., *HP*, édit. Amigues 2006, p. 142.

59. Deroux 1976, p. 876 et Girard 1986, p. 40. Également cité par Amigues 2006, p. 137-138.

de la plante sur la *nestoris* de Naples s'explique mieux : la réalisation du traitement à base de plantes médicinales reste l'apanage du devin et de la prêtresse et conserve ainsi son mystère empreint de sacralité. Seul l'instrument – la râpe – permet de l'évoquer sans en montrer les détails de préparation.

### *Échos pythagoriciens*

En l'absence de textes, nous savons bien peu de choses sur l'univers symbolique des peuples indigènes du centre de l'Italie méridionale. Le mobilier de leurs tombes montre cependant une grande perméabilité à la culture grecque, ce dès la fin du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. La *nestoris* attribuée au Peintre de Brooklyn-Budapest démontre une confiance nouvelle dans les traitements médicaux. Ici, Melampous est présenté moins comme un prêtre que comme un *ιατρομάντις*.

Il n'est pas inutile de rappeler que Métaponte, où se forme le Peintre de Brooklyn-Budapest, est le lieu de mort de Pythagore (495 avant J.-C.). Au IV<sup>e</sup> avant J.-C., cette cité – tout comme Croton, Tarente, Velia et d'autres colonies de Grande-Grèce – est encore profondément influencée par la pensée pythagoricienne. Or, en matière de médecine, Pythagore et l'École de Croton recommandent des traitements à base de plantes, accompagnés par des incantations et de la musique<sup>60</sup>. Tous ces éléments sont présents sur la face principale de la *nestoris* découverte près d'Anzi. Cela démontre bien la prégnance de la pensée pythagoricienne et ses échos jusque dans les centres de l'arrière-pays lucanien au début du IV s. avant J.-C.

### *Conclusion*

À travers les différentes approches montrées par ces images – l'une plus médicale, l'autre plus religieuse et magique – apparaissent deux types de sociétés, étroitement conditionnées par leur héritage culturel et leur monde symbolique de représentation. Ces images sont créées intentionnellement pour un public spécifique et reflètent une combinaison particulière de culture locale, d'influences allogènes et de diverses inspirations grecques, qui attestent d'un rapport différent à la maladie et à sa guérison. Ainsi, la version du mythe qui inclut le traitement médical à base de plante trouve un écho chez les peuples de Lucanie, alors que les Grecs de Syracuse préfèrent la représentation d'une guérison miraculeuse par un rituel religieux et un acte de dévotion envers les dieux. Par la suite, à l'époque romaine, le schéma de la purification par sacrifice est préféré à la représentation d'un traitement médical par l'absorption d'une potion médicamenteuse, peut-être moins spectaculaire à mettre en scène, mais témoignant davantage des avancées de la pensée philosophique et médicale dans l'Antiquité.

60. Lanata 1967, p. 43 ; Jouanna 1999.



## Abréviations

*BCH* : *Bulletin de Correspondance Hellénique*

EfR : École française de Rome

*JHS* : *Journal of Hellenic Studies*

LIMC : Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae

MANN : Museo Archeologico Nazionale di Napoli

*MEFRA* : Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité

*REA* : *Revue des Études Anciennes*

SEG : Supplementum Epigraphicum Graecum

## Bibliographie

### Sources

DIOSCORIDES, *De materia medica*, L. Beck, Hildesheim, Olms, 2005.

HERODOTUS, *Hist.* II : Ph. -E. Legrand, *Histoires*, Livre II Euterpe, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 2002 [1930].

—, *Hist.* IX : Ph. -E. Legrand, *Histoires*, Livre IX Calliope, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 2003 [1955].

HESIODUS, *Fr.* : P. Brunet, *La Théogonie, les Travaux et les jours, Fragments*, Paris, Le Livre de Poche classique, 2007 [1999].

HOMERUS, *Il.* : R. Flacelière, V. Bérard, *L'Iliade et l'Odyssée*, Paris, Bibliothèque de La Pléiade, 1955.

