Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

26 | 2013
Varia

L'incubation dans *L'Histoire de la divination dans l'Antiquité* d'Auguste Bouché-Leclercq

Pierre Sineux

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/2213>

DOI : 10.4000/kernos.2213

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 10 octobre 2013

Pagination : 191-204

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Pierre Sineux, « L'incubation dans *L'Histoire de la divination dans l'Antiquité* d'Auguste Bouché-Leclercq », *Kernos* [En ligne], 26 | 2013, mis en ligne le 31 octobre 2015, consulté le 02 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/2213> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kernos.2213>

L'incubation dans *L'Histoire de la divination dans l'Antiquité* d'Auguste Bouché-Leclercq

Résumé : Dans son *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Auguste Bouché-Leclercq intègre une présentation de l'incubation à l'étude de la « divination par les songes », cette dernière constituant le premier chapitre de la partie consacrée à la « divination intuitive » (ou « inspirée »). Il y revient notamment, plus longuement, dans le chapitre consacré aux « oracles d'Asklépios ». La relecture de ces pages conduit à une mise à l'épreuve de la classification « divination inductive » / « divination inspirée » dans laquelle l'incubation a trouvé, non sans difficulté, sa place en même temps qu'elle permet, en tenant compte du contexte dans lequel l'ouvrage a été écrit, de souligner la rupture qu'A. Bouché-Leclercq était en train d'opérer dans la conception que l'on pouvait avoir à la fin du XIX^e siècle de la relation des Anciens avec le divin.

Abstract: In his *History of divination in Antiquity*, Auguste Bouché-Leclercq includes a presentation of the practice of incubation in the study of “divination through dreams”, which constitutes the first chapter of the section on “intuitive (or inspired) divination”. He notably returns to the subject, at greater length, in the chapter on the “Oracles of Asclepius”. Rereading these pages leads to a questioning of the classification “inductive divination” / “inspired divination” in which, with some difficulty, incubation has found its place. At the same time, by taking into account the context in which the book was written, it makes it possible to emphasize the break that Bouché-Leclercq was making from the conception of the relationship of the Ancients with the divine, which prevailed at the end of the nineteenth century.

Les quatre volumes de *L'Histoire de la divination dans l'Antiquité* d'Auguste Bouché-Leclercq ont été publiés entre 1879 et 1882, les deux volumes médians étant parus en 1880. Quand paraît le premier volume, Auguste Bouché-Leclercq n'a que 37 ans. En 1871, il a soutenu sa thèse sur *Les pontifes de l'ancienne Rome* puis, de 1873 à 1878, il a enseigné la littérature ancienne aux Facultés des lettres de Toulouse puis de Montpellier avant de rejoindre la Sorbonne en 1878 où il est resté jusqu'à la fin de sa carrière¹. L'intérêt porté à ce que l'on pourrait presque appeler une œuvre de jeunesse explique les rééditions successives dont celle qui a

¹ R. CAGNAT, « Notice sur la vie et les travaux de M. Bouché-Leclercq », *CRAI* 80/4 (1936), p. 269.

été préfacée par Stella Georgoudi pour la collection *Horos* chez Jérôme Millon². Œuvre souvent, voire toujours, citée, l'*Histoire de la divination dans l'Antiquité* est devenue une sorte de « classique », un ouvrage dont on fait mention, parfois avec éloge, au détour d'une bibliographie, et que l'on convoque encore, à la manière d'un article d'encyclopédie, pour étayer, voire constituer purement et simplement une note de bas de page³. Le statut qu'on tend ainsi à lui conférer ne manque pas d'intriguer.

L'idée d'une relecture attentive des pages d'A. Bouché-Leclercq consacrée à l'incubation m'est venue lors d'une enquête menée sur la manière dont les savants, depuis la dissertation de Meibom jusqu'à la somme bien connue des Edelstein, avaient traité la question des guérisons dans les sanctuaires guérisseurs du monde grec⁴. J'avais observé, en particulier, que l'édition des stèles de guérison d'Épidaure par P. Cavvadias en 1883⁵ n'avait pas créé la rupture à laquelle on pouvait s'attendre dans l'approche de la question, restée longtemps enfermée dans les termes inhérents au débat « science » *versus* « religion ». Tout au long du XIX^e siècle la question de l'incubation dans les sanctuaires guérisseurs avait été assimilée à la question des guérisons et avait fait l'objet d'un traitement essentiellement rationaliste qui la rattachait à l'histoire de la médecine antique⁶. Ensuite, après les années 1880, bon nombre d'études étaient restées inscrites dans le débat opposant la science et la religion et l'idée d'une approche fondée sur une étude du rituel accompli dans ces sanctuaires avait eu beaucoup de difficultés à émerger, à l'exception notable de la dissertation de L. Deubner parue en 1900 et qui déplaçait délibérément l'interrogation centrale vers le rite⁷.

² A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Grenoble, 2003; une première réédition complète avait été faite à Bruxelles en 1963 (Éd. Culture et civilisation).

³ Par exemple, parmi les ouvrages très récents, C. NISSEN, *Entre Asclépios et Hippocrate. Étude des cultes guérisseurs et des médecins en Carie*, Liège, 2009 (*Kernos*, suppl. 22), p. 229, note 9 : « sur cette forme d'incubation [incubation sur les tombeaux] proche de la nécromancie, voir Bouché-Leclercq I, p. 290 »; Y. USTINOVA, *Caves and the Ancient Greek Mind*, Oxford, 2009, p. 88, pour une mise au point sur les oracles de Gaïa.

