

## Les thérapeutiques « populaires » dans la médecine impériale : formes et fonctions d'une transgression<sup>1\*</sup>

*Résumé* : Cette contribution a pour but de rapprocher les thérapies « populaires » présentes dans l'œuvre d'Arétée de Cappadoce de celles que l'on trouve dans les traités médicaux latins. Ce rapprochement nous permettra de réfléchir sur les formes et fonctions que ce type de thérapies pouvait avoir d'un côté chez les auteurs médicaux de langue latine et de l'autre chez ceux qui s'exprimaient en grec. Au niveau du contenu en effet, Arétée est, dans le cas de l'épilepsie, très proche de Celse et de Scribonius Largus, mais il s'en écarte fortement pour ce qui est du style et de ce que l'on peut deviner des raisons l'ayant poussé à consigner par écrit les thérapies relevant de la magie. Nous proposons d'y voir à la fois la volonté de s'inscrire sans ambiguïté dans la continuité de la médecine classique, définie entre autres par son rejet de la magie, et la manifestation du goût d'Arétée pour les images fortes susceptibles d'enrichir la puissance visuelle de son texte. *Mots-clés* : médecine ancienne, thérapie populaire, Arétée de Cappadoce, Celse, Scribonius Largus.

### 1 Introduction

En réfléchissant aux apports spécifiques des auteurs de langue latine à la médecine gréco-romaine, Philippe Mudry remarquait chez Celse, il y a trente ans déjà, la discrète présence d'une médecine des campagnes italiennes, souvent marquée par un important élément magique, et par là bien distincte de la médecine héritée des Grecs, qui, elle, se veut rationnelle<sup>2</sup>. Une lecture attentive du *De medicina* de Celse avait en effet permis à l'érudite suisse de mettre en avant les passages de ce traité proposant des remèdes pour telle ou telle maladie, qui sont plus proches de la masse des recettes et remèdes « irrationnels »<sup>3</sup>

<sup>1\*</sup> Je tiens à remercier Ph. Le Moigne et Ph. Mudry dont les relectures et remarques m'ont aidé à améliorer considérablement cette contribution.

<sup>2</sup> Voir MUDRY 1990 [2006, 397-408], MUDRY 1998 [2006, 179-192] et MUDRY 2001 [2006, 101-108].

<sup>3</sup> Nous utilisons les termes « irrationnel » et « populaire » avec extrême précaution, car, comme l'ont souligné G.E.R. Lloyd et H. von Staden, il est impossible de circonscrire avec précision la notion de l'*irrationnel* dans l'Antiquité gréco-romaine. En effet, une fois de plus l'on se retrouve confronté avec l'impossibilité d'appliquer les catégories actuelles aux mondes anciens, l'opposition *rationnel* : *irrationnel* n'étant pas pleinement opérationnelle en médecine ancienne. En même

dont abondent les ouvrages de Caton et de Pline l'Ancien que des grands noms de la médecine grecque. Ce phénomène a de quoi surprendre, lorsque l'on se souvient de la véhémence avec laquelle l'auteur de *Maladie sacrée* s'attaque aux traitements d'épilepsie réalisés par des charlatans et il nous semble même légitime de parler d'une pratique transgressive de l'écriture médicale<sup>4</sup>. Ph. Mudry s'est à plusieurs reprises interrogé sur les raisons qui ont poussé Celse à intégrer cette « autre médecine » à son traité, pour conclure que la réponse résidait peut-être autant dans un attachement nostalgique aux traditions italiennes que dans une conscience de la part du hasard et de l'incertitude dans le processus de guérison. Ainsi, Celse tenterait de « concilier sans les confondre deux types de savoir apparemment irréductibles l'un à l'autre et de marier deux traditions en une construction épistémologique », que Ph. Mudry qualifie de romaine et originale<sup>5</sup>.

Par la présente contribution nous voudrions revenir sur ce problème d'écriture médicale de l'époque impériale pour enrichir les résultats des recherches du savant suisse. Il s'agit d'apporter des témoignages jusqu'à maintenant peu exploités et pourtant précieux pour la connaissance de la place de la médecine populaire dans les traités médicaux de l'époque impériale. La lecture attentive de ces textes nous permettra de revenir sur les éventuels contacts entre les ouvrages médicaux rédigés en grec et ceux qui sont rédigés en latin. Il s'avère, en effet, qu'un auteur comme Arétée de Cappadoce, qui a rédigé, probablement au I<sup>er</sup> siècle de n. è., un traité en huit livres consacré aux *Causes, signes et traitements des maladies aiguës et chroniques*, intègre parfois, lui aussi, des thérapies « populaires » à son exposé, dont une coïncide avec des thérapies temps, les éléments magiques, « irrationnels » et « populaires » dans la médecine ancienne intéressent toujours les chercheurs comme en témoigne le volume édité tout récemment par V. Boudon et S. Buzzi (BOUDON & BUZZI 2017), ainsi que les travaux plus anciens de N. Palmieri et de G.E.R. Lloyd (PALMIERI 2003, LLOYD 1987 et LLOYD 1979).

<sup>4</sup> Le traité *Maladie sacrée*, appartenant à la *Collection hippocratique* et consacré à l'épilepsie, représente un des exemples les plus célèbres des débuts du rationalisme dans la science grecque classique : toute la première partie de l'écrit est la croyance selon laquelle l'épilepsie est provoquée par une divinité. Voir Hp. *Morb. sacr.* 1. En même temps, la cohérence entre les traités hippocratiques n'est pas absolue et nous savons bien que la médecine religieuse se laisse apercevoir dans le livre IV du traité *Régime* dont l'auteur préconise les prières. Ce phénomène a été bien étudié par les spécialistes de la médecine ancienne. Ainsi, selon M. D. Grmek « la médecine hippocratique pouvait facilement tolérer des procédés d'ordre magique et religieux mais elle ne pouvait pas les faire siens ». Tout en adoptant ce point de vue, on peut se demander sous quelles conditions le médecin grec ou romain pouvait tolérer ce qu'il considérait comme étranger à son domaine de compétence : là est le propos de cette contribution. Voir GRMEK 1984, 65.

<sup>5</sup> MUDRY 2001 [2006, 107].

« populaires » ou « irrationnelles » qui nous ont été transmises par les auteurs d'expression latine.

Cependant, avant d'entrer dans le vif du sujet, définissons ce que nous entendons par *populaire* et/ou *irrationnel*, car à lire certaines des recettes de médicaments à base d'excréments de différents animaux, proposées par Galien ou tel autre médecin perçu comme rationaliste, le lecteur moderne réalise à quel point nos catégories actuelles de rationnel s'écartent des catégories anciennes. À la suite de Ph. Mudry lui-même et de J. Jouanna-Bouchet, nous considérerons comme populaires et/ou irrationnelles toutes les thérapies explicitement désignées par les auteurs médicaux comme étrangères au champ de la médecine, c'est-à-dire toutes celles à l'égard desquelles les auteurs gardent une distance perceptible, soit de manière implicite soit par une prise de position doctrinale claire<sup>6</sup>.

