

*LUCIDA
INTERVALLA*

PRILOZI ODELJENJA ZA
KLASIČNE NAUKE

BR. 37

FILOZOFSKI FAKULTET
U BEOGRADU
2008.

Lucida intervalla – Prilozi Odeljenja za klasične nauke
Periodično izdanje Filozofskog fakulteta u Beogradu
ISSN 1450-6645
Izlazi jedanput godišnje

Uredništvo

Marjanca Pakiž (gl. i odg. urednik),
Aleksandar Loma, Vojin Nedeljković, Boris Pendelj,
Divna Soleil, Dragana Dimitrijević,
Dejan Matic (Najmingen, Holandija),
Daniel Marković (Sinsinati, SAD)

Prelom

Svetislav Bajić

Adresa

Čika-Ljubina 18-20, 1000 Beograd
tel. +381 11 2639 628

Žiro račun

840-1614666-19, s pozivom na broj 0302

Na osnovu mišljenja Ministarstva nauke
(413-00-1080/2002-01)
ova publikacija oslobođena je plaćanja opšteg poreza na
promet, shodno čl. 11 st. 7 Zakona o porezu na promet.

Izdavanje ovog broja finansijski je podržalo
Ministarstvo vera Republike Srbije

Divna Soleil

Filozofski fakultet, Beograd

Université Paul Valéry, Montpellier

Cris et Bruits des Malades dans la *Collection Hippocratique*

Abstract: This paper deals with the Hippocratic descriptions of screams and other noises produced by the patient's body. Eight treatises are examined: *Epidemics, The Sacred Disease, Ancient Medicine, Prognosis, On Diseases II, Aphorisms, Places in Man* and *Superfetation*. We are interested in the way the Hippocratic physician perceives the sounds produced by the patient and the relationship between the observation and the underlying medical theory. The contexts in which notes about patient's noises appear are closely examined and compared to other contemporary descriptions of noises, like the famous hiccup of Aristophanes in Plato's *Symposium*. Hippocratic doctor, it will be argued, is influenced in his observation by some non-medical ideas. We will also try to determine the prognostic value that some sounds, like the scream and the hiccup, have in the Hippocratic writings.

Key words: sound, voice, patient, Ancient Greek Medicine, *Corpus Hippocraticum*

Apstrakt: Opisi bolesničkih krikova i drugih zvukova unutar *Hipokratskog zbornika* predmet su ovoga rada. Korpus čini osam hipokratskih spisa: *Epidemije, Seeta bolest, O drvenoj medicini, Prognostik, O bolestima II, Aforizmi, Mesta u čoveku* i *Superfekundacija*. Zanima nas kako hipokratski lekar opaža zvuke koje bolesnik proizvodi, kao i odnos koji se uspostavlja između posmatranja i implicitne medicinske teorije. Pažljivo se ispituju konteksti u kojima se javljaju opaske o bolesničkim zvukovima i pored se sa drugim savremenim opisima zvukova, poput čuvene Aristofanove štucavice u Platonovoj *Gozbi*. Pokušaćemo da pokažemo da je posmatranje hipokratskog lekara uslovljeno i nekim nemedicinskim idejama. Takođe ćemo pokušati da utvrdimo prognostičku vrednost koju određeni zvuci, poput krika i štucanja, imaju u hipokratskim spisima.

Ključne reči: zvuk, glas, pacijent, antička grčka medicina, *Corpus hippocraticum*

Travailler sur les bruits et les voix des malades dans la *Collection hippocratique*¹, cela veut dire travailler sur la perception des sons par le médecin-auteur et, par conséquent, sur la façon dont il observe ses malades.

1 À partir de cet endroit, nous désignerons la *Collection hippocratique* par l'abréviation CH.

Lorsque nous avons travaillé sur la perception hippocratique de la couleur et de la température des malades, nous avons constaté que l'auteur note principalement la couleur et la température modifiées². Il en va de même pour les sons: ce qui intéresse l'auteur hippocratique, ce ne sont pas les bruits et les voix „normaux“, mais déformés par la maladie. Ainsi, nous le verrons tout à l'heure, les λόγοι ne sont pas tout simplement des „mots“. C'est pour cela que nous avons choisi de travailler sur le cri dans la *CH* — ce qui nous intéresse est de savoir dans quelles circonstances crient les malades hippocratiques et comment le médecin interprète ses cris. Nous voudrions aussi savoir si, dans ces notes, transparaissent aussi les présupposés „théoriques“ du médecin et quelle est la relation entre la *théorie* et *l'observation*. Dans un deuxième temps, nous allons étudier également les bruits qui ne sont pas produits par l'appareil vocal des malades et nous verrons alors tout ce que peut désigner le mot ψόφος dans la *CH*. Avant d'étudier de près ces questions-là, nous allons présenter, dans les grandes lignes, la *CH* et les quelques traités sur lesquels nous avons choisi de travailler.

La Collection Hippocratique

La *CH* représente un corpus consistant en une soixantaine d'écrits médicaux, dont les dates de composition, les structures et les contenus sont très divers³. Quant à leur auteur, il est certain, justement à cause de cette diversité temporelle, structurale et thématique, qu'il ne peut pas être question d'un seul auteur, mais des auteurs — on parle, donc, aujourd'hui d'Hippocrate et de son entourage. Malgré les efforts considérables des érudits, il n'y a pas eu beaucoup de réponses précises quant aux auteurs des différents traités hippocratiques, témoignages anciens faisant défaut⁴. On pourrait, donc, dire que la *CH* était une œuvre „collective“.

2 Voir STEVANOVIC 2004 *passim*.

3 Langholf souligne qu'un bon nombre de traités hippocratiques sont en réalité des compilations tellement hétérogènes, que les concepts philologiques de base, tels que „traité“ ou „auteur“, deviennent tout à fait inutiles lorsqu'on travaille sur la *CH*. Voir LANGHOLF 1990, 3.

4 Aristote est le seul auteur contemporain à la *CH* (ou plutôt à la date de composition d'une partie des écrits) qui nous donne des renseignements précis sur les auteurs des deux traités hippocratiques, *Nature de l'homme* et *Nature des os* — dans son *Histoire des animaux*, il cite deux descriptions des vaisseaux sanguins qu'il attribue respectivement à Polybe, disciple et gendre d'Hippocrate, et Syennésis, un autre disciple d'Hippocrate. Or, ces deux descriptions sont identiques aux descriptions des vaisseaux sanguins dans les deux traités hippocratiques, *Nature de l'homme* et *Nature des os*, donc leurs auteurs sont Polybe et Syennésis respectivement.

Puisqu'il s'est avéré impossible d'identifier les auteurs de tous les écrits hippocratiques, les hippocratisants ont essayé d'établir au moins une classification des traités par rapport à leur origine. La tradition antique, en effet, parle d'un centre médical à Cos, dont serait issu Hippocrate lui-même et ses disciples, et d'un autre centre médical, situé à Cnide, qu'on disait opposé à celui de Cos⁵. Comme les témoignages antiques nous donnent quelques idées sur la structure des écrits dits cnidiens et sur les moyens thérapeutiques utilisés par les médecins cnidiens, les érudits ont essayé d'établir quels écrits de la *CH* seraient d'origine cnidienne et quels autres seraient d'origine coaque. Cependant, depuis les années soixante-dix du siècle dernier, il existe une grande controverse concernant „la querelle“ des écoles de Cos et de Cnide, ainsi que cette classification des traités hippocratiques. Wesley D. Smith a essayé de démontrer, dans un article de 1973, qu'il semble peu probable que les deux centres médicaux, coaque et cnidien, auraient été vraiment hostiles l'un à l'autre⁶. Smith ne croit pas qu'il y ait eu de véritables écoles dont les enseignements étaient diamétralement opposés, il croit plutôt à l'existence des centres médicaux géographiquement proches entre lesquels existait des échanges. Donc, il ne met pas en doute l'existence des deux centres médicaux, mais plutôt leurs relations et l'opposition traditionnelle des deux, qui a fait que la *CH* a, depuis le XIX siècle, toujours été scindée en deux et on n'a pas cherché à établir une continuité entre les deux écoles⁷. Il faut dire à ce point qu'actuellement le plus grand hippocratisant français, Jacques Jouanna, a toujours défendu l'existence des deux groupes d'écrits, mutuellement opposés, au sein de la *CH*, ainsi que l'érudit allemand H. Grensemann⁸. D'autre part, il y a

5 Lorsqu'on parle de la „tradition antique“, on pense surtout à Galien, dont l'œuvre a été la pierre angulaire dans la transmission de la médecine hippocratique, tant en Occident, qu'en Orient. C'est notamment son traité *Sur la méthode de soigner* qui parle de trois branches de la famille des Asclépiades, celle de Cos, celle de Cnide et celle de Rhodes, cette dernière ayant disparu assez tôt. Il mentionne également les „médecins italiotes“, ainsi on arrive à trois courants différents de pensée médicale, trois „chœurs“ comme dit Galien. Voir Gal. *Meth. med.* L'étude qui présente au lecteur contemporain le plus soigneusement la tradition hippocratique ancienne, mais aussi médiévale et moderne, est évidemment celle de Smith. Sur Galien en général et son importance pour la tradition de la *CH*, voir SMITH 2002, 62-176.

6 Voir SMITH 1973.

7 Le dogme des deux écoles rivales a été véritablement établi, même si l'idée existait déjà auparavant, par les deux éditeurs d'Hippocrate au XIX siècle, Littré et Ermerins. Sur leurs précurseurs, depuis le XVII siècle, voir SMITH 2002, ainsi que LONIE 1978. Sur leur propre rôle dans la „tradition hippocratique“, voir SMITH 2002, 13-14 ; 31-36.

8 Ils ont publié dans les années soixante-dix, juste après la parution de l'article de Smith, deux études importantes visant à défendre l'existence de deux écoles opposées. Voir GRENSEMANN 1975 et JOUANNA 1974.

d'autres érudits, comme Smith, ou encore Volker Langholf, qui ont adopté une autre position, cherchant plutôt à rompre avec l'idée traditionnelle des deux écoles et deux groupes d'écrits opposés et à démontrer même une continuité entre les deux⁹. Par exemple, J. Jouanna a montré que le traité *Maladies II* consiste en réalité en deux traités distincts (*Maladies II 1*, chap. 1-11, et *Maladies II 2*, chap. 12-75) qu'il croit d'origine cniidienne, à la base de plusieurs indices¹⁰. Un des indices est la structure des deux traités, consistant en une suite de fiches des maladies particulières, que J. Jouanna oppose, entre autres, aux traités des *Epidémies*, qu'on croit d'origine coaque. Cependant, V. Langholf estime que non seulement il ne faut pas opposer ces traités, mais qu'il convient plutôt de chercher une continuité entre eux, puisqu'on sait qu'ils appartiennent à la couche la plus ancienne de la *CH*. Il essaye de démontrer que, même si la structure est différente, ces deux groupes de traités présentent un même fond „théorique“, autrement dit que ce sont les mêmes „théories“ médicales qui les sous-tendent¹¹.

L'ensemble de la médecine hippocratique, que nous possédons sous la forme de la *CH*, est surtout intéressant en tant qu'un témoignage important sur l'avènement d'une première véritable „science de l'homme“ dans le monde grec antique. Le contexte dans lequel il faut la situer est ce V^{ème} siècle grec, avec sa nouvelle effervescence intellectuelle, inventant le concept de l'art, de la *tékhnê*, dont la médecine est peut-être le meilleur exemple. En effet, c'est la médecine qui est la *tékhnê* par excellence pour Platon et sa réflexion s'inspire aussi de la médecine hippocratique¹². Nous ressentons l'influence de la „pensée médicale“ chez les poètes également, notamment chez Sophocle et Euripide, dans leurs pièces tardives¹³. Nous voyons que cette nouvelle réflexion sur l'homme et sur le monde qui l'entoure

9 Voir encore SMITH 2002 et LANGHOLF 1990.

10 JOUANNA 1974.

11 LANGHOLF 1990, 12-36.

12 Les mentions de l'art médical chez Platon sont tellement nombreuses, qu'il serait fastidieux de les citer toutes dans le présent travail. Il suffit de dire que le nombre d'occurrences du substantif *ιατρικός* et de ses dérivés (comme l'adjectif *ιατρικός*) s'élève à plus de trois cents dans le *Corpus platonicum*. Le banquet fournit un excellent exemple de l'importance de la médecine dans les dialogues de Platon – un des participants du banquet est justement médecin, Eryximaque, et il prononce un discours sur l'Amour, tout comme les autres. Il intervient également en tant que médecin, lorsqu'Aristophane est saisi de hoquet. Voir Pl. *Smp. passim*. Sur les rapports que le *Corpus platonicum* entretient avec la médecine, voir JOUANNA 1977 et THIVEL 2004.

13 Le *Philoctète* de Sophocle, qu'on date en 409., est une des pièces les plus représentatives de l'influence médicale dans la tragédie. Une étude intéressante de *Philoctète* et de la maladie telle qu'elle se présente dans cette tragédie, est celle de Nancy Worman, voir WORMAN 2000. Les rapports qui existent entre la médecine et la tragédie ont été examinés de près par Jacques Jouanna, voir JOUANNA 1987, JOUANNA 1988 et JOUANNA 1990.

représente une référence importante pour la production littéraire postérieure, mais elle fournit également un point de comparaison par rapport à la conception mythique du monde ou encore celle épique.

En adoptant la position de Langholf, nous allons examiner certains termes désignant les paroles, les voix et les bruits des malades dans plusieurs traités de la *CH*, dont certains sont considérés comme cniadiens (par exemple *Maladies II*) et d'autres coaques (par exemple *Epidémies*, *Pronostic*, *Maladie sacrée*). Les écrits qui nous serviront de corpus seront: *Epidémies*, *Maladie sacrée*, *Ancienne médecine*, *Pronostic*, *Maladies II*, *Aphorismes*, *Lieux dans l'homme* et *Superfétation*. Nous allons les présenter brièvement.

Les sept traités des *Epidémies* ont une place tout à fait à part dans la *CH*, et même dans la littérature grecque¹⁴. Il s'agit des notes des médecins itinérants, composées entre la fin du V siècle av. J.C. et la moitié du IV siècle av. J.C., qui décrivent, souvent avec une grande minutie, le développement de la maladie chez leurs patients. Ce qui est passionnant dans ces écrits, c'est justement le fait qu'ils ont été faits „sur le vif“, avec beaucoup de spontanéité, dans un style très succinct, brachylogique. Cela fait que nous avons l'impression d'être très près de ces malades, de presque pouvoir les voir et les entendre. C'est pour cela que nous avons le plus puisé dans les *Epidémies*. Le *Pronostic* est un traité qui date de la seconde moitié du V siècle av. J.C. et qu'on rapproche depuis longtemps des *Epidémies*, surtout à cause d'une grande proximité lexicale¹⁵. Cet écrit appartient à la classe d'écrits hippocratiques qu'on nommait autrefois „écrits sémiologiques“, c'est-à-dire les écrits où sont exposés les signes à la base desquels les médecins pourraient prédire l'issue de la maladie. *Pronostic* et *Epidémies* sont en général considérés comme traités coaques, ainsi que la *Maladie sacrée*, datant de la seconde moitié du V siècle et traitant de l'épilepsie. Le traité *Ancienne médecine* est représentatif d'un autre groupe d'écrits hippocratiques que sont les discours – il s'agit d'une œuvre composée beaucoup plus soigneusement que les *Epidémies* ou même le *Pronostic*, dans la tradition rhétorique de l'époque. Les *Maladies II* englobent en

14 Sur l'ensemble des *Epidémies* la mise au point de Langholf est très utile, voir LANGHOLF 1990, 77-79.

15 Nous pensons, évidemment, à l'étude très importante de K. Deichgräber, qui a étudié les *Epidémies* en premier lieu, en essayant de les rapprocher des autres traités hippocratiques. C'est ainsi qu'il arrive à la conclusion que les traités des *Epidémies I* et *III* ainsi que le *Pronostic* sont l'œuvre d'un même auteur. Jouanna a également travaillé sur cette question et, en s'appuyant sur le critère terminologique, il est arrivé à la conclusion qu'on peut classer dans un même groupe les traités suivants: *Epidémies*, *Humeurs*, *Pronostic*, *Prorrhétique I* et *II*, *Prénotions coaques*, *Aphorismes*, *Régime dans les maladies aiguës* et *Appendice au Régime dans les maladies aiguës*. Voir DEICHGRÄBER 1933 et JOUANNA 1989.

réalité, comme on l'a déjà souligné, deux traités. Les deux sont structurés comme des „catalogues“ de maladies, les fichant et les arrangeant *a capite ad calcem*. Leur date n'est pas précisément établie, mais la composition de ces traités pourrait remonter au V siècle. Il s'agit des traités que J. Jouanna attribue à l'école de Cnide et qui appartiennent très certainement à la couche la plus ancienne de la CH. On peut rapprocher de ces traités cnidiens le traité de la *Superfétation* qui représente un traité gynécologique, plus tardif que d'autres traités gynécologiques, considérés par Grensemann comme cnidiens, avec lesquels il présente des rédactions parallèles. *Lieux dans l'homme* est un traité plus récent, datant du IV siècle, qui se caractérise par une plus grande diversité de sujets abordés: anatomie, théorie pathologique (théorie des flux), description des maladies, remarques générales sur l'art médical. Finalement, le traité des *Aphorismes*, peut-être le traité hippocratique le plus connu jusqu'à nos jours, représente une compilation de plusieurs autres œuvres hippocratiques (entre autres *Epidémies*), composé au plus tôt au IV siècle. Ce sont des extraits lapidaires représentant la „somme“ médicale de l'époque et destinés à l'usage des médecins.

Observation dans la Ch

Les médecins hippocratiques se servaient en grande partie de leur sens pour établir la diagnose, ainsi que le pronostic de la maladie – l'observation est présente partout dans la CH¹⁶. Cependant, certains traités sont considérés comme plus *objectifs* que d'autres quant au rapport de l'*observation* à la *théorie*. Par exemple, G. E. R. Lloyd analyse l'observation des phénomènes et l'expérimentation dans les différents traités de la CH et il conclut que les *Chairs*, *Nature de l'homme* et *Ancienne médecine* ont même recours à l'expérimentation, mais leur but n'est pas de fournir des données pour ensuite formuler une théorie, mais plutôt de confirmer l'*a priori* de l'auteur¹⁷. D'autre part, il analyse l'observation dans les *Epidémies* et il conclut que les auteurs de ces traités ont formulé leurs généralisations en se servant de leurs observations. D'après Lloyd, donc, les auteurs des *Epidémies* n'observent pas pour confirmer leurs présupposés théoriques, mais pour ensuite tirer des conclusions générales de leurs observations.

16 Louis Bourgey a très bien montré l'importance de l'observation dans la médecine hippocratique, voir BOURGEY 1953. Sur l'importance de la *perception sensorielle* comme de la *méthode de connaissance* dans la CH, voir aussi LANGHOLF 1990, 51-71. L'étude de Lloyd a également fait date, voir LLOYD 1979.

17 LLOYD 1979, 151.

Nous allons, de notre côté, travailler sur les voix des malades, essentiellement dans les *Epidémies*, et nous essayerons d’y analyser le rapport de l’*observation* à la *théorie*. Avant de commencer, voyons rapidement ce que la *CH* dit sur les moyens et les objets de l’observation.

À plusieurs reprises, les auteurs hippocratiques donnent des indications concernant les moyens d’observation, comme dans les *Epidémies VI*¹⁸:

Τὸ σῶμα ἔργον ἐς τὴν σκέψιν ἄγειν, ὄψις, ἀκοή, ῥίς, ἀφή, γλῶσσα, λογισμός.

Il est nécessaire d’utiliser le corps dans l’observation: la vue, l’ouïe, le nez, le toucher, la langue, le raisonnement¹⁹.

Il faut d’abord, donc, regarder le malade, l’écouter, le sentir, le toucher, le goûter même. Nous remarquons, comme d’autres l’ont fait avant nous, que le raisonnement ou la réflexion ne viennent qu’en dernier lieu, alors que tous les sens sont mobilisés²⁰. Nous avons déjà, dans des recherches précédentes, travaillé sur ce que le médecin hippocratique note en regardant et en touchant les malades, c’est-à-dire les changements de couleur et de température de leurs corps. À présent, nous essayerons de voir comment le médecin hippocratique écoute son patient.

L’auteur hippocratique nous donne aussi des indications sur ce qu’il faut observer, comme dans le passage suivant des *Epidémies I*²¹:

Τὰ δὲ περὶ τὰ νοσήματα, ἐξ ὧν διαγιγνώσκομεν, μαθόντες ἐκ τῆς κοινῆς φύσιος ἀπάντων, καὶ τῆς ἰδίης ἐκάστου· ἐκ τοῦ νοσήματος· ἐκ τοῦ νοσέοντος· ἐκ τῶν προσφερομένων· ἐκ τοῦ προσφέροντος, ἐπὶ τὸ ῥᾶον γὰρ καὶ χαλεπότερον ἐκ τούτου· ἐκ τῆς καταστάσιος ὅλης, καὶ κατὰ μέρη τῶν οὐρανίων καὶ χώρης

18 *Epid. VI*: L. V, 350, 3-4. Le début du traité de l’*Officine du médecin* (*Off.*: L. III, 272, 2-6) confirme qu’il s’agit bien ici des sensations du médecin, et non pas du malade, comme on pourrait le penser: ἃ καὶ τῆ ὄψει, καὶ τῆ ἀφῆ, καὶ τῆ ἀκοῆ, καὶ τῆ ῥίνι, καὶ τῆ γλώσση, καὶ τῆ γνώμῃ ἔστιν αἰσθῆσθαι· ἃ, οἷς γιγνώσκομεν ἅπασιν, ἔστι γνῶναι. La traduction de Littré: „ce qu’on peut percevoir en regardant, en touchant, en écoutant, en flairant, en goûtant et en appliquant l’intelligence; enfin ce qui peut se connaître par tous les moyens de connaissance. ”Je cite les références aux ouvrages hippocratiques selon la norme usuelle, en renvoyant au tome, page et ligne de l’édition de Littré. Les abréviations des titres des traités hippocratiques sont ceux de *LSJ*.

19 Lorsqu’il n’est pas précisé autrement, la traduction est la nôtre.

20 LANGHOLF 1990, 52 ; BOURGEY 1953, 211.

21 *Epid. I*: L. II, 668, 14- 670, 15.

ἐκάστης· ἐκ τοῦ ἔθεος· ἐκ τῆς διαίτης· ἐκ τῶν ἐπιτηδευμάτων· ἐκ τῆς ἡλικίας ἐκάστου· λόγοισι· τρόποισι· σιγῇ· διανοήμασιν· ὕπνοισιν, οὐχ ὕπνοισιν· ἐνυπνίοισιν οἴοισι καὶ ὅτε· τιμοῖσι· κνησμοῖσι· δακρύοισιν· ἐκ τῶν παροξυσμῶν· διαχωρήμασιν· οὔροισι· πτυάλοισιν· ἐμέτοισι· καὶ ὅσα ἐξ οἴων ἐς οἴα διαδοχαὶ νοσημάτων, καὶ ἀποστάσιες ἐπὶ τὸ ὀλέθριον καὶ κρίσιμον· ἰδρώς· ψύξις· ῥίγος· βῆξις· πταρμοί· λυγμοί· πνεύματα· ἐρεύξιες· φῦσαι, σιγώδεες, ψοφώδεες· αἰμορῶγάγαι, αἰμορῶοῖδες· ἐκ τούτων καὶ ὅσα διὰ τούτων σκεπτέον.

Les circonstances de la maladie à la base desquelles nous reconnaissons de quelle maladie il s'agit: nous les apprenons de la nature commune de tous et de la nature particulière de chacun; de la maladie et du malade; de ce qui est prescrit et de celui qui prescrit, puisque de cela [vient] l'amélioration ou la détérioration; de la constitution générale et des constitutions particulières des lieux et de chaque contrée; des coutumes [du malade]; de son régime; de ses occupations; de l'âge de chacun; [nous reconnaissons aussi la maladie grâce aux] paroles [du malade], à son comportement, à son silence, à ses idées, à son sommeil et son insomnie, ainsi qu'à ses songes, leur qualité et le moment où ils surviennent; grâce au fait de s'arracher les cheveux, aux démangeaisons, aux pleurs; [il faut aussi considérer] les paroxysmes, les selles, les urines, les crachats, les vomissements; combien de changements des maladies, la qualité des changements; les dépôts aussi, [menant] à la perte ou à la crise; sueur; refroidissement; frisson; toux; éternuements; hoquets; respiration; éructations; vents, silencieux ou bruyants; hémorragies, hémorroïdes. Il faut observer à partir de tout cela et ce qui arrive à travers tout cela.

Cette longue énumération de tout ce qui est „autour de la maladie“ (τὰ περὶ τὰ νοσήματα) s'articule, à notre sens, autour de deux axes : le premier, plutôt général, se référant aux facteurs de la maladie qui ne sont pas accessibles à l'observation directe et qui relèvent plutôt du raisonnement (la nature générale/particulière, la maladie/le malade, ce qui est prescrit/celui qui prescrit, constitution générale/particulière), et le deuxième se référant aux signes de la maladie qui sont directement accessibles à l'observation, tels que le comportement du malade, ses déjections, sueurs, frissons, etc., et qui relèvent plutôt de la perception. Parmi ces signes observables il y a notamment

le comportement „verbal“ du malade – l’auteur hippocratique préconise de faire attention à ses paroles ainsi qu’à ses silences (λόγοισι, σιγῇ). Il faut donc écouter le malade. Une énumération semblable se retrouve aussi dans les *Epidémies VI*²²:

Τὰ ἐκ τοῦ μικροῦ πινακιδίου· σκεπτέα, δίαίτα γίνεται πλησμονῆ, κενώσει βρωμάτων, πομάτων· μεταβολὴ τούτων ἐξ οἴων οἷα ὡς ἔχει. [...] Ἀκοαὶ κρέσσονες, αἱ δὲ λυποῦσαι. [...] Λόγοι, σιγῇ, <μῆ> εἰπεῖν ἃ βούλεται· λόγοι, οὓς λέγει, ἢ μέγα, ἢ πολλοί, ἀτρεκεῖς, ἢ πλαστοί.

Les matériels du petit tableau²³: faire attention, le régime consiste en réplétion et en évacuation des aliments et des boissons: leurs changements, de quoi, quels sont-ils et comment sont-ils. [...] Les sons, qui sont meilleurs ou qui incommode. [...] Les paroles, le silence, ne pas pouvoir dire ce qu’il veut; les paroles qu’il prononce – si elles sont prononcée à haute voix, si elles sont nom-breuses, exactes ou fausses.

Malgré une plus grande obscurité de ce texte, nous retrouvons au moins un point commun entre les deux listes de conseils: il faut faire attention au fait que le malade parle ou reste silencieux (λόγοι, σιγῇ, <μῆ> εἰπεῖν ἃ βούλεται)²⁴. Il faut même faire attention à sa façon de parler et à son choix de mots (οὓς λέγει, ἢ μέγα, ἢ πολλοί, ἀτρεκεῖς, ἢ πλαστοί) et à sa façon de parler.

22 *Epid. VI*: L. V, 344, 17.

23 Puisque Galien mentionne également un „petit tableau “en parlant des *Epidémies*, Littré et d’autres après lui, Deichgräber y inclus, croyaient que ce „petit tableau “renvoie aux *Epidémies I* et *III*. Des recherches plus récentes ont montré qu’il s’agit en réalité d’une référence aux *Epidémies II* et *VI*, mais la question reste néanmoins assez complexe. Voir MANETTI & ROSELLI 1982, 168-169 ainsi que LANGHOLF 1989.

24 Ce texte représente en réalité le début d’une série de paragraphes de la huitième section des *Epidémies VI*. Cette série de remarques se distingue par une même structure syntactique (l’absence presque totale d’une articulation syntactique) ainsi que par une proximité de contenu, ce qui fait dire à Deichgräber que les paragraphes 7-17 forment un programme médical. Dans ce sens vont également les remarques de D. Manetti et A. Roselli, qui insistent sur l’effort évident de l’auteur de rassembler dans ces notes les éléments fondamentaux de la recherche sur la maladie. Langholf, de son côté, insiste sur le caractère brachylogique de ces notes, supposant qu’elles ont pu être la copie des notes du maître. Il compare aussi le style de ces textes avec ceux d’Aristote et propose l’hypothèse que les textes hippocratiques analysés ont dû servir à l’usage interne, alors que d’autres traités de la *CH* étaient destinés à un public de non-initiés également. Voir DEICHGRÄBER 1933, 35. V. aussi MANETTI & ROSELLI 1982, 167-168 et LANGHOLF 1990, 143-145.

Cependant, à part écouter le malade, le médecin devait aussi écouter les bruits du milieu – il faut observer quels sont les sons agréables ou désagréables pour le malade (ἀκοαὶ κρέσσονες, αἱ δὲ λυποῦσαι). Les *Epidémies V* offrent un exemple d’une telle observation²⁵:

Τὸ Νικάνορος πάθος, ὅποτε ἐς ποτὸν ὄρμητο, φόβος τῆς ἀγλητρίδος· ὅκοτε φωνῆς ἀυλοῦ ἀρχομένης ἀκούσειεν ἀυλεῖν ἐν ξυμποσίῳ, ὑπὸ δειμάτων ὄχλοι·

L’affection de Nicanor: chaque fois qu’il se mettait à boire, il avait peur de la joueuse d’*aulos*; alors qu’elle commençait à jouer dans un banquet, dès qu’il entendait le son de l’*aulos*, sous l’effet de terreurs il avait des malaises.

Nous n’allons pas, cependant, étudier les sons que le médecin observait autour du malade – nous nous concentrerons sur les sons „émis” par le malade lui-même. Dans un premier temps nous allons nous occuper des sons émis par l’appareil vocal du malade, pour passer ensuite aux différentes sortes de bruits émis par tout le corps du malade. Mais, d’abord, nous esquisserons rapidement le vocabulaire du son dans la *CH*.

Sons Emis par le Malade

3.1 Le vocabulaire du son dans la *CH*

Les mots, dont se servent les auteurs hippocratiques pour décrire toutes leurs impressions sonores, sont nombreux²⁶. Nous les classons en deux grands groupes:

- les dénominations neutres du son et *du bruit*, et
- les dénominations des bruits qui sont négativement connotés, qui traduisent la souffrance du malade.

Naturellement, c’est le deuxième groupe qui retiendra davantage notre attention, mais nous allons néanmoins brièvement esquisser le contenu

²⁵ *Epid. V*: L. V, 250, 10-13.

²⁶ L’érudit espagnol Rodriguez Alfageme a travaillé sur le son, le bruit et la pathologie de la voix et de la parole dans la *CH*. Voir RODRÍGUEZ ALFAGEME 2000, RODRÍGUEZ ALFAGEME 2002 et RODRÍGUEZ ALFAGEME 2004.

des deux groupes. Par contre, nous ne nous occuperons pas vraiment des étymologies de ces mots, principalement puisqu'elles restent inconnues et semblent basées, en règle générale, sur des onomatopées.

3.1.1 Les dénominations neutres du son et du bruit

Au sein du premier groupe, il y a évidemment φωνή „son, voix“, surtout „voix humaine“ dans la CH, mais, contrairement aux attentes, c'est le terme qui nous intéressera le moins. D'un côté, parce qu'il fait souvent partie des remarques et des développements généraux, portant sur la voix et sur son fonctionnement, ce qui fait que nous n'entendons point les malades²⁷. De l'autre, parce que, même dans des cas individuels des E, il est souvent question d'une seule brève remarque sur la qualité de la voix (enrouée, tremblante etc). Son dérivé adjectif ἄφωνος „sans voix, atteint d'aphonie“ désigne une pathologie de la voix (ainsi que sa forme substantivée ἀφωνίη) et est assez récurrent dans la CH, mais a déjà été l'objet d'une étude et nous ne nous y attarderons pas²⁸. Son dérivé verbal φωνέω „faire entendre un son (de voix)“, assez rare dans la CH, nous intéressera davantage.

Le verbe φθέγγομαι „émettre un son, un bruit“ ainsi que ses dérivés nominaux, les substantifs φθέγμα/φθόγγος „bruit, son“, sont également présents dans la CH et interviennent souvent dans les explications du fonctionnement de la voix²⁹. Les étymologues rapprochent le thème φθεγγ/φθογγ d'autres thèmes à nasale désignant des sons ou des bruits (κλαγγή/ἔκλαγγα, λίγγε/λύγγε, ῥέγγειν)³⁰. Cependant, dans plusieurs écrits hippocratiques le verbe φθέγγομαι peut avoir le sens de „parler“, et son dérivé nominal, φθέγγις, le sens de „parole“³¹. Il ne nous semble pas qu'il y ait une opposition dans la CH entre φωνή et φθέγγομαι – au contraire, les deux désignent le plus souvent les sons produits par l'appareil vocal humain.

Il y a aussi ψόφος „vacarme, bruit“ et ses dérivés, le verbe ψοφέω „produire un bruit“ (avec les variantes à préverbe ἀποψοφέω, ἐμψοφέω et ὑποψοφέω) et l'adjectif ψοφώδης „bruyant“. Contrairement à φωνή et

27 D'une manière générale, nous ne nous occuperons pas d'explications hippocratiques du fonctionnement de la voix et de l'ouïe, puisque elles ne concernent pas directement le sujet de notre exposé.

28 GOUREVITCH 1983.

29 Nous pensons ici principalement au traité des *Chairs*. Voir *Carn.* 18: L. VIII, 608, 10.11.14.15.18.

30 DELG, s.v. φθέγγομαι.

31 *Epid.* V: L. V, 214, 3 ; *Epid.* VII: L. V, 422, 19 ; *Aër.*: L. II, 62, 4 ; *Epid.* II: L. V, 134, 5 ; *Morb.* II: L. VII, 36, 19.26.

φθέγγομαι, ψόφος désigne un son inarticulé et désagréable. Les étymologues le rapprochent de l'interjection ψό exprimant „le dégoût physique et la réprobation : „pouah“ et de toute façon un gros bruit“³². Dans la *CH*, ψόφος et ses dérivés désignent les bruits qui ne sont pas produits par l'appareil vocal humain.