—, *Od.* : R. Flacelière, V. Bérard, *L'Iliade et l'Odyssée*, Paris, Bibliothèque de La Pléiade, 1955.

PHILODEMUS, *Piet.* : D. Obbink, *De pietate*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

PLINIUS, *HN* : J. André, *Histoire naturelle*, Livre XXV, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1974.

PSEUDO-APOLLODORUS, *Bibliotheca* : J.-C. Carrière, B. Massonnie *La Bibliothèque d'Apollodore*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1991.

STRABO, *Géographie*, R. Baladié, Livre VIII, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 2003.

THEOPHRASTUS, *HP* : S. Amigues, *Recherches sur les plantes*, Livre IX, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 2006.

### Références

ANTONETTI C. (1990) : *Les Étoliens : Image et religion*, Paris, Les Belles Lettres (CUF).

CAIRNS D. (2005) : « Myth and the Polis in Bacchylides' Eleventh Ode », *JHS* 125, 2005, p. 35-50.

CARDINI M. (1914) : « Intorno a un'anfora lucana col mito delle Pretidi », *Neapolis* I, fasc. III-IV, p. 256-265.



- CARUSO F. (2011) : « Melampo e le figlie di Preto. Una lettura del nuovo rilievo da Ercolano », *Rivista di studi pompeiani* XXII, p. 25-35.
- CASADIO G. (1994) : *Il culto di Dioniso in Argolide*, Rome, Gruppo Editoriale Internazionale (Filologia e critica), 71.
- (1999) : *Il vino dell'anima. Storia del culto di Dionisio a Corinto, Sicione, Trezene*, Rome, Il Calamo (Biblioteca di storia delle religioni).
- CRISPINO A., CULTRARO M. (2014) : “Exploring Underground Paths. Caves and Human Landscape in the Siracusa District during Prehistory”, dans D. Gullì (éd.), *From Cave to Dolmen. Ritual and Symbolic Aspects in the Prehistory between Siccacusa, Sicily and the Central Mediterranean*, Archaeopress Archeology, Oxford, p. 179-194.
- COSTANZA S. (2009) : « Melampo, le Pretidi e il χόλος di Era nel Catalogo esiodeo », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 169, p. 1-14.
- CUGNO S. A. (2015) : « L'uomo, l'acqua e le “cave” nel bacino di alimentazione del torrente Cavadonna (SR): lettura diacronica del paesaggio archeologico ibleo e problemi di stabilità », dans G. Bruno (éd.), *Actes du colloque de Géoarchéologie (Aidone 2014)*, *Geologia dell'Ambiente*, Suppl. 2/2015, p. 78-89.
- (2016) : *Dinamiche insediative nel territorio di Canicattini Bagni e nel Bacino di Alimentazione del Torrente Cavadonna, Siracusa, tra Antichità e Medioevo*, Oxford, British Archaeological Reports.
- DE CESARE M. (2001) : « Immagine divina, mito e pratica rituale nella pittura vascolare greca: a proposito del cratere a calice siceliota di Siracusa con il mito delle Pretidi », *MEFRA* 113. 1, p. 383-400.
- DEROUX C. (1976) : « Note sur l'ellébore et le faux ellébore », *Latomus* 35, p. 875-878.
- FOUCAUD A. (1960) : « Sur l'ellébore des Anciens », dans *Revue d'histoire de la pharmacie*, n° 165, p. 328-330.
- GIRARD M. C. (1986) : *Connaissance et méconnaissance de l'hellébore dans l'Antiquité*, Québec, Université Laval, Laboratoire de recherches hippocratiques, Études, 3.
- ICARD N. (1994) : *LIMC* s. v. *Peitho*, Zurich et Munich, vol. 7.1, p. 242-250.
- JOST M. (1992) : « La légende de Mélampous en Argolide et dans le Péloponnèse », dans M. Piérat (éd.), *Polydipsion Argos, BCH Suppl.* 22, p. 173-184.
- JOUANNA J. (1999) : « Réflexions sur l'imaginaire de la thérapeutique dans la Grèce classique », dans I. Garofalo et alii (éd.), *Aspetti della terapia nel Corpus Hippocraticum. Atti del IXe Colloque International Hippocratique, Pisa 25-29 Settembre 1996*, Florence, p. 13-42.
- KAHIL L. (1994) : *LIMC* s. v. *Proitides*, Zurich et Munich, vol. 7 1, p. 522-525.
- LANATA G. (1967) : *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*, Rome/Urbin, Edizioni dell' Ateneo.
- LE BARS-TOSI F. (2014) : *Les Français et l'archéologie au Royaume de Naples pendant le Decennio francese (1806-1815): l'exemple des découvertes de céramique antique*, thèse de doctorat (Paris X/Naples Federico II) soutenue le 25 octobre 2014 [en cours de publication dans la Collection du Centre Jean Bérard, Naples].
- LIBERTINI G. (1950) : « Il grande cratere da Canicattini del Museo di Siracusa », *Bollettino d'Arte* 35, S. IV, p. 97-107.