## 2 Pharmacologies non médicales

Les distinctions entre une médecine des médecins et une autre médecine, émanant du « peuple » ou, de manière plus restrictive, des malades, sont le plus souvent établies par les auteurs des traités médicaux grecs et latins dans le domaine de la pharmacologie<sup>7</sup>. Cependant, ces distinctions sont plutôt rares, compte tenu de la quantité de recettes qu'on lit aussi bien chez Dioscoride et Galien que chez Celse et Scribonius Largus et qui, malgré une parenté *a priori* évidente avec la tradition pharmacologique populaire, ne se

---

<sup>6</sup> Rappelons les deux cas de figure qu'on trouve chez Celse et Scribonius Largus et qui ont été abordés par Ph. Mudry et J. Jouanna-Bouchet respectivement. Lorsque Celse arrive à épuiser les thérapies préconisées par les médecins pour le *morbis pleuriticus*, il se tourne vers un remède utilisé par les paysans italiques : *Quae ita a medicis praecipuntur, ut tamen sine his rusticos nostros epota ex aqua herba trixago satis adiuvet*. « Telles sont les prescriptions des médecins. Mais pour les habitants de nos campagnes, qui n'ont pas ces médicaments, boire de la germandrée dans de l'eau constitue un remède efficace. » C'est « au moyen de formulation adversative », pour reprendre l'expression de Ph. Mudry, que le remède populaire (et pas forcément irrationnel) est situé sur un autre plan. En revanche, Scribonius Largus, lorsqu'il évoque les pratiques sacrilèges utilisées dans le traitement de l'épilepsie, « souligne sans ambiguïté que ces pratiques n'appartiennent pas à la médecine... d'autre part il explique n'avoir retenu ce genre de remèdes que parce qu'ils ont été efficaces dans certains cas ». Voir MUDRY 1998=2005, p. 183 et JOUANNA-BOUCHET 2003, 167.

<sup>7</sup> En réalité, la pharmacologie est le domaine privilégié des rencontres et des intersections entre la médecine populaire et la médecine scientifique, comme l'a récemment observé Daniela Fausti dans ses études sur la pharmacologie en tant que « pont » entre le rationnel et l'irrationnel. Voir FAUSTI 2017a, 19-20 et FAUSTI 2017b, 801.

trouvent pas exclues du champ de la médecine savante. Comme V. Barras le note, il est impossible de suivre de manière linéaire la façon dont le rationnel se dégage de l'irrationnel au sein de la médecine ancienne et surtout à l'intérieur du corpus des recettes, fortement marqués par une dimension orale. On peut tirer plus de profit à étudier « la façon dont une même recette fait dès l'Antiquité l'objet de réaménagements, de recompositions et de réutilisations »<sup>8</sup>. Cela est aussi vrai pour les recettes ou pratiques thérapeutiques explicitement désignées comme non médicales : ce qui est possible et intéressant de faire n'est pas l'analyse de la composition du médicament ou de l'éventuelle rationalité d'une pratique thérapeutique désignée par les Anciens comme populaire, mais les différentes formes sous lesquelles les auteurs médicaux les adoptent, leurs motivations à les intégrer à leurs traités et ensuite à les désigner comme étrangères au domaine d'activité des médecins.

On note cette ambivalence chez Arétée de Cappadoce qui, d'un côté, intègre les éléments d'une tradition médicale populaire à son ouvrage et de l'autre fait bien la distinction entre le domaine de la médecine des médecins et cette « autre » médecine, quelle que soit la façon dont on la désigne. La fiche de la thérapie d'arthrite, de la sciatique, de la goutte et de toutes les affections articulaires, mutilée pour une bonne partie, nous conserve un témoignage illustrant la coexistence de ces deux types de tradition thérapeutique. Il s'agit de la recette pour un remède plutôt surprenant : il faut faire manger de l'iris à une chèvre, puis laisser la plante macérer un certain temps dans le ventre de l'animal, qu'on aura ensuite le soin d'égorger pour en retirer la panse, et y enfouir les pieds douloureux<sup>9</sup> :

λόγος δὲ καὶ τόδε κάρτα ἄπονον ἔμμεναι· αἶγα χρηῖ βοτάνης τῆς ἰριδος ἔμφαγεῖν, ἐπὴν δὲ πληρῆθῆ, διαλιπόντα ὀκόσον ἢ νομῆ ἐν τῇ γαστρὶ μαχθείη, καταθῦσαι τὴν αἶγα ἢ δὲ ἐντὸς τῆς γαστροῦ ἐς τὴν κόπρον ἐγκρῦσαι τῷ πόδε. φάρμακα δὲ μυρία· καὶ γὰρ τοὺς νοσέοντας ἑωυτῶν φαρμακείας εὐπόρους τίθησι ἢ ξυμφορή· τῶν δὲ ἰητρῶν τὰ φάρμακα ἐν τῆσι γραφήσι λελέξεται.

L'on dit que ceci aussi soulage efficacement la douleur : il faut que la chèvre mange de la plante iris, et lorsqu'elle est rassasiée, la laisser assez longtemps pour que le fourrage soit pétri dans le ventre. Il faut ensuite égorger la chèvre et insérer les deux pieds à l'intérieur de la panse, dans

<sup>8</sup> Voir BARRAS 2003, 262.

<sup>9</sup> Aret. CD 2.12 (HUDE 1958, 167.22-26). Pour les références précises à l'œuvre d'Arétée nous donnons entre parenthèses la page et la ligne de la seule édition critique disponible pour le moment, celle de Hude.

les excréments. Des médicaments innombrables existent, et en effet le malheur transforme les malades en guérisseurs pleins de ressources pour eux-mêmes ; mais les médicaments des médecins seront exposés dans les traités [spécifiques].

Cette thérapie relève de la médecine populaire telle que nous l'avons définie, puisque ce ne sont pas les ingrédients de la recette qui en font un traitement qu'on peut qualifier d'étranger à la tradition médicale rationnelle. En effet, l'iris représentait une des plantes médicinales importantes de la pharmacopée ancienne<sup>10</sup>, alors que les remèdes à base d'excréments de chèvre se lisent aussi bien chez Dioscoride que chez Galien<sup>11</sup>. Ce qui exclut cette thérapie du domaine de la médecine rationnelle est le fait qu'Arétée lui-même l'exclut, en opposant les remèdes dont on entend parler autour de soi aux remèdes dont les recettes seront consignées dans des traités médicaux particuliers. Cette prise de position est tout à fait comparable au passage du *De medicina* commenté par Ph. Mudry, dans lequel Celse évoque le remède « populaire » pour soigner l'angine<sup>12</sup> :

*Vulgo audio, si quis pullum hirundinum ederit, angina toto anno non periclitari... Id cum multos idoneos auctores ex populo habeat, neque habere quicquam periculi possit, quamvis in monumentis medicorum non legerim, tamen inser-*

<sup>10</sup> Du côté grec, le traité de Dioscoride s'ouvre par cette plante et Galien transmet bon nombre de recettes contenant l'iris dans ses écrits pharmacologiques, alors que du côté latin il est évoqué aussi bien par Pline l'Ancien, que par Scribonius Largus et Celse. Ces auteurs préconisent l'iris surtout pour soigner les troubles respiratoires, digestifs et cutanés. De plus, l'iris est associée aux dieux par le biais de son homonyme Iris, déesse messagère des dieux et sa cueillette est accompagnée de rites magiques que nous décrit Pline : trois mois avant de cueillir la plante, il faut répandre de l'hydromel autour d'elle, puis, le moment de la cueillette venu, il faut tracer trois cercles autour de l'iris à l'aide de la pointe d'une épée. Sur l'iris dans la pharmacopée occidentale ancienne l'on peut consulter les travaux de Valérie Bonet (BONET 2006, 42-43 et BONET 2014, 143-149).

<sup>11</sup> Dioscoride recommande par exemple l'application d'un emplâtre fait à partir de la graisse de bouc avec des excréments du même animal et du safran pour soigner la goutte, alors que Galien, dans le livre X de son traité *Facultés des médicaments simples*, donne la recette d'un emplâtre à base d'excrément de chèvre, d'oxycrat et de farine d'orge qu'il a lui-même appliquée avec succès à la tumeur au genou d'un paysan. Dsc. 2.76 et Gal. *Fac. Med.* 10.22 (Kühn 12.298). Pour Galien nous donnons toujours entre parenthèses, selon la pratique habituelle, la référence au volume et à la page de l'édition Kühn qui reste, à ce jour, la seule édition complète de ses œuvres. En revanche, on peut trouver et chez Dioscoride et chez Galien des traces d'une pharmacologie « populaire » aussi, à ce sujet voir FAUSTI 2017a, 30- et FAUSTI 2017b, 808-810.