⁴ P. SINEUX, « La guérison dans les sanctuaires du monde grec antique : de Meibom aux Edelstein, remarques historiographiques », *Anabases* 13 (2011), p. 11-25.

⁵ Pour l'édition de P. CAVVADIAS, cf. *Archaiologike Ephemeris* (1883), p. 197-228 (stèle A); *Archaiologike Ephemeris* (1885), p. 1-28 (stèle B) et 85-86 (stèle D); *Fouilles d'Épidaure*, Athènes, 1891, p. 23-32 (stèles A, B et D avec traduction française). Sur les révisions apportées aux premières éditions, cf. L. LIDONNICI, *The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation and Commentary*, Atlanta, 1995, p. 15. L'existence des stèles de guérison était mentionnée par Pausanias : Pausanias, II, 27, 3; II, 36, 1.

⁶ Cf. K. SPRENGEL, *Histoire de la médecine depuis son origine jusqu'au XIX^e siècle*, Paris, 1815, tome I, chap. V. Puis, on pourra trouver une forme d'acmé de cette approche dans la très sérieuse *Revue archéologique* : VERCOUTRE, « La médecine sacerdotale dans l'Antiquité grecque », *RA* 6 (1885), p. 273-292; « La médecine sacerdotale dans l'Antiquité grecque (suite) », *RA* 7 (1886), p. 22-26 et 106-123.

⁷ L. DEUBNER, *De incubatione capita quattuor*, Leipzig, 1900.

Comment situer A. Bouché-Leclercq dans cette évolution ? Au moment où il rédige *L'Histoire de la divination*, A. Bouché-Leclercq ne dispose, sur le sujet de l'incubation, que d'une documentation épigraphique limitée : certes, les inscriptions de l'Asklépieion de l'Île Tibérine⁸ sont connues mais pas les « stèles d'Épidaure », ni les inscriptions du sanctuaire de Lébena⁹ par exemple. En outre, la bibliographie disponible, hormis celle qui s'efforçait de rattacher l'activité des sanctuaires guérisseurs à l'histoire générale de la médecine, se limite à quelques essais sur la question des rêves et de leur interprétation¹⁰.

Aussi, les quelques lignes que j'avais consacrées à l'approche de l'incubation par A. Bouché-Leclercq se contentaient-elles de relever le caractère partiellement précurseur de sa démarche dans la mesure où, *a priori* peu préoccupé par la question des guérisons, ce dernier s'efforçait surtout de replacer l'incubation dans la classification globale des méthodes divinatoires, ce qui était une façon d'amorcer une approche du phénomène comme acte religieux. Toutefois, la conception d'A. Bouché-Leclercq de la relation à la médecine me semblait, pour tout dire, assez confuse et méritait d'être, si possible, clarifiée. Il ne s'agit donc pas ici, ni d'actualiser, ni de jauger ou de critiquer l'auteur à partir de nos connaissances actuelles mais bien de proposer une relecture de *L'Histoire de la divination* qui puisse mettre en évidence, sur la base de la documentation alors disponible, les interprétations qu'A. Bouché-Leclercq formule et l'originalité des opinions qu'il défend sur l'incubation à l'aune des sources et des écrits disponibles dans les années 1870. Cette relecture pourrait conduire à une sorte de mise à l'épreuve du système de classification des modes de divination qui structure l'ouvrage en même temps que des conceptions dont il témoigne, aussi bien du système religieux des Grecs que de la relation entre science et révélation.

1. Oniromancie et incubation

C'est dans le premier chapitre du deuxième livre consacré à la « divination par les songes ou oniromancie » que l'on trouve abordée frontalement la question de l'incubation. Auguste Bouché-Leclercq développe tout d'abord le thème de l'oniromancie ou interprétation des songes (équivalent de *ὄνειρομαντεία* – *ὄνειροσκοπία* – *ὄνειροκριτική* – *ὄνειροκρισμός*) qu'il définit comme un « mode de divination » ayant fait l'objet d'un « consensus universel » chez les peuples de l'Antiquité, une pratique « aussi vieille que le monde », ce qui s'expliquerait par le

⁸ CIG 5980; une copie assez fidèle de la stèle de marbre comprenant le catalogue de quatre récits de guérison avait été faite par Jean Matal en 1547 : *Codex Vaticanus gr.* 6039, f° 295; 6040, f° 30. C'est cette copie qui était à la base de l'édition du *Corpus Inscriptionum Graecarum* (5980), utilisée par A. Bouché-Leclercq. L'inscription fut retrouvée dans les magasins du Musée National de Naples en 1962 : L. MORETTI, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae* I, Rome, 1968, n° 148, p. 127.

⁹ M. MELFI, *I santuario di Asclepio a Lebena*, Athènes, 2007, p. 155-199.

¹⁰ Voir par exemple A. MAURY, *Le sommeil et les rêves*, Paris, 1863; H. BÜSCHENSCHÜTZ, *Traum und Traumdeutung in Alterthum*, Berlin, 1868.

fait que « pris dans son ensemble, le monde antique n'a jamais douté un seul instant que les songes ne fussent suscités dans l'âme par une influence divine ». Il distingue alors « deux opérations successives, l'observation des signes, ou *oniroscopie* proprement dite, et leur interprétation ou *onirocritique* »¹¹.

