Le dieu ordonne. Remarques sur les ordres d'Asklépios dans les inscriptions de Lébèna (Crète)

Pierre Sineux

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1829>

DOI : 10.4000/kentron.1829

ISSN : 2264-1459

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2004

Pagination : 137-146

ISBN : 2-84133-251-9

ISSN : 0765-0590

Référence électronique

Pierre Sineux, « Le dieu ordonne. Remarques sur les ordres d'Asklépios dans les inscriptions de Lébèna (Crète) », *Kentron* [En ligne], 20 | 2004, mis en ligne le 09 avril 2018, consulté le 17 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1829> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kentron.1829>

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

LE DIEU ORDONNE. REMARQUES SUR LES ORDRES D'ASKLÉPIOS DANS LES INSCRIPTIONS DE LÉBÈNA (CRÈTE)

À Lébèna, deux récits gravés sur la même pierre provenant certainement de la paroi de l'*abaton*¹, mettent en scène Asklépios donnant lui-même l'ordre au malade de venir accomplir le rite de l'incubation. Nous pouvons lire :

Démandros, fils de Kalabis, de Gortyne, souffrant de sciatique, il (le dieu) lui ordonna (προσέταξε) de venir à Lébèna pour se faire soigner. Aussitôt qu'il fut arrivé, le dieu l'opéra (ἔταμε) dans son sommeil et il fut guéri. *vac.* Phalaris, fils d'Euthukhiôn, de Lébèna, n'ayant pas eu d'enfant alors qu'il allait avoir cinquante ans, il (le dieu) ordonna (προσέταξε) que sa femme aille dormir dans le sanctuaire. Dès qu'elle fut entrée dans l'*adyton*, il lui appliqua la ventouse sur le ventre et il lui ordonna de s'en aller au plus vite. Et elle fut enceinte. *vac.* Kunnios, le fils de Soarchos, de Gortyne, qui avait dans son abdomen²...

L'inscription appartient au catalogue des récits de guérison rédigé à partir des textes d'action de grâce inscrits sur les tablettes votives en bois (σανίδες) offertes

1. *IC*, I, XVII, 9 ; Halbherr 1901, 305 ; Guarducci 1934, 416 ; Herzog 1931, W Leb 1 et 2 ; Edelstein 1945, I, T. 426 ; Longo 1969, n° 46 ; Guarducci 1978, 155-156 ; Girone 1998, III. 2 a, b et c.

2. Nous suivons l'édition de Girone 1998, 82, 84 et 87 :

Δημιανδρον Καλάβιος Γορτύνιον ἰσ[χι-
α]λγικὸν γενόμενον προσέταξε ἀπο[μο-
λὲν ἐς Λεβήναν ὅτι θεραπεύσειν· αἰ[ψα
δ' εὐθόνα ἔταμε καθ' ὕπνον χυγυῆς ἐ[γέ-
νετο. *vac.* Φαλάρει Εὐθυχιωνος Λεβη[να-
ίωι οὐ γινομένω τέκνω ἰόντος ἐν π[εντή-
κ]οντα ἤδη F ἥτεθι, προσέταξε τὰν γυ[ναῖ-
κα ἐφευδῆσίονσαν ἀποσστήλῃαι καὶ [ἐπ-
ευθ<όνσ>αν ἐς τὸ ἄδυτον ἐπέθηκε τὰν σικ[ύαν
ἐ]πὶ τὰν γαστέρα κηκέλετο ἀπέρπει [ἐν
τά]χει κηκύσατο. *vac.* Κύννιον Σοάρχω Γορ[τύ-
νι]ον τ[ῶ] κοίλω F οἱ ἐσχέζοντος κατὰ τὰν ε[--

par les fidèles³. Le catalogue paraît relever du même « genre » que les « stèles de guérison » d'Épidaure mais, alors qu'à Épidaure les récits des guérisons étaient émaillés de multiples notations sur la vie dans le sanctuaire, sur la puissance du dieu et l'attitude des fidèles, qui en renforçaient la fonction didactique⁴, à Lébèna, les récits semblent être restés plus proches du matériau initial. Dans l'un et l'autre cas cependant s'inscrivaient ainsi dans la pierre, aux yeux de tous, la mémoire des fidèles tout autant que la grandeur de la divinité. La datation de cette partie du catalogue, initialement établie au III^e siècle av. J.-C., est désormais fixée au II^e siècle⁵.

