

La médecine religieuse antique, un secteur de recherche en évolution depuis le XIX^e siècle

Dans l'Antiquité, la maladie apparaissait fréquemment comme un phénomène inexplicable, et elle s'avérait très souvent incurable. Même, après l'essor de la médecine rationnelle au sein des « écoles » de Cnide et de Cos à la fin du VI^e siècle avant J.-C., les hommes sont demeurés incapables de proposer des explications et des traitements pour l'ensemble des affections. De même que la médecine contemporaine, avec son arsenal de sciences et de techniques, reste impuissante face à certains maux, la médecine humaine antique devait avouer ses limites devant de nombreux cas. Les patients, alors seuls face à la maladie, n'avaient d'autre recours que l'appel à la bienveillance d'une divinité réputée pour ses compétences médicales. Il ne faudrait cependant pas réduire le rôle de la médecine religieuse à un simple palliatif exclusivement sollicité après l'échec de la médecine humaine ; au contraire, de nombreux fidèles s'adressaient préférentiellement à un dieu ou à une déesse, que leur choix soit motivé par des raisons religieuses ou économiques.

La spécificité de l'adresse à ces figures divines, que nous qualifions aujourd'hui de « dieux guérisseurs », était telle que les sanctuaires qui abritaient leur culte ont été l'objet d'une élaboration architecturale visant à adapter leur structure à leur fonction. Les *temenoi* thérapeutiques ont été munis d'installations particulières destinées aux besoins propres à ces dévotions médicales : chambres et portiques d'incubation, bassins et fontaines réservés aux ablutions ou aux traitements. Dès l'époque classique, l'incubation (1) est devenue la méthode de consultation privilégiée dans les cultes guérisseurs (fig. 1). Le malade passait la nuit dans un local du sanctuaire édifié à cet

effet ; il attendait l'apparition en songe du dieu, qui lui accorderait la guérison immédiate, ou lui indiquerait un traitement à appliquer à son réveil. La médecine religieuse impliquait donc une forme de divination, désignée par le terme de iatromantique. Elle exploitait largement les techniques oniromantiques : observation, puis interprétation du rêve (2). Le processus oraculaire incluait également l'utilisation de l'eau, qui intervenait avant, pendant et après l'incubation (3). Comme dans la plupart des cultes grecs, une exigence de pureté physique et morale était imposée au fidèle : il devait se livrer à des ablutions purificatrices avant de pénétrer dans la salle d'incubation. Il est, de plus, assuré, dans certains *temenoi* asclépiens, que des dispositifs hydrauliques étaient établis à proximité immédiate ou même sous la chambre d'incubation ; le contact avec l'eau avant le sommeil, puis la circulation de l'eau à proximité du fidèle endormi favorisaient l'inspiration oraculaire et l'épiphanie divine. Enfin, à son réveil, le patient, gratifié par le dieu d'un remède, recourait à l'eau lors de l'application du traitement. L'eau jouait donc, au même titre que les rêves, un rôle prépondérant dans le processus thérapeutique, si bien que des constructions récurrentes étaient aménagées en vue de leur exploitation.

La reconstitution des cultes médicaux et de la médecine qui y était pratiquée dépend, pour l'essentiel, des quelques textes ou inscriptions relatifs aux cures qui s'y déroulaient ainsi que des vestiges archéologiques mis au jour lors des fouilles de sanctuaires thérapeutiques. Or, les premières campagnes menées sur le site de pareils *temenoi* ont été entreprises dès la fin du XIX^e siècle, dans les *Asclepieia* d'Athènes et d'Épidaure. Ces fouilles anciennes ont mis en évidence le succès et l'impact des dévotions médicales au sein des croyances antiques. Mais elles ont aussi entraîné le développement de conceptions parfois contestables, notamment en ce qui concerne l'image de la médecine religieuse et ses relations avec la médecine rationnelle.

Les dieux guérisseurs, réalité culturelle ou illusion conceptuelle

L'étude des sanctuaires médicaux proprement dits nécessite une réflexion préalable sur les divinités qui étaient honorées dans ces *temenoi* et qui soutenaient l'espoir de guérison au cœur des fidèles. Les qualités médicales prêtées au divin découlent directement du caractère inexplicable et mystérieux

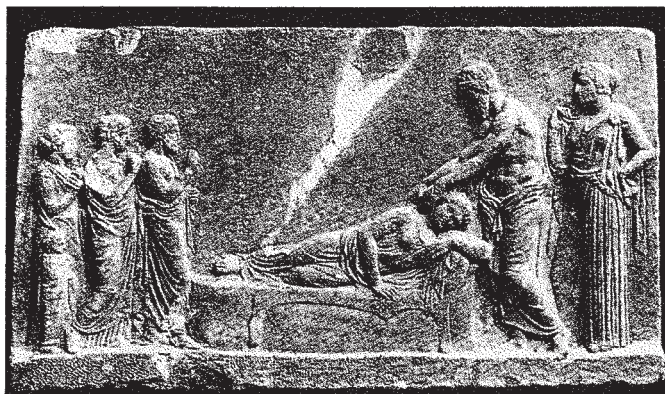


Fig. 1. Relief votif en marbre daté du IV^e siècle av. J.-C. et découvert dans l'*Asclepieion* du Pirée. Décoré d'une scène d'incubation, il représente une patiente endormie, étendue sur un lit, soignée par Asclépios debout qui étend les mains sur l'épaule droite de la fidèle. Musée archéologique du Pirée. D'après R. JACKSON, *Doctors and Diseases in the Roman Empire*, Londres, 1988, p.144, fig. 38.

de la maladie. La première réaction de l'homme a été d'attribuer à ses maux une origine divine ; cette conception archaïque a d'ailleurs survécu dans la mythologie ⁽⁴⁾ ainsi que dans certaines régions marquées par le conservatisme religieux ⁽⁵⁾. Même lorsque les dieux n'ont plus été considérés comme les auteurs des maladies, ils semblaient toujours hautement qualifiés en ce qui concerne la guérison. Leur savoir supra humain leur assurait la connaissance de remèdes et leur conférait même parfois le don de guérir instantanément les malades. A l'époque classique, les dieux accordent la guérison immédiate aux fidèles endormis dans le sanctuaire, tandis qu'à l'époque romaine, ils indiquent plutôt en songe le traitement approprié que le patient devra appliquer à son réveil ⁽⁶⁾. Les malades, désireux d'obtenir l'assistance divine, se rendaient donc dans un *temenos* dédié à l'un ou l'autre de ces dieux renommés pour leur activité thérapeutique, ceux-là mêmes que nous désignons aujourd'hui par le terme de « dieux guérisseurs ».

Asclépios et Apollon apparaissent sans nul doute comme les illustrations les plus convaincantes de ce concept moderne de « dieu guérisseur ». Apollon ⁽⁷⁾, dieu de l'harmonie, à la fois citharède et archer, est présenté, dès le premier chant de l'Iliade, comme le responsable du terrible fléau qui frappe l'armée achéenne ⁽⁸⁾. Mais, s'il inflige aux hommes de redoutables maladies via ses flèches empoisonnées, le dieu de Delphes peut aussi, par effet compensatoire, leur apporter la guérison de leurs maux. C'est pourquoi il est, en de nombreux endroits, invoqué pour ses talents de guérisseur. L'ambiguïté inhérente à la personnalité d'Apollon, dieu salvateur, mais aussi meurtrier, est totalement évacuée chez son fils et héritier dans le domaine médical, Asclépios ⁽⁹⁾. Avec pour seule « arme », le bâton au serpent, le fils de Coronis apparaît comme un dieu bienveillant, entièrement dévoué à la cause des hommes. Dans le mythe ⁽¹⁰⁾, il leur prodigue les remèdes appris auprès du centaure Chiron, et parvient même à rendre la vie à certains d'entre eux, ce qui lui vaut d'être foudroyé par Zeus. Sa mort par le foudre lui assure l'immortalité et la divinisation. Maints sanctuaires lui seront dès lors consacrés dans l'ensemble du monde grec, puis romain, avec pour seul objectif la consultation sur des problèmes de santé de celui désormais devenu le dieu de la médecine par excellence.

Outre les « dieux guérisseurs », les recherches actuelles mentionnent des « héros guérisseurs ». Amphiaraos ⁽¹¹⁾, en Béotie et en Attique, notamment dans son *temenos* d'Oropos, et Héraclès ⁽¹²⁾, sur des sites de sources chaudes, illustrent les fonctions médicales conférées à certains héros épiques. Or, pareils héros dotés de capacités thérapeutiques abondent dans les cultes de la Grèce antique : nombre de figures héroïques que rien, dans leurs exploits mythiques, ne prédisposait à un rôle de médecin, sont devenues l'objet d'un culte, le plus souvent local, rendu par des malades qui leur attribuaient des dons de guérisseur. Un exemple extrême de la multiplication des héros régionaux en charge notamment de la santé des citoyens est fourni par la ville d'Athènes. Un « héros guérisseur » y était vénéré au IV^e siècle avant J.-C. ; sa vocation de médecin était tellement ancrée dans les mentalités que son nom fut oublié au profit de la dénomination de Héros *latros* ⁽¹³⁾, c'est-à-dire Héros Médecin.

