Expressions de la perception du rêveur au sein des sanctuaires guérisseurs en Grèce classique (images et textes)

Mélanie Lioux

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1232>

DOI : 10.4000/kentron.1232

ISSN : 2264-1459

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2011

Pagination : 61-80

ISBN : 978-2-84133-398-1

ISSN : 0765-0590

Référence électronique

Mélanie Lioux, « Expressions de la perception du rêveur au sein des sanctuaires guérisseurs en Grèce classique (images et textes) », *Kentron* [En ligne], 27 | 2011, mis en ligne le 02 mars 2018, consulté le 16 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1232> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kentron.1232>

Kentron is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 International License.

EXPRESSIONS DE LA PERCEPTION DU RÊVEUR AU SEIN DES SANCTUAIRES GUÉRISSEURS EN GRÈCE CLASSIQUE (IMAGES ET TEXTES)

Sources textuelles, iconographiques et épigraphiques, appartenant à des registres variés – poétique (épopées homériques), comique (Héronidas, Aristophane), philosophique et scientifique (*Corpus hippocratique*, Aristote, Platon), sacré (ex-voto des sanctuaires guérisseurs qui pratiquent l'incubation) –, toutes nous confrontent à une conception du rêve radicalement différente de celle que nous avons héritée de Freud notamment. Le rêveur ne construit pas son rêve, il le reçoit. En poésie comme en tragédie, le rêve est un instrument des dieux, une vision dont le rêveur est prisonnier pour une issue plus ou moins heureuse. Il s'agit certes d'un registre littéraire particulier, qui refuse aux mortels tout contrôle sur leur destinée, mais l'idée d'un rêve envoyé par la divinité et porteur d'un message est partagée par diverses sources. Ainsi, à l'exception d'Aristote, la réflexion philosophique et médicale sur le rêve à l'époque classique, loin de se construire en rupture avec cette croyance, part du postulat d'une cause externe divine et y associe une cause interne d'ordre psychologique et physiologique.

Dans ce contexte, nous nous intéressons à l'expression de la perception du rêveur, perception sensorielle et perception subjective de l'état de rêve par rapport à l'état de veille, d'après les témoignages des rêves accomplis dans les sanctuaires guérisseurs et en regard de la recherche scientifique contemporaine. L'Asclépieion d'Épidaure nous a légué une véritable « onirothèque » à travers les stèles des *Iamata*, catalogues de guérisons miraculeuses opérées par Asclépios apparu en rêve au fidèle endormi sous le portique d'incubation¹. Paradoxalement, parmi les sources iconographiques,

-
1. Au nombre de six d'après Pausanias au II^e siècle après J.-C., trois de ces stèles ainsi que des fragments d'une quatrième ont été retrouvés sur le sanctuaire d'Épidaure lors des fouilles de P. Cavvadias entre 1881 et 1900. La stèle A est intacte et était la première de la série puisqu'elle porte l'intitulé. La stèle A ainsi que de nombreux fragments de la stèle B et un fragment de la stèle D ont été découverts en 1883, puis en 1884 dans le portique d'incubation du IV^e siècle avant J.-C. au nord du temple. La stèle C, en revanche, n'a été découverte qu'en 1900, très altérée et brisée en deux parties, utilisées en remploi comme seuil pour la basilique chrétienne. Toutes sont de dimensions

aucun relief votif représentant une scène d'incubation n'a été retrouvé à Épidaure. Les reliefs que nous connaissons proviennent des Asclépieia d'Athènes et du Pirée et des sanctuaires du héros guérisseur Amphiaraos à Oropos et à Rhamnonte, en Attique toujours². Il était d'usage dans les sanctuaires guérisseurs de déposer une offrande, tablette inscrite, statue, ex-voto anatomique ou relief votif en reconnaissance de la guérison obtenue³, mais les stèles découvertes à Épidaure ne sont pas des offrandes individuelles. Il s'agit d'un recueil de guérisons à la gloire d'Asclépios élaboré par les autorités religieuses⁴. À ce titre, ces récits sont des témoignages indirects et remaniés des rêves « reçus » dans les sanctuaires. Cependant, n'oublions pas que le simple travail de mémoire accompli par le rêveur lui-même dès son réveil passe aussi nécessairement par le truchement du récit avec ses coupes et ses associations dans le contenu manifeste du rêve⁵. Ainsi que nous le rappelle Françoise Parot :

Si le rêve est un moyen de connaître le rêveur, sous la condition éventuelle d'une interprétation, il est aussi le produit d'une activité narratrice qui est au moins autant révélatrice de la société dans laquelle elle se déroule que de celui qui l'exerce⁶.

Aux portes du rêve : scénographie du pouvoir oraculaire

Platon souligne que l'attention des malades est souvent naturellement – ou plutôt culturellement – tournée vers leurs rêves dans l'espoir d'y trouver une indication de guérison⁷. À plusieurs reprises, dans le *Corpus hippocratique*, il est recommandé de tenir compte des rêves faits par le malade pour établir un diagnostic et Aristote

identiques, et l'écriture indique qu'elles ont été gravées au cours de la seconde moitié du IV^e siècle avant J.-C. Les stèles A et B regroupent 43 miracles, la stèle C en compte 22, et le fragment de la stèle D seulement 4. Tous ces témoignages ont été réunis pour la première fois par Hiller von Gaertringen dans l'édition des *Inscriptiones Graecae* (IG IV² 1, 1929).

2. Cf. Holtzmann 1984.

3. Strabon, VIII, 6, 15, mentionne l'existence de tablettes votives dans les Asclépieia de Cos et de Tricca également. Cf. LiDonnici 1995, 40-42.

4. Cf. Herzog 1931, 50 ; Van Straten 1976, 16.

5. Voir Sineux 2007b, 12 sq. ; Jouvet & Gessain 1997, 51. En ce qui concerne les enquêtes ethnologiques qui visent à recueillir les souvenirs de rêves auprès de certaines tribus – en l'occurrence, la tribu des Bassari, qui vit à la frontière du Sénégal et de la Guinée –, M. Gessain rappelle que le souvenir du rêve est avant tout biaisé par le rêveur lui-même tout en admettant que le choix que le rêveur opère parmi les rêves successifs accomplis durant la nuit peut être en partie influencé par les attentes de l'ethnologue auquel le rêveur fait le récit de son rêve.