<sup>12</sup> Celsus, *Med.* 4.7.5 (Marx 159.1-7). Les références précises au texte de Celse sont celles de l'édition de Marx.

*endum huic operi meo credidi.*

J'entends dire communément que manger un petit d'hirondelle protège de l'angine pendant toute une année ... Comme ce remède a des garants nombreux et autorisés parmi le public et qu'il ne peut présenter de danger, j'ai cru bon, même si je ne l'ai pas lu dans les écrits de médecins, devoir l'insérer dans mon ouvrage. [trad. Ph. Mudry]

Les deux auteurs, qui sont peut-être contemporains, tiennent donc compte d'une tradition pharmacologique orale largement répandue (λόγος, *vulgo audio*), tout en la distinguant clairement d'une tradition pharmacologique littéraire qui est sans ambiguïté associée à l'activité des médecins (τῶν δὲ ἰητροῶν τὰ φάρμακα ἐν τῆρι γραφῆρι λελέξεται, *quomvis in monumentis medicorum non legerim*). Cependant les deux passages présentent aussi quelques différences notables. Tout d'abord, Arétée s'y montre comme auteur de traités pharmacologiques, contrairement à Celse qui se manifeste dans le texte en tant que leur lecteur – en effet, ce passage est dans les huit livres de *Causes, signes et thérapies* un des ceux qui nous permettent de penser qu'Arétée était aussi auteur de certains autres traités, consacrés à la chirurgie, aux fièvres et à la pharmacologie.

On peut risquer ainsi une hypothèse sur les motivations d'Arétée à inclure ce traitement dans son ouvrage : si les thérapies des médecins seront rassemblées dans un écrit spécialisé qui leur sera destiné, on peut alors imaginer que *Thérapies des maladies aiguës et chroniques* est un ouvrage rédigé pour un public plus large. En effet, les traités spécialisés, destinés aux seuls médecins, ne devaient pas contenir un trop grand nombre de thérapies « irrationnelles », comme en témoigne le traité des *Facultés des médicaments simples* de Galien, qui est réticent à inclure des amulettes non pas parce qu'il doute de leur efficacité, mais parce que ces remèdes ne doivent pas prendre une trop grande place dans un traité centré sur l'emploi méthodique des simples<sup>13</sup>. D'ailleurs, à la différence encore de Celse qui distingue entre une tradition orale populaire (*auctores ex populo*) et une tradition écrite médicale (*in monumentis medicorum*), Arétée oppose aux médecins non pas le « peuple » d'une manière générale, mais le malade-pharmacien (ὁ νοσῶν φαρμακεύς). Le Cappadocien semble de cette manière à la fois délimiter son lectorat, les médecins et les malades cherchant à se soigner, et accorder une compétence pharmacologique au malade.

---

<sup>13</sup> C. Petit insiste bien sur ce point et ajoute que Galien n'hésite pas à évoquer les amulettes dont l'efficacité est la plus frappante, mais qu'il aurait pu en mentionner bien d'autres, si son traité n'était pas ainsi orienté. Selon elle, Galien cherche à la fois à garder une certaine cohérence de son ouvrage et à échapper aux éventuelles accusations de divination ou de magie. Voir PETIT 2017, 65.

En effet, l'emploi du substantif *φαρμακεύς*, qualifiant le malade et l'opposant à la figure du médecin (*ιατρός*), est à noter, car les occurrences de ce terme, plutôt rares dans la littérature grecque, depuis Sophocle et Platon renvoient régulièrement à l'empoisonneur et au sorcier<sup>14</sup>. Chez Arétée, *φαρμακεύς* est employé de façon ambivalente, car s'il renvoie là aussi à une pratique thérapeutique « irrationnelle » ou du moins non fondée sur une réflexion médicale spécialisée qui est l'apanage du médecin (*ιατρός*), il désigne aussi celui dont les gestes thérapeutiques éliminent efficacement la douleur. Certes, l'emploi de *φαρμακεύς* s'explique aussi par des raisons de style, Arétée jouant avec les notions et les sonorités de *φάρμακον* et de *φαρμακεύς*, mais il semble tout de même être le seul auteur grec à donner au terme *φαρμακεύς* une connotation positive, ce qui implique que non seulement il est conscient de l'existence d'une tradition pharmacologique parallèle, mais qu'il la perçoit comme une pratique potentiellement aussi utile que la pratique des médecins<sup>15</sup>. On peut ainsi deviner chez Arétée les contours d'une pharmacologie des malades et, dans certains cas, les médecins peuvent même améliorer leurs thérapies à l'aide de l'expérience pharmacologique des malades. Dans le cas de la léthargie par exemple, Arétée nous raconte qu'il a découvert l'effet bénéfique d'un traitement grâce à « l'automédication » d'un malade<sup>16</sup> :

<sup>14</sup> Dans les *Trachiniennes* de Sophocle le substantif renvoie à Nessos, le centaure qui donne à Déjanire ce qu'il présente comme un philtre d'amour et qui est en réalité un venin mortel, composé du sang du centaure mourant et de la bile de l'hydre de Lerne, alors que dans le *Banquet* de Platon il apparaît à côté de γόης. Cf. S. Tr. 1140 et Pl. Smp. 203d.

<sup>15</sup> Le dictionnaire donne deux sens pour le substantif *φαρμακεύς*, le sens « empoisonneur, sorcier » étant chronologiquement antérieur au sens « celui qui prépare les médicaments », le second étant attesté uniquement chez Arétée. Cf. LSJ, s.v. *φαρμακεύς*. Ce n'est pas le seul cas d'innovation sémantique chez Arétée, au contraire il s'agit d'un auteur dont le lexique est très varié et imagé, constitué de reprises aussi bien hippocratiques qu'homériques, riche en premières attestations de termes qui pourraient très bien être ses néologismes morphologiques, en métaphores et comparaisons et en néologismes sémantiques. Par exemple l'adjectif *ζωώδης* dont le sens premier est « semblable à un animal » chez Arétée (et Arétée seulement) peut aussi avoir le sens « comme un être vivant » ou encore, par métaphore, « de caractère brutal ». Pour le caractère imagé de la langue d'Arétée voir PIGEAUD 2004 et SOLEIL-STEVANOVIĆ 2017.

<sup>16</sup> Aret. CA 1.2 (Hude 101.22-102.3). La dernière phrase de cet extrait semble être la réminiscence d'un segment textuel de l'incipit des *Humeurs* hippocratiques. Cela a été noté déjà par DEICHGRÄBER 1972, 56-57. Paul Demont s'en est servi pour établir le texte de l'incipit des *Humeurs*, mais pour lui la négation οὐ, qui est une émendation d'Ermerins adoptée par Hude, n'a pas lieu d'être et implique que le hasard d'Arétée n'en est pas un, mais qu'il s'agit plutôt d'un essai volontaire. Voir DEMONT 1999, 187, n. 12. Nous gardons le texte de Hude, car non seulement il est question auparavant de hasard (*ξυνηχίη*), mais aussi de remède pris par le malade de sa propre initiative et non dans le cadre d'un traitement. A. Roselli note également la proximité du texte d'Arétée et

ἦν δὲ ἀναφέρῃ μὲν ἤδη τὴν αἰσθησιν, βάρος μέντοι ἐπὶ τῆς κεφαλῆς καὶ ἦχος ἢ βόμβος ἔη, καὶ διὰ τοῦ στόματος ἄγειν φλέγμα, μακτίχην τὰ πρῶτα ἐς μάσκειν διδόντα, ὡς ξυνεχὲς ἀποπτύοι· ἔπειτα δ' αὐθις ἀσταφίδος ἀγρίης, κόκκου τοῦ τῆς Κνίδου, πάντων δὲ μάλιστα κινήσιος, ὅτι τε ξύνηθες, ἀτὰρ ἡδὲ ὅτι τῶν ἄλλων μᾶλλον τόδε φλεγμάτων ἀγωγόν. κῆν μὲν καταπίη τις ἐκῶν, ἱκανὸν μὲν τὰ ἐν τῷ στομάχῳ λῦσαι, δυνατὸν δὲ καὶ ὑγρῆναι γαστέρα καὶ φύσας ἀγαγεῖν. καὶ γὰρ μοί κοτε ἐκ ξυντυχίης τάδε ξυνέβη, καταπιόντος τοῦ ἀνθρώπου <οὐ> κατὰ γνώμην τὴν ἐμήν· ἀγαθὴ δὲ διδάσκαλος ἡ πείρη· χρῆ δὲ καὶ αὐτὸν πειροῖν· εὐλαβείη γὰρ ἀπειρίη.