Malgré la prolifération des cultes médicaux confiés à des figures héroïques, il convient de s'interroger sur le bien-fondé de la distinction opérée entre dieux et héros actifs dans le sec-

teur médical. Une enquête récente ⁽¹⁴⁾ a, en effet, montré que, dans le domaine de la médecine religieuse, il n'existe pas de différences culturelles entre les dieux et les héros. Ils remplissent des fonctions identiques auprès des fidèles et reçoivent les mêmes honneurs. Les cultes médicaux de l'Attique classique étudiés par A. Verbanck-Piérard attestent uniquement des pratiques rituelles de type *thusia*, c'est-à-dire des sacrifices animaliers avec partage au dieu et consommation alimentaire. Par contre, aucune pratique sacrificielle accompagnée de la destruction totale de l'offrande n'y a été relevée, alors même que ce type de procédure est caractéristique des dévotions en l'honneur de défunts ou de héros. L'appellation de « héros guérisseurs » semble donc inadaptée, puisqu'elle ne correspond à aucune réalité antique : les prétendus « héros guérisseurs » ne formaient pas une catégorie distincte, objet de pratiques culturelles spécifiques. Au contraire, il ressort des cultes thérapeutiques de l'Attique qu'aux yeux des Anciens, toutes les personnalités supra humaines invoquées par des malades étaient perçues comme des figures divines. Amphiaraos et Héraclès doivent donc être qualifiés, tout comme Apollon et Asclépios, de « dieux guérisseurs ».

Qu'est-ce alors qu'un « dieu guérisseur » ? Dieu ou déesse, il s'agit d'une figure divine spécialisée dans le domaine médical, et soucieuse de partager avec les hommes des connaissances essentiellement thérapeutiques. Ses sanctuaires constituent donc un point de contact avec les fidèles touchés par la maladie qui viennent la consulter et implorer son secours, afin d'obtenir la guérison. Au vu de ces éléments, le statut de dieu guérisseur d'Apollon ou d'Asclépios est indéniable. Cette conception ignore néanmoins totalement une dimension fondamentale de la religion grecque, à savoir la géographie des cultes. Bien que chaque divinité possède un profil distinct et une sphère d'intervention déterminée, tel dieu ou telle déesse est spécialement honoré, en tel lieu, pour l'une ou l'autre fonction particulière. Un exemple révélateur de cette différenciation géographique des cultes nous est fourni par le célèbre oracle de Zeus à Dodone, en Epire. Le maître de l'Olympe est le plus souvent vénéré en tant que dieu souverain, roi des dieux et des hommes, protecteur des cités. S'il est reconnu comme un dieu omniscient, et à ce titre, comme la source première de la mantique apollinienne, il ne dispense jamais directement son inspiration aux fidèles. Dodone représente donc un culte quasi unique ⁽¹⁵⁾ rendu en l'honneur d'un Zeus oraculaire, qui répond en personne aux interrogations des hommes.

Ce processus de spécialisation fonctionnelle des divinités selon les lieux s'est avéré particulièrement actif dans le domaine de la médecine religieuse. À l'échelle locale, n'importe quel dieu ou déesse a pu remplir, éventuellement durant un laps de temps limité, dans des circonstances précises, un rôle médical. Certes les grands *Asclepieia* d'Épidaure, de Cos ou de Pergame jouissaient d'un prestige incomparable et drainaient à eux des foules de pèlerins. Toutefois, les membres du peuple, paysans et petits artisans, étaient souvent dans l'impossibilité, pour des motifs financiers ⁽¹⁶⁾, d'accomplir le pèlerinage vers ces centres culturels panhelléniques. Les gens de condition modeste préféraient s'adresser à une divinité locale, plus proche du point de vue physique, mais aussi peut-être psychique ; le dieu du terroir, plus familier, leur paraissait plus à même d'accéder à leur demande. L'attribution de capacités médicales à un dieu généralement honoré dans un autre but

s'est révélée une pratique à ce point courante qu'Hadès lui-même, le seigneur des Enfers, était imploré par des malades en quête de guérison dans le *Charôneion* d'Acharaca, en Carie ⁽¹⁷⁾. Le recours à la médecine religieuse revêtant un caractère d'absolue nécessité pour les populations, il était indispensable pour toute communauté de s'assurer la proximité d'une divinité remplissant la fonction de médecin divin.

Tout dieu peut être qualifié, en un lieu donné, de « dieu guérisseur ». Il ne s'agit donc pas d'affirmer une séparation nette au sein du monde divin antique entre des dieux qui seraient guérisseurs et d'autres qui ne le seraient pas, comme le suggère le concept de « dieu guérisseur ». Dans le cadre de la médecine sacrée, la seule distinction qui peut être opérée entre les divinités consiste à discerner les dieux spécialisés dans la fonction thérapeutique et reconnus dans l'ensemble du monde grec pour leurs compétences de médecins de ceux qui n'interviennent qu'occasionnellement et localement sur des questions médicales. D'ailleurs, même les divinités spécialisées dans le domaine de la santé, tels Apollon ⁽¹⁸⁾ ou Sarapis ⁽¹⁹⁾, n'étaient pas l'objet d'un culte exclusivement thérapeutique. Asclépios constitue, à cet égard, le seul exemple d'un véritable « dieu guérisseur », puisqu'il se consacre uniquement à la pratique médicale. Pour les autres dieux et déesses, il ne s'agit pas de nier leur intervention auprès des malades, mais de situer cette activité thérapeutique dans l'espace et dans le temps, de la replacer au sein des autres fonctions assumées par la divinité afin de préciser l'origine et l'étendue de leurs pouvoirs médicaux. Les aptitudes thérapeutiques d'une figure comme Artémis ⁽²⁰⁾, maîtresse de la nature sauvage et de la chasse, peuvent, de prime abord, sembler étonnantes. Pourtant, une analyse approfondie révèle chez la déesse à l'arc, comme chez son jumeau Apollon, une nature ambivalente. Ses traits redoutables, porteurs de maladies, frappaient particulièrement les femmes et les jeunes filles ; par effet compensatoire, Artémis veillait sur la santé des femmes, en particulier lors des accouchements. La fille de Lété n'est manifestement pas une déesse guérisseuse semblable à Asclépios, mais elle était dotée, en Attique notamment, de facultés thérapeutiques exercées au profit d'une catégorie précise de la population. Le cas d'Artémis démontre que, pour les Anciens, la notion de « dieu guérisseur » aurait semblé totalement absurde : de par sa nature divine, un dieu est toujours un guérisseur potentiel ; mais ses pouvoirs thérapeutiques ne s'expriment qu'en certains lieux, parfois à certaines époques seulement, dans des communautés qui recherchent l'aide médicale de ce dieu.

La divination médicale

Les sanctuaires médicaux : une architecture fonctionnelle

Les cultes médicaux occupent, par leur développement architectural, une position particulière au sein des dévotions de la Grèce antique. La structure architecturale n'a jamais été

conçue comme une nécessité dans les sanctuaires grecs. L'érection d'un autel suffisait à l'établissement d'un *temenos* ; l'édification d'un temple ou d'une enceinte n'était pas nécessaire. Si l'autel demeure l'élément majeur et incontournable dans les sanctuaires thérapeutiques, ces derniers témoignent, toutefois, d'une élaboration architecturale inhabituelle. Certes, les grands *temenoi* du monde grec, dotés d'un statut panhellénique ou, à tout le moins, d'une large renommée, connaissaient également des aménagements architecturaux monumentaux. Mais, dans les sanctuaires médicaux, le souci architectural apparaît comme une constante, quelles que soient leur dimension et leur réputation. Il s'agissait presque d'une obligation liée à la fonction de ces monuments. Centres de pèlerinage, destinés à recevoir de nombreux fidèles en quête de guérison, ils devaient inévitablement abriter les installations nécessaires à l'accueil des malades et à la consultation divine. Un local réservé à l'incubation était proprement indispensable au fonctionnement du culte, alors que les dispositifs d'alimentation en eau, s'ils n'étaient obligatoires, ont rapidement compté parmi les éléments essentiels à l'accomplissement de la cure. Outre ces installations récurrentes, les sanctuaires thérapeutiques les plus prestigieux ont été l'objet d'un formidable effort de construction, caractérisé par l'érection de bâtiments destinés au logement des patients (hôtellerie d'Épidaure), ou à leur divertissement (théâtres, stades dans plusieurs *Asclepieia*).

Or, les premiers vestiges de sanctuaires médicaux ont été mis au jour dans le dernier quart du XIX^e siècle, à Athènes et à Épidaure. Les deux cités abritaient des *Asclepieia* parmi les plus célèbres de l'Antiquité. Épidaure ⁽²¹⁾ demeura, jusqu'à la fin de l'époque classique, le principal centre du culte asclépieien ; le sanctuaire épidaurien jouissait d'une renommée sans égale, et fonda quantité de filiales dans l'ensemble du monde grec, notamment à Athènes ⁽²²⁾. Le dieu d'Épidaure s'établit, en 420 avant J.-C., sur le flanc méridional de l'Acropole. La Société archéologique d'Athènes a mené, dès 1876-1877, les premières fouilles de l'*Asclepieion* athénien (fig. 3), sous la direction de S. Koumanoudes. Il s'agissait d'un sanctuaire relativement modeste comprenant un autel, un temple, deux portiques, une fosse circulaire et une source. Quelques années plus tard, en 1881, P. Cavvadias a entamé, pour le compte de la même Société, les fouilles de l'*Asclepieion* d'Épidaure, à quelque 5 km au sud-ouest de la cité antique. Les campagnes effectuées jusqu'en 1928 ont assuré le dégagement de l'ensemble du *temenos* (fig. 2). Ce dernier a révélé de nombreuses constructions datées entre la seconde moitié du VI^e siècle avant J.-C. et 146 avant J.-C., sans omettre de fréquents remaniements sous la domination romaine.

