

SIGNIFICATION DU RÊVE INCUBATOIRE CHEZ LES ANCIENS: ÉTUDES MORPHOSÉMATIQUE, EXÉGÉTIQUE ET PSYCHANALYTIQUE À TRAVERS QUELQUES DOCUMENTS ÉPIGRAFIQUES ET LITTÉRAIRES EN GRÈCE ANCIENNE

PIERRE MBID HAMOUDI DIOUF
UCAD / FLSH*

RÉSUMÉ

Dans toutes les civilisations antiques, l'incubation (in « dans », cumbo « coucher, dormir ») faisait partie des pratiques religieuses permettant à l'homme de communiquer avec le divin ou le surnaturel. Chez les Égyptiens, elle est souvent présentée comme un véritable cauchemar subi exclusivement par les femmes, cauchemar au cours duquel la femme, en rêve, est abusée sexuellement par un dieu démoniaque. En Grèce ancienne, en revanche, l'incubation est tout à fait différente, elle crée un autre type de rapport entre l'humain et le divin, elle constitue une opération active et volontaire permettant au rêveur de recevoir une réponse ou une solution à ses problèmes de la part des dieux. Ainsi dans cet article, l'intérêt est porté sur l'étude de ce type de rêve à travers des documents témoins : les conditions de naissance de ce rêve, son rapport avec la vie psychique à l'état de veille, les stimuli qui se pressent pour être perçus pendant le sommeil et le jeu de l'affect sur l'état de santé du rêveur, sont étudiés dans tous leurs aspects (à la fois morphosémantique [narration], religieux [croyance] et psychanalytique [psychisme]).

MOTS CLÉS : Rêve, Songe, Sommeil, Divination, Oniromancie, Hallucination, Psychisme, Psychanalyse, Refoulement, Incubation, Culte de guérison.

SIGNIFICATION OF THE INCUBATION DREAM IN ANCIENT AUTHORS: MORPHOSEMANTICS, EXEGESIS AND PSYCHOANALYSIS THROUGH SOME EPIGRAPHIC AND LITTERARY DOCUMENTS IN ANCIENT GREECE

SUMMARY

In all antique civilizations, the incubation (in “in”, cumbo “sleep”) was one of religious practices allowing men to communicate with the divine or the supernatural. For the Egyptians, it's like a real nightmare, exclusively reserved to women, during which the woman, in dream, is sexually deceived by a demonic god. In ancient Greece, the incubation is completely different, it's another relationship between the human and the divine, it's an active and voluntary operation allowing the dreamer to receive an answer or a solution to his problems through divinities. So in this article, the study concerns this dream through epigraphical and literary documents: the birth conditions of this dream, its report with the psychic life, the stimuli which happen during the sleep, and the affect on the health of the dreamer, are studied in all their aspects.

KEY WORDS: Dream, Sleep, Divination, Oniromancy, Hallucination, Psychoanalysis, Incubation, Health cult.

* Enseignant-chercheur à l'UCAD / FLSH <http://ucadlang.blogspot.sn/2015/07/mr-pierre-mbid-diouf.html> . Chercheur associé à HiSoMA (Histoire et Sources des Mondes Anciens) UMR 5189.

Introduction

Le rêve n'a véritablement attiré l'attention des hommes que lorsque ces derniers ont pris la peine de le retranscrire à travers l'écriture, dans des stèles votives¹, ou à partir de la sculpture (par exemple le relief votif d'Archinos²). Cependant, il ne s'agit pas de n'importe quels rêves mais plutôt de rêves jugés « extraordinaires » dont le contenu recèle un impact considérable sur le rêveur. Dans cet article, l'accent sera mis essentiellement sur cet aspect magique du rêve, à travers une étude de récits oniriques thaumaturgiques dans lesquels l'analogie ou la continuité du vécu onirique avec l'activité diurne est impressionnante. L'étude du contenu « dynamique » de ce type de rêve permettra de comprendre son influence positive ou négative sur l'état de santé ou l'humeur du dormeur.

Ce phénomène n'a nullement laissé indifférente la conscience grecque. Le rêve à usage thérapeutique ou oraculaire était bien connu des Anciens; pour certains, celui-ci était strictement réservé à des privilégiés³, et pour d'autres, cette manifestation onirique salutaire des dieux-médecins ne tient lieu à aucune circonscription élitiste, mais dépend tout simplement de la volonté divine: nous pensons ici à l'incubation⁴.

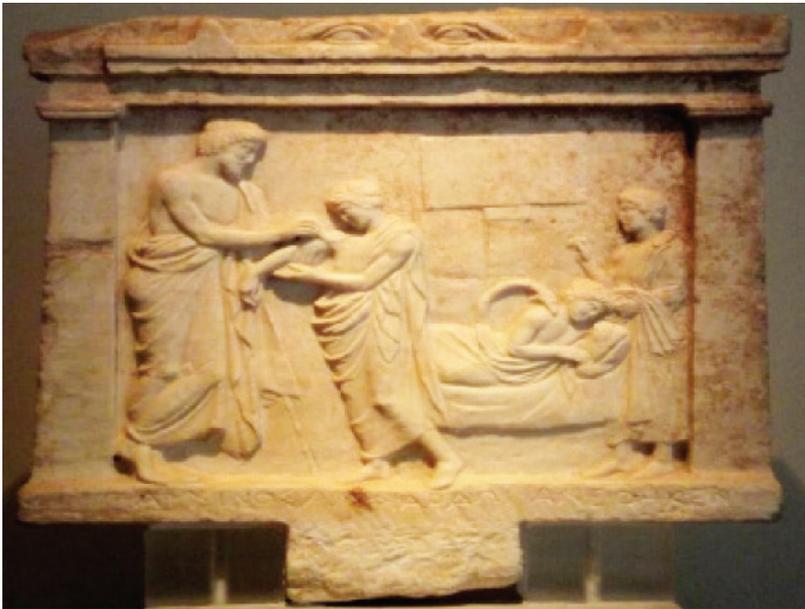
¹ Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XXIX, 2: « C'était l'usage que les personnes guéries écrivissent dans le temple de ce dieu [Asclépios] les remèdes qui leur avaient réussi, afin qu'on en pût profiter dans les cas semblables: Hippocrate, dit-on, copia ces inscriptions, et, après avoir (c'est du moins l'opinion de Varron chez nous) incendié le temple, il institua la médecine appelée clinique. »

² Voir *infra*.

³ Aristote, *Opuscules: Traité de la divination dans le sommeil*, I, 463a, 3: « [...] Supposons que ce soit le dieu qui les envoie, il s'agit là de la première absurdité, sans parler de bien d'autres encore: ces révélations sont accordées, non pas aux hommes les plus sages et les meilleurs, mais aux premiers venus. Une fois qu'on a écarté cette cause, toute divine, des songes, il n'en reste pas une seule, parmi toutes les autres, qui paraisse admissible; car, que l'on puisse croire qu'il y a des gens qui voient ce qui se passe aux Colonnes d'Héraclès ou sur les rives du Borysthènes, c'est là ce qui dépasse notre intelligence, et nous renonçons à expliquer d'où viennent de telles croyances. »

⁴ PIERRE DIOUF, *L'incubation dans les pratiques thérapeutiques en Grèce ancienne. Recueil de témoignages épigraphiques et iconographiques*, Sarrebruck, Editions Universitaires Européennes, 2016, Note de bas de page n° 4: « Dans toutes les civilisations antiques, l'incubation faisait partie des pratiques religieuses permettant à l'homme de communiquer avec le divin ou le surnaturel. Chez les Égyptiens, en particulier, elle est souvent présentée comme un véritable cauchemar qui est subi exclusivement par les femmes, cauchemar au cours duquel la femme, en rêve, est violée ou abusée sexuellement par un dieu démoniaque. Cet aspect cauchemardesque de l'incubation a été souligné par PATRICE JOSSET qui affirme que « [chez les Égyptiens], souvent règne l'idée que des démons ou incubes peuvent s'approcher des dormeurs, qui sont par nature particulièrement sans protection, et peuvent se joindre à eux et les engrosser de leurs semences empoisonnées » (P. JOSSET,

(Cf. ci-dessous Relief votif d'Archinos)



- Sujet : Relief votif d'Archinos à Amphiaraos. - Bibliographie: IG II² 4394.
- Matériau: Marbre. - Dimension: relief 51x 53cm.
- Taille des lettres: 1,5cm.
- Disposition des lettres: ni stoichédon, ni boustrophédon.
- Inscription: APXINOS AMΦΙΑΡΑΩΙ ANEΘHKEN « Archinos a consacré [ce mnema] à Amphiaraos ».

2002, p. 59.). En Grèce ancienne, en revanche, l'incubation est tout à fait différente, elle crée un autre type de rapport entre l'humain et le divin. Subie chez les Égyptiens par le rêveur, en Grèce, au contraire, elle est recherchée par le dormeur: elle constitue une opération active et volontaire permettant au rêveur de recevoir une réponse ou une solution à ses problèmes de la part des dieux. Elle a lieu dans un portique appelé *abaton* où les consultants et les patients se couchent après une préparation rituelle, tant physique que psychique, qui les met en état de recevoir des messages par l'intermédiaire des rêves. Pour la société traditionnelle grecque, le rêve est étroitement lié aux croyances religieuses; en effet, les visions que l'homme reçoit dans le sommeil, et partant, à l'état de veille, n'arrivent pas d'elles-mêmes, ce sont les dieux qui sont responsables de leur genèse. Le rêve incubatoire est la manifestation de l'immanence de la divinité et de sa bienveillance, puisqu'il s'y révèle et réalise l'impensable, voire l'insaisissable. Ce genre de rêve plonge le rêveur dans sa singularité; il est seul devant l'inconnu au cours du rêve ».

- Provenance: Attique (Oropos). - Lieu de conservation : Athènes, Musée National.
 - Numéro de série: inv. 3369 - Etat de conservation: bon état. Petits éclats sur l'entablement.

- Datation: Seconde moitié du IV^e siècle avant Jésus Christ.

- Description: Le relief⁵ se distingue par son tableau unique et tripartite. Il présente, en deux temps, le traitement de l'épaule d'Archinos au cours du sommeil incubatoire, auquel suit la phase de remerciement: au centre, Archinos s'étend sur un lit tandis que le serpent sacré lui cisèle son épaule, et de manière concomitante, à gauche, Archinos reçoit un rêve au cours duquel Amphiaras lui attache l'épaule avec un bandage ; et enfin à droite, comme à l'usage, Archinos consacre un relief votif en guise de remerciement, après sa guérison.

1. Définition terminologique du rêve incubatoire

Notre étude du rêve ne va pas simplement se réduire à une liste d'occurrences tirées des récits thaumaturgiques; elle exige que l'on cerne la nature du rêve dit incubatoire suivant quelques cas de témoignages. Ce qui laisse entendre que l'on sache définir ce qu'est « rêver et guérir » dans un espace qui privilégie la communication entre le sacré et le profane, entre le divin et l'humain.

Dans les stèles d'Épidaure⁶, l'incubation semble être une condition indispensable pour la réalisation des guérisons miraculeuses: elle est la clé de cette médecine des

⁵ CÉCILE NISSEN, *Entre Asclépios et Hippocrate: études des cultes guérisseurs et des médecins en Carie*, « Kernos » suppl. 22, 2009, p. 45: « Ce document est tout à fait exceptionnel, puisqu'il est divisé en quatre tableautins, illustrant autant d'étapes de la consultation divine. Si l'arrivée d'Archinos au sanctuaire, reproduite à l'extrême droite, et la consécration de la plaque votive rappelée en arrière-plan droit, en faible relief, sont assez anecdotiques, la double figuration de la guérison est beaucoup plus significative. Outre le traitement chirurgical du malade sur le mode humain, l'intervention divine est à nouveau illustrée, à droite, sur un plan intermédiaire, mais cette fois, sous la forme d'un serpent, qui mord l'épaule droite du malade endormi, lors de l'incubation ».