Deux récits de ce catalogue présentent un aspect particulier de la relation du malade à la divinité qui a été peu commentée : au Gortynien Démandros, souffrant de sciatique, maladie bien connue des Anciens⁶, le dieu ordonne de venir à Lébèna pour se faire soigner. À Phalaris, de Lébèna, qui n'avait pas eu d'enfant alors qu'il allait avoir cinquante ans⁷, le dieu donne l'ordre d'envoyer sa femme dormir dans le sanctuaire. Selon M. Guarducci, ces ordres de venir au sanctuaire auraient été émis au cours d'une première incubation, antérieure à celle qui avait conduit à la guérison⁸. Dans le cas de Démandros, elle aurait pu être accomplie par un parent ou un ami chargé d'interroger le dieu pour le compte du malade empêché. Phalaris, quant à lui, aurait en personne interrogé le dieu : il est le sujet principal du récit, désigné comme celui qui, souffrant de l'infertilité de son couple, cherche une solution qui ne peut, selon la conception traditionnelle, résider que dans la guérison de la stérilité de sa femme. La décision du dieu est présentée en termes d'ordres auxquels il faut obéir, mais rien n'est dit des circonstances où ces ordres ont été formulés, alors même que le processus et l'accomplissement du rite de l'incubation qui a conduit à la guérison font bien, pour leur part, l'objet de descriptions précises dans la suite de ces récits.

L'hypothèse de la transmission de ces ordres au cours d'une première consultation par incubation, préalable à celle qui a apporté la guérison, ne doit pas être écartée trop vite. C'est ce qu'autorisent les premières lignes du premier récit, intégré au formulaire d'une dédicace, que Publius Granius Rufus a fait lui-même d'une cure au sanctuaire de Lébèna. Publius Granius Rufus a vécu au I^{er} siècle av. J.-C. et il a reçu des Gortyniens l'honneur de la proxénie⁹ ; F. Halbherr a pu conjecturer

3. *IC*, I, XVII, 8-16 ; *Strabon*, VIII, 374 ; Herzog 1931, 54 ; Guarducci 1934, 414-417 ; LiDonnici 1995, 47.

4. LiDonnici 1995, 25-49 en particulier ; Dillon 1994.

5. Halbherr 1901, 305 ; Edelstein 1945, II, 153, n. 31.

6. Penso 1984, 347 ; Durling 1993, 186, s.v. ἰσχιάς. Cf. également un fragment qui devait faire partie de l'un des deux catalogues d'offrandes de l'Asklépieion d'Athènes (*IG*, II², 1534) : Aleshire & Matthaiou 1990-1991, 46 et 49.

7. Sur la fréquence des difficultés de procréation comme motif de consultation auprès d'Asklépios, cf. LiDonnici 1995, A 1 (1) et 2 (2) ; B 11 (31) ; B 14 (34) ; B 19 (39) ; B 22 (42) ; voir aussi B 5 (25).

8. Guarducci 1978, 155.

9. *IC*, IV, 216 ; De Sanctis 1908-1972, 68-69.

qu'il s'agissait du marchand évoqué par Cicéron¹⁰ ; cependant, plusieurs Rufus sont attestés aux I^{er} et I^{er} siècle av. J.-C. dans le monde égéen¹¹ et M. Guarducci a suggéré que le Publius Granius, fils de Publius, Romain, qui apparaît dans une inscription éphébique athénienne de 38 / 37 av. J.-C. pourrait être le fils du personnage de l'inscription de Lébèna¹². Au début du récit de la première cure, on peut lire :

Alors que depuis deux ans je toussais sans cesse au point de cracher tout au long du jour des fragments de chair purulents et sanguinolents, le dieu accepta de me soigner¹³.

La durée et la gravité des symptômes qui évoquent la tuberculose¹⁴ auraient conduit Publius Granius Rufus à se tourner vers le dieu. La forme ὁ θεὸς ἐπεδέξατο θερ[α]πεῦσαι semble se référer à une réponse faite par le dieu à une demande émanant de Rufus. C'est cette formule qui empêche d'écarter l'hypothèse d'une consultation « préalable »¹⁵, de nature oraculaire, précédant l'accomplissement du rite de l'incubation à des fins médicales aussi bien dans ce cas que dans celui de Démandros et de Phalaris.