Le substantif ἤχη, attesté déjà chez Homère avec le sens „son, bruit inarticulé“, désigne cependant dans la *CH*, ainsi que son doublet tardif ἦχος (qui désigne ailleurs „son, bruit; voix“) les „acouphènes“³³. Le verbe ἤχέω et l'adjectif ἤχῶδης se rapportent également le plus souvent au bourdonnement dans les oreilles. La famille de ἤχη désigne donc dans la *CH* un bruit inarticulé perçu uniquement par le malade, un bruit „subjectif“ que le médecin n'entend pas. Le substantif ἰαχή, qui semble apparenté à ἤχη, attesté également depuis Homère avec le sens „cri de combat, de joie“, apparait dans la *CH* avec le sens „bruit“³⁴.

3.1.2 Les dénominations des bruits négativement connotés

Le deuxième groupe de termes, négativement connotés et traduisant la souffrance du malade, s'organise autour de la notion de *cri*. Pour parler du cri, les auteurs hippocratiques se servent le plus souvent des mots βοή „cri“ et βοάω „crier“³⁵. À cette famille de mots s'associe celle de θόρυβος „tumulte, bruit“ et de ses dérivés, θορυβέω „faire du tumulte“ et θορυβώδης „tumultueux“, qui traduisent simultanément une impression d'agitation sonore et corporelle³⁶. L'agitation du malade est décrite dans la *CH* aussi par des mots encore plus expressifs, comme le verbe κράζω „crier fortement, coasser, croasser“³⁷. Le verbe κλαίω „pleurer, gémir“ traduit aussi une agitation „sonore“ du malade, mais son dérivé nominal κλαύθμος „pleurs, gémissements“, attesté depuis Homère, et le

32 DELG, s.v. ψό.

33 ἤχη: *Morb. III*: L. VII, 118, 5 ; ἦχος: *Morb. II*: L. VII, 10, 22.23 ; ἤχέω: *Morb. II*: L. VII, 10, 20.21.

34 Il s'agit, néanmoins, d'un terme extrêmement rare, qui se lit uniquement deux fois dans toute la *CH*. Voir *IH*, s.v. ἰαχή.

35 Le substantif βοή se lit en tout dix fois dans la *CH*, tandis que le verbe βοάω est un peu plus fréquent, avec quinze occurrences. Il est intéressant toutefois que le substantif est presque exclusivement utilisé par les auteurs des *Epidémies* (neuf occurrences), alors que le verbe est le plus fréquent dans le traité *Maladie sacrée* (quatre occurrences). Voir *IH*, s.v. βοάω et βοή.

36 Le substantif θόρυβος est relativement rare, n'apparaissant que quatre fois avec un sens pathologique, alors que le verbe θορυβέω et l'adjectif θορυβώδης sont plus fréquents avec huit et six occurrences respectivement. Les traités *Epidémies VII* et *Maladie sacrée* se distinguent par la présence des trois formes. Voir *IH*, s.v. θόρυβος, θορυβέω et θορυβώδης.

37 Le verbe κράζω ne se lit que quatre fois dans toute la *CH*, dont deux occurrences appartiennent aux *Epidémies VII* et une à la *Maladie sacrée*. Voir *IH*, s.v. κράζω.

verbe qui en dérive, κλαυθμυρίζω „pleurnicher“, sont plus expressifs encore³⁸. Il est surprenant toutefois que les auteurs hippocratiques ne se servent point du verbe κλάζω „crier, faire entendre un bruit strident“, mais uniquement de l’adjectif qui en dérive, κλαγγώδης „strident, criard“, qui est d’ailleurs une innovation hippocratique³⁹. Finalement, les impressions sonores du médecin sont traduites aussi par le verbe στένω „gémir profondément et bruyamment“ et par son dérivé expressif στενάζω „gémir profondément“⁴⁰.

3.2 Sons émis par l’appareil vocal du malade: le cri et la manie

Nous avons dit que le médecin hippocratique devait faire attention aux paroles ainsi qu’aux silences de son patient (λόγοι/σιγή). Cependant, il nous semble que ces λόγοι ne sont pas tout simplement des „paroles“. Dans les *Epidémies I* et *III*, dans plusieurs cas individuels, λόγοι reviennent dans des séquences qui indiquent qu’il s’agirait d’un état proche du délire⁴¹:

E I: λόγοι, λῆρος· (paroles, délire); λόγοι πολλοί, γέλως, ᾠδή· (beaucoup de paroles, rire, chant);

E III: φόβοι, λόγοι πολλοί, δυσθυμία (angoisses, beaucoup de paroles, affliction); βοή, ταραχή, λόγοι πολλοί (cris, agitation, beaucoup de paroles)

Il nous semble que l’indication λόγοι dans les *Epidémies I* et *III* se rapporte à une suite de mots décousus, surtout puisqu’elle est souvent associée à d’autres signes d’un comportement délirant (délire, rire, chant, angoisse, affliction, cris, agitation). Cela se vérifie aussi dans une analyse plus étendue d’un des cas individuels comportant l’indication λόγοι: dans la dernière séquence, tirée des *Epidémies III*, le développement de la maladie est le suivant⁴²:

38 Le verbe κλαίω se lit huit fois dans la CH, et ses dérivés κλαυθμός, κλαυθμυρίζω et κλαυθμώδης sont encore plus rares, avec quatre, une et deux occurrences respectivement. Voir *IH*, s.v. κλαίω, κλαυθμός, κλαυθμυρίζω et κλαυθμώδης.

39 L’adjectif κλαγγώδης est utilisé huit fois dans la CH, parfois se référant au malade, parfois à la maladie et ses symptômes. Dans les *Epidémies VII* ce mot est utilisé trois fois, toujours se référant aux malades. Voir *IH*, s.v. κλαγγώδης.

40 La forme non-marquée στένω est attestée quatre fois, tandis que la forme expressive στενάζω est attestée deux fois. Voir *IH*, s.v. στένω et στενάζω.

41 *Epid. I*: L. II, 684, 3 ; 686, 6. *Epid. III*: L. III, 134, 5 ; 138, 13.

42 *Epid. III*: L. III, 138, 11-14.

Περὶ δὲ τεσσαρεσκαίδεκάτην, ἀφ' ἧς ῥιγώσας ἀπεθερμάνθη καὶ κατεκλίθη, ἔξεμάνη· βοή, ταραχή, λόγοι πολλοί, καὶ πάλιν ἴδρυσις, καὶ τὸ κῶμα τηνικαῦτα προσήλθεν·

Vers le quatorzième jour, depuis le jour où il a eu le frisson, il a eu de nouveau la fièvre et s'est alité, il était atteint de manie; cri, agitation, beaucoup de paroles, et de nouveau calme; c'est à ce moment-là qu'il est devenu comateux.

Le malade est saisi de manie et cela se manifeste par les cris, l'agitation et les mots insensés. Cependant, il faut se rappeler que le verbe *μαίνομαι*, ainsi que sa variante à préverbe *ἐκμαίνομαι*, ont un sens double – ils désignent à la fois un état manique et un état d'“ardeur furieuse”, caractéristique pour les guerriers en combat, les gens ivres ou les devins dans leur transe. Il s'agit, donc, d'un état second, où l'homme est mis hors de lui-même, où il ne se contrôle plus. Il est question ici d'un état passager, puisque, dans la *CH*, les verbes *μαίνομαι* et *ἐκμαίνομαι*, ainsi que le substantif *μανία* ne désignent que le fait que l'homme est en proie d'une perte de contrôle, certes violente, mais de courte durée. Il ne s'agit donc pas de la *folie*, concept dont on se sert souvent pour traduire les mots *μαίνομαι* et *μανία*, mais plutôt de *fureur*⁴³. Cette image de double désarticulation de l'humain – la maladie qui déränge le fonctionnement intérieur de l'homme, et le cri qui extériorise ce dérangement intérieur – est explicitée dans un passage des *Epidémies V*⁴⁴:

Ἡ δὲ Κόνωνος θεράπεινα ἐκ κεφαλῆς ὀδύνης ἀρξαμένη ἔκτοσθεν ἐγένετο· βοή, κλαυθμοὶ πολλοί, ὀλιγάκις ἡσυχία. Περὶ δὲ τὰς τεσσαράκοντα ἐτελεύτησεν· τὰς ὅτε δὲ ἔθνησκε δέκα ἡμέρας, ἄφωνος καὶ σπασμώδης ἐγένετο.

La servante de Conon, ayant commencé par un mal de tête, fût hors d'elle-même; cri, beaucoup de gémissements, rares moments de tranquillité. Vers les quarante jours, elle mourut; durant les dix jours où elle était en train de mourir, elle perdit la parole et eut des convulsions. (trad. J. Jouanna modifiée)

43 Sur la notion de la „folie” dans la littérature grecque ancienne et sur ses différents aspects, voir surtout Dobbs 1951. Sur la construction de la notion de „manie” dans la littérature médicale ancienne et surtout la différence entre la „folie” et la „manie”, voir PIGEAUD 2010, 7.

44 *Epid. V*: L. V, 252, 7-10.

Cette malade est dite littéralement „hors d'elle-même“ et elle crie, gémit et s'agit. Les malades crient donc lorsqu'ils sont hors d'eux-mêmes, lorsqu'ils sont maniaques. Cela est arrivé aussi au fils de Cydis, dont le cas est décrit dans les *Epidémies VII*⁴⁵:

ἐννεακαίδεκάτῃ καὶ εἰκοστῇ, μανικῶς· ἦν δὲ κεκραγῶς, ἐπαίρειν ἑωυτὸν <αἰ>εὶ περιώμενος, οὐ δυνάμενος δὲ κρατεῖν τῆς κεφαλῆς, τῆσι χερσὶν ἐπορευόμενος καὶ αἰεὶ τι διὰ κενῆς θηροῦων.

Le dix-neuvième jour et le vingtième, manie. Il était brailard, essayant sans cesse de se soulever, mais n'étant pas capable de maintenir sa tête, étendant les bras et pourchassant toujours quelque chose dans le vide. (trad. J. Jouanna modifiée)

Le cas du fils de Cydis est encore plus grave, puisque les sons qu'il émet sont encore moins articulés – il ne crie pas, mais il braille, ce qui est exprimé par le verbe κραζω. Ces malades, qui sont saisis de *manie* à un point du développement de leur affection, sont tout d'abord délirants. Délire est un état qui précède un état plus grave, celui de *manie*. Un autre cas des *Epidémies VII* nous décrit l'affection de la femme de Théodore : chez elle, il y a eu un petit délire la quatrième nuit, mais le cinquième jour déjà elle a déliré à plusieurs reprises et dans la nuit elle était mal et avait déliré. A partir du sixième jour, elle passait d'un état de délire très fort à un état de calme⁴⁶:

πρὸς μέσον δ'ἡμέρης, σφόδρα ἐλήρει· καὶ τὰ τῆς καταψύξις ὅμοια· βαρύτερα δὲ τὰ κατὰ τὸν χρόνῳ πάντα· πρὸς δὲ τὴν ἐσπέρινην ἡ κνήμη αὐτῆς ἐκ τῆς κλίνης κατερόύη· καὶ τῷ παιδί παραλόγως ἠπέιλησέ τε καὶ πάλιν ἐσιώπησε καὶ ἐς ἡσυχίην μετέβαλεν· περὶ

45 *Epid. VII*: L. V, 374, 17-20.

46 *Epid. VII*: L. V, 396, 7-13. Certains, comme H. Grensemann, pensent qu'il s'agit plutôt de la fille de Théodore. Le cas de la femme de Théodore est, selon H. Grensemann et J. Jouanna, représentatif des liens qui existent entre *Epidémies VII* et *Pronostic* – ce dernier traité définit certains signes comme annonceurs de certaines affections et on retrouve bon nombre de ces signes dans le traité des *Epidémies VII*. *Prognostic* fonctionne comme un décodeur, pour reprendre l'expression de J. Jouanna, pour les *Epidémies VII*. Il faut néanmoins noter que le *Prognostic* parle d'un seul bruit émis par le malade et qui annonce la *manie* – c'est le bruit du grincement des dents (ὀδόντας πρῆν ἐν πυρετοῖσιν). Les cris et les braiments n'y jouent aucun rôle. Par conséquent, notre travail ne peut pas s'insérer dans cette série de travaux consacrés à faire ressortir les parallèles entre ces deux traités et nous sommes obligé de prendre une autre direction. Voir GRENSEMANN 1969 et JOUANNA 1992.

δὲ τὸν πρῶτον ὕπνον δίψα πολλή· μανίη· καὶ ἀνεκάθιζε καὶ τοῖσι
παρεοῦσιν ἐλοιδορεῖτο καὶ πάλιν ἀπεσιώπησε καὶ ἐν ἡσυχίῃ ἦν·

mais vers le milieu de la journée, elle délira fortement; l'état de refroidissement était sans changement, mais il y avait aggravation de tout l'état du corps. Vers le soir, sa jambe glissa hors du lit; elle menaça sans raison son enfant, puis redevint silencieuse et entra dans une période de calme. Vers le premier sommeil, soif forte; manie; elle s'asseyait (dans son lit) et injurait les personnes présentes; puis elle redevint silencieuse et resta calme (trad. J. Jouanna modifiée)

L'auteur nous dit qu'elle s'était ressaisie le lendemain, mais pour un court moment, après quoi il y a eu aggravation et des signes d'une nouvelle perte de contrôle⁴⁷:

καὶ ἐκροκυδολόγει καὶ ξυνεκαλύπτετο πρόσωπον· μετὰ δὲ
τὸν ἰδρῶτα χεῖρες ὥσπερ κρυστάλλιναι ὁ ἰδρῶς παρηκολούθει
ψυχρός· σῶμα πρὸς χεῖρα ψυχρόν· ἀνεπήδα· ἐκεκράγει· ἐμαίνετο·
πνεῦμα πολὺ· τρομώδης χεῖρας ἐγένετο· ὑπὸ δὲ τὸν θάνατον
σπασμώδης. Ἑβδομαίη ἐτελεύτησεν.

Elle ramassait des brins de laine⁴⁸, se cachait le visage sous la couverture; après la sueur, les mains étaient comme glacées; la sueur persistait, étant froide; le corps, au toucher de la main, était froid; elle bondissait hors du lit; elle criait; elle était prise de manie; respiration forte, elle avait des tremblements aux mains, et à l'approche de la mort des convulsions. Arrivée au septième jour, elle mourut. (trad. J. Jouanna modifiée)

C'est la seule occurrence où l'auteur indique d'abord les manifestations (agitation et cris) et ensuite constate qu'il s'agissait de la „folie“. Nous remarquons encore le verbe κράζω, qui traduit un état plus grave que celui exprimé par βοή et βοάω.

⁴⁷ *Epid. VII*: L. V, 396, 20-398, 1.

⁴⁸ Le verbe κροκυδολογέω, composé à l'aide du substantif κροκός „brin de laine“, veut dire „ramasser des brins de laine arrachés à la couverture “et représente un *hapax* de la littérature grecque. Arracher des fils à sa couverture et les ramasser ensuite représente un signe funeste, comme nous le dit le *Prognostic*, voir *Prog.*: L. II, 122, 8.

3.2.1 L'étiologie du cri: le cri et la bile

Dans les *Epidémies*, lorsque les malades crient, braillent et s'agitent, ils sont hors d'eux-mêmes, saisis de la *manie*, d'une fureur violente, mais temporaire. Une très forte agitation, sonore et physique, témoigne, donc, pour le médecin hippocratique, des grands dérangements dans le fonctionnement de l'esprit du malade. La question qui se pose ensuite est celle de l'étiologie de cet état. Quelle est la raison, selon le médecin hippocratique, de l'état *maniaque* de ses malades, qu'est-ce qui les fait hurler et bondir ? Il est très difficile de répondre à cette question, car les auteurs des *Epidémies*, à la différence de certains autres auteurs hippocratiques, ne s'expriment pas sur les causes des affections qu'ils décrivent. Toute réponse qu'on peut apporter reste nécessairement hypothétique. Le chemin que nous allons emprunter est celui de la sémantique – c'est en analysant le vocabulaire d'un des cas individuels des *Epidémies VII*, celui de la femme d'Hermoptolémos, connu pour sa richesse lexicale, que l'on essaiera de trouver l'étiologie de son affection.

Le cas de la femme d'Hermoptolémos est un des plus longs et des plus passionnants des cas individuels de tous les livres des *Epidémies*, par sa précision et par la vivacité de ses descriptions. Il a déjà été l'objet des recherches philologiques et médicales essayant de donner un nom contemporain à la maladie de la femme d'Hermoptolémos⁴⁹. Cependant, le diagnostic rétrospectif n'est pas ce qui nous intéresse le plus à présent – nous voudrions plutôt regarder de près quelques comportements de cette femme qui font d'elle un des plus bruyants malades de la *CH*.

La femme d'Hermoptolémos a eu, suite à un frisson après le bain⁵⁰, fièvre et maux de tête et était insomniaque; ensuite elle avait mal partout,

49 M. Grmek identifie la maladie comme une salmonellose. Voir GRMEK & ROBERT 1977.

50 Il faut souligner que le texte grec est, à cet endroit, intéressant, mais complexe, puisqu'il est dit: Ἡ δὲ πρόφασις ἐδόκει ἐκ φόβικης μετὰ λουτρῶν γενέσθαι. J. Jouanna traduit: « La cause déclenchante paraissait être un frisson après un bain. "Cependant, le substantif πρόφασις représente un terme difficile à traduire, puisqu'il peut désigner aussi bien „la cause véritable“ que „le prétexte, la cause apparente“. Fernand Robert estime que le sens de πρόφασις penche ici plutôt du côté des apparences que du côté des causes véritables et il traduit: „La manifestation première passait pour s'être produite à partir d'un frissonnement après un bain. "On observe que Jouanna et Robert comprennent le mot différemment – le premier comme „cause déclenchante“ et le second comme „manifestation première“. Dans un article consacré à ce terme, Robert essaye d'établir son développement sémantique à partir d'Homère jusqu'à la prose du V^{ème} siècle et il arrive à la conclusion que l'emploi homérique unissait déjà les deux notions, „cause véritable“ et „cause apparente, prétexte“, et que la prose médicale a opté ensuite pour le sens de „cause visible“, se méfiant de tout ce qui reste inaccessible à la perception sensorielle. Quoi qu'il en soit, il est évident que cette expression ne désigne pas ici le véritable provocateur de maladie. Voir ROBERT 1976.

soif et, à partir du cinquième jour, elle délirait (παραλήρησις), jusqu'au neuvième jour. D'une manière générale, il y a eu beaucoup d'agitation avant le neuvième jour, ainsi qu'après⁵¹:

Ἦσαν δὲ ἐν τῆσι πρόσθεν ἡμέρησιν ἀκηχολίαι καὶ κλαυθμοὶ οἷον παιδαρίου καὶ βοῆ καὶ δείματα καὶ περιβλέψεις ὅποτε δὴ ἐκ τοῦ κώματος ἐγείροιο. Τῇ δὲ τεσσαρεσκαίδεκάτῃ, ἔργον κατέχειν ἦν ἀναπηδῶσαν καὶ βοῶσαν ἐξαίφνης καὶ συντόνως, ὥσπερ ἂν ἐκ πληγῆς καὶ δεινῆς ὀδύνης καὶ φόβου, ὡς καταλαβὼν τις αὐτὴν κατάσχοι χρόνον ὀλίγον· εἶτα πάλιν ἡσυχίην τε εἶχε κεκωματισμένη καὶ ὑπνώσσουσα διετελεῖ, οὐχ ὀρῶσα, ἔστι δ' ὅτε οὐδ' ἀκούουσα· μετέβαλλε δ' ἐς ἀμφοτέρω, θόρυβόν τε καὶ ἡσυχίην, πυκνὰ σχεδὸν ὅλην τὴν ἡμέρην ταύτην· [...] Τῇ δὲ πεντεκαίδεκάτῃ, ὀξεις ῥιπτασμοί· καὶ οἱ φόβοι καὶ ἡ βοῆ ἐγένετο ἦπιος, παρηκολούθει δὲ τὸ ἀγριοῦσθαι καὶ τὸ θυμαίνειν καὶ κλαίειν, εἰ μὴ οἱ ταχέως ὅ τι βούλοιο ῥεχθεῖν· [...] ἡ δὲ μανίη καὶ τὸ παρὰ καιρὸν καὶ ἡ βοῆ καὶ ἡ μεταβολὴ ἡ εἰρημένη παρηκολούθει ἐς τὸ κῶμα·

Il y avait eu dans les jours précédents des colères, des gémissements comme ceux d'un petit enfant, des cris, des craintes, des regards circulaires quand elle s'éveillait de son sommeil profond. Le quatorzième jour, c'était une affaire de la retenir alors qu'elle bondissait du lit et criait soudainement et puissamment comme à la suite d'un coup, d'une douleur terrible ou d'une frayeur, à chaque fois qu'on la saisissait pour la retenir, ne fût-ce qu'un petit moment; après quoi, elle se tenait de nouveau tranquille et ne cessait d'être profondément endormie ou assoupie, ne voyant pas et parfois n'entendant même pas. Elle passa fréquemment de l'un à l'autre état, tumulte et calme, durant presque toute cette journée. [...] Le quinzième jour, agitation vive; les frayeurs et les cris s'apaisaient; mais ce qui persistait, c'était la férocité, la colère et les pleurnicheries si elle ne voyait pas ses désirs rapidement exécutés. [...] mais la manie, l'inconvenance, les cris, l'alternance décrite persistaient jusqu'au sommeil profond.

(trad. J. Jouanna modifiée)

51 Epid. VII: L. V, 382, 13-386, 22.

L’auteur observe des colères chez sa patiente, accompagnées des pleurnicheries, des cris, des craintes et des regards circulaires⁵². Si l’on examine de près le vocabulaire de ce passage, on se rend compte qu’il est assez original. Tout d’abord, l’auteur de cette fiche utilise, dans la séquence citée (ἀκρηχολίαι καὶ κλαυθμοὶ οἶον παιδαρίου καὶ βοή καὶ δειμάτα καὶ περιβλέψεις), deux termes qui ne sont pas attestés ailleurs dans la *CH*: les substantifs ἀκρηχολίη et περιβλέψεις, dont ce sont également les premières attestations. Il se sert également du substantif κλαυθμός, qui est, comme nous l’avons déjà dit, un terme assez rare – dans toute la *CH* on n’en dénombre que quatre occurrences, dont deux appartiennent aux *Epidémies VII*. Même pour des termes tels que βοή et δειμα on peut dire qu’ils sont spécifiques de l’auteur des *Epidémies VII*⁵³. Le comportement de la femme d’Hermoptolémus est donc décrit à l’aide d’un vocabulaire très recherché et précis. En se penchant sur le mot-clef de cette séquence, ἀκρηχολίη, nous essayerons de voir si le choix de mots peut nous renseigner sur les idées de l’auteur.

Jouanna traduit ἀκρηχολίη par „irritation“, mais, à notre avis, ce substantif a un sens plus fort, „emportement, colère“. En fait, ce substantif introduit les humeurs dans notre analyse, ou plus exactement une d’entre elles, la bile, puisqu’il est dérivé de l’adjectif ἀκράχολος „irascible, de mauvais caractère“⁵⁴, dont le deuxième terme est en relation avec χολή „bile“. Son sens étymologique, selon le *GEW* et le *DELG*, serait „à la bile non mélangée, non tempérée“, puisque le premier terme du composé viendrait d’un κρα-, qu’on rapproche de κεράννυμι „mélanger“, précédé d’un alpha privatif⁵⁵. Cependant, la forme initiale proposée, *ἀ-κρατ-χολος, pose problème, puisque l’absence de voyelle de liaison est très rare et on attendrait plutôt la

52 Le regard circulaire, περιβλέψεις, revient deux fois dans ce cas, alors qu’il est absent de tout le reste de la *CH*. Dans son édition des *Epidémies VII*, Jouanna insiste sur la grande richesse du vocabulaire technique des *Epidémies VII* et comme un des exemples cite justement ce mot.

53 On a déjà précisé que le terme βοή est attesté en tout dix fois dans la *CH*, dont neuf fois dans les *Epidémies*. Il importe de dire, à cet endroit, que cinq de ces neuf occurrences se retrouvent dans les *Epidémies VII*. En ce qui concerne le mot δειμα, la situation est un peu plus complexe: sur les douze occurrences de la *CH*, quatre appartiennent aux *Epidémies VII*, traité hippocratique avec la plus grande fréquence de ce terme. Ensuite vient la *Maladie sacrée* avec trois occurrences.

54 La variante ionienne non-attestée serait évidemment *ἀκρήχολος.

55 *GEW*, s.v. ἀκράχολος, propose cette seule étymologie, en supposant une contraction (le premier terme de ἀκράχολος serait ainsi issu d’une forme non-attestée *ἀκράς, forme contracte de ἀκρατος, tout comme le mot bien attesté εὐκράς par rapport à εὐκρατος). *DELG*, s.v. ἀκράχολος, propose cette même étymologie, en reconnaissant toutefois que la forme ἀκράχολος, sans voyelle de liaison, reste insolite et cite l’explication de Solmsen, selon laquelle l’adjectif serait dérivé de l’expression ἀκρα χολή.

forme ἀκρατόχολος, qui est d'ailleurs attestée dans la *CH*, sous sa forme ionienne (ἀκρητόχολος). Il nous semble que la solution proposée par Solmsen, qui dérive l'adjectif ἀκράχολος de l'expression ἄκρα χολή „bile qui se trouve au plus haut point“, c'est-à-dire de l'adjectif ἄκρος „extrême, le plus haut“ et non pas de κρα- „mélanger“, est aussi à envisager⁵⁶. Surtout si l'on songe à une autre expression, ἄκρος ὀργήν, qu'on retrouve chez Hérodote et qui voudrait dire „extrême quant au caractère“⁵⁷ ou encore au substantif ἀκρότης „acuité“ se rapportant aux humeurs dans un autre traité hippocratique, *Ancienne médecine*⁵⁸. D'autre part, l'adjectif ἄκρος est apparenté sur le plan indo-européen au lat. *acer* „pointu“, donc son sens initial non attesté serait „pointu, aigu“ – il serait donc synonyme de l'adjectif ὀξύς „pointu“ et il est signifiant qu'il existe également l'adjectif composé ὀξύχολος „de mauvais caractère“, attesté déjà chez Solon. Étymologiquement, l'adjectif ὀξύχολος voudrait donc dire „à la bile pointue, [qui se trouve] au plus haut point“, tout comme ἀκράχολος, sens proche du sens de l'adjectif ὀξύθυμος „à la colère pointue, [qui se trouve] au plus haut point“. Dans l'imaginaire grec, le sentiment de la colère semble donc être en relation avec les mouvements de la bile dans le corps humain, comme nous l'avons montré ailleurs⁵⁹. On pourrait même dire que la bile qui bouillonne, qui est sur le point de déborder *est* la colère, comme le montre l'analyse sémantique du mot χόλος chez Homère⁶⁰. Les adjectifs ἀκράχολος et ὀξύχολος traduisent cette idée que la bile étant sur le point de déborder *est* l'état de colère aiguë. Cependant, nous ne croyons pas qu'il s'agit là d'une idée d'origine médicale – elle se retrouve déjà chez Homère, ainsi que chez Aristophane, alors qu'elle n'est pas explicitée dans la *CH*⁶¹. Il s'agit là, à notre avis, d'une idée préscientifique et même „parascientifique“, qui existait avant, ainsi que simultanément avec la *CH* et les idées médicales. Le substantif ἀκρηχολίη désigne également cet état, même si la *CH* n'articule nulle part l'idée de la „bile sur le plus haut point“ et c'est pour cela, il nous semble, que l'adjectif ἀκράχολος y est transformé

56 Voir SOLMSEN 1901, 30.

57 Hdt. I.73. Il faut également avoir à l'esprit que le verbe ὀργάω désigne „être plein de suc, de sève“.

58 *VM*: L. I, 626, 8.

59 V. „La bile qui bouillonne et déborde: bile et colère dans la littérature grecque ancienne“, Actes du colloque international *Mélanges, crases, tempéraments: la chimie du vivant dans la médecine et biologie anciennes*, à paraître.

60 L'étude de Clarke éclaire bien cet aspect des conceptions homérique de la vie mentale, lorsqu'il parle de „la vie mentale qui monte et qui baisse“, à l'image de la marée basse et marée haute, à l'intérieur du corps. Voir CLARKE 1999.

61 Sur Homère voir ONIANS 1951, 84 ; sur Aristophane voir TAILLARDAT 1962, 194 ; et sur les rapports entre Homère, Aristophane et Hippocrate voir LANGHOLF 1990, 37-51.

ensuite en ἀκρητόχολος „à la bile non mélangée“, où une idée tout à fait hippocratique transparait, à savoir l'idée de la *crase*.

Ce que nous soutenons finalement, c'est que le substantif ἀκρηχολίη représente un témoignage „lexical“ – un *fossile sémantique* comme dirait Langholf – de l'idée que la bile remontée dans le corps *équivalait* la colère et tout ce qui pouvait l'accompagner (ici des pleurs, des cris, des craintes, des regards fiévreux sur tout ce qui l'entoure), mais que l'auteur hippocratique se sert ici du mot ἀκρηχολίη sans expliciter cette idée. On peut se demander si ce silence est volontaire ou non. Le fait que l'idée n'est clairement exprimée nulle part dans la *CH* suggère qu'il ne voulait pas y croire, la jugeant peut-être aussi peu scientifique que l'idée que l'épilepsie soit une „maladie sacrée“. Mais, le fait qu'elle soit encore présente chez Aristophane, contemporain de la *CH*, suggère que les auteurs hippocratiques pouvaient en avoir la conscience et il nous semble raisonnable de nous demander si elle ne transparait quand-même pas chez quelque médecin hippocratique, presque malgré lui?

Mais, revenons à la femme d'Hermoptolémos et à la suite de son affection. Le quatorzième jour elle est saisie par une suite de changements d'humeur dramatiques, elle passe d'un état de calme presque comateux à l'agitation extrême. Dans un état d'agitation extrême, la patiente bondit et crie d'une façon très violente, pour ensuite passer à l'état d'endormissement sans rien voir ni entendre, complètement fermée au monde extérieur. Pour le comportement du jour suivant (le quinzième), l'auteur se réfère aux jours précédents, précisant que les frayeurs et les cris s'étaient apaisés, mais que le reste, c'est-à-dire la colère, les pleurnicheries et même ce qu'il appelle la sauvagerie, persistaient. Ici, la colère est désignée par un autre mot, l'infinitif substantivé τὸ θυμαίνειν, et il nous semble important qu'il soit suivi par deux autres infinitifs substantivés, τὸ ἀγριοῦσθαι „la sauvagerie“ et τὸ κλαίειν „pleurnicheries“. Ces trois verbes se lisent dans quelques autres traités hippocratiques également, mais restent toutefois des termes hippocratiques assez rares⁶². Ce qui est encore plus important, c'est qu'ils ne se retrouvent, nulle part ailleurs dans la *CH*, sous leur forme substantivée. Nous constatons encore que l'auteur de cette fiche montre une grande originalité sémantique et stylistique.

62 Le verbe θυμαίνω apparaît deux fois dans la *CH*, une fois dans les *Epidémies VII* et une autre fois dans le traité des *Affections internes* (*Int.*: L. VII, 234, 3). Pour le verbe ἀγριῶ on dénombre trois occurrences, dont deux dans le traité des *Airs, eaux, lieux* (*Aër.*: L. II, 20, 17 ; 64, 1). Quant au verbe κλαίω, c'est le plus fréquent des trois verbes, avec neuf occurrences.

Nous allons nous arrêter quelques instants sur la notion de la *sauvagerie* (τὸ ἀγριοῦσθαι). Exprimée par l'adjectif ἄγριος et ses dérivés, le verbe ἀγριόω et le substantif ἀγριότης, la *sauvagerie* est très présente dans un autre traité hippocratique, celui des *Airs, eaux, lieux*, où elle se réfère le plus souvent au caractère humain⁶³. Cependant, il y est question des natures humaines conditionnées par le climat et le sol de leur lieu d'habitation, donc leur *sauvagerie* est permanente, normale. Un pays au climat très inégal et rude, comme l'Europe par exemple, donne des habitants caractérisés par la sauvagerie, l'inflexibilité et la fougue (τὸ ἄγριον, τὸ ἀμείλικτον, τὸ θυμοειδές). Nous observons une proximité de vocabulaire entre les *Epidémies VII* et *Airs, eaux, lieux*, cependant la sauvagerie permanente est plutôt bien connotée, alors que celle passagère de la femme de Hermoptolémios ne l'est pas, puisqu'il s'agit d'un état pathologique. En réalité, la description la plus poignante d'une maladie sauvage provient non pas de la *CH*, mais de la tragédie – du *Philoctète* de Sophocle. Au tout début de la tragédie, avant même que Philoctète n'apparaisse sur scène, le chœur décrit son affection comme une maladie sauvage⁶⁴. Ce „mal sauvage“ a finit par „ensauvager“ le héros, comme le dit Philoctète lui-même en apparaissant pour la première fois sur la scène et en priant les nouveaux venus de ne pas se laisser impressionner par son aspect sauvage⁶⁵. Il y a là donc tout un jeu autour de la sauvagerie et de l'exclusion sociale de Philoctète, mais aussi le reflet d'une croyance selon laquelle la maladie est un phénomène extérieur à l'homme, envoyé par une divinité et, par conséquent, „indomptable, sauvage“. Dans les *Epidémies*, nous retrouvons ce même double sens dans le τὸ ἀγριοῦσθαι – l'idée que la malade „s'ensauvage“, passe de l'autre côté des conventions sociales, à cause de sa maladie et l'idée que cette maladie n'est pas „domptable“, qu'elle sort de l'ingérence humaine. Un autre point commun entre Philoctète et la femme d'Hermoptolémios est qu'ils sont tous les deux très bruyants – leur sauvagerie se manifeste par beaucoup de bruit: la première raison de l'abandon de Philoctète à Lemnos, qu'Ulysse donne à Néoptolème, ce sont ses mauvaises paroles, sauvages en outre (ἀγρίαὶ δυσφημία), qui empêchaient toute libation ou sacrifice, puisque ces dernières exigent un silence pieux (εὐφημία)⁶⁶.