⁶ DIOUF PIERRE, *L'incubation dans les pratiques thérapeutiques en Grèce ancienne. Recueil de témoignages épigraphiques et iconographiques*, Sarrebruck, Editions Universitaires Européennes, 2016, p. 25: « Datant de la seconde moitié du IV^e siècle avant Jésus-Christ¹⁸, les stèles de l'*Asklépieion* d'Épidaure sont des inscriptions votives gravées en langue dorienne à l'initiative des prêtres et médecins du sanctuaire. Ces documents épigraphiques témoignent de guérisons miraculeuses réalisées par le dieu Asclépios à l'endroit de fidèles consultants dans le sanctuaire qui lui est dédié à Épidaure, lieu de naissance d'Asclépios, et lieu de culte très fréquenté: ils nous laissent imaginer la foule des malheureux affluant de tous les coins de la Grèce, aveugles, boiteux, blessés, femmes stériles, paralytiques portés en civière, malades accablés de disgrâces ».

Asklépieia (sanctuaires du dieu de la médecine Asclépios⁷). Désignée par les verbes ἐγκαθεύδειν⁸ « dormir dans [sous-entendu l'*abaton*] », ἐγκοιτάζεσθαι⁹ « être couché dans », καθυπνοῦν¹⁰ « dormir profondément sous [l'*abaton*] », ἐγκοιμᾶσθαι¹¹ « dormir dans », ἐγκατακοιμᾶσθαι¹² « se coucher ou dormir dans », ἐγκοιμίζεσθαι¹³ « s'endormir dans », elle constitue le dispositif permettant de recevoir un rêve, soit prémonitoire, soit prophétique, soit divinatoire, soit à des fins médico-oraculaires. Tous ces termes grecs revêtent un sens précis qui fait directement référence au rituel de l'incubation : parmi eux, le terme spécifique pour désigner cette pratique est ἐγκοιμᾶσθαι, il signifie précisément « coucher dans un temple pour y attendre l'oracle du dieu pendant le sommeil ».

⁷ Sur le mythe de la naissance d'Asclépios, voir PINDARE, *Pythiques* (III, IX, IV, V), édition, introduction et commentaire de J. DUCHEMIN, Paris, PUF, 1967, III, 8-62 (texte grec p 44 à 47); APOLLODORE, III, 10, 3-5; PAUSANIAS, *Périégèse*, II, 26; DIODORE, *Bibliothèque*, IV, 71; OVIDE, *Métamorphoses*, II, 535-632; DIOUF PIERRE, *Asclépios ou Esculape, le dieu par excellence de la médecine gréco-romaine: mythe, cultes et survivances*, Paris, Editions Connaissances et Savoirs, 2016, pp. 19-33.

⁸ *Iamata*, 1: Cléo fut enceinte pendant cinq ans. Cette femme, enceinte depuis cinq ans, vint en suppliante auprès du dieu et se coucha dans le portique d'incubation pour dormir. Et dès qu'elle en fut sortie et eut franchi les limites du lieu sacré, elle mit au monde un garçon qui, à peine né, alla se laver lui-même dans une fontaine puis s'en vint courir autour de sa mère. Contente des faits, elle fit graver une inscription sur une tablette: « Ce n'est pas la grandeur du tableau qui est digne de vénération mais la divinité, car pendant cinq ans, Cléo portait un lourd fardeau dans son sein, jusqu'à ce qu'elle dormît ici, et le dieu lui rendit alors la santé ».

⁹ *Iamata*, 12: Euhippos portait une lance dans la mâchoire depuis six ans. S'étant couché dans le portique d'incubation, à ce qu'il lui semblait, le dieu, lui ayant enlevé la lance, la posa dans ses mains. Le jour venu, il sortit guéri, en tenant la lance dans ses mains.

¹⁰ *Iamata*, 29: Hagestratos avait la céphalée. Cet homme, accablé par les insomnies dues à la douleur de tête, comme il était dans l'*abaton*, y dormit et eut un rêve: il lui semblait que le dieu, ayant soigné ses maux en le tenant debout nu, lui apprit la défense du pancrace. Quand vint le jour, il s'en alla bien-portant; et quelques temps après, il fut vainqueur du pancrace aux Jeux Néméens.

¹¹ *Iamata*, 49: Une femme d'Épidaure hydro-pique. Celle-ci, s'étant couchée dans l'*abaton* et n'ayant pas compris la signification du rêve, fut dans l'incertitude: le dieu lui aurait dit qu'elle devait prendre des scarabées dans une potion; après avoir mélangé un remède [...] avec cette potion, le dieu lui ordonna de le boire. À son réveil, la jeune fille exécuta les ordres reçus du dieu et s'en alla guérie.

¹² *Iamata*, 2: Ithmonike de Pelléné, pour avoir une descendance, vint au temple. S'étant couchée dans le portique d'incubation, elle eut une vision. À ce qu'il semblait, elle a supplié le dieu d'avoir une fille, et Asclépios a exaucé son vœu.

¹³ *Iamata*, 65 : Un homme aveugle. Celui-ci avait perdu un petit vase dans une *balameia* : s'étant couché, il lui semblait que le dieu lui dit de chercher le petit vase dans une grande cabane, en s'introduisant vers la gauche. Quand vint le jour, le médecin le guida dans sa recherche. S'étant introduit dans le lieu, il vit à l'instant même le petit vase. Et après cela, il fut guéri.

Cet emploi « technique » du verbe est bien attesté par Strabon, dans le livre XI de sa *Géographie*, à propos des sanctuaires oraculaires érigés dans le territoire des Vitiens :

Il y aurait aussi dans ce pays, dit-on, une ville d'Anariacé dans laquelle se voit l'un de ces sanctuaires oraculaires où l'on dormait pour connaître l'oracle (ἐγκοιμωμένων)¹⁴.

Ce terme provient du verbe κείμαι, infinitif κείσθαι, qui a le sens de « être couché, être placé » et qui sert de parfait passif pour τίθημι « placer ». Ce verbe est souvent joint de préverbes qui permettent de renforcer le sens : avec κατα-, il porte le sens de « être couché » (cf. les *Iamata*), avec δια- « se trouver en telle ou telle disposition », avec προσ- « être couché contre, être attaché à »... Nombreux sont ses dérivés nominaux¹⁵, sans doute de forme ancienne, qui se rapportent au sens concret d'« être couché » : le mot masculin κοιτός, donc de vocalisme *o*, qui signifie « couche, sommeil, lit », ou encore le féminin κοίτη « couche, lit conjugal, lit simple, nid ». Et à partir du thème nominal en *m*, s'est formée toute une série de termes : de *κοῖμα et *κοῖμος qui servent à désigner l'idée du sommeil, sont issus les verbes κοιμάω « faire dormir », κοιμάομαι « se mettre au lit, se coucher, s'endormir » et κοίμησις « le fait de se coucher pour dormir », qui, par extension et par euphémisme, durant l'ère chrétienne, a pris le sens de « sommeil de la mort ». De ce thème, est dérivé κοιμητήριον ou ἐγκοιμητήριον, terme très usité pour désigner un dortoir, un lieu communautaire où l'on dort, notamment dans l'*Amphiaraiion* d'Oropos (*IG VII*, 235). D'ailleurs, le sens de « cimetière » est né de cette forme. Cependant, le terme κοιμητήριον ne peut définir ni préciser tout le sens profond du « lieu où l'on dort pour subir l'incubation ».

Sans prétendre être linguiste, nous sentons le besoin d'élucider les termes synonymes ἄβατον et ἄδυτον qui nous permettront de circonscrire ce « dortoir spécial ». Ἄβατον et ἄδυτον sont deux adjectifs substantivés qui signifient « l'inaccessible, l'infranchissable, l'impénétrable », bien entendu, aux profanes. Ces deux synonymes renvoient donc littéralement à un lieu saint, pur dont l'accès est interdit à l'ἄπιστος (l'incrédule) et à l'ἄναγνος (l'impur); mais cette définition va au-delà des entendements humains, car l'ἄβατον comme l'ἄδυτον constituent le lieu où l'inaccessible devient accessible, où l'infranchissable devient franchissable par le biais du rêve incubatoire; d'où l'appellation habituelle de « portique d'incubation » dans lequel l'on est censé communiquer avec le surnaturel, rencontrer la di-

¹⁴ STRABON, *Géographie*, XI, 508 : Ἐνταῦθα δὲ καὶ πόλιν Ἀναριάκην, φασί, ἐν ἣ δέικνυται μαντεῖον ἐγκοιμωμένων.

¹⁵ Voir CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1999.

vinité. Toutefois, tout individu qui a franchi par effraction ou avec impiété cet endroit, a vu son destin tourné en cauchemar, du moins, le temps qu'il se convertisse¹⁶.

La nécessité de sommeil pour espérer la visite du dieu semble définir la notion d'incubation. Le mot *ἐγκαθεύδειν* renvoie d'ailleurs à cette notion d'inaction, d'inactivité de l'organisme humain durant le sommeil où le corps est exempt de tout travail et de tout bruit, et que l'âme du dormeur, jouissant d'une tranquille régénération, peut accéder même au monde surnaturel. La possibilité d'avoir une relation personnelle avec la divinité est d'ailleurs affirmée de manière succincte par Socrate pour qui c'est un devoir d'état de faire la « mission » que le dieu lui a confiée « par le biais des oracles, des songes, par tout autre moyen dont une puissance divine a jamais usé pour prescrire quelque chose à un homme¹⁷ ». Pierre Bonnechère a bien fait ce constat que nous-même partageons. Selon lui, « tout concourt à prouver que des expériences extatiques (qui révèlent l'extase mystique) ont eu lieu dans les oracles grecs, ceux en tout cas où l'atmosphère et la préparation requise du consultant étaient suffisantes au déclenchement d'émotions inhabituelles. De telles révélations ne pouvaient advenir que dans les oracles où le dieu, sans aucun intermédiaire, atteignait "l'inconscient" du consultant par une image et un commentaire intérieur direct. La détermination précise d'une telle activité extatique a deux conséquences importantes : l'apport d'éclairages neufs sur la mantique grecque par "incubation" et l'inclusion du phénomène divinatoire à Lébadée au sein d'un ensemble plus vaste de mise en contact avec le sacré, qui puise sans doute moins à une influence chamanique externe qu'à un "fond chamanique" commun à la pensée grecque en général¹⁸. »

¹⁶ *Iamata*, 3: « Un homme n'ayant pas le libre usage des doigts de sa main, excepté un doigt, arriva en suppliant auprès du dieu. Consultant les tablettes dans l'enceinte du temple, il niait ces guérisons et se moquait des inscriptions. S'étant couché dans le portique d'incubation, il eut une vision: il lui semblait qu'il jouait aux osselets au bas du sanctuaire et étant sur le point de jeter l'astragale, le dieu apparut, sauta sur sa main et tendit ses doigts. Ensuite, à ce qu'il lui semblait, ayant contracté sa main, il pouvait tendre les doigts un par un. Après qu'il les eut tendus tous, le dieu lui demanda s'il niait encore les inscriptions sur les tablettes dans le sanctuaire, il répondit que non. Le dieu lui dit: « Puisque tu niais ces faits qui ne sont pas incroyables, qu'*Apistos* soit ton nom à présent ». Et le jour venu, il s'en alla bien portant ».

¹⁷ Platon, *Apologie de Socrate*, 33c: « Et je n'agis ainsi, je vous le répète, que pour accomplir l'ordre que le dieu m'a donné par la voix des oracles, par celle des songes et par tous les moyens qu'aucune autre puissance céleste a jamais employés pour communiquer sa volonté à un mortel » (Ἐμοὶ δὲ τοῦτο, ὡς ἐγὼ φημι, προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ ᾧπέρ τις ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὀτιοῦν προσέταξε πράττειν).

