

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE DIEU DE LA MÉDECINE ASCLÉPIOS  
DANS LA *PÉRIÉGÈSE* DE PAUSANIAS :  
ORIGINAL OU REPRÉSENTATIF DE SON ÉPOQUE ?

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR  
MARTINA DE VRIES

NOVEMBRE 2012

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier :

Ma directrice de mémoire, Janick Auberger, pour sa patience en or, de mes premiers

balbutiements à mes difficultés face à une langue seconde ;

Ma grand-mère, sans qui rien de tout ceci n'aurait été possible ;

Jean, Gilles et Marie-France, pour leur encouragement dans chaque défi ;

Lise, Serge et Gabrielle, pour leur fierté face au projet ;

C&I, pour l'amour inconditionnel.

## TABLE DES MATIÈRES

Résumé .....	v
INTRODUCTION.....	1
1. Le dieu de la médecine, Asclépios .....	2
2. Pausanias, auteur du II <sup>e</sup> siècle ap. J.-C. : pourquoi lui .....	5
3. Historiographie.....	11
CHAPITRE I	
ASCLÉPIOS TEL QUE NOUS LE CONNAISSONS .....	17
1.1. Asclépios chez Pausanias.....	19
1.1.1. L'apparence des statues et les attributs d'Asclépios.....	21
1.1.2. Les épiclèses d'Asclépios.....	27
1.2. La nature d'Asclépios dans l'ensemble de la littérature .....	30
1.2.1. Un héros .....	31
1.2.2. Une puissance chthonienne .....	34
1.3. Les mythes d'origine d'Asclépios .....	39
1.3.1. Le mythe thessalien .....	41
1.3.2. Le mythe d'Épidaure.....	47
1.3.3. Le mythe messénien.....	52
1.3.4. Le mythe arcadien.....	57
1.4. L'environnement propre à Asclépios.....	60
1.4.1. Les approches médicales liées à Asclépios .....	61
1.4.2. Les causes du succès d'Asclépios.....	68
CHAPITRE II	
ASCLÉPIOS AU II <sup>e</sup> SIÈCLE AP. J.-C.....	76
2.1. Pausanias et son temps.....	78
2.1.1. L'influence de la Seconde Sophistique.....	78
2.1.2. Les idées religieuses de la Seconde Sophistique .....	80
2.1.3. L'homme de Sidon chez Pausanias .....	83
2.2. Asclépios chez ses contemporains.....	88

2.2.1. L'Asclépios d'Aelius Aristide .....	89
2.2.2. L'Asclépios de Lucien de Samosate .....	95
CHAPITRE III	
ASCLÉPIOS SELON PAUSANIAS : ESSAI D'ANALYSE .....	104
3.1. Les objectifs de Pausanias selon les historiens modernes .....	105
3.1.1. Un récit de voyage .....	106
3.1.2. Un pèlerinage antique .....	110
3.1.3. Un récit identitaire .....	114
3.1.4. Une nouvelle théorie .....	117
3.2. Analyse personnelle .....	120
CONCLUSION	
ASCLÉPIOS CHEZ PAUSANIAS .....	126
BIBLIOGRAPHIE .....	133
1. SOURCES PRIMAIRES .....	133
2. ÉTUDES : MONOGRAPHIES ET COLLECTIFS.....	135
3. ÉTUDES : ARTICLES DE PÉRIODIQUES .....	139

## RÉSUMÉ

Le dieu de la médecine, Asclépios, est généralement présenté comme un héros thessalien divinisé au cours des siècles. Parmi ses plus grands sanctuaires, on trouve ceux d'Épidaure, de Pergame et de Cos. Le dieu atteint son âge d'or au cours des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles ap. J.-C. Il est par ailleurs un personnage complexe. Toutefois, à la lecture des dix livres de la *Description de la Grèce* ou *Périégèse* de Pausanias, écrite au II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., nous faisons face à l'image d'un dieu tout-puissant n'ayant connu aucun changement au fil du temps. Pausanias semble avoir une vision figée d'Asclépios, bien que très respectueuse du grand dieu. Cette vision semble avoir été représentative de son époque : la Seconde Sophistique, courant littéraire du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., proposait le retour à une religion grecque très proche de celle de l'époque classique. Par contre, Pausanias est original en ce qu'il relate la version messénienne du mythe d'Asclépios – version que nous n'avons que rarement croisée chez un autre auteur – nous laissant avec l'impression qu'il devait exister deux divinités nommées Asclépios : un héros divinisé de la cité de Messène et le dieu médecin connu à travers l'Empire romain.

**Mots clés :** Grèce antique ; II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. ; Mythes ; Asclépios ; Pausanias.

## INTRODUCTION

Le « Haut Empire » – s'étendant conventionnellement du règne d'Auguste qui débute en 30 av. J.-C. à la fin de celui de Commode en 192 de notre ère – est généralement considéré comme l'âge d'or de l'Empire romain. Ce dernier a alors atteint sa plus grande expansion et ses provinces, surtout orientales, sont prospères. La paix romaine apporte la sécurité sur les routes terrestres et navales, permettant aux voyages de se multiplier et au commerce de s'amplifier. Cette période voit parallèlement évoluer la piété des populations grecques. La religion traditionnelle est conservée officiellement : puisqu'elle est considérée comme le ciment de la société, les rituels et les fêtes religieuses sont encore pratiqués fidèlement. Même Auguste, dans la partie occidentale de l'Empire, a été un fervent adepte des cultes traditionnels romains, promulguant des lois organisant leur pratique.

En revanche, il semble qu'au cours des siècles, la religion traditionnelle ait perdu de la force chez l'élite grecque. Elle est moins assidue aux cultes de dieux anthropomorphes régissant l'ensemble de la nature et la destinée des hommes<sup>1</sup>. De plus, ces dieux répondent de moins en moins aux prières de leurs adeptes et leurs effets touchent moins les hommes. Plutarque parle même de la mort des oracles<sup>2</sup> ; les Anciens ne les consultent plus autant qu'avant pour trouver réponse à leurs interrogations et ce, même pour la Pythie de Delphes, longtemps l'oracle le plus prestigieux du monde grec. Il nous est cependant impossible de déterminer si la piété personnelle de ces aristocrates correspond à ces signes extérieurs, comme l'incitent à le croire les écrits religieux de moins en moins nombreux ou la popularité croissante de certains dieux orientaux. On peut supposer aussi que les masses, étant

---

<sup>1</sup> A. Boulanger. 1968 (1923). *Aelius Aristide et la Sophistique dans la province d'Asie au II<sup>e</sup> siècle de notre ère*. Paris : Éditions de Boccard, p. 180-181. Ce thème est repris, plus récemment, dans le chapitre « Les périodes hellénistique et romaine : continuités, mutations et discontinuités », in Y. Lehmann (dir.). 1999. *Religions de l'Antiquité*. Paris : Presses universitaires de France, p. 165.

<sup>2</sup> *De la disparition des oracles*, un de ses trois *Discours pythiques*.

généralement moins éduquées et plus superstitieuses que les élites, ont conservé les pratiques rituelles envers les Olympiens, en plus d'honorer les nouveaux venus.

Pour tous ceux dont la spiritualité reste avide de ferveur, des confréries se développent autour d'un dieu spécifique dont les pouvoirs et le souci envers le genre humain ont été démontrés. Les plus populaires sont les cultes à mystères, sous la tutelle de Déméter et de Coré, d'Isis, et de Dionysos, ainsi que les cultes guérisseurs d'Asclépios et de Sarapis. L'emploi de la magie, des amulettes et des talismans, de l'astrologie et de l'alchimie devient aussi plus fréquent<sup>3</sup>.

#### 1. Le dieu de la médecine, Asclépios

Parmi ces cultes très populaires au II<sup>e</sup> siècle, celui d'Asclépios nous intéresse particulièrement et ce, pour deux raisons. D'abord, parce que nous avons souvent croisé le terme « Asclépiéion » utilisé pour décrire un centre culturel dans nos lectures préliminaires, sans que les auteurs modernes laissent entendre qu'il s'agisse aussi d'un sanctuaire voué au dieu de la médecine. La question nous a donc intriguée. Ensuite, Asclépios a été le dernier dieu antique à être éliminé par le christianisme – résistant en certains lieux jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup> – alors que les cultes

---

<sup>3</sup> G.D. Hart. 2000. *Asclepius, the God of Medicine*. Londres : The Royal Society of Medicine Press, p. 180.

<sup>4</sup> Les derniers Asclépiéïa, ceux des grandes métropoles, n'ont pas été fermés par l'implantation du Christianisme : ils ont été convertis. À Athènes, le Parthénon est transformé en église et l'Asclépieion en sanctuaire des saints guérisseurs, sous la tutelle de St-André, en 484. Trombley croit qu'il y aurait eu un mécontentement général ou une révolte populaire si ce changement avait été effectué avant. D'ailleurs, la première inscription chrétienne sur le Parthénon ne date que de 693, preuve, selon lui, que la crainte de la réaction d'Athéna était demeurée aussi dans les mœurs (F.R. Trombley. 2001. *Hellenic Religion and Christianization. c.370-529*. Boston : Brill Academic Publishers, Inc., p. 343-344). Toujours à la fin du V<sup>e</sup> siècle, les pierres de l'Asclépieion romain sont utilisées comme fondations de l'église San Bartolomeo del Isola ; le sanctuaire de Corinthe est changé en temple de St-Côme et de St-Damien ; et celui d'Épidaure en basilique de St-Jean. Celui de Cos demeure ouvert jusqu'au tremblement de terre qui le détruit en 554 (Hart, *op. cit.*, p. 195-196).

païens ont été proscrits deux cents ans auparavant en 392, par le décret de Théodose. Ces faits, à nos yeux, offrent l'image d'un dieu bien plus populaire que d'autres divinités, et il serait intéressant d'en faire le portrait tel qu'il est perçu à l'époque de Pausanias, ce II<sup>e</sup> siècle qui est une période charnière entre polythéisme et christianisme.

Un dictionnaire d'antiquités gréco-romaines, ancien mais toujours pertinent<sup>5</sup>, présente Asclépios comme le fils d'Apollon et de la mortelle Coronis (ou Arsinoé). Bien qu'il existât un débat dans l'Antiquité sur la cité d'origine du dieu, la version la plus répandue en fait un natif de la Thessalie<sup>6</sup>. Sa mère, ayant été infidèle à Apollon avec le mortel Ischys alors qu'elle portait encore l'enfant du dieu, est tuée par son amant divin. Apollon sauve son fils du bûcher funéraire de Coronis et le confie au Centaure Chiron afin qu'il soit éduqué dans les arts guérisseurs. Asclépios devient le meilleur des médecins, mais irrite Hadès en ressuscitant les morts, affront non seulement au pouvoir du Roi des Enfers, mais encore à la séparation entre les humains et les dieux, seuls à pouvoir revendiquer l'immortalité. Zeus le foudroie alors, mais accepte ensuite de lui accorder le statut divin, afin qu'il poursuive sa mission de guérir les maladies et de préserver la santé des hommes – tout en lui interdisant de guérir toute maladie mortelle. Zeus lui fait enfin présent de la constellation Ophiocès qu'il crée à son effigie.

Nos recherches préliminaires incitent à penser qu'Asclépios est un personnage complexe. En effet, les auteurs modernes situent son apparition aux époques

---

<sup>5</sup> C. Daremberg et E. Saglio. 1873. *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, s.v. Aesculapius (Esculape), vol. 1, 1, p. 123-125.

<sup>6</sup> Les sources les plus anciennes, Homère et Hésiode, le placent en Thessalie. Les fouilles archéologiques, elles, montrent la présence d'un Asclépiéion à Épidaure au VII<sup>e</sup> siècle, mais il faut attendre le IV<sup>e</sup> siècle pour qu'apparaissent les versions messéniennes et arcadiennes du mythe d'Asclépios.

minoennes ou mycéniennes, où il aurait été une puissance chthonienne<sup>7</sup> ou un héros<sup>8</sup>. C'est à Épidaure, au VII<sup>e</sup> siècle, que les Grecs auraient d'abord fait d'Asclépios un dieu et l'auraient nommé fils d'Apollon, déjà vénéré avant lui en ce site. Au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., ils lui donnent une importance égale à celle des Olympiens, sans qu'il soit jamais admis sur l'Olympe. Les méthodes de guérison que lui attribuent ses prêtres font aussi l'objet d'une évolution. Il guérit d'abord par le rituel d'incubation, comme le décrit Aristophane dans son *Ploutos* (659-738). Lors de ce rite, les patients sont visités par Asclépios durant la nuit, qui leur parle sous forme d'oracle ou les opère en personne dans l'*abaton*. Au réveil, ils transmettent la prescription divine aux prêtres d'Asclépios qui agissent alors pour la mettre en application. Progressivement, les sanctuaires d'Asclépios incorporent les méthodes hippocratiques, donnant ainsi l'image d'un dieu plus humain et moins mystérieux. L'incubation se poursuit tout de même et toute guérison est attribuée uniquement à Asclépios<sup>9</sup>. Pour dire encore quelques mots sur la personnalité du dieu, il faut souligner qu'Asclépios se trouve au centre d'un débat opposant certaines cités grecques revendiquant sa naissance – ce débat existait depuis le IV<sup>e</sup> siècle et peut-être même avant. Pausanias, dans sa *Description de la Grèce*, narre quatre versions de son mythe d'origine. D'autres auteurs anciens en fournissent davantage. Nous connaissons ainsi chez Pausanias les mythes connus à Épidaure, à Messène et en Arcadie. De même, les fonctions du dieu diffèrent, majoritairement guérisseuses, mais aussi poliades à Messène. Asclépios fait partie de la lignée royale de cette cité et n'y tient, selon l'état des fouilles archéologiques actuelles, aucune fonction

---

<sup>7</sup> L. Séchan et P. Lévêque font remonter ses origines en Crète, où il aurait été le dieu de la végétation Hyakinthos, dont le tombeau est à Amyklées (L. Séchan et P. Lévêque. 1966. *Les grandes divinités de la Grèce*. Paris : Boccard, p. 236).