Le fait d'intégrer l'incubation à la branche de la divination relative à l'oniromancie a une conséquence importante : A. Bouché-Leclercq, en effet, sépare, au moins momentanément, le procédé lui-même (le fait de venir dans un sanctuaire pour y dormir et faire un rêve...) de la finalité qui peut lui être assignée, ce qui lui évite de confondre d'emblée, comme l'ont fait nombre de ses prédécesseurs, la question de l'incubation avec celle des guérisons survenues en contexte religieux. Même s'il précise par la suite la relation fréquente avec la recherche de la guérison, la formulation qu'il utilise montre bien l'intégration de l'incubation aux méthodes divinatoires : « l'incubation, avec ses songes et ses visions nocturnes, est restée, de tout temps, la *méthode* particulièrement affectée à la divination médicale »¹².

Il précise ensuite, dans la partie consacrée à l'onirosophie, en quoi l'incubation n'est toutefois pas, selon lui, simple observation des signes : « l'incubation diffère de l'onirosophie ordinaire en ce qu'elle implique, de la part du consultant, une préméditation et un acte préparatoire ». L'onirosophie se fonde sur l'observation alors que l'incubation apparaît de l'ordre de l'expérimentation : « se préparer à être visité par des songes, soit par la sobriété soit par le jeûne, par la prière ou les enchantements, c'est aller au-devant de la révélation, ce n'est plus observer, mais expérimenter. Il n'y a qu'à régulariser le procédé et à l'entourer de rites liturgiques pour obtenir l'*incubation* (ἐγκοίμησις – ἐγκλισις ἐγκατάκλισις) »¹³.

Sur les actes accomplis avant le sommeil et destinés à provoquer la révélation, A. Bouché-Leclercq reste peu disert et il ne reviendra pour ainsi dire pas sur ce que l'on peut appeler le cheminement rituel qui précède la nuit oraculaire. En faisant allusion à la « sobriété », au « jeûne », à la « prière » et aux « enchantements », puis, dans une comparaison avec la nécromancie, au songe « provoqué par des lustrations, des sacrifices, des prières », il conçoit, sans plus de détail, mais c'est d'une grande importance, que l'incubation entre dans un processus. Et, à propos d'Épidaure, il fait aussi intervenir « les légendes dont le patient était étourdi, la nouveauté du spectacle, l'attente et l'inquiétude qui excitaient [les] nerfs », autant d'éléments qui « suffisaient amplement pour amener le rêve surnaturel »¹⁴. Une distinction faite entre les « songes obtenus par incubation » et les « songes envoyés spontanément » montre également l'idée de l'existence d'un processus. Toutefois, la faiblesse de la documentation épigraphique à sa disposi-

¹¹ BOUCHÉ-LECLERCQ, *o.c.* (n. 2), p. 214.

¹² *Ibid.*, p. 728.

¹³ *Ibid.*, p. 221.

¹⁴ *Ibid.*, p. 735.

tion – on sait que cette dernière viendra alimenter largement la question des rites préliminaires à l'incubation –, le conduit à reprendre quelques données générales telles qu'on peut en rencontrer chez Philostrate notamment¹⁵ et telles qu'elles ont été exposées par ses prédécesseurs qui avaient beaucoup insisté sur l'importance de tout ce qui, dans l'environnement du sanctuaire, pouvait conditionner « l'imagination » du consultant¹⁶.

Un autre aspect semble, selon lui, caractéristique de l'incubation et propre à en faire un phénomène spécifique au sein des pratiques oniromantiques : l'accomplissement dans un lieu donné. « Généralement, dit-il, l'incubation avait lieu dans les temples, où cette coutume créait par là même un oracle »¹⁷. Puis, lorsqu'il revient sur la « divination appliquée à la médecine » ou *iatromantique*, il prend soin de préciser ce qui différencie le songe ordinaire du songe iatromantique et indique à propos de ce dernier qu'il est « envoyé dans un but déterminé, par un dieu médecin, en un lieu spécialement destiné aux consultations médicales »¹⁸. Il revient donc, ici, à nouveau sur la question du lieu. L'on peut ne pas trop s'étendre sur la mention du « temple », reflet d'une conception de l'incubation selon laquelle le sommeil du consultant a lieu dans les temples et que les données archéologiques vont progressivement modifier. A. Bouché-Leclercq évoque au demeurant, à propos d'Épidaure, « le lieu où dormaient les consultants » en indiquant qu'il est « attenant » au temple tout en ajoutant qu'« il est probable qu'à l'origine les clients couchaient dans le temple même, usage conservé dans la plupart des Asklépiéions »¹⁹.

En revanche, l'importance qu'il donne au fait que l'incubation ne peut être accomplie n'importe où est plus intéressante en ce sens qu'elle permet le glissement qui s'opère entre « incubation » et « oracle » et qui confirme la perspective dans laquelle se situe l'auteur. L'oracle se définit, selon A. Bouché-Leclercq, comme une « institution complexe » qui présuppose la présence de « trois éléments » essentiels : un dieu inspirateur, un sacerdoce, qui soit lui-même ou qui gouverne l'organe de l'inspiration divine, un lieu où la tradition ait enraciné les rites prophétiques. On le voit ici, l'« oracle » présuppose l'existence d'autre chose qu'un lieu, et de fait, A. Bouché-Leclercq n'aura de cesse, par la suite, d'évoquer, à propos de l'incubation, tout à la fois les lieux, les divinités concernées, et les sacerdoce impliqués.