63 L'adjectif ἄγριος revient cinq fois dans ce traité (*Aër.*: L. II, 20, 17 ; 54, 13 ; 84, 9 ; 86, 14 ; 92, 8), alors que le substantif ἀγριότης se lit une seule fois (*Aër.*: L. II, 84, 11) et le verbe ἀγριόω deux fois (*Aër.*: L. II, 20, 17 ; 64, 1).

64 *S. Ph.* 173: νοσεῖ μὲν νόσον ἀγρίαν.

65 *S. Ph.* 225-226: καὶ μὴ μ' ὄκνω / δείσαντες ἐκπλαγῆτ' ἀπηγριωμένον.

66 *S. Ph.* 9-10.

Reprenons la fiche de la femme d’Hermoptolémos : pendant cette même 15^{ème} journée, dit l’auteur, la folie, l’inconvenance, les cris et les changements d’humeur persistaient jusqu’au sommeil profond. Il ne décrit plus, pendant tous les jours qui ont suivi, jusqu’à la mort de la malade, le 23^{ème} jour, son comportement. Il se concentre sur ses accès de fièvre et note seulement pour le dernier jour qu’elle était „calme par moments“ – nous pouvons en déduire qu’elle était très agitée jusqu’à la fin. En résumant le comportement agité de la malade au cours des 14^{ème} et 15^{ème} jours, l’auteur se sert des notions de folie et d’inconvenance (μανίη, τὸ παρὰ καιρὸν), qui englobent tout ce qui a été précédemment décrit (colère, sauvagerie, pleurnicheries, craintes, regards circulaires). Rappelons-nous que la μανίη hippocratique est un état passager, une perte de contrôle temporaire qui n’est, en fait, qu’un des signes de la maladie décrite⁶⁷. Il nous semble que μανίη représente ici une notion réunissant à la fois ἀκρηχολίη, „état où la bile se trouve au plus haut point, colère“, τὸ θυμαίνειν, „la colère“, ainsi que τὸ ἀγριοῦσθαι, „la sauvagerie“. Cependant, l’auteur de la fiche ne se prononce pas sur les causes d’un tel comportement violent – les auteurs des *Epidémies* ne s’occupent que rarement de l’étiologie – et nous ne pouvons pas lui faire dire ce qu’il ne dit pas, à savoir que la malade crie, gémit et s’agite à cause de la bile. En même temps, cela ne veut pas dire non plus qu’il n’ait pas eu cette idée à l’esprit. Justement, un passage des *E IV* fait le rapprochement entre la bile et la *manie*⁶⁸:

μετὰ δὲ πηλιάδων δύσιν χολώδης ἐς μανίην·

Après le coucher des pléiades, [il était] bilieux jusqu’à atteindre l’état de *manie*.

La notion même de la *manie* et ses rapports avec la colère sont complexes dans l’Antiquité, mais il nous semble que dans la *CH* μανίη peut désigner tout simplement un état de colère exacerbée, comme celle décrite dans le cas de la femme d’Hermoptolémos.

67 Jackie Pigeaud a examiné l’utilisation de la famille des mots autour de la μανία dans la *CH* pour essayer de comprendre si la *manie* représente une maladie spécifique ou s’il s’agit juste des indications sur un comportement général. Il conclut que „le concept de *mania* est beaucoup moins clairement établi que celui de *phrénitis* ou de *mélancolie*“ et que „la *mania* ne se trouve [dans les *Epidémies*] que comme symptôme“. Voir PIGEAUD 2010, 29-40.

68 *Epid. IV*: L. V, 144, 14.

Cependant, dans un autre traité hippocratique, *Maladie sacrée*, l'idée que la bile peut provoquer la μανία, ainsi que des frayeurs ou des cris, est tout à fait explicite. Ce qui est intéressant aussi est le vocabulaire de ce passage, où nous repérons un bon nombre de ressemblances par rapport au cas de la femme d'Hermoptolémos⁶⁹:

Γίνεται δὲ ἡ διαφθορὴ τοῦ ἐγκεφάλου ὑπὸ φλέγματος καὶ χολῆς· γνώσει δὲ ἑκάτερα ὧδε οἱ μὲν ὑπὸ τοῦ φλέγματος μαινόμενοι ἤσυχοί τε εἰσι καὶ οὐ βοηταὶ οὐδὲ θορυβώδεις, οἱ δὲ ὑπὸ χολῆς κεκρακταὶ τε καὶ κακοῦργοι καὶ οὐκ ἀτρεμαῖοι, ἀλλ' αἰεὶ τι ἄκαιρον δρώντες. Ἦν μὲν οὖν συνεχῶς μαίνωνται, αὐταὶ αὐτοῖς αἱ προφάσιές εἰσιν· ἦν δὲ δειμάτα καὶ φόβοι παριστῶνται, ὑπὸ μεταστάσιος τοῦ ἐγκεφάλου· μεθίσταται δὲ θεομαινόμενος, θεομαίνεται δὲ ὑπὸ τῆς χολῆς, ὁκόταν ὁρμήσῃ ἐπὶ τὸν ἐγκέφαλον, κατὰ τὰς φλέβας τὰς αἱματιτίδας ἐκ τοῦ σώματος· καὶ φόβος παρέστηκε μέχρι ἀπέλθῃ πάλιν ἐπὶ τὰς φλέβας καὶ τὸ σῶμα· ἔπειτα πέπαυται. Ἀνιᾶται δὲ καὶ ἀσαῖται παρὰ καιρὸν ψυχομένου τοῦ ἐγκεφάλου καὶ ξυνισταμένου παρὰ τὸ ἔθος· τοῦτο δὲ ὑπὸ φλέγματος πάσχει· ἐπ' αὐτοῦ δὲ τοῦ πάθους καὶ ἐπιλήθεται. Ἐκ νυκτῶν δὲ βοᾷ καὶ κέκραγεν, ὁκόταν ἐξαπίνης ὁ ἐγκέφαλος διαθερμαίνηται· τοῦτο δὲ πάσχουσιν οἱ χολώδεις, οἱ φλεγματώδεις δὲ οὐ·

La corruption du cerveau est due au phlegme et à la bile. On reconnaîtra chacun des deux cas de la façon suivante: ceux qui sont atteints de manie sous l'effet du phlegme sont calmes et ne sont pas criards ni turbulents ; tandis que ceux qui le sont sous l'effet de la bile sont braillards, malfaisants et ils ne restent pas en place, mais sont toujours à commettre quelque chose d'inconvenant. S'ils sont atteints de manie continuellement, telles en sont les raisons. Mais si ce sont des craintes et des frayeurs qui arrivent, elles sont dues à une modification du cerveau. Or il se modifie en s'échauffant, et il s'échauffe sous l'effet de la bile, quand elle s'élançe vers le cerveau par les vaisseaux sanguins en provenance du corps. La frayeur s'installe jusqu'à ce que la bile retourne dans les vaisseaux et dans le corps ; après quoi elle cesse. On éprouve du chagrin et du dégoût de façon intempestive, quand le cerveau se refroidit et se resserre

69 *Morb. Sacr.*: L. VI, 388, 12-390, 2.

de façon inhabituelle. Cet état est du au phlegme. Au cours de l'affection même on a aussi des absences de mémoire. La nuit, on crie et on hurle, quand le cerveau s'échauffe subitement. Cela arrive aux bilieux, mais non aux phlegmatiques.

(trad. J Jouanna)

L'auteur de la *Maladie sacrée* considère que la μανία peut être provoquée par les deux humeurs, le phlegme et la bile, mais il constate une grande différence entre le comportement de celui qui est „maniaque“ sous l'effet du phlegme et celui qui l'est à cause de la bile. Ce dernier est braillard, malfaisant, ne reste pas en place, mais est toujours à commettre quelque chose d'inconvenant – cela rappelle le cas de la femme d'Hermoptolémos qui crie, bondit de son lit et fait des choses inconvenantes (ἀναπηδῶσαν καὶ βοῶσαν ἐξαίφνης καὶ συντόνως, τὸ παρὰ καιρὸν)⁷⁰. L'auteur de la *Maladie sacrée* fait la différence entre une corruption du cerveau (διαφθορὴ τοῦ ἐγκεφάλου) et une modification du cerveau (μετάστασις τοῦ ἐγκεφάλου). Le signe qu'il s'agit plutôt d'une modification du cerveau est la présence des craintes et des frayeurs (δείματα καὶ φόβοι) – il en est question chez la femme d'Hermoptolémos. Finalement, les cris et les hurlements nocturnes sont dus à l'échauffement subit du cerveau, provoqué par la bile. A la lecture de ce passage, il nous semble certain que l'auteur de la *Maladie sacrée* était conscient de l'idée que l'échauffement et la montée de la bile dans le corps correspondent à un état d'agitation extrême, de colère violente. Cependant, il rationalise cette idée en introduisant les notions de „corruption de cerveau“ et de „modification de cerveau“, qui sont censées donner une explication physiologique du processus, une étiologie médicale légitime. Il rajoute le maillon manquant : c'est en agissant sur le cerveau que la bile provoque la folie, l'agitation, l'inconvenance, les frayeurs et les cris.

Nous nous sommes posé la question au début de ce travail si dans l'observation du médecin-auteur hippocratique transparaisaient ses *a priori* médicaux. Nous arrivons maintenant à une conclusion surprenante : son observation s'avère en effet influencée par un *a priori* médical. Cependant, cet *a priori* médical représente la rationalisation d'une idée présente dans l'imaginaire de tout Grec de cette époque, l'idée que la bile constitue un facteur perturbant pour le comportement humain. Il faut bien sûr souligner que l'auteur hippocratique n'exprime pas cette idée de la même ma-

⁷⁰ *Morb. Sacr.* : L. VI, 388, 15.

nière que la poésie homérique ou Aristophane – il lui trouve une place dans la conception médicale de l’homme et la rend ainsi scientifique.

3.3 Sons émis par le reste du corps de malade

L’ensemble des sons que produit le corps du malade est souvent désigné dans la *CH* par le mot ψόφος „bruit“. Les ψόφοι des malades peuvent avoir des origines et des manifestations très diverses. L’ingestion de certains aliments et boissons peut s’accompagner des bruits, mais c’est surtout l’air présent dans le corps qui s’accompagne des bruits lorsqu’il sort. Comme d’autres signes observés, les ψόφοι vont aider le médecin à établir une diagnose et surtout un pronostic. Nous verrons que ces signes „sonores“ sont plutôt mal connotés dans la *CH*, sauf lorsque c’est le médecin lui-même qui les provoque.

L’ingestion des aliments et des boissons provoque souvent des ψόφοι dans le corps malade. Le traité *Ancienne médecine* parle des aliments qui font du bruit⁷¹:

ταῦτα δὲ αὐτὰ μετὰ στρόφου καὶ ψόφου καταβαίνοντα συγκαίει τὴν κοιλίην, δυσκοιτέουσί τε καὶ ἐνυπνιάζονται τετραγμένα καὶ θορυβώδεα

Ces aliments eux-mêmes, dont la descente s’accompagne de coliques et de gargouillements, brûlent le ventre. Ces gens dorment mal et ont des rêves agités et tumultueux.

(trad. J. Jouanna)

Le médecin peut, donc, connaître la nature des aliments en observant la digestion de son patient. Ici, il est question de quelqu’un qui ne suit pas le régime qui lui est le plus approprié et qui, suite à cela, souffre de maux de ventre et de troubles du sommeil. Le bruit est, donc, un des signes d’un dérèglement général du fonctionnement de son corps.

L’ingestion des boissons provoque aussi des bruits qui peuvent servir de signe pronostic au médecin, comme dans les *Epidémies VII*, dans le cas de Chartadès⁷²:

71 *VM*: L. I, 594, 2-4.

72 *Epid. VII*: L. V, 382, 9-12.

καὶ πίνοντι τὰ τοῦ ψόφου περί τε στήθεα καὶ κοιλίην, κατιόντος τοῦ πόματος, οἶον δὲ κάκιστον· φάμενος δὲ θέλειν τι ἐωυτῷ ὑπελθεῖν, καὶ ἀτενίσας τοῖς ὄμμασιν, οὐ πολὺ ἐπισχῶν, ἔτελεύτησεν.

Quand il buvait, présence du bruit dans la poitrine et le ventre, lors de la descente de la boisson, assurément du genre le plus mauvais. Il déclara qu'il avait besoin d'aller à la selle et son regard se fixa; puis, peu de temps après, il mourut.

(trad. J. Jouanna)

Les bruits qui se produisirent chez Chartadès étaient particulièrement funestes, puisque nous lisons qu'il est mort presque tout de suite après. Il nous semble que ces bruits ont du marquer le médecin, puisqu'il fait référence justement à Chartadès en rédigeant la fiche d'un autre malade, fils de Cydis⁷³:

καὶ ὅποτε πίοι, κατιόντος ἐς τὰ στήθεα καὶ τὴν κοιλίην ψόφος, οἶος καὶ Χαρτάδει.

et quand il buvait, au moment de la descente dans la poitrine et dans le ventre, il y avait un bruit sourd comme chez Chartadès.

(trad. J. Jouanna)

Le fils de Cydis a également succombé à sa maladie. Il est intéressant que ces bruits provoqués par la boisson représentent un signe pronostic uniquement dans les *E VII*, nous ne les avons pas rencontrés ailleurs.

Les aliments peuvent aussi provoquer des flatuosités qui, à leur tour, peuvent provoquer des bruits. Cela aussi peut être un signe utile au médecin, comme l'affirme le *Pronostic* ⁷⁴:

Φῦσαν δὲ ἄνευ ψόφου καὶ παραθήσιος διεξιέναι ἄριστον· κρέσσον δὲ καὶ ξὺν ψόφῳ διελθεῖν ἢ αὐτοῦ ἀνειλέεσθαι· καίτοι τὸν τοιοῦτον τρόπον διελθοῦσα σημαίνει πονηρὸν καὶ παραφροσύνην, ἣν μὴ ἐκῶν οὕτω ποιήηται τὴν ἄφεσιν τῆς φύσης.

73 *Epid. VII*: L. V, 376, 5-7. Il faut noter que la fiche du fils de Cydis précède celle de Chartadès, ce qui entraîne des questions sur la composition originelle du traité, la façon dont il a été élaboré et l'écriture des auteurs hippocratiques en général. Jouanna se demande, par exemple, si l'ordre primitif des fiches n'avait pas été perturbé. Voir l'édition de Jouanna, note *ad locum*.

74 *Prog.*: L. II, 138, 6-10.

Quant aux vents, le mieux est qu'ils soient expulsés sans bruit ni pétarade. Il est toutefois préférable qu'ils soient expulsés avec bruit plutôt que de s'enrouler sur place. Cependant, même expulsés de cette façon, ils signifient, pour le sujet, souffrance ou délire, à moins que cette émission ne soit volontaire.

(trad. J. Jouanna)

Le médecin hippocratique peut s'attendre, donc, à de grandes souffrances de son patient, et même au délire, si celui-ci émet involontairement des vents bruyants. Nous voyons encore que le bruit est interprété comme un signe néfaste. Les vents peuvent également provoquer du bruit à l'intérieur du corps, avant même d'être expulsés, comme nous l'explique l'auteur de *l'Ancienne médecine*⁷⁵:

Ὅσα δὲ φύσαν τε καὶ ἀνειλήματα ἐνεργάζονται ἐν τῷ σώματι, προσήκει ἐν μὲν τοῖσι κοίλοισί τε καὶ εὐρυχώροισιν, οἷον κοιλίῃ τε καὶ θώρακι, ψόφον τε καὶ πάταγον ἐμποιεῖν. Ὅτι γὰρ ἂν μὴ ἀποπληρώσῃ οὕτως ὥστε σῆναι, ἀλλ' ἔχη μεταβολάς τε καὶ κινήσιας, ἀνάγκη ὑπ' αὐτέων καὶ ψόφον καὶ καταφανέας κινήσιας γίνεσθαι.

Tout ce qui produit du vent et des coliques dans le corps provoque normalement dans les parties creuses et spacieuses, telles que le ventre et le thorax, du bruit et des grondements; car si le vent ne les remplit pas assez pour rester immobile, mais a la possibilité de changer de place et de se mouvoir, il en résulte nécessairement du bruit et des mouvements perceptibles.

(trad. J. Jouanna)

Les vents s'accompagnent donc également de bruits à l'intérieur du corps. Le sens de φύσα dans ce passage de *l'Ancienne médecine* est à rapprocher du sens de ce mot dans le traité hippocratique des *Vents*. D'après ce traité, le corps humain est nourri par les aliments, les boissons et le souffle (πνεῦμα). Le souffle, lorsqu'il est à l'intérieur du corps, s'appelle φύσα „vent“, alors que le souffle extérieur au corps se nomme ἀήρ „air“. L'auteur de ce traité fait de l'air le principe régulateur de toute la

75 VM: L. I, 630, 6-632-3.

nature et la cause de toutes les affections, et en particulier des coliques (ἀνειλήματα)⁷⁶.

L'activité sexuelle est aussi susceptible, selon les *Epidémies VI*, de provoquer des vents et même des vents bruyants⁷⁷:

Οἷσιν, ὅταν ἀφροδισιάζωσι, φυσαῖται ἢ γαστήρ, ὡς Δαμναγόρα· οἷσι δ' ἐν τούτῳ ψόφος.

Le ventre de certains enfle lorsqu'ils font l'amour, comme par exemple chez Damnagoras; chez d'autres il y a en outre le bruit.

Il y a aussi des bruits produits par le corps malade qui font presque peur, comme dans le cas de la femme de Polémarque, dont le cas est décrit dans les *Epidémies V*, ainsi que les *Epidémies VII*⁷⁸:

καὶ κατὰ τὴν καρδίην ἔφη δοκεῖν τι ξυνάγεσθαι ἑωυτῇ· καὶ ἀνέπνειν ὡς ἐκ τοῦ βεβαπτίσθαι ἀναπνέουση, καὶ ἐκ τοῦ στήθεος ὑπεψόφει ὡς αἱ ἐγγαστρίμυθοι λεγόμεναι·

et vers son cœur, à ce qu'elle disait, elle croyait que quelque chose s'amassait; elle reprenait sa respiration comme, au sortir d'une plongée, on reprend sa respiration; et de sa poitrine elle faisait sortir un bruit sourd, comme les femmes appelées ventriloques.

(trad. J. Jouanna)

Ces femmes ventriloques ne sont pas, comme Dodds l'avait déjà remarqué, des artistes, mais plutôt des pythonisses s'exprimant pendant leur transe chamanique⁷⁹.

Le médecin hippocratique peut aussi provoquer les bruits dans le corps du malade, comme dans les *Maladies II*⁸⁰:

Τοῦτον, ὅταν ἡμέρη πέμπτη καὶ δεκάτη γένηται ἀπὸ τῆς ἐκρηξίως, λούσας πολλῶ θερμῶ, καθίσας ἐπὶ ἐφέδρου, ὅ τι μὴ ὑποκινήσει, ἔτερος μὲν τὰς χειρας ἐχέτω, σὺ δὲ τῶν ὤμων σείων, ἀκροάζεσθαι

76 *Flat.*: L. VI, 104, 4-15.

77 *Epid.* VI: L. V, 294, 7-8.

78 *Epid.* V: L. V, 242, 10-12 = *Epid.* VII: L. V, 400, 4-6. Il s'agit d'une rédaction parallèle.

79 Voir Dodds 1951, 89, n. 52.

80 *Morb.* II: L. VII, 70, 4-11.

ἐς ὁκότερον ἂν ψοφῆη· βούλεσθαι δὲ ἐς τὸ ἀριστερὸν ταμείειν· ἦσσον γὰρ θανατῶδες. Ἦν δέ σοι ὑπὸ τοῦ πάχους καὶ τοῦ πλήθους μὴ ψοφῆη, ποιέει γὰρ τοῦτο ἐνίοτε, ὁκότερον ἂν ἀποιδῆη καὶ ὀδυνᾶται μᾶλλον, τοῦτο τάμνειν ὡς κατωτάτω ὀπισθεν τοῦ οἰδήματος μᾶλλον ἢ ἔμπροσθεν, ὅπως σοι ἡ ἔξοδος τοῦ πύου εὐροος ἦ.

Dans ce cas, au quinzième jour après l'éruption, donnez au malade un bain dans beaucoup d'eau chaude, faites-le asseoir sur un siège qui ne bougera pas; un autre lui tiendra les bras; et vous, le secouant par les épaules, tendez l'oreille pour savoir de quel côté le bruit se fait entendre; il est souhaitable de faire l'incision du côté gauche, car le risque de mort est moins grand. Si le bruit ne se fait pas entendre par suite de la viscosité et de l'abondance du pus – cela se produit parfois – pratiquez l'incision du côté qui est enflé et qui est le plus douloureux, le plus bas possible, plutôt en arrière du gonflement qu'en avant, afin que vous ménagiez au pus une issue par où il puisse facilement s'écouler.

(trad. J. Jouanna)

Le médecin secoue le patient pour faire clapoter le pus et pour savoir où inciser ensuite. La même façon d'ausculter le malade est préconisée dans le traité *Lieux dans l'homme*⁸¹:

γίνεται δὲ καὶ ἐκτὸς τοῦ πλεύμονος μάλιστα μὲν ἀπὸ ὀήγματος, καὶ ὅταν ἡ σὰρξ φλασθῆ· κατὰ τοῦτο γὰρ πῦον ξυνίσταται, καὶ ξυνιστάμενον, εἴ τις σείοι τὸ σῶμα, κλυδάζεται, καὶ ψόφον παρέχει, καὶ καίονται ταῦτα.

L'empyème se forme également en dehors du poumon, le plus souvent suite à une rupture, ainsi que lorsque la chair est blessée; c'est là que le pus se rassemble et, une fois rassemblé, si l'on secoue le corps, il y a clapotement et bruit – cautériser cela.

C'est pour cautériser qu'il faut également secouer le malade, comme un récipient, pour savoir s'il y a du pus et où il se trouve. Parfois, la partie de corps envahie par le pus est, en effet, comparée à une outre, toujours dans *Lieux dans l'homme*⁸²:

81 *Loc. Hom.*: L. VI, 306, 4-7.

82 *Loc. Hom.*: L. VI, 308, 1-2.

Ἦν δὲ μῆπω ἐρῶώγη, ἐν τῇ λαπάρη σείεται καὶ ψοφέει οἶον ἐν ἄσκῳ.

Si l'éruption du pus ne s'est pas encore faite, la succussion produit un bruit dans le côté comme dans une outre.

(trad. R. Joly)

3.3.1 L'éternuement: pronostic médical et divination

Finalement, la notion du bruit intervient aussi dans l'explication de tel phénomène qu'est l'éternuement. Dans les *Aphorismes* il en est dit⁸³:

Πταρμός γίνεται ἐκ τῆς κεφαλῆς, διαθερμοινομένου τοῦ ἐγκεφάλου ἢ διυγραιομένου τοῦ ἐν τῇ κεφαλῇ κενεοῦ· ὑπερχέεται οὖν ὁ ἀήρ ὁ ἐνεῶν, ψοφέει δὲ ὅτι διὰ στενοῦ ἢ διέξοδος αὐτοῦ ἐστίν.

L'éternuement vient de la tête, quand tout le cerveau est échauffé, ou que toute la cavité située dans la tête est pénétrée d'humidité. Alors, l'air qui est à l'intérieur se répand à l'extérieur et fait du bruit, car la sortie qu'il emprunte est étroite.

(trad. C. Magdelaine)

L'éternuement n'est pas, dans la *CH*, tout simplement un bruit, mais plutôt l'air déjà présent dans la tête qui, mû par la chaleur ou l'humidité, est expulsé dehors avec un bruit, puisqu'il est serré dans son passage. Cette explication rappelle celle des vents, à une différence près – l'air sortant de la tête est inévitablement accompagné de bruit.

Le statut que la *CH* accorde à l'éternuement est une question très intéressante, car il s'agit d'un phénomène considéré, dans la culture grecque ancienne, comme émanant des dieux et, de ce fait, comme un signe prophétique. D'autre part, nous verrons que, pour la *CH*, l'éternuement constitue un signe pronostic important. Il s'agit donc de réfléchir sur les rapports qui existaient entre la divination et le pronostic médical. V. Langholf a étudié cette question de près et il a constaté que la divination et le pronostic se ressemblaient sur plusieurs points, mais qu'il existait une conscience sur le caractère distinct de ces deux activités et que les hippo-

83 *Aph.*: L. IV, 592, 3-6.

cratiques eux-mêmes ne les assimilaient pas⁸⁴. Cependant, la distinction déclarative des deux disciplines ne veut pas nécessairement dire qu'il en existait une de faite. C'est justement en étudiant un des rares signes qui est simultanément prophétique et pronostic, que nous aurons une belle occasion d'observer deux méthodes d'interprétation différentes à l'œuvre.

Les témoignages anciens sur la nature prophétique de l'éternuement ne manquent pas. Même Aristote, dont on connaît le rationalisme, la confirme, dans sa définition de l'éternuement⁸⁵:

καὶ γὰρ ἀναπνεῖ καὶ ἐκπνεῖ ταύτη, καὶ ὁ πταρμὸς διὰ ταύτης γίνεται, πνεύματος ἀθροῦς ἕξοδος, σημεῖον οἰωνιστικὸν καὶ ἱερὸν μόνον τῶν πνευμάτων.

On inspire et expire par (le nez), et c'est par le moyen (du nez aussi) que se produit l'éternuement, émission du souffle amassé; l'éternuement est le seul souffle qui sert de signe prophétique et qui est considéré comme sacré.

Il est intéressant de noter qu'une réflexion semblable se retrouve dans un autre genre littéraire, celui des *Problémata*⁸⁶. Les *Problèmes* pseudo-aristotéliens, par exemple, traitent amplement de l'éternuement – la 33^{ème} section lui est presque entièrement consacrée. Certains de ces *Problèmes* confirment que l'éternuement a été considéré comme émanant des dieux⁸⁷:

Διὰ τί τὸν μὲν πταρμὸν θεὸν ἡγούμεθα εἶναι, τὴν δὲ βῆχα ἢ τὴν κόρυζαν οὐ; ἢ διότι ἐκ τοῦ θειοτάτου τῶν περὶ ἡμᾶς τῆς κεφαλῆς, ὅθεν ὁ λογισμὸς ἐστὶ, γίνεται; ἢ ὅτι τὰ μὲν ἄλλα ἀπὸ νοσοῦντων γίνεται, τοῦτο δὲ οὐ;

84 LANGHOLF 1990, 232-254.

85 Arist. *HA* 492b.

86 Le genre qui est dans la littérature ancienne connu sous le nom de *Problémata*, peut se définir vaguement comme un genre philosophico-médical, puisqu'il aborde des questions très variées, touchant aussi bien à la biologie et à la physiologie humaine et animale, qu'à la mathématique et à la physique. Le texte se présente en forme de fiches qui commencent toutes par la formule „Διὰ τί... = Pourquoi est-ce que...”. Plusieurs collections de *problémata* nous sont parvenues, dont la plus ancienne est celle attribuée à Aristote, mais on connaît aussi celle attribuée à Alexandre d'Aphrodise, philosophe péripatéticien qu'on date autour de 200. après J.C., ou encore celle attribuée à Cassius l'iatrosophiste, datant de la même époque. L'éternuement est, par exemple, un phénomène qui a retenu l'attention de l'auteur des *Problèmes* pseudo-aristotéliens.

87 Arist. *Pr.*962a.

Pourquoi attribuons-nous une origine divine à l'éternuement, et non à la toux ni au rhume? Est-ce parce qu'il se produit à partir de ce qu'il y a de plus divin en nous, c'est-à-dire la tête, d'où part le raisonnement? Ou est-ce parce que les autres affections viennent de parties malades, et celle-là non?

(trad. P. Louis)

Διὰ τί τῶν μὲν ἄλλων πνευμάτων αἱ ἔξοδοι, οἷον φύσης καὶ ἐρυγμοῦ, οὐχ ἱερά, ἢ δὲ τοῦ πταρμοῦ ἱερά; πότερον ὅτι τριῶν τόπων ὄντων, κεφαλῆς καὶ θώρακος καὶ τῆς κάτω κοιλίας, ἢ κεφαλῆς θεϊότατον; ἔστι δὲ φύσα μὲν ἀπὸ τῆς κάτω κοιλίας πνεῦμα, ἐρυγμὸς δὲ τῆς ἄνω, ὁ δὲ πταρμὸς τῆς κεφαλῆς. διὰ τὸ ἱερώτατον οὖν εἶναι τὸν τόπον καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἐντεῦθεν ὡς ἱερὸν προσκυνούσιν.

Pourquoi l'émission d'un souffle, tel que l'éternuement, est sacrée, alors que les émissions des autres souffles, tels que le vent et l'éruption, ne le sont pas? Est-ce parce que la tête est la plus divine des trois endroits (de la tête, de la poitrine et du ventre)? En effet, le vent est un souffle qui provient du ventre, l'éruption est un souffle venant de la poitrine, alors que l'éternuement est un souffle venant de la tête. On fait révérence au souffle venant de la tête comme s'il était sacré, justement parce que la tête est l'endroit le plus sacré.

Si l'on rapproche les textes aristotéliens, on obtient des résultats intéressants. Dans *l'Histoire des animaux*, l'auteur réunit tout simplement les savoirs rationnels et irrationnels sur l'éternuement – il s'agit d'une émission de souffle, mais qui est considérée comme sacrée et comme un signe prophétique. Dans les deux problèmes cités, par contre, l'auteur problématise le statut sacré de cette émission de souffle notamment, en l'opposant aux autres souffles. Pour expliquer ce statut spécial de l'éternuement, il se sert d'un discours scientifique, en évoquant la physiologie humaine, tout en restant dans le cadre du sacré – on identifie la provenance des souffles, identification qui coïncide avec celle des hippocratiques, mais en soutenant que la tête est *la plus divine* des parties du corps. Nous constatons que les trois textes aristotéliens mêlent les discours rationnels et irrationnels, alors que l'auteur hippocratique reste sobre et se garde bien de rentrer dans le domaine du religieux en parlant de l'éternuement.

Les témoignages sur la nature divine de l'éternuement et sur sa valeur prophétique se retrouvent tout au long de l'histoire de la littérature grecque. Dans l'*Odyssée*, lorsque Pénélope exprime ses souhaits pour le retour de son époux et le rétablissement de l'ordre dans son foyer, Télémaque éternue avec une telle force que les murs en résonnent, et Pénélope prend cela pour la confirmation divine de son souhait⁸⁸. D'après l'*Odyssée* donc, l'éternuement est une intervention divine, surnaturelle. Onians, qui discute la symbolique de l'éternuement dans la littérature ancienne, explique cela par le statut sacré de la tête, en tant que siège de ψυχή et source de l'éternuement⁸⁹. Pour lui, l'éternuement représente une κατάνευσις divine, une inclination de la tête en signe d'assentiment, envoyée par les dieux. C'est pour cela qu'il était coutumier de faire révérence à celui qui venait d'éternuer, comme par exemple, dans l'*Anabase* où quelqu'un éternue lorsque Xénophon expose son plan de sauvetage, ce qui est pris pour un favorable *omen* de Zeus auquel les soldats font révérence (προσεκύνησαν)⁹⁰. Cependant, l'interprétation de l'éternuement dépendait du contexte – si aucun discours positif n'a été formulé au préalable, l'éternuement pouvait être interprété comme un *omen* défavorable. En témoignent les vers de l'*Anthologie Palatine* qui nous apprennent qu'il était aussi coutumier de dire „Zeus, protège-moi“ lorsqu'on éternuait⁹¹.

Cette même ambivalence interprétative de l'éternuement se retrouve aussi dans la *CH*. En effet, le *Pronostic* fait la différence entre les éternuements qui accompagnent les affections pulmonaires et qui sont des signes néfastes et tous les autres éternuements, qui sont plutôt des bons signes⁹²:

Κορύζας δὲ καὶ πταροῦς ἐπὶ πᾶσι τοῖσι περὶ τὸν πλεύμονα
νουσήμασι προγεγονέναι, ἢ ἐπιγενέσθαι, κακόν· ἀλλ' ἐν
τοῖσιν ἄλλοισι νουσήμασι τοῖσι θανατωδεστάτοισιν οἱ πταροὶ
λυσιτελέουσιν.

«Les coryzas et les éternuements, dans toutes les maladies de la région pulmonaire, sont mauvais, qu'ils les précèdent ou qu'ils surviennent après elles. Cependant, dans les autres maladies très dangereuses, les éternuements sont utiles.»

(trad. J. Jouanna modifiée)

88 XVII, 541. Sur l'*omen* de l'éternuement dans l'Antiquité gréco-romaine et sur ses rapports avec les sociétés modernes, voir PEASE 1911.

89 ONIANS 1951, 103-105.

90 X. *An.* III.2.

91 *AP* XI.268.

92 *Prog.*: L. II, 146, 6-9.

La structure de ce passage rappelle bien la structure de certains catalogues des signes prophétiques, comme le remarque Langholf en parlant d'autres textes hippocratiques, et nous restons sous l'impression que la divination et le pronostic se confondent ici⁹³.

L'éternuement est généralement bien connoté dans la *CH*, à la différence des vents. Il est souvent signe de guérison dans certaines maladies, comme, par exemple, dans les maladies de femmes. Nous rencontrons, dans les *Aphorismes* par exemple, une remarque sur l'éternuement, qui constitue un bon signe en cas d'une affection de la matrice ou d'un accouchement difficile⁹⁴ :

Γυναικί ὑπὸ ὑστερικῶν ἐνοχλουμένη, ἢ δυστοκούση, πταρομὸς ἐπιγιγνώμενος, ἀγαθόν.

Si une femme est atteinte d'affection de l'utérus ou a des difficultés à accoucher, l'apparition d'un éternuement est une bonne chose.