6. Parot 1995, 17.

7. Cf. Platon, *Lois*, X, 909 e-910a.

atteste de l'attention portée aux rêves par des médecins réputés⁸. Selon Aristote toujours – pour qui les rêves émanent d'impressions sensorielles résiduelles de l'état de veille –, toute perception sensorielle est fortement influencée par nos émotions, et ce encore après l'éloignement de l'objet de notre perception⁹. Or, à leur manière, les *Iamata* expriment très bien l'importance de l'espoir des fidèles et de leur foi en Asclépios dans le processus de guérison :

Asclépios dit qu'il ne saurait guérir celui qui se montrait trop lâche pour obéir, mais qu'il ne ferait aucun mal à celui qui pénétrerait dans le sanctuaire, plein d'espoir, et qu'il repartirait guéri¹⁰.

Aux préoccupations des malades en attente d'un rêve et à leur foi en l'existence de rêves « divins » porteurs d'un message clair répond une véritable scénographie du pouvoir de la divinité guérisseuse dans son sanctuaire, autant qu'on puisse en juger – à Épidaure notamment¹¹. Dès leur entrée dans les sanctuaires guérisseurs, les fidèles étaient amenés à contempler les nombreuses offrandes consacrées à la divinité en remerciement pour la guérison accordée à ceux qui les ont précédés. Un mime d'Héronidas, *Les femmes au temple d'Asclépios*, qui a pour théâtre l'Asclépieion de Cos, traduit assez bien l'émerveillement suscité alors¹². C'est tout un monde d'images

8. Hippocrate, *Épidémies*, I, 1, 10 ; Aristote, *De la divination dans le sommeil*, 462 b. L'auteur hippocratique du quatrième livre du *Régime* introduit son opuscule consacré aux rêves par un paragraphe sur les qualités perceptives subtiles de l'âme, capable de sonder le corps endormi et de manifester par des images oniriques les symptômes de maladies latentes (Hippocrate, *Régime*, IV, 86). M.J.L. Hervey de Saint-Denys, sinologue, professeur au Collège de France et rêveur assidu, qui a scrupuleusement tenu le journal de ses rêves dès l'âge de quatorze ans, note, par exemple, qu'il a été alerté en rêve à deux reprises pour une angine dont les premiers symptômes n'étaient pas encore manifestes (cf. Hervey de Saint-Denys 1867, 355). Selon lui, à l'état de rêve subsiste la « perception subtile des choses du dehors et le sentiment profond de ce qui se passe en nous » (351).

9. Aristote, *Des rêves*, 2, 460 b : « [...] que soit admis un seul point, que nos déclarations rendent évident, à savoir que, quand l'objet a disparu, les sensations demeurent sensibles, qu'en outre nous nous trompons facilement au sujet des sensations, plongés que nous sommes dans nos affections, les uns et les autres diversement, par exemple le lâche dans sa frayeur, l'amoureux dans son amour ; par suite l'un croit voir des ennemis à la suite d'une petite ressemblance et l'autre, l'objet aimé ; et la moindre similitude fait d'autant plus apparaître ces illusions qu'on est davantage sous le coup de l'émotion » (trad. Mugnier 1953, 82).

10. Edelstein 1975, B 37 (traduction de L. et E. Edelstein, intégrant les restitutions proposées par Herzog 1931 dans le texte grec). Le texte établi par L.R. LiDonnici ne reprend pas les restitutions de R. Herzog ; cf. LiDonnici 1995, B 17 (37).

11. Cf. LiDonnici 1995, 18.

12. Héronidas, *Les femmes au temple d'Asclépios*..., 20-22 : « Cocalé – Ah ! Ma chère Cynno, les belles statues ! Quel ouvrier a bien pu tailler cette pierre, et qui est le donateur ? » (trad. Laloy 1928, 69). Les deux personnages évoquent tour à tour d'illustres artistes, le sculpteur Praxitèle et le peintre Apelle d'Ephèse. Sur ce texte d'Héronidas, cf. Sineux 2004.

– tableaux de bois peints, *pinakes*, reliefs et statues –, et autant de témoignages de foi, qui est mis à disposition de l’imaginaire du rêveur.

Parallèlement à ces offrandes individuelles, à Épidaure, le regroupement des témoignages et l’exposition des stèles dans l’*abaton* relèvent d’une décision des autorités religieuses, et non plus de la libéralité des pèlerins. L’ordre et la structure des récits ont été étudiés pour construire un discours efficace auprès des fidèles¹³. Le corpus des *Iamata* n’observe pas un ordre chronologique pour présenter les miracles puisque, sur la stèle A, le récit du rêve de Pandaros est aussitôt suivi de celui d’Échédore, venu plus tard consulter le dieu pour son propre compte et chargé par Pandaros de déposer une offrande en son nom¹⁴. Ces deux récits ont été réunis *a posteriori* sur la stèle pour offrir une petite morale. Les *Iamata* déclinent ça et là l’humaine imperfection comme autant de mises en garde aux pèlerins qui seraient tentés de céder aux mêmes travers. Nous rencontrons ainsi le tricheur, celui qui refuse de fermer les yeux lorsque le prêtre en donne l’ordre et observe discrètement ce qui advient dans l’*abaton*¹⁵. Apparaît aussi le patient récalcitrant, qui peine à exécuter l’ordre du dieu : un homme d’Épidaure, paralytique, doit monter sur une échelle jusqu’au sommet du temple, mais il prend peur et redescend. Sa foi et sa confiance en Asclépios ne sont pas suffisamment fortes¹⁶. Pourtant ce n’est rien en comparaison du sceptique qui se rend au sanctuaire dans l’espoir de guérir, mais qui, à la lecture des *Iamata*, tourne en dérision ces improbables miracles¹⁷. Parmi tous ces personnages, le sceptique permet peut-être de faire passer le message le plus important. Quiconque se présente dans la demeure d’Asclépios ne doit pas douter de son pouvoir sous peine de faire amende honorable en public : Ambrosia d’Athènes doit consacrer dans le temple un cochon d’argent en souvenir de sa stupidité¹⁸. Après avoir pris connaissance de l’ensemble des témoignages, les fidèles pouvaient s’endormir sous le portique d’incubation avertis et dans les meilleures dispositions envers le Médecin divin¹⁹.

Au-delà du contenu du corpus qui égrène des enseignements, la forme choisie est particulièrement efficace. On ne peut manquer d’être frappé par la composition rigoureuse des récits. Chaque miracle est rapporté selon le même schéma et décliné

13. Cf. LiDonnici 1995, 24-39 ; Sineux 2007c.

14. Cf. LiDonnici 1995, 26 (A 6, A 7).

15. Cf. LiDonnici 1995, 95, A 11. Tel est le comportement, dans l’Asclépieion d’Athènes, de Carion, personnage impertinent de la comédie d’Aristophane (Aristophane, *Ploutos*, 713-715) ; voir Sineux 2006.

16. Cf. LiDonnici 1995, 111, B 15 (35).

17. Cf. LiDonnici 1995, 28 : récits A 3, A 4 et B 16 (36).

18. *Ibid.*, A 4.