<sup>8</sup> Il aurait participé à l'expédition des Argonautes et à la chasse du sanglier de Calydon selon Hygin (*Fables*, XIV, 21 ; CLXXIII) et ses fils aînés, Machaon et Podalire, auraient participé à la Guerre de Troie selon Homère (*Iliade*, II, 729-31).

<sup>9</sup> M.T. Compton. 1998. « The Union of Religion and Health in Ancient Asklepieia ». *Journal of Religion and Health*. vol. 37, no 4 (hiver), p. 304.

médicale. Il faut toutefois prendre en compte que la partie nord de l'Asclépiéion messénien est encore mal connue, puisqu'elle se trouve sous le Césariéion<sup>10</sup>. Mais tout cela tend à montrer que la vision d'Asclépios est plurielle et qu'il vaut la peine de l'étudier de plus près.

## 2. Pausanias, auteur du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. : pourquoi lui?

Nous insisterons plus loin sur le choix de cet auteur qui s'est imposé à nous. Pour l'instant, qu'il nous suffise de le présenter. Le lecteur comprendra qu'il méritait de constituer notre corpus.

Sous les règnes d'Hadrien et de Trajan, au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, deux nouveautés culturelles s'installent temporairement : un regain de foi religieuse chez l'élite et un courant littéraire nommé la Seconde Sophistique<sup>11</sup>. Les deux sont inter-reliées. En effet, les auteurs de la Seconde Sophistique prônent les valeurs des Anciens, les Grecs de l'époque classique, surtout les Athéniens<sup>12</sup>. Selon ces auteurs, ce sont les Anciens qui ont formé la culture hellénique et, en tant qu'héritiers de cette culture, ils doivent copier leur forme de rhétorique, leur vocabulaire, reprendre leurs thèmes et surtout montrer que leur culture est supérieure à toute autre. Ils tiennent donc les dieux traditionnels en grand respect, car ils sont ceux des Anciens.

Puisqu'un plus grand nombre de personnes cherchent un culte respectant les nouvelles exigences à l'égard des dieux – l'espoir de résultats tangibles et immédiats,

---

<sup>10</sup> P. Sineux. 1997. « À propos de l'Asclépieion de Messène : Asclépios poliade et guérisseur ». *Revue des Études Grecques*, no 110, p. 22.

<sup>11</sup> S. Goldhill. 2001. *Being Greek Under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*. Cambridge : Cambridge University Press, 395 p.

<sup>12</sup> Boulanger, *op. cit.*, p. 180-181.

d'une présence régulière et philanthropique – la porte s'ouvrait aux charlatans, magiciens et faux prophètes profitant de la crédulité des gens. Face à cette situation, certains auteurs de la Seconde Sophistique écrivent des éloges des dieux, alors que d'autres sont remplis de scepticisme et font la chasse aux cultes frauduleux<sup>13</sup>.

Un auteur est cependant difficile à situer : Pausanias. Né, sinon longtemps résidant, à Magnésie de Sipyle, l'actuelle Marisa, Pausanias vit entre 120 et 180 approximativement. Il rédige sa *Périégèse* ou *Description de la Grèce*, seule œuvre qui nous est connue de cet auteur, dans le dernier tiers de sa vie. Son but, qu'il indique dans son premier livre (I, XVI, 4), est de décrire « toute la Grèce » ou « tout ce qui est grec », selon la traduction<sup>14</sup>. Il n'énumère toutefois pas les territoires que comprend cette Grèce et qu'il entend décrire. Ses dix livres dépeignent, en ordre, l'Attique (et la Mégaride), la Corinthie (et l'Argolide), la Laconie, la Messénie, l'Élide, l'Achaïe, l'Arcadie, la Béotie et la Phocide. Dans l'antique tradition des historiens voyageurs comme Hérodote, Pausanias se serait rendu en maintes régions périphériques, mais n'aurait pas visité tous les lieux dont il traite dans son œuvre. J. Pouilloux estime qu'il aurait parcouru l'Asie Mineure occidentale, la Grèce continentale et les Cyclades<sup>15</sup>, la Thessalie, la Macédoine et peut-être aussi l'Épire. Il ajoute à ces destinations, fort probablement, la Syrie, la Palestine, l'Égypte, Rome, la Campanie, l'Italie méridionale et une partie de la Sicile. La connaissance qu'a

---

<sup>13</sup> Par exemple, Aelius Aristide voue ses œuvres principalement à Asclépios. Lucien, lui, écrit des satires où sont mis de l'avant les défauts des dieux et les causes de l'athéisme.

<sup>14</sup> J. Heer estime qu'il est « le premier, pour autant qu'on le sache, à vouloir décrire toute la Grèce, ses cités et ses monuments, et certainement le dernier à mettre à exécution un dessein aussi immense. » (J. Heer. 1979. *La personnalité de Pausanias*. Paris : Les Belles Lettres, p. 9).

<sup>15</sup> À l'exception de la Béotie, qu'il admet au Livre IX ne pas avoir visitée en personne.

Pausanias de ces multiples territoires incite Pouilloux à croire en une *Périégèse* inachevée<sup>16</sup>.

Selon J. Heer, plusieurs références de Pausanias indiquent qu'il connaissait les œuvres de Dion Chrysostome, Plutarque, Thucydide, Platon, Hippocrate, Hérodote, Hésiode et Homère. Sans doute en connaissait-il davantage, les auteurs anciens ne citant pas toutes leurs sources. Son parcours semble avoir été tracé à l'avance, certains sites ayant été choisis pour leur présence dans les poèmes homériques ou pour l'éloge qu'ils ont reçu chez un illustre écrivain<sup>17</sup>.

Sa familiarité avec l'Asclépiéon de Pergame<sup>18</sup> confirmerait la théorie que c'est en cette bibliothèque qu'il rédige sa *Périégèse*, à partir de ses recherches littéraires, de notes personnelles prises lors de ses voyages en Grèce et des informations fournies par les habitants locaux et les guides touristiques des divers sites grecs. Nous ne savons pas si la division en dix livres telle que nous la connaissons provient de Pausanias lui-même ou des traductions ultérieures. Du moins pouvons-nous établir que la *Périégèse* a été publiée sur plusieurs années. Nous en trouvons un indice lorsqu'il ajoute une note *a posteriori* concernant une cité précédemment décrite. Par exemple, à Olympie, il explique comment une statue chrysléphantine doit être arrosée d'eau et d'huile régulièrement, afin qu'elle ne craque pas. Faisant une parenthèse, il se rappelle avoir été informé que la statue

---

<sup>16</sup> J. Pouilloux. 1992. « L'homme et l'œuvre », in Pausanias. *Description de la Grèce. Livre I : L'Attique*. Texte établi par M. Casevitz, traduit par J. Pouilloux et commenté par F. Chamoux. Paris : Les Belles Lettres, p. xv.

<sup>17</sup> Heer, *op. cit.*, p. 92-107.

<sup>18</sup> Il fait quinze références à ce sanctuaire à travers la *Périégèse*.

d'Asclépios à Épidaure ne nécessitait pas un tel entretien, étant placée au-dessus d'un puits<sup>19</sup>.

L'auteur recense tout ce qui « mérite d'être vu » ou qui est « digne d'être rapporté<sup>20</sup> ». Pour cela, il fait une sélection volontaire des sites, bâtiments et œuvres à mentionner dans son livre. Il montre une nette préférence pour les artefacts des époques archaïque et classique, ainsi que pour ceux de l'époque d'Alexandre, dédaignant ceux de son temps. Il fait cependant exception à cette tendance lorsqu'il note les apports de quelques empereurs hellénophiles, tels Hadrien et Antonin, qui ont investi de grandes sommes pour promouvoir la culture et la religion grecques. Ils ont entre autres bâti et réparé maints édifices dans les sanctuaires de Delphes et d'Épidaure<sup>21</sup>.

Certains historiens voient dans ce quasi silence de l'auteur sur les réalisations des époques les plus rapprochées de la sienne une preuve de son mépris (et du mépris des Grecs en général) envers les Romains et d'un refus de leur domination politique<sup>22</sup>. D'autres y lisent l'influence de la Seconde Sophistique, courant littéraire

---

<sup>19</sup> « Comme l'acropole est sèche à cause de sa situation particulièrement élevée, la statue qui est faite en ivoire a besoin d'eau et de l'humidité que l'eau apporte. À Épidaure je demandais la raison pour laquelle on ne versait pour la statue d'Asclépios ni eau ni huile ; les gens du sanctuaire m'apprirent que la statue du dieu et son trône se trouvaient sur un puits. » Aucune trace de ce puits n'a été retrouvée par l'archéologie (Pausanias, *Description de la Grèce*, V, XI, 11).

<sup>20</sup> Dans le cas d'Asclépios, il attribue cet honneur au sanctuaire d'Athènes (I, XXI, 4), au « plus illustre des sanctuaires d'Asclépios à Argos » (II, XXXIII, 4), à la Tholos, au théâtre et à une fontaine d'Épidaure (II, XVII, 1-7), ainsi qu'aux statues et peintures de l'Asclépiéon messénien (IV, XXXI, 9-12).

<sup>21</sup> C. Habicht. 1985. *Pausanias' Guide to Ancient Greece*. Berkley et Los Angeles : University of California Press, p. 122.

<sup>22</sup> J. Elsner pense que Pausanias tentait, en se rapportant principalement au passé, d'éviter le présent. Pour l'élite du monde hellénistique, la Grèce avait donné naissance à une culture supérieure, mais subissait désormais une position ambivalente face à Rome. Au II<sup>e</sup> siècle, elle souffre donc d'une crise d'identité, devant équilibrer son obéissance politique à l'Empire avec leur souvenir de sa grandeur « d'antan ». Ce sentiment la pousse à mépriser son présent au point de l'ignorer dans leurs

qui prône l'admiration de cette Grèce du passé sans pour autant imaginer un quelconque malaise face à sa situation politique présente. J. Auberger précise toutefois que, tout en s'en inspirant, le Périégète ne peut être inclus parmi les adeptes de la Seconde Sophistique ; il s'en différencie notamment par son manque d'admiration envers la démocratie athénienne et par son style d'écriture peu travaillé, si loin d'imiter les thèmes favoris et la rhétorique du V<sup>e</sup> siècle<sup>23</sup>.

Selon J. Elsner<sup>24</sup>, Pausanias se distinguerait des autres auteurs de la Seconde Sophistique en ce qu'il visite sa patrie – du moins ce qu'il considère être sa patrie, la Grèce – plutôt que de se rendre dans un pays étranger, comme c'était l'habitude alors. De plus, il s'intéresse principalement aux sites religieux et aux rituels, alors que les auteurs anciens traitent le plus souvent d'histoire politique et militaire<sup>25</sup>. Bien que nous ne puissions connaître sa dévotion personnelle envers chacune des divinités qu'il mentionne<sup>26</sup>, nous savons – parce qu'il le dit – qu'il a été initié aux Mystères d'Éleusis, donc qu'il vouait un culte particulier à Déméter et à Coré. Il reste toutefois discret quant à ses croyances religieuses.

---

œuvres et à plutôt idéaliser le passé, surtout les périodes archaïques et classiques, soit lorsque la Grèce était dite libre (J. Elsner. 1992. « Pausanias : A Greek Pilgrim in the Roman World », *Past & Present*. no 135 (mai), p. 18). Cette opinion ne fait cependant pas consensus.

<sup>23</sup> J. Auberger. 2011. « Pausanias le Périégète et la Seconde Sophistique », in T. Schmidt et P. Fleury (éds.). *Phoenix Supplementary. Perceptions of the Second Sophistic and Its Time – Regards sur la Seconde Sophistique et son époque*. no 49, p. 133-145.

<sup>24</sup> Elsner, *op. cit.*, p. 7.

<sup>25</sup> Par exemple, Plutarque, de la même époque, écrit son œuvre la plus célèbre, *Les Vies*, série biographique des grandes personnalités militaires et politiques de l'Antiquité, œuvres sans doute connues de Pausanias.

<sup>26</sup> V. Pirenne-Delforge recense plus de mille quatre cents héros, dieux et puissances chthoniennes (V. Pirenne-Delforge. 1998. « La notion de "panthéon" chez Pausanias », in V. Pirenne-Delforge (éd.). *Les Panthéons des cités : des origines à la Périégèse de Pausanias, Actes du Colloque organisé à l'Université de Liège (Liège, 15-17 mai 1997)*, p. 142).

Puisque Pausanias offre une œuvre apparemment plus neutre que celle de certains autres auteurs<sup>27</sup>, nous avons choisi la *Périégèse* comme source pour étudier le dieu Asclépios et, par là, montrer son importance au II<sup>e</sup> siècle<sup>28</sup>. De plus, il nous semble que Pausanias a eu une vision originale d'Asclépios pour un homme de son époque. Il présente une image assez constante d'un dieu que nous savons par ailleurs complexe. Il paraît passer outre les changements subis par le dieu entre l'époque de son apparition et la sienne. Il est bien sûr important de vérifier cette impression et ce sera là au cœur de notre recherche. Peut-être ne connaissait-il pas ces changements, dont certains ont certes été rapportés par des auteurs anciens, mais dont plusieurs ne nous sont connus que par l'archéologie moderne. Peut-être les connaissait-il et les a-t-il consciemment passés sous silence. Il vaut la peine de se poser la question, dans la mesure où cette étude peut nous aider à appréhender et à affiner notre connaissance du sentiment religieux au II<sup>e</sup> siècle.