La place assignée par l'incubation dans le phénomène plus global de l'oniromancie est donc assortie de plusieurs restrictions qui conduisent le savant à

¹⁵ Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, II, 27.

¹⁶ L.P.A. GAUTHIER, *Recherches historiques sur l'exercice de la médecine dans les temples, chez les peuples de l'Antiquité*, Paris, 1844, p. 32, 44, 52.

¹⁷ BOUCHÉ-LECLERCQ, *o.c.* (n. 2), p. 221.

¹⁸ *Ibid.*, p. 242.

¹⁹ *Ibid.*, p. 735.

dégager certains caractères fondamentaux distinctifs, ce qui amène à s'interroger sur la place de l'incubation dans sa classification générale.

2. L'incubation dans la classification générale de *L'histoire de la divination dans l'Antiquité*

L'économie générale de l'ouvrage d'A. Bouché-Leclercq est bien connue et s'inspire largement, tout en s'efforçant de les clarifier, de certains auteurs anciens, Cicéron et les Stoïciens dont Cicéron s'inspirait au premier chef. Il s'agit d'opposer une divination que les Anciens ont appelée « artificielle » et qui consiste dans l'interprétation des signes extérieurs et qu'il désigne comme *inductive*, et une divination dite *naturalis* ou *spontanée*, ou encore subjective, dans laquelle l'âme se laisse diriger passivement par l'inspiration divine, et qu'il désigne comme *intuitive*. Dès lors qu'il cherche à intégrer l'oniromancie, A. Bouché-Leclercq se trouve mis devant la nécessité de relativiser la pertinence de cette opposition. Il l'écrit d'emblée dans l'introduction de la première partie de l'ouvrage consacrée à la classification des « méthodes divinatoires » dans la divination hellénique : alors qu'il annonce qu'il va commencer l'analyse de ces méthodes par la divination inductive, il ajoute que cela se fera « en faisant toutefois à l'enchaînement logique des idées une concession obligée, c'est-à-dire en réservant à l'oniromancie ou divination par les songes, qui est vraisemblablement la plus ancienne de toutes et comme telle aurait dû être étudiée d'abord, une place intermédiaire entre l'interprétation des signes et l'intuition subjective, attendu qu'elle est à la fois l'une et l'autre »²⁰.

Deux raisons semblent invoquées pour justifier ce qui relèverait d'un manquement « à l'enchaînement logique des idées » : l'une relève de la chronologie (il faudrait, vu son ancienneté, commencer par étudier l'oniromancie), l'autre de la nature particulière de l'oniromancie (son statut est intermédiaire). Il revient sur ces deux idées en abordant, plus loin, la divination intuitive dans laquelle, finalement, il classe l'oniromancie. Tout d'abord, si cette branche de l'art mantique est « plus récente que l'autre », elle existait déjà, à l'état d'ébauche et associée à la divination conjecturale, dès la plus haute antiquité, sous la forme d'oniromancie. Sur ce point, il évoque, plus loin et sans plus de précision, les emprunts faits aux traditions égyptiennes et orientales²¹.

Quant à la justification du fait que l'oniromancie occupe une place intermédiaire entre « interprétation des signes » et « intuition subjective », elle repose sur la distinction entre d'une part, les signes, qui sont produits dans « l'âme » même que le sommeil livre à l'action des dieux et d'autre part, le langage symbolique, que l'oniromancie ne supprime pas mais qu'elle interprète selon la méthode

²⁰ BOUCHÉ-LECLERCQ, *o.c.* (n. 2), p. 96.

²¹ *Ibid.*, p. 210 et 225.

conjecturale. Toutefois, il précise : comme dans l'Antiquité, Cicéron le dit, on considèrerait que l'oniromancie devait à l'intuition (et non à l'observation extérieure)²² les données sur lesquelles elle établit ses conjectures, on l'avait classée parmi les procédés de la divination intuitive ou naturelle. Cependant, s'appuyant sur un autre passage de Cicéron (« ... et que ceux qui les interprètent s'appuient sur la conjecture plutôt que sur les causes naturelles »)²³, il tient pour acquis le fait que » en réalité, elle tient le milieu entre les deux grandes méthodes mantiques, car elle participe de l'une et de l'autre et les résume toutes les deux ».

Par la suite, cet entre-deux n'empêchera pas A. Bouché-Leclercq d'analyser l'oniromancie dans le chapitre consacré à la divination intuitive, renonçant bel et bien à remettre en question la pertinence des catégories initialement définies. Et, divisant l'oniromancie en deux « étapes », observation des signes ou *onirosopie* d'une part, interprétation ou *onirocritique* d'autre part, il conserve à ces deux étapes leur place au sein de la présentation de la divination « intuitive ». En particulier, l'*onirocritique* dont il dit pourtant qu'elle est « toute de convention », un « art difficile », une « science spéciale »²⁴, reste intégrée à la divination intuitive. Il finira, au demeurant, par qualifier la divination par les songes dans son ensemble (soit, selon sa propre définition, production et observation des signes d'une part, interprétation d'autre part) comme « science encyclopédique »²⁵.