19. Sur les gestes d’Asclépios qui se confondent avec ceux d’un médecin dans le récit de Carion, voir Sineux 2006, 206 sq.

en trois temps : nom du malade, suivi parfois de l'éthnique, maladie, puis apparition d'Asclépios ou de ses animaux sacrés, et guérison²⁰. Soit, par exemple : « Climène d'Argos, au corps paralysé. Cet homme, après s'être rendu à l'*abaton*, s'y endormit et vit une vision [...]. Et quand le jour parut, il sortit en bonne santé »²¹. Ce schéma évoque la proposition du traité « hippocratique » des *Épidémies* :

L'art se compose de trois termes : la maladie, le malade et le médecin. Le médecin est le desservant de l'art ; il faut que le malade aide le médecin à combattre la maladie²².

On aurait pu attendre, pour ces *aréalogiai*, les artifices littéraires qui conviennent à l'éloge ou bien à la rhétorique, mais l'expression est au contraire très sobre et hachée, se résumant souvent à une syntaxe sommaire par juxtaposition de propositions dans une grande économie d'outils de liaison ou de subordonnants. En outre, il est possible de relever sur chaque stèle des formules types récurrentes pour introduire le moment de l'incubation avec la rencontre du dieu, et pour clore le récit par le constat de guérison au réveil. Une telle composition souligne le caractère répétitif des miracles, qui paraissent tout à fait habituels et anodins lorsque l'on s'adresse à Asclépios, contribuant à son tour à renforcer l'espoir des fidèles et leur confiance.

Enfin, l'emplacement même où P. Cavvadias a découvert en 1883 les stèles des *Iamata* n'est pas anodin. Les stèles A et B se trouvaient contre le mur sud du premier portique d'incubation donnant vue sur le temple en face²³. Ces deux plaques de pierre calcaire étaient à l'origine scellées dans des blocs du mur, qui en portent encore les traces. Or, un ancien puits, haut de 4 mètres au-dessus du sol et d'une profondeur de 14 mètres, a été dégagé à proximité des stèles, dans l'angle sud-est du portique. Les six stèles vues par Pausanias devaient être exposées autour du puits. Celui-ci appartient à la première phase de construction de l'Asclépieion d'Épidaure, dans la deuxième moitié du VI^e siècle. Il alimentait à l'origine un bassin peu profond, sans doute destiné aux ablutions rituelles au moment du sacrifice, et desservait par une canalisation une petite salle dallée, attenante au premier portique d'incubation (l'édifice E), plus à l'est. Ainsi, dès le premier état, l'eau de l'*abaton* devait avoir une

20. En particulier sur la stèle B : cf. LiDonnici 1995, 30 *sq.*

21. *Ibid.*, B 17 (37).

22. Hippocrate, *Épidémies* I, 5 (trad. Littré 1840, 637). De même, dans les *Épidémies*, III, 1, la façon dont l'auteur décrit une succession de cas, rencontrés sur l'île de Thasos, rappelle l'exposé assez sec des *Iamata*. Il nomme le malade, identifie la maladie et en donne l'issue : « Pythion, qui demeurait auprès du temple de la Terre, fut saisi, le *premier jour*, d'un tremblement qui commença par les mains ; fièvre aiguë ; délire. *Second jour*, tout s'aggrava » (trad. Littré 1841, 25). Le traité développe les symptômes de la maladie, quand les *Iamata* décrivent de préférence la rencontre du dieu et des malades.

23. Cavvadias 1891, I, 18.

fonction spécifique et favoriser la consultation oraculaire²⁴. Le nouvel *abaton* dans lequel les stèles ont été retrouvées dépend du grand programme d'extension du sanctuaire au IV^e siècle avant J.-C., de même que le temple élevé, d'après les comptes de construction, en 380 avant J.-C. Non seulement ces deux édifices ont été bâtis autour du noyau cultuel primitif marqué par l'ancien puits du VI^e siècle avant J.-C., mais on a pris soin de conserver celui-ci et de l'intégrer dans les plans du portique d'incubation, alors qu'il n'était plus nécessaire à son alimentation puisque l'eau était acheminée par une canalisation provenant de la fontaine en face du temple. S'il n'est plus possible de prêter à l'eau du puits une fonction purificatrice rituelle liée aux sacrifices, il lui reste un pouvoir oraculaire. Au cœur de l'*abaton*, les témoignages des *Iamata* préparent le malade à l'incubation, temps de la révélation divine véhiculée par cette eau chthonienne²⁵. Les fouilles archéologiques des divers Asclépieia ont souligné le souci constant de faire passer l'eau par le portique d'incubation, quitte parfois à dévier une canalisation à cet effet. C'est le cas du sanctuaire de Gortys d'Arcadie, construit à la fin du V^e siècle avant J.-C.²⁶.

Ainsi, l'environnement préparé et contrôlé dans lequel le fidèle, tout à sa maladie et à sa foi, s'apprête à recevoir un rêve constitue une source non négligeable pour les *Tagereste*, les restes diurnes qui participent à l'élaboration du rêve, hier comme aujourd'hui. Dans son *Interprétation des rêves*, Freud note les rêves dont il se souvient au réveil lors de son séjour à Vienne à partir du 23-24 juillet 1895, et il remarque que la plupart de ses souvenirs de rêves font écho à des événements ou perceptions qui ont eu lieu la veille ; ce sont les restes diurnes du *Traumtag*. L'apparition de ces résidus diurnes dans le contenu du rêve était bien connue des anciens – qui ne faisaient pas toujours grand cas de ces rêves, lorsqu'ils étaient simplement conformes au quotidien du rêveur²⁷ –, mais les avancées contemporaines de la neurophysiologie depuis la découverte du sommeil paradoxal et le développement d'études statistiques et d'expérimentations en laboratoire ont permis notamment d'apprécier la proportion de ces *Tagereste*. C'est ce que Michel Juvet appelle « l'oniologie diachronique » : notre cerveau ne cesse de traiter, à l'aide de

24. Cf. Martin & Metzger 1976, 96.

25. Cf. Argoud 1987, 532 sq. ; Lambrinoudakis 1994, 231. Les sanctuaires de Corinthe et d'Athènes ont révélé des installations à « bassin profond », alimentées par une canalisation, mais creusées dans la roche, laquelle évoque une grotte d'où jaillirait une eau souterraine : cf. Ginouvès 1994.