¹⁸ P. BONNECHÈRE, *Trophonios de Lébadée: cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden; Boston, Brill, 2003, pp. 334-335.

D'après Pierre Sineux, ce « sommeil proprement dit s'inscrit dans un processus qui intègre une série d'actes et de rites accomplis avant et après la nuit oraculaire et dont la signification ne peut être établie sauf à les relier au système des croyances et de la pensée religieuse des Grecs¹⁹. » Par exemple, l'entrée dans ces sanctuaires était souvent conditionnée par des prescriptions relatives à la pureté rituelle. Cette pureté était d'ordre moral et spirituel et elle se lisait dans de nombreux épigrammes dans les *Asklépieia*²⁰, en particulier dans l'*Asklépieion* d'Épidaure où était mentionnée cette inscription bien connue: « Être pur, c'est avoir aussi des pensées pures » ἀγνεῖα δ' ἐστὶ φρονεῖν ὅσια²¹.

La divinité est donc toujours à notre disposition dans le sommeil, si nous en sommes dignes.

Artémidore donne, d'ailleurs, des conseils à celui qui demande des songes aux dieux:

Souviens-toi pourtant, quand tu demandes des songes, de ne ni brûler de l'encens ni prononcer des noms ineffables. Pour tout dire en bref, ne fais aux dieux aucune demande impliquant une contrainte magique. Il serait ridicule en effet que les dieux obéissent à ceux qui leur demandent par contrainte, alors que les hommes de poids refusent tout à ceux qui font leurs demandes par contrainte et par violence, mais accordent leurs faveurs si l'on demande gentiment. En revanche, après le rêve, sacrifie et remercie²².

L'on comprend alors mieux l'essence du rêve incubatoire à des fins curatives ou oraculaires qui demande pleine gratitude: en effet, les consultants, atteints d'une affection, croyaient obtenir, dans leur sommeil, l'intervention des dieux grâce à leurs dispositions saines. « Il y a entre le monde des rêves et celui de la veille une étrange continuité [...] Il n'est donc pas étonnant qu'à la suite d'une apparition nocturne une maladie puisse être guérie, non seulement en rêve, mais en réalité. L'usage de l'incubation donna beaucoup d'efficacité aux visions du sommeil... c'était une

¹⁹ P. SINEUX, *Amphiaraios*: guerrier, devin et guérisseur, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 22.

²⁰ Par exemple la notion de propreté-pureté dans l'*Asklépieion* de Pergame est évoquée par Pausanias, dans sa *Périégèse* V, 13, 3: « Il en est de même à Pergame sur le Caïque pour ceux qui ont sacrifié à Télèphe; ils ne peuvent pas entrer dans le temple d'Asclépios avant de s'être purifiés » (Τὸ δὲ αὐτὸ καὶ ἐν τῇ Περγάμῳ τῇ ὑπὲρ ποταμοῦ Καΐκου πεπόνθασιν οἱ τῷ Τηλέφῳ θύοντες: ἔστι γὰρ δὴ οὐδὲ τούτοις ἀναβῆναι πρὸ λουτροῦ παρὰ τὸν Ἀσκληπιόν).

²¹ Porphyre, *De abstinentia*, II, 19.

²² Artémidore, *La clef des songes: onirocriticon*, IV, 2 (traduction A. J. FESTUGIÈRE).

très ancienne forme de la mantique; la plus ancienne, dit Plutarque²³. » Les verbes καθυπνοῦν et ἐγκοιτάζεσθαι ont un sens qui correspond à cette idée théologique du sommeil: ils évoquent tous les deux la profondeur du sommeil durant l'incubation; καθυπνοῦν peut se traduire par « être enfoncé dans un sommeil [profond] », et ἐγκοιτάζεσθαι par « être couché profondément dans ». Le témoignage d'Hagestratos, qui avait des insomnies à cause des maux de tête, en offre une belle illustration:

Hagestratos souffrait de céphalées. Cet homme, accablé par les insomnies dues à la douleur de tête, comme il était dans l'abaton, y dormit (καθύπνωσε) et eut un rêve: il lui semblait que le dieu, après l'avoir soigné, lui apprit la défense du pancrace. Quand vint le jour, il s'en alla bien-portant; et quelques temps après, il fut vainqueur du pancrace aux Jeux Néméens [*Iamata* récit XXIX].

On voit bien l'importance du verbe καθυπνωῶ dans ce contexte précis; l'on présume que le patient était privé de sommeil depuis un ou plusieurs jours et que son accès dans l'abaton lui a été très bénéfique. Hagestratos a pu enfin jouir d'un sommeil profond et tranquille, avant de recevoir en rêve la divinité. Il faut dire que ces verbes semblent laisser au lecteur - et au traducteur - le soin d'imaginer ce à quoi pouvait ressembler le comportement du dormeur-rêveur durant son sommeil.

Sur ce, une question non moins importante nous vient à l'esprit :

- Le rêve qui survenait était-il donc, du point de vue sensoriel, juste visuel ou bien auditif ?

2. Rêve incubatoire: lieu d'épiphanie des dieux ?

Si, à Épidaure, vision et audition sont sollicitées lors de l'épiphanie du dieu Asclépios, les consultants prennent bien soin de raconter ce qu'ils ont vu et/ou entendu: un véritable exercice mnémonique. En effet la problématique sur les notions de vision et de langage est assez complexe, dans les récits thaumaturgiques: il n'est fait mention d'aucune description claire du visage du dieu que le rêveur dit avoir vu. Le rêveur entend distinctement quelqu'un lui parler, et le message reçu est compréhensible; mais le locuteur – le dieu – est impossible à identifier. En dépit du manque d'informations dans de tels documents témoins, nous sommes obligé de nous attarder sur l'usage itératif de l'expression ἐδόκει οἱ « à ce qu'il lui semblait », dans les récits des *Iamata*, qui donne l'impression d'une mise en valeur de l'aspect proprement rêvé des faits racontés et de l'apparition du dieu. Cette expression récurrente ἐδόκει οἱ était une formule conventionnelle permettant d'amener les récits oniriques à la

²³ P.-M. SCHUHL, *Essai*, p. 67.

manière d'un formulaire, étant donné le caractère peu clair des déclarations votives. En effet, aucune description du dieu apparu n'est livrée par les patients exaucés. Cet état de fait est attesté également par Euripide, par la bouche d'Hippolyte, un consultant d'Artémis:

Seul en effet parmi les mortels, je jouis de ce privilège: je suis admis dans ta familiarité, je converse avec toi, entendant ta voix, mais sans voir ton visage²⁴.

Cette difficulté de ne pouvoir voir la divinité réside, le plus souvent, dans le fait de vouloir traiter simultanément les informations visuelles et les mots descriptifs. Les témoins sont capables de faire en détail le récit de leur guérison, mais incapables de donner une description exacte et détaillée du dieu qui leur est apparu.

Et c'est là ce dont on peut se convaincre en essayant le matin de se rappeler les songes de la nuit. On découvre par là qu'il y a dans le rêve autre chose encore que le rêve lui-même, et que la pensée agit indépendamment et au delà de ce qui lui est alors présenté. On voit, on entend quelque chose durant le songe; mais ce n'est pas tout à fait comme dans la veille. L'affection qu'on éprouve ne s'adresse ni tout à fait à l'intelligence, ni tout à fait à la simple opinion, ni tout à fait à la sensibilité. C'est cependant la sensibilité qui est le plus atteinte, puisque le sommeil lui-même est une certaine modification de la sensibilité. Le rêve n'appartient qu'à l'animal qui dort, et l'animal ne dort qu'autant qu'il est sensible; le rêve est une sorte d'image, et relève par conséquent aussi de l'imagination, faculté si voisine de la sensibilité²⁵.

A priori, le pèlerin qui se rend dans un sanctuaire médical dans l'espoir de voir le dieu le guérir à travers le rêve incubatoire, connaît un phénomène remarquable: le dieu apparaît rarement sous les traits des représentations sculptées ou figurées. Cette image non figée du dieu, voire approximative, que le dormeur dit avoir vue, est soulignée par Aélius Aristide qui raconte que le dieu Asclépios lui est apparu à peu près sous cette forme:

Il était à la fois Asclépios et Apollon, l'Apollon de Claros et celui qu'à Pergame on nomme Callitecnos²⁶.

Pour Aristote dans son *Traité des rêves*,

²⁴ Euripide, *Hippolyte*, v. 84-86 : Μόνω γάρ ἐστι τοῦτ' ἐμοὶ γέρας βροτῶν· σοὶ καὶ ζῦνειμι καὶ λόγους ἀμείβομαι, κλύων μὲν αὐδῆς, ὄμμα δ' οὐχ ὄρων τὸ σόν.

²⁵ Voir ARISTOTE, *Opuscules. Traité des rêves*, chap. I, § 4-8 (œuvre numérisée, <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/reves.htm>).

²⁶ Aelius Aristide, *Discours sacrés*, II, § 18.

il se peut que la vue et les autres sens éprouvent alors quelque affection; chacune des impressions agit à peu près comme si l'on était éveillé, et elles frappent la sensibilité d'une certaine manière; mais ce n'est pas tout à fait cependant comme durant la véritable veille. Ainsi, tantôt l'opinion nous dit que ce que nous voyons alors est faux, comme elle nous le dit dans la veille; et tantôt, elle est saisie par l'image et se laisse entraîner à sa suite²⁷.

En comparant d'autres inscriptions votives avec le poème homérique qui présente le rêve comme une réalité vécue et qui prend la peine de décrire la qualité du rêve, l'on retrouve dans la stèle de Sévère²⁸ une expression qui mérite une attention particulière, ἐπιστάς ἐ[ν]αργῶς « s'étant approché de lui en chair et en os ». Cette expression laisse entendre que le miraculé prend la peine de préciser l'apparition claire du dieu. L'adjectif ἐναργής signifie de manière véritable ou allégorique la venue en « chair et en os » d'une divinité. Dans l'*Odyssée*, 3, 420, Nestor prend la parole et invoque Athéna afin qu'elle « vienne de sa personne » (ἐναργής ἦλθε) pour le festin qui se prépare. Également dans l'*Odyssée*, 7, 201, Alkinoos se demande si Ulysse n'est pas un dieu: en effet, il fait allusion à des épisodes du passé, quand les dieux sont « apparus en personne » (φαίνονται ἐναργεῖς) s'asseyant à côté des Phéaciens, fils de Poséidon, sans jamais se cacher. Ulysse est un être humain et si les Phéaciens peuvent confondre sa venue avec celle d'un dieu, c'est que ceux-ci, quand ils viennent rendre visite à certains hommes, peuvent prendre une apparence tellement réelle qu'on peut aisément les confondre avec les mortels. À la fin du chant IV de l'*Odyssée*, Pénélope vient de voir l'εἶδωλον (le fantôme) de sa sœur en rêve venir à son chevet pour l'encourager et lui donner de l'espoir. À son réveil, elle se rend compte que le songe qu'elle « a vu surgir de la nuit était très clair » (ὥς οἱ ἐναργεῖς ὄνειρον ἐπέσσυτο νυκτὸς ἀμολγῶ). Il faut garder à l'esprit que dans le poème homérique, ὄνειρος « le songe » qualifie à la fois la vision en songe, mais aussi l'εἶδωλον « le fantôme » qui rend visite au rêveur. Il n'y a pas de distinction faite entre le phénomène onirique et le contenu de celui-ci: ils sont tous deux appréhendés comme le tout d'une réalité parallèle qui appartient au monde du sommeil. Nous retrouvons toujours ce même emploi de ἐναργῶς chez Hérodote et Eschyle: un personnage qualifie sa vision de « claire » (ἐναργής), après avoir vu en songe l'εἶδωλον d'un défunt ou d'un dieu.