Notre connaissance de l'architecture des sanctuaires médicaux repose donc en partie sur des fouilles remontant à la fin du XIX^e siècle. Des explorations complémentaires ont néanmoins été menées sur les deux sites, respectivement entre 1942 et 1946 à Épidaure, par F. Robert, R. Martin et H. Metzger, et en 1962-1963 à Athènes sous la direction de N. Platon. Elles ont permis d'approfondir l'étude des *temenoi* et de corriger certaines interprétations inexactes relatives aux édifices cultuels et à leur fonctionnement. Par contre, il s'avère beaucoup plus compliqué de modifier l'image de la médecine religieuse véhiculée par les fouilles anciennes. Diverses conceptions, nées dans le cadre des recherches de la fin du

siècle dernier, sont aujourd'hui remises en question. Mais, certaines théories restent fortement ancrées dans les mentalités, perpétuant une vision de la médecine sacrée et de ses rapports avec la médecine rationnelle peu conforme à la réalité antique.

Malgré la date précoce des premières campagnes, l'étude des vestiges architecturaux – analyse matérielle et fonctionnelle des bâtiments, puis reconstitution d'ensemble des sanctuaires et de leur fonctionnement – a été réalisée de manière déjà très scientifique. À Épidaure en particulier, soin et rigueur ont été apportés au dégagement des ruines de l'*Asclepieion*, au long du demi-siècle de fouilles, autorisant des interprétations souvent vérifiées par la suite. Même si certaines identifications sont aujourd'hui corrigées ou abandonnées, les vestiges alors mis au jour constituent toujours un matériel d'études

précis et fiable. Ainsi, le bâtiment quadrangulaire (fig. 2, n° 5) situé au sud-est du temple d'Asclépios et composé d'une cour intérieure entourée de galeries au nord, à l'est et au sud, était simplement désigné par la lettre E dans les rapports de Cavvadias, sans détermination de son rôle. Plus tard, F. Robert a proposé, sur la base des informations recueillies lors des premières fouilles, de l'identifier au local d'incubation primitif, antérieur au IV^e siècle avant J.-C. (23) Quant à la célèbre *tholos* (fig. 2, n° 4), après les multiples recherches complémentaires entreprises à son sujet, les hypothèses avancées à la fin du siècle dernier – un puits sacré d'après A. Defrasse et H. Lechat (24) – ont été contestées ; cependant, même les interprétations les plus récentes – un autel chthonien selon F. Robert (25), ou le tombeau d'Asclépios d'après G. Roux (26) – ne font pas l'unanimité. Pareil monument ne livrera d'ailleurs probablement jamais son secret ; l'évolution des identifications

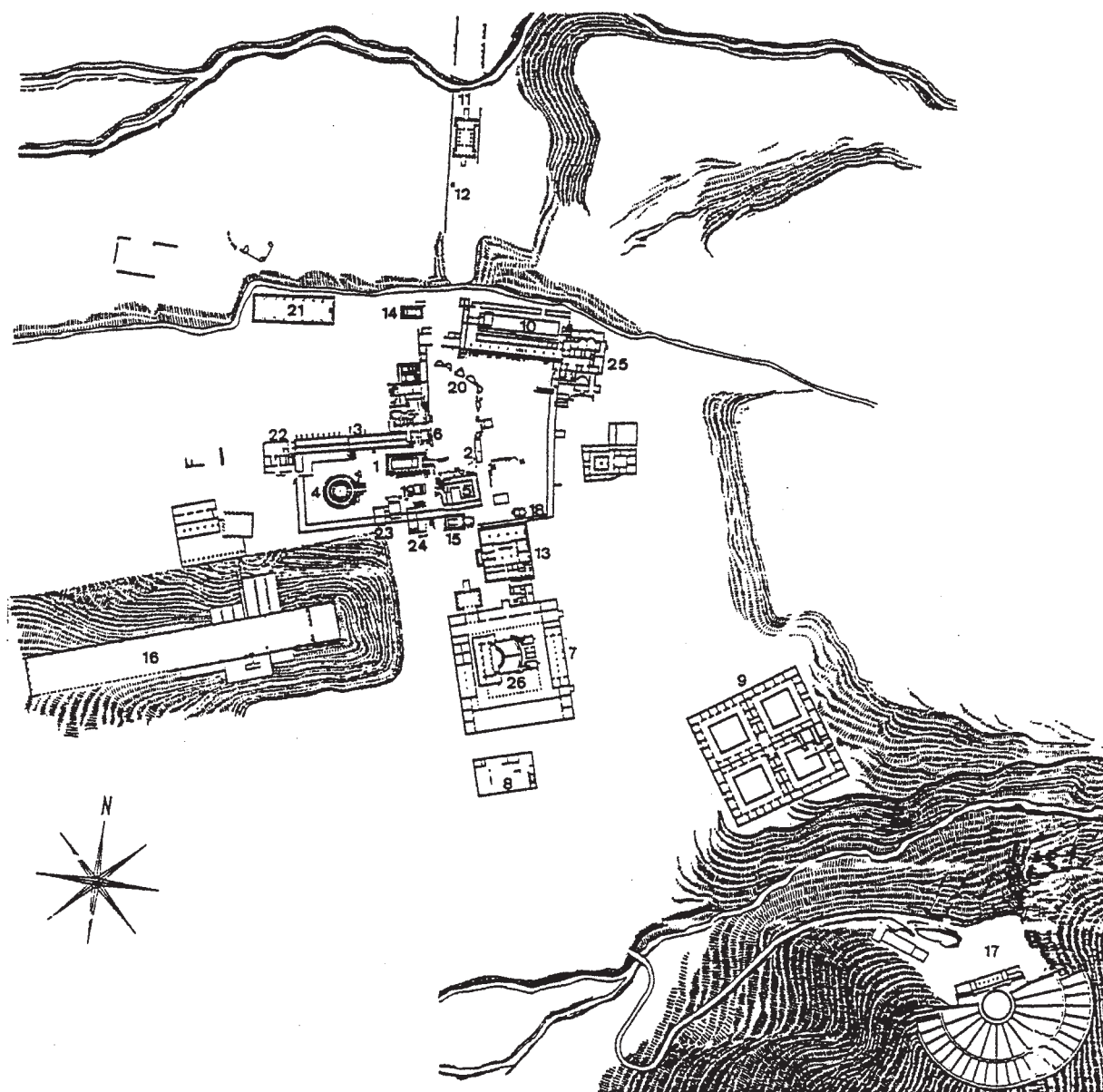


Fig. 2. Plan de l'*Asclepieion* d'Épidaure. D'après E.A. ARMPIS, *L'organisation des Asclépieia*, dans A. VERBANCK-PIÉRARD (éd.), *Au temps d'Hippocrate. Médecine et société en Grèce antique*, Mariemont, 1998, p.172, fig. 4.