26. Cf. Martin & Metzger 1976, 73-75.

27. Hérodote, VII, 16, fait dire à Artabane, le devin consulté par Xerxès, que « ce qui, d'ordinaire, hante en songes sous forme de visions, est ce à quoi on pense durant le jour » (trad. Legrand 1951, 40). Dans le « Corpus hippocratique », le quatrième livre du *Régime* s'intéresse aux rêves dont le contenu est conforme aux actions et aux intentions du malade à l'état de veille, afin d'établir un diagnostic et de proposer un régime adapté (cf. Hippocrate, *Régime*, IV, 88). Freud cite également Lucrèce (4, 962-967) et Cicéron (*div.* 2, 140).

mécanismes de mémorisation à court, moyen et long terme, les perceptions sensorielles engendrées par notre environnement et notre corps, ou convoquées par notre imaginaire (imagerie mentale, fantasmes) à l'état de veille et durant le sommeil²⁸. L'oniologie diachronique tend à étudier le temps écoulé entre l'événement vécu pendant l'éveil et sa réapparition dans un souvenir manifeste de rêve. En moyenne, d'après les études réalisées en laboratoire, les restes diurnes concernent plus de 50 % des souvenirs de rêves recueillis durant la nuit²⁹. M. Juvet note cependant que les données recueillies durant la nuit ne sont pas tout à fait comparables aux souvenirs notés au réveil dans la vie quotidienne. Les conditions particulières du sommeil en laboratoire ne sont pas sans conséquences sur le contenu manifeste du rêve, souvent en rapport avec la situation expérimentale. Il souligne que, pour les étudiants en psychologie qui se prêtent à l'expérience, dormir avec des électrodes dans le laboratoire de son directeur de recherches n'est pas une situation neutre. Mais cette remarque même permet indirectement d'apprécier l'impact que pouvait avoir une nuit passée au sanctuaire dans l'attente de l'apparition de la divinité le temps d'un rêve dont le récit est attendu au réveil³⁰.

Part de sensation dans le rêve et perméabilité du sommeil à certains stimuli extérieurs

Ces « matériaux », susceptibles de nourrir le contenu manifeste du rêve accompli au sanctuaire, sont introduits et associés dans le récit du rêve par un sens référent, la vue. Nous l'avons dit, dans le vocabulaire grec courant, le rêveur ne fait pas un rêve, il n'a pas un rêve, il voit un rêve : ὄναι ἰδεῖν, ἐνύπνιον ἰδεῖν³¹. Le rêve-vision des *Iamata* est toujours introduit par cette formule récurrente. Cette vision, ὄραμα, paraît justement matérialisée sur le célèbre relief consacré par Archinos dans le sanctuaire du héros guérisseur, Amphiaraos, à Oropos, daté de la première moitié du IV^e siècle avant J.-C.³² (fig. 1). Ici, ce n'est plus seulement le contenu du rêve qui est narré. La nature même du rêve est signifiée par la présence de deux yeux au-dessus de la scène d'incubation. On relève par ailleurs dans le corpus des *Iamata* plusieurs cas de pèlerins atteints de cécité, dont la rencontre avec la divinité en rêve est décrite selon le même vocabulaire visuel : « *Alcétas d'Haliké*. Cet homme étant

28. Cf. Juvet & Gessain 1997, 18-51.

29. *Ibid.*, 16 : les sujets réveillés précisément lors des phases de sommeil paradoxal ont, dans 80 % des cas, un souvenir très précis de l'imagerie onirique (détails, sons, couleurs). Pour les études réalisées hors laboratoire, le pourcentage de résidus diurnes dont on se souvient au réveil tend à baisser.

30. Juvet & Gessain 1997, 45.

31. On rencontre dans la littérature quelques rares occurrences d'un nouveau verbe, ὄνειρώπτω, que l'on traduit simplement par « rêver » : cf. Casevitz 1982, 70.

32. Cf. Sineux 2007a, 203-206.

aveugle vit une vision – ἐνύπνιον εἶδε – ; il lui sembla [...] qu'il voyait – ἰδεῖν – les arbres dans l'enceinte sacrée »³³. Ce qui retient ici notre attention ne peut soulever d'interrogation de la part des fidèles puisqu'ils sont là pour recevoir, accueillir, une vision. La responsabilité du rêve leur échappe. Les témoignages des rêves reçus au sanctuaire nous invitent néanmoins à poser cette simple question : comment rêve-t-on en images lorsqu'on souffre de cécité ? Nous savons qu'un aveugle de naissance ne perçoit en rêve que des couleurs et des arcs électriques, alors qu'un enfant devenu aveugle avant l'âge de cinq ans peut voir des formes abstraites³⁴. Il y a bien l'exemple d'un garçon aveugle – παῖς ἀῖδής – dans le corpus des *Iamata*, mais son âge n'est pas indiqué, et il est guéri en plein jour – ὕπαρ – grâce à l'intervention des chiens sacrés³⁵. Seule une personne dont la cécité est intervenue après l'âge de sept ans parvient véritablement à solliciter dans ses rêves des images enregistrées auparavant dans le cortex occipital. Or, à Épidaure, pour huit personnes qui recouvrent la vue, deux au moins l'ont perdue à l'âge adulte suite à une blessure³⁶, et deux autres n'étaient aveugles que d'un œil³⁷. La plupart des pèlerins atteints de cécité devaient être à même au réveil de construire le récit de leur expérience à partir d'images réellement apparues en rêve. Pour ces témoignages, le recours au champ lexical de la vue n'est pas seulement conventionnel et n'a rien d'artificiel.

Seule une pensée qui accorde au rêve une cause interne, psycho-physiologique, peut s'interroger sur la part de perception sensorielle dans le processus onirique. Ainsi, dans le *Timée*, Platon déduit la nature des rêves du fonctionnement de la vision à l'état de veille³⁸. Il part de l'idée que les yeux sont le canal emprunté par le feu intérieur pour rencontrer le feu extérieur et ensemble se heurter aux objets externes. Il en résulte un mouvement, transmis à travers le corps jusqu'à l'âme, qui nous fait dire que nous voyons. Par suite, le sommeil est engendré par l'extinction du feu intérieur qui, la nuit venue, ne peut plus rencontrer le feu extérieur et retourne dans le corps pour apaiser les mouvements internes³⁹. Selon ce raisonnement, toute image produite en rêve – φαντάσμα – correspond à l'apparence interne d'un mouvement résiduel – καταλειφθεῖσα κίνησις – généré par la vue d'objets réels

33. LiDonnici 1995, 99, A 18.

34. Voir Cyrulnik 2006, 117 sq. : le manque de précision pour le traitement de l'information dans le cortex occipital qui contrôle l'image est alors compensé par le recours à d'autres informations stockées dans le lobe pariétal, qui correspond au toucher.

35. Cf. LiDonnici 1995, 99, A 20.

36. *Ibid.*, 95, A 11 ; 109, B 12 (32).

37. *Ibid.*, 93, A 9 ; 115, B 20 (40).