Cependant, si le malade a retrouvé ses sensations, mais s'il y a une pesanteur à la tête, en plus écho et bourdonnement, faire évacuer le phlegme par la bouche, donner tout d'abord de la gomme à mâcher, pour qu'il crache ensuite continuellement [du phlegme] ; ensuite donner de l'astaphis sauvage, grain de Cnide, mais plus que tout de la moutarde, puisqu'il s'agit d'une matière banale, mais qui fait évacuer le phlegme mieux que les autres. Même si l'on prend cela de son propre gré, ce traitement est capable non seulement de libérer ce qui est dans l'estomac, mais aussi d'humidifier le ventre et de faire évacuer les vents. **Et d'ailleurs cela m'est arrivé par hasard, lorsqu'un homme a pris ce traitement sans mon avis ; l'expérience est bon maître, il faut que l'homme expérimente lui-même car manque d'expérience résulte en trop de précaution**<sup>17</sup>.

Dans certains cas donc la connaissance pharmacologique vient au médecin non pas de sa propre expérience (πείρη), mais de celle des malades dont il n'a pas été lui-même l'instigateur. L'idée de la mise à l'épreuve par l'expérience, quoiqu'elle ne soit pas spécifique à Arétée, est primordiale dans sa réflexion

---

celui des *Humeurs* hippocratiques, considérant que les *Humeurs* représentent un des traités hippocratiques qu'Arétée imite le plus volontiers. Voir ROSELLI 2005, 420-422.

<sup>17</sup> P. Demont (Demont 1999, 188) souligne que la proposition εὐλαβείη γὰρ ἀπειρίη peut s'entendre de deux manières différentes : si l'on prend εὐλαβείη pour sujet, on doit comprendre « la prudence signifie l'inexpérience », mais si l'on prend ἀπειρίη pour sujet, on doit comprendre « l'absence d'essai est de la circonspection ». Ce genre d'ambiguïté est relativement fréquent chez Arétée, dont l'expression est souvent elliptique et, de ce fait, difficile à comprendre. Dans le cas qui nous occupe, nous choisissons de prendre ἀπειρίη pour sujet, mais nous sommes bien consciente des problèmes liés à la tradition textuelle de ce segment plus généralement (voir n. 16) et au style de l'auteur qui empêchent toute certitude quant à l'interprétation que nous proposons

pharmacologique et revient fréquemment sous sa plume<sup>18</sup>. Dans les quatre livres des *Thérapies des maladies aiguës et chroniques* on lit à plusieurs reprises des formules semblables à φάρμακα δὲ μυρία, comme dans la fiche d'iléus où une liste de moyens thérapeutiques est suivie par la remarque au ton sentencieux μυρία δὲ ἄλλοισι ἄλλα πείρη γεγόνασι πιστά « d'innombrables autres [remèdes] sont devenus dignes de foi pour d'autres grâce à l'expérience »<sup>19</sup>. On peut donc penser qu'Arétée admet les traitements pratiqués par les malades grâce à l'épreuve d'efficacité que ces traitements ont connue et que c'est précisément parce que l'expérience l'a rendu πιστόν qu'Arétée consent à nous livrer le traitement de la goutte par la panse de chèvre emplie d'excréments frais (λόγος δὲ καὶ τόδε κάρτα ἄπονον ἔμμεναι). Ph. Mudry arrive au même constat lorsqu'il s'agit de comprendre les raisons pour lesquelles Celse et Scribonius Largus admettent certaines recettes populaires dans leurs ouvrages : il faut qu'il y ait de nombreux témoignages confirmant l'efficacité du traitement<sup>20</sup> :

« De nombreux témoignages de [l']efficacité [de ces remèdes étrangers à la tradition médicale] sont nécessaires. Mais ces témoignages doivent en outre émaner des personnes dignes de foi. [...] L'accumulation et la convergence de témoignages de cette nature constituent pour Celse le critère d'une sorte de connaissance collective du public profane, non médecin, qui rejoint l'expérience, collective elle aussi, de la tradition campagnarde. »

Galien procédera plus tard de la même manière, en intégrant à son traité

---

<sup>18</sup> Galien insiste à plusieurs reprises sur la nécessité de la conjonction de l'expérience et du raisonnement dans la pharmacologie, tout en citant des auteurs dont certains considèrent que la seule expérience suffit. Dans *Facultés des aliments* par exemple il cite Dioclès pour qui l'expérience se passe du raisonnement dans le domaine thérapeutique. Voir Gal. *Fac. Alim.* 1 (Kühn 6.455-456). Quant à Arétée, notons que le substantif πείρη n'est employé que dans les quatre livres thérapeutiques où on le lit à dix reprises, dont cinq fois en collocation avec le verbe πιστόω ou l'adjectif verbal πιστός, qui traduisent l'idée de la garantie d'efficacité du médicament fournie par l'expérience (cf. Hude 102.2, 111.18, 118.9, 122.8, 124.12, 134.2, 135.18, 138.14, 158.13, 161.7).

<sup>19</sup> Aret. CA 2.5 (Hude 134.1-2). Dans les deux livres dédiés aux traitements des affections chroniques, à l'intérieur de la fiche de thérapie de mélancolie, on peut lire par exemple la remarque suivante : ἀτὰρ καὶ μαλάχης σπέρματος ὀκόσον ὀλκῆς δραχμὴν πιπίσκειν ξὺν ὕδατι, ἄριστον πείρη τις ἐπιστώσατο. μυρία δὲ τῶν ἀπλῶν φαρμάκων ἄλλα ἄλλοισι εὐχρηστα. Donner aussi à boire de la graine de mauve avec de l'eau, à peu près le poids d'une drachme – quelqu'un a appris par expérience que c'est [un remède] excellent. Des milliers d'autres simples sont bénéfiques pour d'autres personnes. Voir Aret. CD 1.5 (Hude 158.12-14).

<sup>20</sup> MUDRY 1998 [2006, 184].

*Facultés des médicaments simples* des substances relevant de *Dreckapotheke* qui se sont avérées efficaces : ainsi, même lorsqu'elle ne s'appuie pas sur le raisonnement (λόγος), l'expérience (πείρα) suffit pour justifier la mise par écrit de recettes étrangères à l'art médical<sup>21</sup>. De plus, Galien nous informe souvent de manière précise sur ses sources et l'on sait, par exemple, que la source du traitement des morsures de chien enragé par le crabe brûlé n'est autre que son maître Pélops<sup>22</sup>. Arétée s'attarde certes moins sur la fiabilité des sources de la tradition orale qu'il transmet, mais les deux éléments principaux, témoignages portant sur l'efficacité du remède et expérience, individuelle ou collective, sont présents.