²⁷ Aristote, *Opuscules. Traité des rêves*, chap. I, § 6: [...] ἐνδέχεται καὶ τὴν ὄψιν πάσχειν τι καὶ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις, ἕκαστον δὲ τούτων ὥσπερ ἐγρηγορότος προσβάλλει μὲν πρὸς τῇ αἰσθήσει, οὐχ οὕτω δὲ ὥσπερ ἐγρηγορότος· καὶ ὅτε μὲν ἡ δόξα λέγει ὅτι ψεῦδος, ὥσπερ ἐγρηγορόσιν, ὅτε δὲ κατέχεται καὶ ἀκολουθεῖ τῷ φαντάσματι.

²⁸ Ed.: KAVVADIAS, Έφ 1883, p. 237, n° 61; BAUNACK 1890, p. 13, n° 61; BLINKENBERG 1892, p. 264-265, n° 61; KAVVADIAS 1893, F I 6; FRÄNKEL, *IG* IV, 956; HILLER *IG* IV2, 1 127; HERZOG 1931, p. 45 (W80); EDELSTEIN 1945, I, p. 238, n° 424; LONGO 1969, p. 98, n° 61; PEEK, *Asklepieion*, p. 57; GIRONE 1998, II.5, p. 71-73; PRÊTRE 2009, p. 228.

Revenant à nos textes épigraphiques, il convient de souligner que les expressions nous permettent de comprendre, au moins en partie, l'idée que les fidèles consultants se faisaient de l'incubation. Les expressions ὄψιν εἶδε « il eut une vision » et ἐνύπνιον εἶδε « il vit un songe » évoquent non l'idée de « faire un rêve », mais plutôt l'idée de « recevoir de la part des dieux un rêve ». Ainsi on peut imaginer tout un rituel essentiel, comme nous l'avons évoqué plus haut, à la bonne préparation physique et psychique du pèlerin qui devait se laisser submerger lui-même par le divin. Le mot ἐνύπνιον renvoie à des visions en songe, des visions nocturnes, celles qui ne surviennent que durant le sommeil: ἐν « dans » et ὕπνος « le sommeil ». Dans les *Asklépieia*, la nuit était réservée à l'incubation, et le jour permettait aux consultants de se préparer spirituellement ou de faire le récit des rêves; on peut considérer que le culte asclépien admettait que jour et nuit avaient des caractères quelque peu différents. Sont distingués deux mondes: le monde du jour qui commence par le lever du soleil apportant la vie, donc le début des activités humaines, et une fois le soleil couché, un nouveau monde s'ouvre. Pendant la nuit, durant le sommeil, le corps et l'esprit ne sont dérangés par aucune activité physique. Alors, la communication entre les hommes et les dieux semble tout à fait possible : ἐγκατακοιμαθεῖσα δὲ ὄψιν εἶδε· ἐδόκει νιν τὸν θεόν « s'étant couché [dans l'*abaton*], il eut une vision : il lui semblait que le dieu [...] ». Est-il nécessaire de rappeler que la Nuit est la mère des Songes, si l'on en croit le mythographe Hésiode²⁹? Le rêve incubatoire, dans certains cas de témoignages, est présenté comme une vision réelle et non comme une production fantasmatique issue de l'imagination. Hérodote propose une conception qui correspond bien à celle que les stèles prêtent au rêve incubatoire et à la nuit. Dans son livre VII des *Histoires*, voici ce qu'il rapporte:

Quand vint l'heure du repos, l'opinion d'Artabane commença à inquiéter Xerxès, et, la nuit portant conseil, il en vint à la conviction que ce n'était pas pour lui chose à faire que de marcher contre la Grèce. Ainsi revenu sur sa décision, il s'endormit. Et, à ce que disent les Perses, il aurait eu pendant la nuit cette vision: il lui sembla qu'un homme se tenait près de lui, [...] ³⁰

L'importance de la nuit, porteuse de conseil et lieu de rencontre entre l'homme et son dieu par le truchement du rêve, est récurrente en Grèce ancienne. Aristote s'est beaucoup articulé sur la question. Il soutient que

pendant la nuit, l'inactivité de chacun des sens particuliers, et l'impuissance

²⁹ Hésiode, *Théogonie*, 212-213: « Nuit enfanta Sommeil, et avec lui, toute la race des Songes – et elle les enfanta seule, sans dormir avec personne, Nuit la ténébreuse » (Νὺξ τέκε δ' Ὑπνον, ἔτικε δὲ φύλον Ὀνειρώων ὅτινι κοιμηθεῖσα θεὰ τέκε Νὺξ ἐρεβεννή).

³⁰ Hérodote, *Histoires*: VII, 12.

d'agir où ils sont, parce qu'il y a reflux de la chaleur du dehors au dedans, ramènent toutes ces impressions qui étaient insensibles durant la veille, au centre même de la sensibilité; et elles deviennent parfaitement claires, quand le trouble est apaisé³¹.

Mais cela ne veut pas dire uniquement que les songes n'advenaient qu'au moment du sommeil ou pendant la nuit, car nous disposons, dans les récits XX³² et XLIII³³ des *Iamata*, de témoignages de visions qui se sont déroulées à l'état de veille ὕπαρ (vision à l'état de veille) – terme sur lequel nous reviendrons –. Si, dans les stèles, le terme ἐνόπτιον ne renvoie nullement à un dieu métamorphosé, c'est en revanche le cas du mot ὄνειρος attesté dans le poème homérique³⁴, qui a la même signification « songe ». Sophie Jama tente de démontrer l'éventuelle différence à faire entre les deux termes, en se basant sur l'*Onirocritique* d'Artémidore d'Éphèse:

La croyance en une possible divination par les songes n'est pas pour autant diminuée. Elle se précise même à travers une classification. Artémidore d'Éphèse, au II^e siècle, oppose les rêves ἐνόπτιον aux songes ὄνειρος. Si les premiers ne témoignent que de la réalité présente [...], les seconds ouvrent à une connaissance de l'avenir. Parmi eux, il convient de distinguer les songes théorématiques, pour lesquels l'accomplissement est identique à ce qui a été vu, des allégoriques dont les images représentées demeurent obscures et nécessitent une interprétation³⁵.

Les récits épiques, l'*Iliade* et l'*Odyssée*, sont scandés par toute une série de rêves envoyés à des mortels. En fait, le rêve homérique, qui présente le Songe « ὄνειρος » sous une forme allégorique³⁶, nous laisse entrevoir une conception primitive selon laquelle l'homme ne peut qu'agir selon la volonté divine exprimée par ces rêves. Dans le récit homérique, il s'agit d'un dieu messager ou d'un héros qui se métamorphose pour transmet-

³¹ Aristote, *Opuscules. Traité des rêves*, chap. III, § 2: Νύκτωρ δὲ δι' ἀργίαν τῶν κατὰ μόριον αἰσθήσεων καὶ ἀδυναμίαν τοῦ ἐνεργεῖν, διὰ τὸ ἐκ τῶν ἔξω εἰς τὸ ἐντὸς γίνεσθαι τὴν τοῦ θερμοῦ παλίρροιαν, ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τῆς αἰσθήσεως καταφέρονται καὶ γίνονται φανεραὶ καθισταμένης τῆς παραχῆς. Voir également *Opuscules. Traité de la divination dans le sommeil*, chap. I, § 7 (œuvre numérisée, <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/divination.htm>).

³² « Lyson d'Hermione, un enfant qui ne voit pas. Dans une vision à l'état de veille, il fut soigné par un chien à l'entrée du sanctuaire. Et il s'en alla guéri quant aux yeux ».

³³ « Un homme de Kios, podagre. Dans une vision à l'état de veille, le dieu, s'étant approché, lui ayant mordu les pieds et ayant provoqué une saignée, le rendit sain ».

³⁴ Homère, *Odyssée*, XIX, 535-581.

³⁵ S. JAMA, 1997, pp. 19-21.

³⁶ HOMÈRE, *Iliade*, II, 6-71; voir également, *Iliade*, XIV, 231-291.

tre des messages précis aux dormeurs. Dans le chant II de l'*Iliade*, le messager de Zeus, *Oneiros*, sous les traits du sage Nestor, apparut en songe Agamemnon³⁷. Et plus loin, Agamemnon invita les gérontocrates afin de leur faire part du conseil reçu d'Ὀνειρος:

Amis, écoutez-moi. Le céleste Songe est venu à moi, dans mon somme, à travers la nuit sainte, tout à fait pareil au divin Nestor pour les traits, la taille, le port; et s'arrêtant au-dessus de mon front, il m'a parlé ainsi [...] ³⁸.

Mais soulignons que le vers 35 du *chant II* évoque clairement la vanité du héros rêveur et le caractère trompeur de certains songes:

[*Oneiros*] dit, et s'en va, et laisse [Agamemnon] là songer en son cœur à un avenir qui jamais ne doit se réaliser. Il croit qu'il va, ce jour même, prendre la cité de Priam: le pauvre sot ! Il ne sait pas l'œuvre que médite Zeus³⁹.

Une autre révélation sur les songes trompeurs nous vient des propos de la très sage Pénélope dans l'*Odyssée*, - car c'est une erreur de penser que tous les Grecs croyaient au caractère divinatoire des rêves -. Voici ce qu'elle réplique à Ulysse qui lui a raconté son songe:

Ô mon hôte, je sais la vanité des songes et leur obscur langage! [...] Je sais, pour les humains, combien peu s'accomplissent⁴⁰.

Cette remarque nous amène à supposer que dans les *Asklépieia*, certains consultants repartaient bredouilles, insatisfaits de leurs rêves confus. Il en est bien d'autres qui s'en retournaient, sans aucune manifestation de quelque manière que ce soit de

³⁷ Homère, *Iliade*, II, 20: Στη δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς Νηληϊῶφ υἱὶ εὐκίως, Νέστορι, τὸν ῥα μάλιστα γερόντων τῷ Ἀγαμέμνων.

³⁸ Homère, *Iliade*, II, 53-60.

³⁹ Homère, *Iliade*, II, 53-60: Ὡς ἄρα φωνήσας ἀπεβήσето, τὸν δὲ λίπ' αὐτοῦ τὰ φρονέοντ' ἀνὰ θυμὸν ἃ ῥ' οὐ τελέεσθαι ἔμελλον· φῆ γὰρ ὁ γ' αἰρήσειν Πριάμου πόλιν ἤματι κείνῳ νήπιος, οὐδὲ τὰ ἦδη ἃ ῥα Ζεὺς μῆδετο ἔργα. Eschine évoque également cette idée de la nuit, moment de manifestation des divinités par le biais des songes, dans son *Contre Ctésiphon*. Pour lui, la nuit serait le moment opportun pour la divination, mais il existe de faux songes, des pseudo-rêves, inventés de toutes pièces par les mortels ou plus précisément par des chefs de guerre pour faire demeurer l'ennemi dans la crainte: « Eh bien! Citoyens d'Athènes, ce flatteur éhonté, apprenant le premier par les espions de Charidème la nouvelle mort de Philippe, invente de toutes pièces un songe venu des dieux, et prétend que ce n'était pas de Charidème qu'il avait appris l'évènement, mais de Zeus et d'Athéna. Ces divinités, au nom desquelles il se parjure durant le jour, viennent la nuit s'entretenir avec lui, prétend-il, et lui prédire l'avenir » (ESCHINE, *Discours: Contre Ctésiphon*, 77).