38. Cf. Jouanna 1966.

39. Cf. Platon, *Timée*, 45 c-d.

externes à l'état de veille⁴⁰. Aristote reconnaît également, dans le traité *Des rêves*, que les impressions conduites par les sens à l'état de veille perdurent sous l'emprise du sommeil⁴¹. Et on y lit un passage très proche de la proposition de Platon⁴². Lorsqu'il s'interroge sur le rôle des sens pendant le sommeil, il part du constat de l'inhibition de la perception visuelle puisqu'il est « impossible que tout être qui ferme les yeux et qui dort voie », tout en admettant « qu'aucun rêve ne se produit pas moins sans que l'on voie et que l'on sente quelque chose » pour conclure que « le rêve appartient à la sensibilité, en tant qu'elle est douée d'imagination »⁴³. Il tente de concilier l'idée que le rêve dérive d'une forme d'impression sensorielle avec une hypothèse formulée plus tôt dans le traité *Du sommeil et de la veille* et qui fait du sommeil une affection de la perception (πάθος). Par conséquent, il s'éloigne de Platon en n'attribuant pas directement le rêve à notre faculté de perception, mais à notre imagination, capable d'observer ce qui apparaît – les images engendrées par les mouvements résiduels perçus par le cœur⁴⁴ – sans l'entrave du jugement souvent inopérant pendant le sommeil, de sorte que le rêveur croit ce qu'il voit⁴⁵. De fait, nos connaissances médicales actuelles sur le rôle de la « vue » dans la construction du rêve ne démentent pas la théorie d'Aristote. Chez le rêveur, l'IRM (Imagerie par résonance magnétique) fait bien apparaître en rouge l'activation des zones occipitales du tronc cérébral qui traitent les informations à partir desquelles sont produites des images, tandis que l'EEG (Électro-encéphalogramme) montre la phase d'alerte électrique qui réactive des circuits cérébraux tracés par des perceptions cognitives anciennes (informations visuelles)⁴⁶. Sur le plan expérimental, les travaux d'Ernest Hartmann réalisés en 1968 confirment la suprématie des perceptions visuelles parmi les restes diurnes incorporés au rêve⁴⁷.

40. *Ibid.*, 45 e : « Quand il subsiste en nous des mouvements plus notables, suivant leur nature et le lieu où ils résident, il en résulte des images de nature variée, plus ou moins intenses, semblables à des objets intérieurs ou extérieurs et dont nous conservons souvenance au réveil » (trad. Rivaud 1925, 163).

41. Cf. Aristote, *Des rêves*, 2, 459 a : « Les choses sensibles produisent en effet en nous la sensation selon chaque organe sensoriel, et l'impression engendrée par elles existe dans les organes, non seulement quand les sensations sont actuelles, mais aussi quand elles ont disparu » (trad. Mugnier 1953, 79).

42. *Ibid.*, 3, 462 a. Aristote emploie ici le même vocabulaire que Platon : κινήσεις φαντασματικά.

43. *Ibid.*, 1, 458 a (trad. Mugnier 1953, 78) ; 458 b (trad. Mugnier 1953, 79) ; 459 a.

44. Cf. *Du sommeil et de la veille*, 3, 456 b-457 b.

45. *Des rêves*, 1, 458 b : « Et, tantôt l'opinion nous dit que ce que nous voyons est faux, comme elle le dit à ceux qui sont à l'état de veille, tantôt elle est saisie par l'image et va à sa remorque » (trad. Mugnier 1953, 78).

46. Voir Debru 1990 ; Cyrulnik 2006, 116.

47. Soit 65 % sur un corpus de 800 souvenirs personnels de rêves dont la moitié concerne des résidus diurnes : cf. Juvet & Gessain 1997, 37-39. Hartmann ne relève par ailleurs que 3 % de sensations auditives. Trois autres souvenirs de rêve sont en lien avec l'odorat pour un seul résidu diurne lié au goût et un dernier dû à une perception tactile.

Jusqu'ici nous nous sommes intéressée à l'incorporation dans le rêve de résidus diurnes liés à des émotions et à des perceptions sensorielles passées, mais occasionnellement, les témoignages de rêves dans les sanctuaires guérisseurs trahissent également la perméabilité du sommeil à certains stimuli extérieurs concomitants qui, d'après nos connaissances actuelles, peuvent effectivement être convertis en images et intégrés au rêve en cours afin de préserver le sommeil. Or, Aristote avait déjà relevé ce phénomène, mais il considérait que les images engendrées pendant le sommeil par de vagues perceptions sensorielles simultanées n'étaient pas des rêves⁴⁸. Dans le corpus des *Iamata*, il est question d'un homme qui, souffrant d'un ulcère à l'orteil, est transporté sur une chaise à l'extérieur de l'*abaton* et est guéri par un serpent⁴⁹:

Orteil d'un homme soigné par un serpent. Cet homme souffrait beaucoup d'un ulcère malin à un orteil. En plein jour, les serviteurs du temple le portèrent hors de l'*abaton* et le firent asseoir sur un siège: alors qu'il s'endormit sur place, un serpent sortit de l'*abaton* et guérit son orteil avec sa langue, puis se retira à nouveau dans l'*abaton*. À son réveil, l'homme allait bien et dit qu'il avait vu une vision: il lui sembla qu'un beau jeune homme avait appliqué un remède sur son orteil.

Ce récit, juxtaposant point de vue interne et point de vue externe, indique qu'une perception tactile extérieure a traversé le sommeil, puis a été convertie en une image onirique qui reste liée à l'organe malade. Le relief votif d'Archinos représente une scène similaire (fig. 1). Il est l'un des rares à associer un stimulus extérieur – la morsure à l'épaule du serpent – à l'image onirique – le geste médical d'Amphiaraos soutenant le bras d'Archinos. En 1861, Alfred Maury, historien et archéologue, a multiplié les expériences sur l'incorporation de stimuli sensoriels au cours du rêve⁵⁰. L'une d'elles se rapproche de notre inscription. Alors qu'on lui pinçait la nuque, il a rêvé que son médecin d'enfance lui appliquait, sur la nuque, un « vésicatoire » (préparation qui attire la sérosité et soulève la peau, formant une sorte d'ampoule). Des expériences

48. Cf. *Des rêves*, 3, 462 a: « Le rêve n'est pas non plus toute image qui se montre dans le sommeil: d'abord, en effet, il arrive que certaines personnes perçoivent d'une certaine manière dans leur sommeil et du bruit et de la lumière, et des saveurs et le contact, mais faiblement et comme de loin [...] » (trad. Mugnier 1953, 86).