## 2.1 Remèdes populaires à efficacité douteuse : le cas de l'épilepsie

Il arrive toutefois que les auteurs de traités médicaux consignent par écrit des remèdes qu'ils rattachent à l'automédication des malades et dont l'efficacité semble moins avérée. C'est le cas de certains remèdes populaires pour l'épilepsie, maladie particulièrement impressionnante et depuis les débuts de la médecine gréco-romaine associée aux traitements autant irrationnels que spectaculaires<sup>23</sup>. Celse termine son exposé portant sur la thérapie de l'épilepsie en notant une pratique particulièrement choquante – boire le sang du gladiateur qui vient d'être égorgé<sup>24</sup> :

*Quidam iugulati gladiatoris calido sanguine epoto tali morbo se liberarunt ; apud quos miserum auxilium tolerabile miserius malum fecit. Quod ad medicum vero pertinet...*

Certains se sont débarrassés de cette maladie en buvant le sang encore chaud d'un gladiateur égorgé ; pitoyable remède qu'un mal plus pitoyable encore a pu faire supporter. Mais en ce qui concerne le médecin...

Au témoignage fugace, évitant les détails répugnants de cette thérapie et ne donnant que des indications vagues sur son efficacité (*quidam...* se libera-

---

<sup>21</sup> L'on peut consulter à ce sujet les travaux de C. Petit et J. Jouanna : PETIT 2017, 74 et JOUANNA 2011.

<sup>22</sup> Sur ce remède en particulier voir l'analyse très intéressante de C. Petit, qui montre que les médecins anciens cherchent à donner une explication rationnelle de l'efficacité des remèdes traditionnels. PETIT 2017, 66-69.

<sup>23</sup> Comme nous l'avons déjà souligné, la partie introductive du traité hippocratique *Maladie sacrée* fournit le plus ancien et le meilleur exemple, puisque son auteur commence par énumérer avec beaucoup de détails les différents traitements « populaires » pour l'épilepsie, avant d'exposer ses propres théories sur les causes de l'épilepsie et sur ses traitements. Voir Hp. *Morb. Sacr.* 1.

<sup>24</sup> Celsus, *Med.* 3.23.7 (Marx 139.32-34).

runt), s'ajoute une remarque sur le remède pitoyable qui est rendu supportable par le mal plus pitoyable encore. Comme l'a déjà souligné Ph. Mudry, « on n'est plus dans le domaine de la connaissance, qu'elle soit empirique ou rationnelle, mais dans le domaine de la compassion » et le critère de sélection semble être, dans ce cas, un critère affectif<sup>25</sup>.

Chez Arétée, en revanche, dans sa fiche de thérapie de l'épilepsie, on lit un développement plus détaillé concernant les différents remèdes populaires dont il a entendu parler, qu'il a observés ou rencontré dans ses lectures<sup>26</sup> :

λόγος ὅτι καὶ γυπὸς ἐγκέφαλος καὶ αἰθυίης ὠμῆς κραδίη καὶ οἱ ἐνοικάδιοι γαλεοὶ βρωθέντες λύουσι τὴν νοῦσον. ἐγὼ δὲ τῶνδε μὲν οὐκ ἐπειρήθην· ἐθειράμην δὲ ἀνθρώπου [γε] νεοφαγέος ὑποθέντας φιάλην τῷ τραύματι καὶ ἀρυσμένους τοῦ αἵματος πίνοντας. ὦ τῆς παρεούσης μεγάλης ἀνάγκης, πλῆναι κακὸν ἀκέεσθαι μιάσματι κακῷ· εἰ δὲ καὶ ὑγιέες ἐκ τούτου ἐγένοντο, ἀτρεκέες οὐδεὶς ἔχει μοι λέγειν. ἄλλη δὲ τις γραφὴ ἔφραζεν, ἦπαρ ἀνθρώπου φαγεῖν. ἀλλὰ τάδε μὲν γεγράφθω τοῖσι μέχρι τῶνδε πλήμοσι.

On raconte que cerveau de vautour, cœur de mouette crue ainsi que les belettes domestiquées consommées libèrent de la maladie. Pour ma part, je n'ai pas essayé cela, mais j'ai vu des malades qui posaient des vases en dessous de la blessure d'un homme qui venait d'être égorgé, puisaient son sang et le buvaient ensuite. Ah ! La grande nécessité que voici, supporter que le mal soit guéri par une méchante souillure ! Est-ce que les malades ont rétabli leur santé grâce à ce traitement ? Cela, personne ne peut me le dire exactement. Quelque autre écrit préconisait de manger du foie d'homme. Mais que cela soit décrit par ceux qui peuvent aller jusqu'à ces extrémités !

Le Cappadocien commence par la mention d'une tradition orale (λόγος) portant sur la consommation des différents animaux censés libérer de la maladie (cerveau de vautour, cœur de mouette et belettes domestiquées), puis évoque le spectacle des épileptiques buvant le sang d'un homme récemment égorgé et termine en mentionnant la thérapie par la consommation du foie humain. La dimension rhétorique de ce passage est évidente : non seulement une gradation ascendante nous mène de la consommation des différents animaux jusqu'à la consommation de la chair humaine, mais on note aussi le balancement mis en relief par la relation chiasmique entre les particules et les formes verbales (ἐγὼ δὲ τῶνδε μὲν οὐκ ἐπειρήθην· ἐθειράμην δὲ) et la pré-

<sup>25</sup> MUDRY 1998 [2006, 184].

<sup>26</sup> Aret. CD 1.4 (Hude 154.1-9).

tération finale (ἀλλὰ τάδε μὲν γεγράφθω τοῖσι μέχρι τῶνδε τλήμοσι). L'insistance d'Arétée sur le fait qu'il a observé la scène de ses propres yeux est très intéressante et l'on croit détecter ici une « couleur » hérodotéenne du texte, avec ce que l'on apprend par oui-dire, mais aussi ce que l'on apprend par ses propres observations. De plus, contrairement à Celse qui s'efforce d'évoquer cette pratique répugnante rapidement et de façon neutre, Arétée a l'air de se délecter en nous peignant le tableau : les malades tendent leurs verres sous les plaies de l'homme expirant, puisent son sang et l'ingurgitent. Cependant, ce qui est le plus frappant est cette exclamation qui fait écho à celle de Celse et même donne l'impression d'une réécriture :

ὦ τῆς παρεούσης μεγάλης ἀνάγκης, τλῆναι κακὸν ἀκέεσθαι  
μιάσματι κακῶ.

apud quos miserum auxilium tolerabile miserius malum fecit.

Dans les deux cas la nécessité fait supporter le remède autrement insupportable, mais tandis que le remède et le mal se retrouvent sur le même plan chez Celse grâce à la notion de la pitié (parallélisme miserium auxilium...miserius malum), chez Arétée la relation chiasmatique entre le mal et la méchanceté de la souillure qui est censée le soigner (κακὸν ἀκέεσθαι μιάσματι κακῶ) fait ressortir finalement surtout l'impureté du traitement. Il nous semble que l'exclamation d'Arétée est moins l'expression de la compassion du médecin que la condamnation d'une thérapie impie, d'autant plus qu'absolument aucun témoignage de son efficacité n'est accessible à Arétée (εἰ δὲ καὶ ὑγιέει ἐκ τούτου ἐγένοντο, ἀτρκεὲς οὐδεὶς ἔχει μοι λέγειν). D'ailleurs, cette remarque portant sur le caractère incertain du traitement (ἀτρκεὲς) s'ajoute à l'insistance d'Arétée sur le fait qu'il n'a lui-même essayé aucun des remèdes animaux qu'il évoque précédemment. Cette absence d'expérience qui justifierait la mention de thérapies sacrilèges tranche d'une part avec l'importance de l'expérience dans la pharmacologie d'Arétée et d'autre part avec les autres témoignages médicaux, aussi bien celui de Celse que celui de Scribonius Largus, qui note dans ses *Compositiones* que ce genre de thérapie, quoique étranger à la profession médicale, semble avoir été utile à certains<sup>27</sup>. En réalité, le texte d'Arétée est, par sa fonction, finalement plus proche de Pline l'Ancien