La *Périégèse* est une source souvent citée dans les recherches portant sur le culte d'Asclépios<sup>29</sup>. Tout comme elle a servi aux archéologues à situer plusieurs sites, elle recense les endroits où se situaient les temples et sanctuaires du dieu, en plus des statues et des donations qu'il a pu y recevoir. Mais, à notre connaissance,

---

<sup>27</sup> Les *Discours Sacrés* d'Aelius Aristide, par exemple, sont une suite de louanges à Asclépios, l'auteur lui vouant une dévotion sans bornes, percevant le lien qui les unit comme privilégié, au point de faire d'Asclépios son dieu unique. Horstmanshoff le caractérise d'ailleurs « d'hénothéiste », qu'il définit comme un homme vouant un culte à un seul dieu, tout en ne niant pas l'existence des autres (H.F.J. Horstmanshoff. 2004. « "Did the God Learn Medicine?" Asclepius and Temple Medicine in Aelius Aristides' *Sacred Tales* », in H.F.J. Horstmanshoff et M. Stol (éd.). *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*. Leiden et Boston : Brill, p. 333-335).

<sup>28</sup> Pour notre recherche, nous avons consulté, autant que possible, les traductions françaises de la *Périégèse* publiées par les Éditions des Belles Lettres. Les Livres I, IV, V, VI, VII et VIII sont déjà parus et le Livre II, à venir, nous a été aimablement communiqué par M. Casevitz et M. Piérart. Lorsque celles-ci étaient inexistantes, nous avons opté pour la traduction de Sir J.G. Frazer de 1965 (1913) publiée par l'édition de Cambridge Messrs Macmillan and Co, citée par les historiens anglophones.

<sup>29</sup> Toutes les œuvres mentionnées dans notre historiographie, qui suivra, font référence à Pausanias.

Asclépios et son culte n'ont jamais été étudiés à travers les yeux de Pausanias. Notre recherche a pour objectif de mieux connaître le dieu Asclépios et l'état de son culte au II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. Nous espérons aussi vérifier la position de Pausanias et établir pourquoi il n'est pas tout à fait représentatif des Grecs de son époque, si bien sûr notre hypothèse sur sa vision du dieu de la médecine est correcte.

### 3. Historiographie

Peu de publications traitent exclusivement d'Asclépios, et près de la moitié est datée des premiers temps du XX<sup>e</sup> siècle. Au contraire, nous trouvons des mentions d'Asclépios dans nombre d'articles de périodiques et de chapitres d'ouvrages sur la mythologie gréco-romaine et sur la médecine antique. De plus, plusieurs colloques publiés ont débattu de l'objectif possible de Pausanias à travers sa *Périégèse*, certains qui offrent même des exemples relatifs à Asclépios.

Parmi les monographies étudiant Asclépios, celle de E.J. et L. Edelstein<sup>30</sup> est incontournable. Citée dans presque toutes les œuvres étudiant le dieu de la médecine, leur livre rassemble les passages littéraires mentionnant Asclépios, de l'époque d'Homère à celle des auteurs byzantins. Les Edelstein, comme nous les nommerons désormais, présentent ces extraits dans leur version originale, grecque ou latine, puis offrent une traduction anglaise. Ils distinguent le héros Asclépios du dieu du même nom, analysent son culte, l'apparence physique de ses statues et le fonctionnement de ses sanctuaires. Bien que les interprétations des Edelstein n'aient reçu que peu d'oppositions, leur œuvre présente tout de même des limites à prendre en considération. D'abord, la recherche ne prend en compte que les sources littéraires et épigraphiques, omettant l'apport de l'archéologie. Elle est donc à compléter avec

---

<sup>30</sup> E.J Edelstein et L. Edelstein. 1998 (1945). *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies. Volumes I and II*. Baltimore et Londres : The John Hopkins University Press, 277 p.

d'autres ouvrages. Ensuite, les auteurs affirment qu'au cours du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. se déroula en Grèce une rationalisation de la pensée médicale. Cette conception a longtemps été populaire chez les historiens modernes. Ils opposent donc des guérisons irrationnelles par Asclépios à une médecine hippocratique rationnelle, alors que les Anciens ne voyaient aucune rivalité entre les sciences et le divin, comme l'explique M.T. Compton<sup>31</sup>. Au contraire, ils s'influençaient mutuellement ou plutôt ne faisaient qu'un dans le processus de guérison des patients. Il appuie ses dires surtout sur les écrits d'Aelius Aristide et de Galien.

Une seconde œuvre incontournable est celle de G.D. Hart<sup>32</sup>. Hart consacre des chapitres séparés à l'association d'Asclépios avec les serpents, aux superstitions et talismans médicaux, ainsi qu'à l'héritage du dieu sur la médecine moderne. Sans comparer les cultes comme l'ont fait les Edelstein, Hart accorde un chapitre complet aux similitudes entre Asclépios et Jésus, expliquant pourquoi un dieu païen avait pu être toléré par les Chrétiens jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle. Enfin, étant médecin, Hart traite de l'effet placebo qu'inspirait la foi en les pouvoirs de guérison d'Asclépios.

B.L. Wickkiser<sup>33</sup> a récemment étudié les causes du succès d'Asclépios, puisque ce dieu de la médecine a supplanté largement et assez vite les autres divinités guérisseuses. Elle suggère notamment que sa réussite venait de son incarnation mortelle, pendant laquelle il a vécu les peines et les douleurs inhérentes à la condition humaine. Les hommes pouvaient ainsi s'identifier à lui et Asclépios compatissait avec eux.

---

<sup>31</sup> M.T. Compton. 1998. « The Union of Religion and Health in Ancient Asklepieia », *Journal of Religion and Health*. vol 37, no 4 (winter 1998), p. 301-312.

<sup>32</sup> G. D. Hart. 2000. *Asclepius, the God of Medicine*. Londres : The Royal Society of Medicine Press, 262 p.

<sup>33</sup> B.L. Wickkiser. 2008. *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in Fifth-Century Greece : Between Craft and Cult*. Baltimore : The John Hopkins University Press, 178 p.

Dans certains ouvrages, des chapitres traitent exclusivement d'Asclépios ou des dieux guérisseurs. Le commentaire archéologique de M. Jost<sup>34</sup> détaille nombre de sanctuaires et de cultes en Arcadie. Nous avons pu comparer ce que décrit l'auteure dans ses recherches de 1985 à ce qu'affirme Pausanias. Plusieurs ruines de bâtiments cités par le Périégète ont été retrouvées, alors que dans d'autres lieux, par exemple à Phénéos, nombre d'objets et de constructions ont été découverts sans que Pausanias laisse entendre qu'un sanctuaire y aurait existé. Dans l'œuvre de L. Bruit Zaidman<sup>35</sup>, *Les Grecs et leurs dieux*, le chapitre quatre traite des diverses techniques de guérison attestées – magiques et vraiment médicinales – dans les sanctuaires des dieux guérisseurs, Asclépios et autres. De même, le collectif *Aux temps d'Hippocrate. Médecine et Société en Grèce antique*, dirigé par A. Verbanck-Piérard<sup>36</sup>, propose un dossier sur les dieux guérisseurs. Ces livres établissent une bonne base sur la nature et l'environnement propre à Asclépios.

P. Sineux<sup>37</sup> et N. Luraghi traitent tous deux du cas particulier de l'Asclépios messénien. Le premier auteur tente surtout de convaincre que notre méconnaissance actuelle du site – les fouilles étant toujours incomplètes – expliquerait l'absence, à première vue, de fonction guérisseuse du complexe. N. Luraghi<sup>38</sup>, de son côté, insiste plutôt sur la fonction poliade de l'Asclépios messénien, en montrant comment, suite à

---

<sup>34</sup> M. Jost. 1985. *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin., 592 p.

<sup>35</sup> L. Bruit Zaidman. 2005. *Les Grecs et leurs dieux : Pratiques et représentations religieuses dans la cité à l'époque classique*, chap. 4 « Sanctuaires de guérison et dieux guérisseurs ». Paris : Armand Colin, p. 85 à 103.

<sup>36</sup> A. Verbanck-Piérard (dir.). 1998. *Aux temps d'Hippocrate. Médecine et Société en Grèce antique*, Musée Royal de Mariemont : Expositions internationales 1998, 286 p.

<sup>37</sup> P. Sineux, *op. cit.*, p. 1-24.

<sup>38</sup> N. Luraghi. 2002. « Becoming Messenian », *The Journal of Hellenic Studies*. vol 122, p. 45-69.

la révolte menée par Épaminondas de 371 et à la reconstruction de Messène en 369, les Messéniens ont dû se créer une nouvelle identité. Celle-ci devait justifier leur droit de s'établir en ce lieu en établissant ses fondations dans le passé mythologique. Asclépios, en tant que treizième roi de l'ancienne Messène, sert alors de pont solide entre le passé et le présent de l'identité collective.

Trois ouvrages plus généraux nous ont permis de situer Asclépios dans l'esprit religieux du II<sup>e</sup> siècle de Pausanias – ainsi que dans le « Haut Empire », afin de déterminer les changements apportés par les morales religieuses de la Seconde Sophistique. Celui de L. Séchan et P. Lévêque<sup>39</sup> présente l'évolution d'Asclépios de puissance chthonienne – parfois dite divinité chthonienne – c'est-à-dire liée à la terre, au statut de dieu d'Épidaure pendant la période archaïque. R. Martin et H. Metzger<sup>40</sup> illustrent aussi les liens entre Asclépios à ses débuts et les dieux agraires. De plus, ils montrent comment son passage au statut de dieu comparable aux Olympiens a dépendu de son association avec son père Apollon et ses « fils », les médecins professionnels. Enfin, l'œuvre de Ginouvès *et al.*<sup>41</sup> décrit l'environnement propre à Asclépios, notamment pour le rituel d'incubation, mais surtout pour la place de l'eau, essentielle à tout établissement d'Asclépios et présente à chaque étape du traitement de ses patients.

Afin de remettre en contexte l'Asclépios de Pausanias – qui est décrit, il nous semble, sur un ton plutôt neutre – nous avons étudié des œuvres de ses contemporains, soit les *Discours Sacrés* d'Aelius Aristide, fervent adepte du dieu

---

<sup>39</sup> L. Séchan et P. Lévêque, *op. cit.*, 438 p.

<sup>40</sup> R. Martin et H. Metzger. 1976. *La religion grecque*. Paris : Presses Universitaires de France, 208 p.

<sup>41</sup> R. Ginouvès, A.-M. Guimier-Sorbets, J. Jouanna et L. Villard (éds.). 1994. *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec, Actes du colloque CNRS et Fondation Singer-Polignac* (Paris, 25-27 novembre 1992). Paris : Diffusion de Boccard, 399 p.

médecin, et *Alexandre ou le Faux Prophète* de Lucien, auteur de plusieurs satires au sujet des dieux. Nous avons surtout consulté l'œuvre de A. Boulanger<sup>42</sup> pour analyser les écrits d'Aelius Aristide et celle de A. Petsalis-Diodimis<sup>43</sup> pour Lucien. Cette historienne peut parfois faire dire à Lucien davantage que l'auteur n'aurait osé écrire de lui-même, mais son livre nous porte à remettre en question la popularité d'Asclépios au II<sup>e</sup> siècle, qui semble un fait acquis dans d'autres écrits, depuis celui des Edelstein à celui d'Elsner. L'Asclépios d'Alexandre dans la satire de Lucien est-il vraiment un cas isolé ou est-il plus répandu qu'on ne l'a cru jusqu'à présent ?

Pour ce qui concerne notre dernier chapitre, soit les origines possibles de la vision du dieu Asclépios chez Pausanias, nous avons fait face à un débat entre historiens, celui-ci ayant débuté dans les années 1990 avec la thèse de J. Elsner<sup>44</sup>. Ce dernier affirme que Pausanias effectuait un pèlerinage en Grèce, afin d'y trouver les origines de la culture et de la religion helléniques. Il s'agirait, pour l'auteur, d'une quête d'identité de la part de Pausanias, l'identité grecque étant remise en question face à la position subordonnée de la Grèce par rapport à Rome, bien qu'il soit admis qu'elle ait une culture « supérieure ». La thèse d'Elsner est nuancée et commentée par nombre d'auteurs. W. Hutton<sup>45</sup> établit comme prémisse qu'il faut à l'historien une définition précise de ce qu'est un pèlerinage en Antiquité païenne. Il en offre deux, l'une s'opposant à la thèse d'Elsner et l'autre l'appuyant.

---

<sup>42</sup> Boulanger, *op. cit.*, 504 p.

<sup>43</sup> A. Petsalis-Diomidis. 2010. 'Truly Beyond Wonders'. *Aelius Aristides and the Cult of Asklepios*. Oxford : Oxford University Press, 315 p.

<sup>44</sup> Elsner, *op. cit.*, p. 3-29.

<sup>45</sup> W. Hutton. 2005. « The Construction of Religious Space in Pausanias », in J. Elsner et I. Rutherford (éds.). *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*. Oxford : Oxford University Press, p. 291-317.

La majorité des informations tirées de ces œuvres concernent donc la fonction médicale d'Asclépios. Les auteurs récents analysent surtout ses prescriptions, tentant de démontrer qu'elles étaient bien scientifiques pour l'époque et d'expliquer en quoi ces cures pouvaient venir en aide aux patients selon les croyances antiques. Ils font plusieurs comparaisons avec les pratiques médicales modernes, faisant notamment référence aux effets placebo et aux conséquences positives de l'espoir ou de la foi sur la guérison des hommes. Cette historiographie illustre enfin que notre sujet de mémoire, soit la multiplicité des visages d'Asclépios présentés dans la *Périégèse* de Pausanias, n'a pas encore été vraiment abordé par les auteurs contemporains.

Au terme de notre mémoire, nous devrions être en mesure de déterminer l'importance d'Asclépios pour un Grec de l'époque romaine, en tenant compte qu'il s'agit d'un dieu particulier, puisqu'il est moins important que les Olympiens, mais qu'il demeure actif plus longtemps, parfois même jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle. Pausanias, ayant voyagé en cette Grèce du II<sup>e</sup> siècle et noté les coutumes et les bâtiments liés à Asclépios pourrait être un bon témoin de la popularité du dieu, et peut-être de la piété qu'il inspirait.