49. Cf. LiDonnici 1995, 97, A 17. Le contact des patients avec les animaux « sacrés » n'est pas étonnant. Les serpents inoffensifs pouvaient certainement évoluer librement, de sorte que la vieille femme de la comédie d'Aristophane, dupée par Carion, croit entendre l'un d'eux (Aristophane, *Ploutos*, 688-692: « Or la petite vieille, au bruit que je fis, soulève son bras; alors je siffle et le saisis avec les dents comme si j'étais un serpent joufflu » [trad. Van Daele 1930, 122]).

50. Il a publié toutes ses observations dans un ouvrage consacré à la physiologie du rêve: *Le sommeil et les rêves. Études psychologiques sur ces phénomènes et les divers états qui s'y rattachent, suivies de recherches sur le développement de l'instinct et de l'intelligence dans leurs rapports avec le phénomène du sommeil*, Paris, Didier & Cie, 1861.

olfactives et auditives ont aussi été conduites avec succès par le marquis Hervey de Saint-Denys⁵¹. Toujours est-il que si le stimulus sensoriel perçu à travers le sommeil ne change pas de nature lorsqu'il est incorporé au rêve, il n'apparaît jamais sous sa forme originelle : en réalité comme en rêve, cet homme souffrant d'un ulcère à l'orteil sent qu'on lui touche l'orteil, mais, au cœur du rêve, le serpent est converti en la représentation d'Asclépios. On a supposé qu'en rêve comme à l'état de veille, on n'identifie véritablement une impression sensorielle qu'à la condition qu'elle soit claire, forte et durable, laquelle provoque alors le réveil.

Temps du rêve et temps « réel » : expression de la perception subjective du rêveur

Pour ces témoignages de rêves accomplis au sanctuaire, chaque support, texte et image, utilise des outils propres pour signifier le basculement d'un monde à l'autre, exprimant ainsi la perception très subjective de l'état de rêve. Un mot, ὕπαρ, paraît dans le vocabulaire grec n'exister qu'en balancement avec le terme qui désigne le rêve, ὄναρ. Chez Aristote, on relève un usage précis d'ὕπαρ que l'on traduit alors par « état de veille » par opposition à l'état de rêve. C'est dans ce sens qu'ὕπαρ apparaît parfois dans les *Iamata*, pour souligner les guérisons accomplies alors que le malade était éveillé, tel Thyson d'Hermione, dont la cécité est guérie par un chien du sanctuaire en plein jour⁵². Mais les *Iamata* privilégient des marqueurs temporels, introduits par des formules récurrentes, qui structurent le rite de l'incubation pour indiquer le passage du sommeil et du rêve au réveil : le moment de l'incubation – ἐγκαθεύδων – la nuit tombée, et le lever du jour – ἀμέρας γενομένας. À l'origine, dans les épopées homériques, l'association ὕπαρ / ὄναρ exprime plutôt la nature ambivalente des rêves. Dans l'*Odyssée*, lorsque Ulysse interprète le rêve allégorique de Pénélope : « Fille du glorieux Icare, sois sans crainte ! Ceci n'est pas un songe (ὄναρ) ; c'est bien en vérité (ὕπαρ) ce qui va s'accomplir ! »⁵³. Dans ce cas, ὕπαρ s'oppose à la part d'illusion, d'erreur de jugement inhérente aux rêves de la porte d'ivoire et désigne ce qui va réellement advenir et qui émane donc d'un songe véridique de la porte de corne. La différence tient à l'accomplissement du rêve dans la réalité. Il est fréquent dans le langage courant d'évoquer le rêve par opposition à la réalité. Le contenu du rêve est d'ailleurs toujours inséré dans les *Iamata* par la formule ἐδόκει, « il lui sembla que ». Cette tournure, peut-être conventionnelle, traduit néanmoins la perception

51. Hervey de Saint-Denys 1867, 398. Il démontre par ses expériences que l'on peut sciemment influencer sur le cours de ses rêves. Il expérimente ce que Michel Juvet appelle « l'oniologie synchronique » (cf. Juvet & Gessain 1997, 37).

52. Cf. LiDonnici 1995, 99, A 20.

53. Cf. Homère, *Odyssée*, XIX, 546 sq. (trad. Bérard 1924, 90).

subjective du rêveur lorsque lui apparaît un monde animé alors que son corps est endormi⁵⁴. On y lit déjà le recul naturel que prend le malade au moment de son réveil sous le portique d'incubation, lorsqu'il réalise que ce qu'il a vécu était un rêve et en fait le récit au discours indirect, récit à son tour retranscrit par les autorités religieuses. Dans la composition de certaines scènes d'incubation sur les reliefs votifs, la place dévolue à la divinité guérisseuse dans le dos du malade endormi n'est pas sans rappeler l'apparition de l'*eidolon*, entité onirique envoyée par les dieux, qui se tient toujours « au-dessus » de la tête du rêveur pour lui délivrer un message chez Homère⁵⁵ (fig. 2, 4, 5 et 6). Cette proximité de la tête du rêveur évoque bien la communication directe qui s'établit en rêve entre la divinité et le mortel, mais d'une certaine façon il s'agit d'une communication qui s'impose au rêveur passif. Sans face à face, le rêveur peine à exercer son jugement et voit non ce qui « est » dans le monde des mortels, mais ce qu'on choisit de lui révéler. Ce schéma iconographique réussit à exprimer la vulnérabilité des mortels sous l'emprise du rêve.

Ainsi, deux univers, veille et rêve, caractérisés par une perception de la réalité qui se veut objective et une perception subjective de la vision onirique, se superposent. Il arrive que texte et image confrontent le point de vue externe de la scène d'incubation au point de vue interne de la vision du rêveur. Nous l'avons constaté dans les *Iamata* pour cet homme souffrant d'un ulcère à l'orteil, rêvant qu'Asclépios lui applique un baume alors qu'un serpent lui lèche sa plaie, ainsi que sur le relief d'Archinos, représenté debout, soigné à l'épaule par Amphiaraos, et endormi, mordu à l'épaule par un serpent (fig. 1). Ces témoignages représentent pour nous le « travail du rêve » qui convertit l'image ou le contact du serpent en l'épiphanie de la divinité. Pourtant, plusieurs inscriptions tendent à nier ce décalage en démontrant que le point de vue interne, subjectif, et le point de vue externe, objectif, ne sont que deux aspects d'une seule réalité, la guérison accomplie⁵⁶. Ainsi, au réveil, certains fidèles trouvent des preuves matérielles des opérations qu'ils ont subies en rêve : Euhippos détient dans ses mains la pointe de flèche que la divinité a extraite de sa joue, et un homme opéré d'un ulcère au ventre découvre le sol de l'*abaton* couvert de sang⁵⁷. Une autre inscription va plus loin en prenant le prêtre à témoin de l'exacte correspondance entre la vision de rêve et la scène qui en résulte dans le monde de la veille⁵⁸. Aristagora de Trézène rêve que les fils d'Asclépios lui coupent la tête, mais sont dans l'incapacité de la lui reposer, de sorte que le prêtre aperçoit le lendemain le corps sans tête d'Aristagora dans le sanctuaire. Le décalage entre le point de vue