Nous atteignons les limites d'un système de classification qui peine à rendre compte, y compris dans les grandes lignes, de l'ensemble des procédés divinatoires recensés. Or, si l'on s'en tient désormais au procédé de l'incubation, définie en tant que forme particulière d'oniromancie, les difficultés sont encore plus grandes. Tout d'abord, en soulignant la distinction avec « l'onirosopie ordinaire en ce qu'elle implique une préméditation et un acte préparatoire [...] », l'auteur convient que « cette méthode prêtait à la critique en ce sens qu'elle ne soumettait à l'action divine que des esprits préoccupés »²⁶. La contradiction apparaît ici en effet avec ce qui fonde le rattachement de l'oniromancie à la divination intuitive, à savoir que « le sommeil... enlève à l'âme son initiative, la direction d'elle-même, et ne lui laisse que ses facultés passives »²⁷. Attribuer à « l'âme », dans le processus de l'incubation, une faculté d'initiative, est contraire à l'idée de la passivité comme état nécessaire pour que l'inspiration divine puisse advenir; or, la passivité de l'âme est, en même temps, comme A. Bouché-Leclercq le dit explicitement, fondement de la méthode divinatoire

²² Cicéron, *De la divination* I, 2 : « Enfin, comme on pensait que l'esprit est de lui-même, sans raisonnement ni science, par un mouvement délié et libre qui lui est propre, agité de deux manières, celle du délire furieux et celle du rêve... » (trad. G. Freyburger et J. Scheid).

²³ Cicéron, *De la divination* II, 71 (trad. G. Freyburger et J. Scheid).

²⁴ BOUCHÉ-LECLERCQ, *o.c.* (n. 2), p. 215, 222-3.

²⁵ *Ibid.*, p. 242.

²⁶ *Ibid.*, p. 221.

²⁷ *Ibid.*, p. 211.

dite *naturelle* ou *spontanée*, alors que le procédé de l'incubation implique, précisément, une action, un « acte préparatoire », sans lesquels il ne saurait y avoir de signe.

On pourrait concéder, toutefois, qu'en contexte d'« incubation », la question de l'interprétation, à la différence de ce qui advient en contexte d'oniromancie « spontanée », se trouverait facilitée par le fait que le songe apparaît comme une réponse directe à une question bien définie, et une réponse donnée par un dieu dont on connaissait « le tempérament, les habitudes, le langage accoutumé » ; « le candidat pouvait même se passer d'interprète en stipulant à l'avance les signes conventionnels qu'il attendait de lui »²⁸. Il n'en reste pas moins que le « songe iatromantique », défini comme étant celui qui, envoyé « dans un but déterminé, par un dieu médecin, ..., doit contenir des données qu'il faut utiliser soit pour le diagnostic, soit pour le pronostic, soit enfin pour le traitement », conduit à une forme d'exégèse onirocritique pour le moins savante : il s'agit de convertir les songes en prescriptions médicales, procédé qualifié d'« application particulière du symbolisme employé par l'exégèse onirocritique » mais qui nécessite le recours « à l'homme de l'art, invité à choisir, parmi les interprétations possibles du même symbole, celles qui se rapportent à la question posée », même si, « parfois, le dieu voulait bien n'envelopper ses conseils que d'un voile transparent »²⁹.

On peut l'observer ici, l'onirocritique en contexte d'incubation est bel et bien présentée comme nécessitant l'appel à une exégèse et donc le recours à une personne extérieure et détentrice d'un savoir. La spécificité de l'incubation par rapport à l'oniromancie « ordinaire », qui semblait un instant prendre corps, n'apparaît plus et c'est bien à une « science encyclopédique » que le procédé doit faire appel. Et cette exégèse relève d'une connaissance proprement scientifique.

3. Médecine et divination

« L'homme de l'art » auquel le rêveur est censé faire appel doit joindre, en effet, « à toutes ses autres connaissances... celle de la médecine ». A. Bouché-Leclercq utilise quelques récits consignés par Artémidore de Daldis pour « compléter l'exposé de la méthode générale » et indiquer « la manière de convertir les songes en prescriptions médicales », sans véritablement s'interroger, au demeurant, dans les exemples qu'il retient sur les modalités de l'accomplissement des rêves pour savoir s'il y a ou non incubation. Il entreprend alors de recenser le

²⁸ Il est pour le moins surprenant que pour étayer cette idée, A. Bouché-Leclercq fait appel à une anecdote transmise par Artémidore dans laquelle un malade n'a pas compris le sens, dans son rêve, de l'intervention de Cerbère « dont l'acte ne pouvait signifier que le contraire du même acte fait par le dieu guérisseur », Sérapis en l'occurrence : Artémidore, V, 92; BOUCHÉ-LECLERCQ, *o.c.* (n. 2), p. 221.

²⁹ BOUCHÉ-LECLERCQ, *o.c.* (n. 2), p. 242.

genre de conseils qu'un dieu médecin pouvait délivrer en rêve et aboutit à l'idée que ce que les dieux conseillent avant tout, ce sont « les onguents, les emplâtres, les comestibles et les boissons... ». S'appuyant sur la conclusion qu'en tire Artémidore (« c'est qu'à toutes ses autres connaissances, l'Onirocritique doit joindre celle de la médecine »), A. Bouché-Leclercq fait alors se rejoindre la révélation divine et la médecine dite scientifique; à propos de la médecine, dit-il, « c'est, du reste, une étude à laquelle se livraient les desservants des oracles d'Esculape, créateurs de la médecine scientifique, qui mettaient d'accord la révélation et la science en tirant celle-ci de celle-là, en donnant l'une comme le résumé des expériences indiquées par l'autre »³⁰. Ensuite, en ouvrant son chapitre sur les « oracles d'Asklépios », il se plaît à rapporter les propos attribués à Hippocrate : « La médecine et la divination sont sœurs germaines, car ces deux sciences ont un même père, Apollon »³¹.