## CHAPITRE I

### ASCLÉPIOS TEL QUE NOUS LE CONNAISSONS

En recensant tous les passages de la *Périégèse* où Pausanias mentionne Asclépios, nous constatons que l'auteur aborde le dieu principalement de deux façons. Généralement, il conserve une approche purement descriptive. Son texte énumère les sites et les monuments à voir dans une région donnée à la manière d'un guide. Il commente parfois la beauté particulière d'une statue, l'importance d'un sanctuaire pour une cité, ou bien il ajoute la note « mérite d'être vu » à certains objets et bâtiments exceptionnels<sup>3</sup>. En ce qui concerne l'apparence des statues, il peut préciser la position du dieu, assis ou debout. Dans trois cités, il remarque qu'Asclépios est représenté jeune et imberbe, et dans deux autres, qu'il porte de véritables vêtements de laine<sup>4</sup>. Il note les épiclèses du dieu en douze sites, narrant parfois le mythe lui ayant valu cette épithète. La première partie de ce chapitre analysera ces passages plus descriptifs. Nous tenterons de montrer qu'alors que nous cherchons aujourd'hui les causes de ces variations dans l'apparence physique et les épiclèses du dieu, il semble que ces interrogations n'aient pas concerné Pausanias ou ses contemporains. Il s'agirait, selon nous, davantage de faits implicites, inutiles à développer au II<sup>e</sup> siècle, plutôt que d'une négligence de sa part.

---

<sup>3</sup> « Le sanctuaire d'Asclépios mérite d'être vu aussi bien pour les statues du dieu et de ses enfants que pour ses peintures. » (I, XXI, 4) ; « Les Épidauriens ont un théâtre dans le sanctuaire, et à mon avis il mérite tout à fait qu'on le voie » (II, XVI, 5) ; « Le plus illustre des sanctuaires d'Asclépios à Argos » (II, XXIII, 4) ; « Le sanctuaire d'Asclépios renferme un très grand nombre de statues les plus dignes d'être vues. » (IV, XXXI, 10) ; « The most celebrated things in the grove are a temple and image of Trophonius: the image resembles Asclepios, and is by the hand of Praxiteles. » (IX, XXXIX, 3).

<sup>4</sup> Ces mentions seront citées plus loin.

qu'il aurait été un dieu dès ses débuts<sup>3</sup>. Nous étudierons néanmoins ses changements de statuts, que nous connaissons par ailleurs, dans notre seconde section, car son statut modifie son mythe d'origine. Ceci nous permettra peut-être de comprendre l'attitude de Pausanias.

Pausanias fait aussi le récit des mythes locaux qui lui sont associés et indique lorsque le dieu est particulièrement vénéré dans une région. C'est le cas à Messène, où Asclépios fait partie de la lignée royale. Il tient alors une fonction principalement poliade, alors que sa descendance a des pouvoirs guérisseurs. Cette étonnante différence entre les fonctions d'Asclépios – puisqu'il est le plus souvent un dieu médecin – est peut-être due à l'état actuel des fouilles archéologiques ; bien qu'aucun bâtiment voué à la guérison n'ait été retrouvé à Messène, P. Sineux est d'avis que leur découverte est à venir<sup>4</sup>. Si, par contre, cette différence de fonctions du dieu est réelle – et ne provient pas d'une méconnaissance archéologique – Pausanias évite toute explication. C'est également le cas pour les nombreuses versions du mythe de la naissance d'Asclépios qu'il rapporte. Il admet croire en celle d'Épidaure, qu'il estime être le sanctuaire originel du dieu, sans plus de développement. La troisième partie de ce chapitre présentera ces divers mythes d'Asclépios. Nous analyserons également

---

<sup>3</sup> « Qu'Asclépios ait été tenu pour un dieu dès l'origine et que ce ne soit pas au cours des temps qu'il ait acquis cette réputation ... » (II, XVI, 8-10).

<sup>4</sup> De même qu'à Messène, aucun bâtiment médical (ni culturel) n'a été trouvé à Mantinée et à Titané. M. Jost croit que cette absence – si absence il y a vraiment – serait due au fait qu'Asclépios a pris possession d'un temple ayant auparavant appartenu à un dieu plus ancien (M. Jost. 1985. *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, p. 501).

Par contre, P. Sineux suggère que même sans ces bâtiments, Asclépios a pu avoir des fonctions guérisseuses à Messène, ou du moins purificatrices, puisque son sanctuaire a une statue-bassin, quelques bains et surtout des statues de dieux qui ont, eux aussi, des fonctions guérisseuses. Par exemple, des torches appartenant à Artémis *Phosphoros* (Porte-Lumière) peuvent illustrer la purification par la lumière. De même, le culte des Muses, et surtout de Mnémosyne (Mémoire), ne serait justifié, selon lui, que dans un lieu où était pratiqué le rite d'incubation (P. Sineux. 1997. « À propos de l'Asclépieion de Messène : Asclépios poliade et guérisseur ». *Revue des Études Grecques*, no 110, p. 21-22).

le débat qui opposait les cités, afin d'établir, si possible, quelle pourrait être la version originelle.

Enfin, nous décrirons l'environnement propre à Asclépios, tel que les auteurs antiques et l'archéologie nous permettent de le reconstituer. Les Anciens lui ont attribué plusieurs approches médicales : il est d'abord un héros ou un dieu guérisseur, travaillant principalement de façon magique ou par effet placebo (de notre point de vue), puis on lui fait intégrer peu à peu les méthodes hippocratiques, faisant de lui le dieu de la médecine scientifique. De plus, l'eau tient une place plus importante dans son culte que pour les autres divinités. Il devient alors le dieu de la guérison par hydrothérapie. Enfin, nous proposerons les théories de quelques historiens sur les causes du succès d'Asclépios sur les autres dieux guérisseurs. Au terme de ce chapitre, nous espérons avoir illustré la complexité d'Asclépios.

### 1.1. Asclépios chez Pausanias

Nous commencerons par analyser l'approche descriptive de Pausanias en recensant ce qu'il note sur Asclépios dans sa *Périégèse*, soit les monuments, les consécrationes par ses fidèles, l'apparence des statues du dieu et ses épiclèses. Nous constatons d'abord le grand nombre de bâtiments voués à Asclépios, l'Arcadie étant la région lui ayant érigé le plus de temples<sup>5</sup>. Pausanias recense trente-deux sanctuaires : un à Athènes (I, XXI, 4-5), six en Corinthie (II, II, 3 ; II, X, 2-3 ; II, XI, 5-8 ; II, XXIII, 4 ; II, XVII, 1-7 ; II, XXX, 1), neuf en Laconie (III, XIV, 2 ; 7 ; III,

---

<sup>5</sup> L'archéologie en a trouvé davantage qu'en rapporte Pausanias. C'est le cas de Phénéos, où il existe d'immenses statues en marbre, des instruments de médecine en bronze et des statues viriles placées à côté d'un *omphalos*, typique des cultes d'Asclépios (Jost, (1985), *op. cit.*, p. 32).

De même, Phigalie, où Pausanias s'est rendu pour admirer une très vieille statue de Déméter la Noire, porte un culte à Asclépios, sans toutefois que l'auteur le mentionne (J.H. Croon. 1967. « Hot Springs and Healing Gods », *Mnemosyne, Fourth Series*. vol 20, fasc. 3, p. 279).

XXI, 2 ; III, XXII, 7 ; 7 ; 9 ; III, XXIII, 6 ; III, XXIV, 4 ; 6), un en Messénie (IV, XXXI, 10), deux en Élide (V, VII, 1 ; VI, XXVI, 5), trois en Achaïe (VII, V, 9 ; VII, XXIII, 7-8 ; VII, XXVII, 11), sept en Arcadie<sup>6</sup> (VIII, XXI, 3 ; VIII, XXV, 1 ; 1 ; VIII, XXVI, 5 ; 6 ; VIII, XXXI, 4 ; 5), et un sanctuaire en Phocide (X, XXXVIII, 7).

Ensuite, Pausanias indique plusieurs temples d'Asclépios se trouvant hors d'un sanctuaire du dieu : deux en Corinthie (II, IV, 5 ; II, XIII, 5), deux en Laconie (III, III, 6 ; III, XIX, 7), deux en Messénie (IV, XXXIV, 6 ; IV, XXXVI, 7), un en Élide (VI, XXI, 4), quatre en Arcadie (VIII, IX, 1 ; VIII, XXV, 1 ; VIII, XXVIII, 1 ; VIII, LIV, 5) et un en Phocide (X, XXXII, 8). Le dieu possède un enclos sacré en Corinthie (II, XXIX, 1), un en Laconie (III, XX, 5) et un en Achaïe (VII, XXIII, 7), ainsi qu'une grotte sacrée à Cyphante en Laconie (III, XXIV, 2) et une à Lébadée en Béotie (IX, XXXIX, 2), ainsi que des autels à Boeae (III, XXIII, 4).

Dans certains sites dédiés à d'autres dieux, on retrouve des bas-reliefs et des statues d'Asclépios : près d'Athènes, il a une statue sur l'acropole dite *Caria* (I, LX, 6), il en possède une aussi à Titané (II, XI, 8), en la cité d'Épidaure (II, XXIX, 1), à Aegine (II, XXX, 1), à Trézène (II, XXXII, 3), à Gythion (III, XXI, 7), à Leuctres (III, XXVI, 3), à Messène (IV, XXXI, 12), à Patras (VII, XX, 9), à Aigeira (VII, XXVI, 7), à Tégée (VIII, XLVII, 1) et à Lébadée (IX, XXXIX, 2). De même, à Olympie, il est représenté avec d'autres figures sur une table chryséléphantine consacrée à Héra (V, XX, 3) ; enfin, il est sculpté en bas-relief sur le portique de Mégalopolis (VIII, XXXI, 1).

Pausanias mentionne quelques consécrations laissées par de grands personnages en son honneur : la cuirasse d'un Sarmate à Athènes (I, XXIII, 4), l'épée

---

<sup>6</sup> La cité de Gortys avait bâti deux sanctuaires à Asclépios, mais Pausanias n'en mentionne qu'un, où il mélange des éléments des deux sanctuaires. Jost présente une historiographie des théories d'historiens modernes sur le cas de Gortys et ajoute ses propres idées (Jost, (1985), *op. cit.*, p. 207-210 et p. 493-503).

de Memnon à Nicomédie (III, III, 6), le trophée de Pollux en remerciement pour sa victoire sur Lyncéos à Sparte (III, XIV, 7), une statue double d'Asclépios et de sa fille Hygie consacrée par un certain Mikythos à Olympie (V, XXVI, 2) et la cuirasse et la lance d'Alexandre le Grand à Gortys (VIII, XXVIII, 1). Le sanctuaire d'Épidaure (II, XVII, 1-7) contient le plus grand nombre d'offrandes, dont six stèles énumérant les miraculés d'Asclépios (il en reste quatre à ce jour), une stèle isolée rappelant la résurrection d'un Hippolyte et une série de constructions édifiées par un sénateur romain nommé Antonin par Pausanias<sup>7</sup>.

#### 1.1.1. L'apparence des statues et les attributs d'Asclépios

Selon C. Jourdain-Annequin, la statue était l'incarnation matérielle d'un dieu<sup>8</sup>. Lorsque certaines statues d'Asclépios se distinguent des représentations traditionnelles par leur beauté extraordinaire, par un détail particulier ou à cause d'un débat dans certaines localités sur son identité, elles méritent une brève description de la part du Périégète. Mais puisqu'il existe une tradition établie depuis longtemps sur l'apparence physique et les symboles d'Asclépios, Pausanias, pour la majorité des statues et représentations artistiques d'Asclépios, ne ressent pas le besoin d'ajouter une description précise à chacune d'elles. Cette apparence est sans doute implicite dans le texte, connue des lecteurs de l'époque. Cette « norme » semble entrer en vigueur au cours du V<sup>e</sup> siècle, avec la première vague d'expansion du culte d'Asclépios à travers le Péloponnèse.

---

<sup>7</sup> Il nomme un bain d'Asclépios, un sanctuaire des Dieux *Épidotai* (Dispensateurs), des temples d'Asclépios *Égyptien*, d'Hygie *Égyptienne* et d'Apollon *Égyptien*, le portique de Cotys, un bâtiment à l'extérieur du sanctuaire pour abriter les femmes en couches et les mourants, ainsi que le bassin et la fontaine d'Apollon *Maléatas* (II, XVI, 1-7).

<sup>8</sup> « Pour Pausanias, le rôle de la statue semble bien d'être de localiser, de fixer sur un objet matériel – et tangible – une efficacité divine, par essence indéfinissable et invisible. » (C. Jourdain-Annequin. 1998. « Représenter les dieux : Pausanias et le panthéon des cités », *Panthéon des cités, Kernos*. Suppl. 8, p. 242).

Traditionnellement, Asclépios est représenté à l'âge mûr, barbu, vêtu et le plus souvent portant des sandales. Le type *bene barbatus* serait majoritaire, car il lui conférerait une apparence sage et mature, convenant à un médecin. Ce style placerait en premier plan la dignité du dieu<sup>9</sup>. Le fils d'Apollon paraît donc plus vieux que son père, ce qui a inspiré bien des rires dans les comédies antiques<sup>10</sup>.

Asclépios porte l'*himation*, la toge masculine, taillée à même la pierre de sa statue. Lorsque ses vêtements étaient peints, ils devaient être blancs, afin de représenter la laine<sup>11</sup>. Sa toge lui dénude l'épaule et le bras droits et forme un drapé sur le côté gauche. Il n'existe aucune représentation d'Asclépios nu ; lorsque les archéologues trouvent un dieu nu accompagné d'un serpent, généralement un attribut d'Asclépios, il s'agirait d'Apollon<sup>12</sup>. On retrouve aussi ce modèle sur les monnaies et médaillons d'époque impériale. Les Edelstein affirment que cette absence de nudité, même des pieds, chez Asclépios, rappellerait qu'il a d'abord été humain sur Terre et qu'il n'a jamais été l'égal des Olympiens (la nudité étant un attribut de ces derniers)<sup>13</sup>. Si on se fie à Hippocrate, l'habillement d'Asclépios référerait à la vision antique de ce qu'est un professionnel de la santé. L'initiateur du *Corpus* affirme

---

<sup>9</sup> G. Roux. 1958. *Pausanias en Corinthie (Livre II, 1 à 15). Texte – Traduction, Commentaire archéologique et topographique*. Paris : Les Belles Lettres, p. 155.