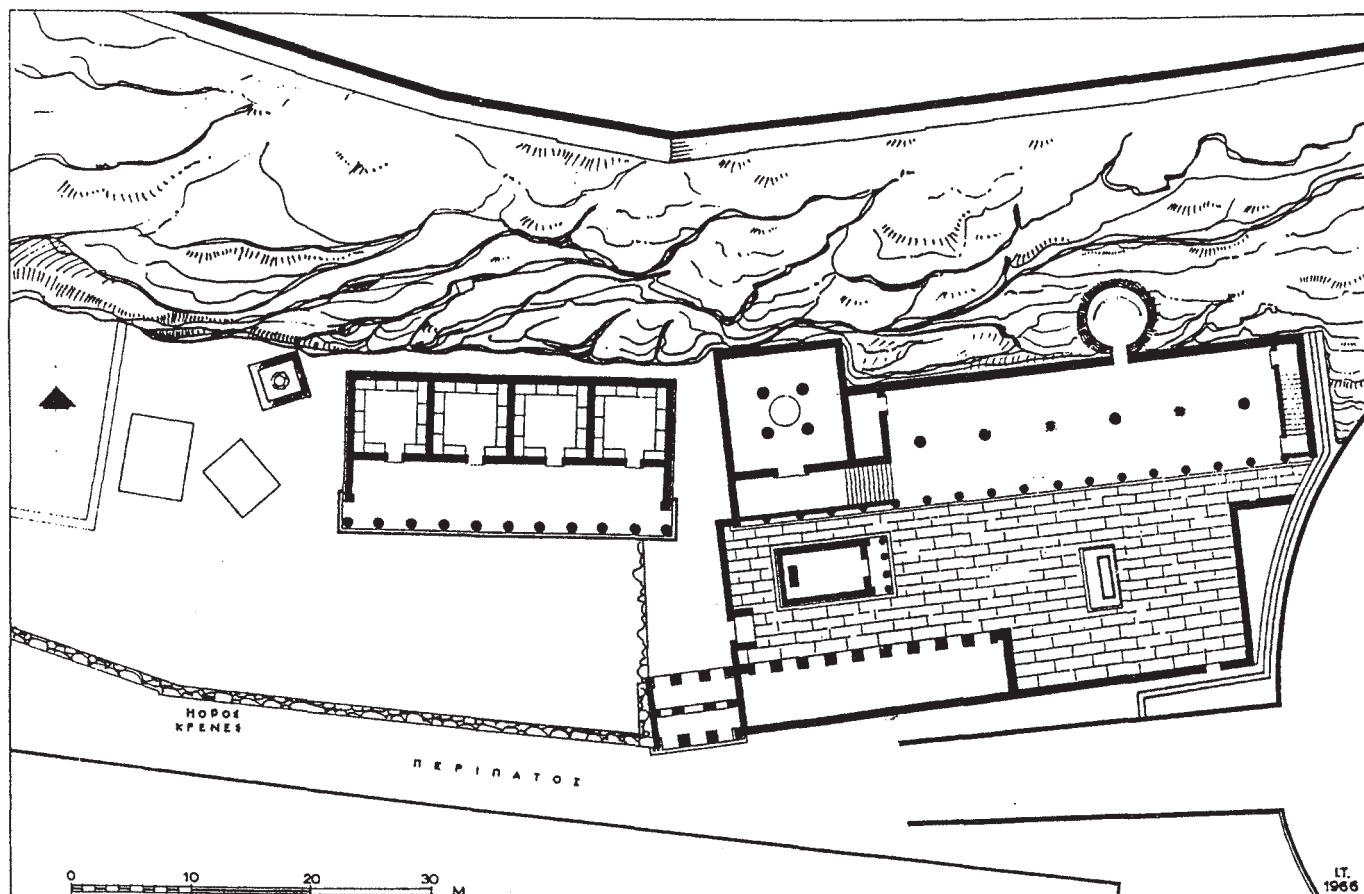


Fig. 3. Plan de l'Asclepieion d'Athènes. D'après S.B. ALESHIRE, *The Athenian Asklepieion. The People, their Dedications, and the Inventories*, Amsterdam, 1989, fig. 1.

le concernant ne remet absolument pas en question l'apport et la qualité des fouilles du XIX^e siècle.

À Athènes, par contre, les résultats des campagnes de la fin du siècle dernier doivent être considérés avec plus de circonspection. Bien que le site athénien soit moins vaste, les fouilles ont été extrêmement rapides, puisqu'elles se sont déroulées pendant à peine 14 mois. De plus, la tâche des fouilleurs a été fortement compliquée et ralentie par l'utilisation du terrain comme décharge lors du nettoyage de l'Acropole, entre 1840 et 1870. Ces fouilles hâtives et superficielles ont suscité des controverses quant à la localisation même de l'Asclepieion⁽²⁷⁾. La zone sur le versant sud de l'Acropole où prenait place le *temenos*, entre l'odéon d'Hérode Atticus et le théâtre de Dionysos, comprend trois terrasses successives. Si l'organisation du sanctuaire autour de la terrasse orientale est communément admise lors de son extension maximale, à partir du IV^e siècle avant J.-C., l'emplacement primitivement occupé par le dieu-médecin oppose les chercheurs, qui hésitent entre la terrasse médiane et la terrasse orientale. Les discussions ont notamment été entretenues par l'absence de datation rigoureuse des constructions et par le manque d'informations relatives aux structures les plus profondes et donc les plus anciennes. En 1876-1877, S. Koumanoudes a seulement dégagé le site jusqu'au niveau du pavement de marbre de la cour à l'avant du temple, pavement daté de la fin du I^{er} siècle ou du début du II^e siècle après J.-C. En réalité, les fouilles athéniennes ont eu des implications épi-

graphiques, plus qu'archéologiques, avec la découverte de quelque 200 inscriptions. Il s'agit d'ailleurs d'une constante dans les campagnes de la fin XIX^e siècle et du début du XX^e siècle : l'objectif principal demeurait la quête de documents épigraphiques propres à soutenir les études philologiques alors très en vogue.

Les fouilles menées à Épidaure et à Athènes ont donc eu des résultats plus ou moins satisfaisants. Il faut cependant noter la tendance, observée dès le XIX^e siècle, à projeter les informations recueillies dans le sanctuaire épidaurien, objet d'une étude approfondie, sur d'autres sites, dont notre connaissance est plus lacunaire. R. Caton⁽²⁸⁾ ne procède pas autrement lorsqu'il exploite les nombreux vestiges architecturaux mis au jour à Épidaure, pour pallier à l'insuffisance des campagnes athéniennes. Il propose ainsi une interprétation de la fosse circulaire de la terrasse orientale calquée sur celle de la *tholos* d'Épidaure. Attenant à l'extrémité ouest d'un portique dorique et entouré de quatre colonnes, le *bothros* se voit attribuer une fonction similaire à celle conférée à la *tholos*, à savoir une cache réservée aux serpents sacrés du dieu⁽²⁹⁾. Même si cette identification est aujourd'hui rejetée tant à Épidaure qu'à Athènes, elle illustre parfaitement le prestige dont jouissait l'Asclepieion épidaurien et son influence sur l'interprétation des autres sanctuaires médicaux. Or, cette propension à reconstituer les *temenoi* thérapeutiques à partir du modèle épidaurien se manifeste encore à l'époque actuelle. Au vu de sa renommée durant l'Antiquité, de la date très

ancienne des fouilles, de l'ampleur et de l'excellente conservation des vestiges, ainsi que de l'étude minutieuse dont il a été l'objet, le sanctuaire d'Épidaure apparaît, en quelque sorte, comme le prototype du sanctuaire médical antique. Or, même si les *temenoi* thérapeutiques partageaient plusieurs points communs, il faut éviter de les réduire à une image uniforme fondée sur le centre épidaurien. Il est nécessaire de conserver les spécificités locales de chaque culte, afin de dresser un tableau le plus conforme possible à la diversité culturelle antique.

Au-delà de la connaissance de deux nouveaux sanctuaires, la mise au jour précoce des *Asclepieia* d'Athènes et d'Épidaure a ouvert la voie aux études relatives à la médecine religieuse dans l'Antiquité classique. Malgré les erreurs commises dans l'interprétation des vestiges et les carences de certaines fouilles, la découverte des premiers sanctuaires médicaux a fourni un matériel archéologique qui a pu être confronté aux témoignages littéraires et épigraphiques concernant la divination médicale. Plusieurs caractéristiques des *temenoi* thérapeutiques, aménagements architecturaux et modalités cultuelles, ont été parfaitement saisies après les fouilles de la fin du siècle dernier. Ainsi, le rôle fondamental de l'eau dans le fonctionnement des cultes médicaux, ou le recours à l'incubation dans le cadre de la consultation divine, avaient déjà été mis en évidence par les chercheurs de l'époque. À partir de ces premières études, la recherche relative à ces deux aspects de l'iatromantique a progressé rapidement. Dès 1910, Th. Lefort a montré que la pratique de l'incubation a subi une évolution significative entre l'époque classique et la période romaine (30). Un sanctuaire comme Épidaure, surtout actif au V^e et au IV^e siècle avant J.-C., était le lieu de guérisons instantanées accordées en rêve par le dieu. Par contre, dans l'*Asclepieion* de Pergame, qui atteint son apogée au II^e siècle après J.-C., le dieu indique au patient endormi le traitement approprié à ses maux ; la guérison est donc postérieure à l'incubation proprement dite, puisque le malade doit encore appliquer le remède à son réveil. Quant à l'intervention de l'eau dans le processus médical, révélée par plusieurs textes, elle a été confirmée par la présence récurrente de sources et de fontaines dans les sanctuaires fouillés, dont Épidaure et Athènes. Mais, si les fonctions purificatrices et thérapeutiques de l'eau ont été reconnues dès le siècle dernier (31), son rôle « hydromantique », en préparation du sommeil oraculaire, n'a été observé que plus tard (32).

Les cultes médicaux étaient donc déjà l'objet d'une recherche intense à la fin du XIX^e siècle. D'abord uniquement alimentée par la littérature antique, l'étude de la médecine sacrée a connu une nouvelle impulsion avec la découverte et la fouille de grands sanctuaires thérapeutiques. Une autre source essentielle d'informations sur les oracles médicaux a alors été révélée au cours des campagnes archéologiques, à savoir les documents épigraphiques, en particulier les inscriptions épidauriennes relatant des cures accordées par Asclépios.

Les récits de guérisons miraculeuses, des inscriptions uniques

Notre connaissance de la médecine religieuse a largement profité de l'analyse des récits de guérisons miraculeuses

(*iamata*) exceptionnellement préservés dans quelques sanctuaires médicaux. Hormis les *Asclepieia* de Lébena en Crète (33) et de l'île Tibérine à Rome (34), le *temenos* épidaurien constitue, dans ce domaine, notre principale source de renseignements (35). Les restes de quatre imposantes stèles de marbre inscrites couvertes de *iamata* y ont été mises au jour par P. Cavvadias entre 1883 et 1918 (36). Datées de la seconde moitié du IV^e siècle avant J.-C., ces inscriptions étaient toujours visibles dans le sanctuaire lors du passage de Pausanias (37) qui en décrit six. Mises au jour à l'état de fragments en plusieurs points du sanctuaire, elles étaient probablement exposées dans le portique d'incubation (fig. 2 n° 3), contre le mur oriental (38).