Tout d'abord, en désignant les « desservants des oracles d'Esculape » comme créateurs de la médecine scientifique, il reprend une conception largement partagée au XIX^e siècle à laquelle il apporte sa contribution, et qu'il s'efforce de préciser dans le chapitre consacré aux « oracles d'Asklépios ». À ses yeux, le problème est de faire la distinction entre les Asklépiades, ayant fait du dieu leur ancêtre, formant corporation, dépositaires d'une science traditionnelle, et les desservants, « prêtres ou exégètes », dont les premiers prirent, dans un premier temps, les fonctions avant d'être progressivement remplacés : « les familles d'Asklépiades ne purent se multiplier dans la même proportion que les Asklépiéions dont on a compté près d'une centaine ». Il précise : « les Asklépiades ont donc eu longtemps leur histoire à part, distincte de celle des oracles d'Asklépios qui commence là où finit, sinon leur tradition héréditaire, du moins, leur privilège exclusif »³².

Puis, décrivant l'activité du sanctuaire d'Épidaure, il y associe d'abord étroitement les Asklépiades dont « tout le monde » reconnaissait qu'ils étaient les meilleurs médecins du monde. « Il s'était formé dans ces dispensaires, à l'ombre de la religion, une tradition médicale. Les archives sacerdotales conservaient la mention des remèdes prescrits [Paus, II, 27, 3], et l'habitude prise par les clients de consacrer en ex-voto l'image de la partie malade avait transformé les Asklépiéions en musées pathologiques ». Ensuite, il évoque le développement du sanctuaire : « la clientèle affluait et faisait vivre non seulement les prêtres, mais encore une foule de praticiens plus ou moins indépendants qui jouaient le rôle d'exégètes et profitaient du renom de la ville »³³.

³⁰ BOUCHÉ-LECLERCQ, *o.c.* (n. 2), p. 243.

³¹ *Ibid.*, p. 725-726.

³² *Ibid.*, p. 731-733.

³³ BOUCHÉ-LECLERCQ, *o.c.* (n. 2), p. 736 et 737.

On serait tenté de penser qu'il n'y a pas encore chez A. Bouché-Leclercq cette dichotomie entre une « médecine sacerdotale » et une « médecine rationnelle » mais plutôt la permanence d'une idée défendue dans divers écrits du XIX^e siècle selon laquelle les sanctuaires guérisseurs avaient été le lieu de la formation d'une « médecine scientifique ». On retrouverait là les thèses d'un A. Gauthier qui affirmait en 1844 que la formation des « prêtres » s'appuyait sur la lecture des « inscriptions des temples », l'habitude de voir un grand nombre de malades qui, à la fin, devait « donner une certaine instruction médicale aux prêtres »³⁴. Pourtant, la position d'A. Bouché-Leclercq est à la fois plus complexe et plus originale dans la mesure où elle consiste d'une part à ne pas vouloir associer Hippocrate à cette « médecine » des sanctuaires (qu'il qualifie pourtant de « scientifique »), d'autre part à établir une relation étroite, et pour ainsi dire consubstantielle, entre la « révélation » et la création de cette médecine scientifique.

La référence à la « révélation » relève, il faut le rappeler, d'un leitmotiv dans la conception qu'A. Bouché-Leclercq se fait de la divination, qu'il définit comme « la croyance à une révélation permanente octroyée par les dieux aux hommes »³⁵. Elle lui permet d'instituer une continuité entre les religions antiques et le christianisme et contribue, d'une certaine façon, à justifier que la divination antique doit être prise au sérieux : « celui qui croit à la Providence et à l'efficacité de la prière doit se rappeler qu'il accepte tous les principes sur lesquels repose la divination antique »³⁶. En précisant, à propos de « l'incubation iatromantique », que le desservant du culte tire la science médicale de la révélation, il se place dans la droite ligne d'un Jamblique d'après lequel, même en tant que science, la médecine avait été révélée par voie onirique³⁷. L'agent divin est source de la connaissance et la médecine devient une science révélée. Chez Jamblique, certes, théorie divinatoire et révélations reçues par la divination tendent à se confondre dans le concept plus large de « savoir révélé » (la divination apporte une révélation divine, mais la théorie qui la fonde est elle aussi révélée)³⁸, il n'en reste pas moins qu'en décrivant la divination comme révélation, A. Bouché-Leclercq intègre l'héritage hellénique à une approche de la divination compatible avec le christianisme.

Toutefois, la médecine dont il est jusqu'ici question et qui est qualifiée de « scientifique » n'englobe ni Hippocrate, ni ses héritiers. Dans les paragraphes consacrés à l'Asklépieion de Cos, à propos duquel il doute qu'il fût un oracle, il affirme : « nous n'attribuerons à la divination médicale aucun droit sur la vie et les travaux d'Hippocrate. Nul n'a été, plus que l'illustre médecin, ennemi des pra-

³⁴ GAUTHIER, *o.c.* (n. 16), p. 70-71.

³⁵ BOUCHÉ-LECLERCQ, *o.c.* (n. 2), p. 29.

³⁶ *Ibid.*, p. 92. Sur ce point, M. CARASTRO, « Quand Tirésias devint un *mégas*. Divination et magie en Grèce ancienne », *RHR* [en ligne] 2 (2007) (<http://rhr.revues.org/5257>), p. 2.

³⁷ Jamblique, *Mystères d'Égypte* III, 3.