<sup>10</sup> Par exemple, Lucien écrit « Ne fais donc pas le jeune homme avec nous (Apollon). Expose hardiment ta façon de penser et ne sois pas honteux de parler en public sans avoir de barbe, surtout quand tu es dans Asclépios un fils qui porte une barbe si longue et si épaisse. » (Lucien, *Jupiter Tragédien*, 26).

<sup>11</sup> Pausanias mentionne une statue enveloppée d'une tunique de laine blanche à Titané (II, XI, 5-8).

<sup>12</sup> Cette constatation est d'abord apportée par W. Wroth. 1883. « The Statue of the Youthful Asklepios », *The Journal of Hellenic Studies*. vol.14, p. 52, et confirmée récemment par G.D. Hart. 2000. *Asclepius, the God of Medicine*. Londres : The Royal Society of Medicine Press, p. 25.

<sup>13</sup> E.J. Edelstein et L. Edelstein. 1998 (1945). *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies. Volumes I and II*. Baltimore et Londres : The John Hopkins University Press, p. 217.

qu'un médecin a l'obligation d'être propre et bien vêtu en tout temps. Sans doute pouvons-nous y inclure le fait d'être bien chaussé<sup>14</sup>.

Au contraire de Zeus, dont le visage – si ressemblant à celui d'Asclépios – est décrit par les historiens modernes par les termes « sévère, dur, indifférent », l'expression du visage d'Asclépios leur inspire les qualificatifs « gentil, calme » et « compatissant, bienveillant et méditatif<sup>15</sup> ». Les yeux d'Asclépios sont ceux de son père : regardant au loin et donnant une impression de profondeur d'âme, d'émotions retenues et de pensées profondes, peut-être même de souffrance. Il semble ressentir la douleur de ses patients. On pourrait même croire qu'il promet de les guérir. Cette compassion envers les souffrants aurait été une création de l'artiste Scopas au IV<sup>e</sup> siècle plutôt que de Trasymède qui a sculpté la statue chrysléphantine d'Épidaure<sup>16</sup>. Cette représentation physique et pleine d'émotions d'Asclépios est décrite de manière très imagée par Callistrate<sup>17</sup>. L'auteur ancien explique comment l'Art rend son œuvre presque vivante ; la statue semble imprégnée de l'intelligence divine d'Asclépios, de sa compassion et de l'essence même de la dignité.

(...) for see how Art not only is not without power to delineate character, but, after having portrayed the god in an image, it even passes over into the god himself. Matter though it is, it gives forth divine intelligence, and though it is the work of human hands, it succeeds in doing what handicrafts cannot accomplish, in that it begets in a marvelous way tokens of a soul. The face, as you look at it, entralls the senses; for it has not been fashioned to an adventitious beauty, but, as it raises a chaste and propitious eye, it flashes forth an indescribable depth of dignity mixed with compassion. Curly locks abounding in grace, some fall

---

<sup>14</sup> Pausanias, *Description de la Grèce*, Commentaires V, XX, 9 (J. Pouilloux).

<sup>15</sup> Hart, *op. cit.*, p. 223.

<sup>16</sup> C. Kerényi. 1959. *Asklepios : Archetypal Image of the Physician's Existence*. New York : Bollingen Foundation, p. 22-23.

<sup>17</sup> Callistrate et son compagnon Philostrate, auteurs du III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., ont composé quelques recueils décrivant des œuvres d'art grecques. Ils sont considérés comme « les plus représentatifs de la Seconde Sophistique » (M. Costantini, F. Graziani et S. Rolet. 2006. « Le Défi de l'Art - Philostrate, Callistrate et l'image sophistique », *La Licorne, Revue de langue et de littérature française. Les Cahiers en ligne : littératures et esthétique*. no 75, publié en ligne le 6 juin 2006).

luxuriant and unconfined on the back, while others come down over the forehead to the eyebrows and hang thick about the eyes. But, as if stirred by life and kept moist of themselves, they coil themselves into the bending curls, the material not rendering obedience to the law of art, but realizing that it represents a god and that he must work his own will. And although all things that are born are wont to die, yet the form of the statue, as though carrying within itself the essence of health, flourishes in the possession of indestructible youth. Are so we, O Paeon, have offered to you the first fruits of discourse, freshly made, and the offspring of memory ; for you bid us do so, I think ; and I am eager also to sing the strains to you if you allot me health<sup>18</sup>.

Lorsque l'apparence physique d'une divinité dévie de la tradition, nous serions généralement témoins d'une décision personnelle du sculpteur, qui favorise alors une mode artistique en cours. D'après Jost, le IV<sup>e</sup> siècle aurait développé un intérêt pour la beauté adolescente, ainsi que pour le thème de l'enfance, peut-être inspiré par la hausse de la natalité et par le rajeunissement de la population de cette période. Ce goût nouveau aurait mené à une mode de représenter les dieux plus jeunes qu'auparavant<sup>19</sup>. Celle-ci aurait été pensée par Scopas, mais ne dura guère plus qu'un siècle dans le cas d'Asclépios<sup>20</sup>. Pausanias ne rapporte d'ailleurs que trois cités ayant une statue de culte d'Asclépios imberbe, soit à Sicyone (II, X, 2-3), à Phlionte (II, XIII, 5) et à Gortys (VIII, XXVIII, 1). Cette mode aurait été impopulaire pour le dieu de la médecine parce que la confiance en un médecin aurait nécessité qu'il ait un visage mature, selon les Edelstein<sup>21</sup>. Par contre, un visage jeune pour Asclépios a tout de même pu avoir une symbolique volontairement intégrée par les

---

<sup>18</sup> Callistrate, *Descriptions*, 10 (Traduction par Edelstein, *op. cit.*, no 627).

<sup>19</sup> Jost, (1985), *op. cit.*, p. 209.

<sup>20</sup> Wroth précise que même le talentueux Scopas n'a pu pousser les Grecs à adopter cette mode pour Asclépios. « Even the genius of Scopas, who delighted so much in the beauty of youth and who was perhaps almost the first to display the God of Healing as young, could not win for this conception a place in the affections of the multitude. » (Wroth, *op. cit.*, p. 48).

<sup>21</sup> Les Edelstein croient que les Grecs préféreraient être traités par un dieu médecin ayant acquis son expertise par l'expérience plutôt que par une divinité possédant de naissance ses pouvoirs de guérison (Edelstein, *op. cit.*, p. 224).

sculpteurs. Hart propose qu'il a pu être la promesse d'une jeunesse éternelle, de guérison inconditionnelle et de maintien de la santé grâce à la médecine préventive d'Asclépios<sup>22</sup>. En ce qui concerne son apparence sur les monnaies, seule la cité de Phlionte a frappé un Asclépios imberbe<sup>23</sup>.

À Thelpousa (VIII, XXV, 1) et à Mégalopolis (VIII, XXXII, 5), Asclépios est dit *Pais* (Enfant). M. Jost croit que, malgré leur épiclèse, ces statues de culte ne devaient pas être à l'effigie d'un enfant, mais seraient plutôt des imberbes de petite taille<sup>24</sup>. Selon elle, ces statues d'Asclépios *Pais* n'auraient pas servi à la médecine en général, mais uniquement à celle des enfants et peut-être aussi celle des adolescents. La plus grande part des rituels guérisseurs auraient été la responsabilité d'un dieu adulte – celle d'Apollon à Thelpousa, dont le sanctuaire se trouve en face de celui d'Asclépios *Pais*, et celle d'un second Asclépios, qu'elle devine être un Asclépios adulte, à Mégalopolis<sup>25</sup>. Pour Jost, bien que le IV<sup>e</sup> siècle ait proposé une mode de rajeunissement dans l'apparence des dieux – d'où l'apparition d'un Asclépios imberbe –, l'Asclépios *Pais* ne serait pas issu de cette mode, mais serait lié au mythe de l'enfance d'Asclépios dans un territoire précis. Elle émet aussi une théorie selon laquelle la présence de deux sanctuaires d'Asclépios dans une cité serait justifiée par des fonctions différentes pour chacun de ces Asclépios. L'un des sanctuaires serait dédié à un Asclépios *Pais* qui se vouerait à la pédiatrie et l'autre à un Asclépios

---

<sup>22</sup> Hart, *op. cit.*, p. 22.

<sup>23</sup> Puisqu'il s'agit aussi d'une cité nommée par Pausanias pour sa statue de culte imberbe, on peut s'interroger si elle avait un mythe de fondation qui n'a pas été rapporté par le Périégète. Si tel est le cas, la jeunesse de sa statue de culte pourrait être une référence directe au fait qu'Asclépios ait grandi en cette cité. Encore, si l'on tient compte de la théorie des Edelstein sur l'importance pour un dieu médecin d'avoir acquis son savoir, peut-être veut-elle souligner le moment où il a appris son métier. (Ces hypothèses sont émises à titre personnel.)

<sup>24</sup> Pausanias décrit celle de Mégalopolis comme mesurant « environ une coudée » (VIII, XXXII, 4-5).

<sup>25</sup> Jost, (1985), *op. cit.*, p. 498.

adulte qui s'occuperait de la médecine générale. H. Grégoire ajoute à cette hypothèse de Jost. Il propose que les deux sanctuaires d'Asclépios à Gortys auraient suivi le même principe. La statue imberbe rapportée par Pausanias – qui, ne s'étant pas rendu jusqu'à Gortys, n'a entendu parler que d'un seul sanctuaire – aurait été un Asclépios *Pais* et la seconde statue aurait été d'un Asclépios adulte<sup>26</sup>. Mais Jost n'est pas convaincue de cette idée de Grégoire. Selon elle, alors que les cités de Thelpousa et de Mégalopolis ont chacune un mythe de l'enfance d'Asclépios en leur territoire, Gortys n'en a aucun, ne revendiquant que la mort du dieu en son site<sup>27</sup>.

Enfin, Pausanias croise en deux cités des statues de culte d'Asclépios et d'Hygie habillées de vrais vêtements. À Patras (VII, XX, 9), Asclépios est couvert d'un vêtement dont il ne précise pas le tissu. À Titané (II, XI, 6), Asclépios porte un vêtement et un manteau de laine. Sa fille, elle, porte de véritables cheveux, offerts par des femmes, et des bandelettes babyloniennes. Ceci nous paraît étrange, car Aristophane et Lucien<sup>28</sup> décrivent Asclépios portant des bandelettes, mais jamais Hygie. Aucun des deux auteurs ne précise la raison de ces tissus ; nous pouvons émettre l'hypothèse qu'il s'agissait peut-être des pansements offerts pour ou par ses patients.

Ces cas pourraient être comparés à l'honneur que reçoit Athéna chaque année en sa cité éponyme. Une grande procession se fait alors, afin d'offrir à sa petite

---

<sup>26</sup> H. Grégoire, R. Gossens et M. Mathieu. 1949. *Asklèpios, Smintheus et Rudra. Études sur le dieu à la taupe et le dieu au rat dans la Grèce et dans l'Inde*, Bruxelles : Palais des Académies, p. 31, note 1.

<sup>27</sup> Jost, *op. cit.*, p. 209.

<sup>28</sup> « J'avais peur qu'avec ses bandelettes il n'atteignit avant moi la marmite (...) » (Aristophane, *Ploutos*, 685-686).

« (...) Alexandre couronné des bandelettes de son aïeul Asclépios (...) » (Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, 58).

statuette sacrée un manteau brodé de fils d'or et d'argent. Si tel est le cas à Titané et à Patras, peut-être Asclépios a-t-il été un dieu plus important pour ces cités que ne l'a laissé entendre Pausanias. Peut-être était-il même un dieu poliade, comme à Messène. Une seconde explication s'inspire du temple d'Artémis à Athènes. Les femmes offrent des vêtements, en plus des dédicaces et d'objets votifs communs à tous les temples recevant des donations, pour remercier la déesse à la suite d'un accouchement mené à bien<sup>29</sup>. Est-ce une offrande régulière par les femmes qui demandent une faveur relative aux grossesses et aux enfants? Dans ce cas, doit-on croire qu'Asclépios et Hygie accomplissent ces fonctions à Titané et à Patras plutôt qu'Artémis<sup>30</sup>?

### 1.1.2. Les épiclèses d'Asclépios

Pausanias rapporte douze épiclèses d'Asclépios. Il s'agit d'un concept familier pour les Anciens. Pausanias, sans doute habitué à cette pratique et écrivant pour des lecteurs la connaissant aussi bien que lui, ne ressent généralement pas le besoin de les expliquer. En effet, dans la *Périégèse*, il note plus de mille quatre cents dieux, héros et dieux chthoniens et près de cinq cents épiclèses, dont 27% seulement suscitent une justification de sa part<sup>31</sup>. Selon V. Pirenne-Delforge, l'absence d'explication de la part de l'auteur serait due à la « lisibilité » de ces épiclèses pour ses lecteurs.

---

<sup>29</sup> Roux, *op. cit.*, p. 142.

<sup>30</sup> Ces hypothèses sont émises à titre personnel, aucune de nos recherches n'abordant le sujet.

<sup>31</sup> V. Pirenne-Delforge. 1998. « La notion de "panthéon" chez Pausanias », in V. Pirenne-Delforge (éd.). *Les Panthéons des cités : des origines à la Périégèse de Pausanias, Actes du Colloque organisé à l'Université de Liège* (Liège, 15-17 mai 1997), p. 142.