---

<sup>27</sup> Larg. 17 : *Nam sunt et qui sanguinem ex vena sua missum bibant aut de calvaria defuncti terna coclearia sumant per dies triginta ; item ex iecinore gladiatoris iugulati particulam aliquam novies datam consumant. Quaeque eiusdem generis sunt extra medicinae professionem cadunt, quamvis profuisse quibusdam visa sint.* Il y a bien aussi des gens pour boire le sang à même leur veine ou pour prendre trois cuillers du crâne d'un mort durant trente jours ; de même, pour manger un petit morceau du foie d'un gladiateur égorgé, donné neuf fois. Mais tous les remèdes du même genre tombent en

qui condamne cette pratique des malades épileptiques tout en exploitant pleinement sa dimension spectaculaire<sup>28</sup> :

*Sanguinem quoque gladiatorum bibunt, ut viventibus poculis, comitiales [morbi], quod spectare facientis in eadem arena feras quoque horror est. At Hercule, illi ex homine ipso sorbere efficacissimum putant calidum spirantemque et vivam ipsam animam ex osculo vulnerum, cum omnino ne ferarum quidem admoveri ora mos sit humanus. [...] Aspici humana exta nefas habetur : quid mandi ?*

Les épileptiques vont jusqu'à boire, comme à des coupes vivantes, le sang des gladiateurs, action qu'on ne peut, sans horreur, voir accomplir par les fauves dans cette même arène. Mais eux, ma foi, estiment très efficace d'absorber sur l'homme et sur les lèvres de la plaie son sang chaud et fumant, et son âme elle-même vivante aussi, alors qu'on regardait comme un trait de mœurs inhumain d'approcher la bouche des plaies même d'une bête sauvage. [...] Il est jugé sacrilège de regarder les entrailles de l'homme ; qu'est-ce alors de les manger ? [trad. A. Ernout]

La dimension spectaculaire de l'automédication épileptique est rendue évidente par le lieu même de son déroulement, l'arène, et les images qu'on nous met sous les yeux : Pline développe dans ces quelques lignes une esthétique de l'horreur à l'aide des images-choc (les bêtes suçant le sang des gladiateurs et, inversement, les humains suçant les plaies des bêtes). Arétée n'est pas loin de cette esthétique-là, car il arrive à attirer le lecteur, par le biais du regard de l'auteur, dans le rôle du spectateur de la scène. L'image des vases que l'on pose sous les plaies de l'homme, quoiqu'elle diminue quelque peu la bestialité du tableau, rappelle les gladiateurs comparés aux coupes vivantes (*ut viventibus poculis*) chez Pline. Ce dernier insiste sur la dimension sacrilège de cette pratique et Arétée aussi semble l'évoquer surtout pour en condamner l'impiété, puisqu'il est le seul auteur médical à la qualifier de souillure (μίασμα). Qui plus est, μίασμα dans ce contexte pourrait très bien renvoyer à la *Collection hippocratique*, puisque le substantif μίασμα est extrêmement rare dans la littérature médicale et même lorsqu'il est employé, il désigne le plus souvent de façon métaphorique les « souillures » dans l'air ou dans le sol provoquant la maladie<sup>29</sup>. Les seuls auteurs à l'utiliser avec son sens religieux sont

---

dehors du champ de la profession médicale, bien qu'ils semblent avoir réussi à certains. [trad. J. Jouanna-Bouchet]

<sup>28</sup> Plin. *HN* 28.4.

<sup>29</sup> Dans la *Collection hippocratique* déjà, l'auteur du traité des *Vents* explique la propagation de la maladie par les miasmes dans l'air (Hp. *Flat.* 5.6).

précisément l'auteur du traité hippocratique *Maladie sacrée* et Arétée, tous les deux en abordant les traitements de l'épilepsie par le sang. Toutefois, l'auteur de la *Maladie sacrée* désigne non pas la guérison, mais la maladie comme une souillure<sup>30</sup> :

Καθαρμοῖσί τε χρέονται καὶ ἐπαιδιῆσι, καὶ ἀνοσιώτατόν γε καὶ ἀθεώτατον προῆγμα ποιέουσιν ὡς ἔμοιγε δοκέει· καθαίρουσι γὰρ τοὺς ἐχομένους τῇ νοῦσῳ αἵματί τε καὶ ἄλλοισι τοιοῦτοισιν ὥσπερ μίασμά τι ἔχοντας ἢ ἀλάστορας ἢ πεφαρμαγμένους ὑπ' ἀνθρώπων ἢ τι ἔργον ἀνόσιον εἰργασμένους· οὓς ἐχρῆν τάντια τούτοισι ποιεῖν, θύειν τε καὶ εὐχέσθαι καὶ ἐς τὰ ἱερὰ φέροντας ἰκετεύειν τοὺς θεοὺς.

Ils ont alors recours aux purifications et aux incantations, commettant ainsi une action très sacrilège et très impie, à mon avis du moins. **Ils purifient, en effet, ceux qui sont en proie à la maladie avec le sang et d'autres choses semblables, comme s'il s'agissait de gens porteurs d'une souillure**, ou poursuivis par un démon vengeur ou ensorcelés par des humains, ou auteurs d'un acte sacrilège. Or à ces malades, c'est le traitement contraire qu'ils devraient appliquer : sacrifier et prier, les porter dans les sanctuaires pour supplier les dieux.

Arétée se montre donc comme l'héritier des médecins de l'époque classique dans la mesure où il tient à condamner les pratiques thérapeutiques n'appartenant pas au champ de la médecine et on peut penser que son emploi de μίασμα est un clin d'œil à la *Maladie sacrée*. Cependant, l'on ne peut pas considérer que les pratiques condamnées par l'auteur de ce dernier traité et celles que condamne Arétée se trouvent sur le même plan car, comme le souligne R. Parker, la purification et les abstentions préconisées par les guérisseurs de l'époque classique prennent appui sur la religion traditionnelle selon laquelle le sang est « le symbole de la pollution qui doit être éliminée », alors que la pratique décrite par Arétée et par les auteurs romains renvoie plutôt à une « ambiguïté du sacré » où la souillure « acquiert des puissances positives »<sup>31</sup>.

Par la nature de la thérapie évoquée, Arétée se place donc bien à l'intérieur du cercle culturel des auteurs romains plutôt que dans celui des médecins de l'époque classique, mais la langue utilisée se veut proche de celle de l'époque classique et μίασμα n'est pas le seul témoignage de ce qu'on pourrait interpréter comme un refus de se situer sans ambiguïté dans la sphère culturelle romaine. En effet, Arétée ne désigne pas l'homme dont on boit le sang ou mange le foie

<sup>30</sup> Hp. *Morb. Sacr.* 1.12 (JOUANNA 2003, 8.13-9.3).

<sup>31</sup> PARKER 1983, 232-234.

comme gladiateur, à la différence des auteurs de langue latine. Il préfère le qualifier de νεοσφαγής « nouvellement égorgée », adjectif de la tragédie grecque et de la *Collection hippocratique*<sup>32</sup>. Et pourtant, à le lire, on a l'impression que le Cappadocien nous met sous les yeux la mort d'un gladiateur : où a-t-il pu voir – car, rappelons-le, il insiste sur le fait qu'il a observé la scène de ses propres yeux – un homme mourir et des épileptiques l'approcher pour boire son sang si ce n'est dans l'arène ? L'exclamation qui fait écho à celle de Celse fait d'ailleurs penser qu'il a peut-être lu les traités des auteurs romains. En tout cas, il est le seul auteur médical grec à évoquer la thérapie de l'épilepsie par le sang de gladiateur, alors que d'autres auteurs de traités pharmacologiques en grec, Dioscoride et Galien notamment, mentionnent aussi à l'occasion des thérapies « irrationnelles » qu'ils rencontrent dans leurs lectures.