³⁸ J. CARLIER, « Science divine et raison humaine », in *Divination et Rationalité*, Paris, 1974, p. 260-261.

tiques superstitieuses et des charlatans. Il ne croit pas les songes inutiles comme moyen de diagnostic, attendu que l'état du corps réagit sur les impressions du rêve et se révèle par elles; mais on peut être assuré que l'incubation n'est pas sa méthode clinique. On peut même se demander si les Asklépiades de Cos ont réellement accepté, par condescendance pour ceux qui voulaient être trompés, les rites iatromantiques »³⁹. Puis, à propos de Pergame, il ajoute : « il est évident qu'à côté de l'officine de révélation, il y avait des médecins qui devaient plus à Hippocrate qu'à Asklépios. Il suffit de nommer Galien, qui représente bien la science du temps et du lieu, familière avec la physiologie mais accommodante pour le merveilleux »⁴⁰. Il ne sera pas autrement question ni d'Hippocrate, ni de Galien, mais l'on observe que, dans les catégories utilisées par A. Bouché-Leclercq, la distinction est faite entre deux types de médecine, toutes les deux réputées scientifiques, dont l'une, révélée, est subordonnée à la divination, l'autre hippocratique, portée par celui dont il dit qu'il suffit à la gloire médicale de Cos.

Ce point de vue pouvait paraître novateur de la part d'un observateur de l'activité des sanctuaires; dans les mêmes années, s'interrogeant sur « la médecine sacerdotale » dans l'Antiquité grecque, Vercoutre restait fidèle à une conception selon laquelle Hippocrate, tout comme Galien à Pergame, avait dû se former à l'ombre des sanctuaires du dieu guérisseur⁴¹. En même temps, A. Bouché-Leclercq contribuait à faire naître, malgré tout, une forme d'opposition entre une « médecine religieuse » et une « médecine rationnelle » (« plus à Hippocrate qu'à Asklépios »...) qui, par la suite, et en dépit des limites qu'on peut lui assigner⁴², a informé l'étude des cultes guérisseurs.

4. « Notre curiosité n'a plus de ces allures belliqueuses »

Dans son approche de la divination en général, A. Bouché-Leclercq annonce d'emblée dans la préface de l'édition de 1879 du premier tome : « On ne trouvera donc ici, en fait d'appréciations portant sur la valeur intrinsèque des conceptions religieuses de l'antiquité, que le respect uniformément dû à toutes les grandes œuvres où les peuples ont mis quelque chose de leur âme »⁴³. En d'autres termes, il indique la rupture dans laquelle il entend se situer par rapport à ceux qui avaient abordé la question de la divination antique aussi bien par le prisme de la théologie traditionnelle que par celui des « sciences naturelles ». À dire vrai, le XIX^e siècle s'était déjà largement débarrassé des premiers et, depuis

³⁹ BOUCHÉ-LECLERCQ, *o.c.* (n. 2), p. 738.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 740.

⁴¹ VERCOUTRE, « La médecine sacerdotale dans l'Antiquité grecque (suite) », cit. *supra* (n. 6), p. 25.

⁴² Cette question est au centre de l'ouvrage de C. NISSEN, *o.c.* (n. 3).

⁴³ BOUCHÉ-LECLERCQ, *o.c.* (n. 2), p. IV-V.

Van Dale⁴⁴, ils étaient beaucoup moins nombreux à voir dans les pratiques divinatoires des machinations diaboliques ou l'action des démons. En revanche, un certain nombre de savants, soucieux de s'inscrire dans une démarche fondée sur la raison, s'étaient cru obligés de formuler un certain nombre d'appréciations, à la fois sur la naïveté des Anciens, l'imposture et la supercherie mises en scène par des prêtres ou des devins peu scrupuleux. Dans l'approche de l'activité des sanctuaires guérisseurs et des divinités consultées par incubation, la première moitié du XIX^e siècle avait été marquée par le succès des théories issues du mesmérisme en vogue à la fin du XVIII^e siècle et qui faisaient intervenir somnambulisme et sommeil « magnétique »⁴⁵. Puis, en même temps que ces théories faisaient l'objet de critiques de plus en plus vives dans le monde médical, les analyses sur l'incubation mettaient en valeur d'autres formes d'intervention des prêtres, souvent qualifiés de « prêtres-médecins », qui auraient joué un rôle déterminant dans la guérison des maladies : mise en scène d'une comédie rituelle, action directe fondée sur un savoir médical et des pratiques thérapeutiques réputées rationnelles, avant que, le succès aidant, bon nombre d'entre eux ne confinent au charlatanisme. Au fidèle ou au malade, représentés en êtres nécessairement naïfs, correspondait un prêtre, détenteur aussi bien d'une aptitude à « faire croire » que d'un authentique savoir scientifique⁴⁶.

A. Bouché-Leclercq, lui-même, n'avait pas hésité à s'en prendre à un Eusèbe Salverte⁴⁷ qui, traitant de ce qu'il fut le premier à désigner comme « sciences occultes », chercha dans les « sciences naturelles » les explications nécessaires aux phénomènes censés relever du surnaturel, et pour les guérisons survenues dans les sanctuaires de l'Antiquité, invoqua tour à tour la salubrité des lieux, le savoir médical des prêtres et leur imposture⁴⁸. De ce fait, il se situait également en opposition avec E. Littré, ce dernier soutenant le principe sur lequel reposait l'ouvrage d'E. Salverte au point d'en écrire l'introduction de l'édition de 1856 :

⁴⁴ VAN DALE, *De oraculis veterum ethnicorum*, Amstelod, 1683; 2^e éd., 1700; *id.*, *De falsis prophetis*, Amstelod., 1696.