Celles-ci peuvent d'abord être compréhensibles en elles-mêmes, par exemple lorsqu'elles sont toponymiques. Ainsi, à Titané se situe une statue de marbre d'Asclépios *Gortynien* (II, XI, 8), sans doute parce que le culte du dieu dérivait de celui de Gortys<sup>32</sup> ; à Sparte, près des tombes des rois Agides, se trouve Asclépios *Agidès* (III, XIV, 2), à Kyparissos, dans un quartier nommé *Aulôn* (Vallon), se situe le temple d'Asclépios *Aulônios* (IV, XXXVI, 7) ; et Kaous compte le sanctuaire en ruines d'Asclépios *Kaousios* (VIII, XXV, 1). Certaines sont bien lisibles, mais nécessitent une petite note pour expliquer le lien avec la divinité. À Sparte (III, XIV, 7), Asclépios est *Agnitas* (Fait de bois de saule). Pausanias prend donc le temps de préciser que la statue cultuelle du dieu a été sculptée dans ce matériel. Un autre type d'épiclèses toponymiques est celui faisant référence à un héros du site. À Thérapnè (III, XIX, 7) se situe un sanctuaire d'Asclépios *Cotyléien*, car il rappelle l'épisode où Héraclès s'est blessé à la paume de la main (la *cotule*) et a été soigné par Asclépios en ce lieu. Près de la chaîne de montagnes du Sauros et le long de l'Alphée se trouve un temple en ruines d'Asclépios *Démainétos*, du nom de son fondateur (VI, XXI, 4). Enfin<sup>33</sup>, des épiclèses toponymiques peuvent aussi insister sur une fonction de la divinité, sans toutefois que Pausanias la décrive. C'est le cas d'Asclépios *Égyptien* d'Épidaure (II, XVII, 6), que l'on sait faire référence à Sarapis et Isis, deux dieux égyptiens de la médecine vénérés en Grèce, mais qui ne suscitent pas de note de la part de l'auteur.

---

<sup>32</sup> Cet apport gortynien peut toutefois poser problème, puisque Pausanias affirme que le temple avait été bâti par Anaxanor, fils de Machaon, pourtant originaire de Messénie.

<sup>33</sup> Il existe, selon Pirenne-Delforge, un dernier type d'épiclèses, soit les génériques, qui sont liées presque exclusivement à une divinité, comme pour Zeus *Olympios*. Celles-ci « trouvent leur justification à l'échelle locale : soit le récit étologique leur conserve une signification générale en introduisant des nuances circonstancielles (...) soit les explications sont différemment réductibles. » Par contre, ce type ne s'applique pas à Asclépios, le seul cas que nous ayons trouvé étant son épiclese *Sôter* dans les *Discours Sacrés* d'Aelius Aristide (Pirenne-Delforge, *op. cit.*, p. 143-144).

Ensuite viennent les épiclèses qui ne sont pas compréhensibles par elles-mêmes, mais qui ne suscitent tout de même pas d'explication de la part du Périégète. Dans ce cas, dit Pirenne-Delforge, nous, chercheurs modernes, cherchons une cohérence dans cette attribution de noms, alors qu'un tel questionnement n'aurait jamais effleuré l'esprit de Pausanias (ou de tout autre Ancien)<sup>34</sup>. C'est le cas d'Asclépios *Philolaus* (Ami du peuple) à Asopos (III, XXII, 7), d'Asclépios *Kyros* (Pouvoir) près de Pellène (II, XXI, 2) et d'Asclépios *Hoikistès* (Fondateur) à Tithorea (X, XXXII, 8). Le cas le plus rare lie l'épiclèse du dieu à un épisode de son mythe qui est alors narré par le Périégète. Le seul exemple est celui d'Asclépios *Pais* à Thelpousa (VIII, XXV, 11) et à Mégalopolis (VIII, XXXII, 5), deux cités ayant un mythe de naissance du dieu de la médecine. Lorsqu'il offre une explication à ce type d'épiclèse, il note simplement la tradition locale ou parfois se fie à son raisonnement personnel, sans doute inspiré de ses recherches antérieures à son voyage.

On comprend mieux désormais les différences de regards sur l'apparence d'Asclépios avec une représentation traditionnellement partagée et quelques variations. Les modernes se posent plusieurs questions sur les variations dans ses représentations, alors que Pausanias, bien que mentionnant ces « irrégularités », ne semble pas intéressé ou du moins ne ressent pas le besoin de les expliquer. Nous avons présenté quelques théories d'historiens et d'autres personnelles, mais peut-être ces variations étaient-elles trop connues dans l'Antiquité pour que les Anciens s'en étonnent. Nous étudierons désormais l'identité prêtée à Asclépios selon les époques.

---

<sup>34</sup> Dans les mots de l'auteur, « soit il se contente de rapporter les données locales sans les commenter, soit il rejette les versions auxquelles il ne peut souscrire. La recherche d'une explication unitaire derrière un éclatement qui ne serait qu'apparent ne fait pas partie des stratégies interprétatives qu'il déploie. » (*Ibid.*, p. 145).

## 1.2. La nature d'Asclépios dans l'ensemble de la littérature

La liste des passages de la *Périégèse* mentionnant Asclépios a désormais été établie. Nous constatons le grand nombre de monuments et de sites voués au dieu à travers la Grèce continentale. Pausanias les a présentés jusqu'ici à la manière d'un guide qui, nous semble-t-il, voudrait éviter les longues descriptions qui non seulement alourdiraient le texte mais seraient inutiles au lecteur. Peut-être, pour les mêmes raisons, n'encombre-t-il pas son récit d'explications sur les variations locales de l'apparence physique et des fonctions du dieu.

Au II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., Asclépios est un dieu tout-puissant ayant plus de quatre cents sanctuaires à travers l'Empire romain. Pausanias croit qu'Asclépios a toujours eu ce statut. C'est d'ailleurs le cas de plusieurs dieux, comme Cronos et Zeus, dont la création remonte à une époque si éloignée que nous n'en avons aucune trace. Il omet – ou peut-être ne les connaissait-il simplement pas – toute mention de changement dans les statuts d'Asclépios et toute explication de sa victoire face aux autres dieux et héros guérisseurs. Pourtant, les historiens modernes ont montré qu'il avait connu des débuts plus modestes. Afin de comprendre la complexité d'Asclépios, nous devons commencer par étudier les différentes versions concernant l'origine du fils d'Apollon. Sa personnalité et son succès en tant que dieu de la médecine s'en trouvent affectés.

### 1.2.1. Un héros

*Apollodore, Bibliothèque ; Hésiode, Fragments 122-125 ; Homère, Hymne à Apollon Délien, 207-213, Hymne à Asclépios, 1-5, Iliade, II, 729-31 ; IV, 215-219 ; V, 401-107 ; XI, 514-520 ; Pindare, Pythiques, III, 1-58.*

Les historiens modernes connaissent deux versions qui contredisent celle de Pausanias. La première veut qu'il ait d'abord été un héros digne d'un culte. Qu'Asclépios ait été ou non inspiré par un homme ayant réellement existé est sujet à débat. Les Edelstein prétendent que non, puisqu'il aurait alors trouvé place ailleurs que dans l'*Iliade*<sup>35</sup> dans la littérature épique, alors que Hart et Aston<sup>36</sup>, plus récemment, croient que c'est impossible de l'affirmer, les sources présentement disponibles ne pouvant le démontrer.

Le culte des héros découle de la croyance ancienne selon laquelle les morts peuvent encore intervenir dans le monde humain à partir de leur tombe, qui est leur centre de pouvoir. Ainsi, la cité à laquelle appartient la tombe du héros contrôle en quelque sorte son influence<sup>37</sup>. C'est pour cette raison que le culte des héros est généralement local. Il aurait cependant été rare qu'un héros soit divinisé. Outre Asclépios, le cas le mieux connu est celui d'Héraclès, devenu un dieu en remerciement des multiples services qu'il a rendus aux hommes en débarrassant le monde de ses monstres<sup>38</sup>. Contrairement à Héraclès, Asclépios n'a jamais été un

---

<sup>35</sup> Edelstein, *op. cit.*, p. 10.

<sup>36</sup> Hart, *op. cit.*, p. 2-3 ; Aston, *op. cit.*, p. 24.

<sup>37</sup> L'emplacement de la tombe d'Asclépios est revendiquée par les cités de Tricca, d'Épidaure, de Messène et de Gortys (Guthrie, *op. cit.*, p. 258).

<sup>38</sup> J.D. Mikalson. 2005. *Ancient Greek Religion*. Malden : Blackwell Publishing, p. 44.

guerrier<sup>39</sup>. Les bienfaits qu'il a octroyés à l'humanité tenaient à son souci pour la santé des hommes. Cette philanthropie de la part d'un dieu est non seulement bénéfique pour les hommes, elle est révolutionnaire ; jusqu'à Asclépios, Péan, le dieu guérisseur dans l'*Illiade*, ne s'attardait à traiter que les immortels<sup>40</sup>.

Les Edelstein affirment que la guilde des médecins grecs de l'époque mycénienne devait avoir créé un héros du nom d'Asclépios, afin d'avoir un ancêtre mythique comme garantie, en plus de leur procurer un idéal professionnel à atteindre. Il aurait aussi servi à populariser le métier de médecin. Pour ces auteurs, les héros créés de toutes pièces existaient déjà : l'invention de Dédale par les architectes et celle d'Héphaïstos par les forgerons. Hésiode, qui aurait écrit son *Catalogue des femmes* pour donner une généalogie mythique aux familles nobles, aurait créé les Asclépiades (les fils d'Asclépios) pour la guilde des médecins<sup>41</sup>. Hippocrate affirme d'ailleurs être son dix-huitième descendant<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> Le seul cas où il semble être intervenu militairement est l'épisode du *Péan* d'Isyllos d'Épidaure où Asclépios sauve Sparte (*IG*, IV<sup>2</sup>, 1, no 128, v, 57-79, Traduction par Edelstein, *op. cit.*, no 296).

<sup>40</sup> « Péan, en répandant sur sa blessure des baumes pour calmer la douleur, le (Arès) guérit, car il n'était pas mortel. » (Homère, *Illiade*, V, 401-107).

<sup>41</sup> Edelstein, *op. cit.*, p. 54.

<sup>42</sup> Ce nom, les Asclépiades, peut toutefois sembler étrange si nous retraçons l'histoire des dieux de la médecine. Homère écrit que Péan est le patron des médecins, bien que lui-même ne guérisse pas les hommes. Pour ces derniers, il fallait faire appel aux médecins mortels, tels Machaon et Podalire dans l'*Illiade*. Ces médecins se nomment par conséquent les Péaniades, les fils de Péan. Par contre, lorsqu'il est assimilé à Apollon au cours du VII<sup>e</sup> siècle, il ne semble pas que les praticiens aient changé de nom. Jamais nous n'avons croisé le terme « Apolloniades » lors de nos recherches. Est-ce parce que, ayant désormais pour patron Apollon *Péan*, les praticiens y voient le même dieu? Apollon exerce-t-il tant de fonctions que les médecins conservent son épiclèse *Péan* pour titre de guilde, afin de préciser à quelle fonction d'Apollon ils s'identifient? Nous ne pouvons que supposer. Une chose pourtant est certaine : lorsqu'il accède au statut de dieu, Asclépios demeure le patron des médecins. (Ceci est une théorie personnelle)

À part la mention de quelques mythes de naissance d'Asclépios, Pausanias ne dit rien sur son histoire. Pourtant, on peut penser que les mythes varient selon qu'ils concernent un héros ou un dieu. De plus, des ajouts leur auraient été apportés selon les besoins locaux et les idéaux religieux des époques. Le héros Asclépios est présenté dans la littérature comme le médecin idéal, afin d'établir le rôle et les limites de ce métier. Jamais la tradition épique ne décrit sa personnalité. Dans les mots des Edelstein, « toute son existence est intégrée en une fonction, celle de guérir et d'aider l'humanité<sup>43</sup> ». Sa légende contient l'origine de ses pouvoirs guérisseurs et de ses connaissances médicales. Bien que la version la plus complète soit donnée par Pindare dans sa *III<sup>e</sup> Pythique*, selon les Edelstein<sup>44</sup>, la version acceptée par la majorité des Anciens devait être celle d'Apollodore, le mythographe, du I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C.

Les sources recueillies par les Edelstein nous permettent d'obtenir un bon aperçu de la légende héroïque d'Asclépios la mieux partagée. Apollon tombe amoureux de Coronis, qui porte un enfant de lui. Enceinte, elle épouse le mortel Ischys. Peut-être Apollon a-t-il senti qu'elle a été forcée dans ce mariage, peut-être a-t-il simplement été offusqué qu'elle se satisfasse d'un mortel après avoir eu un amant divin, mais la nouvelle du mariage le fâche. La corneille, qui était censée protéger Coronis, est punie de sa défaillance en étant colorée en noir, au lieu de blanche qu'elle était auparavant. Et Apollon tue Coronis. Se repentant de son geste, il sauve son enfant du ventre de sa mère qui brûle sur le bûcher funéraire. Par son intervention de chirurgie réussie sur Coronis, Apollon est dépeint dans ce mythe en tant que dieu de la médecine, non pas comme dieu oraculaire de Delphes. Il porte

---

<sup>43</sup> « All his being is integrated into one function, that of healing and helping mankind. His story is neither historical nor hieratic, it is the expression of an idea, a compelling inspiration or a warning example. Asclepios himself is the embodiment of the ideal ancient physician. » (Edelstein, *op. cit.*, p. 53).

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 23.

ensuite son fils au Centaure Chiron, afin que ce dernier fasse son éducation médicale, le destinant à devenir médecin<sup>45</sup>.

Son éducation, sa pratique et surtout sa mort lui confèrent une expérience humaine et une personnalité à laquelle les hommes peuvent s'identifier. Asclépios est tué, car il succombe à la folie de l'or. En effet, pour une grande somme d'argent, il accepte de ressusciter un ou plusieurs hommes. Ce faisant, il brise une loi ancienne de séparation entre les humains et les dieux, seuls les dieux pouvant être immortels. Zeus le punit sévèrement de son affront en le foudroyant. Mais il n'a pas consulté Apollon avant de tuer Asclépios et celui-ci se venge de la mort de son fils en massacrant les Cyclopes, forgerons de la foudre de Zeus. Le roi des dieux veut alors punir Apollon, lorsque Létéo intervient. Elle parvient à convaincre Zeus de changer la punition de leur fils en une servitude d'un an sous les ordres d'un mortel, le Roi Admète de Phères, en Thessalie. Apollon élève ses chevaux et entretient son bétail. Telle est la version la plus connue.