Cependant, on peut se demander s'il n'arrive pas que le dieu donne spontanément un ordre au cours d'un rêve effectué en dehors du sanctuaire et du rituel de l'incubation, sans qu'il soit besoin de supposer une consultation préalable¹⁶. Tel semble être le cas dans le récit des stèles de guérison d'Épidaure qui concerne Eratoclès de Trézène, « suppurant », où on peut lire :

10. Cicéron, *Verr.*, V, 59, 154 ; Halbherr 1890, 722.

11. Fraser & Matthews 1987, 400.

12. *IG*, II², 1043, l. 11 ; Guarducci 1933, 54.

13. *IC*, I, XVII, 17 (I^{er} siècle av. J.-C.) ; Baunack 1889, 401 sq., n. 8 ; Halbherr 1890, 721 sq., n. 170 ; *Syll^B*, 1171 ; Guarducci 1933, 46 sq. ; Zingerle 1937, 83, n° 1 ; Edelstein 1945, I, T. 439 ; Grégoire *et al.* 1949, 111 ; Guarducci 1978, 156-158 ; Marangou-Lerat 1995, 14, T 15 ; Girone 1998, 116-121, III.12. Pour les lignes 4-8, nous lisons :

Ἐκ διετίας βήσσοντά με ἀδίαλεί-
πτως, ὥστε σάρκας ἐντύουσ' καὶ
ἡμαγμένους δι' ὅλης ἡμέρας ἀπο-
βάλλειν, vac. ὁ θεὸς ἐπεδέξατο θερία-
πεῦσαι. vac.

14. Plusieurs documents en provenance de sanctuaires d'Asklépios mentionnent des cas de tuberculose : à Épidaure, l'inscription d'Hermodicos de Lampsaque (*IG*, IV², 1, 125 ; Girone 1998, II.3) et le récit concernant Thersandros d'Halieis (LiDonnici 1995, B 13 (33)) ; à Rome, le récit concernant Julianus (*IGUR*, I, 148, l. 11 ; Girone 1998, 165) ; Celse, *Med.*, II, 7, 4 ; 8, 2-9 ; III, 22, 3. Cf. Penso 1984, 315-317 ; Majno 1991, 156-158.

15. Bultrighini 1993, 99.

16. Cf. Dillon 1997, 77.

[...] quand celui-ci à Trézène fut sur le point de se faire cautériser par les médecins, le dieu se présenta dans son sommeil et lui ordonna de ne pas se faire cautériser, mais de faire l'incubation dans le sanctuaire des Épidauriens¹⁷.

Deux éléments doivent ici retenir l'attention : l'ordre du dieu est explicite et donné au malade endormi ; l'apparition du dieu est spontanée, et se distingue de ses interventions dans le sanctuaire, « provoquées » par la demande même que constitue l'incubation. Par ces deux précisions le rédacteur du récit souligne la suprématie du dieu qui prend l'initiative d'empêcher le recours aux médecins présentés ici comme concurrents et, ce faisant, indique au malade une voie plus sûre de guérison. Formulé antérieurement à toute incubation, l'ordre du dieu invitant le malade à l'accomplir s'insère ainsi nettement dans une entreprise de glorification des mérites d'Asklépios dieu guérisseur. Ce passage de la stèle de guérison n'est pas isolé. À Épidauré encore, il faut signaler la grande inscription d'Apellas (I^{er} siècle apr. J.-C.) où la venue au sanctuaire est aussi présentée comme la conséquence d'un ordre divin : le malade dit avoir été envoyé au sanctuaire par le dieu (μετεπέμφθη ὑπὸ τοῦ θεοῦ)¹⁸. Dans ce dernier cas les circonstances ne sont pas précisées mais le texte évoque une allusion à une intervention du dieu préalable au déplacement. Rien n'empêche donc de penser que les ordres du dieu dans les deux inscriptions de Lébèna ont eux aussi été émis avant toute visite au sanctuaire, dans un rêve survenu « à domicile » pourrait-on dire.