(trad. C. Magdelaine)

Dans le traité de la *Superfétation* il est question également de l'éternuement comme d'un signe favorable⁹⁵:

Γυναικί δυστοκεούση, ἣν τὸ παιδίον ἐν τῆσι γονῆσιν ἐνέχηται καὶ μὴ εὐπόρως ἐξέλθῃ, ἀλλὰ ξὺν πόνῳ καὶ μηχανῆσιν ἱητροῦ, ταῦτα τὰ παιδιά ἀρτίζωα. Τουτέων οὐ χρὴ τὸν ὀμφαλὸν ἀποτάμνειν, πρὶν ἂν οὐρήσῃ, ἢ πτάρη, ἢ φωνήσῃ, ἀλλὰ ἐὰν, προσχωρῆσαι δὲ τὴν γυναῖκα ὡς ἐγγυτάτω τοῦ παιδίου, καὶ ἦν διψῆ, πινέτω μελίκορητον. Καὶ ἦν ὁ ὀμφαλὸς ἐμφυσηται ὥσπερ στόμαχος, κινηθήσεται, ἢ πταρεῖ τε τὸ παιδίον καὶ φωνὴν ῥήξει, καὶ τότε ἀποτάμνειν ἀναπνέοντος τοῦ παιδίου. Ἦν δὲ μὴ φυσηται ὁ ὀμφαλὸς μηδὲ κινήται, χρόνου ἐγγενομένου, οὐ βιώσεται.

Cas de femme qui accouche péniblement: si l'enfant est coincé dans les parties génitales et ne sort pas aisément, mais péniblement et à l'aide des instruments médicaux, ces enfants-là sont d'une courte durée de vie. Il ne faut pas couper le cordon ombilical à ces enfants-

93 LANGHOLF 1990, 248-250.

94 *Aph.*: L. IV, 544, 5-6.

95 *Superf.*: L. VIII, 484, 9-17.

là, tant qu'ils n'urinent, n'éternuent ou ne font pas entendre leur voix – il faut plutôt lâcher le cordon, rapprocher la femme au plus près de l'enfant et si elle a soif, qu'elle boive de l'eau miellée. Et lorsque le cordon ombilical enfle comme le col (de l'utérus), l'enfant bougera ou éternuera et fera éclater sa voix – c'est à ce moment-là qu'il faut couper, après une inspiration de l'enfant. Si, après un certain temps, le cordon n'enfle pas et l'enfant ne bouge pas, il ne vivra pas.

Le deuxième exemple est particulièrement intéressant, puisqu'il nous semble clair que c'est surtout le bruit produit par l'enfant qui est le signe de sa survie – s'il éternue, crie ou urine, il vivra⁹⁶. Puisque l'apparition d'un éternuement est si bénéfique aux femmes, on l'induit parfois à l'aide des sternutatoires (τὰ παραρμικά)⁹⁷. Le fait qu'on provoque les éternuements signifie qu'ils n'appartenaient pas uniquement au domaine du pronostic, mais aussi à celui de la thérapeutique.

D'après les *Aphorismes*, l'éternuement est aussi un bon signe lorsque quelqu'un souffre du hoquet⁹⁸:

Ἐπὶ λυγμοῦ ἔχομένῳ παραρμὸι ἐπιγενόμενοι λύουσι τὸν λυγμόν.

Chez un individu atteint de hoquet, l'apparition d'un éternuement résout le hoquet. (trad. C. Magdelaine)

Or, trois *Problèmes* aristotéliens traitent du sujet „pourquoi l'éternuement fait cesser le hoquet?“ – il était donc communément admis, au temps de la *CH* comme au temps des *Problèmes*, que l'éternuement arrête le hoquet. Grâce à Platon, nous savons qu'à son époque la même idée régnait, puisque le médecin Eryximaque, dans le *Banquet*, recommande à Aristophane de provoquer un éternuement pour arrêter son hoquet⁹⁹ :

96 Dans son article sur *l'omen* de l'éternuement, A. Pease dit n'avoir trouvé, dans la tradition ancienne, aucune allusion claire quant à l'âge, le sexe ou le personnage de celui qui éternue, contrairement aux coutumes modernes. Il souligne que les éternuements des bébés sont spécialement importants en tant que signes pronostics à la naissance, en citant les rapports sur les coutumes irlandais selon lesquels le bébé vivra, s'il éternue à la naissance. Le passage hippocratique cité nous semble une rationalisation de la même croyance. V. PEASE 1911, 434.

97 Cet adjectif est plutôt rare dans la *CH*, avec uniquement six occurrences, dont cinq sont substantivées et se rapportent aux médicaments sternutatoires. Les occurrences substantivées: *Aph.*: L. IV, 550, 3 ; *Epid.* VII: L. V, 408, 15 ; 460, 8 ; *Mul.* I: L. VIII, 142, 18 ; *Mul.* II: L. VIII, 270, 18.

98 *Aph.*: L. IV, 566, 9-10.

99 *Pl. Smp.* 185d.

ἐν ᾧ δ' ἂν ἐγὼ λέγω, ἐὰν μὲν σοι ἐθέλη ἀπνευστὶ ἔχοντι πολὺν χρόνον παύεσθαι ἢ λύγξ· εἰ δὲ μή, ὕδατι ἀνακογχυλίασον. εἰ δ' ἄρα πάνυ ἰσχυρὰ ἐστίν, ἀναλαβὼν τι τοιοῦτο οἶφ κνήσας ἂν τὴν ῥίνα, πτάρε· καὶ ἐὰν τοῦτο ποιήσης ἅπαξ ἢ δὶς, καὶ εἰ πάνυ ἰσχυρὰ ἐστι, παύσεται.“

Pendant que je parlerai, si tu arrives à retenir ton souffle assez longtemps, le hoquet s'arrêtera. Si tu n'obtiens pas de résultat, gargarise-toi avec de l'eau. Et si ton hoquet persiste toujours, prends quelque chose pour te gratter le nez et éternue. Quand tu auras fait ça une ou deux fois, si tenace que puisse être ton hoquet, il s'arrêtera.

(trad. L. Brisson)

On pourrait penser qu'Éryximaque, étant médecin, transmet tout simplement une idée médicale, mais il est à noter que, dans les *Aphorismes*, l'éternuement ne semble pas être un traitement, mais uniquement un bon signe lorsque quelqu'un est atteint de hoquet et que les deux autres traitements platoniciens de hoquet, à savoir la rétention du souffle et les gargarismes, ne se retrouvent pas non plus dans la *CH*. Par contre, les *Problèmes* citent à plusieurs reprises la rétention du souffle et l'ingestion du vinaigre comme moyens d'arrêter un hoquet plutôt léger. Le hoquet d'Aristophane a été plus grave et il a dû recourir à l'éternuement¹⁰⁰:

Καὶ μάλ' ἐπαύσατο, οὐ μέντοι πρὶν γε τὸν πταρμὸν προσενεχθῆναι αὐτῇ, ὥστε με θαυμάζειν εἰ τὸ κόσμιον τοῦ σώματος ἐπιθυμῆι τοιούτων ψόφων καὶ γαργαλισμῶν, οἷον καὶ ὁ πταρμός ἐστιν· πάνυ γὰρ εὐθὺς ἐπαύσατο, ἐπειδὴ αὐτῷ τὸν πταρμὸν προσήνεγκα.

Le fait est que mon hoquet s'est bien arrêté, mais pas avant de lui avoir appliqué l'éternuement. Belle occasion de m'émerveiller du fait que le bon ordre du corps désire les bruits et les chatouillements, du type de l'éternuement. La preuve en est que mon hoquet a cessé sur-le-champ, puisque je lui ai appliqué l'éternuement.

(trad. L. Brisson)

Nous voyons que, pour Platon, l'éternuement représente un bruit et que, en plus, il y a des bruits qui rétablissent le bon ordre (κόσμιον) dans le

100 Pl. *Smp.* 189a.

corps. Lorsqu'il utilise le mot κόσμιον, Aristophane se moque, comme le remarquent les commentateurs du *Banquet*, du discours qu'Éryximaque vient de prononcer, où il a utilisé plusieurs fois l'adjectif κόσμιος „en bon ordre“, mais à propos d'un sujet bien plus noble, la double nature d'Eros (καλός, κόσμιος ἔρως / αἰσχρὸς ἔρως)¹⁰¹. Même si ce n'est qu'une ironie de la part d'Aristophane, l'éternuement est encore connoté positivement, comme quelque chose qui rétablit le bon ordre, comme quelque chose émanant de l'érôs kósmios, alors que le hoquet serait à ce moment-là le facteur perturbant qui proviendrait du „mauvais eros“. Or, le hoquet est mal connoté dans la *CH*, c'est un mauvais signe dans bien des cas, d'après les *Aphorismes*¹⁰²:

Αἵματος πολλοῦ ῥέντος, σπασμὸς ἢ λυγμὸς ἐπιγενόμενος, κακόν.

Après un écoulement de sang abondant, l'apparition d'une convulsion ou du hoquet est une mauvaise chose.

(trad. C. Magdelaine)

Ἐπὶ ὑπερκαθάρσει σπασμὸς ἢ λυγμὸς ἐπιγενόμενος, κακόν.

A la suite d'une superpurgation, l'apparition d'une convulsion ou du hoquet est une mauvaise chose.

(trad. C. Magdelaine)

Ἐπὶ ἐμέτῳ λύγξ καὶ ὀφθαλμοὶ ἐρυθροὶ, κακόν.

Après un vomissement, hoquet et yeux rouges sont une mauvaise chose.

(trad. C. Magdelaine)

Ἐπὶ εἰλεῶ ἔμετος, ἢ λύγξ, ἢ σπασμὸς, ἢ παραφροσύνη, κακόν.

Dans un iléus, vomissement, hoquet, convulsion ou délire sont une mauvaise chose.

(trad. C. Magdelaine)

101 Les références bibliographiques sont, bien évidemment, innombrables. Nous citons, à titre d'exemple, l'article de Diskin Clay, où il constate qu'il s'agit là effectivement d'une „comédie“ performée par Aristophane. Voir CLAY 1983, 188-189. Sur les raisons pour lesquelles Platon introduit l'épisode de hoquet d'Aristophane, voir LOWENSTAM 1986 et QUEVAL 1986.

102 *Aph.*: L. IV, 532, 12-13 ; 532, 14 ; 578, 12 ; 580, 5 ; 582, 1.

Ἐπὶ φλεγμονῇ τοῦ ἥπατος λὺγξ, κακόν.

Après l'inflammation du foie, l'apparition du hoquet est une mauvaise chose.

(trad. C. Magdelaine)

Nous voyons que, si l'éternuement est pour les hippocratiques en général signe d'une amélioration, le hoquet est, par contre, signe d'une aggravation. En fait, le hoquet est une sorte de convulsion, d'après les *Aphorismes*¹⁰³:

Σπασμοὶ γίνονται, ἢ ὑπὸ πληρώσιος, ἢ κενώσιος· οὕτω δὲ καὶ λυγμός.

La convulsion vient de réplétion ou de vacuité. Il en est de même pour le hoquet.

(trad. C. Magdelaine)

Le hoquet est, donc, dû à la réplétion ou à la vacuité. Cela évoque de nouveau le hoquet d'Aristophane, puisque Platon nous dit, par la bouche d'Apolodore, que son hoquet était dû à une réplétion ou à une autre chose¹⁰⁴:

...τυχεῖν δὲ αὐτῶ τινὰ ἢ ὑπὸ πλησμονῆς ἢ ὑπὸ τινος ἄλλου λύγγα ἐπιπεπτωκυῖαν καὶ οὐχ οἷόν τε εἶναι λέγειν...

...mais le hasard voulut que, soit à cause de la réplétion soit pour une autre raison, un hoquet le prit et qu'il ne fût pas capable de parler.

(trad. L. Brisson modifiée)

Nous gardons volontairement cette traduction littérale, malgré le fait qu'il est sûrement question d'un excès de nourriture, le sens que *πλησμονή* peut aussi avoir dans la *CH*. C'est pour mieux observer le jeu que Platon construit autour du discours d'Eryximaque, qui se sert de la médecine (et d'autres arts) pour exposer sa réflexion sur l'amour. Rappelons-nous qu'Eryximaque considère que l'amour (*erōs*) est double, bonne et mauvaise, et que cela se manifeste dans tous les arts et d'abord en médecine¹⁰⁵:

103 *Aph.*: L. IV, 572, 8-9.

104 *Pl. Smp.* 185c.

105 *Pl. Smp.* 186c.

ἔστι γὰρ ἰατρική, ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἰπεῖν, ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν πρὸς πλησμονήν καὶ κένωσιν, καὶ ὁ διαγιγνώσκων ἐν τούτοις τὸν καλὸν τε καὶ αἰσχρὸν ἔρωτα, οὗτός ἐστιν ὁ ἰατρικώτατος...

Car, pour le dire en un mot, la médecine est la science des opérations de remplissage et d'évacuation du corps que provoque Éros; et celui qui sait distinguer dans ces cas quel est le bon Éros et quel est le mauvais, celui-là est le médecin le plus accompli.

(trad. L. Brisson)

Le terme *πλησμονή* est ici dans un contexte plus abstrait, mais il nous semble que ce n'est pas par hasard que, juste avant, c'était *πλησμονή* qui a été indiqué comme la cause du hoquet d'Aristophane. En tout cas, la définition de médecine faite par Eryximaque est tout à fait hippocratique, puisque nous retrouvons une définition presque identique dans le traité des *Vents*¹⁰⁶. Il nous semble que le hoquet d'Aristophane et son traitement par Eryximaque, qui enjambent le discours de ce dernier, représentent en quelque sorte, une mise en pratique de la théorie exposée. Eryximaque reconnaît l'erôs qui est à l'origine du hoquet et applique le contraire pour soigner, c'est-à-dire l'éternuement. Et si, comme il a été suggéré, le hoquet a été provoqué par une réplétion, c'est en conséquence par une évacuation qu'il faut le soigner – or, d'après les hippocratiques, l'éternuement représente une émission, une évacuation de l'air se trouvant dans la tête. Quoi qu'il en soit, le hoquet d'Aristophane a été guéri et Eryximaque a montré, en pratique, qu'il pouvait distinguer les deux erôs et qu'il était un praticien accompli.

La question d'éternuement hippocratique, platonicien et aristotélicien nous a intéressé surtout parce qu'il nous semble que les trois sources transmettent des informations très précieuses et très différentes sur la science et la religion grecques antiques, sur les mentalités grecques antiques et sur les voies de leurs rencontres et de leurs intrications. Au premier abord, la *CH* semble complètement imperméable à tout ce qui relève de la superstition, mais en mettant en rapport la *CH* avec le *Banquet* et les *Problèmes* aristotéliciens, nous nous rendons compte que les idées non-médicales étaient beaucoup plus présentes dans la médecine hippocratique, que les auteurs hippocratiques eux-mêmes voulaient la-

106 Voir *Flat.*: L. VI, 92, 9.

isser croire ou même qu'ils en étaient conscients. On a vu qu'il y avait des emprunts hippocratiques chez Platon, ainsi que des emprunts hippocratiques et platoniciens dans les *Problèmes*, mais ces derniers nous permettent aussi d'avoir une idée sur les croyances qui étaient largement répandues à l'époque. Ils nous permettent ainsi d'observer des influences dans l'autre sens aussi – la *CH* semble influencée par l'idée que l'éternuement représente un *omen* favorable.

Conclusion

Nous avons essayé d'écouter les voix et les bruits des malades dans la *CH*, surtout leurs cris, et d'entendre, avec leurs médecins, tous les autres bruits que leurs corps libéraient et que leurs soignants jugeaient dignes d'être notés, particulièrement l'éternuement. Nous avons constaté que, à part l'éternuement, les autres bruits ont été interprétés, par les médecins, comme des signes défavorables dans le développement d'une maladie.

En se penchant tout particulièrement sur ces deux bruits produits par le malade hippocratique, le cri (βοή) et l'éternuement (πταρμός), nous avons voulu établir le contexte dans lequel ils apparaissent et l'étiologie que leur attribuent les auteurs hippocratiques. Dans le cas du cri, nous avons vu que c'est dans un contexte de perte de contrôle, violente, mais temporaire, qu'il survient et que c'est à la bile que l'auteur de la *Maladie sacrée* en attribue la cause – nous y avons reconnu une *croyance populaire*. Cependant, en bon rationaliste qu'il est, l'auteur hippocratique n'accepte pas cette croyance telle quelle, mais la remanie, en construisant un processus physiologique dont le point de départ et l'aboutissement restent cependant une *idée populaire*. Nous voyons donc là par quels chemins passe l'élaboration d'un discours rationaliste, „scientifique“, dans le monde grec antique. Par contre, dans le cas de l'éternuement, nous avons cru déceler également une *idée populaire*, à savoir que l'éternuement constitue un bon signe, mais qui n'est point expliquée ni rationalisée. Cela nous porte à croire que l'auteur hippocratique lui-même n'était pas conscient du fait qu'il introduisait une telle idée dans son art.

Bibliographie

Editions et traductions des textes:

- ARISTOTE, *Problèmes*, t. III (sections XXVIII-XXXVIII), texte établi et traduit par P. Louis, Paris, 1994.
- HIPPOCRATE, *Oeuvres complètes*, texte établi et traduit par E. Littré, Paris, 1839-1861.
- HIPPOCRATE (t. II, 1^{ère} partie), *L'ancienne médecine*, texte établi et traduit par J. Jouanna, Paris, 1990.
- HIPPOCRATE (t. IV, 3^{ème} partie), *Epidémies V et VII*, texte établi et traduit par J. Jouanna, Paris, 2000.
- HIPPOCRATE (t. V, 1^{ère} partie), *Des vents – De l'art*, texte établi et traduit par J. Jouanna, Paris, 2003 (1^{ère} éd. 1988).
- HIPPOCRATE (t. II, 3^{ème} partie), *La maladie sacrée*, texte établi et traduit par J. Jouanna, Paris, 2003.
- HIPPOCRATE (t. II, 2^{ème} partie), *Airs, eaux, lieux*, texte établi et traduit par J. Jouanna, Paris, 1996.
- HIPPOCRATES, vol. 1 (*Ancient Medicine, Airs, Waters, Places, Epidemics I and III, The Oath, Precepts, Nutriment*), with an english translation by W.H.S. Jones, London/Cambridge, Massachusetts, 1972 (1^{ère} éd. 1923).
- HIPPOCRATES, vol. VII (*Epidemics II, IV, V, VI and VII*), texte and english translation by W. D. Smith, London/Cambridge, Massachusetts, 1994.
- HIPPOCRATE, *L'art de la médecine*, trad. par J. Jouanna et C. Magdelaine, Paris, 1999.
- IPPOCRATE, *Epidemie: libro sesto*, éd. et trad. par D. Manetti et A. Roselli, Firenze, 1982.
- PLATO, *Convivium*, ed. L. Robin, Paris, 1963.
- PLATON, *Le Banquet*, trad. par L. Brisson, Paris, 2001 (1^{ère} éd. 1998).
- Etudes:**
- CHANTRAINE, P. (1968) 2^e éd. — *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris = DELG
- CLARKE, M. (1999) — *Flesh and Spirit in the Songs of Homer: A Study of Words and Myths*, Oxford.
- CLAY, D. (1983) — „The Tragic and Comic Poet of the *Symposium*“, dans *Essays in Ancient Greek Philosophy II*, éd. J. Anton et A. Preus, Albany, 186-202.

- DEICHGRÄBER, K. (1933) — *Die Epidemien und das Corpus Hippocraticum*, Berlin.
- DODDS, E. R. (1951) — *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, Los Angeles, London.
- EDELSTEIN, L. (1967) — „The role of Eryximachus in Plato's *Symposium*“, dans *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein*, éd. O. Temkin et L. C. Temkin, Baltimore, 153-171.
- FRISK, HJ. (1960) — *Griechische etymologisches Wörterbuch*,
- GOUREVITCH, D. (1983) — „L'aphonie hippocratique“, dans *Formes de pensée dans la Collection hippocratique: actes du IV Colloque international hippocratique*, éd. F. Lasserre et Ph. Mudry, Lausanne, 297-305.
- GRESEMANN, H. (1969) — „Die Krankheit der Tochter des Theodoros. Eine Studie zum siebten hippokratischen Epidemienbuch“, *Clio Medica* 4, 71-83.
- GRESEMANN, H. (1975) — *Knidische Medizin*, Teil I, Berlin.
- GRESEMANN, H. (1987) — *Knidische Medizin*, Teil II, Stuttgart.
- GRMEK, M. & ROBERT, F. (1977) — „Dialogue d'un médecin et d'un philologue sur quelques passages des *Epidémies VII*“, dans *Corpus Hippocraticum: actes du Colloque hippocratique de Mons*, éd. R. Joly, Mons, 275-290.
- HUNTER, R. (2004) — *Plato's Symposium*, Oxford.
- JOUANNA, J. (1974) — *Hippocrate. Pour une archéologie de l'école de Cnide*, Paris.
- JOUANNA, J. (1977) — „La Collection hippocratique et Platon (Phèdre, 269c-272a)“, *Revue des études grecques* XC, 15-28.
- JOUANNA, J. (1987) — „Médecine hippocratique et tragédie grecque“, *Cahiers du GITA* 3, 109-131.
- JOUANNA, J. (1988) — „La maladie sauvage dans la *Collection hippocratique* et la tragédie grecque“, *Métis* III, 343-360.
- JOUANNA, J. (1989) — „Place des *Epidémies* dans la *Collection hippocratique*: le critère de la terminologie“, dans *Die hippokratischen Epidemien. Theorie — Praxis — Tradition: actes du V Colloque international hippocratique*, éd. G. Baader et R. Winau, Stuttgart, 60-87.
- JOUANNA, J. (1990) — „La maladie comme agression dans la *Collection hippocratique* et la tragédie grecque: la maladie sauvage et dévorante“, dans *La maladie et les maladies dans la Collection hippocratique: actes du VI Colloque international hippocratique*, éd. P. Potter, G. Maloney et J. Desautels, Québec, 39-60.
- JOUANNA, J. (1992) — *Hippocrate*, Paris.

- LANGHOLF, V. (1989) — „Beobachtungen zur Struktur einiger Traktate des *Corpus Hippocraticum*“, *Sudhoffs Archiv* 73, 64-77.
- LANGHOLF, V. (1990) — *Medical Theories in Hippocrates. Early Texts and the „Epidemics“*, Berlin.
- LLOYD, G.E.R. (1979) — *Magic, Reason and Experience*, Cambridge.
- LOWENSTAM, S. (1986) — „Aristophane’s hiccup“, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 27, 43-56.
- ONIANS, R. B. (1951) — *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge.
- PEASE, A. S. (1911) — „The omen of sneezing“, *Classical Philology* 6, 429-443.
- PIGEAUD, J. (2010) — *Folie et cures de la folie chez les médecins de l’antiquité gréco-romaine. La manie*, Paris.
- QUEVAL, S. (1986) — „Le hoquet d’Aristophane. Lecture de deux fragments du *Banquet* de Platon, 185c-e et 189a-b“, dans *Politique dans l’Antiquité. Images, mythes et fantasmes*, éd. J.-P. Dumont et L. Bescond, Lille, 49-66.
- ROBERT, F. (1976) — „Prophasis“, *Revue des études grecques* LXXXIX, 317-342.
- RODRÍGUEZ ALFAGEME, I. (2000) — „Patología de la voz en el *Corpus Hippocraticum*“, *Cuadernos de filología clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 10, 121-153.
- RODRÍGUEZ ALFAGEME, I. (2002) — „Patología del habla en el *Corpus Hippocraticum*“, dans *Le normal et le pathologique dans la Collection hippocratique: actes du X Colloque international hippocratique*, éd. A. Thivel et A. Zuccher, Nice, 149-171.
- RODRÍGUEZ ALFAGEME, I. (2004) — „Ruido y sonido en el *Corpus Hippocraticum*“, *Cuadernos de filología clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 14, 59-74.
- SMITH, W. D. (1973) — „Galen on Coans versus Cnidians“, *Bulletin of the History of Medicine* 47, 569-585.
- SMITH, W. D. (2002) 2^e éd. — *The Hippocratic Tradition*, Cornell University Press, Ithaca and London (1979).
- SOLMSEN, F. (1901) — *Untersuchungen zur griechischen Laut- und Verslehre*, Strasbourg.
- STEVANOVIĆ (2004) — *Tehnička leksika zbirke Epidemija Hipokratskog korpusa: rečnik promene (pojmovi vatre, hladnog i boje)*, mémoire de DEA dactylographié, Beograd.
- TAILLARDAT, J. (1962) — *Les images d’Aristophane. Études de langue et de style*, Paris.

THIVEL, A. (2004) — „Platon et la médecine“, dans *La médecine grecque antique: actes du XIV colloque de la villa Kérylos*, éd. J. Jouanna et J. Leclant (*Cahiers de la Villa Kérylos* 15), Paris, 95-107.

WORMAN, N. (2000) — „Infection in the Sentence: The Discourse of Disease in Sophocles' *Philoctetes*“, *Arethusa*, 33/1, 1-37.

Šta lekar sluša: krici i zvuci bolesnika u hipokratskom zborniku

Rezime

Nakon kratkog osvrta na sâm *Hipokratski zbornik* i moderno bavljenje njime, kao i na problem posmatranja u hipokratskim spisima, naš rad se potom usredsređuje na rečnik *glasa* i *zvuka* u *Hipokratskom zborniku*. Pošto smo konstatovali da hipokratski autori najčešće pominju bolešću izmenjeni glas, koji se manifestuje kao *krik*, u prvom delu rada bavimo se hipokratskim spisima u kojima je pojam *krika* frekventan. Pažljivim ispitivanjem relevantnih tekstova, uočavamo da se *krik* javlja gotovo isključivo kao manifestacija mentalnih poremećaja odnosno *manije*. Bavimo se potom i samom *manijom*, koja u *Hipokratskom zborniku* predstavlja kratkotrajno stanje neuračunljivosti. Nastojimo i da ustanovimo etiologiju takvog poremećaja. Oslanjajući se pre svega na spis *O svetoj bolesti*, zaključujemo da se stanje neuračunljivosti koje se manifestuje kricima pripisivalo neuobičajenim kretanjima jedne od telesnih tečnosti, *žuči*.

U drugom delu rada bavimo se svim ostalim zvucima koje proizvodi telo bolesnika, a koje hipokratski lekari-autori beleže. Pojam *zvuka* (*ψόφος*) javlja se u velikom broju hipokratskih spisa, a može se odnositi na zvuke koje izazivaju hrana i piće – to mogu biti zvuci koji prate unošenje namirnica i tečnosti, kao i oni koji se javljaju usled nadutosti (podrigivanje i prdenje). Različite zvuke mogu izazvati i seksualni odnosi, bolest ili sâm lekar. Zvuk je prisutan i kod *kijanja*, ali uočavamo da ono ima poseban status u *Hipokratskom zborniku*. Naime, *kijanje* predstavlja, već u homerskoj poeziji, božanski znak, koji ima proročku vrednost. Kako u antičkoj grčkoj

medicini postoji domen poznat kao *prognoza*, koja za cilj ima sistematizaciju različitih znakova koji upućuju na povoljan ili nepovoljan ishod bolesti, javljanje *kijanja* u *Hipokratskom zborniku* zanimljivo je i stoga što nam omogućuje da uporedimo *proricanje* i *medicinsku prognozu*. Dolazimo do zaključka da je *kijanje*, za razliku od svih ostalih zvukova koje proizvodi telo bolesnika, jedini pozitivno konotovan zvuk u hipokratskim spisima. Poređenjem iskaza o *kijanju* kod Hipokrata, Platona i Aristotela, zaključujemo da je prognostička vrednost *kijanja* po mnogo čemu bliska njegovoj proročkoj vrednosti, ali i da hipokratski autori nastoje da u potpunosti racionalizuju taj fenomen, prelazeći ćutke preko njegove božanske prirode. Pažljivim čitanjem Platonove *Gozbe*, odnosno onih njenih delova koji govore o Aristofanovom štucanju i *kijanju*, ustanovljujemo da se Platon služi različitim idejama, i medicinskim i nemedicinskim, u pomenutoj epizodi.

Krik i *kijanje* pokazuju se, dakle, kao znaci određenih patoloških stanja, odnosno prognostički znaci. Međutim, kada se pažljivo ispituju konteksti u kojima se ova dva zvuka javljaju, ispostavlja se da su hipokratski autori pod uticajem i određenih nemedicinskih ideja. Značaj našeg istraživanja pokazuje se kao dvostruk: sa jedne strane, katalogizovanje rečnika *zvuka* u *Hipokratskom zborniku*, a sa druge strane, saznanja o putevima kojima antička nauka stiže od *opšteprihvaćene* do *medicinske ideje*.

Marie-Hélène Marganne
CEDOPAL, Université de Liège

Médecine et religion dans l'Égypte Gréco-romaine¹

Abstract: This paper examines the links between medicine and religion in Graeco-Roman and Byzantine Egypt, particularly in the light of the papyrological sources, as well as the question of continuity and change after the emergence of Christianity.

Key words: History of ancient medicine, Graeco-Roman and Byzantine Egypt, Egyptian religion, Greek religion, Christianity

Apstrakt: U ovom radu bavimo se istraživanjem veza između medicine i religije u grčko-rimskom i vizantijskom Egiptu, oslanjajući se pre svega na papirološke izvore, kao i pitanjem kontinuiteta i promena do kojih dolazi nakon pojave hrišćanstva.

Ključne reči: istorija antičke medicine, grčko-rimski i vizantijski Egipat, egiptaska religija, grčka religija, hrišćanstvo

Introduction: quelle Égypte ? Quelle médecine ? Quelle religion ?

La présente contribution aurait pu s'intituler „Médecines et religions dans l'Égypte gréco-romaine“, mais certainement pas „La médecine et la religion dans l'Égypte gréco-romaine“, ni „Les médecines et les religions dans l'Égypte gréco-romaine“. Pourquoi pas d'article défini ? Parce que, en

¹ Texte remanié et mis à jour d'une conférence prononcée à l'Université de Liège, le 30 novembre 2002, dans le cadre de la dix-neuvième Rencontre du Groupe de Contact interuniversitaire du Fonds National de la Recherche Scientifique pour l'étude de la religion grecque antique, sur le thème „Médecine et religion grecque“. Dans le texte et les notes, l'abréviation MP³ ou Mertens-Pack³ désigne la 3^e édition, commencée sous la direction du Professeur P. Mertens, Président d'honneur du Centre de Documentation de Papyrologie Littéraire (CEDOPAL) de l'Université de Liège, et mise à jour en permanence par nos soins depuis 1999, du catalogue de R.A. Pack, *The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt*, 2^e édition, Ann Arbor, 1965 (= P² ou Pack²). Depuis décembre 2005, la totalité des notices MP³ du *Catalogue des papyrus littéraires grecs et latins* du CEDOPAL est accessible à l'adresse <http://promethee.philo.ulg.ac.be/cedopal/index.htm>.

quelques pages, on ne peut certes prétendre épuiser un sujet aussi vaste et d'interprétation aussi délicate. Pourquoi aurait-on pu utiliser le pluriel ? Parce que l'Égypte gréco-romaine est un monde extrêmement bigarré, où toutes sortes de langues, de cultures et de religions coexistent, au point que ce monde pourrait en quelque sorte servir de miroir au nôtre. Du reste, ce n'est sans doute point un hasard si, depuis plus d'une décennie, les ouvrages, colloques, expositions consacrés à tel ou tel aspect de l'Égypte gréco-romaine, plus particulièrement à Alexandrie, se multiplient². Un document, qui n'a pourtant pas été retrouvé en Égypte, illustre parfaitement le mélange des cultures égyptienne, grecque et romaine: la fameuse mosaïque de Palestrina, datée des environs de 120 à 110 avant notre ère³. Maintenant conservée au Musée National de Palestrina, cette mosaïque de tradition grecque, une des plus grandes conservées (4,31 x 5,85 m), recouvrait originellement le sol d'une grotte en partie artificielle à Préneste, ville du Latium à l'est de Rome. C'était en fait le nymphée du temple (maintenant cathédrale saint Agapit) de Fortuna Primigenia, déesse tutélaire de Préneste. D'interprétation discutée, la mosaïque représente un paysage nilotique où sont décrits des rituels liés à Isis et Osiris, ainsi qu'à l'inondation annuelle du Nil. La présence de ces scènes religieuses égyptiennes à Préneste peut être expliquée par l'assimilation d'Isis et de Fortuna et par leur signification, qui est celle d'une allégorie de la divine Providence.

Mais revenons à l'Égypte. À l'époque qui nous occupe, elle n'est plus indépendante depuis longtemps. Devenue le fleuron de l'empire macédonien d'Alexandre le Grand en 332 avant notre ère, elle est, durant près de trois siècles, aux mains d'une „dynastie étrangère à ses traditions, à sa langue, à sa religion“⁴, les Lagides ou Ptolémées. Sur son sol, elle a dû accueillir en grand nombre des soldats, des colons désireux de s'enrichir, mais aussi des poètes, des écrivains, des savants, des médecins et des artistes d'origine hellénique. Le grec détrône désormais l'égyptien comme langue de l'administration et il conservera ce statut sous la domination romaine, à partir de 30 avant notre ère, ainsi que durant toute la période byzantine (à partir de l'accession au principat de Dioclétien en 284), jusqu'à la conquête arabe, en 641. Ainsi se développe, dans l'Égypte gréco-romaine, une société multiculturelle où coexis-

2 Voir la bibliographie *Alexandria docta* réunie par Nathaël Istasse et nous-même et accessible sur le site du CEDOPAL, à l'adresse <http://www2.ulg.ac.be/facphl/services/cedopal/pages/bibliographies/ALEXDOCT.htm>.

3 Voir MEYBOOM 1995.

4 CHAUVEAU 1997, 11.

tent plusieurs ethnies (Égyptiens, Grecs, Juifs, et plus tard Romains, etc.) et diverses classes. Si chacune conserve en majeure partie sa propre culture, ses traditions et son genre de vie⁵, les emprunts de l'une à l'autre, voire les mélanges, ne s'avèrent pourtant pas rares: ainsi, un certain nombre d'Égyptiens, et aussi des Juifs installés en Égypte, se sont hellénisés au point de parler grec et d'écrire en grec, tandis que des Grecs, et aussi des Romains, ont adopté des pratiques d'origine indigène (dévotion et pèlerinages à des divinités égyptiennes, momification, monuments funéraires dont le décor s'inspire de modèles à la fois égyptiens et grecs⁶, etc.), sans parler des unions et mariages entre personnes appartenant à des ethnies différentes. Il en va de même pour la médecine et la religion de tradition, tantôt pharaonique, tantôt hellénique, parfois pratiquées par la même personne, qui manifeste ainsi une sorte de schizophrénie culturelle. Il ne sera pas toujours possible de préciser à quelle frange de la population ou à quelle ethnie se rapporte telle ou telle pratique. Si, comme l'a noté Claire Préaux, „les Grecs s'étaient installés dans le pays égyptien avec un bagage médical apporté de chez eux”⁷, des médecins grecs ont sans doute soigné des autochtones, de même que des Grecs ont probablement fait appel à des praticiens du terroir. Dans le domaine religieux, des Grecs, et aussi des Romains, ont recouru à des divinités guérisseuses d'origine égyptienne, dont ils ont fréquenté les temples, parfois à l'occasion de pèlerinages à des fins thérapeutiques⁸.