54. On rencontre souvent cette formule chez Hérodote (I, 108 ; II, 139 ; III, 124 ; VI, 107 ; VII, 12).

55. Homère, *Od.* IV, 795-803 ; *Il.* XXIII, 62-69.

56. Voir Sineux 2006, 201.

57. Cf. LiDonnici 1995, 95, A 12.

58. *Ibid.*, 103, B 3 (23).

interne et le point de vue externe n'est plus du tout observé. Aristagora est littéralement décapitée. Cette dernière inscription conforte l'idée que les rêves véridiques envoyés par les dieux s'accomplissent tels qu'ils ont été rêvés, sans passer par un langage symbolique. Nul besoin de recourir à un interprète des songes ici. Du point de vue iconographique, la présence d'Asclépios au-dessus du malade allongé suffit à identifier cette scène comme le temps du rêve puisque le dieu n'apparaît dans les *Iamata* qu'au malade ou à celui qui dort pour lui sous le portique d'incubation. En face se trouvent les proches éveillés qui ne peuvent le voir, mais espèrent sa présence (fig. 2, 4 et 6). Leur taille les désigne comme mortels; leur bras droit relevé est un geste de prière. Une unique scène, l'incubation, centrée sur le malade, unit les deux univers, rêve et veille. La répartition presque symétrique des figures autour du malade, qui appartiennent à deux mondes différents, parvient à exprimer la simultanéité du point de vue externe et du point de vue interne, simultanéité rendue en grec par l'apposition du participe présent au verbe principal: ἐγκαθεύδων ὄψιν εἶδε. Quant au malade lui-même, il est le lien de transition d'un monde à l'autre: on le voit abandonné au sommeil, la tête reposant sur le bras gauche découvert et replié (fig. 1), ou émergeant à peine des couvertures (fig. 5), tout en étant transporté au cœur de sa vision, face au dieu, sur le relief d'Archinos. Le point de vue est inversé sur un relief de l'Amphiaraion de Rhamnonte, qui présente le malade à l'état de veille, redressé sur son lit face à une figure féminine assise à son chevet. Celle-ci, de taille identique au malade, est probablement l'une de ses proches (fig. 2). Le malade qui se tient le dos tourné à Amphiaraos ne paraît pas rencontrer la divinité au cours de son rêve. Peut-être pourrait-on voir dans cette scène le temps du réveil et du constat de la guérison: le malade prend appui sur le bras gauche et a une jambe repliée, s'apprêtant, semble-t-il, à se relever, alors qu'Amphiaraos l'observe sans esquisser le geste thérapeutique et que la figure assise n'est pas en adoration. On se situerait donc après l'incubation, représentée sur les précédents reliefs selon deux points de vue, interne – ou subjectif – et externe – ou objectif –, et avant la consécration de l'offrande votive par reconnaissance pour la guérison accomplie, qui apparaît à l'arrière-plan dans le relief d'Archinos, posée sur un pilier. Nous quittons avec cette représentation la perception subjective de la vision onirique.

Tout en célébrant l'omniscience et l'omnipotence de la divinité, *Iamata* et reliefs votifs sont le reflet de l'expérience commune, sinon personnelle, du rêve par la culture grecque classique dans le contexte spécifique de la maladie. Ces « récits » oniriques, même indirects, nous ouvrent tout un monde de perceptions qui absorbe corps et âme le rêveur. Construits à partir d'un sens référent, la vue, ils sont parfois traversés de sensations tactiles et superposent alors temps du rêve et temps « réel ». Expressions de la perception très subjective de l'état de rêve, ils dévoilent également la vulnérabilité des mortels, qui dirigent leur attention vers des rêves dont le cours leur échappe dans l'espoir d'y trouver une réponse à leur condition.

Ces témoignages sont le fruit d'un effort individuel de mémoire : à l'issue du rituel de consultation nocturne du héros Trophonios, le fidèle est installé sur le trône de Mnémosyne pour rappeler le souvenir de l'oracle délivré⁵⁹. Ensuite, exposés dans les sanctuaires, ils participent à leur tour à la construction d'une mémoire collective et constituent un véritable répertoire onirique d'images, d'associations et d'expressions. Par curiosité, nous avons interrogé la recherche scientifique contemporaine afin d'essayer de comprendre l'intégration de « résidus diurnes » et l'irruption des perceptions sensorielles dans le contenu manifeste du rêve (oniologies diachronique et synchronique, selon les termes de Michel Jouvet). Phénomène naturel et culturel, tant physiologique que psychologique, le rêve, état partagé par tous, mais dont le contenu est propre à chaque individu, gagne certainement à être étudié dans une perspective pluridisciplinaire.

Mélanie LIOUX

*Musée gallo-romain de Lyon – Fourvière
Service des expositions*

Références bibliographiques

- ARGOUD G. (1987), « L'utilisation de l'eau médicale en Grèce et le plan des sanctuaires d'Asclépios », in *Archéologie et médecine* (VII^e Rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes – Juan-les-Pins, 23-25 octobre 1984), Antibes – Juan-les-Pins, APDCA, p. 531-536.
- Aristophane (Van Daele 1930), *Comédies*, t. V : *L'Assemblée des femmes – Ploutos*, V. Coulon (éd.), H. Van Daele (trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF ; 55).
- ARISTOTE (Mugnier 1953), *Petits traités d'histoire naturelle*, R. Mugnier (éd., trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF ; 116).
- BONNECHÈRE P. (2003), *Trophonios de Lébadée : cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leyde – Boston, E.J. Brill (Religions in the Graeco-Roman World ; 150).

59. Trophonios n'est pas à proprement parler un héros guérisseur, mais un héros chthonien qui partage certains traits d'Asclépios. Pausanias, IX, 39, 2-4, remarque que sa statue de culte à Lébadée, œuvre de Praxitèle, rappelle les représentations d'Asclépios. Selon P. Bonnechère, l'état modifié de conscience obtenu lors de la consultation nocturne de son oracle se rapproche de la divination par les songes et de l'incubation (cf. Bonnechère 2003, 118 sq.). Il souligne, 250 sq., que deux inscriptions associent également Asclépios à la déesse Mnémosyne au Pirée (IG II / III2, 4962) et à Pergame (AvP 8, 3, 161, lignes 9-11 et 27-29).