Une telle hypothèse est plausible, mais sans doute insuffisante. Certes, le mode d'action d'Asklépios s'exerce avant tout dans les rêves et la décision d'aller dans un de ses sanctuaires peut procéder d'une intervention de la divinité effectuée de cette manière, y compris en dehors de la démarche rituelle de l'incubation. Mais peut-on exclure la possibilité que la conviction d'avoir reçu un ordre du dieu est le résultat de l'interprétation d'un signe autre que le rêve, précis ou diffus, un incident de la vie quotidienne, par exemple, voire une inquiétude dont l'individu ne peut se défaire qu'en prenant le chemin du sanctuaire ? Le malade a pu aussi décider de lui-même d'aller consulter le dieu, mais, rétrospectivement, il se serait convaincu que toute la démarche qui l'a conduit au sanctuaire – et pas seulement la guérison – a été voulue en totalité par le dieu. Une fois la guérison obtenue, l'ensemble du processus (qui pour le malade commence précisément avec la décision de venir dans un sanctuaire guérisseur) serait alors attribué au dieu dont la puissance se voit augmentée de ce fait.

17. SEG, XXII, 280, l. 30-33 (IV^e / III^e siècle av. J.-C.) ; LiDonnici 1995, C 5 (48) :

Τούτοις ἐν Τροζῶνι μέλλοντι ὑπὸ τῶν ἰατρῶν καίεσθαι καθεύδοντι ὁ θεὸς ἐπιστὰς τὰμ μὲν καῦσιν ἐκέλετο μὴ ποιέσθαι, [ἐγ]καθεύδειν [δ'] ἐν τῷ ἱερῷ τῶν Ἐπιδαυρίων.

18. IG, IV³, 1, 126, l. 2-3 ; Girone 1998, II.4, 61 (avec la bibliographie antérieure).

Quelle que soit la forme que prennent ces ordres du dieu, les mentionner dans ces récits de guérison contribue à renforcer et à propager une conception de la divinité comme détentrice d'un « pouvoir de commandement »¹⁹ auquel le fidèle a le sentiment de se plier. C'est sur la consécration d'une offrande que, le plus souvent, à partir du IV^e siècle, se manifeste l'ordre du dieu transmis par le rêve. De cet aspect bien connu, y compris pour d'autres divinités²⁰, les dédicaces présentées κατ' ἐπιταγήν de Publius Granius Rufus²¹ forment une belle attestation mais sont loin d'être des cas isolés. Toujours à Lébèna, une femme rend grâce pour une guérison en précisant que c'est le dieu qui lui a ordonné de faire inscrire le récit de ses visions : ([ἀν]αγράφειν ὁ θεὸς ἐκέλευσε τὰς ὁψ)εις²². À Épidauré, au II^e siècle apr. J.-C., Julius Apellas transcrit le récit de sa cure sur ordre du dieu (Ἐκέλευσεν δὲ καὶ ἀναγραφάσαι ταῦτα)²³ et à Athènes, des dédicaces, dont les dates s'échelonnent entre le IV^e siècle av. J.-C. et le II^e siècle apr. J.-C., sont faites « parce que le dieu l'a commandé » (προστάξαντος τοῦ θεοῦ)²⁴. L'expression se retrouve en particulier dans une inscription du milieu du IV^e siècle qui décrit l'intervention de l'oracle de Delphes pour la consécration à Asklépios de la maison et du jardin de Démon, fils de Démonélès, du dème de Paiania, en échange de laquelle Démon deviendrait prêtre d'Asklépios : ce dernier fait alors la consécration προστάξαντος τοῦ θεοῦ²⁵.

Les ordres du dieu ne se limitent pas à faire venir le fidèle au sanctuaire ou à demander la consécration d'une offrande. Dans les récits des rêves on voit le dieu donner des ordres qui portent sur les modalités de soin. Dans le cas de Publius Granius Rufus, la persistance des symptômes après une première cure puis leur aggravation l'auraient amené à venir une nouvelle fois à Lébèna, auprès de la divinité. Datant comme la précédente du I^{er} siècle av. J.-C., la pierre a été retrouvée au voisinage du monastère de Kudhuma où elle avait dû être utilisée comme matériau de construction apporté du sanctuaire d'Asklépios. Le début du texte est abîmé mais les symptômes évoqués sont, selon toute vraisemblance, ceux de la tuberculose :

19. En reprenant l'expression que l'on trouve dans Pleket 1981, 158-159.

20. Cf. Van Straten 1976, 1-27.

21. *IC*, I, XVII, 17, l. 1-3 : Ἀσκληπιωῖ[ι] Πόπλιος Γράνιος [Ἰ] Ροῦφος κατ' ἐπιταγήν ; de même en *IC*, I, XVII, 18, l. 1-3.