⁴⁵ Franz Messmer est un médecin autrichien, venu s'installer à Paris en 1760, pour développer une nouvelle méthode thérapeutique, le magnétisme animal, d'après laquelle il existe un fluide qui circule dans l'univers et dans l'homme, l'état de bonne santé étant lié à l'harmonie existant dans la circulation de ce fluide. La technique de passes magnétiques permet de rétablir la bonne circulation quand celle-ci est perturbée et de guérir le patient. Cf. R. DARNTON, *La fin des lumières : le mesmérisme et la Révolution*, Paris, 1968; sur l'application de la théorie à l'incubation, A. GAUTHIER, *Introduction au magnétisme, examen de son existence depuis les Indiens jusqu'à l'époque actuelle, sa théorie, sa pratique, ses avantages, ses dangers et la nécessité de son concours avec la médecine*, Paris, 1840.

⁴⁶ SINEUX, *l.c.* (n. 4).

⁴⁷ « Préface », p. III de l'édition de 1879 : « Elle [notre curiosité] ne demande plus aux sciences naturelles l'explication de tous les phénomènes prodigieux invoqués par les « sciences occultes », comme faisait encore, il y a cinquante ans, E. Salverte, représentant attardé de la tradition évhémériste en faveur au siècle dernier ».

⁴⁸ *Des sciences occultes ou Essai sur la Magie, les prodiges et les miracles*, Paris, Sédillot, 1829, II, p. 63-65 et 77-78 sur les récits de guérison de l'Île Tibérine.

« j'adhère pleinement au principe de M. Salverte, écrit E. Littré, à savoir que la magie et les manifestations qui y tiennent ne sont pas, en réalité, des dérogations à l'ordre naturel, auquel rien ne se soustrait. Ce principe est celui de la science qui prépare la philosophie et de la philosophie qui émane de la science »⁴⁹.

Or, il y a chez A. Bouché-Leclercq un goût certain pour le marginal mais aussi une conception du monde dans laquelle la relation entre la science et la révélation, dont la divination n'est qu'une manifestation, semble le mettre à l'abri des jugements trop hâtifs sur le primat de l'ordre naturel. Les dernières pages de *L'Histoire de la divination* sont à cet égard éclairantes et confèrent à l'entreprise sur le point de s'achever une dimension programmatique, voire anthropologique. Faisant du peuple grec, un peuple très tôt (au VII^e siècle dit-il, en fait au démarrage de la philosophie ionienne) entraîné dans les voies du libre examen et « ayant de bonne heure appris qu'il n'y a point de raisons à opposer à la raison », il considérerait néanmoins que la croyance en la divination n'avait pas eu de difficulté à trouver refuge « dans le fonds le plus résistant de la nature humaine ». Il n'y a pas eu, dit-il, dans l'antiquité, de lutte sérieuse entre la révélation et la science, et si, malgré tout, plus tard, le combat entre les deux a pu à certains moments se déchaîner, il n'en reste pas moins qu'à ses yeux, « la foi à l'indémontrable reste classée parmi les aptitudes les plus remarquables de notre espèce »⁵⁰. Prenant appui sur Kant, il rappelle alors comment les notions premières de l'entendement ne sont que des cadres factices où s'ordonnent de pures apparences, laissant en suspens un doute invincible que seule la foi peut écarter. Autrement dit, la question de la divination semblait alors rejoindre les questions qui relèvent des Idées transcendantes (Dieu, le monde) et qui sont hors de portée de l'entendement humain. Et, plus explicitement encore, il souligne le fait que la croyance en la divination était « peut-être le trait par où chrétiens et païens se ressemblent le plus », la principale différence étant, selon lui, que la divination chrétienne ne veut avoir de méthode spéciale autre que la prière et se réfugie dans la conscience individuelle.

Cette continuité qu'il instituait entre les religions antiques et le christianisme, ajoutée à une représentation du monde dans lequel la science reste subordonnée à la révélation constituent des présupposés fondamentaux qui permettent de mieux comprendre la rupture que l'œuvre pouvait présenter avec certains des écrits antérieurs portant sur les questions de divination. Elle permet également de comprendre cette forme de sérénité qui traverse l'œuvre et l'écriture d'Auguste Bouché-Leclercq et qui, sans aucun doute, a séduit et séduit encore tant de lecteurs... Quand A. Bouché-Leclercq écrit, en 1879, dans la préface de son ouvrage, « notre curiosité n'a plus ces allures belliqueuses » pour souligner son rejet des combats menés par les rationalistes de son temps, il adopte une

⁴⁹ E. LITTRÉ, « Introduction » à E. SALVERTE, *Des sciences occultes ou Essai sur la Magie, les prodiges et les miracles*, Paris, Sédillot, 1856, p. lvi.

⁵⁰ BOUCHÉ-LECLERCQ, *o.c.* (n. 2), p. 1059.

posture intellectuelle dont nous sommes assurément, au moins pour une part, les héritiers.

Pierre SINEUX

CRAHAM-Centre Michel de Bouïard (UMR 6273)

Université de Caen Basse-Normandie

Esplanade de la Paix

FR – 14032 CAEN

Courriel : pierre.sineux@unicaen.fr