- CASEVITZ M. (1982), « Les mots du rêve en grec ancien », *Ktèma*, 7, p. 67-73.
- CAVVADIAS P. (1891), *Fouilles d'Épidaure*, Athènes, S.C. Vlastos, vol. 1.
- CYRULNIK B. (2006), *De chair et d'âme*, Paris, Odile Jacob (Psychologie).
- DEBRU C. (1990), *Neurophilosophie du rêve*, Paris, Hermann (Savoir / Sciences).
- EDELSTEIN L., EDELSTEIN E.J. (1975), *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore – Londres, The Johns Hopkins Press Ltd (1^{re} éd. : Baltimore, Johns Hopkins Press [Publications of the Institute of the History of Medicine. The Johns Hopkins University. Second Series, Texts and Documents; 2], 1945), 2 vol.
- FREUD S. (1926), *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF.
- GINOUVÈS R. (1994), « L'eau dans les sanctuaires médicaux », in *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec* (Actes du colloque de Paris, 25-27 novembre 1990), R. Ginouvès, A.-M. Guimier-Sorbets, J. Jouanna, L. Villard (éd.), Athènes – Paris, École française d'Athènes – De Boccard (*Bulletin de correspondance hellénique*, Suppléments; 28), p. 237-243.
- HÉRODOTE (Legrand 1951), *Histoires*, Livre VII, *Polymnie*, P.-E. Legrand (éd., trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF; 113).
- HÉRONIDAS (Laloy 1928), *Mimes*, J.A. Nairn (éd.), L. Laloy (trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF; 46).
- HERVEY DE SAINT-DENYS M.J.L. (1867), *Les rêves et les moyens de les diriger. Observations pratiques*, Paris, Amyot (réédité en 1964 par Robert Desoille, Paris, Tchou, et en 2007 par les Éditions Cartouche).
- HERZOG R. (1931), *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*, Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung (*Philologus*, Suppl.; 22 / 3).
- HIPPOCRATE (Littré 1840; 1841), *Œuvres complètes, traduction nouvelle avec le texte grec en regard, collationné sur les manuscrits et toutes les éditions...*, É. Littré (trad.), Paris – Londres, J.-B. Baillière – H. Baillière, vol. II (1840 = Amsterdam, A.M. Hakkert 1960); vol. III (1841 = Amsterdam, A.M. Hakkert, 1961).
- HIPPOCRATE (Joly 1967), *Du Régime*, R. Joly (éd., trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF; 181).
- HOLTZMANN B. (1984), « Asklépios », *LIMC*, II, 1-2, p. 863-896.
- HOMÈRE (Bérard 1924), *L'Odyssée, « Poésie homérique »*, t. III : chants XVI-XXIV, V. Bérard (éd., trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF; 25).
- JOUANNA J. (1966), « La théorie de l'intelligence et de l'âme dans le traité hippocratique *Du Régime* : ses rapports avec Empédocle et le *Timée* de Platon », *REG*, 79, p. XV-XVIII.
- JOUVET M., GESSAIN M. (1997), *Le Grenier des rêves. Essai d'oniologie diachronique*, Paris, Odile Jacob (Sciences humaines).

- LAMBRINOUDAKIS (1994), « L'eau médicale à Épidaure », in *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec* (Actes du colloque de Paris, 25-27 novembre 1990), R. Ginouvès, A.-M. Guimier-Sorbets, J. Jouanna, L. Villard (éd.), Athènes – Paris, École française d'Athènes – De Boccard (*Bulletin de correspondance hellénique*, Suppléments; 28), p. 225-236.
- LIDONNICI L.R. (1995), *The Epidaurian Miracle Inscriptions: Text, Translation, and Commentary*, Atlanta, Scholars Press (Texts and Translations; 36. Graeco-Roman Religion Series; 11).
- MARTIN R., METZGER H. (1976), *La religion grecque*, Paris, PUF (SUP l'Historien; 22).
- PAROT F. (1995), *L'homme qui rêve. De l'anthropologie du rêve à la neurophysiologie du sommeil paradoxal*, Paris, PUF (Premier Cycle).
- PLATON (Rivaud 1925), *Œuvres complètes*, t. X, *Timée – Critias*, A. Rivaud (éd., trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF; 30).
- SINEUX P. (2004), « La visite au sanctuaire: le mime IV d'Héronidas ou propos sarcastiques sur une émotion esthétique », in *La visite du monument* (Actes du colloque du CHEC, 30 septembre-2 octobre 1999), C. Bertho-Lavenir (éd.), Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, p. 13-35.
- SINEUX P. (2006), « Une nuit à l'Asklépieion dans le *Ploutos* d'Aristophane: un récit dans le théâtre pour l'étude du rite de l'incubation », *Mètis*, n. s. 4, p. 193-210.
- SINEUX P. (2007a), *Amphiaraos. Guerrier, devin et guérisseur*, Paris, Les Belles Lettres (Vérité des Mythes; 28).
- SINEUX P. (2007b), « Dormir, rêver, montrer... À propos de quelques "représentations figurées" du rite de l'incubation sur les reliefs votifs des sanctuaires guérisseurs de l'Attique », *Kentron*, 23, p. 11-29.
- SINEUX P. (2007c), « Les récits de rêve dans les sanctuaires guérisseurs du monde grec: des textes sous contrôle », *Sociétés et Représentations*, 23, p. 45-65.
- VAN STRATEN F.T. (1976), « Daikrates' Dream. A votive relief from Kos, and some other *kat'onar* dedications », *BABesch*, 51, p. 1-38.

Les six illustrations qui suivent sont reproduites avec l'aimable autorisation du Ministère grec de la culture et du tourisme (© Hellenic Ministry of Culture and Tourism / Archaeological Receipts Fund).

Fig. 1 – Relief d'Archinos provenant de l'Amphiaràion d'Oropos, première moitié du IV^e siècle avant J.-C. (Musée national d'Athènes, MN 3369)

Fig. 2 – Relief fragmentaire provenant de l'Amphiaràion de Rhamnonte, première moitié du IV^e siècle avant J.-C. (Musée national d'Athènes, MN 1397)

Fig. 3 – Relief fragmentaire provenant de l'Asclépieion d'Athènes, première moitié du IV^e siècle avant J.-C. (Musée national d'Athènes, MN 2441)

Fig. 4 – Relief provenant de l'Asclépieion du Pirée, fin du V^e, début du IV^e siècle avant J.-C. (Musée du Pirée 405; DAI Athènes, Neg. Piraüs 92; photo G. Welter)

Fig. 5 – Relief fragmentaire provenant d'Attique, première moitié du IV^e siècle avant J.-C. (Musée national d'Athènes, MN 2373 ; photo V. Dasen)

Fig. 6 – Relief fragmentaire provenant de l'Asclépieion d'Athènes, IV^e siècle avant J.-C. (Musée national d'Athènes, MN 1841)