22. *IC*, I, XVII, 19, ll. 11-12 (II^e / I^{er} siècle av. J.-C.).

23. *IG*, IV² 1, 126 ; Girone 1998, II.4, 62, l. 31-32.

24. Athènes : *IG*, II², 4410 (Asklépios, IV^e siècle av. J.-C.) ; *IG*, II², 4475 (Asklépios, I^{er} siècle apr. J.-C.) ; *IG*, II², 4498 (Asklépios, I^{er}-II^e siècle apr. J.-C.).

25. *IG*, II², 4969 et *Bull. épigr.*, 59-60, 1946-1947, 320 ; cf. Van Straten 1976, 24-25 pour d'autres exemples.

Puisque l'épaule (ὤμος) droite avait développé un petit scrofule (χ[οιραδίσ]κους) et la totalité de... [avait causé] des souffrances intolérables... maladie. Le dieu m'ordonna (ἐκέλευσεν) de tenir bon puis me donna un traitement²⁶.

Le terme « scrofule » (ou « écrouelles ») pourrait désigner diverses manifestations de tuberculose et, en particulier, la tuméfaction de ganglions lymphatiques²⁷. J. Zingerle restitue un terme inédit, diminutif de χοιράς (χ[οιραδίσ]κους), terme qui ne signifie pas seulement *struma*, scrofule, mais qui est aussi utilisé en médecine pour indiquer les glandes lymphatiques gonflées ou indurées dans le sillon inguinal ou sous les aisselles. Dans cette optique, ὤμος serait une métonymie pour μασχάλη (aisselle), de la même façon que dans un récit des stèles d'Épidaure, par exemple, on trouve ὄματα pour désigner la paupière au lieu de βλέφαρα²⁸. Le traitement, qui fait appel à une pharmacopée transmise au cours d'un rêve, est précédé d'un « ordre », présenté comme le discours rapporté du dieu (« m'ordonna de tenir bon »). Les récits des stèles de guérison d'Épidaure décrivent plusieurs cas de rêveurs à qui le dieu s'est adressé explicitement et a transmis un ordre dont l'exécution devait conduire à la guérison. À Erasippa de Kaphiai, par exemple, « il lui ordonnait de boire, puis il lui ordonnait de vomir »²⁹. Ou bien, le dieu ordonne une action destinée à permettre au malade de vérifier la réalité de sa guérison, comme dans le cas d'Hermodikos de Lampsaque, paralytique, qui reçoit l'ordre de porter une pierre dans le sanctuaire, aussi lourde que possible³⁰. Sur l'ensemble de ces stèles de guérison, les ordres donnés par le dieu au cours d'une vision obtenue au cours de l'incubation sont introduits par les verbes κέλωμαι ou ποτάσσω, équivalents de προστάσσω³¹. À Lébèna, le verbe προστάσσειν apparaît une fois, dans un fragment du catalogue des *iamata*, dans le récit d'une vision au cours de l'incubation³², mais nous trouvons également, dans un contexte analogue, la formule τοῦ

26. IC, I, XVII, 18 ; Guarducci 1933, 46-50 ; Zingerle 1937, 83 ; Edelstein 1945, I, T 440 ; Marangou-Lerat 1995, T. 15, 14 ; Girone 1988, III.13, 123-129. Nous suivons l'édition de Girone 1998, III.13, l. 4-8, avec la restitution de Zingerle 1937, 76-77 pour la ligne 4 :

Τ[οῦ] δεξι[οῦ] ὤμου χ[οιραδίσ]κους
κ[ατα]λαβόντος καὶ σύμ[παντο]ς ἀπό
[6-7 ν]όσου ἀφορήτου[ς] δόντος] ἀ[λ-
γηδόνας, ὁ [θεὸς ἐκέλευσέν με π[ροσ-
καρτερεῖν κ[αὶ] ἔδωκεν θεραπείαν

27. Cf. Gourevitch 1984, 156, n. 56 ; Herzog 1931, 45 ; Penso 1984, 264-266 ; Durling 1993, 339 ; Girone 1998, II.5, 71-74 avec en particulier 73, n. 102.