Il semble donc que l'histoire des épileptiques buvant le sang du gladiateur est à associer à la sphère culturelle romaine, hypothèse qui se trouve renforcée par la fortune que cette thérapie a eue dans la tradition chrétienne<sup>33</sup>. En

---

<sup>32</sup> L'adjectif νεοσφαγής est un *hapax* de la *Collection hippocratique*, attesté uniquement dans le traité gynécologique *Maladies des femmes*, substantivé en complément de αἷμα, dans une comparaison d'un écoulement féminin rouge avec « le sang d'une victime nouvellement égorgée » (Hp. *Mul.* 2.113). Dans la littérature médicale postérieure, l'adjectif est attesté dans ce même contexte, dans les comparaisons de la consistance du sang avec celui d'une victime récemment égorgée, et il ne renvoie jamais à un homme-victime récemment égorgée. Sophocle s'en sert deux fois dans *Ajax* et une fois dans les *Trachiniennes* (S. *Aj.* 546, 898 ; *Tr.* 1130). Les vers 898 de *Ajax* et 1130 des *Trachiniennes* sont très intéressants, car il s'agit de vers-clefs, dans lesquels Tecmesse et Hyllos informent le chœur et Héraclès respectivement du suicide d'Ajax et de Déjanire (Λέγω· τέθνηκεν ἀρτίως νεοσφαγής/Αἷας ὄδ' ἡμῖν ἀρτίως νεοσφαγής | κείται κρυφαίῳ φασγάνῳ περιπτυχῆς). Ainsi, il s'agit certainement de vers qu'on connaissait par cœur et qu'on reconnaissait : comme souvent Arétée adopte un *hapax* hippocratique, attesté aussi en tragédie, et l'insère dans un contexte qui est proche à la fois de la médecine et de la poésie.

<sup>33</sup> Ce n'est pas évidemment la thérapie de l'épilepsie par le sang humain qui est spécifiquement romaine, car nous savons que l'auteur de *Maladie sacrée* mentionne déjà les purifications par le sang (possiblement humain aussi) pour soigner l'épilepsie, mais le geste de boire le sang de gladiateur qui vient d'être égorgé. C'est probablement pour cette raison-là que cette thérapie est ignorée des autres auteurs médicaux grecs. C. Petit s'oppose à ce sujet à P. Moog et A. Karenberg, qui ont aussi émis l'hypothèse d'une thérapie spécifiquement romaine : elle insiste sur le fait qu'Arétée qui est Grec évoque ce traitement et que Galien aussi mentionne certaines thérapies par le sang humain. Cependant, Galien est très évasif et ne fait que mentionner la thérapie par le sang humain de certaines maladies, sans mentionner l'épilepsie. De plus, P. Moog et A. Karenberg affirment que le traitement d'épilepsie par le sang d'un spadassin n'est pas attesté avant l'époque romaine, ce qui est vrai : les sources grecques antérieures à Celse n'en parlent pas. Voir PETIT 2017, 59, n. 25.

effet, les premiers apologistes se servirent du caractère sacrilège de ce traitement pour répondre aux accusations selon lesquelles le meurtre et le sang d'un petit enfant faisaient partie des initiations chrétiennes. Ainsi, Minucius Felix, en énumérant les différents dieux païens qui sont à l'origine des pratiques impies, cite Bellone comme la déesse qui enseigne la thérapie de l'épilepsie par le sang humain<sup>34</sup>. Tertullien va, lui aussi, attribuer à Bellone cette pratique en exploitant tout le potentiel visuel de la scène pour mettre en avant la sauvagerie de la religion païenne. On a en effet l'impression qu'il trouve un plaisir certain à nous mettre sous les yeux, dans son *Apologétique*, les épileptiques accourant dans l'arène auprès de cadavres des gladiateurs pour sucer leur sang encore chaud<sup>35</sup> :

*Longe excurro. Hodie istic Bellonae secatos sanguis de femore proscisso palmula exceptus et usui datus signat. Item illi, qui munere in arena noxiorum iugulatorum sanguinem recentem, de iugulo decurrentem, avida siti comitiali morbo medentes hauserunt, ubi sunt ?*

Je cherche trop loin. Aujourd'hui même, chez vous, voyez les entailles de Bellone : c'est du sang tiré d'une cuisse ouverte, et recueilli dans la main, qu'on leur donne à boire pour les initier. De même, ceux qui, lors d'un combat de gladiateurs, ont sucé avec une soif avide, pour guérir la maladie comitiale, le sang tout chaud, coulant de la gorge des criminels égorgés dans l'arène, où sont-ils ?

Ainsi, la remarque sur les thérapies « populaires » d'épilepsie chez Arétée semble bien appartenir à la sphère culturelle romaine, sans être explicitement associée, il est vrai, à l'arène et aux gladiateurs. Toutefois, à la différence de Celse et de Scribonius Largus, qui mentionnent tous les deux ces pratiques impies parce qu'ils semblent penser qu'elles portent une chance de guérison, Arétée les expose à la fois pour porter un regard réprobateur sur ce qu'il considère être une souillure, se situant ainsi dans le prolongement argumentatif de la *Maladie sacrée* et de la rhétorique rationaliste hippocratique en général, rhétorique que l'on retrouve dans la pharmacologie de Galien aussi.

---

<sup>34</sup> Min. Fel. Oct. 29 : *Ipsium credo docuisse sanguinis foedere coniurare Catilinam, et Bellonam sacrum summ haustu humani cruoris imbuere et comitalem morbum hominis sanguine, id est morbo graviore, sanare.* C'est Jupiter lui-même, j'en suis persuadé, qui instruit Catilina à consacrer par le sang le serment de ses conjurés, Bellone à souiller son culte de gorgée de sang répandu, et enseigné à guérir le haut mal par le sang humain, c'est-à-dire par un mal plus grave. (trad. J. Beaujeu)

<sup>35</sup> Tert. *Apol.* 9.10.

### 3 Conclusion

Revenons au point de départ de notre enquête et à ce que Ph. Mudry avait identifié comme un trait spécifique des textes médicaux latins : une certaine place réservée à la thérapie « populaire », explicitement désignée comme telle par les auteurs eux-mêmes, mais néanmoins admise dans le domaine de la médecine « rationnelle » grâce à son efficacité garantie par l'expérience. Caroline Petit et Jacques Jouanna ont récemment montré, pourtant, que Galien procède de la même manière dans ses écrits pharmacologiques. Nous avons constaté qu'il en va de même pour Arétée, dans le cas de la thérapie des maladies articulaires. En effet, le Cappadocien expose une recette « populaire », clairement désignée comme étrangère à l'art médical, mais qui semble être efficace et qui mérite de ce fait l'intégration à son corpus pharmacologique. Ainsi, on peut se demander si une discrète présence de thérapie « populaire » peut réellement être considérée comme un apport spécifiquement romain à la médecine ancienne et s'il ne s'agit pas d'un trait de la médecine impériale, qu'elle soit grecque ou romaine. De plus, la distinction qu'Arétée établit entre la pharmacologie des malades et celle des médecins, cette dernière devant être consignée par écrit dans un traité spécifique, nous invite à penser qu'Arétée expose les traitements « populaires » avec force détails précisément parce que son ouvrage est « populaire », c'est-à-dire destiné à un public large.

En revanche, lorsqu'il s'agit de pratiques thérapeutiques difficilement admissibles par les médecins, telle la consommation de chair humaine ou de sang humain, Arétée non seulement les désigne comme extérieures à sa pratique, mais il ne leur accorde aucune efficacité, à la différence de Scribonius Largus et de Celse, et ne se montre pas aussi sensible que Celse à la souffrance des malades. Étant donné que l'efficacité d'une thérapie sacrilège semblait justifier chez les auteurs latins sa mise par écrit, on doit s'interroger sur les raisons qui ont poussé Arétée à noter un traitement impie à ses yeux complètement inutile. Certes, il cherche à se situer dans le prolongement de la critique hippocratique des thérapies irrationnelles de l'épilepsie et à condamner les pratiques thérapeutiques transgressives, mais il aurait pu le faire sans décrire la scène avec autant de détails, comme Galien, qui mentionne très rapidement la consommation de la chair et du sang humains, sans préciser de quelles maladies il s'agit ni comment on les utilise<sup>36</sup>. Si l'ouvrage d'Arétée était vraiment destiné à un public

---

<sup>36</sup> Nous pensons au texte se trouvant au début du livre X des *Facultés des médicaments simples* dans lequel Galien critique la *Dreckapotheke* de Xénocrate d'Aphrodisie et où il mentionne de manière furtive les traitements interdits par la loi romaine qui comprennent la consommation de la chair et du sang humains (Gal. *Fac. Med.* Kühn 12.248).

non spécialiste, comme nous le pensons, on peut supposer qu'il s'attardait sur des thérapies « populaires » particulièrement spectaculaires, susceptibles de divertir le lecteur. En effet, l'écriture d'Arétée est d'une manière générale riche en images surprenantes et de ce point de vue il n'avait aucune raison de priver son lecteur du tableau d'une pratique thérapeutique romaine particulièrement impressionnante.