Deux remarques préliminaires s'imposent. (1) Le thème „Médecine et religion dans l'Égypte gréco-romaine” est si vaste et les sources (littéraires, documentaires, épigraphiques, papyrologiques, archéologiques dans les domaines à la fois grec et égyptien) tellement diverses, que les pages qui vont suivre ne sauraient prétendre à l'exhaustivité. En conséquence, on se limitera à dégager ici quelques traits d'ensemble et à présenter quelques faits caractéristiques, en prenant comme fil conducteur l'examen d'un certain nombre de documents particulièrement représentatifs de l'interaction entre la médecine et la religion, qu'elles soient d'origine égyptienne ou grecque. (2) La seconde remarque est relative à la nature de la médecine égyptienne. Même si les Égyptiens revendiquaient la découverte ou l'invention de la médecine (voyez Pline, *HN*, VII, 196 et Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 16,

5 Sur ce problème extrêmement complexe, voir not. PRÉAUX 1978, 680-683, et la mise au point de J. DUCAT, cf. DUCAT 1995.

6 Voir notamment GUIMIER-SORBETS / SEIF EL-DIN 1997; EMPEREUR 1998, 253.

7 PRÉAUX 1956; voir aussi MARGANNE 1985 et MARGANNE 1996.

8 À ce sujet, voir not. BERNAND 1988.

75, 2), il y a une différence essentielle entre la médecine égyptienne et ce que nous concevons comme médecine grecque. À la différence de cette dernière qui, depuis Hippocrate au moins (et ce, en dépit de ses origines qui puisent sans doute dans des représentations et des pratiques magico-religieuses), se présente comme une médecine „rationnelle“, la médecine égyptienne, de tout temps, a été profondément influencée par la religion, aussi bien au niveau des concepts et de leur expression, qu’au niveau de la pratique, toujours fortement ritualisée⁹. Ainsi, par exemple, a-t-on pu expliquer les conceptions égyptiennes de la physiologie et de la pathologie par analogie avec le régime du Nil, dont dépend la vie, et ses canaux¹⁰. Par ailleurs, si nous devons en croire les papyrus médicaux égyptiens parvenus jusqu’à nous, les actes thérapeutiques s’accompagnent toujours de prières, d’incantations, etc. Il n’en va pas de même de la médecine de tradition hellénique qui, si elle n’a garde de nier l’existence de la ou des divinités, l’utilité des prières, des dévotions et même du port d’amulettes (si cela peut aider le patient)¹¹, et si elle conserve dans son arsenal thérapeutique des traces de pratiques religieuses (utilisation de plantes aux vertus initialement magico-religieuses, de produits „sales“ aux vertus apotropaiques, recours prolongé à des interventions chirurgicales qui durent être originellement rituelles, comme le *periskuthismos*¹²), se présente, depuis Hippocrate au moins, comme fondée exclusivement sur la raison. Comme on va le voir, cette différence essentielle n’a pas empêché les prêtres égyptiens de pratiquer conjointement les médecines de tradition égyptienne et grecque.

Le relief aux instruments de Kôm Ombo

Le fameux „relief aux instruments“ de Kôm Ombo constitue une illustration particulièrement édifiante du mélange de la médecine et de la religion dans l’Égypte gréco-romaine. Située à une soixantaine de km au nord

9 Voir, par exemple, BARDINET 1995; GUILHOU 199; KOLTA & SCHWARZMANN-SCHAFHAUSER 2000.

10 KOLTA & SCHWARZMANN-SCHAFHAUSER 2000, à la suite de WESTENDORF 1992, 44 ; voir aussi KOEMOTH 2010.

11 Voir notamment SORANOS, *Maladies des femmes*, I, 20 (t. I, p. 62, 95, l’éd. BURGUIÈRE – GOUREVITCH – MALINAS 1988) et III, 12 (t. III [1994], p. 46, 110). Sur cette problématique en général, voir NISSEN 2009.

12 Le *periskuthismos* qui, originellement, désigne le „scalp à la manière scythe“, est une opération chirurgicale qui consiste à inciser la peau du crâne jusqu’à l’os, d’une tempe à l’autre, pour arrêter l’écoulement du flegme qui, dans la pensée médicale antique, est censé causer toutes sortes de maladies des yeux: MARGANNE 1994, 147-172.

d'Assouan, la localité de Kôm Ombo¹³ est entre autres célèbre par son fameux „relief aux instruments“, qui est gravé sur un mur de la partie intérieure de l'enceinte extérieure du temple dédié à deux divinités: Haroëris (= Horus le Grand ou l'Ancien [*Her Our*], représenté avec une tête de faucon) et Sobek, le dieu crocodile. Le relief représente l'empereur Caracalla (196-217), – à moins que ce ne soit Marc-Aurèle (162-180)¹⁴ –, offrant au dieu Haroëris un tableau comportant 47 signes. D'après P. Hönigsberg¹⁵, 24 seulement de ces signes sont à coup sûr des instruments chirurgicaux ou des ustensiles de première nécessité, 10 ne peuvent être identifiés comme tels qu'à grand peine, 8 sont indéchiffrables et 5 sont des hiéroglyphes de l'écriture figurative. Pour l'ophtalmologue M.A. Dollfuss¹⁶, il s'agit d'instruments de chirurgie. „On y voit, écrit-il, des pinces, des ciseaux, des sondes ou cautères et des bistouris, peut-être des ventouses et une balance“. Au contraire, dans la ligne du grand historien de la médecine H.E. Sigerist¹⁷, A.-P. Leca écrit que „les ophtalmologues, les dentistes et les chirurgiens se sont approprié, à tour de rôle, cette série d'instruments. Aucun texte n'en explique le mode d'emploi, si bien que ces ciseaux, ces pinces et divers fers peuvent avoir servi à d'autres métiers qu'aux professions de santé“¹⁸. Il se peut que le tableau ne soit qu'un cryptogramme, très en vogue à l'époque¹⁹, ou qu'il représente une offrande d'outils de fondation et d'accessoires du culte²⁰. Il n'empêche que, selon des publications très récentes d'historiens de la médecine²¹, ce relief représente bel et bien au moins plusieurs instruments et accessoires médicaux, dont des sondes, y compris une sonde urinaire, un speculum, des cautères, un porte-mèche bifide, une lame de scie, un mortier ou récipient à bec verseur, une cassolette, une lancette, un couteau, des daviers, des sachets (à substances médicinales ?), des curettes, des crochets, une balance, des yeux oudjat, des scalpels, des compresses, une éponge, des forces, un rouleau de lin lié (ou un étui à instruments ?), des coupelles ou ventouses.

13 Sur Kôm Ombo, voir not. CALDERINI / DARIS 1978, 385-387; A. GUTBUB, art. *Kôm Ombo*, dans *LÄ*, 3 (1980), col. 675-683; Id., *Kôm Ombo I*, IFAO, Le Caire, 1995, pp. VII-XXI; DUNAND & ZIVIE-COCHÉ 1991, 226-227.

14 DERCHAIN 1995, spécialement p. 89.

15 HÖNIGSBERG 1962.

16 DOLLFUSS 1967.

17 SIGERIST 1951, 345-346.

18 LECA 1971, 313.

19 HÖNIGSBERG 1962, 1456.

20 P. GHALIOUNGUI 1983, 121-123.

21 A.T. SANDISON, art. *Instrumente*, dans *LÄ*, 3 (1980), col. 165-166; SETTLER 1982, 48-53; W.M. PAHL, art. *Trepanation*, dans *LÄ*, 6 (1986), col. 756-757; PAHL 1993, 81-85; NUNN 1996, 163-165; JEAN 1999, 31-33 et pll. I-III.

En tout état de cause, même si la représentation d'instruments médicaux est effective, il ne faut pas perdre de vue que celle-ci prend place dans un contexte religieux, – celui du temple –, plus précisément dans une scène d'offrande au dieu Haroëris. Du reste, une vasque de purification est disposée à proximité. Et, si l'identification des instruments a progressé durant ces dernières décennies, il en va de même de l'interprétation religieuse de l'ensemble de la scène. Ainsi, d'après M.A. Dollfus²² et A. Gutbub²³, Haroëris étant le médecin des yeux oudjat²⁴ représentés non loin de ce relief, les instruments auraient pu servir à leur traitement. Philippe Derchain²⁵, Michèle Broze²⁶, Dieter Kurth²⁷ et Chantal Sambin²⁸, tour à tour, ont progressé dans l'explication du relief dans son ensemble, pour en arriver à la conclusion qu'il s'agit bien ici de la création et de la purification des yeux-oudjat, avec l'image de l'oeil solaire et lunaire, opérations dont la conclusion est la protection d'Osiris à travers Horus, à la fois médecin de l'oeil et protecteur des membres du dieu. D'après Chantal Sambin:

„A Kom Ombo on ne reconstitue pas, semble-t-il, une momie d'Osiris comme à Dendara, mais le processus de renouvellement est similaire. C'est peut-être à un moment de la fête de *Pachons* (de fin avril à fin mai) que, dans le lac ou le Nil, on recueillait l'eau, venant symboliquement des grands lieux mythiques. Puis l'on se dirigeait vers le pavillon où officiait le représentant du roi. On avait, pour l'occasion, retiré de leurs réceptacles sacrés les deux yeux-oudjat, celui d'Horus, encore présent dans la scène, et celui de Rê, placés en face de statuettes (Isis et une autre divinité non désignée). Après une manipulation sur chaque oeil avec les instruments chirurgicaux, après l'onction avec des onguents et les ultimes fumigations, on devait procéder à la reconstitution des yeux-oudjat et à leur purification finale. On remplissait alors le vase mesureur, fractions par fractions, selon les segments gravés sur les parois. On imagine qu'étaient alors prononcées les formules

22 DOLLFUSS 1967, 15.

23 GUTBUB 1973, 94-95; 118-119; 525.

24 Les yeux oudjat représentent les yeux d'Horus qui ont été blessés par le dieu Seth et dont il faut reconstituer l'intégrité: voir http://culture.ulg.ac.be/jcms/prod_195168/les-plantes-medicinales-en-egypte-pharaonique-du-mythe-a-la-medecine?portal=j_55.

25 DERCHAIN 1995, 89-92.

26 M. BROZE 1994, 179-197.

27 KURTH 1996.

28 SAMBIN 1997.

classiques de l'oeil complet, pourvu de ses parties, telles qu'on les voit encore inscrites sur la colonne marginale de gauche dans la scène. À chaque fraction était invoquée la ville sainte d'où théoriquement l'eau devait être issue (...). Par la suite, on versait cette eau douce sur les amulettes de l'oeil de Rê et l'oeil d'Horus, au-dessus du 'bénitier', en tenant le vase gradué en main ; ou bien, si l'on se fie au dessin, on actionnait une roue ou un levier qui permettait l'écoulement de l'eau selon un système voisin de celui d'Héron d'Alexandrie. Enfin, comme le montrait certainement l'offrande disparue, on présentait ces amulettes, remises en état, au dieu médecin²⁹.

Et l'égyptologue de conclure que la composition de cette scène liturgique hautement symbolique prouve que

„la religion n'était pas sclérosée et [que] l'on pouvait encore innover: le jeu-symbole s'accompagnait de pratiques véritables sans cesse modifiées ou réinventées en fonction des réflexions de plus en plus intellectuelles des prêtres savants et ce jeu, même à la fin de la civilisation égyptienne, n'a cessé de se mêler à la croyance pour trouver, sur la base de vieux mythes, des expressions nouvelles³⁰.

Les divinités médicales

Si même les divinités égyptiennes peuvent être malades ou blessées, à plus forte raison les humains. Pour conserver la santé ou pour être débarrassée de ses maux, la population de l'Égypte gréco-romaine, quels que soient son appartenance ethnique et son niveau social, recourt à des divinités diverses qui sont, soit d'origine égyptienne, soit d'origine grecque, soit le résultat d'un syncrétisme ou d'une assimilation. Les Lagides eux-mêmes n'hésitent pas à recommander leur personne aux dieux guérisseurs de l'Égypte. Ainsi, dans une inscription dédicatoire gravée sur un socle monumental, Ptolémée II Philadelphe (285-247) remercie le dieu thébain Khonsou de l'avoir guéri d'une affection très grave³¹. Au retour, Tacite raconte la curieuse anecdote de Vespasien guérissant, en 69,

29 SAMBIN 1997, 199.

30 SAMBIN 1997, 200.

31 SETHE 1904, n° 22; DARESSY 1894, 43 (XCIII).

à Alexandrie, un aveugle et un estropié au nom de Sérapis³², prouvant ainsi la renommée en tant que guérisseur de ce dieu, d'ailleurs assimilé à Asclépios par certains³³.

Même si tous les dieux peuvent être implorés pour conserver la santé ou pour obtenir la guérison, parmi eux, plusieurs sont plus spécialisés comme guérisseurs, comme Asclépios, souvent assimilé à Imouthès (ou Imhotep) en Égypte, et parfois accompagné d'Hygie, Isis, Sérapis, Amenothès, fils de Hapou, et Bès. À Ptolémaïs, où la ville moderne construite sur la ville antique ne permet pas de fouilles, deux objets attestent l'existence d'un sanctuaire dédié à Asclépios et à Hygie: c'est, d'une part, la stèle de granit noir portant le fameux péan en l'honneur d'Asclépios et d'Hygie (Musée du Caire inv. JE 28429, cat. 9265), dont la dédicace commémore la restauration, entre 98 et 100, du sanctuaire et de son enceinte³⁴, et, d'autre part, le couvercle de tronc à offrandes (θησαυρός), sur lequel se dresse un serpent, emblème de la divinité guérisseuse, qui était utilisé dans le même sanctuaire (Musée du Caire, Cat. gén. 27511)³⁵. À Memphis, où Imhotep-Asclépios était également vénéré³⁶, on a retrouvé une cassette-tirelire en bronze portant sur le couvercle un serpent, ainsi que l'inscription „porte-toi bien“ (ὕγιαίνε), qui confirme la pratique de la quête dans les lieux de culte consacrés au dieu guérisseur³⁷. Pour Canope, nous disposons du témoignage de Strabon (I^{er} s. avant notre ère) qui, dans sa description de l'Égypte, relate ainsi les guérisons miraculeuses qui s'y opèrent:

„Canope, écrit-il, possède le sanctuaire de Sérapis, objet d'une grande vénération, car il s'y opère des guérisons, en sorte que même les gens de la plus haute qualité y ajoutent foi et viennent s'y endormir pour leur propre guérison, ou bien d'autres le font à leur place. Certains consignent même par écrit les guérisons, d'autres, des preuves de l'efficacité des oracles qui y sont rendus“³⁸.

32 TACITE, *Hist.*, IV, 81, et les commentaires dans DERCHAIN 1953, 261-279 ; DERCHAIN & HUBAUX 1953, 38-52; NUTTON 1971, particulièrement p. 266.

33 TACITE, *op. cit.*, IV, 84,10.

34 BERNAND 1969.

35 EDGAR 1902/3.

36 BOTTIGELLI 1941; THOMPSON 1988, 24-25; 208-211.

37 MICHAELIDIS 1958.

38 STRABON, *Géogr.*, XVII, 1, 17 (C. 801).

À la même époque, Diodore de Sicile décrit ainsi la dévotion des Égyptiens à une autre divinité guérisseuse, Isis:

„Les Égyptiens disent qu’Isis a inventé beaucoup de remèdes utiles à la santé et qu’elle possède une grande expérience de la science médicale. Aussi, ayant obtenu l’immortalité, elle se plaît surtout à soigner les humains et, durant le sommeil, elle donne des secours à ceux qui lui en demandent, manifestant clairement son apparence particulière et sa bienfaisance aux hommes qui en ont besoin (...). Pendant le sommeil, en effet, se tenant près d’eux, elle donne aux malades des remèdes contre leurs maladies, et ceux qui lui obéissent sont guéris contre toute attente. Beaucoup qui avaient été laissés sans espoir par les médecins à cause de la nocivité de leur mal, ont été sauvés par elle. Bien des gens complètement privés de la vue ou de l’usage de quelque autre partie du corps, chaque fois qu’ils ont cherché refuge auprès de cette déesse, ont été de nouveau rendus à leur premier état”³⁹.

La méthode thérapeutique décrite par les deux voyageurs est l’incubation qui, en Égypte comme en Grèce, et peut-être à l’exemple de la Grèce, se pratiquait couramment dans les sanctuaires dès le début du III^e s. avant notre ère au moins⁴⁰. Allongés dans des galeries où ils étaient isolés du monde et mis en condition, les malades espéraient obtenir, pendant leur sommeil, le remède aux maux dont ils souffraient. Comme le songe thérapeutique envoyé par la divinité était souvent déconcertant, un onirocrite ou interprète des songes avait la charge de leur en expliquer le sens. À Deir-el-Bahari, le sanctuaire installé dans la cour supérieure du temple funéraire d’Hatshepsout était consacré à la triade de divinités guérisseuses Imhotep-Asclépios, Hygie et Aménôthès, fils de Hapou⁴¹. Architecte d’Aménophis III, le dernier construisit pour lui le grand temple funéraire dont il ne reste que les fameux colosses de Memnon. Assimilé par les Grecs à Asclépios, le premier était architecte de Djéser, pour lequel il fit édifier la pyramide

39 DIOD. SIC., I, 25, 2-5.

40 Sur l’incubation, voir not. OTTO 1905, 10-16 et 123; J. PLEY, art. *Incubatio*, dans *RE*, 9, 2 (1916), col. 1256-1262; CUMONT 1937, 127-129; DAUMAS 1957; C. ZINTZEN, art. *Tempelschlaf*, dans *Der kleine Pauly*, 5 (1972), col. 583-584 et, récemment, NISSEN 2009, 42-46 et *passim*. Pour la continuation de cette pratique en Égypte tardive, voir DUNAND 1991 et DUNAND 1997.

41 BATAILLE 1951; voir aussi BATAILLE 1952. Sur Imhotep et Aménôthès et les localités où ils sont vénérés, voir surtout WILDUNG 1977; Id., art. *Asklepios*, dans *L’A*, 1 (1975), col. 472-473; KAKOSY 1995, spéc. 2973-2988 (Amenhotep et Imhotep).

à degrés de Saqqarah. Tous deux furent déifiés à l'époque ptolémaïque. Fréquenté dès le III^e s. avant notre ère, ce pèlerinage à but thérapeutique connu, durant sept siècles, des adeptes qui gravèrent des proscynèmes⁴² sur les parois. Ces inscriptions ou graffiti révèlent que les pèlerins provenaient surtout de la région thébaine et qu'ils comptèrent peu d'indigènes avant l'époque romaine. Parmi les visiteurs, on relève deux médecins (n° 16 et 65) qui, d'après A. Bataille (*Deir-el-Bahari*, pp. XVI et 11), ne sont sans doute pas venus en consultants, mais peut-être pour se renseigner sur les méthodes de guérison en usage dans ce sanctuaire. Quelques textes attestent des guérisons (n° 74 et 86), mais on ne trouve nulle mention des affections dont étaient victimes les pèlerins concernés. À Abydos, c'était l'oracle de Sérapis du Memnonion, installé dans l'ancien temple funéraire de Séthi I^{er} achevé par Ramsès II, qui attirait, surtout à l'époque ptolémaïque, mais également à l'époque romaine, des pèlerins venus demander la guérison de leurs maux ou la conservation de la santé⁴³. Parmi les graffiti sûrement datés d'époque romaine, quatre textes (n° 222, 253, 631 et 632) révèlent qu'un certain Démétrios de Ptolémaïs vint en pèlerinage à Abydos au moins trois fois, et qu'il passa probablement la nuit du 25 au 26 octobre 147 dans le sanctuaire, afin d'être favorisé d'un rêve oraculaire. Sous l'empire romain, Sérapis, dieu 'officiel' de l'Égypte grecque, fut progressivement supplanté, à Abydos, par le dieu égyptien Bès, ce nain difforme que l'on venait consulter à tout propos et pas forcément pour les maladies⁴⁴. À Dendérah, le „sanatorium“ était situé dans le temple d'Hathor, qui fut mis en chantier sous les derniers Ptolémées et achevé à l'époque romaine. F. Daumas, qui a étudié le site⁴⁵, y a découvert des restes d'installations „balnéaires“: un long couloir bordé de statues guérisseuses et muni d'un système d'écoulement vers des bassins de dimensions différentes lui suggère que l'on versait sur les statues de l'eau qui s'écoulait vers les bassins dans lesquels les malades venaient tremper leurs membres malades⁴⁶. Des pratiques du même genre semblent également attestées dans le Delta et le Fayoum. En effet, d'après Abd el-Mohsen el-Khachab, les nombreuses installations de bains de vapeur d'époque ptolémaïque et romaine que l'on a retrouvées en Basse-Égypte

42 Les proscynèmes sont des expressions ou formules gravées par des fidèles qui désirent ainsi témoigner de leur adoration pour une divinité.

43 PERDRIZET & LEFEBVRE 1919, XIX-XXIII; DUNAND 1997. Sur toutes ces pratiques (incubation, consultation oraculaire, etc.), voir aussi LOPEZ PEGO 1975; DUNAND & ZIVIE-COCHE 1991, 303-309.

44 DAUMAS 1957, 35-57.

45 Sur les statues guérisseuses, voir, pour l'époque ptolémaïque, LEFEBVRE 1931.

46 ABD EL-MOHSEN EL-KHACHAB 1978.

(Sakha, Alexandrie, Abousir, Kôm el-Neghila, Aboukir) et dans presque toutes les villes du Fayoum (par exemple, Qasr Qarum, Qasr el Banat, Kiman Farès), auraient eu une fonction thérapeutique⁴⁷. Oxyrhynque (actuel Behnesa)⁴⁸, la „cité du poisson au nez pointu“, qui est située sur le Bahr Youssouf, à plus de 300 km au sud d’Alexandrie, et qui est le site où l’on a retrouvé le plus grand nombre de papyrus grecs, – plus de 500.000 –, lors des campagnes de fouilles entreprises par les Anglais de 1896 à 1906, puis, par les Italiens, en 1910, 1913-1914 et 1927-1934, nous a transmis plusieurs témoignages de dévotion à des divinités guérisseuses. Par exemple, le *P. Oxy.* 42.3078 (10 x 7,1 cm), daté du II^e s., conserve une question oraculaire relative au choix d’un médecin pour une maladie oculaire⁴⁹. Le dieu invoqué est Zeus-Hélios-Sarapis „qui apporte la victoire“ (Νικαφόρω)⁵⁰. Du II^e s. encore, un autre papyrus d’Oxyrhynque, littéraire celui-là (*P. Oxy.* 11.1381 = MP³ 2479), porte, au verso d’une invocation à Isis (*P. Oxy.* 11.1380 = MP³ 2477, qui mesure 21,8 x 112,5 cm de long et contient 11 colonnes de 22 à 23 lignes), une invocation au dieu guérisseur Imouthès-Asclépios. L’auteur du texte raconte entre autres comment, alors qu’il était malade et „brûlant de fièvre“, sa mère et lui-même ont été privilégiés d’une vision en songe, à la suite de laquelle son mal a disparu:

„(...) une forte fièvre me brûlait, je m’agitais, en proie à l’essoufflement et à la toux, à cause de la douleur venant de mon côté. La tête lourde de fatigue, je tombai dans un sommeil léthargique. Ma mère était assise, se désolant de mes souffrances, et sans goûter le moindre sommeil; soudain elle vit - et elle ne rêvait ni ne dormait, ses yeux étaient ouverts et fixes, mais ils ne voyaient pas clairement, car une vision divine et terrifiante vint à elle, l’empêchant d’observer si c’était le dieu lui-même ou ses serviteurs. En tous cas, c’était quelqu’un d’une taille plus qu’humaine, revêtu de vêtements brillants et tenant un livre à la main gauche; m’ayant simplement regardé de la tête aux pieds deux ou trois fois, il disparut. Ayant re-

47 Pour de plus amples renseignements sur Oxyrhynque, voir PARSONS 2007; BOWMAN / COLES / GONIS / OBBINK / PARSONS (2007), ainsi que le site des „POxy – Oxyrhynchus Online!“, à l’adresse <http://www.papyrology.ox.ac.uk/POxy/>.

48 *P. Oxy.* 42.3078: Διὶ Ἡλίῳ Σαράπιδι Νικαφόρῳ· εἰ ἐπιτρέψεις μοι χορησασθαι Ἐομείνῳ [E] ριμοπολίτη ἰατρῶι (ἰα-) πρὸς θεραπείαν ἰτῶν ὀφθαλμῶν καὶ τοῦτό μοι συμφέρει, ἰ τοῦτό μοι δός . (...).

49 Sur ce texte, voir not. les commentaires de VALBELLE / HUSSON 1998.

50 Sur ce texte, voir not. les commentaires de VALBELLE / HUSSON 1998.

couvert ses sens, encore toute tremblante, elle s'efforça de me réveiller; me trouvant sans fièvre, mais très en sueur, elle rendit grâce d'abord à l'apparition du dieu... Mes douleurs de côté ayant cessé et le dieu m'ayant accordé la guérison, je proclamai ses bienfaits"⁵¹.

Autres produits de la médecine traditionnelle, les recettes magico-médicales, les amulettes, les charmes, foisonnent dans la littérature papyrologique. Destinés à écarter des affections aussi variées que les fièvres, les maladies oculaires, les „possessions“, les indurations, la strangurie, la migraine, l'inflammation, la maladie sacrée ou épilepsie, l'érysipèle, la paralysie, ces documents révèlent des influences grecques (religion et astrologie), mais aussi égyptiennes, juives et chrétiennes⁵².

La médecine des temples

Comme les grands temples, les centres de pèlerinage s'étaient adjoint des officines médicales: leurs prêtres étaient aussi des guérisseurs et l'on se rendait auprès d'eux pour consulter. D'après nos sources, pour établir leur diagnostic et administrer la thérapie convenable, ceux-ci devaient se référer à des écrits. Diodore de Sicile n'affirme-t-il pas que, dans le traitement de leurs patients, les praticiens égyptiens ne peuvent s'écarter, sous peine de mort, des règles écrites mises au point à une époque reculée par de nombreux médecins renommés⁵³? Comme on va le voir, ces livres, du moins à la période gréco-romaine, n'étaient pas toujours en langue égyptienne.

On trouve des traces de l'existence d'ouvrages médicaux dans les bibliothèques de temples égyptiens chez Héras et chez Clément d'Alexandrie. Selon le médecin Héras (activité au début de notre ère)⁵⁴, deux recettes de médicaments polyvalents (πολύχρηστα) proviendraient d'écrits conservés dans l'adyton du temple de Ptah-Héphaïstos à Memp-

51 GRENFELL / HUNT 1915, 221-231 ; voir aussi FESTUGIÈRE 1950, 52-55 ; TOTTI 1985, 36-49; KYRIAZOPOULOS 1987; KYRIAZOPOULOS 1997; DUNAND / ZIVIE-COCHE 1991, 297. D'après WHITEHORNE 1995, spéc. p. 3071 (Imouthès-Asclepius), il n'y a pas d'évidence de lieu de culte dédié à Imouthès-Asclépios à Oxyrhynque, en sorte que le papyrus pourrait provenir de Memphis, où est situé le temple principal de ce dieu.

52 DE HARO-SANCHEZ 2004 et sur le site du CEDOPAL, <http://promethee.philo.ulg.ac.be/cedopal/index.htm>; DE HARO-SANCHEZ 2008; DE HARO-SANCHEZ 2010, DE HARO-SANCHEZ 2010.

53 DIOD. SIC., I, 82, 3 et les commentaires de LEFEBVRE 1956, 5.

54 Sur Héras, voir FABRICIUS 1971, 183-185; MARGANNE 1980, 179-180; BURGUIÈRE JACQUES 1980/1, 2-29.

his⁵⁵. Quant à l'écrivain chrétien Clément d'Alexandrie (160-215), après avoir évoqué, dans les *Stromates* (VI, 4, 35-37), la procession du dieu Osiris, telle qu'elle s'organise à Alexandrie, avec sa succession de prêtres (chantre, horoscope, hiérogammate, stoliste, prophète), qui, chacun, doivent être compétents dans l'un ou l'autre domaine, il décrit la bibliothèque des temples égyptiens:

δύο μὲν οὖν καὶ τεσσαράκοντα αἱ πάνυ ἀναγκαῖαι τῷ Ἑρμῇ γεγόνασι βιβλίοι· ὧν τὰς μὲν τριάκοντα ἕξ τὴν πᾶσαν Αἰγυπτίων περιεχούσας φιλοσοφίαν οἱ προειρημένοι ἐκμανθάνουσι, τὰς δὲ λοιπὰς ἕξ οἱ παστοφόροι ἰατρικὰς οὐσας περὶ τε τῆς τοῦ σώματος κατασκευῆς καὶ περὶ νόσων καὶ περὶ ὀργάνων καὶ φαρμάκων καὶ περὶ ὀφθαλμ<ι>ῶν καὶ τὸ τελευταῖον περὶ τῶν γυναικείων.

„Il y a en tout quarante-deux livres hermétiques complètement indispensables, parmi lesquels trente-six, renfermant toute la philosophie des Égyptiens, instruisent les prêtres susnommés. Les six autres regardent les pastophores⁵⁶ et sont des livres médicaux. Ils traitent de la structure du corps et de ses maladies, des organes et des remèdes, des maladies oculaires et enfin, de gynécologie“⁵⁷.

Pour Sidney H. Aufrère⁵⁸, „Clément d'Alexandrie, qui connaît parfaitement les titres d'ouvrages d'une bibliothèque traditionnelle de temple, a obtenu ces renseignements d'une source directe. Il est très probable, de ce point de vue, que sa source ait été d'origine memphite, origine que l'on donne en général aux titres des documents des bibliothèques“. Les fouilles archéologiques et les sources papyrologiques confirment également l'existence de telles bibliothèques, puisqu'ici et là, on a retrouvé l'une ou l'autre partie des bibliothèques des temples ou des prêtres. Ainsi, à Tebtynis, la mission archéologique italienne a découvert dans deux petits so-

55 HÉRAS *ap. GAL., De compos. medic. per gen., V, 2* (XIII, 774-778 Kühn). Tout en citant ces propos d'Héras, qu'il estime par ailleurs beaucoup, Galien n'hésite cependant pas à se moquer ailleurs des écrits égyptiens (*De simpl. medic. temps. ac fac., VI, Proem. = XI, 798*). Sur le temple de Ptah à Memphis, voir THOMPSON 1988, 271.

56 Sur ce passage, voir aussi les commentaires de DEIBER 1904, 65-71 et 109-111; SAUNERON 1957, 137-138; WESTENDORF 1992, 16-17.

57 Les pastophores sont des prêtres de rang subalterne. Leur nom, dont la première partie est mal élucidée, les désigne comme des „porteurs“ d'objets sacrés (peut-être des „dais“?): à leur propos, voir not. CUMONT 1937/1982, 126-127; DELG, *s.v. πάσσω*.

58 AUFRÈRE 1999.

uterrains des restes de la bibliothèque ayant appartenu au sanctuaire ou à quelque prêtre du dieu-crocodile. Ils comprenaient entre autres „plusieurs papyrus grecs, dont certains font partie d’un traité de médecine, tandis que d’autres sont des ordonnances médicales (en fait, une douzaine de papyrus grecs de médecine datés de la fin du III^e s. avant notre ère au début du II^e s. de notre ère, sans compter des textes médicaux égyptiens). Les prêtres exerçaient en effet l’art médical, car on a trouvé très souvent dans leurs maisons de petits pots en bois à onguents ou à poudres”⁵⁹. En fait, l’“archive” du temple de Tebtynis comprend c. 300 papyrus démotiques, 100 en hiéroglyphes, 50 en hiéroglyphes, 50 en grec. Mais les fouilles continuent et de nouveaux textes ont été trouvés, dont beaucoup sont encore inédits⁶⁰. D’autre part, le fameux papyrus médical démotique de Vienne (*P. Vindob.* inv. D 6257, daté de la 2^e moitié du II^e siècle de notre ère) provient vraisemblablement de la bibliothèque (*pr-mdjat*) du temple dédié au dieu crocodile Souchos, à Crocodilopolis (Arsinoé). Utilisé seulement au recto, il comprend 22 fragments. Si l’écriture, qui est celle d’un scribe professionnel, date de la seconde moitié du II^e s. de notre ère, le contenu, qui révèle une compilation hétérogène de six écrits médicaux de sujet et d’époque différents, semble avoir été fixé à l’époque ptolémaïque (III/II^e s.). On y trouve des recettes pour différentes affections: maladies de la peau, maladies internes, inflammations, gonflements, ulcères, désordres divers, affections psoriques, tumeurs, troubles de l’oreille, maladies fébriles, etc. Composées surtout à l’aide de produits végétaux et minéraux, ces prescriptions montrent des parallèles certains avec les grandes compositions médicales de l’époque pharaonique (notamment le papyrus Ebers), mais elles témoignent également de l’influence hellénique, puisqu’un certain nombre de noms de végétaux et de minéraux résultent de la translittération démotique d’originaux grecs. D’après E.A.E. Reymond, qui a édité le papyrus, eu égard aux liaisons étroites entre Memphis et les centres religieux de la méris d’Hérakleïdès, *P. Vindob.* D. 6257 pourrait bien être la copie d’un livre de science d’origine memphite. Les prêtres de Memphis auraient codifié la matière médicale, l’auraient déposée dans les bibliothèques de leurs

59 Voir ANTI 1931; ANTI 1932; voir aussi ANDORLINI 1995, 7-11, ainsi que le compte rendu de cet ouvrage dans MARGANNE 1996; VAN MINNEN 1998, spéc. 155-180 (Tebtynis). Sur le lien entre les papyrus littéraires grecs de Tebtynis, spécialement l’herbier, et les prêtres de l’endroit, voir HANSON 2001 et VAN MINNEN 1998, 168, n. 245.