⁴⁰ Homère, *Odyssée*, XIX, 560-562 (VICTOR BÉRARD): « Ζεῖν', ἦτοι μὲν ὄνειροι ἀμήχανοι ἀκριτόμυθοι γίγνοντ', οὐδέ τι πάντα τελεῖται ἀνθρώποισι ».

la divinité à leur égard, et qui étaient contraints de revenir au lieu sacré jusqu'à la réalisation de leurs vœux, ou encore d'autres qui, découragés par la vanité de leurs efforts pieux, décidaient d'attendre l'heure fatidique ou fortuite de la guérison. Dion Cassius, dans son *Histoire romaine*, atteste que, malgré les démarches spirituelles et rituelles des pèlerins auprès des dieux, il y en avait toujours qui n'étaient exaucés; il prit l'exemple de l'empereur romain Sévère:

En effet, ni Apollon Grannos, ni Asclépios, ni Sérapis, malgré toutes ses prières et toutes les nuits passées dans leurs temples, ne lui (Alexandre Sévère) furent d'aucune utilité. Il leur envoya de loin des vœux, des victimes et des offrandes; beaucoup de gens couraient tous les jours, pour leur porter quelque chose de ce genre; il y vint aussi en personne, dans la pensée que sa présence aurait une certaine force, et il y accomplit toutes les prescriptions imposées aux adorateurs mais sans rien obtenir pour sa santé⁴¹.

Si la vanité de certains songes ou rêves se voit exprimée dans quelques termes grecs, il le semble moins pour le terme ὕπαρ qui est utilisé dans les stèles (récit XVI, XX, XXIII, XLIII des *Iamata*). Pour rendre compte de la nature de l'interaction avec la divinité, ce terme signifie tantôt un « songe véridique », tantôt « l'état de veille », tantôt « la réalité » et tantôt « le jour ». Dans toute la littérature grecque, ce terme est très souvent associé comme antonyme au mot ὄναρ « un songe »⁴², un rêve nocturne, mais également rêverie advenant de jour comme de nuit sans qu'il y ait sommeil. Dans le poème homérique⁴³, ὕπαρ peut non seulement signifier « le rêve véridique » opposé au rêve trompeur dont on ne doit pas tenir compte (ὄναρ), mais aussi « la ré-

⁴¹ Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXXVIII, 15, 6-7: « Οὐτε γὰρ ὁ Ἀπόλλων ὁ Γράννος οὐθ' ὁ Ἀσκληπιὸς οὐθ' ὁ Σάραπισ καίπερ πολλὰ ἰκετεύσαντι αὐτῷ πολλὰ δὲ καὶ προσκαρτερήσαντι ὠφέλησεν. Ἐπεμψε γὰρ αὐτοῖς καὶ ἀποδημῶν καὶ εὐχὰς καὶ θυσίας καὶ ἀναθήματα, καὶ πολλοὶ καθ' ἑκάστην οἱ τοιοῦτό τι φέροντες διέθεον· ἦλθε δὲ καὶ αὐτὸς ὡς καὶ τῆ παρουσίᾳ τι ἰσχύσων, καὶ ἔπραξεν πάνθ' ὅσα οἱ θρησκευόντες τι ποιοῦσιν, ἔτυχε δ' οὐδενὸς τῶν ἐς ὑγίαιαν τεινόντων ».

⁴² L'opposition significative des deux termes ὕπαρ-ὄναρ est également notée dans l'*Odyssée* XIX: « Ceci n'est pas un songe; c'est bien, en vérité, ce qui va s'accomplir! » οὐκ ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ ἐσθλόν, ὃ τοι τετελεσμένον ἔσται (Homère, *Odyssée*, XIX, 547).

⁴³ Maxime de Tyr, *Dissertations*, 10, 1 e : « Λέγει γὰρ ποῦ Ὅμηρος δύο εἶναι πύλας ἀμενηνῶν ὀνειρῶν, τὴν μὲν ἐξ ἐλέφαντος, τὴν δὲ ἐκ κεράτων · τοὺς μὲν οὖν διὰ κεράτων ἰόντας ἀτρεκεῖς τε εἶναι καὶ πιθανοὺς πιστεύεσθαι · τοὺς δὲ ἐτέρους σφαλεροῦς, καὶ ἀπατεῶνας, καὶ μηδὲν ὕπαρ ἐπι τὴν ψυχὴν φέτοντας » Homère dit en effet qu'il y a deux portes des songes, l'une d'ivoire, l'autre de corne. Donc, ceux qui passent à travers la porte de corne sont précis et vraisemblables, dit-on. Les autres sont vains et trompeurs, puisqu'ils n'apportent en réalité rien sur l'âme.

alité ». Dans les récits XX⁴⁴ et XLIII⁴⁵ des stèles, ὕπαρ renvoie à « l'état de veille » ou à « la réalité à l'état de veille », et probablement son association constante avec ὄναρ permet d'illustrer le passage soudain ou progressif dans le temps de l'état du sommeil à celui de la veille. De fait, le contexte de ὕπαρ laisserait entendre que le rêve incubatoire est indissociable de la réalité. Sans vouloir insister sur ce lien fort, nous tenons, quand même, à rappeler que presque toutes les consultantes d'Asclépios, en désir d'enfant, ont eu directement des rêves érotiques; et en ce qui concerne les autres patients, ils ont chacun rêvé vraisemblablement de traitements médicaux ou médico-chirurgicaux, même si le langage des récits traduit une ambiguïté dans certaines cures reçues. Par exemple, dans les *Iamata*, le terme ὕπαρ exprimait donc vraisemblablement la dualité entre d'une part le monde de la nuit, obscur et animé par des visions de songes qui se produisent durant le sommeil, et d'autre part le monde du jour, lumineux et animé par la « vision de la réalité » durant la veille. De fait, l'on peut remarquer, à la fin chaque récit, l'usage de la proposition ἀμέρας δὲ γενομένης « quand vint le jour » qui marque la fin de l'incubation et le début des activités diurnes. On en déduit qu'au moment du sommeil, le rêve incubatoire permet le passage dans une autre dimension pour le suppliant, un pont entre l'humain et le divin, et, aux yeux du patient, la voie d'une guérison garantie.

Toutefois, du point de vue médical et rationnel, on remarquera que les rêves des patients ne laissaient pas indifférents les médecins hippocratiques et penseurs rationalistes.

3. *Rêve incubatoire: hallucination ou désir psychique du consultant ?*

Les savants de l'Antiquité avaient bien conscience de l'importance de certains rêves dans le processus de guérison du malade. L'auteur du traité *Du Régime* nous renseigne sur la conception hippocratique générale sur les rêves, notamment sur les songes, en distinguant deux catégories de songes.

La première catégorie nécessite des interprètes versés dans l'art divinatoire, aussi l'interprétation en est-elle plus ou moins satisfaisante. En effet « les songes où l'âme annonce les affections corporelles, soit excès de plénitude ou d'évacuation des choses congénitales soit changement vers des choses inhabituelles,

⁴⁴ « Lyson d'Hermione, un enfant qui ne voit pas. Dans une vision à l'état de veille, il fut soigné par un chien à l'entrée du sanctuaire. Et il s'en alla guéri quant aux yeux ».

⁴⁵ « Un homme de Kios, podagre. Dans une vision à l'état de veille, le dieu, s'étant approché, lui ayant mordu les pieds et ayant provoqué une saignée, le rendit sain ».

sont expliqués par les mêmes interprètes [...]»⁴⁶. Le rêve aurait donc des vertus thérapeutiques; il n'est donc ni une simple coïncidence, ni le fruit du hasard, du moment que ces interprètes s'efforcent d'introduire dans leur art des applications médicales, et partant, des interprétations médicales. Le rêve est non seulement révélateur de symptômes, mais également moyen de médications⁴⁷.

Quant à la seconde catégorie, elle est de l'ordre du médecin, on pourrait qualifier ces rêves de corporels.

Les songes qui rapportent les actions ou les pensées de la veille dans la nuit suivante [...] indiquent la santé, parce que l'âme demeure dans la pensée du jour, n'étant surmontée ni par aucune plénitude ni par aucune déperdition ni par rien venant du dehors. Mais, quand les songes contrarient les actions de la veille, et qu'il y a là-dessus bataille ou victoire, cela signale un trouble dans le corps⁴⁸.

L'auteur révèle, plus loin, d'autres sortes de rêves; il parle de ceux dans lesquels on voit quelque phénomène céleste:

Voir le soleil, le ciel et les astres purs, agiles, dit-il, et chacun suivant son mode d'être, est favorable; cela promet au corps santé de la part de tout ce qui y est [...] Voir quelque chose de contraire, annonce quelque maladie, plus forte s'il s'agit d'influences plus fortes, plus légère s'il s'agit d'influences plus faibles.

L'on serait tenté de classer cette dernière interprétation dans le domaine astro-mantique. Toutefois, cette répartition des rêves corporels permet à l'auteur d'établir des cas relevant à la fois de la *physis* et de l'irrationnel. Et l'on peut observer que dans les stèles, le rêve incubatoire a pareille teneur. Il joue un rôle particulier, en permettant au dormeur de libérer son esprit des entraves sensorielles; ce qui, de manière expérimentale, pourrait favoriser des opérations hors du commun. Dans ce rêve, le dormeur est amené à côtoyer le paranormal, ou des phénomènes psychiques difficilement explicables par la raison et incompréhensibles:

- Rêve dit divinatoire: c'est le cas du père d'Aristocritos, disparu depuis plusieurs jours (récit XXIV).
- Rêve par procuration et par télépathie: c'est le cas du récit XXI⁴⁹ d'Arété

⁴⁶ HIPPOCRATE, *Œuvres complètes: Du régime*, IV, 87.

⁴⁷ Cette utilisation du rêve est d'ailleurs l'affaire des chamans d'Amérique qui interrogent leurs patients sur leurs rêves pour établir leurs diagnostics et proposer une thérapie.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 645.

⁴⁹ ARÉTÉ DE LACONIE, *hydropique*. « Alors qu'elle était restée à Lacédémone, sa mère vint dormir

de Laconie, hydropique. Arété de Laconie et sa mère ont reçu le même rêve comme par télépathie « τὸ αὐτὸ ἐνύπνιον ὠρακυῖαν », alors que c'est la mère qui s'est rendue à l'*Asklépieion* à la place de sa fille: ce récit est la seule attestation des rêves partagés que nous avons rencontrés dans les documents épigraphiques.

Cette dernière remarque nous contraint à développer une autre type de rapport entre le rêve incubatoire et le rêveur.

Nous commencerons par rappeler l'importance des rêves qui n'ont rien à voir avec une conception divine de la chose. Dans son *Traité des rêves*, Aristote met en évidence le rôle de sensation. Pour lui, le songe n'est rien d'autre qu'une sorte d'image qui se produit dans le sommeil. C'est tout simplement le fonctionnement mécanique de l'organisme :

Ce n'est pas seulement pendant la veille que se produisent les mouvements causés par les sensations, ou bien que ces sensations viennent du dehors, ou qu'elles surgissent de l'intérieur du corps qui les éprouve; ces mouvements se produisent quand se déroule l'affection spéciale qu'on appelle sommeil [...] De même que l'on peut être très aisément trompé, comme nous l'avons dit, tantôt par une passion, tantôt par une autre; de même quand on dort, on est trompé par le sommeil, par l'ébranlement des organes et par toutes les autres circonstances qui accompagnent la sensation. Il suffit alors de la plus petite ressemblance pour que nous confondions les objets entre eux⁵⁰.

Les récits oniriques que nous ont légués la littérature médicale, comme dans la littérature poétique et les documents épigraphiques, se présentent habituellement de la sorte : les rêves sont souvent provoqués par le patient, et sont le fruit d'un mécanisme organique, suivant son état de santé, ou bien il s'agit du produit des activités de la veille (des songes qui représentent ou contrarient les actions ou les pensées à l'état de veille), soit enfin qu'ils seraient de l'ordre divin.