## BIBLIOGRAPHIE

- BARRAS 2003 = Vincent Barras, « Remarques sur l'usage des recettes antiques dans l'histoire de la médecine : rationalité et thérapeutique », in PALMIERI 2003, 251-264.
- BONET 2006 = Valérie Bonet, « L'iris antique : du divin à l'humain », *Bulletin de l'A.G.A.P. – C.N.A.R.E.L.A.*, mars 2006, 42-49.
- BONET 2014 = Valérie Bonet, *La pharmacopée végétale d'Occident dans l'œuvre de Pline l'Ancien*, Bruxelles, 2014.
- BOUDON & BUZZI 2017 = Véronique Boudon et Serena Buzzi (edd), *Guérison, religion et raison : de la médecine hippocratique aux neurosciences*, Paris, 2017.
- DEICHGRÄBER 1972 = Karl Deichgräber, *Hippokrates' De humoribus in der Geschichte der griechischen Medizin*, Mainz, 1972.
- DEMONT 1999 = Paul Demont, « Eulabeia, apeiriè, dyspeiriè. Observations sur la thérapeutique selon le début du traité des *Humeurs* », in GAROFALO, ROSELLI, MANETTI & LAMI 1999, 183-202.
- FAUSTI 2017a = Daniela Fausti, « La farmacologia antica, un ponte fra irrazionale e razionale », in BOUDON & BUZZI, 17-39.
- FAUSTI 2017b = Daniela Fausti, « Farmacologia e medicina popolare: un rapporto complesso », *Medicina nei secoli arte e scienza* 29.3 (2017), 799-824.
- GAROFALO, ROSELLI, MANETTI & LAMI 1999 = Ivan Garofalo, Amneris Roselli, Daniella Manetti et Alessandro Lami (edd.), *Aspetti della terapia nell' Corpus hippocraticum. Atti del IXe Colloque international hippocratique* (Pisa, 25-29 settembre 1996), Firenze, 1999.
- GRMEK 1984 = Mirko Dražen Grmek, « Les vicissitudes des notions d'infection, de contagion et de germe dans la médecine antique » in SABBAGH 1984, 53-70.

- JOUANNA 2011 = Jacques Jouanna, « Médecine rationnelle et magie : le statut des amulettes et des incantations chez Galien », *Revue des études grecques* 124.1 (2011), 47-77.
- JOUANNA-BOUCHET 2003 = Joelle Jouanna-Bouchet, « Scribonius Largus et Marcellus : entre rationnel et irrationnel », in PALMIERI 2003, 163-182.
- JOUANNA & LECLANT 2004 = Jacques Jouanna et Jean Leclant (edd.), *La médecine grecque antique. Actes du 14<sup>ème</sup> colloque de la villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 10 et 11 octobre 2003*, Paris, 2004.
- LEHMHAUS & MARTELLI 2017 = Lennart Lehmhaus et Mateo Martelli (edd.), *Collecting Recipes. Byzantine and Jewish Pharmacology in Dialogue*, Boston, 2017.
- LOYD 1979 = Geoffrey E. R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience. Studies in the origins and development of Greek science*, Cambridge, 1979.
- LOYD 1987 = Geoffrey E. R. Lloyd, *The Revolutions of Wisdom. Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*, Berkeley, 1987.
- MUDRY 1990 [2006] = Philippe Mudry, « Réflexions sur la médecine romaine », *Gesnerus* 47 (1990), 133-148 [Ph. Mudry, *Medicina, soror philosophiae*. Regards sur la littérature et les textes médicaux antiques, Lausanne, 2006, 397-408]
- MUDRY 1998 [2006] = Philippe Mudry, « Caelius Aurelianus ou l'anti-Romain : un aspect particulier du traité des *Maladies aiguës* et des *Maladies chroniques* », in *Maladie et maladies dans les textes latins antiques et médiévaux*, Bruxelles 1998, 313-329 [Ph. Mudry, *Medicina, soror philosophiae*. Regards sur la littérature et les textes médicaux antiques, Lausanne, 2006, 179-192].
- MUDRY 2001 [2006] = Philippe Mudry, « Le jeu de la nature et du hasard : la construction du savoir médical dans le traité de Celse », in Courrént et Thomas (edd.), *Imaginaire et modes de construction du savoir antique dans les textes scientifiques et techniques*, Perpignan, 2001, 57-69 [Ph. Mudry, *Medicina, soror philosophiae*. Regards sur la littérature et les textes médicaux antiques, Lausanne, 2006, 101-108].
- PALMIERI 2003 = Nicoletta Palmieri (ed.), *Rationnel et irrationnel dans la médecine ancienne et médiévale : aspects historiques, scientifiques et culturels*, Saint Etienne, 2003.
- PARKER 1983 = Robert Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983.
- PETIT 2017 = Caroline Petit, "Galen, Pharmacology and the Boundaries of Medicine: A Reassessment", in LEHMHAUS & MARTELLI, 51-79.

PIGEAUD 2004 = Jackie Pigeaud, « La rhétorique d'Arétée », in JOUANNA & LECCLANT, 184-196.

ROSELLI 2005 = Amneris Roselli, « Areteo di Cappadocia lettore di Ippocrate », in VAN DER EIJK 2005, 413-432.

SABBAH 1984 = Guy Sabbah (ed.), *Textes médicaux latins antiques*, Saint-Étienne, 1984.

STEVANOVIĆ SOLEIL 2017 = Divna Stevanović Soleil, « La fonction de la métaphore dans les textes médicaux grecs. Le cas du raisin (σταφυλή) », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 91.2 (2017), 119-140.

VAN DER EIJK 2005 = Philip van der Eijk (ed.), *Hippocrates in Context: papers read at the XIth International Hippocrates Colloquium University of Newcastle upon Tyne, 27-31 August 2002*, Leiden, 2005.

VON STADEN 2003 = Heinrich von Staden, "Galen's daimon: reflections on "irrational" and "rational", in PALMIERI 2003, 15-43.

Divna Soleil  
Aix-Marseille Université /  
Centre Paul-Albert Février  
divna@free.fr

## **Therapies based on folk medicine in imperial medical treatises: forms and functions of a transgressive scriptural practice**

*Abstract:* The aim of this paper is to underline the coincidences of some therapies based on folk medicine, that we can find both in Latin medical treatises and in the work of Aretaeus of Cappadocia, Greek physician from imperial times. Thus, we are able to reflect on the form and function that this type of pharmacology had in the writings of Latin authors on one hand and, on the other, in some treatises of the Greek medical literature. In terms of content, Aretaeus indeed transmits to us facts that we also find in Celsus and Scribonius Largus, but as far as the style and the function of those therapies are concerned, he seems to side rather with Pliny the Elder and what we could consider to be the aesthetics of horror in Roman literature. In doing so, the Cappadocian is clearly putting his *oeuvre* in the realm of the rationalist classical medicine, but his intentions are at the same time also literary, with a strong inclination towards powerful and evocative images.

*Key words:* ancient medicine, folk medicine, Aretaeus of Cappadocia, Celsus, Scribonius Largus.