60 Sur les nouvelles découvertes papyrologiques effectuées à Tebtynis, voir notamment GALLAZZI 1995, spéc. 23-24; GALLAZZI 1997, spéc. 29-30; GALLAZZI 1997, ainsi que la mise au point récente dans HICKEY 2009.

temples, où les Grecs d'Alexandrie en auraient pris connaissance. Ceux-ci l'auraient amalgamée avec l'expérience grecque et auraient traduit en grec les textes, qui auraient peut-être été retraduits en égyptien avant d'être diffusés dans le pays tout entier. *P. Vindob.* D. 6257 témoigne certainement des influences réciproques qui s'exercèrent entre la pharmacopée égyptienne et la pharmacopée grecque, mais, à notre avis, pas dans le sens où l'entend Reymond. Car, pour ingénieuse qu'elle soit, son hypothèse ne cadre pas avec ce que nous savons par ailleurs de la pharmacopée des Grecs: bien avant leur arrivée en Égypte, ceux-ci disposaient d'un arsenal thérapeutique très développé. Bien sûr, ils utilisèrent dès l'époque mycénienne des produits d'origine égyptienne importés notamment par des marchands phéniciens, mais il est à remarquer, d'une part, que beaucoup de noms de drogues, même celles d'origine étrangère, faisaient depuis longtemps partie de leur outillage linguistique et, d'autre part, que la doctrine qui sous-tendra plus tard l'art pharmaceutique paraît une création typiquement grecque. Les emprunts tardifs de l'une ou l'autre recette à la pharmacopée égyptienne semblent n'avoir été qu'occasionnels (voir plus haut le témoignage d'Héras). Dans le cas du papyrus démotique, ce pourraient être des Égyptiens hellénisés qui auraient amalgamé le vieux fonds de connaissances d'origine pharaonique avec les données de la pharmacopée grecque, telles qu'ils pouvaient y accéder à Alexandrie ou même sur place. De fait, on a découvert dans le Fayoum de nombreux papyrus grecs ayant trait à la matière médicale, comme MP³ 347 (*P. Aberdeen* 8), II^e s., qui conserve un fragment de Dioscoride (*Mat. méd.*, III, 130-131), MP³ 2094 (*P. Tebt.* 2. 679 + *P. Tebt. Tait* 39-41), qui conserve les restes d'un herbier illustré du II^e s., ainsi qu'une dizaine de papyrus contenant des prescriptions médicales. D'autres documents d'époque romaine transmettent encore des recettes bilingues: ce sont, par exemple, les ostraca gréco-démotiques OMM n. 155, provenant de Narmouthis, et *O. Strassb.* 1.619 (inv. n° Gd. 71), acheté à Louxor et daté du II^e s. Si les textes cités ci-dessus témoignent d'une influence grecque, ou d'emprunts au grec, ou du moins d'un effort de traduction, en revanche, d'autres papyrus médicaux démotiques d'époque romaine, comme *P. Tebt. Tait* 18 (vers 200), 19 (1^e moitié du III^e s.) et 20 (herbier de la 2^e moitié du II^e s.) continuent à suivre exclusivement la tradition égyptienne et n'attestent aucune influence hellénique. D'après un article récent de P. van Minnen⁶¹, c'est la présence de temples importants et le grand nombre de prêtres qui leur étaient attachés, qui expliquent probablement le grand

61 VAN MINNEN 1998.

nombre et la variété des textes littéraires retrouvés dans les localités du Fayoum. Les prêtres représentaient en effet l'élite intellectuelle égyptienne, et, le plus souvent bilingues égyptien-grec, ils étaient en contact étroit avec la philosophie et la mentalité grecques. Ils furent les plus importants propriétaires de textes littéraires égyptiens et grecs dans le Fayoum.

Période byzantine

À partir du V^e siècle, et surtout aux VI^e et VII^e siècles, beaucoup de ces temples furent abandonnés ou détruits, et remplacés par des églises chrétiennes où l'on vénérait des saints et des martyrs réputés guérisseurs. Cependant, au VI^e siècle encore, on continue à représenter l'image des anciennes divinités guérisseuses sur des accessoires médicaux. Par exemple, une boîte à remèdes en ivoire (VI^e siècle, provenance égyptienne) conservée à Dumbarton Oaks, Washington (inv. Acc. no. 48.15), et mesurant 7,5 x 5,9 cm, pour une épaisseur de 3,3 cm, montre, sculptée en relief sur son couvercle, une représentation d'Hygie, fille d'Asclépios, assise sur un trône et tenant de la main droite le serpent sacré, tandis que la gauche présente une coupe ou un bol où boit le serpent⁶². On rapprochera de cet objet une autre boîte à remèdes en ivoire datée, elle, des IV/V^e s. et provenant aussi d'Égypte. Également conservée à Dumbarton Oaks, Washington (inv. Acc. no. 47.8)⁶³, elle mesure 15,2 x 8,9 cm, pour une épaisseur de 4,6 cm. Originellement divisée en six compartiments, elle porte des sculptures sur ses côtés et son couvercle. Celles-ci représentent, sur la boîte, Dionysos accompagné d'une panthère buvant les gouttes de vin coulant du canthare qu'il tient à la main, une ménade (Ariadne ?) et un satyre, et, sur le couvercle, une divinité féminine „composite“, pourvue à la fois des attributs d'Isis (couronne), de Tychè/Fortuna (gouvernail et corne d'abondance) et d'Aphrodite (présence d'Éros tenant un miroir), divinité censée apporter la santé, la prospérité. Dans ce contexte, Dionysos apparaîtrait comme un dieu de résurrection.

À Canope, le centre du pèlerinage n'était plus le Sérapéum ou l'Isieion, mais l'église des Évangélistes où l'on avait transféré les corps des saints anagyres Cyr et Jean⁶⁴. Fidèles aux pratiques en usage dans les san-

62 Sur cette boîte, voir WEITZMANN 1972, n° 10, p. 22 et pl. X; HAAS 1997, 115-157 et fig. 10.

63 Sur cette autre boîte, voir WEITZMANN 1972, n° 9, 19-21 et pl. I et VIII-X; WEITZMANN 1979, n° 122, 142-143.

64 MARAVAL 1985, 81-84 et 317-319; MONTSERRAT 1998; pour une mise au point récente, voir PAPA-CONSTANTINOU 2001, 135-136; GASCOU 2006; voir aussi GASCOU 2006.

ctuaire païens, les malades dormaient dans l'église où ils attendaient l'apparition des saints⁶⁵. À Oxyrhynque, saint Philoxène avait remplacé Sarapis⁶⁶. À Antinoé, c'est le culte de saint Colluthe qui attirait les foules dans sa chapelle. Nous terminerons du reste notre enquête par cette localité⁶⁷, qui témoigne non seulement des liens profonds entre la médecine et la religion dans l'Égypte romaine et byzantine, mais encore de la continuité de ce phénomène en dépit des changements politiques (domination romaine suivie d'une modification des institutions à la période byzantine) et religieux (émergence du christianisme). Fondée, le 30 octobre 130, par l'empereur Hadrien à la mémoire de son favori Antinoos, mort noyé dans le Nil peu auparavant, Antinoé est située sur la rive droite du Nil, à environ 300 km au sud du Caire. Organisée sur le modèle grec, elle ne cessa de se développer sous l'administration byzantine, au point de devenir capitale de la Thébaïde et siège du gouvernement provincial. Il n'est donc pas étonnant que la cité, qui fut un centre administratif, militaire, religieux, commercial, artistique et scolaire jusqu'au VIII^e siècle, soit de celles qui produisirent et laissèrent à la postérité le plus de papyrus byzantins.

Plusieurs indices permettent d'avancer qu'Antinoopolis fut le cadre d'une activité médicale intense. Parmi les papyrus littéraires grecs, une trentaine, datés des II/III^e au VII^e siècle, conservent des textes médicaux (5 papyrus hippocratiques, 1 galénique, ainsi que des recueils de prescriptions médicales et magico-médicales, des encyclopédies, des traités diététiques, des traités des simples et un herbier illustré). Parmi les sources épigraphiques, une épitaphe chrétienne, malheureusement non datée, conserve le nom du médecin Stéphane⁶⁸. Parmi les papyrus documentaires grecs, on trouve un certificat médical⁶⁹, daté du 13 février 455, un registre foncier du IV^e s. (*P. Flor.* 1.71, 783) et un acte de divorce du VI^e s. (*P. Cairo Masp.* 2.67155, 1-2), où apparaissent deux noms de médecins (Tourbon Ve-tranos dans le premier et Aurelios Sarapion dans le second) et de nombreux billets oraculaires (sur lesquels on va revenir). Quant au testament de l'archiatre Flavius Phoibammôn, daté du 15 novembre 570 (*P. Cairo Masp.* 2.67151), il donne une idée de l'organisation médicale à Antinoopolis.

65 BERNAND 1998 B, p. 148.

66 PAPAConstantinou 2001, 337-338.

67 À CE PROPOS, VOIR MARGANNE 1984, 117-121; VOIR AUSSI DEL FRANCIA BAROCAS 1998.

68 S. DE RICCI 1903, 142, n° 9; LEFEBVRE 1907, 37, n° 190.

69 S. DE RICCI 1902.

Flavius Phoibammôn, fils d'Euprépeios, lui-même archiatre à Antinoé, a hérité la charge de son père. De son vivant, ce médecin chrétien a administré un hôpital ou dispensaire (ξενῶν), selon les dernières volontés d'Euprépeios. À sa mort, il en confie la surveillance à son frère Jean, qui devra prendre soin de son fonctionnement et pourvoir aux frais d'entretien. On conclut, à la lecture du testament, qu'il y avait à Antinoé une charge d'archiatre, c'est-à-dire de médecin public attaché à la cité⁷⁰, que celle-ci était héréditaire, que la ville possédait au moins un hôpital ou dispensaire et que ce dernier était administré, héréditairement, par une lignée de médecins chrétiens. Le fait est loin d'être isolé dans le monde byzantin⁷¹. Dès le V^e s., et surtout aux VI^e et VII^e s., l'Égypte se remplit de telles institutions, non seulement à Alexandrie, mais aussi à Arsinoé, Oxyrhynque, Hermopolis, Ptolémaïs, etc. Leur fondation est fréquemment liée à la vénération de martyrs ou de saints locaux dont les églises, remplaçant les temples des dieux païens, servent parfois de lieux d'incubation pour les malades.

Tel est le cas du sanctuaire de saint Colluthe, médecin et martyr, dont le culte dut contribuer à la renommée d'Antinoé. Ainsi que l'atteste le grand nombre d'Égyptiens ayant porté son nom, notamment dans la cité d'Antinoos⁷², ce saint fut non seulement le protecteur d'Antinoé („*medicus antinoensis*“), mais également un des saints les plus populaires d'Égypte⁷³. Pourtant, les circonstances de sa vie et de son martyre, daté du 19 mai (jour de sa fête) 305 (ou 304 d'après d'autres sources), sont peu connues. Selon des sources tardives⁷⁴, il devrait sa formation médicale à son ami Philippe (fils de l'évêque d'Hermopolis), qui était un médecin instruit. Souvent invoqué pour les maladies des yeux, il passait pour un spécialiste en ophtalmologie. Un papyrus médical copte (*P. Chassinat*) daté du Xe siècle, conserve d'ailleurs une recette de collyre portant le nom de l'archiatre

70 NUTTON 1977, reproduit dans NUTTON 1988; AMUNDSEN / FERNGREN 1978, 339.

71 PHILIPSBORN 1961, 338-365; VAN MINNEN 1995.

72 PREISIGKE 1922, col. 179, s. v. Κολλούθος; FORABOSCHI 1967, 168, s. v. Κολλούθος; PISTORIUS, 1939, 21.

73 PAPACONSTANTINOU 2001, 122-128.

74 Sur saint Colluthe, voir notamment CRUM 1929/30; VERGOTE 1935; MEINARDUS 1970. Le nom de saint Colluthe apparaît notamment, à Antinoé, sur une épitaphe chrétienne (*SB I*, 1563) et dans un relevé de comptes des VI/VII^e s. (*P. Ant.* 3.190). Sur l'existence d'un sanctuaire du saint à Antinoé, voir H. LECLERQ, art. *Antinoë*, dans *Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie*, 1, 2 (1907), col. 2351-2353. Pour l'iconographie, voir la représentation du saint sur la paroi méridionale de la chapelle sépulcrale de Théodosia à Antinoé, dans BRECCIA / DONADONI 1938, spéc. fig. 6; 7; 8 et p. 304; voir aussi MEINARDUS 1970, 365; DEL FRANCA BAROCAS 1998, 29-31.

Collouthos⁷⁵. Colluthe est un saint anargyre, c'est-à-dire qu'il soignait les pauvres gratuitement. On rapportait que des guérisons miraculeuses avaient été obtenues suite à une incubation dans sa chapelle. On imagine dès lors le nombre de malades qui, attirés par sa réputation de saint guérisseur, affluèrent à Antinoé et qui purent profiter en même temps de l'infrastructure médicale et hospitalière existant sur place.

Saint Colluthe est représenté notamment dans une peinture murale de la tombe de Théodosia (IV/V^e s.), à Antinoé⁷⁶. Au moment de sa découverte, lors des fouilles de l'Istituto Papirologico „G. Vitelli“ de Florence dans la nécropole nord d'Antinoopolis, en 1936/1937, celle-ci était en assez bon état, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui. Les visages et la partie supérieure des corps, intentionnellement endommagés, ont disparu. Sur l'aquarelle exécutée lors des fouilles, on voit la défunte entre le saint et la Vierge Marie. Saint Colluthe, qui pose la main gauche sur l'épaule droite de Théodosia, joue manifestement le rôle de psychopompe (*cfr* Anubis). Quant à la défunte, elle tient les deux mains levées, respectant ainsi la tradition pharaonique de l'attitude du *ka* du défunt devant le tribunal d'Osiris.

Où vénérail-on saint Colluthe à Antinoé ? On sait, par des sources arabes du XI^e au XIII^e s., qu'un monastère contenant sa dépouille lui était dédié. Il correspondrait à l'église et aux édifices adjacents découverts lors des fouilles, qui sont loin d'être achevées⁷⁷. On a retrouvé, en 1937, dans la nécropole nord, un ensemble d'environ 75 demandes oraculaires, écrites pour la majorité en copte⁷⁸, adressées à saint Colluthe⁷⁹, auxquelles il faut ajouter aujourd'hui plus d'une centaine de pièces⁸⁰. Ces billets sont datés des VI/VII^e s. Pour autant qu'on puisse en juger, la technique oraculaire, – déjà employée au Nouvel Empire et bien attestée par des textes démotiques –, identique pour les différentes religions attestées en Égypte, serait la suivante⁸¹:

75 CHASSINAT 1921, n° 209; TILL 1951, 8 et 127.

76 DEL FRANCIA BAROCAS 1998, 29-31.

77 PINTAUDI 2008.

78 Voir notamment deux petits papyrus coptes des VI/VII^e siècles, qui contiennent des questions de thérapeutique adressées à saint Colluthe (DONADONI 1964).

79 PAPINI 1998 A, 100; voir aussi PAPINI 1998 B.

80 DELATTRE 2008; FOURNET 2009, spéc. 129-132, avec bibliographie antérieure. Alain Delattre prépare la publication de tous les billets oraculaires encore inédits.

81 PAPACONSTANTINO 1994.

- une demande est écrite en deux versions, une positive et une négative ;
- les deux billets sont pliés et scellés, comme le montrent certains papyrus ;
- les billets sont apportés au temple ou à l'église et mis dans un vase ;
- le billet choisi par la divinité, par l'intermédiaire d'un prêtre, est censé exprimer la volonté divine ;
- dans quelques cas, la réponse est écrite sur la demande elle-même ;
- dans le cas des chrétiens, la demande est adressée à Dieu, mais aussi à des saints. À Antinoé, c'est saint Colluthe qui joue le rôle d'intercesseur.

Dans cette localité, on a également retrouvé, dans les décombres de la petite église dédiée à saint Colluthe (nécropole nord), beaucoup de plaquettes ex-voto métalliques, datées du IV^e au VI^e s., qui représentent différentes parties du corps. Pour accueillir les pèlerins, il fallait certes des prêtres, mais, pour s'occuper des malades, il fallait pouvoir compter sur des médecins ou, du moins, sur un personnel capable de prodiguer des soins. Comme le prouvent les sources archéologiques, papyrologiques, épigraphiques et documentaires, il y avait sur place des médecins héréditaires qui durent puiser leur savoir non seulement dans l'enseignement oral, mais également dans la lecture d'une abondante bibliothèque médicale. Du reste, parmi les sources littéraires, les *Mémoires authentiques*, I, 18, de Zosime, originaire de Panopolis en Haute-Égypte (activité entre le milieu du III^e siècle et la fin du IV^e siècle), attestent le recours, soit à des „prêtres rebouteux“, soit à des praticiens munis de livres de médecine illustrés, en cas de fracture (κατεαγότος ὀστέου). De fait, dans une digression à propos du niveau d'habileté des hommes de l'art et des méthodes différentes qu'ils utilisent, on lit le passage suivant:

οὕτως ἔστιν ἐπὶ πασῶν τῶν τεχνῶν καὶ διαφόροις ἐργαλείοις καὶ ἀγωγαῖς τὴν αὐτὴν τέχνην ἐργαζομένους καὶ διαφόρως ἔχοντας τὸ νοερόν καὶ ἐπιτευκτικόν, καὶ μάλιστα ὑπὲρ πάσας τὰς τέχνας ἐν τῇ ἰατρικῇ ταῦτα ἔστι θεωρῆσαι. Φέρε εἰπεῖν, κατεαγότος ὀστέου, ἐὰν εὐρεθῇ ἱερεὺς ὀστοδέτης, διὰ τῆς ἰδίας δεισιδαιμονίας ποιῶν κολλᾶ τὸ ὀστοῦν ὥστε καὶ τρισμὸν ἀκοῦσαι συνερχομένων εἰς ἄλληλα τῶν ὀστέων. Ἐὰν δὲ μὴ εὐρεθῇ ἱερεὺς, οὐ μὴ φοβηθῇ ἄνθρωπος ἀποθανεῖν, ἀλλὰ φέρονται ἱατροὶ ἔχοντες βίβλους καταζωγράφους γραμμικὰς σκιαστὰς ἐξούσας γραμμὰς καὶ ὀσαιδηποτοῦν εἰσὶν γραμμαί· καὶ ἀπὸ βιβλίου περιδεσμεῖται ὁ

ἄνθρωπος μηχανικῶς καὶ ζῆ χρόνον, τὴν ὑγείαν πορισάμενος
καὶ οὐ δήπου ἐφίεται ἄνθρωπος ἀποθανεῖν διὰ τὸ μὴ εὐρηκέναι
ἱερέα ὀστοδέτην.

„Ainsi l'on peut voir, dans chacun des arts, des gens qui le pratiquent soit en usant d'instruments et de procédés différents, soit en étant différents sur le plan de l'intelligence et du succès; et par-dessus tous les arts, c'est surtout dans celui de la médecine qu'il est possible de voir cela. Par exemple, en cas de fracture osseuse, si on est allé trouver un prêtre rebouteux⁸², recourant à sa dévotion, il ressoude l'os, de telle façon qu'on entend jusqu'au crissement des (morceaux d') os qui se remettent l'un contre l'autre. Et si l'on n'a pas trouvé de prêtre, il n'y a pas lieu que l'homme craigne de mourir, mais on amène des médecins tenant des livres illustrés (de figures) avec des traits pleins, hachurés, et de toute espèce ; en suivant le livre, l'homme est bandé avec un appareillage et il poursuit sa vie après avoir recouvré la santé ; non, assurément, on ne laisse pas un homme mourir faute d'avoir trouvé un prêtre rebouteux“
(traduction Michèle Mertens, Paris, *Les Belles Lettres*, 1995).

Bibliographie

Editions et traductions des textes:

Les alchimistes grecs. Tome IV, 1re partie. Zosime de Panopolis. *Mémoires authentiques*, texte établi et traduit par M. MERTENS, Paris, 1995.

Sophrone de Jérusalem, *Miracles des saints Cyr et Jean*, traduction commentée par J. GASCOU, Paris, 2006.

Soranos, *Maladies des femmes*, (t. I), texte établi, traduit et commenté par P. BURGUIÈRE, D. GOUREVITCH et Y. MALINAS, Paris, 1988.

Soranos, *Maladies des femmes*, (t. III), texte établi, traduit et commenté par P. BURGUIÈRE, D. GOUREVITCH et Y. MALINAS, Paris, 1994.

82 Sur le sens de „prêtre rebouteux“ (ἱερεὺς ὀστοδέτης), voir MERTENS 1995, 115, n. 106 ; voir aussi NACHTERGAEL 1999, à propos d'une inscription du Musée copte du Caire, inv. 4323, IV/V^e s.: „A croix ansée Ω. Croix ansée. En paix. Pétros, rebouteux. Croix ansée“.

Études:

- ABD EL-MOHSEN EL-KHACHAB, (1978) — *Ta Sarapeia à Sakha et au Fayoum ou les bains thérapeutiques*, Le Caire.
- AMUNDSEN, D. W. / FERNGREN, G.B. (1978) — „The Forensic Role of Physicians in Ptolemaic and Roman Egypt“, *Bulletin of the History of Medicine* 52, 339.
- ANDORLINI, I. (1995) — *Trattato di medicina su papiro*, Firenze.
- ANTI, C. (1931) — „Gli scavi della Missione archeologica italiana a Umm el Breighât (Tebtunis)“, *Aegyptus* 11, 391.
- ANTI, C. (1932) — „La mission archéologique italienne à Tebtynis. Communiqués officiels“, *Chronique d'Égypte* 13/14, 88.
- AUFRÈRE, S.H. (1999) — „La dernière ronde des hiéroglyphes... La mort des écritures égyptiennes traditionnelles et l'émergence des premiers signes coptes“, dans *Catalogue de l'exposition „Égyptes...L'égyptien et le copte*, éd. N. BOSSON & S.H. AUFRÈRE, Lattes, 59.
- BARDINET, T. (1995) — *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique. Traduction intégrale et commentaire*, Paris.
- BATAILLE, A. (1951) — *Les inscriptions grecques du temple d'Hatshepsout à Deir-el-Bahari*, Le Caire.
- BATAILLE, A. (1952) — „Les Memnonia. Recherches de papyrologie et d'épigraphie grecques sur la nécropole de Thèbes d'Égypte aux époques hellénistique et romaine“, *IFAO*, Le Caire, 98-103.
- BERNAND, E. (1969) — *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris-Besançon.
- BERNAND, A. (1988 A) — „Pèlerins dans l'Égypte grecque et romaine“, dans *Mélanges Pierre Lévêque. I. Religion*, éd. M.M. MACTOUX et E. GENY, Paris, 49-63.
- BERNAND, A. (1998 B) — *Alexandrie la Grande*, Paris, nouvelle édition.
- BOTTIGELLI, P. (1941) — „Repertorio topografico dei templi e dei sacerdoti dell'Egitto tolemaico“, *Aegyptus* 21, 26.
- BOWMAN, A.K. / COLES, R.A. / GONIS, N. / OBBINK, D. / PARSONS, P.J. (éd.) (2007) — *Oxyrhynchus. A City and its Texts*, London.
- BRECCIA, A.E. / DONADONI, S. (1938) — „Le prime ricerche italiane ad Antinoe“, *Aegyptus* 18, 285-318.

- BROZE, M. (1994) — „Le „relief des instruments chirurgicaux“ du temple de Kom Ombo: le mythe dans la médecine et la médecine dans le mythe en Égypte ancienne“, *Scriba* 3, 179-197.
- BURGUIÈRE, P. & JACQUES, J.-M. (1980/1) — „Galien témoin des pharmacologues anciens: prolégomènes à une édition d'Héras de Cappadoce“, *Cahiers du Centre J. Radet* 1, 2-29.
- CALDERINI, A. & DARIS, S. (1978) — *Dizionario dei nomi geografici*, III, Milano.
- CHASSINAT, E. (1921) — „Un papyrus médical copte“, dans *Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire* 32, n° 209, 303-304.
- CHAUVEAU, M. (1997) — *L'Égypte au temps de Cléopâtre. 180 - 30 av. J.-C.*, Paris.
- CRUM, W.E. (1929/30) — „Colluthus, the Martyr and his Name“, *Byzantinische Zeitschrift* 30, 323-327.
- CUMONT, F. (1937; réimpression anastatique 1982) — *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles.
- DARESSY, G. (1894) — *Notes et remarques. Rec. Trav.*, t. 16, Paris.
- DAUMAS, F. (1957) — „Le sanatorium de Dendara“, *BIFAO* 56, 52-56.
- DE HARO-SANCHEZ, M. (2004) — „Catalogue des papyrus iatromagiques grecs“, *Papyrologica Lupiensia* 13, 39-60.
- DE HARO-SANCHEZ, M. (2008) — „Les papyrus iatromagiques grecs et la région thébaine“, dans „*Et maintenant ce ne sont plus que des villages ...*“. *Thèbes et sa région aux époques hellénistique, romaine et byzantine*, éd. A. DELATTRE & P. HEILPORN, Bruxelles, 97-102.
- DE HARO-SANCHEZ, M. (2010) — „Magie et médecine dans les papyrus grecs d'Égypte“, sur le site *Culture, le magazine culturel de l'Université de Liège*, http://culture.ulg.ac.be/jcms/prod_195191/magie-et-medecine-dans-les-papyrus-grecs-d-egypte
- DE HARO-SANCHEZ, M. (2010) — „Le vocabulaire de la pathologie et de la thérapeutique attesté dans les papyrus iatromagiques grecs: l'exemple des fièvres, des traumatismes et de l'épilepsie“, à paraître dans *Bulletin of the American Society of Papyrologists* (2010).
- DE RICCI, S. (1902) — „Quatre papyrus d'Antinoë au Musée Guimet trouvés dans la tombe d'Aurelius Colluthus“, *Annales du Musée Guimet* 30.2, 50.
- DE RICCI, S. (1903) — „Inscriptions grecques et coptes“, *Annales du Musée Guimet* 30.3, 142.
- DEIBER, A. (1904) — *Clément d'Alexandrie et l'Égypte*, Le Caire.

- DEL FRANCIA BAROCAS, L. (éd.) (1998) — *Antinoe cent'anni dopo*, Firenze.
- DELATTRE, A. (2008) — „Textes grecs et coptes d'Antinoé“, dans PINTAUDI 2008, .
- DERCHAIN, P. (1953) — „La visite de Vespasien au Sérapéum d'Alexandrie“, *Chronique d'Égypte* 28, 261-279.
- DERCHAIN, P. / HUBAUX, J. (1953) — „Vespasien au Sérapéum“, *Latomus* 12, 38-52.
- DERCHAIN, P. (1995) — „Miettes (suite)“, *Revue d'Égyptologie* 46, 89-92.
- DOLLFUSS, M.A. (1967) — „L'ophtalmologie dans l'ancienne Égypte“, *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 49, 15.
- DONADONI, S. (1964) — „Due testi oraculari copti“, dans *Syntelesia V. Arangio-Ruiz*, Napoli, 286-289.
- DUCAT, J. (1995) — „Grecs et Égyptiens dans l'Égypte lagide: hellénisation et résistance à l'hellénisme“ u *Entre Égypte et Grèce. Actes du Colloque (6-9 octobre 1994)*, izd. J. LECLANT, Paris, 68-81 (*Cahiers de la Villa Kérylos*, 5).
- DUNAND, F. / ZIVIE-COCHE, C. (1991) — *Dieux et hommes en Égypte. 3000 av. J.-C. - 395 apr. J.-C.*, Paris.
- DUNAND, F. (1991) — „Miracles et guérisons en Égypte tardive“, dans *Mélanges Étienne Bernand*, éd. N. FICK I J.-C. CARRIÈRE, Paris, 235-250.
- DUNAND, F. (1997) — „La consultation oraculaire en Égypte tardive: l'oracle de Bès à Abydos“, dans *Oracles et prophéties dans l'antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995*, éd. J.-G. HEINTZ, Paris, 65-84.
- EDGAR, C.C. (1902/3) — „A Thesaurus in the Museum of Cairo“, *ZÄS* 40, 140-141.
- EMPEREUR, J.-Y. (1998) — catalogue de l'exposition *La gloire d'Alexandrie. 7 mai - 26 juillet 1998*, Paris, 253.
- FABRICIUS, G. (1971) — *Galens Exzerpte aus älteren Pharmakologen*, Berlin.
- FESTUGIÈRE, A. (1950) — *La révélation d'Hermès Trismégiste I*, Paris.
- FORABOSCHI, D. (1967) — *Onomasticon alterum papyrologicum*, Milano-Varese.
- FOURNET, J.-L. (2009) — „I papiri di Antinooupolis. La collezione e gli scavi fiorentini“, dans *100 anni di istituzioni fiorentine per la papirologia*, éd. BASTIANINI / CASANOVA, Firenze, 115-132.
- GALLAZZI, C. (1995) — „La ripresa degli scavi a Umm-el-Breigât (Tebtynis)“, *Acme* 48.3, 3-24.

- GALLAZZI, C. (1997) — „Due campagne di scavo a Umm-el-Breigât (Tebtynis), 1995 e 1996“, *Acme* 50.3, 15-30.
- GALLAZZI, C. (1997) — „Missione archeologica di Umm-el-Breigât“, dans *Missioni Archeologiche Italiane*, 37-40.
- GASCOU, J. (2006) — „L'origine du culte des saints Cyr et Jean“, Hyper-article en ligne - Sciences de l'Homme et de la Société, accessible à l'adresse <http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/05/91/74/PDF/introcyretjean.pdf>.
- GHALIOUNGUI, P. (1983) — *La médecine des Pharaons*, Paris.
- GRENFELL, B.P. / HUNT, A.S. (1915) — *The Oxyrhynchus Papyri XI*, London.
- GUILHOU, N. (1995) — „Un texte de guérison“, *Chronique d'Égypte*, 70, 52-64.
- GUIMIER-SORBETS, A.M. / SEIF EL-DIN, M. (1997) — „Les deux tombes de Perséphone dans la nécropole de Kom el-Chougafa à Alexandrie“, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 121, 355-410.
- GUTBUB, A. (1973) — *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*, Le Caire.
- GUTBUB, art. *Kom Ombo*, dans *LÄ*, 3 (1980), col. 675-683;
- GUTBUB, A. (1995) — *Kôm Ombo I*, Le Caire.
- HAAS, C. (1997) — *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore-London.
- HANSON, A.E. (2001) — „Text and Context for the Illustrated Herbal from Tebtynis“, dans I. ANDORLINI – G. BASTIANINI – M. MANFREDI – G. MENCINI (a cura di), *Atti del XXII Congresso Internazionale di Papirologia (Firenze, 23-29 agosto 1998)*, Firenze, 585-604.
- HICKEY, T.M. (2009) — „Tebtunis on the Arno (and Beyond): Two Archives“, dans *100 anni di istituzioni fiorentine per la papirologia: 1908. Società Italiana per la ricerca dei Papiri, 1928. Istituto Papirologico „G. Vitelli“*. *Atti del Convegno internazionale di studi. Firenze, 12-13 giugno 2008*, éd. G. BASTIANINI & G. CASANOVA, Firenze, 67-81.
- HÖNIGSBERG, P. (1962) — „Die Instrumententafel von Kôm Ombo“, *Münchener medizinische Wochenschrift* 104, 1453-1456.
- JEAN, R.-A. (1999) — *À propos des objets égyptiens conservés au Musée d'Histoire de la Médecine*, Paris.
- KAKOSY, L. (1995) — „Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten“, u *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.18.5, 2894-3048.
- KOEMOTH, P. (2010) — *Les plantes médicinales en Égypte pharaonique: du mythe à la médecine*, sur le site *Culture, le magazine culturel de l'Université de Liège*

(http://culture.ulg.ac.be/jcms/prod_195168/les-plantes-medicinales-en-egypte-pharaonique-du-mythe-a-la-medecine).

- KOLTA, K.S. & SCHWARZMANN-SCHAFHAUSER, D. (2000) — *Die Heilkunde im Alten Ägypten. Magie und Ratio in der Krankheitsvorstellung und therapeutischen Praxis*, Stuttgart.
- KURTH, D. (1996) — „Die Ritualszene mit dem medizinischen Instrumenten im Tempel von Kom Ombo (Nr. 150)“, dans *Wege öffnen. Festschrift für Rolf Gundlach zum 65. Geburtstag*, éd. M. SCHADE-BUSH, Wiesbaden, 149-164.
- KYRIAZOPOULOS, A. (1987) — „Vision éveillée et rêve divin: le P. Oxy. XI 1381“, *BAPS* 4, 54-77.
- KYRIAZOPOULOS, A. (1997) — „Les épiphanies des dieux dans les papyrus de l'époque impériale“, dans *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses*, Stuttgart-Leipzig, 556-562.
- LECA, A.-P. (1971) — *La médecine égyptienne au temps des pharaons*, Paris.
- LEFEBVRE, G. (1907) — *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte*, Le Caire.
- LEFEBVRE, G. (1931) — „La statue 'guérisseuse' du Musée du Louvre“, *BI-FAO* 30, 89-96.
- LEFEBVRE, G. (1956) — *Essai sur la médecine égyptienne de l'époque pharaonique*, Paris.
- LOPEZ PEGO, A. (1975) — „El „tercer Apis“. Notes para el estudio de la historia de la medicina sacra en el Egipto helenizado“, *Cuadernos de filología clásica* 9, 305-317.
- MARAVAL, P. (1985) — *Lieux saints et pèlerinages d'Orient: histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris.
- MARGANNE, M.-H. (1980) — „Une étape dans la transmission d'une prescription médicale: P. Berl. Möller 13“, *Miscellanea Papyrologica*, Firenze, 179-180.
- MARGANNE, M.-H. (1984) — „La „collection médicale“ d'Antinoopolis“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 56, 117-121.
- MARGANNE, M.-H. (1985) — „Médecine et médecins dans l'Égypte gréco-romaine d'après les sources papyrologiques“, *Technologia* 8.1, 3-16.
- MARGANNE, M.-H. (1994) — *L'ophtalmologie dans l'Égypte gréco-romaine d'après les papyrus littéraires grecs*, Leiden.
- MARGANNE, M.-H. (1996) — „Compte-rendu de *Trattato di medicina su papiro*“, *Chronique d'Égypte* 71, 354-358.