Les *iamata* formaient une catégorie particulière d'ex-voto médicaux. Plutôt que d'offrir un tableau représentant l'intervention divine ou une reproduction du membre soigné par le dieu, les fidèles décidaient de commémorer par écrit le souvenir de la guérison obtenue. Il faut cependant signaler que des compilations de récits de guérison, comme celles des stèles épidauriennes, étaient probablement rédigées par le personnel du temple sur base des cures rapportées par les patients, oralement ou par écrit dans des offrandes individuelles. Les stèles A et B, quasi intégralement reconstituées, conservent le souvenir de quelque septante cures miraculeuses qui se sont déroulées dans l'*Asclepieion* d'Épidaure. Tous les récits de guérison sont rédigés selon un schéma identique ; ils comprennent successivement le nom du patient, l'indication de son mal, et enfin le récit de la consultation divine et le traitement prescrit par Asclépios. Or, toutes les cures relatées à Épidaure apparaissent comme des miracles divins. Le patient recouvre la santé par la seule intervention, en rêve, du dieu qui recourt à des remèdes, se livre à des opérations chirurgicales, ou réalise de véritables prodiges. Tantôt il enduit d'un baume la tête d'un homme chauve (39), tantôt il incise l'œil d'une malade et y verse un collyre (40), tantôt enfin il rend la parole à un enfant muet (41).

Les premiers commentaires de ces inscriptions ont été proposés à la fin du XIX^e siècle. Les cures divines racontées sur les stèles épidauriennes étaient alors considérées comme des histoires absurdes, preuve de la superstition attachée aux cultes médicaux. Elles apparaissaient comme l'illustration la plus éclatante de la crédulité des fidèles, de leur penchant pour le merveilleux et l'incroyable. Les soi-disant guérisons opérées dans les sanctuaires thérapeutiques étaient alors conçues comme de vastes supercheries, ourdies par des prêtres peu scrupuleux et attirés par l'appât du gain, profitant du désespoir et de la naïveté des malades (42). Victimes du scepticisme manifesté à l'encontre des cultes médicaux, les récits de guérison découverts à Épidaure ont longtemps été jugés avec mépris. En plein XX^e siècle, un auteur comme F. Chamoux n'hésite pas à les qualifier « d'historiettes édifiantes [...], de textes [...] évocateurs de la naïve piété grecque »⁴³.

Or, s'il est manifeste que certaines de ces histoires sont totalement irréalistes, d'autres, qui ne peuvent certes pas être acceptées par la médecine scientifique actuelle, apparaissent comme des miracles dont l'accomplissement peut être expliqué par la force de la foi des fidèles. De plus, même dans le cas des récits merveilleux contés sur ces stèles, il semble qu'un fond de réalité ait présidé à leur rédaction. La première cure relatée sur les stèles concerne une femme enceinte de cinq ans qui, après avoir pratiqué l'incubation à Épidaure, met

au monde un fils qui se comporte déjà comme un enfant plus âgé ⁽⁴⁴⁾ ; il est vraisemblable qu'une fidèle dont la grossesse se prolongeait se soit rendue à Épidaure et qu'à la sortie du sanctuaire, elle ait accouché ; les prêtres rapportant son histoire l'auront étoffée en y ajoutant le comportement plus que précoce du nouveau-né, comportement totalement imaginaire ⁽⁴⁵⁾.

Une cure miraculeuse est donc embellie par les autorités du temple, soucieuses d'augmenter la réputation du dieu, et par contrecoup, la confiance des fidèles. M. P. J. Dillon ⁽⁴⁶⁾ a ainsi mis en évidence la fonction didactique de ces récits de guérison, sans doute fondés sur les expériences vécues et racontées par les pèlerins, puis rassemblées par les prêtres sur ces grandes stèles exposées dans le sanctuaire à l'adresse des nouveaux venus qui ne demandaient qu'à croire. Leur rôle devait être double : affermir la foi des fidèles et les informer de la nécessité d'apporter au dieu l'offrande qu'il attendait d'eux en cas de guérison.

Image passée et présente de la médecine religieuse

Bien que les fouilles et les travaux du siècle dernier aient posé les bases des recherches actuelles et fourni un premier matériel d'étude, leurs retombées ne sont pas exclusivement positives. Plusieurs théories ont alors vu le jour qui se sont avérées fausses. Comme pour toute recherche dans le domaine des sciences humaines, l'analyse des cultes médicaux n'a pas livré de vérité absolue. Les hypothèses proposées sont demeurées valables jusqu'à ce que leur inexactitude ait été démontrée, notamment grâce à l'exploitation de nouveaux documents. Ainsi, les offrandes consacrées aux divinités guérisseuses ont donné lieu jadis à des interprétations désormais rejetées. Longtemps, les ex-voto anatomiques (fig. 4) ont été considérés comme une source de connaissance des maladies antiques. A. Bouché-Leclercq assimile les *Asclepieia* à des « musées pathologiques » à cause de « l'habitude prise par les clients de consacrer en ex-voto l'image de la partie



Fig. 4. Collection d'ex-voto anatomiques en terre cuite romains, datés entre le III^e siècle et le I^{er} siècle av. J.-C. British Museum. D'après R. JACKSON, *Doctors and Diseases in the Roman Empire*, Londres, 1988, p.158, fig. 42.

malade » ⁽⁴⁷⁾. Or, il est aujourd'hui assuré que la majorité des ex-voto étaient réalisés en série d'après des modèles standards ; ils ne portaient donc la trace d'aucune affection ⁽⁴⁸⁾, hormis dans des cas exceptionnels d'offrandes fabriquées sur commande pour un fidèle désireux de personnaliser son don, et d'exposer le mal présent ou passé dont il souffrait ⁽⁴⁹⁾. Une autre question soulevée par les ex-voto offerts dans les sanctuaires thérapeutiques concernait, en effet, le moment de leur dédicace ainsi que leur rôle dans le processus thérapeutique : s'agissait-il seulement de remercier le dieu après son intervention, ou ces offrandes pouvaient-elles également être



Fig. 5. Stèle propitiatoire en marbre de Gölde en Lydie ornée d'une jambe gauche en relief. Lieu de conservation inconnu. D'après F.T. VAN STRATEN, *Gifts for the Gods*, dans H.S. VERSNEL, *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leyde, 1981, n°54.

dédiées avant la guérison et investies d'une valeur propitiatoire ⁽⁵⁰⁾ ? Les deux fonctions leur sont aujourd'hui attribuées, selon les exemplaires mis au jour ⁽⁵¹⁾. L'Anatolie a livré, en Lydie et en Phrygie, une série très homogène de stèles propitiatoires (fig. 5), ornées de la représentation d'un organe accompagnée d'une inscription ⁽⁵²⁾ ; par le texte, le fidèle malade reconnaît une faute à l'encontre du dieu et demande la guérison du mal envoyé comme punition divine. D'autres ex-voto étaient, au contraire, dédiés par des patients déjà guéris en signe de leur reconnaissance, comme le montre un *Mime* d'Hérodas ⁽⁵³⁾ ; la patiente, Coccalé, se rend à l'*Asclepieion* de Cos afin d'offrir un tableau peint au dieu en remerciement des soins prodigués.

De même, la détermination de la clientèle des sanctuaires médicaux apparaît comme un sujet qui a suscité des prises de position diverses dès la fin du XIX^e siècle. A. Walton ⁽⁵⁴⁾ oppose les oracles thérapeutiques fréquentés par des fidèles ignorants issus des classes inférieures à la médecine rationnelle, apanage des citoyens les plus instruits. Par contre, Ch. Diehl ⁽⁵⁵⁾ affirme que toutes les couches de la société étaient représentées parmi les patients d'Asclépios à Épidaure. Il précise toutefois sa pensée, ajoutant qu'il s'agissait majoritairement d'un public féminin ; d'après lui, ce type de dévotions associant rites nocturnes, rêves et miracles séduisait particulièrement les femmes, car elles comblaient leur imagination ! Or, il est aujourd'hui assuré que les cultes guérisseurs accueillaient des pèlerins issus de toutes les classes sociales, aussi bien hommes que femmes. Les textes et les inscriptions exposent maints cas d'oracles médicaux rendus à des fidèles de statut aussi différent qu'un borgne raillé même par les autres malades ⁽⁵⁶⁾, l'orateur Aelius Aristide ⁽⁵⁷⁾ ou même l'empereur Caracalla ⁽⁵⁸⁾ ; ils attestent également la présence, parmi les malades, de femmes, en nombre ni plus, ni moins important que les hommes. Les ex-voto anatomiques confirment la diversité de la clientèle : ils étaient fabriqués dans des matériaux variés, terre cuite, pierre et métal, permettant au fidèle de choisir une offrande adaptée à ses moyens financiers.

Bien que les théories défendues par A. Walton et Ch. Diehl dans la dernière décennie du XIX^e siècle soient à présent corrigées, elles s'inséraient dans un courant de pensée plus général qui s'avère beaucoup plus tenace, concernant la médecine religieuse et ses relations avec la médecine rationnelle. Les interprétations relatives à des sujets ponctuels comme les ex-voto médicaux et la clientèle des sanctuaires thérapeutiques ont été abandonnées après que leur inexactitude a été établie. Par contre, il est beaucoup plus compliqué de modifier la vision globale de la médecine sacrée élaborée à la fin du XIX^e siècle, mais qui imprègne encore plus ou moins fortement les conceptions actuelles.