### 1.2.2. Une puissance chthonienne

*Apollodore, Bibliothèque, III, 10, 3-4 ; Diodore de Sicile, Bibliothèque historique, IV, 71, 1-4 ; Isyllos d'Épidaure, IG, IV<sup>2</sup>, 1, no 128, i, 1-ii, 26 ; IG, IV<sup>2</sup>, 1, no 128, iii, 27-31 ; IG, IV<sup>2</sup>, 1, no 128, iii, 32-iv, 56 ; Ovide, Les Métamorphoses, II, 542-648*

La seconde théorie que les historiens modernes opposent à la croyance de Pausanias, selon laquelle Asclépios aurait été un dieu anthropomorphe dès ses origines, est qu'Asclépios aurait plutôt été une puissance chthonienne, c'est-à-dire

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 54.

liée à la terre et aux pouvoirs souterrains. Cette théorie distingue strictement les Olympiens des Chthoniens. Selon Guthrie, les Chthoniens demeurent dans la terre qui leur accorde leur puissance. Ils ont ainsi deux fonctions principales : assurer la fertilité des sols et faire le lien entre les Mondes Infernaux et la Terre des vivants. Ils sont généralement attachés à leur lieu d'origine ou de décès. À cet endroit est bâti leur autel souterrain. Cet ancrage ne leur permet qu'un culte très régional, contrairement aux Olympiens qui sont des dieux universels et omniprésents. En effet, l'archéologie a mis au jour des restes d'autels ayant appartenu à des dieux chthoniens, dont le nom n'existe nulle part ailleurs que dans leur cité tutélaire<sup>46</sup>. Asclépios en tant que dieu chthonien aurait été une divinité de la fertilité, d'abord établie à Tricca et appartenant aux Phlégyens-Lapithes et aux Minyens. Il aurait aussi assuré des fonctions agraires : il aurait été responsable des saisons, ainsi que de la bonne marche de chaque étape des cultures. Selon W.H. Roscher, ce serait pour cette raison qu'il était associé avec les nymphes et les Charites à Lerne et à Épidaure<sup>47</sup>. Des traces de ces liens mythiques ont été découvertes dans les textes épigraphiques et l'iconographie des lieux.

Les divinités chthoniennes sont très anciennes ; alors que le culte des héros a peut-être une origine mycénienne – le caractère guerrier de la tradition grecque étant souvent lié à cette période – les cultes chthoniens proviendraient de la religion minoenne. Selon Séchan et Lévêque<sup>48</sup>, Asclépios aurait été le dieu crétois de la végétation du nom de Hyakinthos. Son tombeau se trouverait à Amyklées. Les archéologues y ont découvert des traces d'offrandes végétales et de sacrifices animaliers, d'un type semblable aux donations ultérieures à Asclépios en Grèce

---

<sup>46</sup> Guthrie, *op. cit.*, p. 242-245.

<sup>47</sup> W.H. Roscher. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. I, 1. Olms : Hildesheim, p. 621-623, cité dans Guthrie, *op. cit.*, p. 242-245.

<sup>48</sup> Séchan et Lévêque, *op. cit.*, p. 236.

continentale. Ils ajoutent que l'incubation serait aussi une pratique d'origine minoenne. À Épidaure, l'origine chthonienne d'Asclépios serait révélée à travers la cinquième et dernière partie du *Péan* d'Isyllos, vers l'an 300 av. J.-C., où le poète décrit l'autel souterrain d'Asclépios à Tricca, une des cités sous son autorité<sup>49</sup>.

La confusion possible entre ces deux théories, celle des débuts héroïques ou celle du caractère chthonien d'Asclépios, serait due à la grande ressemblance entre les deux types de culte. Séchan et Lévêque tentent peut-être de combiner les deux thèses en faisant passer Asclépios successivement par les deux statuts. Guthrie, de son côté, propose que les cultes héroïques et chthoniens soient en fait une seule et même chose, puisque les deux sont attachés à un domaine souterrain<sup>50</sup>. Enfin, certains auteurs refusent l'idée d'une origine chthonienne ou héroïque d'Asclépios, affirmant que sa tombe ne joue aucun rôle dans son culte et qu'il n'a aucun lien avec le Royaume des Morts. Il aurait au contraire été un dieu très près des vivants, un trait de sa personnalité qui aurait d'ailleurs grandement aidé à sa popularité<sup>51</sup>.

Par-delà les débats sur ses origines héroïques – ou chthoniennes –, Asclépios prend le statut de dieu au même titre que les Olympiens, bien qu'il ne devienne jamais leur égal. Afin de renforcer l'apport d'Asclépios à l'humanité par ses créations et ses découvertes médicales, d'établir qu'il a bel et bien été le premier médecin et de justifier son titre de patron des médecins, les Grecs modifient sans

---

<sup>49</sup> *IG*, IV<sup>2</sup>, 1, no 128, iii, 27-31.

<sup>50</sup> Guthrie affirme que « le culte des héros, c'est-à-dire l'élévation d'ancêtres ou d'autres morts à une dignité quasi divine comportant tout un appareil de prières et de culte, était très répandu en Grèce, et quel nom donner à ces divinités, si ce n'est *Chthonioi*, puisque leur domaine était sous terre? » (Traduction de S.M. Guillemin, *ibid.*, p. 245).

<sup>51</sup> W. Burkert dit que « Asclepius is scarcely ever imagined in the company of the gods on Olympus, but he belongs even less in the kingdom of the dead; he is present among men and appears directly in the shape of the snake which is in fact kept in his sanctuary. » (W. Burkert. 1985. *Greek Religion*. Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, p. 214, Traduction de J. Raffan).

doute encore son mythe, le transformant en un mythe de naissance divine. Ainsi, selon les Edelstein, le médecin peut prouver son ascendance à travers la Méditerranée par sa généalogie en tant que fils d'Asclépios et en même temps, Asclépios devient le patron de son art et le dieu qu'il peut prier pour obtenir de l'aide<sup>52</sup>.

Dans le mythe d'origine divine, Coronis n'est pas infidèle à Apollon, mais expose son enfant sur une montagne. Le bébé est sauvé par son sang divin et élevé par des mortels. Il hérite donc des dons de guérison de son père et se voit offrir le sang de la Gorgone par Athéna. Le sang de la veine gauche lui sert à maudire les hommes et à les tuer, alors que le sang de la veine droite est utilisé pour la guérison et la résurrection. À la suite de sa mort, Zeus le transforme en la constellation d'Ophiocès, qui représente un homme tenant un serpent à deux mains et qui est située dans celle du Scorpion. Cet événement a dû se dérouler en même temps que sa déification : son corps mortel aurait alors rejoint les étoiles et son corps désormais divin serait descendu sur terre pour servir de médecin à l'humanité. Cicéron<sup>53</sup> affirme dans deux de ses œuvres que cette divinisation d'Asclépios est due à son talent et aux bienfaits qu'il a apportés aux hommes. Asclépios finit donc par être à la

---

<sup>52</sup> Edelstein, *op. cit.*, p. 60.

<sup>53</sup> « Qu'on honore les dieux, et ceux que l'on a toujours regardés comme tels et ceux que leurs mérites ont fait entrer au ciel, Héraclès, Bacchus, Asclépios, Castor, Pollux, Quirinus (...) » (*Des lois*, II, VIII, 359).

« La vie en commun des hommes a fait connaître une coutume générale, une foi populaire, qui est un témoignage de gratitude, porte au ciel les hommes qui se sont signalés par des bienfaits d'ordre supérieur. C'est ainsi que sont devenus des dieux Héraclès, Castor et Pollux, Asclépios et aussi Liber (...) » (*De la nature des dieux*, II, XXIV, 246).

« Comment? tu attribueras la qualité de dieux à Apollon, à Vulcain, à Mercure, aux autres grands olympiens et tu hésiteras à l'accorder à Héraclès, à Asclépios, à Liber, à Castor, à Pollux? On les honore cependant et même beaucoup plus que les autres dans certaines nations. Il faudrait donc tenir pour des dieux des êtres nés de mères qui étaient de simples mortelles? » (*Ibid*, III, XVIII, 429-430).

fois un thaumaturge et un scientifique, puisqu'il découvre des propriétés de plantes, invente certaines opérations et crée l'hydrothérapie<sup>54</sup>.

Les historiens modernes ont donc pu montrer, par la comparaison des sources écrites selon les époques ainsi que par les fouilles archéologiques, qu'Asclépios n'a pas eu un début de carrière aussi grandiose que le laisse entendre Pausanias. Par contre, il semble que certains savaient – et Pausanias parmi eux – qu'il avait eu un statut inférieur à celui qu'il tenait au II<sup>e</sup> siècle : « Qu'Asclépios ait été tenu pour un dieu dès l'origine et *que ce ne soit pas au cours des temps qu'il ait acquis cette réputation (...)* » (II, XVI, 10). L'étude des antécédents d'Asclépios explique aussi certaines variations dans sa légende, ainsi qu'une partie du débat existant entre quelques cités pour obtenir l'autochtonie d'Asclépios. Nous étudierons désormais ce débat.

---

<sup>54</sup> « Le premier des Asclépios est le fils d'Apollon, les Arcadiens l'honorent et il passe pour avoir inventé la sonde et le premier bandé les plaies, le second est le frère du second Mercure : on rapporte qu'il a été frappé de la foudre et inhumé à Cynosoure. Il y en a un troisième, fils d'Arsippe et d'Arsinoé qui aurait le premier usé de purgatifs et procédé à des extractions de dents, son tombeau se trouve en Arcadie, près de la rivière Lousios, et il y a là aussi un bois sacré. » (Cicéron, *De la nature des dieux*, III, XXII, 477-479).

« Asclepios, son of Apollo and Coronis, who had learned many things pertaining to medicine from his father, discovered in addition the art of surgery and the preparations of drugs and the potencies of herbs and in general he advanced the art to such an extent that he was honoured as its leader and founder. » (Diodore, *Bibliothèque historique*, V, 74, 6).

« Chiron the Centaur, son of Saturn, first instituted the medical art of surgery after that of herbs ; Apollo first created the medical art of ophthalmology ; in the third place, moreover, Asclepios, son of Apollo, discovered "bedside" medicine. » (Hygin, *Fables*, CCLXXIV, 9, Traduction par Edelstein, *op. cit.*, no 360).

« First, methodical medicine was invented by Apollo, which pursues remedies and incantations. Second, empiric medicine was invented by Asclepios, that is, the most tested medicine, which is founded not on indications and signs but on experience alone. Third, logical, that is, rational medicine, was invented by Hippocrates. » (Isidore, *Étymologie*, IV, 4, 1, Traduction par Edelstein, *op. cit.*, no 359).

### 1.3. Les mythes d'origine d'Asclépios

Pausanias note que « les Grecs ont des légendes dont les versions diffèrent la plupart du temps, et tout particulièrement pour les généalogies » (VIII, LIII, 5). Il narre ainsi quatre versions du mythe de naissance d'Asclépios, sans toutefois préciser les causes de ce débat pour l'autochtonie du dieu et en omettant entièrement la version thessalienne. Nous procéderons désormais à l'étude de ces mythes, en tentant de déterminer la version originelle et de comprendre comment ils affectent la complexité du dieu.

Asclépios n'est certes pas le seul dieu à avoir suscité un débat entre des cités pour en revendiquer la naissance. Il s'en différencie cependant par l'ampleur territoriale du débat et par la cause de celui-ci. Aston explique comment, lorsque Asclépios a dû devenir une divinité panhellénique au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., il devait acquérir une omniprésence pareille à celle des Olympiens. Ces derniers résidaient dans tous leurs sanctuaires simultanément. Au contraire, Asclépios a longuement été attaché à son lieu de naissance ; alors qu'il était vénéré en tant que héros ou dieu chthonien, il tirait ses pouvoirs de la terre et ne pouvait dépasser les limites de son sanctuaire originel. Avec l'extension de son culte, Asclépios devait désormais pouvoir s'établir dans chacun de ses temples à la manière des Olympiens.

Il y serait parvenu de trois façons. La première est évoquée en Thessalie et en Messénie. Les habitants de ces régions affirment que la mère d'Asclépios était originaire de leur territoire. Elle y aurait également enfanté son fils. Ainsi, Asclépios est doublement autochtone de ces lieux : il hérite de l'ethnicité de sa mère et la confirme par sa naissance. La seconde provient d'Épidaure et d'Arcadie. Les gens de ces lieux ne disent généralement pas que la mère d'Asclépios en était originaire, mais ils affirment que le dieu est non seulement né en leur enceinte, mais encore qu'il y a grandi. Enfin, toutes les autres cités ayant bâti un temple ou un sanctuaire à

Asclépios invoquent le « mythe de l'arrivée<sup>55</sup> ». Elles justifient leur légitimité en racontant comment le dieu a lui-même choisi leur site. Pausanias en donne un exemple pour la cité de Sicyone et de Boeae<sup>56</sup>. Nous allons examiner ces différentes versions.

---

<sup>55</sup> Aston explique que « the myths of arrival were a means of dealing with Asclepius' unusually "place specific" quality : in the context of a very rapid growth in the range and popularity of his cult, they allowed more sites to have a share of his (originally highly exclusive) presence, after that presence had been claimed with some finality, it seems, by Epidaurus. But this does not fully explain why his actual presence should have been of such enduring importance. » (E. Aston. 2004. « Asclepius and the Legacy of Thessaly », *The Classical Quarterly New Series*. vol. 54, no 1 (mai), p. 20-22).