- MARGANNE, M.-H. (1996) — „La médecine dans l'Égypte romaine: les sources et les méthodes“, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.37.3, 2709-2740.
- MEINARDUS, O. (1970) — „A Coptic Anargyros: St. Colluthus“, *Studia Christiana Collectanea* 14, 365-375.
- MEYBOOM, P.G.P. (1995) — *The Nile Mosaic of Palestrina. Early Evidence of Egyptian Religion in Italy*, Leyde.
- MICHAELIDIS, G. (1958) — „Cassette d'un prêtre quêteur d'Asclépios-Imhotep (?)“, *ASAE* 55, 191-197 et pll. I-III.
- MONTERRAT, D. (1998) — „Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity“, dans *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, éd. D. FRANKFURTER, Leiden, 257-279.
- NACHTERGAEL, G. (1999) — „Lecture de quelques noms de métiers dans des inscriptions grecques d'Égypte“, *Chronique d'Égypte* 74, 152-153.
- NISSEN, C. (2009) — *Entre Asclépios et Hippocrate. Étude des cultes guérisseurs et des médecins en Carie*, Liège.
- NUNN, J.F. (1996) — *Ancient Egyptian Medicine*, London.
- NUTTON, V. (1971) — „L. Gellius Maximus, Physician and Procurator“, *The Classical Quarterly*, NS 21, 262-272.
- NUTTON, V. (1977) — „Archiatry and the Medical Profession in Antiquity“, *Papers of the British School at Rome* 45, 191-226.
- NUTTON, V. (1988) — *From Democedes to Harvey: Studies in the History of Medicine*, London.
- OTTO, W. (1905) — *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus I*, Leipzig.
- PAHL, W.M. (1993) — *Altägyptische Schädelchirurgie. Untersuchungen zur Differentialdiagnose von Trepanationsdefekten und zur Frage der Realisierung entsprechender Eingriffe in einem elaborierten prähippokratischen Medizinsystem*, Stuttgart - Jena - New York.
- PAPACONSTANTINO, A. (1994) — „Oracles chrétiens dans l'Égypte byzantine: le témoignage des papyrus“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 104, 281-286.
- PAPACONSTANTINO, A. (2001) — *Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides: l'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes*, Paris.
- PAPINI, L. (1998 A) — „L'oracolo di San Colluto“, dans *Antinoe cent'anni dopo*, éd. L. DEL FRANCA BAROCAS, Firenze, 100.

- PAPINI, L. (1998 B) — „Fragments of the *Sortes sanctorum* from the Shrine of St. Colluthus“, dans *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, éd. FRANKFURTER, Leiden, 393-401.
- PARSONS, P.J. (2007) — *City of the Sharp-Nosed Fish. Greek Lives in Roman Egypt*, London (traduit en français par A. Zavriew sous le titre *La cité du poisson au nez pointu. Les trésors d'une ville gréco-romaine au bord du Nil*, Paris, 2009).
- PERDRIZET, P. & LEFEBVRE, G. (1919 ; réimpression 1978, Chicago) — *Inscriptiones „Memnonii“ sive Besae oraculi ad Abydum Thebaidis. Les graffites grecs du Memnonion d'Abydos*, Nancy.
- PHILIPSBORN, A. (1961) — „Der Fortschritt in der Entwicklung des byzantinischen Krankenhauswesens“, *Byzantinische Zeitschrift* 54, 338-365.
- PINTAUDI (éd.) (2008) — *Antinoupolis. I*, Firenze.
- PISTORIUS, P.V. (1939) — *Indices Antinoopolitani*, thèse, Leiden.
- PRÉAUX, C. (1978) — *Le monde hellénistique*, II, Paris.
- PRÉAUX, C. (1956) — „Les prescriptions médicales des ostraca grecs de la Bibliothèque Bodléenne“, *Chronique d'Égypte* 31, 146.
- PREISIGKE, F. (1922) — *Namenbuch*, Heidelberg.
- SAMBIN, C. (1997) — „La purification de l'œil divin ou les deux vases de Kom Ombo“, *Revue d'Égyptologie* 48, 185-200.
- SAUNERON, S. (1957) — *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris.
- SETHE, K. (1904) — *Hieroglyphische Urkunden der Griechisch-Römischen Zeit I*, Leipzig.
- SETTLER, A. (1982) — „Der Instrumentenschrank von Kom Ombo“, *Antike Welt* 13.3, 48-53.
- SIGERIST, H.E. (1951) — *A History of Medicine* (vol. I), New York.
- THOMPSON, D.J. (1988) — *Memphis under the Ptolemies*, Princeton-Oxford.
- TILL, W.C. (1951) — *Die Arzneykunde der Kopten*, Berlin.
- TOTTI, M. (1985) — *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion*, Hildesheim.
- VALBELLE, D. / HUSSON, G. (1998) — „Les questions oraculaires d'Égypte: histoire de la recherche, nouveautés et perspectives“, dans *Egyptian Religion: The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur II*, Leuven, 1055-1071.

- VAN MINNEN, P. (1995) — „Medical Care in Late Antiquity“, dans *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*, éd. PH.J. VAN DER EIJK / H.F.J. HORSTMANSHOFF / P.H. SCHRIJVERS, Amsterdam - Atlanta, Georgia, 153-169.
- VAN MINNEN, P. (1998) — „Boorish or Bookish ? Literature in Egyptian Villages in the Fayum in the Graeco-Roman Period“, *The Journal of Juristic Papyrology* 28, 99-184.
- VERGOTE, J. (1935) — „Le texte sous-jacent du palimpseste Berlin n° 9755. S. Colluthe - S. Philothée“, *Muséon* 48, 275-296.
- WEITZMANN, K. (1972) — *Catalogue of the Byzantine and Early Mediaeval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection. III. Ivories and Steatites*, Washington.
- WEITZMANN, K. (1979) — *Age of Spirituality. Late Antique and early Christian Art, Third to Seventh Century*, New York.
- WESTENDORF, W. (1992) — *Erwachen der Heilkunst*, Zürich.
- WHITEHORNE, J. (1995) — „The Pagan Cults of Roman Oxyrhynchus“, dans *ANRW II*, 18.5, 3050-3091.
- WILDUNG, D. (1977) — *Imhotep und Amenhotep, Gottwerdung im Alten Ägypten*, Munich-Berlin.

Medicina i religija u grčko-rimskom Egiptu

Rezime

Naslov našega rada mogao je glasiti i „Medicine i religije u grčko-rimskom Egiptu“, pošto je grčko-rimski Egipat bio izuzetno šaroliko društvo, sačinjeno od mnoštva različitih jezika, kultura i religija, i kao takvo blisko našem današnjem svetu. Čuveni mozaik iz Palestrine, datiran u II vek p. n. e., koji prikazuje Nil i rituale vezane za kult Izide i Ozirisa, oličava upravo tu *multikulturalnost* antičkog sveta i fascinaciju grčko-rimskog sveta egipatskom kulturom. U periodu koji nas zanima i koji se proteže od Aleksandrovog do arapskog osvajanja Egipta (332. p.n.e. - 641. n.e.), mešanje jezika, naroda i njihovih tradicija predstavlja osnovnu odliku egipatskog društva, pa samim tim i medicine i religije. Naš rad ima sasvim skroman cilj – da istakne karakteristične crte egipatske medicine i religije u navedenom periodu, oslanjajući se pre svega na izvestan broj dokumenata koji svedoče o njihovim međusobnim vezama. Treba, pri tome, imati u vidu da se egipatska medicina od helenske u velikoj meri razlikuje upravo po svom odnosu prema religiji – dok je egipatska medicina kroz čitav svoj razvoj ostala pod uticajem religije, kako na planu teorije, tako i na planu prakse, grčka medicina je već u Hipokratovo vreme jedna racionalno utemeljena disciplina.

Magalie De Haro Sanchez,
CEDOPAL, Université de Liège

Les Papyrus Iatromagiques Grecs de Kellis

Abstract: The excavations conducted since the end of the 20th century in the ancient village of Kellis (Ismant el-Kharab) have brought to light a considerable amount of texts, as well as precious information about the everyday life of its inhabitants. Among the documents discovered, there are three papyri and a tablet classified as iatromagical. This paper offers a description of these objects and of the site of ancient Kellis, followed by a discussion of their socio-cultural context and their conditions of writing.

Key words: papyrus, magic, Kellis (Ismant el-Kharab)

Apstrakt: Iskopavanja, koja se od kraja XX veka odvijaju u antičkom selu Kellis (Ismant-el-Kharab), iznela su na svetlost dana značajnu količinu tekstova i dragocenih informacija o svakodnevici stanovnika toga sela. Pronađena su, između ostalog, četiri jatromagijska dokumenta (tri papirusa i jedna tablica). U radu koji sledi opisujemo nalazište Kelis i pomenute jatromagijske dokumente, a potom diskutujemo njihov socio-kulturni kontekst, kao i uslove u kojima su nastali.

Ključne reči: papirus, magija, Kelis (Ismant-el-Kharab)

En raison des fouilles systématiques qui y sont opérées depuis la fin du XX^e s., le village de l'ancienne Kellis fournit non seulement de très nombreux textes, mais aussi de précieuses informations sur la vie quotidienne de ses habitants. Parmi les documents découverts, trois papyrus et une tablette font partie des papyrus iatromagiques grecs étudiés dans le cadre de notre thèse de doctorat¹. Après une description générale des papyrus iatromagiques et du site de l'antique Kellis, nous étudierons les documents qui en proviennent et tenterons de les replacer dans leur contexte socioculturel.

¹ Depuis 2007, notre thèse, qui s'inscrit dans le cadre d'un programme de recherches du *Centre de Documentation de Papyrologie Littéraire* (CeDoPaL) de l'Université de Liège, est consacrée aux *Influences multiculturelles sur la forme, la présentation, l'illustration et le contenu des papyrus iatromagiques grecs*. Sauf précision supplémentaire, nous entendons par „papyrus iatromagique“ tout objet papyrologique attestant à la fois un vocabulaire magique et médical.

Qu'est-ce qu'un papyrus iatromagique?

Les papyrus iatromagiques (ou médico-magiques) forment une catégorie spécifique au sein des textes magiques, au carrefour entre la magie et la médecine. Ces documents, rédigés en grec (surtout) et en latin, proviennent d'Égypte et sont datés du I^{er} siècle avant J.-Ch. au VII^e s. de notre ère. Ils se présentent principalement sous la forme de formulaires (catalogues de formules) et d'amulettes destinées à être portées par le patient. L'objectif principal d'une formule iatromagique est, soit de soigner, soit de prémunir le patient d'une maladie. Les maux à combattre y sont donc explicitement cités: fièvres, – en particulier les fièvres paludéennes – épilepsie, maux de tête, ophtalmies, et diverses affections respiratoires, dermatologiques et gynécologiques. Aux époques qui nous intéressent, ceux qui consignent les formules par écrit ou qui pratiquent la magie, sont issus de groupes de cultures diverses, – majoritairement égyptienne, grecque, romaine ou hébraïque -, et de toutes les sensibilités religieuses qui ont pu se rencontrer et s'influencer mutuellement sur le territoire égyptien. La pratique de la magie en Égypte remonte à l'époque pharaonique, mais ce sont les témoins des périodes gréco-romaine et byzantine qui nous intéressent ici. Si des travaux permettent de cerner les principales caractéristiques de la „magie“ telle que la comprenaient les Égyptiens, puis les Grecs et les Romains vivant en Égypte, il n'en existe pas encore de définition qui ferait l'unanimité dans la communauté scientifique. Les Égyptiens n'avaient pas ressenti la nécessité de définir le concept. À leurs yeux, l'acte magique était légal, pour autant qu'il ne nuise à personne, car, dans leur culture, il n'y avait pas de réelle dichotomie entre le naturel et le surnaturel. On se contentera donc, ici, de qualifier la magie de „tentative de l'homme pour influencer sur l'ordre naturel des choses ou pour remédier à leur désordre naturel, en faisant intervenir une composante surnaturelle“. L'acte magique comprend deux composantes principales. La première est la parole, ou *logos*, en grec. C'est la formule magique qui devra être prononcée et éventuellement écrite. La seconde consiste en un rituel, ou *praxis*, pratiqué parallèlement à l'incantation. Paradoxalement, c'est de la première que nous avons le plus de traces. Le charme de base pourra comporter l'identification de l'objectif (les maux à combattre), l'invocation d'un assistant surnaturel (un dieu grec, égyptien ou un personnage de la tradition biblique), des dessins et symboles

magiques (*charaktères*²) accompagnés de *voces magicae*³, l'identification du bénéficiaire (dans les amulettes) et la prescription d'un rituel (dans les formulaires).

Le catalogue des papyrus iatromagiques grecs et latins contient actuellement 87 documents, répartis, sur base de leur forme, en deux catégories principales: les formulaires, au nombre de 25, et les amulettes, au nombre de 61, auxquelles on ajoute une note et une lettre⁴. Ils ont été conservés sur différents supports: sur papyrus (78), sur parchemin (3), sur ostraca (1), sur tablette de bois (1) ou sur lamelles en métal (4) (or, argent).

Les amulettes iatromagiques consistent en une seule formule copiée sur un support de petite taille, car celles-ci étaient, soit pliées, et attachées à l'aide d'une ficelle, soit roulées et insérées dans un petit étui, pour être portées autour du cou du patient ou de la partie du corps malade. L'amulette est généralement personnalisée: la maladie à combattre, la divinité invoquée et le bénéficiaire du charme y sont identifiés avec plus ou moins de précision. À titre d'exemple, voici le texte d'une amulette chrétienne conservée à l'Université de Copenhague (V^e s. apr. J.-Ch.). Elle est destinée à guérir de la fièvre une certaine Kalè:

„Christ est né, Amen. Christ a été crucifié, Amen. Christ a été enterré, Amen. Christ s'est levé, Amen. Il s'est réveillé pour juger les vivants et les morts. Fuis, toi aussi, frisson de fièvre, de Kalè, la porteuse de cette amulette. Sainte stèle et puissants *charaktères*, chassez le frisson de fièvre de Kalè, la porteuse de cette amulette, déjà, déjà, déjà, vite, vite, vite.“ (P.Haun.3.51 = MP³ 6036)

Le contenu personnalisé, comme le petit format, répondent à une nécessité: soigner une personne précise, pour une maladie précise, par le port l'amulette.

Les formulaires iatromagiques sont des catalogues de prescriptions de trois types complémentaires destinées à 1) la confection d'amulettes, 2) la

2 Il s'agit de symboles, récurrents dans les papyrus magiques, dont l'interprétation est encore très problématique.

3 Sous ce terme, nous reprenons les litanies et calligrammes composés des voyelles $\alpha\epsilon\eta\iota\omicron\omega$, ainsi que les „noms barbares“, composés de consonnes et voyelles formant des mots incompréhensibles qui pourraient tirer leur origine d'autres langues que le grec, telles que l'égyptien et l'hébreu.

4 Le catalogue des papyrus iatromagiques, accompagné d'une introduction et d'une bibliographie d'orientation, est accessible en ligne sur le site du CEDOPAL (<http://promethee.philo.ulg.ac.be/cedopal/Iatromagiques.htm>).

réalisation de recettes à base d'ingrédients d'origine animale, végétale ou minérale, et 3) la pratique d'un rituel accompagnant une formule prononcée à voix haute. Les prescriptions présentent la même structure en quatre éléments que les recettes prescrites dans les réceptaires médicaux:

- un titre (*prographè*), constitué par le nom du remède donné d'après le genre, la forme, la couleur ou la propriété ;
- une indication thérapeutique, à savoir l'objectif visé lors de l'emploi du remède (*epangelia*)⁵ ;
- la composition du remède (*synthesis* ou *summetria*) souvent introduite par le participe aoriste $\lambda\acute{\alpha}\beta\omega\nu$. Alors que dans une recette, celle-ci consiste en l'énumération des ingrédients qui la composent, dans les amulettes, elle contient la mention, et, éventuellement, la matière, de la future amulette. Dans les rituels, la composition précise les matériaux nécessaires à la réalisation des rites ;
- la préparation et le mode d'administration du remède (*skeuasia*) se présentent généralement sous forme de participes et d'impératifs à l'aoriste ou au présent, mais parfois aussi sous forme d'infinitifs.

Un formulaire peut, soit être uniquement iatromagique et ne contenir que des prescriptions de recettes et d'amulettes à but thérapeutique, soit être mixte et contenir aussi d'autres types de charmes pour assurer chance, victoire, ou passion amoureuse, par exemple. C'est le cas du grand papyrus magique d'Oslo, daté du IV^e s. apr. J-Ch., qui contient, parmi de nombreux charmes d'attraction, de victoire, et de contre-envoûtement, une formule de contraception:

„Anticonceptionnel, le seul au monde: prends autant de lentilles bâtardes que tu veux pour le nombre d'années que tu désires rester stérile et trempe-les dans les règles d'une femme en période menstruelle. Qu'elle les trempe dans son propre sexe. Prends aussi une grenouille vivante et jette les lentilles bâtardes dans sa bouche, pour qu'elle les avale, puis relâche la grenouille vivante à l'endroit d'où tu l'as prise. Prends aussi une graine de jusquiame, trempe-la de lait de jument, puis prends le mucus d'un bœuf avec de l'orge et jette-le sur une peau de faon et, à l'extérieur, lie-la à de la peau de mule, puis porte cela en amulette, durant la phase décroissante de la lune, dans

⁵ En lieu et place du titre et de l'indication thérapeutique, il n'est pas rare de trouver la mention „ἄλλο“ indiquant, comme dans les listes de recettes médicales, qu'il s'agit de la même indication thérapeutique que la ou les prescriptions précédentes.

un signe du zodiaque féminin, le jour de Kronos ou d'Hermès. Mais mélange aussi à l'orge du cérumen de mule." (P.Oslo 1, 321-332, = MP³ 6010, Théadelphie [?])

On constate de nouveau cette adéquation entre la présentation et le contenu. L'objectif visé lors de la réalisation d'un formulaire est de compiler des prescriptions à des fins personnelles ou professionnelles. On trouve donc une présentation en catalogue telle qu'utilisée pour les réceptaires médicaux.

Les papyrus iatromagiques provenant de Kellis

2.1 Le site de Kellis

Il faut maintenant présenter le site de Kellis où ont été découverts trois papyrus et une tablette iatromagiques. L'ancienne Kellis (aujourd'hui Ismant al-Kharab), qui appartenait au nome Mothite⁶, se trouve dans l'Oasis de Dakhleh, dans le désert occidental de l'Égypte, à environ 300 km de la vallée du Nil. Bien que le désert les sépare, l'oasis et la vallée du Nil n'ont cessé d'avoir des échanges, comme en témoignent nombre de documents trouvés à Kellis, mentionnant les villes d'Aphrodité (P.Kell. G 30, 32, 42, 43, 44), d'Antinoé (P.Kell. G 71, 77), d'Hermopolis (P.Kell. G 21, 51, 52, 66) et de Panopolis (P.Kell. G 30). Le site, qui s'étend sur un plateau d'environ 1 km², a été occupé dès la fin de l'époque ptolémaïque et durant l'époque romaine, à savoir entre le I^{er} et le V^e siècle de notre ère. Sa disposition ne suit pas un plan géométrique ou concentrique autour du temple ou des églises, mais plutôt la topographie du terrain qui a entraîné un développement du village en ruban. Depuis 1986, Kellis est l'objet de fouilles systématiques et officielles, sous la direction de C.A. Hope de l'Université de Monash (Australie), dans le cadre du Dakhleh Oasis Project⁷. Ce programme de recherches multi-disciplinaire et international étudie le lien entre les changements environnementaux et l'activité humaine dans l'oasis, depuis le paléolithique (vers 350 000 av. note ère) jusqu'à

6 Voir p.e. P.KELL. G 21, 1 ; P.KELL. G 23, 2 et P.KELL. G 41, 4.

7 Toutes les informations concernant le site, les fouilles et les objets découverts viennent des ouvrages publiés dans les Dakhleh Oasis Project Monographs (voir bibliographie), ainsi que du site de l'Université de Monash consacré aux fouilles à Ismant el-Kharab (<http://arts.monash.edu.au/archaeology/excavations/dakhleh/ismant-el-kharab/> et <http://arts.monash.edu.au/archaeology/excavations/assets/documents/corroboree-catalogue.pdf>). On trouve notamment sur ce site des plans détaillés du village.

l'époque moderne. Il rassemble entre autres des environnementalistes, des anthropologues, des archéologues, des historiens et des papyrologues⁸. Dès les premières observations, les éléments principaux du village de Kellis ont été rapidement tracés.

- La zone A comprend au Nord les „maisons“ 1 à 5 (une zone de résidences en briques crues, comportant un ou deux étages et une cour, qui ne semble s'être développée qu'aux III^e-IV^e s.), au Sud-Ouest des thermes, au Sud-Est, deux églises chrétiennes et un *Nymphaeum*.
- La zone B contient un bâtiment à colonnades, avec des constructions adjacentes, une zone de résidences richement décorées et un *colombarium*.
- La zone C regroupe les zones résidentielles et industrielles.
- La zone D comprend le temple de Tutu⁹, Neith et Tapshay, entouré d'une enceinte, une église avec un complexe de bâtiments et des tombes.
- Les cinquième et sixième zones regroupent des tombes situées respectivement au Nord et au Sud du site.

Les textes qui nous intéressent ici ont été découverts dans la zone A, qui correspond à la partie centrale Sud du site. Elle est bordée, au Nord, par le riche complexe résidentiel de la zone B, qui devait à l'origine avoir une fonction administrative, avant d'être utilisé pour des activités domestiques aux III^e-IV^e s. ; au Nord-Est, par les résidences de la zone C, occupées durant les II^e-III^e s. ; au Sud-Est, par le Wadi ; au Sud, par une zone de tombes ; et au Sud-Ouest, par le temple de Tutu de la zone D, qui atteste un changement d'activités au 2^e quart du IV^es., comme en témoignent des modifications architecturales, ainsi que la destruction de la décoration et des objets de culte. La communauté chrétienne semble avoir pris de l'importance au IV^e s. dans le village de Kellis. Une basilique est construite au Sud-Est de la zone A au début du siècle et, au milieu du IV^e s., une autre église (West Church) est bâtie au Nord-Ouest de la zone D. Les occupants du village enterrent désormais leurs morts au Nord du site, avec la tête orientée vers l'Est. La dernière preuve de la présence d'un culte indigène date de 335 après J.-Ch., quand un certain Aurelios Stonios, fils de Tepnachtes, s'identifie en tant que prêtre dans un contrat

8 Il faut garder à l'esprit qu'une grande partie des papyrus édités à ce jour n'ont pas de provenance clairement identifiée, soit qu'ils aient été achetés sur le marché de l'art, soit que les fouilles aient été réalisées à une époque où les méthodes étaient différentes et souvent moins rigoureuses (comme par exemple à Oxyrhynque). Une telle source d'informations sur le contexte archéologique est donc suffisamment exceptionnelle pour être relevée ici.

9 cf. KAPER 2003. Tutu, divinité composite sous forme de Sphinx, muni de têtes d'animaux qui surgissent en plusieurs points du corps, est mis en relation avec l'Agathos Daimon à Kellis.

(P.Kell. G 13). Le village semble avoir été abandonné à la fin du IV^e s. Le dernier document conservé, un fragment d'actes d'un procès (P.Kell. G 26), est daté de 389. L'information semble également confirmée par les données numismatiques. Les monnaies datant des 20 dernières années du siècle sont très rares (3 spécimens seulement postérieurs à 378). À l'heure actuelle, aucun objet n'a pu être daté du V^e s.

Plusieurs centaines de documents écrits sur papyrus, tablettes de bois et ostraca, en grec, en copte et en syriaque, ont été découverts dans les maisons de la zone A. C'est la maison n°3 qui a livré la majeure partie de ces textes. Dans cette maison, on a retrouvé des textes écrits en grec sur des sujets variés, datés du III^e s. à 390 de notre ère, ainsi qu'un important corpus de documents en copte, qui ont notamment révélé qu'une communauté manichéenne florissait là à cette époque¹⁰. Il s'agit principalement de documents, de lettres privées et d'archives, montrant que les maisons 1, 2, 3 et

10 Le manichéisme est un mouvement prophétique missionnaire créé par Mani (217-277 après J.-Ch.) en Iran sous l'Empire Sassanide. Il serait arrivé en Égypte par la mission à Alexandrie de Adda, disciple de Mani durant la deuxième moitié du III^e s, chassé d'Iran par des persécutions encouragées par les empereurs sassanides. Jean-Daniel Dubois, dans son brillant article *L'implantation des manichéens en Égypte*, définit ce courant comme „une prophétologie universaliste qui intègre les grands prophètes de l'humanité comme Zoroastre, Bouddha et Jésus ; l'arrivée de Mani représente le sceau de la prophétie“ (p. 278). Une communauté manichéenne se compose de deux grandes catégories de personnes, d'une part les „élus“, d'autre part les „catéchumènes“ ou auditeurs. Les seconds ont pour fonction de subvenir aux besoins des premiers. Nous sommes documentés sur le courant manichéen par deux types de sources. D'une part les sources littéraires: les discours anti-manichéens, comme le *Contre la doctrine des manichéens* du philosophe Alexandre (fin du III^e s.) [voir VAN DER HORST 1974 ; et VILLEY 1985], la législation impériale contre les manichéens, comme l'édit de Dioclétien de 302 [voir THOMAS 1976 ; BARNES 1976 ; BAVIERA 1968 ; LIEU 1992] ou le *Codex Theodosianus* XVI [voir MOMMSEN 1905], et les réfutations des doctrines hérétiques. Ces dernières font suite à l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée (VII, 31, 1-2), qui présente le manichéisme comme une hérésie chrétienne, par exemple, celles de Sérapion de Thmuis [voir CASEY 1931] en Égypte. C'est Dioclétien qui, dans un édit en 302, condamne les pratiques des manichéens, avec pour conséquence la persécution des fidèles jusqu'à la tolérance religieuse accordée par l'accord de Milan en 313. L'édit de Valentinien en 372 relance la chasse à l'hérésie manichéenne, qui sera renforcée sous Théodose par les lois de 381 (*C.Th.* XVI 5, 7), 382 (*C.Th.* XVI 5, 9) et 383 (*C.Th.* XVI 5, 11). D'autre part, nous les connaissons grâce aux sources papyrologiques provenant principalement de Kellis et de Medinet Mâdi. Nous reviendrons, dans la suite de l'exposé, sur les documents manichéens de Kellis. A Medinet Mâdi, dans le Fayoum, on a découvert de très nombreux papyrus rédigés dans le dialecte copte lycopolitain qui sont aujourd'hui conservés principalement à Berlin, mais également à Dublin et Varsovie. Il s'agit de belles copies sous forme de *codices* littéraires contenant des *Homélies*, des *Commentaires à l'Évangile de Mani*, des *Syntaxeis*, des *Kephalaia*, et des *Psaumes* manichéens. Ils semblent avoir été traduits du syriaque en copte, attestent de la connaissance du vocabulaire technique de plusieurs disciplines, dont l'orfèvrerie et la médecine, et témoignent de la maîtrise de plusieurs langues par les scribes. Ces textes étaient destinés à des lectures publiques pour un public cultivé.

5 ont servi aux catéchumènes de cette communauté. En revanche, les ouvrages littéraires découverts sont peu nombreux. Parmi ceux-ci, on trouve des textes doctrinaux¹¹, liturgiques¹², des psaumes¹³, des passages du Nouveau Testament¹⁴, des prières¹⁵, ainsi que des glossaires¹⁶, issus de la même communauté. A ceux-ci s'ajoutent des textes comme le codex d'Isocrate¹⁷ et des exercices scolaires¹⁸, des textes magiques¹⁹, astrologiques²⁰ et divinatoires²¹ auxquels on ne peut attribuer un caractère proprement manichéen. Tous ces textes ont été copiés sur divers supports par plusieurs scribes (12 mains différentes pour les 19 psaumes) aux compétences diverses. La communauté manichéenne de Kellis manie le grec, le copte et le syriaque, et le P.Kell. Copte 20 atteste de la nécessité d'aller apprendre le latin auprès du „grand didascale“, – haut responsable dans la hiérarchie manichéenne –, sans en donner la raison particulière.

2.2 Les papyrus iatromagiques: P.Kell. G 85, 86, 87 et 88

Les quatre papyrus iatromagiques grecs de Kellis ont été découverts dans la maison 3 de la zone A. P.Kell. G 85 (MP³ 6004) et P.Kell. G 87 (MP³ 6021) ont été trouvés dans la pièce n°11 (avec, écrits en grec, un calendrier des bons et mauvais jours²², une lettre²³ et un document dont il ne reste que la souscription²⁴, et, écrits en copte, un texte doctrinal et un fragment de psaume²⁵). P.Kell G 86 (MP³ 6036.1) a été découvert dans la pièce n° 6, avec, entre autres documents grecs, un horoscope²⁶, de nombreuses lettres²⁷ et plusieurs documents de prêts²⁸, mais aussi des psaumes en

11 Par exemple: T.Kell. Copt. 1.

12 Par exemple: T.Kell. Copt. 2.

13 Par exemple: T.Kell. Copt. 4, 6, 7 ; P.Kell. Copt. 1, 2.

14 Par exemple: P.Kell. Copt. 6, 9.

15 Par exemple: P.Kell. G 91.

16 Comme T.Kell. Syr./Copt. 1, 2.

17 P.Kell. III G 95 (MP³ 1240.03)

18 Comme T.Kellis inv. D/2/44 (MP³ 2732.01, IV^e s.), P.Kellis inv. D/2 (MP³ 2732.02, IV^e s.), et les nombreux ostraca scolaires publiés dans les O. Kellis (voir Worr 2004 et notices de la base de données expérimentale du CEDOPAL Mertens-Pack³ MP³ 2684.01-06 et 2732.01-02).

19 Comme P.Kell. Copt. 56 et P.Kell. G 93

20 Comme P.Kell. G 84, P.Kell. Copt. 5.

21 Comme P.Kell. Copt. 7.

22 P.Kell. G 83.

23 P.Kell. G 81.

24 P.Kell. G 56.

25 T.Kell. Copt. 1 et P.Kell. Copt. 3.

26 P.Kell. G 84.

27 P.Kell. G 63, 64, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 80, sur tablettes de bois.

28 P.Kell. G 43, 44, 45, 46, 47.

copte²⁹, et un glossaire syriaque-copte³⁰. P.Kell. G 88 (MP³ 6037), provient de la pièce n° 8, avec, entre autres, une recette médicale³¹ et des pétitions³², écrites en grec, mais aussi une copie de psaume, en copte³³, et un texte non-identifié, en syriaque³⁴.

L'amulette P.Kell. G 86 (MP³ 6036.1) est destinée à délivrer celle qui la porte de quatre types de fièvres (tierce, quarte, quotidienne et nocturne)³⁵. Pour ce faire, l'acte magique (la *praxis*) consiste principalement dans le port de l'amulette, alors que la formule (le *logos*), copiée sur le papyrus, se compose de la conjuration des fièvres accompagnée de *voces magicae* et de noms d'anges. Cette petite amulette, écrite en grec, témoigne d'un brassage de cultures. En effet, elle juxtapose des éléments judéo-chrétiens, – le nom de quatre archanges Raphael, Gabriel, Michael et Ouriel –, et des *voces magicae* utilisées dans les amulettes profanes³⁶, comme dans les amulettes chrétiennes³⁷, présentées de part et d'autre du palindrome $\theta\alpha\nu\alpha\lambda\beta\lambda\alpha\nu\alpha\theta$, formé sur $\alpha\beta\lambda\alpha\nu\alpha\theta\alpha\lambda\beta\alpha$ très fréquemment attesté dans les amulettes³⁸.

Le formulaire P.Kell. G 85 (MP³ 6004) et l'amulette P.Kell. G 87 (MP³ 6021), découverts au même endroit, forment un couple aussi rare qu'intéressant. Du formulaire, il ne reste que deux fragments de même taille (environ 3 x 12 cm) issus du même rouleau. Le fragment A contient deux formules dont l'objectif est perdu. De la première, il reste des *charaktères* et des recommandations partielles pour la *praxis*. De la seconde, seule est conservée la partie gauche composée de „noms barbares“, de *charaktères* et d'une conjuration. Sur le fragment B, il reste le tiers gauche d'une colonne d'écriture contenant probablement quatre formules à l'origine. La première, dont il manque la composition et la préparation

29 Comme T. Kell. Copt. 4 et P. Kell. Copt. 1.

30 P.Kell. Syr./Copt. 2.

31 P.Kell. G 89.

32 P.Kell. G 19, 20, 21.

33 T.Kell. Copt. 6.

34 P.Kell. Syr. 1.

35 Voir DE HARO SANCHEZ 2010.

36 Voir par exemple: P.Mich. inv. 6666 (MP³ 6026, III^e s.).

37 Voir par exemple: P.Oxy. 6.924 (MP³ 6043, IV^e s., Oxyrhynque), P.Vindob. inv. G 328 (MP³ 6046, s.d.), P.Colon. inv. 2861 (MP³ 6052, IV^e-V^e s.), Acc. n° 80.AI.53 (MP³ 6064, III^e s.).