28. Zingerle 1937, 76-77 ; LiDonnici 1995, A 18.

29. καὶ κέκεσθαι ἐκπείν, ἔπειτα ἐμείν κέλεσθαι νιν, ... : LiDonnici 1995, B 21 (41), l. 126.

30. LiDonnici 1995, A 15 et 29-30 ; IG, IV², 1, 125.

31. Avec κέλωμαι : LiDonnici 1995, A 7, A 15 ; B 5 (25) ; B 18 (38) ; B 21 (41) ; C 5 (48) ; avec ποτάσσω : *Ibid.*, B 7 (27) ; B 15 (35) ; C 21 (64).

32. IC, I, XVII, 11 A, l. 11 (11^e siècle av. J.-C.) ; Girone 1998, III.3b, 93, l. 8 : προσέταξε καὶ. θενι...

θεοῦ ἐπιτάξαντος³³. Au II^e siècle apr. J.-C. à Pergame, P. Aelius Theôn de Rhodes suit le traitement κατὰ κέλευσιν τοῦ θεοῦ³⁴.

Cette conception du dieu qui commande n'est spécifique ni au sanctuaire de Lébena, ni à la divinité Asklépios, mais il convient d'observer qu'elle constitue un élément récurrent de l'histoire du culte de ce dieu depuis le IV^e siècle au moins. La prendre en compte modifie quelque peu le regard que l'on peut porter, par exemple, sur le cas d'Aelius Aristide où elle détermine, en partie, la relation qui se développe entre le dieu et le rhéteur. Ce dernier est envoyé à Pergame par le dieu et il semble bien que c'est au cours d'un rêve qu'il reçoit un premier ordre d'Asklépios avant que d'être invité dans son sanctuaire :

C'est alors que pour la première fois, le Sauveur commença de rendre oracle. Il m'ordonna en effet de marcher nu-pieds, et je criai dans mon rêve, comme si j'étais en état de veille et que le rêve fut accompli : « Grand est Asklépios ! L'ordre a été accompli. » Voilà ce qu'il me semblait crier en rêve en même temps que je marchais. Après cela, invitation [du dieu] et départ de Smyrne à Pergame à la bonne fortune³⁵.

Plus loin, il affirme avoir séjourné à Pergame « sur l'ordre du dieu »³⁶. On voit que la première intervention du dieu, au moins, est survenue au cours d'un rêve effectué spontanément. En fait, le récit de son voyage ou celui de son séjour au sanctuaire de Pergame s'inscrit dans un cheminement où le sophiste se voit en serviteur du dieu, soucieux de lui obéir en tous points et se remettant à lui pour décider des événements de sa vie : c'est aussi sur ordre du dieu qu'il se retire dans son domaine personnel en Haute-Mysie et qu'il y écrit les *Discours sacrés*, de la même façon que « le dieu l'avait averti dès le début de mettre par écrit ses rêves. C'était là le premier de ses ordres »³⁷. Les ordres du dieu lui sont transmis par des signes divers, au cours de ces « entretiens intimes » qu'Aelius Aristide a noués avec Asklépios, que ce soit en rêve (et l'on peut distinguer le rêve où le dieu se manifeste « en personne », sous ses traits, et celui où un ordre divin est donné sans que le dieu se rende visible)³⁸ ou dans la vie éveillée. Ces « entretiens » traduisent l'exclusivité de sa relation avec le dieu conçu comme une toute-puissance, « susceptible d'investir toute la personne – corps, âme, intelligence, mémoire – de l'être »³⁹. Sans négliger la spécificité de cette

33. IC, I, XVII, 19, l. 5-6 ; Longo 1969, 81 ; Girone 1998, III.10, 108-111.

34. SEG, XXXVII, 1987, n° 1019 ; Müller 1987, 194, l. 6.

35. Aelius Aristide, *Discours sacrés*, II, 7 (Trad. Festugière 1986). Le départ doit dater de 144 ou de 145 apr. J.-C.

36. *Ibid.*, IV, 14 ; le séjour date de 144 ou 145 à 146 ou 147 apr. J.-C.