à sa place dans le portique d'incubation et eut un rêve. Il lui semblait que le dieu, après avoir détaché la tête de sa fille, a suspendu son corps avec le cou en bas ; et une fois que le liquide s'est abondamment écoulé, il a détaché son corps et replacé la tête sur le cou. Après ce rêve, elle retourna à Lacédémone où elle trouva sa fille qui était guérie et avait fait le même rêve ».

⁵⁰ Aristote, *Opuscules: Traité des Rêves*, 460-461: Ἐκ δὴ τούτων φανερόν ὅτι οὐ μόνον ἐγρηγορώτων αἱ κινήσεις αἱ ἀπὸ τῶν αἰσθημάτων γινόμεναι τῶν τε θύραθεν καὶ τῶν ἐκ τοῦ σώματος ἐνυπάρχουσιν, ἀλλὰ καὶ ὅταν γένηται τὸ πάθος τοῦτο ὃ καλεῖται ὕπνος [...]. Ὡσπερ δ' εἶπομεν ὅτι ἄλλοι δι' ἄλλο πάθος εὐαπάτητοι, οὕτως ὁ καθεύδων διὰ τὸν ὕπνον καὶ τὸ κινεῖσθαι τὰ αἰσθητήρια καὶ ἄλλα τὰ συμβαίνοντα περὶ τὴν αἴσθησιν, ὥστε τὸ μικρὰν ἔχον ὁμοιότητα φαίνεται ἐκεῖνο·

La confiance et l'espoir qui renaissent au réveil d'une séance de consultation, en agissant et sur le tonus mental et sur le tonus somatique, permettent à l'organisme de mieux se défendre [contre la maladie]⁵¹.

Les conditions de naissance du rêve, son rapport avec la vie psychique à l'état de veille (les préparations rituelles), les *stimuli* qui se pressent pour être perçus pendant le sommeil et le jeu de l'affect sur l'état de santé du rêveur ont tout leur intérêt pour le prêtre-médecin. À lire les récits de rêve incubatoire, l'impression semble presque évidente: le désir manifeste du patient cherche à s'exprimer sous une forme détournée. L'imaginaire permet à l'inconscient de se créer un scénario qui répondrait aux attentes du patient. Le rêve incubatoire correspond très souvent à la recherche du patient pour qui la visite et l'intervention du dieu importent plus. Le malade, comme face au désir, ne rêve que de guérir, peu importe la manière. Comme premier exemple, le récit VIII d'Euphanès, un enfant lithiasique, revêt cet aspect à la fois magique et révélateur du rêve incubatoire. Le traitement médical de l'enfant par le dieu qui lui est apparu n'est nullement évoqué, il s'agit plutôt d'une promesse de guérison qui lui est faite:

Le dieu [...] lui demanda: "Que m'offriras-tu, si seulement je te guéris?" Il répondit: "Dix astragales".

Τί μοι δωσεῖς, αἴ τύ ὑγιή ποιήσω; αὐτὸς δὲ φάμεν Δέκ' ἀστραγάλους⁵².

Ce texte est très révélateur, il présente les deux aspects conceptuels du rêve incubatoire: le rêve en tant que moyen de communication entre le monde humain et celui des dieux, et le rêve, comme accomplissement du désir. La réponse de l'enfant révèle bel et bien son désir ardent de reprendre ses activités ludiques diurnes, car il est sans doute privé de jeu depuis un ou plusieurs jours à cause de son calcul rénal. À travers ce récit, l'on peut explorer l'univers onirique de l'enfant en général. On sait déjà que l'enfant n'a pas toujours la capacité mentale suffisante pour mettre en récit son vécu nocturne; et suivant le genre de rêve (par exemple les cauchemars), il n'est pas sûr qu'il ait envie de s'en souvenir. La production onirique s'inscrit dans le prolongement des préoccupations à l'état de veille (privation de jeu). Elle ne se réduit pas seulement à ce simple mécanisme, mais tente également de jouer sur l'état de santé du patient. Le rêve, dans ce témoignage, peut alors être conçu comme un simulateur d'évènements ou d'images destiné à aider l'enfant à affron-

⁵¹ N. BENSEDDIK, 2010, p. 347.

⁵² L'astragale ou l'osselet est le nom donné à une pièce de forme identique utilisée dans le jeu des osselets: jeu d'adresse à lancer des pièces et à les rattraper sur le dos de la main.

ter son mal ou à assouvir son désir. Une comparaison anachronique permet d'analyser la facture ou la nature du vécu onirique d'Euphanès qui, à juste titre, peut être vu sous le même angle que le rêve d'une des filles de Freud, Anna; rêve que Freud s'est permis d'observer pour en reconstituer le récit. En effet, cette petite fille a été mise à la diète pendant toute une journée. Et la nuit, on l'entendit crier au cours de son sommeil agité: « Anna, F.eud, f.aise, g.osses, flan, bouillie⁵³ ». Le rêve incubatoire ne s'inscrit pas en contradiction avec les préoccupations de la journée à l'état de veille, mais les prolonge dans le sommeil et autorise la réalisation des désirs refoulés ou de ceux dont le dormeur ressent la nécessité. L'idée qui ressort de ce rêve est que l'enfant a intériorisé le monde extérieur. De fait, le rêve vient à point nommé servir de moyen de revivre leurs contenus mentaux, mais aussi et surtout d'accomplir sans entrave leurs désirs refoulés à l'état de veille. L'auteur du traité hippocratique du *Régime* explique le caractère interactif entre le rêve et le rêveur et prend en compte les effets du rêve sur l'état de santé du dormeur :

Les songes qui rapportent les actions ou les pensées de la veille dans la nuit suivante et qui représentent d'une façon régulière ce qui a été fait ou délibéré pendant le jour dans une juste affaire, sont favorables; ils indiquent la santé, parce que l'âme demeure dans la pensée du jour, n'étant surmontée ni par aucune plénitude ni par aucune déperdition ni par rien venant du dehors. Mais, quand les songes contrarient les actions de la veille, et qu'il y a là-dessus bataille ou victoire, cela signale un trouble dans le corps⁵⁴.

⁵³ S. FREUD, 1973, p. 122.

⁵⁴ Hippocrate, *Œuvres complètes: Du régime*, IV, 87. Par ailleurs, Aristote admet qu'il est possible qu'en rêve, transparaisse l'état de santé de l'organisme et que nos activités diurnes ainsi que nos pensées se répètent; sur ce, il est fort probable qu'inversement, le contenu de nos rêves ait un impact considérable sur notre comportement à l'état de veille: « De même qu'en effet, sur le point d'accomplir un acte, et pendant que nous l'accomplissons et après l'avoir accompli, nous y pensons souvent et le faisons dans un songe véridique (la cause est que le mouvement se trouve préparé par les éléments recueillis durant le jour), inversement, il est nécessaire que les mouvements qui ont lieu dans le sommeil soient souvent les principes d'actions accomplies durant le jour: en effet, ces actions ont déjà été préparées dans les imaginations de la nuit » (Aristote, *Opuscules: Traité de la divination dans le sommeil*, chap. I, 463a, § 9). On retrouve encore chez Lucrèce qui prend l'exemple des spectacles de cirque, l'illustration de cette idée de corrélation continue entre préoccupations diurnes et sommeil. Il affirme que « ceux qui, pendant de longs jours, ont assisté assidûment aux jeux du cirque, lors même qu'ils ont cessé d'en jouir par les sens, conservent le plus souvent dans l'esprit des voies ouvertes par où peuvent encore s'introduire les simulacres de ce qu'ils ont vu; et que les mêmes images plusieurs jours durant hantent leurs yeux; également ils voient, même éveillé, les danseurs et leurs gracieux mouvements, ils entendent les purs accents de la cithare et le doux langage des instruments à corde, ils ont sous les yeux le même public et les diverses merveilles de la décoration scénique ». Ce récit est tout à fait étonnant par sa véracité.

Si nous admettons donc que, dans la majeure partie des cas oniriques, le dormeur obtient en rêve la satisfaction de ce dont il a été privé pendant la journée, il serait judicieux d'intégrer dans ce même registre le récit XIV d'un adulte, souffrant de la lithiase, qui, à la suite du rêve incubatoire, eut la spermatorrhée:

Un homme avait une pierre dans la partie génitale. Il eut un rêve: il lui semblait qu'il avait des rapports avec un beau garçon, et ayant eu des pertes séminales dans le sommeil, il fit sortir la pierre; et l'ayant enlevée, il s'en alla, la tenant dans les mains.

Ἀνὴρ ἐν αἰδοίοι λίθον. Οὗτος ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει παιδὶ καλῶι συγγίνεσθαι, ἐξονειρώσσων δὲ τὸλ λίθον ἐγβάλλει καὶ ἀνελόμεος ἐξῆλθε ἐν ταῖς χερσὶν ἔχων.

Dans ce récit érotique, il ne s'agit pas d'un rêve d'union avec un être ordinaire, mais plutôt de l'union avec un *παῖς καλός* « un beau garçon »; et la tendance est de dire qu'il s'agit d'un *νεανίσκος εὐπρεπῆς τὰμ μορφάν* traduit littéralement par « un beau jeune homme quant au physique » (récit XVII). Tout porterait à croire que ce patient avait une sensibilité et une attirance certaine pour la jeunesse et la beauté physique. Toutefois, le récit de l'homme lithiasique fait référence sans *a priori* au « *phantasma* ». Son rêve se présente comme une sorte de miroir reflétant un désir inhibé, à forte tonalité sexuelle; bref, un pur accomplissement de ses désirs. Il pourrait donc être classé dans cette rubrique où le rêve désigne le mouvement vers un être animé ou inanimé dont l'âme ou le corps subit l'attraction ou qu'il considère comme source de satisfaction, source d'amour ou de plaisir idéal très recherché. Cette appétence de l'acte sexuel jusque dans le rêve, connue sous le nom grec d'*ὄνειρωγμός*, a beaucoup intéressé des auteurs comme Caelius Aurélien qui y voit des troubles vénériens. J. M. André rappelle que

dans son essai de *Chroniques* V, 7, 80 *sq*, Caelius insiste sur le fait que la pathologie corporelle se conjugue avec le dérèglement de l'imaginaire, qui peuple le sommeil de fantasmes érotiques (des images vaines de coïts fictifs)⁵⁵.

Donc dans ce rêve érotique, force est de constater que l'imagination *phantasia* y a une forte influence, ce plaisir sans contact réel est vécu comme une réalité.

Cet état de fait nous amène à envisager sur un autre type de rêve érotique conciliant les notions de *phantasma* et sacré: il s'agit du rêve de Nikasiboulè (récit XLII) qui s'unit avec le dieu lui-même durant l'incubation, un rêve mélangeant ses sollicitations personnelles avec les affects liés aux besoins sexuels:

⁵⁵ J. M. ANDRÉ, 2006, p. 257.

Nikasiboulè de Messène, en quête de progéniture, dort dans l'abaton et eut un rêve: à ce qu'il lui semblait, le dieu, tenant un serpent, vint auprès d'elle, et elle eut des rapports avec lui. Et après cela, elle eut des enfants, en une année deux garçons.

Νικασιβούλα Μεσσανία περι παίδων ἐγκαθεύδουσα] ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς δράκοντα μεθ[έρποντα ἴκειν] φέρων παρ'αὐτάν, τούτῳ δὲ συγγενέσθαι αὐτά· [καὶ ἐκ τούτου] παῖδες οἱ ἐγένοντο εἰς ἐνιαυτὸν ἔρσενες δύο[ε].