Une réflexion, comme celle de A. Walton, qui distingue les oracles médicaux réservés à un public populaire, peu instruit, des médecins « laïcs », consultés par des citoyens cultivés, soutient l'idée d'une séparation nette entre médecine religieuse et médecine rationnelle. Elle véhicule notamment une image très dévalorisante des fidèles implorant l'aide d'Asclépios, regardés comme de pauvres gens, naïfs et crédules. De même, les chercheurs de la fin du XIX^e siècle exploient l'interdiction de naître et de mourir dans l'*Asclepieion* d'Épidaure, pour accentuer le portrait déjà fort sombre qu'ils dressent des cultes médicaux. La conception est alors très répandue selon laquelle les pèlerins venus

pleins d'espoir consulter le dieu, sont jetés sans la moindre pitié hors du sanctuaire, lorsque la mort s'apprête à les emporter. Les auteurs n'hésitent pas à parler de la cruauté et de la barbarie de ces pratiques, qualifiant d'inhumaine l'attitude des cultes médicaux vis-à-vis des mourants ⁽⁵⁹⁾ ! Pareilles considérations s'inscrivaient parfaitement dans la vision très négative alors développée au sujet des cultes thérapeutiques, assimilés à de vastes supercheries destinées à abuser de la confiance d'innocents fidèles, afin d'assurer le succès du sanctuaire et de réaliser un maximum de bénéfices.

Un élément déterminant dans le développement de cette image dépréciative de la médecine sacrée a été la mise au jour, lors des premières fouilles d'Épidaure, des récits de guérisons divines gravés dans la pierre. Ces inscriptions ont renforcé le scepticisme moderne à l'égard des cures opérées dans les sanctuaires, alimentant les interprétations défavorables aux cultes médicaux. Elles ont achevé de jeter le discrédit sur les *temenoi* thérapeutiques, conçus comme les centres de vastes fraudes organisées officiellement : comment croire, en effet, à de pareilles histoires, plus proches du conte pour enfant que du récit religieux ? La crédulité et la superstition des fidèles étaient les principales causes invoquées pour expliquer le succès rencontré par les cultes médicaux auprès de certaines franges de la population.

Le rejet massif de la médecine religieuse, au XIX^e siècle, a été largement motivé par le contexte historique. À une époque de formidable développement scientifique, durant laquelle il semblait à l'homme pouvoir tout expliquer et tout résoudre via une vision totalement positive et rationnelle des phénomènes, l'intervention du religieux dans des sphères comme la technique ou la médecine était proprement impensable. Les guérisons miraculeuses rapportées par les stèles d'Épidaure ont, dès lors, été regardées comme de pures fictions. Elles apparaissaient comme des créations littéraires, dues aux responsables du sanctuaire, des charlatans qui escomptaient ainsi affermir la foi des malades et drainer un public toujours plus nombreux, en profitant de son ignorance. R. Caton, constatant la crédulité encore affichée par certains contemporains, précise d'ailleurs que les Anciens étaient excusables du fait de leur absence totale de formation scientifique ⁽⁶⁰⁾. Même quand certains auteurs défendent une vision plus positive des cultes médicaux, ils demeurent influencés par les idées de leur temps, si bien que les notions de crédulité et de naïveté transparaissent en filigrane dans leurs écrits ⁽⁶¹⁾.

Plus que leur confiance illimitée en la science, le principal reproche qui peut être adressé aux chercheurs du XIX^e siècle concerne les jugements de valeur qu'ils ont portés sur la religion d'Asclépios. Dans le domaine de l'histoire des religions, il est impératif de témoigner un respect absolu aux convictions des fidèles. Aussi précise et complète que soit une enquête, une dimension lui échappera toujours, en l'occurrence la dimension personnelle, l'adhésion et la confiance de l'adepte. Le respect de la foi de l'autre est la garantie d'une étude juste : en matière de religions, il faut rassembler un maximum d'informations relatives aux mythes, aux rites, aux croyances, afin d'en proposer une image la plus objective possible. Mais il faut se garder d'émettre un jugement sur le contenu des croyances, sous peine de s'engager dans un débat d'ordre religieux et moral incompatible avec une étude scientifique. Parler de la crédulité des dévots d'Asclépios, réduire les

guérisons divines à des fictions littéraires, c'est fermer la porte à une approche vraiment compréhensive des cultes médicaux, de leur signification pour les fidèles et de la place qu'ils occupaient au sein de la société.

Le refus d'accorder toute réalité historique aux cures opérées dans les temples est d'ailleurs totalement dépassé. Les études actuelles reconnaissent, pour la plupart, l'authenticité des guérisons obtenues dans les *temenoi* thérapeutiques. Les travaux de la psychanalyse devraient notamment contribuer à une meilleure compréhension des guérisons survenues dans les sanctuaires médicaux ; les maladies de nature psychosomatique ou hystérique ont pu former une part relativement importante des affections soignées ⁽⁶²⁾. Si la nature miraculeuse de certaines guérisons opérées à Lourdes est aujourd'hui reconnue, pourquoi dénier l'existence de phénomènes semblables dans les cultes païens de l'Antiquité. La confiance des fidèles en une puissance surhumaine, la force de leur foi peut constituer aujourd'hui comme hier un facteur susceptible de provoquer une guérison.

La valorisation de la science intervenue au XIX^e siècle a entraîné la mise en exergue d'une seconde notion, celle du progrès humain. Plusieurs conceptions évolutionnistes ont alors vu le jour, qui affirmaient le développement de l'humanité à travers différentes phases successives, dont la science apparaissait toujours comme l'aboutissement ultime. Dans cette perspective, des schémas explicatifs similaires ont été appliqués à l'Antiquité. Dans le domaine de la médecine, une distinction chronologique et hiérarchique a été réalisée entre la médecine religieuse et la médecine rationnelle. La médecine des temples a été présentée comme l'ancêtre de la médecine « laïque », considérant qu'« il s'était formé [...], à l'ombre de la religion, une tradition médicale » ⁽⁶³⁾. Se fondant sur le témoignage de Strabon qui prétend que, selon la tradition, Hippocrate a appris la médecine au moyen des récits de guérison affichés dans l'*Asclepieion* de Cos ⁽⁶⁴⁾, la plupart des auteurs ont voulu démontrer que la médecine rationnelle était largement redevable à la médecine sacrée. A. Bouché-Leclercq souligne la conservation, dans les archives des sanctuaires, des formules de remèdes prescrits par le dieu ainsi que d'offrandes à l'image d'organes atteints d'affections ⁽⁶⁵⁾. L'inexactitude de ces deux affirmations est aujourd'hui établie : les ex-voto anatomiques reproduisent presque toujours des membres sains ⁽⁶⁶⁾, tandis que les traitements mentionnés dans les *iamata* d'Épidaure, de Lébéna et de Rome s'apparentent plus à des actions magiques qu'à des interventions médicales. Les quelques manipulations de caractère chirurgical entreprises par le dieu sont les signes du savoir divin, mais ne correspondent pas à de véritables opérations qui auraient été exécutées par des prêtres médecins attachés aux sanctuaires. A. Walton, une des rares personnalités du siècle dernier à admettre l'authenticité de certaines cures relatées par les stèles épidauriennes, tombe dans de pareils excès ; elle soutient que les inscriptions de l'*Asclepieion* nous révèlent

la pratique d'une véritable médecine dans les sanctuaires thérapeutiques, une médecine exercée par quelques spécialistes capables de recourir à la chirurgie, aux drogues médicinales ainsi qu'à l'hypnotisme ⁽⁶⁷⁾.

Toutefois, le XIX^e siècle n'a pas seulement considéré que la médecine rationnelle était née de la médecine religieuse, mais qu'elle lui avait succédé, causant sa disparition. Les deux formes de pratique médicale étaient considérées comme opposées l'une à l'autre, et même plus comme incompatibles. L'avènement de la médecine rationnelle, assimilée à une première forme de « science », ne pouvait que provoquer la disparition de la médecine des temples, pensait-on à une époque durant laquelle la Science affirmait sa suprématie sur tout autre mode de connaissance. La prééminence et l'inévitable succès de la médecine « laïque » seraient perçus à travers les transformations de l'activité des sanctuaires médicaux : les miracles diminuent au profit de traitements proprement médicaux, associant bains, régimes, exercices physiques et remèdes ⁽⁶⁸⁾.

Or, il est aujourd'hui évident que la soi-disant évolution qui aurait conduit au triomphe de la médecine rationnelle est une pure illusion de l'esprit. Si certains cultes médicaux locaux ont pu connaître un déclin précoce lié aux circonstances historiques, à la vie de leur région, la majorité des *temenoi* thérapeutiques sont demeurés en activité jusqu'à la fin du paganisme et même au-delà, constituant l'un des pôles les plus actifs de la résistance au christianisme ⁽⁶⁹⁾. La foi dans les compétences médicales des divinités était telle que les chrétiens ont été contraints d'intégrer ces pratiques païennes dans leurs dévotions sous la forme de cultes rendus à des saints guérisseurs ⁽⁷⁰⁾. Médecine religieuse et rationnelle ont donc connu des développements parallèles, qui ne peuvent être appréhendés en terme d'antériorité ou de prédominance. Il s'agit maintenant d'observer non des influences unilatérales, mais d'éventuelles interactions entre ces deux secteurs d'activité thérapeutique. En effet, bien que la coexistence des médecines sacrée et laïque soit démontrée, l'influence positiviste se révèle encore tenace dans la conception des rapports de valeur qui leur sont attachés. La médecine religieuse est encore souvent reléguée au second plan et perçue comme une manifestation mineure vis-à-vis de la médecine rationnelle, qui a posé les bases de la médecine scientifique contemporaine. Mais, ces deux types de pratique médicale formaient les deux faces inséparables d'une même réalité, l'angoisse de la maladie et la réponse humaine qui pouvait lui être donnée. Pour assurer une étude complète de la médecine antique à une époque ou dans une région donnée, il est dès lors indispensable d'envisager aussi bien les manifestations de la médecine sacrée que les témoignages de la médecine « laïque ». Cette double enquête est la garantie d'une reconstitution aussi fidèle que possible de la place occupée, dans la société et dans la vie des hommes, par les questions médicales.