37. *Ibid.*, II, 2.

38. Michenaud & Dierkens 1972, 27.

39. Quet 1993, 235 ; nous renvoyons à l'ensemble de l'étude de M.-H. Quet, avec la bibliographie, qui fournit une approche décisive et renouvelée de l'œuvre et de la relation d'Aelius Aristide avec Asklépios ;

religiosité du II^e siècle apr. J.-C., il n'en reste pas moins que la fréquence de ces « ordres » du dieu dans les documents épigraphiques à partir du IV^e siècle av. J.-C., (et ce, assez continûment comme l'attestent les inscriptions de Lébena) tendrait à montrer que ce qui est perçu comme relevant de ce que l'on appelle souvent le « second paganisme », contemporain des progrès du christianisme⁴⁰, s'inscrit, dans une certaine mesure, dans une continuité avec la religion des siècles antérieurs.

Quelle que soit la manière dont on interprète les ordres d'Asklépios invitant le malade à se rendre au sanctuaire pour s'y faire soigner, leur existence même participe d'une conception de la puissance de la divinité dans laquelle entre la notion fondamentale de « pouvoir de commandement ». Que l'ordre soit rapporté comme s'il avait la forme d'une parole du dieu au cours d'un rêve (dans une consultation « préalable » et de type oraculaire ou hors du sanctuaire) ou qu'il s'appuie sur une conviction intime, l'essentiel est qu'au moment de rendre grâce pour une guérison, le fidèle attribue au dieu un rôle dans le fait même de décider de se rendre dans un sanctuaire pour faire l'incubation. Ces mentions d'ordres dans des textes d'action de grâces ou des catalogues de récits de guérison ne sont pas seulement des ornements dans une entreprise de glorification mais expriment une manifestation de la puissance du dieu qui peut donc s'exercer en dehors du contexte rituel de l'incubation accomplie à l'intérieur des limites d'un sanctuaire et hors de la sphère de la guérison proprement dite. « Le dieu ordonne » : cet aspect de la représentation de la puissance du dieu a connu une certaine stabilité au cours de l'histoire du culte et constitue un des éléments (parmi d'autres) qui oblige à penser Asklépios autrement que sous la forme d'un héros corporatif, inventé par les médecins pour personifier leur idéal professionnel, puis divinisé et propulsé à partir de la fin du V^e siècle dans le monde grec sous l'influence d'Épidaure⁴¹.

Pierre SINEUX

Université de Caen Basse-Normandie

notre intention n'est pas de développer cette question ici ; sur le type de relation de dépendance d'un fidèle à un dieu tout-puissant, le premier se considérant comme le serviteur obéissant du second, voir également Pleket 1981, 159 sq.