- MARZARI F. (2012) : « Melampo, breve biografia di un indovino guaritore », dans *Per un atlante antropologico della mitologia greca e romana*, Sienna, Centro di antropologia del mondo antico (I quaderni del ramo d'oro), p. 15-47, [en ligne, [http://www.qro.unisi.it/frontend/sites/default/files/Marzari\\_Melampo.pdf](http://www.qro.unisi.it/frontend/sites/default/files/Marzari_Melampo.pdf)].
- (2015) : « L'*alphós* delle Pretidi fra mito e tradizione medica », *Gaia* 18, p. 521-534.
- MATTALIANO F. (2012) : « Thuc. VI 3, 2 : i Corinzi, Ortigia e Siracusa polyanthropos », dans M. Congiu, C. Micciché, S. Modeo (éd.), *Dal mito alla storia : La Sicilia nell'Archeologia di Tucidide, Atti del VIII convegno di studi, Auditorium della Biblioteca comunale "L. Scarabelli", Caltanissetta, 21-22 mai 2011*, Rome, p. 119-134.
- MONTEPAONE C., KOBÄ A. (1996) : « Il mito di Melampo come paradigma di mobilità sociale (a proposito di Erodoto IX 33-35) », dans A. Storch Marino *et alii* (éd.), *L'Incidenza dell'antico. Studi in memoria di Ettore Lepore, Atti del convegno internazionale, Anacapri 24-28 marzo 1991*, 3 vol., Naples, Luciano, p. 357-379.
- OSANNA M. (1992) : *Chorai coloniali da Taranto a Locri. Documentazione archeologica e ricostruzione storica*, Rome, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato Libreria dello Stato.
- PAOLETTI O. (2004) : *ThesCra* II, s. v. *Purificazione. Mondo greco*, Los Angeles, p. 3-35.
- RIDGWAY D. (1997) : « Nestor's Cup and the Etruscans », *Oxford Journal of Archeology* 16.3, p. 325-344.
- ROUVERET A. (2014) [1989] : *Histoire et imaginaire de la peinture ancienne*, EfR, Rome.
- SIMON E. (1992) : *LIMC* s. v. *Melampous*, Zurich/Munich, vol. 6.1, p. 405-410.
- Technè : Thérapéïa. Polychromie et restauration de la sculpture dans l'Antiquité. Technè*, n° 40, C2RME, Paris.
- TRENDALL A. D. (1967) : *The Red-Figured Vases of Lucania, Campania and Sicily*, Oxford, Clarendon Press.
- VAN COMPERNOLLE R. (1966) : « Syracuse, colonie d'Argos ? », *Kokalos* 12, p. 75-101.
- VIAN F. (1965) : « Mélampous et les Proitides », *REA* 67, p. 25-30.