NOTES

- (1) Sur l'incubation médicale, voir M. DELCOURT, *Les grands sanctuaires de la Grèce*, Paris, 1947, p. 94-113 ; C. MEIER, *Ancient Incubation and Modern Psychotherapy*, Evanston, 1967 ; C. A. MEIER, *Le rêve et l'incubation dans l'ancienne Grèce*, dans R. CAILLOIS et G. E. VON GRUNEBaum (éds), *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris, Gallimard, 1967, p. 290-304.
- (2) Pour une étude globale de l'oniromancie en tant que méthode divinatoire : A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, t. I, Paris, 1879, p. 273-329.
- (3) Sur le triple rôle de l'eau dans les sanctuaires médicaux : R. GINOUVÈS, *Balaneutiké. Recherches sur le bain dans l'Antiquité grecque*, Paris, de Boccard, 1962 (BEFAR, 200), p. 349-361 ; R. GINOUVÈS, *L'eau dans les sanctuaires médicaux*, dans R. GINOUVÈS, A. M. GUIMIER-SORBETS, J. JOUANNA et L. VILLARD (éds), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec, Actes du colloque de Paris, 25-27 novembre 1992* (Paris, 1994, BCH suppl. 28), p. 237-246.
- (4) Pour Apollon archer, dont les traits répandent chez les hommes de cruelles maladies : *infra*, n. 7.
- (5) En Lydie et en Phrygie par exemple, nous possédons une série de stèles expiatoires et propitiatoires consacrées à diverses divinités locales par des malades qui concevaient leurs maux comme une punition envoyée par le dieu. Le fidèle reconnaissait publiquement sa faute par ce monument et implorait le pardon divin et la guérison. Sur ces stèles votives anatoliennes, voir VAN STRATEN, p. 101-102, 135-140 ; FORSEN, p. 121-125.
- (6) Cf. Th. LEFORT, *Notes sur le culte d'Asklépios, Nature de l'incubation dans ce culte, I. Aux V^e et IV^e siècles*, dans *Musée belge*, 10, 1906, p. 21-37 ; Th. LEFORT, *Notes sur le culte d'Asklépios, Nature de l'incubation dans ce culte, II. Époque romaine*, dans *Musée belge*, 10, 1906, p. 101-126. — Pour la méthode de l'incubation médicale : *supra*, p. 1.
- (7) Pour Apollon, dieu guérisseur : A. VERBANCK-PIERARD, *Dieux guérisseurs. La maladie et le sacré*, dans A. VERBANCK-PIERARD (éd.), *Au temps d'Hippocrate. Médecine et société en Grèce antique*, Marlemont, 1998, p. 149-150 ; R. GINOUVÈS, *Balaneutiké. Recherches sur le bain dans l'Antiquité grecque*, Paris, de Boccard, 1962 (BEFAR, 200), p. 337-339 ; M. DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, Paris, 1955, p. 168-169, 179-181, 217-219.
- (8) Hom., *Il.*, I, 48 ss.
- (9) Parmi les nombreuses publications relatives à Asclépios et à son rôle de dieu-médecin, il faut mentionner : RE, s.v. Asclepius (THRAEMER, 1896), col. 1642-1697 ; E. J. et L. EDELSTEIN, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, 2 vol., Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1945 ; C. KERÉNYI, *Asclepius. Archetypal Image of the Physician's Existence*, New York, 1959 (trad. par R. MANHEIM) ; LIMC, s.v. Asclepius (B. HOLTZMANN, 1984), p. 863-897 ; C. BENEDUM, *Asclepius – Der homerische Arzt und der Gott von Epidauros*, dans *Rheinisches Museum für Philologie*, 133, 1990, p. 210-226 ; A. VERBANCK-PIERARD, *Dieux guérisseurs. La maladie et le sacré*, dans VERBANCK-PIERARD (éd.), *op. cit.* (n. 7), p. 151-157.
- (10) Cf. Pindare, *Pyth.* III, 1-60.
- (11) Pour le culte thérapeutique d'Amphiaraos : L. R. FARNELL, *Greek Hero-Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, 1921, p. 58-62 ; A. VERBANCK-PIERARD, *Dieux guérisseurs. La maladie et le sacré*, dans VERBANCK-PIERARD (éd.), *op. cit.* (n. 7), p. 157.
- (12) Pour la fonction médicale d'Héraclès : GINOUVÈS, *op. cit.* (n. 7), p. 362-364 ; G. MOITRIEUX, *Hercule au serpent au sanctuaire de Deneuvre (Meurthe-et-Moselle)*, dans *Archéologie et médecine, VII^e Rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes, 23-24-25 octobre 1986* (Juan-les-Pins, 1987), p. 225-239.
- (13) Cf. Démosth., *Ambass.*, 249.
- (14) A. VERBANCK-PIERARD, *Les héros guérisseurs : des dieux comme les autres ! A propos des cultes médicaux dans l'Attique classique*, dans *Kernos. Suppl.* 10, 2000, p. 281-332.
- (15) Outre Dodone, un seul sanctuaire dédié à un Zeus oraculaire est connu en Grèce, à savoir celui d'Olympie. Pour les sanctuaires oraculaires de Zeus : H. W. PARKE, *The Oracles of Zeus. Dodona – Olympia – Ammon*, Oxford, 1967.
- (16) Au coût du déplacement s'ajoutaient les frais liés au séjour sur place, séjour qui se prolongeait souvent plusieurs jours ; le dieu n'apparaissait pas nécessairement au fidèle lors de sa première nuit dans le sanctuaire et le traitement, effectué le plus souvent à l'intérieur du *temenos*, durait parfois plusieurs jours. De plus, de pareils voyages occasionnaient un manque à gagner évident pour ces travailleurs manuels, qui ne pouvaient cesser tout travail durant une très longue période.
- (17) Strab., XIV, 1, 44.
- (18) En de nombreux endroits, le culte rendu à Apollon ne possédait aucune valeur médicale ; les oracles apolliniens étaient interrogés sur des questions très variées, d'ordre politique, économique, militaire, ... et non uniquement sur des problèmes de santé. Pour la personnalité complexe d'Apollon : ROSCHER, s. v. Apollon (A. FURTWÄGLER, 1884-1890), col. 422-443.
- (19) Imploré comme dieu oraculaire, en particulier comme sauveur dès l'époque hellénistique, Sarapis était conçu, à l'origine, comme un dieu chthonien, dispensateur de richesses, mais aussi comme un dieu funéraire. Il s'agit donc d'une figure aux aspects multiples, cf. LIMC, s. v. Sarapis (G. CLERC et J. LECLANT, 1994), p. 666-667.
- (20) Pour le culte médical d'Artémis : A. VERBANCK-PIERARD, *Dieux guérisseurs. La maladie et le sacré*, dans VERBANCK-PIERARD (éd.), *op. cit.* (n. 7), p. 150-151.
- (21) Pour le sanctuaire d'Asclépios à Épidaure : F. ROBERT, *Épidaure*, Paris, Les Belles Lettres, 1935 ; G. ROUX, *L'architecture de l'Argolide aux IV^e et III^e siècles avant J.-C.*, Paris, de Boccard, 1961 (BEFAR, 199), p. 83-315 ; R. MARTIN et H. METZGER, *La religion grecque*, Paris, PUF, 1976, p. 91-109.
- (22) Pour le culte et le sanctuaire d'Asclépios à Athènes : S. B. ALESHIRE, *The Athenian Asklepieion. The People, their Dedications, and the Inventories*, Amsterdam, 1989 ; S. B. ALESHIRE, *Asklepios at Athens. Epigraphic and Prosopographic Essays on the Athenian Healing Cults*, Amsterdam, 1991, p. 1-220 ; MARTIN et METZGER, *op. cit.* (n. 21), p. 81-84.
- (23) Cf. F. ROBERT, *L'édifice E d'Épidaure et la topographie du hiéron d'Asclépios*, dans BCH, 57, 1933, p. 380-393 ; F. ROBERT, *Épidaure*, Paris, 1935, p. 17-18.
- (24) A. DEFRASSE et H. LECHAT, *Épidaure. Restauration et description des principaux monuments du sanctuaire d'Asclépios*, Paris, 1895, p. 95-128.
- (25) F. ROBERT, *Thymélè : Recherches sur la signification et la destination des monuments circulaires dans l'architecture religieuse de la Grèce*, Paris, de Boccard, 1939, p. 259-358.
- (26) G. ROUX, *L'architecture de l'Argolide aux IV^e et III^e siècles avant J.-C.*, Paris, de Boccard, 1961 (BEFAR, 199), p. 187-200.
- (27) La polémique concernant l'emplacement du sanctuaire d'Asclépios d'Athènes est exposée dans S. B. ALESHIRE, *The Athenian Asklepieion*, Amsterdam, 1989, p. 23-32.
- (28) Cf. R. CATON, *The Temples and Ritual of Asklepios at Epidauros and Athens*, 2^e éd., Londres, 1900, p. 25-26.
- (29) Sur le *bothros* athénien, voir MARTIN et METZGER, *op. cit.* (n. 21), p. 83-84 ; ALESHIRE, *op. cit.* (n. 27), p. 26.
- (30) *Supra*, n. 6.
- (31) Cf. Ch. DIEHL, *Excursions archéologiques en Grèce*, Paris, 1890, p. 326, 328 ; A. WALTON, *The Cult of Asklepios*, New York, 1894, p. 40-42.
- (32) GINOUVÈS, *op. cit.*, (n. 7), p. 352-357.
- (33) Cf. *Inscriptiones Creticae*, I, XVII, 9, 17, 18, 19, 24.
- (34) Cf. CIG, 5980 ; IG, XIV, 966.
- (35) Strabon (VIII, 6, 15) mentionne également la dédicace d'inscriptions similaires dans les *Asclepieia* de Cos et de Tricca.
- (36) Cf. IG², IV, 1, 121-124. Les inscriptions épidauriennes ont été publiées, traduites et largement commentées par R. HERZOG, *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*, dans *Philologus, Supplementband*, 22, Heft 3, Leipzig, 1931, p. 1-160. Récemment, une traduction anglaise et une nouvelle analyse ont été proposées par L. R. LIDONNICI, *The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation and Commentary*, Atlanta, 1995.
- (37) Pausanias, II, 27, 3.
- (38) Cf. LIDONNICI, *op. cit.* (n. 36), p. 17-19.
- (39) *Idem*, p. 98-99 (stèle A, n°19).
- (40) *Idem*, p. 88-89 (stèle A, n°4).
- (41) *Idem*, p. 88-89 (stèle A, n°5).
- (42) Cf. CATON, *op. cit.* (n. 28), p. 36-38. — L'ensemble du chapitre consacré par Ch. Diehl aux premières fouilles d'Épidaure témoigne du même scepticisme vis-à-vis des sanctuaires thérapeutiques et des guérisons dont ils étaient le cadre ; voir, en particulier, DIEHL, *op. cit.* (n. 31), p. 324-325.
- (43) F. CHAMOUX, *La civilisation grecque à l'époque archaïque et classique*, Paris, 1963, p. 248.
- (44) Cf. LIDONNICI, *op. cit.* (n. 36), p. 84-85 (stèle A, n°1).
- (45) Cf. M. P. J. DILLON, *The Didactic Nature of the Epidaurian lamata*, dans ZPE, 101, 1994, p. 257.
- (46) Dillon a revalorisé les récits de guérison d'Épidaure, en insistant sur leur rôle didactique, mais aussi sur le fond de réalité des guérisons qu'ils rapportent : *idem*, p. 239-260.
- (47) A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, t. III, Paris, 1880, p. 288.
- (48) Cf. M. GRMEK et D. GOUREVITCH, *Les maladies dans l'art antique*, Paris, Fayard, 1998 (coll. *Penser la médecine*), p. 16-17.
- (49) Ainsi, un ex-voto anatomique éphésien en bronze du III^e siècle ap. J.-C., figurant le haut d'un visage avec les yeux et la racine du nez, présente un strabisme. Cf. GRMEK et GOUREVITCH, *op. cit.* (n. 48), p. 255-256.