40. Veyne 1986, en particulier 259-260 et 267-274.

41. Il s'agit là de la conception défendue dans Edelstein 1945, *passim*.

Liste des références bibliographiques

- AELIUS ARISTIDE (Festugière 1986), *Discours sacrés*, A.-J.-Festugière (introd. et trad.), Paris, Macula.
- ALESHIRE S.B., MATTHAIOU A.P. (1990-1991), « Νέο θραῦσμα τῆς IG II² 1534 », *Horos*, 8-9, p. 45-51.
- BAUNACK J. (1889), « Epigraphische Kleinigkeiten aus Griechenland », *Philologus*, 48, p. 385-427.
- BULTRIGHINI U. (1993), « Divinità della salute nella Creta Ellenistica e Romana. Ricerche preliminari », *RCCM*, 35, p. 49-118.
- DE SANCTIS (1908-1972), « Nuovi studii e scoperte in Gortyna, II (iscrizioni) », *Monumenti Antichi*, 1908, p. 297-308 (= *Scritti Minori*, III, Rome, 1972, p. 41-87).
- DILLON M. (1994), « The Didactic Nature of the Epidaurian Iamata », *ZPE*, 101, p. 239-260.
- DILLON M. (1997), *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*, Londres – New York, Routledge.
- DURLING R.J. (1993), *A Dictionary of Medical Terms in Galen*, Leyde – New York – Colonia, E.J. Brill (Studies in ancient medicine ; 5).
- EDELSTEIN E.J. et L. (1945), *Asclepius. A collection and interpretation of the testimonies*, Baltimore, J. Hopkins Press (Publications of the Institute of the history of medicine ; Texts and documents, 2), 2 vol.
- FRASER P.M., MATTHEWS E. (1987), *A Lexicon of Greek Personal Names*, I (*The Aegean Islands, Cyprus, Cyrenaica*), Oxford, Clarendon Press.
- GIRONE M. (1998), *Iamata : guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici* (con un contributo di Maria Totti-Gemünd), Bari, Levante.
- GOUREVITCH D. (1984), *Le Triangle hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade, sa maladie et son médecin*, Rome, École française de Rome.
- GRÉGOIRE H. et al. (1949), *Asklépios, Apollon Smintheus et Rudra. Études sur le dieu à la taupe et le dieu au rat dans la Grèce et dans l'Inde*, Bruxelles, Palais des Académies (Mémoires in 8° de l'Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique ; 45, 1).
- GUARDUCCI M. (1933), « Un romano devoto dell'Asclepieio di Lebena : Publio Granio Rufo », *Historia*, 7, p. 46-54.
- GUARDUCCI M. (1934), « I "miracoli" di Asclepio a Lebena », *Historia*, 8, p. 410-428.
- GUARDUCCI M. (1978), *Epigrafia greca*, IV, *Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Rome, Istituto poligrafico dello Stato – Libreria dello Stato.
- HALBHERR F. (1890), « Iscrizioni cretesi », *Mus. It.*, 3, p. 559-748.
- HALBHERR F. (1901), « Lavori eseguiti dalla missione archeologica italiana nell'Agora di Gortyna e nell'Asclepieio di Lebena », *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, X, p. 291-306.
- HERZOG R. (1931), *Die Wunderheilungen von Epidauros*, Leipzig, Dieterich (*Philologus*, supplément, XXII, 3).

- LiDONNICI L. (1995), *The Epidaurian Miracles Inscriptions: Text, Translation and Commentary*, Atlanta, Scholars Press (Texts and Translations; 36; Graeco-Roman Religion Series; 11).
- LONGO V. (1969), *Aretalogie nel mondo greco*, I (*Epigrafi e papiri*), Gênes, Istituto di filologia classica e medioevale.
- MAJNO (1991), *The Healing Hand. Man and Wound in the Ancient World*, Cambridge, Harvard University Press.
- MARANGOU-LERAT A. (1995), *Le Vin et les amphores de Crète, de l'époque classique à l'époque impériale*, Athènes – Thessalonique, École française d'Athènes – Fondation F. Boutari.
- MICHENAUD G., DIERKENS J. (1972), *Les Rêves dans les « Discours sacrés » d'Aelius Aristide*, Mons, Éditions universitaires de Mons.
- MÜLLER H. (1987), « Ein Heilungsbericht aus dem Asklepieion von Pergamon », *Chiron*, 17, p. 193-233.
- PENSO G. (1984), *La Médecine romaine. L'art d'Esculape dans la Rome antique*, Paris, R. Dacosta.
- PLEKET H.W. (1981), « Religious history as the history of mentality: the “Believer” as servant of the deity in the Greek World », in *Faith, hope and worship*, H.S. Versnel (éd.), Leyde, E. J. Brill (Studies in Greek and Roman Religion; 2), p. 152-185.
- QUET M.-H. (1993), « Parler de soi pour louer son dieu: le cas d'Aelius Aristide (du journal intime de ses nuits aux *Discours sacrés* en l'honneur du dieu Asklépios) », in *L'Invention de l'autobiographie d'Hésiode à Saint Augustin*, M.-F. Baslez et al. (éd.), Paris, Presses de l'École normale supérieure, p. 211-251.
- VAN STRATEN F.T. (1976), « Daikrates' Dream. A votive relief from Kos, and some other kat'onar dedications », *BABesch*, 51, p. 1-38.
- VEYNE P. (1986), « Une évolution du paganisme gréco-romain: injustice et piété des dieux, leurs ordres ou “oracles” », *Latomus*, 45, p. 259-283.
- ZINGERLE J. (1937), « Heil- und Dankinschriften », *CV*, 3, p. 75-115.