## CONCLUSION

MARIA SAVVA ET TAMARA MARTI CASADO

Le traitement dans les termes stricts de la médecine (Hippocrate et Galien) a été étudié par rapport aux différentes maladies. Les critères les plus importants sur le traitement dans la médecine rationnelle est d'abord la distinction entre l'homme et la femme en raison de leur anatomie, comme le montre le traitement de la maladie de la strangurie selon les écrits hippocratiques. L'âge est également important : selon Galien, il faut traiter différemment un enfant et un adulte. De plus, la thérapie est personnalisée à partir de différentes méthodes telles que diététiques, pharmaceutiques ou chirurgicales (le dernier est le plus rare). Ce qui est certain est l'interdiction de la thérapie par la phlébotomie. En relation avec ce type de traitement, un aspect novateur de cette théorie galénique est représenté : la distinction entre le bon et le mauvais sang. Par cette méthode thérapeutique, l'importance de la quantité et de la qualité du sang dans la science de la médecine est mise aussi en évidence.

De surcroît, certaines contributions ont étudié la liaison entre la médecine et la philosophie. Ces deux domaines sont indubitablement liés du fait que les deux philosophes, Platon et Aristote, ont été influencés par le développement de la science de la médecine hippocratique. De quelle façon le sujet du traitement est donc interprété dans le domaine philosophique ? Pour Platon, l'authenticité du traitement doit être basée sur l'expérience, sur la connaissance technique du corps et de l'âme et sur la prédiction. Aristote de son côté développe et corrige Platon concernant la théorie des méthodes thérapeutiques en faisant une distinction entre la médecine empirique et la médecine rationnelle.

Le traitement devient encore plus complexe quand il concerne les troubles mentaux (folie ou mélancolie). À l'égard de ce sujet, Sandro Passavanti a analysé la manière de les traiter à travers la philosophie et a conclu que pour le traitement de cas cliniques spécifiques, les mesures philosophiques s'avéraient inadéquates et inefficaces, et pour cette raison elles sont absentes dans des traités médicaux d'époque postérieure (I<sup>er</sup> siècle après J.-C.).

De l'autre côté, les philosophes de l'époque impériale emploient la métaphore du médecin qui soigne l'âme du patient dans le but de valoriser leur rôle dans la société de leur époque. Ainsi, l'emploi du terme est utilisé avec une nuance morale. Les philosophes croient pouvoir guérir le vice

moral du public à travers différentes méthodes (médico-philosophiques), en imitant les médecins. L'importance de la thérapie de l'âme est basée sur la théorie que l'âme saine rend l'homme plus fort pour supporter les maladies du corps.

De la philosophie à la médecine magico-populaire, le traitement semble être attesté dans les textes orphiques ou bien astrologiques. L'association de l'astrologie à la thérapie semble être incertaine et obscure, mais le traitement par les pierres magiques est plus certain. Ce qu'il faut pourtant retenir est le fait que le traitement dans ce type de médecine « irrationnelle » ne se trouve pas aux mains du médecin mais d'un dieu, dont le pouvoir se cache derrière certains objets comme, par exemple, les pierres.

Le traitement ne reste pas seulement limité aux sources littéraires, mais il est interprété aussi dans les sources iconographiques. La force de l'image devient alors un moyen de persuasion efficace pour inciter les hommes à prendre conscience qu'ils sont malades de leurs passions et pour les inciter à s'en remettre aux philosophes pour les soigner. Le traitement est conçu tantôt par une approche religieuse, tantôt par une approche médicale en fonction du public et de leur croyance. Ainsi, des images qui représentent la guérison comme une œuvre divine sont attestées avant l'époque romaine, tandis qu'à partir de cette époque l'iconographie devient plus « scientifique », mettant en avant le rôle du médecin et du médicament.

Sous la lumière du recueil de ces études, nous avons constaté les multiples dimensions du traitement. En un mot, nous pouvons dire que les représentations du traitement dépassent les frontières médicales, en opérant une ouverture dans la tradition philosophique et iconographique. En fin de compte, comme par définition, le traitement s'adapte à la nécessité. Le fait qu'il entre dans de nombreux domaines scientifiques, n'est pas du tout paradoxal.