- (50) S'inscrivant dans ce débat, Ch. Diehl affirme, à la fin du XIX^e siècle, que les ex-voto médicaux étaient rarement de nature propitiatoire. Selon lui, l'offrande est postérieure à la cure, puisqu'elle intervient dans le cadre d'un contrat passé avec le dieu : la dédicace d'un ex-voto en échange de la guérison. Cf. DIEHL, *op. cit.* (n. 31), p. 329-330.
- (51) Cf. F. T. VAN STRATEN, *Gifts for the Gods*, dans H. S. VERSNEL, *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leyde, Brill, 1981, p. 102-104. Cet auteur observe d'ailleurs que des ex-voto anatomiques dédiés en remerciement d'une cure peuvent en même temps posséder une valeur propitiatoire ; ils permettent au fidèle de placer l'organe guéri sous la protection divine, afin de se prémunir d'éventuelles affections futures.
- (52) Sur les stèles votives anatoliennes, voir VAN STRATEN, *op. cit.* (n. 51), p. 101-102, 135-140 ; B. FORSÉN, *Griechische Gliederweihungen. Eine Untersuchung zu ihrer Typologie und ihrer religions- und sozialgeschichtlichen Bedeutung*, Helsinki, Institut finnois d'Athènes, 1996, p. 121-125.
- (53) Hérodas, *Mimes*, IV, 1-20.
- (54) WALTON, *op. cit.* (n. 31), p. 58.
- (55) DIEHL, *op. cit.* (n. 31), p. 325.
- (56) Cf. LIDONNICI, *op. cit.* (n. 36), p. 92-93 (stèle A, n°9).
- (57) Issu, au II^e siècle ap. J.-C., d'un milieu mysien aisé, Aelius Aristide a séjourné durant plusieurs années dans l'*Asclepieion* de Pergame, afin de soigner les nombreux maux dont il était atteint. Il a relaté son expérience pergaménienne dans les *Ἱεροὶ Λόγοι*, six discours dans lesquels il rend compte de ses rapports privilégiés avec le dieu. Sur les *Discours sacrés* d'Aelius Aristide, voir A. J. FESTUGIÈRE, *Discours sacrés. Rêve, religion, médecine au II^e siècle après J.-C.*, Paris, Macula, 1986 ; C. A. BEHR, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam, 1968.
- (58) Lors d'une campagne en Asie, l'empereur malade, se rendit notamment à l'*Asclepieion* de Pergame, où il consulta Asclépios en rêve. Cf. Hérodien, IV, 8, 3.
- (59) Cf. DIEHL, *op. cit.* (n. 31), p. 316 ; CATON, *op. cit.* (n. 28), p. 39-40. Ce dernier auteur n'hésite pas à comparer le traitement soi-disant inhumain réservé aux moribonds par les Anciens dans les *temenoi* païens, avec le comportement charitable et bienveillant des chrétiens de son époque vis-à-vis des malades soignés dans un hôpital attaché à une église.
- (60) Cf. CATON, *op. cit.* (n. 28), p. 38.
- (61) Cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.* (n. 47), p. 289 ; DIEHL, *op. cit.* (n. 31), p. 324-325, 334-335.
- (62) A. Rousselle souligne l'apport de la psychanalyse à l'étude de la médecine religieuse. Bien qu'elle travaille sur les cultes guérisseurs de la Gaule tardive, ses réflexions ouvrent des perspectives intéressantes pour l'ensemble des cultes thérapeutiques antiques. Cf. A. ROUSSELLE, *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris, Fayard, 1990, p. 16-18.
- (63) Cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.* (n. 47), p. 288.
- (64) Cf. Strabon, XIV, 2, 19. – Il faut cependant remarquer que les plus anciens vestiges découverts, à ce jour, dans l'*Asclepieion* de Cos, remontent seulement au troisième quart du IV^e siècle av. J.-C. Aucun élément matériel ne prouve donc, dans l'état actuel des connaissances, que le *temenos* asclépien était contemporain d'Hippocrate et de l'établissement des premiers Asclépiades à Cos. L'archéologie semble, au contraire, indiquer que le sanctuaire d'Asclépios a été édifié après Hippocrate, contredisant les affirmations de Strabon. Cf. J. JOUANNA, *Hippocrate*, Paris, 1992, p. 14-15 ; E. A. ARMPIS, *L'organisation des Asclépieia*, dans A. VERBANCK-PIÉRARD (éd.), *Au temps d'Hippocrate. Médecine et société en Grèce antique*, Mariemont, 1998, p. 175-176.
- (65) Cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.* (n. 47), p. 288.
- (66) Pour les indications paléopathologiques fournies par les ex-voto anatomiques : *supra*, p. 9.
- (67) Cf. WALTON, *op. cit.* (n. 31), p. 57-64.
- (68) Cf. *idem*, p. 66-67 ; CATON, *op. cit.* (n. 28), p. 38-39.
- (69) Les célèbres *Asclepieia* d'Épidaure, de Cos et de Pergame ont tous trois fait l'objet de remaniements plus ou moins importants à l'époque romaine, preuve du succès du culte du dieu-médecin tout au long de l'Antiquité. Cf. ARMPIS, *op. cit.* (n. 64), p. 173-179.
- (70) Plusieurs saints chrétiens reprirent ainsi à leur compte la technique antique de l'incubation médicale ; saint Michel, sainte Thècle, saint Côme et saint Damien indiquent en rêve, aux croyants endormis dans leurs églises, le traitement qui leur apportera la guérison. Sur la survivance de l'incubation durant les premiers temps du christianisme, voir M. DELCOURT, *Les grands sanctuaires de la Grèce*, Paris, 1947, p. 112-113.