38 Voir par exemple, pour les amulettes profanes: P.Köln. 10. 425 (MP³ 6021.1, V^e-VI^e s.), P.Lugd. Bat. 25.9 (MP³ 6022, V^e s.), P.Michael 27 (MP³ 6024, III^e-IV^e s.), P.Tebt. 2.275 (MP³ 6027, III^e s., Tebtynis). Voir par exemple pour les amulettes judéo-chrétiennes: BKT 9.68 (MP³ 6031, III^e-IV^e s.), P.Köln 6.257 (MP³ 6038, IV^e-V^e s.), P.Mich. 18.768 (MP³ 6042, IV^e s., Karanis), P.Vindob. inv. G 335 (MP³ 6045, V^e s.), Acc. n° 80.AI.53 (MP³ 6064, III^e s.).

du remède magique, est destinée à combattre le frisson de fièvre. De la deuxième, il ne reste qu'un calligramme composé de *voces magicae* dont l'objectif est, soit perdu, soit commun avec la formule précédente³⁹, comme pour la quatrième dont il ne reste que des „noms barbares“. La troisième formule, dont l'objet est inconnu, aurait pu définitivement sombrer dans l'oubli si l'amulette P.Kell. G 87 n'avait pas été découverte. De toute évidence, le formulaire contenait la prescription de l'amulette qui a été réalisée et personnalisée pour un certain Pamouris, fils de Lo⁴⁰. Il est très probable qu'on a copié notre amulette directement à partir du formulaire, comme semble l'indiquer une maladresse du scribe⁴¹. En effet, le texte de l'amulette contient l'adverbe ὑποκάτω „en-dessous“, aux lignes 1 et 2, qui n'a aucun sens à cet endroit. Il s'agit plutôt d'une instruction de mise en page issue du formulaire et recopiée par erreur par le scribe. Faut-il y voir une méconnaissance du grec ? Peut-être. Il est vrai que la main de l'amulette semble moins habile que celle du formulaire. On pourrait toutefois y voir un simple signe de la distraction ou de l'empressement du scribe. En outre, deux des divinités invoquées sont d'origine égyptienne. Sesemphtha pourrait être la translittération du terme égyptien *seshem-Ptah* „image de Ptah“ et Thermouthis est le nom hellénisé de la déesse-serpent égyptienne, Renenoutet⁴². Comme l'amulette P.Kell. G 86, le formulaire P.Kell. G 85 et l'amulette P.Kell. G 87 témoignent d'un mélange de cultures, en l'occurrence grecque (langue) et égyptienne (divinités).

Enfin, le dernier texte P.Kell. G 88 (MP³ 6037), considéré dès son édition comme une amulette copiée sur une tablette de bois, contient un texte dont on trouve un parallèle dans le *codex miscellaneus* de Barcelone (P.Barc. 155, 19-26)⁴³. La tablette (9,8 x 23,9 cm) contient 26 lignes

39 En lieu et place du titre et de l'indication thérapeutique, il n'est pas rare de trouver la mention „ἄλλο“, comme on l'a signalé plus haut. Mais pour une prescription ayant la même indication thérapeutique que la ou les prescriptions précédentes, la seule juxtaposition serait suffisante. Voir par exemple: Suppl.Mag. 2.96 (MP³ 6014, V^e-VI^e s.). Sans l'aide de signes marquant une gradation dans les séparations (//, *paragraphos*, *diplè*, long traits par exemple), il est malaisé de préciser si les prescriptions avaient un objectif commun, ou non.

40 Pour la filiation maternelle dans les textes magiques, voir JORDAN 1976 et BLOOM 2007.

41 On ne peut toutefois pas écarter l'hypothèse d'une ancêtre commun. En revanche la maladresse du scribe que nous allons exposer déforce l'hypothèse du scribe réalisant une compilation d'amulettes.

42 Voir H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, pp. 803-805, s.v. *Thermuthis*; Ch. BEINLICH-SEEBER, s.v. *Reenenoutet*, dans *LÄ V* (1984) pp. 232-236; DUNAND 1991, s.v. *Reenenoutet*, p. 337; Ph. COLLOMBERT, *Reenenoutet et Renenetet*, dans *Bulletin de la Société d'Égyptologie de Genève* 27 (2007) pp. 21-32.

43 Le *codex miscellaneus* de Barcelone, conservé à l'abbaye de Montserrat, date de la 2^e moitié du IV^e siècle. Il contient des textes profanes et chrétiens en grec et en latin. Les sections littéraires ont

d'écriture délavée sur une face et quelques traces d'écritures illisibles sur l'autre face. D'après K.A. Worp, l'éditeur, il s'agit d'un palimpseste. En effet, un premier texte, écrit sur les deux faces de la tablette, semble avoir été effacé pour laisser place au nôtre, copié sur ce qui devait être la face B, comme l'indique la présence de 4 trous sur le côté droit de la tablette, montrant également que celle-ci a fait partie d'un cahier. Le texte copié tant sur la tablette de Kellis que dans le codex de Barcelone correspond à la formule d'imposition des mains sur les malades. Cette pratique, qui consiste à guérir les malades par le simple toucher, est bien attestée dans la Bible, bien avant de devenir le sacrement d'onction des malades (ou „Extrême onction“)44. Pour expliquer l'utilisation qui a pu être faite de cette tablette, plusieurs possibilités s'offrent à nous: soit la formule a été copiée sur une tablette de récupération afin d'être utilisée comme une amulette, soit cette tablette appartenait à un codex liturgique chrétien ou manichéen, dont il ne nous reste qu'une „page“. En ce qui concerne l'éventualité d'un codex liturgique, les autres tablettes du cahier ne semblent pas avoir été découvertes et ne se trouvaient apparemment pas dans la même pièce (n°8). En revanche, la tablette regroupe les caractéristiques de présentation du contenu d'une amulette, à l'exception de l'identification du bénéficiaire (qui aurait pu, toutefois, se trouver dans les premières lignes dont la majeure partie est perdue). Elle ne contient qu'un seul texte, aucun titre, aucune instruction et le contenu identifie clairement le type de maladie à combattre: „toute maladie, toute langueur et tout souffle difficile“, aux lignes 11 à 15. A ceux qui estimerait que le port d'une amulette de cette taille est peu commode et qu'il ne peut donc s'agir d'un objet de cette sorte, on peut objecter les deux réponses suivantes, d'abord que les pratiques magiques égyptiennes du Nouvel Empire attestent des amulettes contre les crocodiles et autres bêtes sauvages sous forme de petites stèles en

été encodées dans la base de données Mertens-Pack³ et portent les numéros MP³ 2752.1, 2916.41, 2921.1, 2998.1 et 2998.11.

44 Dans l'Ancien Testament, l'imposition des mains sert principalement à transférer une faculté ou un mal d'une personne à une autre ou à un animal (voir *Deuteronomie* 34.9 et *Lévitique* 16.21, 1.4). Dans le Nouveau Testament, ce geste accompli par Jésus ou par ses disciples sert à guérir les malades, mais fait également partie du baptême (voir *Luc* 4.40, 5.12-13, 13.11-13, *Matth.* 8.15, *Marc* 8.22-25 [Jésus guérissant des malades] ; *Luc* 8.43-48, 6.17-19 [personnes guéries en touchant simplement Jésus, parce qu'une force émane de lui] ; *Actes des apôtres* 5.12-16, 28.8, *Marc* 16.16-18 [les apôtres également capables de guérir par l'imposition des mains] ; *Jacques* 5.14-15 [rituel d'onction et de prière pour les malades] ; *Actes des apôtres* 19.6 [baptême par imposition des mains]). Voir CABROL, LECLERCQ 1925, surtout pp. 2783-2785 ; JOPPENS 1925.

bois⁴⁵, et, ensuite, que cette tablette pouvait être destinée à une maison pour y être fixée et ainsi protéger ses habitants⁴⁶. En outre, la pratique consistant à copier des citations bibliques ou des textes liturgiques sur des amulettes est bien attestée dans les papyrus magiques⁴⁷. Il s'agirait donc d'une tablette de récupération, extraite d'un cahier, lavée afin de recevoir un nouveau texte et destinée à servir d'amulette. Une dernière question peut encore être soulevée. La formule d'imposition des mains a-t-elle été utilisée par la communauté manichéenne ? Cette possibilité ne peut être écartée, étant donné que l'imposition des mains faisait partie des rites manichéens, lors de l'ordination des dignitaires religieux, comme dans la communauté chrétienne. D'après C.E. Römer, R.W. Daniel et K.A. Worp, l'intégration du personnage de Jésus par les manichéens est telle qu'il paraît probable qu'ils aient également pratiqué l'imposition des mains pour guérir les malades⁴⁸.

En résumé, l'amulette P.Kell. G 86 mêle des caractéristiques magiques profanes (*voces magicae*) et des éléments judéo-chrétiens (les anges). Le couple formé par le formulaire P.Kell. G 85 et l'amulette P.Kell. G 87 contient des formules rédigées en grec et atteste des divinités d'origine égyptienne. L'amulette sous forme de tablette de bois, P.Kell. G 88, contient la formule sacramentelle prononcée lors de l'imposition des mains aux malades, qui peut être issue, soit de la communauté chrétienne, soit de la communauté manichéenne de Kellis. On le voit, ces quelques documents, retrouvés dans la même structure et datant de la même époque, attestent un mélange des cultures grecque, égyptienne, judéo-chrétienne et manichéenne.

45 Voir par exemple: CGC 9427 (Formules contre les crocodiles pour le Grand prêtre de Min, Astemhat, petite stèle en bois d'acacia datée de la XIX^e dynastie et provenant de Tanis). En ce qui concerne les tablettes portant des formules magiques grecques, il s'agit du seul exemplaire dont nous ayons connaissance. Les prescriptions des formulaires restent ambiguës dans les termes choisis, mais une étude de ce vocabulaire est prévue dans le cadre de notre thèse.

46 K.A. Worp propose trois explications pour le fait qu'une amulette soit copiée sur une tablette: la formule était destinée à être copiée sur un papyrus plus tard ; l'amulette devait avoir une fonction protectrice dans son cahier, partout où son propriétaire le transporterait ; la tablette était séparée du cahier et accrochée au mur d'une pièce (p. 222).

47 Papyrus iatromagiques contenant des citations bibliques: BKT 9.206 (MP³ 6033, V^e s., *Psaume* 90.1) ; P.Cair.Cat. 10696 (MP³ 6033.1, V^e-VI^e s., *Matth.* 1.1 = *Je.* 1.1 = *Luc* 1.1 ; *Psaume* 21.21-23) ; P.Oxy. 8.1077 (MP³ 6043.1, VI^e s., Oxyrhynque, *Matth.* 4.23-24) ; P.Heid. inv. lat. 5 (MP³ 6101, V^e-VI^e s., Fustat [?], *Psaumes* 15.10 ; 20.2-7). Papyrus magiques contenant notamment une citation du „Notre Père“: P.Shoyen 1.16 (= P.Oslo inv. 1644, IV^e s., Van Haelst 345) ; PSI 6.719 (IV^e s., Van Haelst 423, PGM 2.19) ; P.Iand. 1.6 (V^e-VI^e s., Van Haelst 917, PGM 2.17) ; BGU III 954 (MP³ 6029, VI^e s., Hérakléopolis) par exemple. Pour d'autres exemples voir aussi BIONDI 1981, pp. 93-127.

48 RÖMER 1997, p. 129. Cf. PUECH 1979, pp. 235-394 ; WALDSCHMIDT, LENTZ 1926 ; ROSE 1979.

2.3 Le contexte de la copie des papyrus iatromagiques de Kellis

Pour expliquer cette étrange concentration de textes divers dans la maison 3 et, donc, donner un contexte de copie aux papyrus iatromagiques, plusieurs hypothèses ont été avancées:

1. Les textes auraient été rassemblés dans la maison 3 lors de la désertion du village⁴⁹.

Cependant, on comprend mal pourquoi des villageois poussés à l'exil pour des raisons, soit climatiques, soit sociales (persécutions), se seraient donné la peine de rassembler dans cette zone des documents ou archives qui n'avaient pas assez d'importance pour être emportés. En effet, on n'a trouvé que peu de textes littéraires de belles factures et, donc, de valeur à Kellis. En outre, les documents n'ont pas tous été concentrés en un endroit, mais semblent éparpillés dans différentes pièces, non seulement de la maison 3, mais aussi des maisons 2 et 4.

2. Il s'agirait d'archives familiales⁵⁰.

Les éditeurs, en particulier K.A. Worp, ont relevé un nombre important de documents appartenant à une même famille. Ce n'est cependant pas le cas de plusieurs documents qui ne trouvent dès lors plus leur place dans ce schéma.

3. La maison 3 (et peut-être d'autres maisons de la même structure résidentielle) aurait pu représenter un centre important de copie et d'enseignement.

Plusieurs lettres coptes émanant de membres de la communauté manichéenne font allusion à l'activité de copie, dont ils auraient pu tirer leur subsistance⁵¹. Cette hypothèse n'empêche pas que la maison 3 ait été occupée principalement par une famille, ni que d'autres textes y aient été apportés. En revanche, elle pourrait expliquer le nombre important de papyrus et donner un contexte à la copie de l'amulette P.Kell. G 87 à partir du formulaire P.Kell. G 85. Il faut aussi souligner le grand nombre de tablettes, comme P.Kell. G 88, découvertes dans les maisons 2, 3 et 4, surtout réalisées en bois d'acacia (qui poussait naturellement dans l'oasis) et considérer la possibilité qu'elles aient été produites sur place⁵². Or, la maison 2 était occupée, durant la deuxième moitié du IV^e siècle, par la famille d'un certa-

49 Hypothèse proposée par I. Gardner (GARDNER 1996, p. ix).

50 Voir Worp 1995.

51 P.Kell. Copt. 35, 44 ; P.Kell. Copt. 22. Voir aussi DUBOIS 2003, pp. 298-300, et 2009.

52 Cf. BAGNALL 1997, pp. 10-11. S'appuyant sur la lettre P.Kell. G 67, qui fait allusion à la commande d'un codex et retrouvée dans la maison 3, il fait remarquer que des codices en bois étaient probablement produits à Kellis.

in Tithoes, présenté comme un charpentier⁵³. En ce qui concerne une éventuelle activité d'enseignement, la découverte de glossaires syriaque-copte, comme le P.Kell. Syr./Copt. 2, dans la pièce n°6 de la maison, pourrait étayer cette thèse. On sait en effet que les listes de mots étaient couramment utilisées comme exercices scolaires⁵⁴. Les langues (grecque, copte et syriaque), les différents niveaux de maîtrise de ces langues, ainsi que les nombreuses mains à l'habileté diverse⁵⁵, encouragent également à voir en cet endroit, un lieu d'apprentissage. Les lettres coptes émanant de la communauté manichéenne de Kellis font d'ailleurs allusion à l'importance de l'instruction, tandis que les missionnaires étaient connus pour leur culture et leur capacité à s'adresser à un public cultivé⁵⁶.

Un autre site, connu pour avoir conservé des textes de types divers, en grec et en dialecte copte lycopolitain, mais aussi en démotique, pourrait offrir un parallèle permettant d'étayer notre troisième hypothèse: Narmouthis (Medinet Mâdi) situé dans le Fayoum. Ce site offre une comparaison intéressante avec Kellis à deux points de vue. Premièrement, les ostraca, démotiques ou bilingues (grec-démotique) datés des II^e-III^e s., qui y ont été découverts, attestent la présence d'un centre de copie et d'enseignement⁵⁷. On y trouve des recommandations pour la préparation du matériel du scribe, dont font partie des coupons de papyrus qui pourraient avoir été destinés à la confection d'amulettes⁵⁸. Deuxièmement, les fouilles à Medinet Mâdi ont mis au jour la plus importante collection de textes littéraires manichéens (doctrinaux et liturgiques). Plusieurs parallèles ont d'ailleurs pu être établis entre les *Psaumes* de Kellis et le *Psautier* de Medinet Mâdi, qui semble contenir un état du texte plus élaboré et peut-être postérieur⁵⁹.

53 P.Kell. G 8, 11. cf. BAGNALL 1997, pp. 9-10.

54 Voir par exemple: O.Claud. 2.415 (MP³ 2679.11, II^e s.), O.Mich. 1.656 (MP³ 2685, III^e s.) et P.Tebt. 2.278 (MP³ 2654, VI^e s.). On remarque également que le codex de Barcelone évoqué plus haut contient également une liste de mots destinée à l'apprentissage de la tachygraphie (MP³ 2752.1), voir TORALLAS TOVAR, WORP, 2006. Les T.Kellis inv. D/2/44 (MP³ 2732.01, IV^e s.) et P.Kellis inv. D/2 (MP³ 2732.02, IV^e s.) sont également des exercices scolaires, mais ont été découvertes dans la zone D.

55 Voir les différences entre le formulaire P.Kell. G 85 et l'amulette P.Kell. G 87.

56 P.Kell. Copt. 19 (lettre privée adressée à Mattheos encourageant à l'étude des textes tels que les *Psaumes* „soit en grec soit en copte, chaque jour“ et à l'exercice de la copie) et P.Kell. Copt. 20 (qui précise qu'un certain Piene doit aller apprendre le latin près du „Grand Didascale“).

57 Pour des informations supplémentaires voir BRESCIANI 2003, GIANNOTTI 2006, 2007 et 2008, et MENCHETTI 1999-2000, 2003, 2005. Pour une bibliographie générale sur les fouilles menées à Medinet Mâdi par l'Université de Pise, consulter les sites <http://www.egittologia.unipi.it/pisaegypt/BibMedinet.htm> et <http://www.egittologia.unipi.it/pisaegypt/publicazioni.htm>.

58 Voir OMM 777 (= O.Narm. Dem. 1.18, II^e-III^e s.) cf. GIANNOTTI 2007.

59 Voir ALLBERRY 1938 et GARDNER 1996.

Il n'est pas question ici de lier directement le village de Kellis à celui de Narmouthis, mais il est intéressant de relever l'importance de la communauté manichéenne dans ces deux endroits et d'établir un point de comparaison qui pourrait renforcer l'hypothèse d'un centre d'enseignement et de copie, afin d'expliquer le nombre important de textes découverts dans la maison 3 de Kellis. En tout état de cause, on espère que les fouilles ultérieures menées à Kellis, dans le cadre du Dakhleh Oasis Project, et à Medinet Mâdi, par l'Université de Pise, pourront contribuer à étayer l'une ou l'autre hypothèse développée ici et nous aider à mieux définir le contexte dans lequel les papyrus iatromagiques ont été copiés.

Bibliographie

- C.R.C. ALLBERRY, *Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection: vol. II, part II: A Manichaean Psalm Book*, Stuttgart 1938
- E. AUNE, *Magic in Early Christianity*, dans ANRW II 23/2 (1980) pp. 1507-1557
- R.S. BAGNALL (éd.), *The Kellis Agricultural Account Book. No. 96 [P. Kell. IV Gr. 96]*, IV, Oxford 1997 (Dakhleh Oasis Project Monograph, 7)
- T.D. BARNES, *Imperial Campaigns*, dans *The Phoenix* 30 (1976) pp. 174-193
- J. BAVIERA, *Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum collatio*, dans S. RICCOBONO (éd.), *Fontes Iuris Romani Anteiustiniani*, II, Florence 1968, pp. 544-589
- A. BIONDI, *Le citazioni bibliche nei papiri magici cristiani greci*, dans *Studia Papyrologica* 20 (1981) pp. 93-127
- M. BLOOM, *Jewish Mysticism and Magic. An Anthropological Perspective*, New York 2007
- G.E. BOWEN, C.A. HOPE (éd.), *The Oasis Papers 3 : Proceedings of the Third International Conference of the Dakhleh Oasis Project*, Oxford 2003 (Dakhleh Oasis Project Monograph, 14)
- E. BRESCIANI, *Achille Vogliano a Medînet Mâdi. Le grandi scoperte archeologiche*, dans C. GALLAZZI, L. LEHNUS, *Achille Vogliano cinquant'anni dopo*, Milan 2003, pp. 197-230
- A. BRINKMANN (éd.), *Alexandrii Lycopolitani contra Manichaei opinionones disputatio*, Leipzig 1895

- P. BROWN, *The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire*, dans *JRS* 59, 1/2 (1969) pp. 92-103
- F. CABROL, H. LECLERCQ, *s.v. huile*, dans *DACL* VI (1925) pp. 2777-2791
— —, *s.v. manichéisme*, dans *DACL* X (1931) pp. 1390-1411
- R.P. CASEY, *Serapion of Thmuis, Against the Manichees*, Cambridge/Massachusetts 1931
- C.S. CHURCHER, A.J. MILLS (éd.), *Reports from the Survey of the Dakhleh Oasis, Western Desert of Egypt, 1977-87*, Oxford 1999 (Dakhleh Oasis Project Monograph, 2)
- M. de HARO SANCHEZ, *Catalogue des papyrus iatromagiques grecs*, dans *Papyrologica Lupiensia* 13 (2004), pp. 39-60 et accessible en ligne, avec une introduction et une bibliographie, <http://promethee.philo.ulg.ac.be/cedopal/index.htm>
- —, *Le vocabulaire de la pathologie et de la thérapeutique attesté dans les papyrus iatromagiques grecs: l'exemple des fièvres, des traumatismes et de l'„épilepsie“* (16 p.) à paraître dans *BASP* (2010)
- J.-D. DUBOIS, *L'implantation des manichéens en Égypte. Avec résumés en français et en anglais*, dans N. BELAYCHE, S.C. MIMOUNI (éd.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition*, Turnhout 2003 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, 117) pp. 279-306.
- —, *Gnose et manichéisme*, dans *Annuaire EPHE, Sciences religieuses* 115 (2006-2007) pp. 209-215
- —, *Vivre dans la communauté manichéenne de Kellis: une lettre de Makarios, le papyrus Kell.copt. 22*, dans M.-A. AMIR MOEZZI, J.-D. DUBOIS, C. JULLIEN, F. JULLIEN (éd.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Turnhout 2009 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, 142) pp. 203-210
- Fr. DUNAND, *Dieux et Hommes en Égypte*, Paris 1991
- I. GARDNER (éd.), *Kellis Literary Texts, I*, Oxford 1996 (Dakhleh Oasis Project Monograph, 4)
- —, *From Narmouthis (Medinet Madi) to Kellis (Ismant el-Kharab): Manichaean Documents from Roman Egypt*, dans *Journal of Roman Studies* 86 (1996) pp. 146-169
- —, *Kellis Literary Texts, II*, Oxford 2007 (Dakhleh Oasis Project Monograph, 15)
- S. GIANNOTTI, *Istruzioni per un apprendista bibliotecario negli ostraka demotici e bilingui di Narmuthis*, dans *EVO* 30 (2007) pp. 117-152
- —, Ch. GORINI, *Esercizi scolastici in demotico da Medinet Madi (III)*, dans *EVO* 29 (2006) pp. 121-139

- —, *Esercizi scolastici in demotico da Medinet Madi (IV)*, dans *EVO* 31 (2008) pp. 59-57
- C.A. HOPE, (rapports des fouilles), dans *Journal of the Society for the Study of Egyptian Archaeology* 15 (1985) pp. 114-125 ; 16 (1986) pp. 74-91 ; 17 (1987) pp. 157-176 ; 19 (1989) pp. 1-26
- —, dans *Mediterranean Archaeology* 1 (1988) pp. 160-178
- —, dans *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* 1-5 (1990-1994) *passim*.
- —, A.J. MILLS (éd.), *Dakhleh Oasis Project: Preliminary Reports on the 1992-1993 and 1993-1994 Field Seasons*, Oxford 1999 (Dakhleh Oasis Project Monograph, 9)
- J. JOPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, Wetteren-Paris 1925
- D.R. JORDAN, „C.I.L. VIII 19525(B).2 QPVLVA = q(uem) p(eperit) vulva“, dans *Philologus* 120 (1976) pp. 127-132
- O.E. KAPER, *The Egyptian God Tutu*, Leuven 2003 (OLA, 119)
- S.N.C. LIEU, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen 1992, pp. 121-135
- C.A. MARLOW, A.J. Mills (éd.), *The Oasis Papers 1 : the Proceedings of the First Conference of the Dakhleh Oasis Project*, Oxford 2001 (Dakhleh Oasis Project Monograph, 6)
- A. MENCHETTI, *Esercizi scolastici in demotico da Medinet Madi*, dans *EVO* 22-23 (1999-2000) pp. 137-153
- —, *Esercizi scolastici in demotico da Medinet Madi (II)*, dans *EVO* 26 (2003) pp. 23-31
- —, *Words in Cipher in the Ostraka from Medinet Madi*, dans *EVO* 28 (2005) pp. 237-243
- Th. MOMMSEN, E. MEYER (éd.), *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes Voluminis I pars posterior : Voluminis I pars posterior : Textus cum apparatu*, Berlin 1905
- H.Ch. PUECH, *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris 1979
- C. RÖMER, R. DANIEL, K.A. WÖRP, *Das Gebet zur Handauflegung bei Kranken in P.Bar. 155, 19-156, 5 und P.Kellis I, 88*, dans *ZPE* 119 (1997) pp. 128-131
- E. ROSE, *Die manichäische Christologie*, Wiesbaden 1979
- M. TARDIEU, *Le manichéisme*, Paris 1997² (1981¹) (Que sais-je?)
- —, *Les manichéens en Égypte*, dans *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 94 (1982) pp. 5-19

- —, *Mani et le manichéisme. Le dernier prophète*, dans F. LENOIR, Y. TARDAN-MASQUELIER (éd.), *Encyclopédie des Religions*, I, Paris 2000, pp. 225-230
- J.D. THOMAS, *The Date of the Revolt of L. Domitius Domitianus*, dans *ZPE* 22 (1976) pp. 253-279
- S. TORALLAS TOVAR, K.A. WORP, *To the Origins of Greek Stenography (P.Monts. Roca 1)*, Barcelone 2006 (*Orientalia Montserratensia*, 1)
- R. VAN DEN BROEK, *Coptic Gnostic and Manichaean Literature*, dans M. IMMERZEEL, J. VAN DER VLIET (éd.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium. Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, 27 August – 2 September 2000*, Leuven 2004 (*OLA* 133), pp. 669-693
- P. VAN DER HORST, J. MANSFELD, *An Alexandrian Platonist against Dualism: Alexander of Lycopolis' Treatise „Critic of the Doctrines of Manichaeus“*, Leyde 1974
- A. VILLEY, *Contre la doctrine de Mani*, Paris, 1985
- G. WAGNER, *Les oasis d'Égypte à l'époque grecque, romaine et byzantine d'après les documents grecs*, Le Caire 1987, pp. 188-196
- E. WALDSCHMIDT, W. LENTZ, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, Berlin 1926
- K.A. WORP (éd.), *Greek Papyri from Kellis I. Nos. 1-90 [P. Kell. G.] I*, Oxford 1995 (*Dakhleh Oasis Project Monograph*, 3)
- —, *The Kellis Isocrates Codex. No. 95 [P. Kell. Gr. 95] III*, Oxford 1997 (*Dakhleh Oasis Project Monograph*, 9)
- —, *Greek Ostraca from Kellis O. Kellis, Nos. 1-293*, Oxford 2004 (*Dakhleh Oasis Project Monograph*, 13)

Jatromagijski grčki papirusi iz Kelisa

Rezime

Zahvaljujući arheološkim iskopavanjima, koja se od kraja XX veka vode na mestu antičkog sela Kelis, pronađen je veliki broj dokumenata značajnih za rekonstrukciju svakodnevice stanovnika toga sela. Među nađenim dokumentima su i tri papirusa i jedna tablica, koji se svrstavaju u kategoriju jatromagijskih papirusa i kojima se autor članka bavi u svom doktorskom radu. Upravo će oni biti predmet autorovog interesovanja.

Jatromagijski ili medicinskomagijski papirusi predstavljaju specifičnu kategoriju magijskih tekstova, na raskršću medicine i magije. Pisani uglavnom na grčkom jeziku, nastajali su u rasponu od I veka p.n.e. do VII veka n.e. na području Egipta. Reč je o magijskim formularima (katalozima magijskih formula) i amajlijama koje su pacijenti nosili ne bi li se izlečili ili zaštitili od određenih bolesti. Počeci egipatske magije vezuju se za doba faraona, ali nas u ovom radu zanimaju svedočanstva iz grčko-rimskog i vizantijskog vremena.

Katalog grčkih i latinskih jatromagijskih papirusa trenutno sadrži osamdeset sedam dokumenata koji se dele, na osnovu oblika, u dve osnovne kategorije: formulari (25) i amajlije (61). Sačuvani su na različitim materijalima: na papirusu (78), na pergamentu (3), na ulomcima grnčarije (1), na drvenim tablicama (1) ili na metalnim pločicama (4). Jatromagijske amajlije sastoje se od samo jedne magijske formule i moraju biti malih dimenzija, jer su ih pacijenti nosili uz telo. Jatromagijski formulari predstavljaju kataloge uputstava koja služe za izradu amajlija, spravljanje lekova ili izvođenje magijskih rituala.

Antički Kelis nalazi se u oazi Dakhla, u zapadnoj egipatskoj pustinji, i udaljen je tri stotine kilometara od doline Nila. Zauzima plato od oko 1 km², a naseljen je krajem ptolemejskog razdoblja i bio aktivan tokom rimskog doba, od I do V veka n. e. Dokumenti koji nas zanimaju pronađeni su u tzv. zoni A, u centru južnog dela nalazišta. U kućama zone A pronađeno je više stotina dokumenata pisanih na papirusu, drvenim tablicama i ulomcima grnčarije grčkim, koptskim i sirijskim jezikom.

Četiri jatromagijska papirusa iz Kelisa nađena su u kući 3, u zoni A, jedan u prostoriji 6, jedan u prostoriji 8 i dva u prostoriji 11. Amajlija P.Kell. G 86 (MP³ 6036.1) namenjena je za oslobađanje od četiri tipa groznice. Ova

nevelika amajlija, pisana na grčkom, svedoči o mešanju kultura, pošto povezuje judeo-hrišćanske elemente (imena anđela) sa magičnim rečima koje se koriste u profanim i u hrišćanskim amajlijama. Formular P.Kell. G 85 (MP³ 6004) i amajlija P.Kell. G 87 (MP³ 6021), otkriveni na istom mestu, predstavljaju vrlo redak, pa samim tim i zanimljiv par. Od formulara su sačuvana samo dva fragmenta, dok se na amajliji nalazi jedno od uputstava koja se nalaze i na fragmentu formulara. Poslednji dokument, P.Kell. G 88 (MP³ 6037), sadrži tekst kome je nađena paralela u *codex miscellaneus* iz Barselone (P.Bar. 155, 19-26). Reč je o formuli postavljanja ruku na bolesnika koja bi mogla poticati ili iz hrišćanske ili iz manihejske zajednice u Kelisu. Ovih nekoliko dokumenata nađenih na istom mestu i nastalih u isto vreme svedoče o mešanju grčke, egipatske, judeo-hrišćanske i manihejske kulture.

Postoje tri hipoteze kojima se objašnjava neobična koncentracija magijskih tekstova u kući 3. Prema prvoj, stanovnici Kelisa su tu pohranili magijske tekstove prilikom napuštanja sela. Ova hipoteza prilično je neubedljiva, pošto nije jasno zašto bi se uopšte trudili oko nečega što očito nije bilo dovoljno dragoceno da bi bilo poneto. Prema drugoj hipotezi, reč je o porodičnoj arhivi, međutim autor članka najubedljivijom smatra treću hipotezu, prema kojoj je kuća 3 predstavljala mesto na kome su se prepisivali tekstovi i odvijala nastava.

Information for Authors

The journal *Lucida intervalla* publishes articles and book reviews with the aim to develop and promote the study of classical languages and its relationships with linguistics, literature, poetics, rhetoric, history, philosophy, politics, theology, and other disciplines. Manuscripts submitted to the journal should not be under consideration elsewhere. Each manuscript should contain a separate title page with the title of the text and the author's name, mailing address, e-mail address, phone and/or fax numbers. The title should be repeated on the first page of the text. The manuscript should be submitted with a 100-word abstract, key words and summary. If the manuscript is in Serbian, or any other language than English, it should contain a 100-word abstract, key words and summary in English. Manuscripts, including text, quotations, and notes, must be double-spaced throughout. Notes should appear at the end of each page. A detailed style sheet is available from the editor and will be sent to authors whose articles have been accepted for publication. Authors whose articles have been accepted should be prepared to send the contribution as an e-mail attachment or on CD. Manuscripts should be submitted to Marjanca Pakiž, the Editor-in-chief, Department of Classics, The Faculty of Philosophy of the University of Belgrade, Čika-Ljubina 18-20, Belgrade, Serbia (mpakiz@f.bg.ac.rs).

Uputstvo autorima

Časopis *Lucida intervalla* objavljuje članke i prikaze knjiga sa ciljem da razvija i promovise proučavanje klasičnih jezika i njegovih veza sa lingvistikom, književnošću, poetikom, retorikom, istorijom, filozofijom, politikom, teologijom, i drugim disciplinama. Rukopisi koji su poslani časopisu ne bi trebalo da budu uzeti u razmatranje za objavljivanje na nekom drugom mestu. Svaki rukopis treba da sadrži posebnu naslovnu stranu sa naslovom teksta i autorovim imenom, poštanskom i e-mail adresom, brojem telefona i/ili faksa. Naslov treba ponovo napisati na prvoj strani teksta. Uz rukopis treba priložiti i apstrakt od 100 reči, ključne reči i rezime. Ako je rukopis na srpskom jeziku, ili na nekom drugom jeziku osim engleskog, treba da sadrži apstrakt od 100 reči, ključne reči i rezime na engleskom jeziku. Rukopisi, uključujući tekst, navode i napomene, treba da budu sa dvostrukim proredom. Napomene treba da stoje na dnu svake stranice. Detaljno uputstvo za pripremu teksta može se dobiti od urednika i biće poslato autorima čiji su rukopisi prihvaćeni za objavljivanje. Dati autori trebalo bi da pošalju svoj rad kao e-mail prilog ili CD. Rukopise treba slati Marjanci Pakiž, glavnom uredniku, Odeljenje za klasične nauke, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu, Čika-Ljubina 18-20, Beograd, Srbija (mpakiz@f.bg.ac.rs).

Sadržaj sveske 37 (2008)

DIVNA SOLEIL Cris et Bruits des Malades dans la <i>Collection Hippocratique</i>	3
MARIE-HÉLÈNE MARGANNE Médecine et Religion dans l'égypte Gréco-Romaine	49
MAGALIE DE HARO SANCHEZ Les Papyrus Iatromagiques Grecs de Kellis	79
UPUTSTVA ZA AUTORE	99

CIP - Каталогизacija y publikaciji
Народна библиотека Србије, Београд

1

LUCIDA intervalla : prilozi Odeljenja za
klasične nauke / glavni i odgovorni urednik
Marjanca Pakiž. - 1998, br. 1- . - Beograd
(Čika Ljubina 18-20) : Odeljenje za klasične
nauke Filozofskog fakulteta, 1998- (Beograd :
Čigoja štampa). - 21 cm

Godišnje

ISSN 1450-6645 = Lucida intervalla

COBISS.SR-ID 150178567