À travers ce témoignage, l'on peut remarquer que la question de sexualité dans la sphère religieuse était chose courante et paraissait normale. Le récit de Nikasiboulé pourrait être mis en opposition avec le rêve d'Io, dans la pièce tragique *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, qui, elle aussi, éprouve ce désir ardent de contracter une union sexuelle avec Zeus:

Des songes venaient sans cesse, pendant la nuit, vers ma chambre virginale. Ils me disaient, dans un doux langage : « Ô jeune fille, pourquoi si longtemps garder ta virginité ? Ton bonheur est grand ! Tu peux aspirer au plus glorieux des mariages. Zeus éprouve un désir ardent pour toi; avec toi il veut partager les voluptés de Cypris. Oh, vierge, ne repousse pas la couche de Zeus! Descends plutôt vers les champs de Lerne, vers ces fécondes prairies où paissent les troupeaux de ton père, où s'élèvent les étables de ses bœufs. Hâte-toi; rassasie enfin le désir qui brûle dans les yeux de Zeus ». Tels étaient les songes dont chaque nuit, pour mon malheur, j'étais assaillie⁵⁶.

Si le rêve érotique de Nikasiboulé témoigne de l'accomplissement d'une situation désirée et recherchée par le dormeur, celui d'Io n'est pas volontaire, il est en revanche le fruit d'un mécanisme d'un corps féminin en pleine transformation; ce rêve est indépendant à la volonté du rêveur: il est endogène c'est-à-dire motivé par un désir produit par l'organisme. Ces deux rêves érotiques « théophiliques » semblent très fréquents chez les adolescentes en âge pubère; ce genre de rêve les hante parce qu'elles ne sont pas « mariées ». Par analogie, ce rêve endogène chez les garçons en âge pubertaire existe lui aussi. Il est tout aussi familier. Lucrèce lui-même n'hésite pas à l'évoquer de manière assez détaillée:

⁵⁶ Eschyle, *Prométhée enchaîné*, vv. 645-656 : Αἰεὶ γὰρ ὄψεις ἔννευχοι πολεύμεναι ἐς παρθενῶνας τοὺς ἐμοὺς παρηγόρουν λείοισι μύθοις “ὦ μέγ' εὐδαιμον κόρη, τί παρθενεύει δαρὸν, ἐξόν σοι γάμου τυχεῖν μεγίστου; Ζεὺς γὰρ ἡμέρου βέλει πρὸς σοῦ τέθαλπται καὶ συναίρεσθαι Κύπριν θέλει· σὺ δ', ὦ παῖ, μὴ πολακτίσης λέχος τὸ Ζηγός, ἀλλ' ἔξελθε πρὸς Λέρνης βαθὺν λειμῶνα, ποιίνας βουστάσεις τε πρὸς πατρός, ὡς ἂν τὸ Δῖον ὄμμα λωφήσῃ πόθου».

De même l'adolescent dont la semence commence à se répandre dans les vaisseaux de son corps, au jour même où elle s'est mûrie dans l'organisme, voit s'avancer en foule des simulacres de diverses personnes qui lui présentent un visage charmant, un teint sans défaut : vision qui émeut et sollicite en lui les parties gonflées d'une abondante semence, au point que, dans l'illusion d'avoir consommé l'acte, il répand à larges flots cette liqueur en souille son vêtement⁵⁷.

Toutefois, dans les deux récits, les femmes ont eu des rêves fondés sur des éléments individualisés dont elles ressentent intensément le besoin. À l'issue de son rêve érotique, *Nikasiboulè* semble satisfaite; quelques mois plus tard, elle a eu des jumeaux. Ce qui n'est pas le cas d'Io: bien que son rêve érotique entraîne, selon toute vraisemblance, un orgasme onirique, il la laisse cependant déçue au réveil. Ce genre de rêve érotique peut être décrit comme la prise de conscience de quiconque a fait un rêve agréable et qu'au réveil, il s'aperçoit que ce rêve ne correspond pas à la réalité. Dans les deux cas, on observe une vraisemblance du rêve en rapport avec le psychisme de ces femmes, même si l'une a été satisfaite et l'autre non.

Par ailleurs, outre les rêves incubatoires érotiques, on observe un autre type de rêve où sommeil et rêve sont plus ou moins tributaires de la sensation. Aristote affirme, à cet effet, que l'« on verra avec évidence que nous disons la vérité et qu'il y a dans les organes sensoriels des mouvements susceptibles de produire des images, si l'on s'efforce, avec attention, de se souvenir de ce que l'on ressent, et quand on est endormi et quand on se réveille » dans le traité *Des Rêves*⁵⁸. Le récit XVI, par exemple, répond parfaitement à ces observations :

Nikanor, un boiteux. Cet homme se reposait. Dans une vision, un enfant lui déroba son bâton et s'enfuit. Et d'un mouvement brusque, il se mit à sa poursuite. Et après cela, il fut guéri.

Νικάνωρ χωλός. Τούτου καθημένου παῖς τις ὕπαρ τὸν σκίπωνα ἀρπάξας ἔφευγε. Ὁ δὲ ἀστάς ἐδίωκε καὶ ἐκ τούτου ὑγιῆς ἐγένετο.

Le rêve de Nikanor signale que le dormeur est l'objet d'un stimulus pouvant déclencher des sensations. Nul doute que les stimuli sensoriels mis en œuvre durant l'état de sommeil influencent le contenu du rêve. Nikanor, malgré sa claudication, s'est mis brusquement à la poursuite de l'enfant qui lui a dérobé ses béquilles.

⁵⁷ Lucrèce, *De la nature*, IV, 1030-1036 (trad. A. Ernout, CUF, 1985).

⁵⁸ Aristote, *Petits traités d'histoire naturelle*, 462a : « Ὅτι δ' ἀληθῆ λέγομεν καὶ κινήσεις φανταστικαὶ ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις, δῆλον, ἐάν τις προσέχων πειρᾶται μνημονεύειν ἅ πάσχομεν καταφερόμενοι τε καὶ ἐγειρόμενοι ».

Le rêveur a dû réagir de deux manières possibles au cours de son sommeil: soit il s'est réveillé agité, sentant les nerfs moteurs de sa jambe en mouvement, et s'est mis soudainement à marcher; soit il a poursuivi son sommeil tout en produisant inconsciemment des mouvements des membres inférieurs. Le cerveau est loin d'être inactif durant le rêve – les mouvements des yeux, des membres inférieurs ou supérieurs du corps au cours du sommeil, les mouvements réflexes en cadence avec le contenu du rêve, les impressions sensorielles interviennent –. Et dans cette optique, l'on peut constater que ce rêve incubatoire semble relever de l'activité cérébrale lors de laquelle le cerveau, de manière expérimentale, peut concilier ou mêler les émotions, les pulsions, les complexes. Le processus onirique s'oriente vers la guérison du mal, comme un mécanisme du cerveau: on dirait que le rêve est contrôlé de manière à ne mettre en évidence que ce désir de guérir.

Conclusion

En définitive, suite à notre étude de ces quelques récits oniriques, nous sommes enclins à voir un important processus psychique dans le travail du rêve malgré toute l'acception morphosémantique et religieuse que lui donnent les témoignages. La condition essentielle qui détermine le rêve des consultants dans les sanctuaires guérisseurs est de l'ordre de la motivation. Le consultant est plus que jamais déterminé à recevoir en rêve le dieu ou un de ses auxiliaires. Quand on prend en considération cet aspect, on se rend compte que le rêve incubatoire n'est pas présenté comme un rêve qui va arriver mais celui que le consultant aimerait voir arriver. Et que le processus de formation de ces genres oniriques dépend également en grande partie du besoin psychique du patient. Sur ce, nous pouvons aisément affirmer, comme l'a si bien remarqué Salomon Reinach, que

la crédulité des hommes n'a pas fait un pas en arrière depuis deux mille [cinq cents] ans.

Et donc,

faire appel à l'irrationnel pour soulager la douleur, c'est prouver qu'on est prêt à tout pour s'en débarrasser, c'est vouloir combler les blancs et les manques de la science, de la médecine rationnelle, surtout quand elle n'en est qu'à ces balbutiements, c'est aussi rendre compte du fait que l'esprit peut agir sur le corps, c'est enfin essayer de saisir une sensation (et un sentiment) floue, mouvante, infinie et indéfinie par un moyen qui l'est tout autant⁵⁹.

⁵⁹ VALÉRIE BONET, 2003, p. 148.

Dans la préface de *Maladies humaines, thérapies divines*, ANGELOS CHANIOTIS apporte une confirmation à ce constat. Lors d'une visite au monastère de l'Archange-Michel à Thasos, il a acheté le livre *L'adoration de l'Archange –Michel de Thasos* (Thasos, 2008), publié par le monastère, où sont recensés, exactement comme dans notre corpus, les *Miracles de l'Archange-Michel* dont nous allons reproduire un extrait:

J'avais le cœur très malade et mon médecin m'a dit que je devais décider à me faire opérer. L'été, je suis allée en vacances en Grèce voir mes enfants. C'est alors que ma sœur me parla des miracles de l'Archange Michel et m'apporta de l'huile de Sa Grâce. Elle me dit de me frictionner le cœur avec l'huile pour bien aller. Quand j'ai pris l'huile dans mes mains, j'ai prié très fort, les larmes aux yeux et la foi au cœur, et je me suis frictionnée. Que dire! J'ai été guérie complètement! Je suis allée chez mon médecin, j'ai fait un électrocardiogramme et des examens et il les a tous trouvés normaux.

En outre, de nos jours, le rêve incubatoire à fonction thérapeutique, où se mêlent symboles et signes mystiques, est également utilisé dans la société musulmane, notamment de l'Inde où l'on a connaissance de plusieurs cas de guérisons oniriques opérées dans des sanctuaires Soufis du Deccan et d'autres contrées - (les Soufis étant des musulmans sunnites, élitistes, connus d'antan pour leurs savoirs médicaux, et qui constituaient une organisation initiatique et ésotérique en quête spirituelle de la Sagesse divine) -. Ainsi le trépas de certains soufis a donné lieu, dans le monde musulman, à des cultes de guérison et de dévotion autour de leurs tombes, à l'instar des cultes chtoniens guérisseurs que nous avons étudiés. Dans ces lieux saints où se répètent assez souvent des prodiges par le biais du rêve guérisseur⁶⁰,

l'assistance aux malades est liée à de plus amples fonctions à caractère pieux et charitable. Dans ou près de certains sanctuaires, on trouve quelques médecins et des pharmacies *yunani*, un dernier héritage de l'influence exercée auparavant par les Soufis sur la transmission du savoir médical⁶¹.

⁶⁰ F. SPEZIALE, 2008, p. 164: « Les rêves de guérison se répètent régulièrement, mais ils sont en même temps des événements prodigieux qui n'atteignent qu'une élite parmi les patients du sanctuaire. Ils se caractérisent par des thèmes dominants, qui modèlent la plupart de ces épisodes, comme la rencontre onirique avec un saint qui récite des invocations et souffle sur le rêveur. L'univers onirique des fidèles se forge en imitant et en adaptant les symboles du culte des saints, du rapport spirituel entre le maître soufi et le disciple et des rituels de guérison opérés par les soufis. Le sanctuaire, son symbolisme et ses rites se retrouvent transfigurés dans la sphère onirique. Les thèmes dominants de ces rêves montrent également des similitudes importantes avec les modèles qui sont décrits dans la littérature islamique sur les songes et dans les épisodes narrés dans d'autres genres d'écrits, y compris les sources médicales ».

⁶¹ *Ibidem*, p. 164.

Un autre exemple de survivance de cette pratique oniromancienne concerne le Maghreb et est connu sous le nom d'*Istikhara*:

[Au Maroc], au fond de cette grotte [nommée *Imi n'Taqandout*], une natte sert à la pratique de l'*Istikhara*. Les fous et les névrosés qu'on y amène y couchent trois nuits consécutives: durant leur sommeil, la puissance oraculaire leur apparaît et répond à leur requête par des indications claires le plus souvent, quelquefois par l'intermédiaire du *moqqadem* (le préposé au sanctuaire). Dans cette grotte, comme dans d'autres de même nature, les génies adressent souvent leurs clients à quelque saint guérisseur musulman, sous la pression des représentants de l'orthodoxie musulmane dont l'objectif constant est de parvenir à la disparition des vieux cultes; ils n'y réussissent pas toujours⁶².

BIBLIOGRAPHIE

I. ANCIENS

AELIUS ARISTIDE,

- *Discours Sacrés : rêve, religion, médecine au II^e siècle après Jésus Christ*, introduction et traduction par A. J. Festugière, Paris, Macula, 1986.

AMMIEN MARCELLIN,

- *Res Gestae*, texte établi et traduit par Nisard M., Paris, Librairie Firmin Didot Frères, Fils et C^{ie}, 1869.
- *Anthologie grecque*. Première partie, Anthologie palatine. Tome III, Livre VI, texte établi et traduit par Pierre Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1931.

APOLLODORE,

- *Bibliothèque*, livre I, traduit par Carrière J.-C. et Massonnie B., Paris, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 443, 1991.

ARISTOPHANE,

- *Les Nuées*, texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1995.
- *Les Oiseaux*, texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 2000.
- *Les Thesmophories*, v. 502-507, t. IV, texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 38-39.
- *Ploutos*, texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

ARISTOTE,

- *Constitution d'Athènes*, texte établi et traduit par G. Matthieu et B. Haussoullier, Paris, Les Belles Lettres, 1996.
- *On sleep and dreams*, text and translation by D. Gallop, Warminster, Aris and Phillips Ltd, 1996 (première édition Broadview Press, Peterborough, 1991).
- *Petits traités d'histoire naturelle*, Texte établi et traduit par R. Mugnier, Paris, Les Belles Lettres, 1953.

⁶² N. BENSEDDIK, 2010, p. 344.

- *Opuscules. Traité des rêves*, chap. I- III (œuvre numérisée, <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/reves.htm>).
 - *Opuscules. Traité de la divination dans le sommeil*, chap. I (œuvre numérisée, <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/divination.htm>)
 - *Psychologie d'Aristide. Opuscules*, traduit par Saint-Hilaire J. B., Paris, Dumont, 1847.
- ARTÉMIDORE D'ÉPHÈSE,
- *La clef des songes*, traduction et notes par Festugière, Paris, Vrin, 1975.
- ATHÉNÉE DE NAUCRATIS,
- *Les Deipnosophistes*, texte établi et traduit par Desrousseaux A. M. avec le concours de Charles Astruc, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- AULU-GELLE,
- *Nuits attiques*, IV, texte établi et traduit par Marache R., Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- CELSE,
- *De medicina*, traduit en français par M. Nisard, Paris, J. J. Dubochet, Le Chevalier et comp. Editeurs, 1846.
- CICÉRON,
- Œuvres complètes : Académiques - De la divination, traduit en français sous la direction M. Nisard, Paris, J. J. Dubochet, Le Chevalier et comp. Éditeurs, 1848.
 - *De la Nature de dieux*, texte établi et traduit par Charles Appuhn, Paris, Garnier, 1936.
- DÉMOCRITE,
- *Doctrines philosophiques et réflexions morales*, texte établi et traduit par Solovine Maurice Paris, Alcan Felix librairie, 1928.
- DÉMOSTHÈNE,
- *Harangues*, t. II, texte établi et traduit par Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1959.
- DIODORE DE SICILE,
- *Bibliothèque*, livre XIV, texte établi et traduit par Bonnet M. et Bennett É., Paris, Les Belles Lettres, 1997.
- DION CASSIUS,
- *Histoire Romaine*, Tome IX, Livre 68, traduit par Gros E., Paris, Chez Firmin Didot Frères, Fils et C^{ie}, 1867.
- ESCHYLE,
- *Agamemnon - Les choéphores - Les Euménides*, Tome II, texte établi et traduit par Paul mazon, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1983.
 - *Les Suppliantes - Prométhée enchaîné*, Tome I, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- EURIPIDE,
- *Alceste - Médée - Les Héraclides*, Tome I, texte établi et traduit par Louis Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1961.
 - *Hippolyte*, texte établi et traduit par Louis Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
 - *Ion*, v. 472-491 et 511, traduit par Marie Delcourt, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1962.
 - *Iphigénie à Tauride - Électre*, texte établi et traduit par Léon Parmentier et Henri Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 1959.
 - *Les Bacchantes*, texte établi et traduit par Henri Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

EUSÈBE DE CÉSARÉE,

- *Préparation Évangélique*, III, traduit par M. Séguier de Saint-Brisson, Paris, Librairie Gaume Frères, 1843.

GALIEN,

- Œuvres médicales choisies Tome I : *De l'utilité des parties du corps*, VIII, Traduction de Ch. Daremberg, choix, présentation et notes par A. Pichot, Paris, Gallimard, 1994.
- Œuvres médicales choisies Tome II : *des facultés naturelles, des lieux affectés, de la méthode thérapeutique, à Glaucon*, Traduction de Ch. Daremberg, choix, présentation et notes par A. Pichot, Paris, Gallimard, 1994.

HOMÈRE,

- *Hymnes*, texte établi et traduit par Jean Humbert, Paris, Belles Lettres, 1938.
- *Illiade*, XXIII, t. IV, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles-Lettres, 1957.
- *Illiade IX - XI - XII*, t. II, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- *Illiade*, I - II, t. I, texte établi et traduit par Paul Mazon avec la collaboration de Pierre Chantraine, Paul Collart et René Langumier, Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- *Odyssée*, X, t. II, texte établi et traduit par Victor Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- *Odyssée*, XIX, t. III, texte établi et traduit par Victor Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

HORACE,

- *Les Satires*, texte établi et traduit par François Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

OVIDE,

- *Les Fastes*, VI, texte établi et traduit par R. Schilling, Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- *Métamorphoses*, XV, établi et traduit par G. Lafaye, Paris, Les Belles Lettres, 1930.

PLINE L'ANCIEN,

- *Histoire Naturelle*, texte établi et traduit par A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

PORPHYRE,

- *De abstinentia*, II, édité et traduit par J. Bouffartigue et M. Patillon, Paris, Les Belles Lettres, 1979.

STRABON,

- *Géographie*, t. VIII, texte établi et traduit par François Lasserre, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

SYNÉSIOS DE CYRÈNE,

- « Le traité sur les songes », *Opuscules I*, t. IV, texte établi par Jacques Lamoureux, traduit et commenté par Noël Aujoulat, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

2. MODERNES

ALCOCK, S. and OSBORNE, R.,

- *Placing the gods: sanctuaries and sacred places in ancient Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

ALESHIRE, S.,

- *Asklepios at Athens: epigraphic and prosopographic essays on the atnenian healing cults*, Gieben, Publisher Amsterdam, 1991.
- *Au temps d'Hippocrate : médecine et société en Grèce antique*, coordination et édition scientifique Annie Verbank-Piérard, Mariemont, Musée Royal de Mariemont, 1998.

BENSEDDIK, N.,

- « Esculape et Hygie en Afrique : classicisme et originalité », dans *Antiquités Africaines*, 33, Paris, CNRS Éditions, 1997, pp. 143-154.

- *Esculape et Hygie en Afrique : recherches sur les cultes guérisseurs*, « Mémoire de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres », Paris, Les Belles-Lettres, 2010.
- BONET, V.,
 - « Le traitement de la douleur : quand l'irrationnel vient au secours du rationnel », dans *Rationnel et irrationnel dans la médecine ancienne et médiéval : Aspects historiques, scientifiques et culturels*, textes réunis par Nicoletta Palmieri, Saint-Étienne, PUSE, 2003.
- BONNECHÈRE, P.,
 - *Trophonios de Lébadée : cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden; Boston : Brill, 2003.
- CHANTRAINE, P.,
 - *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1999.
- CHARITONIDOU, A.,
 - *Épidaure: le sanctuaire d'Asclépios et le musée d'Épidaure*, Athènes, Éditions Clio, 1978.
- DIERKENS, J. ET MICHENAUD, G.,
 - *Les rêves dans les "discours sacrés" d'Aelius Aristide IIème siècle après J.C., essai d'analyse psychologique*, Mons, Université de Mons, 1972.
- DIOUF, P.,
 - *Asclépios ou Esculape, le dieu par excellence de la médecine gréco-romaine: mythe, cultes et survivances*, Paris, Éditions Connaissances et Savoirs, 198 pages, 2016.
 - *L'incubation dans les pratiques thérapeutiques en Grèce ancienne. Recueil de témoignages épigraphiques et iconographiques*, Sarrebruck, Éditions Universitaires Européennes, 308 pages, 2016.
- DUMAS, G.,
 - « Comment les prêtres païens dirigeaient-ils les rêves ? », dans *Journal de psychologie normale et pathologique* n° 5, Paris, Félix Alcan, 1908.
- EDELSTEIN, E. J. & EDELSTEIN, L.,
 - *Asclepius*, I-II, Baltimora, John Hopkins University Press, 1945.
- FREUD, S.,
 - *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1973.
 - *Sur le rêve*, traduit de l'allemand par C. Heim, Dossier et notes réalisés par F. Legrand, lecture d'image par Ch. Hubert-Rodier, Paris, Gallimard, 1988.
- FUCKS, P.,
 - *Les rêves*, Toulouse, Milan, 1999.
- GAUTIER, É.,
 - *Les messagers du rêve*, Paris, Jacques Grancher, 1993.
- JAMA, S.,
 - *Anthropologie du rêve*, « Que sais-je ? » n° 3176, Paris, PUF, 1997.
- JOLY, R.,
 - « Contribution à la psychologie de l'histoire des sciences », dans *Le niveau de la science hippocratique*, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- JONES, E.,
 - *Théorie et pratique de la Psychanalyse*, Paris, Payot, 1948, rééd. 1997.

- JOSSET, P.,
- *Le sommeil et le rêve en Égypte et Mésopotamie antiques*, Paris, Le Plessis Tréville, 2002.
- JOST, M.,
- *Aspects de la vie religieuse en Grèce : du début du V^e siècle à la fin du III^e siècle av. J.-C.*, Paris, SEDES, 1992.
- MAGNIN, P.,
- *Le sommeil et le rêve*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1990, rééd. 1999.
- MARSON-ZYTO, P.,
- *La psychanalyse*, Paris, Les Quatre chemins, Collection « Comprendre », 2005.
- NISSEN, C.,
- *Entre Asclépios et Hippocrate: études des cultes guérisseurs et des médecins en Carie, « Kernos » suppl. 22*, 2009.
- PIGEAUD, J.,
- « Le rêve érotique dans l'antiquité gréco-romaine : *l'oneirogmos* », dans *Littérature, médecine, société*, n° 3, Nantes, Université de Nantes, pp. 10-23, 1981.
- PRÊTRE, C. ET CHARLIER, P.,
- *Maladies Humaines, thérapies divines : Analyse épigraphique et paléopathologique de textes de guérison grecs*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2009.
- SINEUX, P.,
- *Amphiaraios : guerrier, devin et guérisseur*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.
- *Recherche sur les Sanctuaires et le culte d'Asclépios dans le Péloponnèse de la fin de l'époque archaïque à la fin de l'époque hellénistique*, thèse de doctorat soutenue à l'Université Paris Sorbonne - Paris IV sous la direction d'A. Laronde, 1994.
- SPEZIALE, F.,
- « Le médecin des rêves. Cultes des saints et guérison onirique chez les musulmans du Decan » dans *Divins remèdes. Médecine et religion en Asie du Sud*, Paris, EHESS, p. 163-190, 2008.
- STAPLETON, M. & SERVAN-SCHREIBER, É.,
- *Le grand livre de la mythologie*, Paris, Deux coqs d'or, 1978.
- TAFFIN, A.,
- « Comment on rêvait dans les temples d'Esculape », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 4^{ème} série, n°3, Paris, Les Belles Lettres, p. 325 - 366, 1960.