<sup>56</sup> « On dit que le dieu avait été transporté d'Épidaure sur un attelage de mules, sous l'apparence d'un serpent et que celle qui l'amena était Nicagora, une Sicyonienne, mère d'Agasiclès et femme d'Échétimos. Il y a des statues qui n'ont pas une grande taille, suspendues au plafond ; la femme qui est sur le serpent, raconte-t-on, est Aristodama, la mère d'Aratos, et on croit qu'Aratos est l'enfant d'Asclépios. » (II, X, 3).

« The territory of Boeae is bordered by Epidaurus Limera, which is distant from Epidelium about two hundred furlongs. The people say that they are not Lacedaemonians, but Epidaurians of Argolis, and that being sent by the State to consult Asclepius at Cos, they touched at this point of Laconia in the course of their voyage, and that here dreams were vouchsafed to them, in consequence of which they staid and took up their abode on the spot. They say, too, that they had brought with them from their home in Epidaurus a serpent, which escaped from the ship and dived into the earth not far from the sea. And so, what with the vision that they had seen in their dreams, and what with the omen of the serpent, it seemed good to them to abide and dwell there. Where the serpent dived into the ground there are altars of Asclepius, and olive-trees grow round them. » (III, XXIII, 4).

### 1.3.1. Le mythe thessalien

*Hésiode, Fragments 122 et 123 ; Homère, Iliade, II, 729-730 ; XI, 514-520, Hymne à Apollon Délien, 207-213 ; Inscriptions grecques IG, IV<sup>2</sup>, 1, no 128, iii, 27-31 ; Ovide, Métamorphoses, II, 542-648 ; Pindare, Pythique, III, 1-58 ; Strabon, Géographie, XIV, 1, 39.*

La plus ancienne version du mythe d'Asclépios, du VIII<sup>e</sup> siècle, le place en Thessalie et traite de lui en tant que héros. Elle ne se trouve pas dans la *Périégèse*, mais il est important de commencer par cette version, car les autres lui sont généralement comparées par les historiens modernes afin de déterminer leur date de création. De plus, puisqu'elle regroupe le plus grand nombre de versions convergentes et qu'elle semble avoir été la première écrite, ils la favorisent en général, faisant alors d'Asclépios un Thessalien d'origine.

La première mention d'Asclépios se trouve dans l'*Iliade* d'Homère. Il est nommé à quelques reprises en tant que père de Machaon et de Podalire, tous deux décrits comme des « guérisseurs sans reproche<sup>57</sup> » ayant participé à la Guerre de Troie. Les termes utilisés pour décrire ses fils portent à croire qu'ils sont les enfants d'un homme, probablement d'un héros, plutôt que d'un dieu. Homère nomme les fils d'Asclépios comme chefs des hommes de Tricca, d'Ithome et d'Oechalie<sup>58</sup>. Cet extrait a été utilisé autant par les adeptes de la version thessalienne que de la messénienne. En effet, ces trois cités se situent en Thessalie, alors que des villes

---

<sup>57</sup> « (...) "(...) Un médecin vaut beaucoup d'autres hommes, s'il s'agit d'extraire les flèches ou de répandre sur les plaies des remèdes apaisants. " Il dit ; le vieux meneur de chars, Nestor, n'a garde de dire non. Vite, il monte sur son char et fait monter près de lui Machaon, fils d'Asclépios, le guérisseur sans reproche. » (Homère, *Iliade*, II, 729-730 ; XI, 514-520).

<sup>58</sup> « Puis les gens de Tricca, ceux d'Ithome l'escarpée, – ceux d'Oechalie, cité d'Euryte d'Oechalie. Ils ont à leur tête deux fils d'Asclépios, les deux bons guérisseurs, Podalire et Machaon. Ils mettent, eux, trente nefes creuses en ligne. » (*Ibid.*, II, 729-730).

nommées Ithome et Oechalie se retrouveraient également en Messénie<sup>59</sup>. Pour résoudre ce problème, la Messénie nomme un site en ruines du nom de Tricca<sup>60</sup>. Apollodore, Strabon et Hygin disent qu'à l'époque d'Homère, il n'y avait qu'une cité d'Oechalie, en Thessalie et qu'Ithome est en fait une mauvaise prononciation de la cité thessalienne Thome<sup>61</sup>. Après la Guerre de Troie, Machaon vit en Messénie et est vénéré comme héros guérisseur. Selon les Edelstein, les fils de Machaon auraient tous été d'anciennes divinités guérisseuses qu'Asclépios avait adoptées dans sa famille<sup>62</sup>.

Asclépios est souvent décrit par les historiens modernes comme le roi de ces cités, faisant de ses fils des princes. Les meilleurs arguments en faveur de son statut royal sont présentés par les Messéniens, que nous verrons un peu plus loin. Les Edelstein, au contraire, doutent fortement qu'il ait été roi, le considérant davantage comme un de ces artisans errants accueillis en toutes les cours. Ils basent leurs arguments sur l'étude de la description homérique de ses fils aînés. Homère chante leurs connaissances médicales, bien que tous les héros dussent avoir des connaissances médicales de base, surtout pour panser des plaies. Les Edelstein estiment que si Homère célèbre Machaon et Podalire comme médecins, ils ne peuvent en même temps être des rois. En effet, bien qu'ils participent au combat, leurs exploits militaires ne sont jamais chantés, ce qui les porte à croire en des héros de

---

<sup>59</sup> Pausanias, *Description de la Grèce*, Commentaire IV, III, 1-2 (J. Auburger).

<sup>60</sup> « Et ils appellent Tricca un lieu déserté de Messénie (...) » (IV, III, 2).

<sup>61</sup> Les Edelstein ajoutent que « since Strabo's authority for his statement is Apollodorus' book "On the Homeric Catalogue of Ships" and Hyginus' remark is taken from the Aristotelian "Peplos", a treatise also dealing with the Homeric Epic, the Thessalian theory like the Messenian can be treated at least to the end of the 4th century BC » (Edelstein, *op. cit.*, p. 18).

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 21.

rang inférieur<sup>63</sup>. Machaon est appelé pour soigner Ménélas comme s'il était le médecin en chef des troupes. Lorsque Machaon est blessé, il est soigné dans la tente de Nestor. S'il avait été un prince, il aurait été porté à ses propres quartiers, où il aurait été traité par ses serviteurs. Pour les Edelstein, Machaon a donc été héroïsé et fait chef des troupes de quelques cités simplement pour avoir un statut suffisamment élevé pour être en compagnie d'autres héros épiques<sup>64</sup>.

Outre les cités nommées par Homère, d'autres divergences géographiques existent lorsque nous relevons les cités mentionnées par les auteurs anciens qui situent la mère d'Asclépios et le dieu lui-même en Thessalie. Hésiode cite la plaine du Dôtion et le lac Boebè<sup>65</sup> ; Hygin et Strabon ne font référence qu'à Tricca<sup>66</sup> ; Ovide nomme la cité de Larissa<sup>67</sup> ; et Pindare mentionne la cité de Lacéréia et le lac Boebè<sup>68</sup>. De plus, Tricca est située dans la région ouest d'Hestiaiotis, alors que

---

<sup>63</sup> « A craftsman, a medical practitioner, doing his daily work and earning a livelihood, was not on the same footing with those aristocrats whose lives consisted in warfare and hunting. He was nearer to the life of the common people, closer to men; indeed, he was one of them. » (*Ibid.*, p. 45-46).

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 5-7.

<sup>65</sup> « Or like her (Coronis) who lived by the holy Twin Hills in the plain of Dotium over against Amyrus rich in grapes, and washed her feet in the Boebian lake, a maid unwed. »

« There came, then, a messenger from the sacred feast to holy Pytho, a raven, and he told unshorn Phoebus of secret deeds, that Ischys of Elatus had wedded Coronis the daughter of Phlegyas of birth divine. » (Hésiode, *Fragments* 122 et 123, Traduction par Edelstein, *op. cit.*, no 21-22).

<sup>66</sup> « Asclepios, the son of Apollo and Coronis, from Tricca. » (Hygin, *Fables*, XIV, 21, Traduction par Edelstein, *op. cit.*, no 12).

« (...) there is another Lethaeus (river) in Gortyna, and another near Tricca, where Asclepios is said to have been born (...) » (Strabon, *Géographie*, XIV, 1, 39).

<sup>67</sup> « Il n'y avait point de plus belle femme dans toute l'Hémonie (Thessalie) que Coronis de Larisse. » (Ovide, *Métamorphoses*, II, 542-648).

<sup>68</sup> « (...) il vit cette fraude impie et il envoya sa sœur, frémissante d'un courroux formidable, à Lacéréia ; car la jeune fille habitait sur les bords escarpés du Lac Boibéis. » (Pindare, *Pythique*, III, 1-58).

Lacéréia se trouve à l'est, au sud de la Magnésie<sup>69</sup>. H. Grégoire suppose que tous ces lieux faisaient partie d'un vaste territoire, berceau du culte d'Asclépios. Celui-ci se serait étendu du nord au sud d'Olossone-Elassona à l'actuelle Carditsa et de l'ouest à l'est de Tricca au lac Boebè<sup>70</sup>. Gantz questionne la présence, au sud de ce territoire, de la cité d'Hypata. Aucun monument voué à Asclépios n'y a été retrouvé, mais en quelques sites, dont Épidaure, l'épigraphie a révélé des inscriptions à Asclépios *Hypataios*. Il admet toutefois que l'épiclèse pourrait aussi simplement signifier « le plus haut<sup>71</sup> ».

Une autre explication de cette confusion dans les lieux de naissance d'Asclépios se trouve chez Hésiode. Nous avons vu qu'il place parfois la mère d'Asclépios, qu'il ne nomme jamais, en Thessalie. Pausanias croit que la version messénienne a été inventée de toutes pièces par Hésiode, afin de faire plaisir aux Messéniens. Dans celle-ci, Asclépios est le fils d'Arsinoé, fille du roi Leucippe<sup>72</sup>. Gantz suggère que le *Catalogue des femmes* d'Hésiode ne parlait peut-être pas de Coronis, ou alors qu'il tente de raconter l'histoire d'une autre conquête d'Apollon<sup>73</sup>. De même, les Edelstein croient que les Messéniens inventent ce mythe afin d'établir le culte officiel de Machaon comme héros national en Messénie. Selon eux, cet Asclépios fils d'Arsinoé et père de Machaon aurait existé depuis longtemps dans la

---

<sup>69</sup> Aston, *op. cit.*, p. 25.

<sup>70</sup> H. Grégoire, R. Goosens et M. Mathieu. 1949. *Asklèpios, Apollon Smintheus et Rudra. Études sur le dieu à la taupe et le dieu au rat dans la Grèce et dans l'Inde*, Bruxelles : Palais des Académies, p. 25-26.

<sup>71</sup> Croon, *op. cit.*, p. 277-279.

<sup>72</sup> « Il y a une troisième version, qui, à mon avis, est la moins véridique : elle fait d'Asclépios l'enfant d'Arsinoé, fille de Leucippe (...) Hésiode, ou l'un de ceux qui les ont ajoutés à l'œuvre d'Hésiode, qui ont composé ces vers pour complaire aux Messéniens. » (II, XVI, 7).

<sup>73</sup> T. Gantz. 2004. *Mythes de la Grèce archaïque*. Paris : Éditions Berlin, p. 167.

tradition orale et Homère aurait pu n'en faire qu'un avec l'Asclépios thessalien guérisseur<sup>74</sup>.

Le III<sup>e</sup> Hymne homérique, dédié à Apollon *Délien* et écrit au V<sup>e</sup> siècle, laisse supposer un Asclépios originaire autant de Thessalie que d'Arcadie tant les noms portent à confusion<sup>75</sup>. Il s'agit de la première version d'une naissance divine d'Asclépios. Le poète fait allusion à l'infidélité envers Apollon de « la jeune Azanide », soit Coronis, avec « Ischys l'Élationide aux beaux chevaux ». La littérature grecque compte deux Élatos, père d'Ischys. Le premier provient de Larissa, une cité thessalienne. La possibilité qu'il s'agisse bien de celui-ci est renforcée par l'épiclèse « aux beaux chevaux », la Thessalie étant reconnue comme étant une région d'élevage équin. Le second est Élatos fils aîné d'Arkas, qui reçut en héritage la région du Cyllène, au nord-est de l'Arcadie. Sa rencontre avec « la jeune Azanide » serait plus aisée, puisque l'Azanie est la région nordique de l'Arcadie, voisine du Cyllène<sup>76</sup>. Homère mentionne la compétition entre Apollon et Leucippe pour gagner la femme de ce dernier, dont le nom n'est pas donné. S'agit-il d'Arsinoé, la mère d'Asclépios dans la version messénienne, ou Apollon a-t-il été amoureux de la mère, puis de la fille portant le même nom? Encore, le poète mélange-t-il deux versions du mythe? À la lumière des sources, il nous est difficile de trancher.

---

<sup>74</sup> Edelstein, *op. cit.*, p. 33.

<sup>75</sup> « Comment te célébrer, toi dont tant d'hymnes célèbrent la gloire? Faut-il te chanter dans tes conquêtes et tes amours, dire comment, plein de désir, tu briguas la main de la jeune Azantide avec Ischys, l'Élationide aux beaux chevaux? ou quand tu fus le rival de Porbas, la race de Trops, ou celui d'Amarynthe? ou quand tu luttas avec Leucippe pour l'amour de la femme de Leucippe – toi à pied, lui à cheval? » (Homère, *Hymne à Apollon Délien*, 207-213).

<sup>76</sup> Jost, (1985), *op. cit.*, p. 496.

L'ambiguïté face à ces cités introduit la question d'une double identité<sup>77</sup> d'Asclépios : le héros d'Homère élève de Chiron et l'Asclépios recevant un culte en tant que guérisseur sont-ils la même personne? L'Asclépios d'Épidaure est-il le même que le roi messénien? Lorsque Pausanias voit qu'une version locale est incompatible avec la version panhellénique, M. Jost suggère qu'il les raconte séparément sans faire le rapprochement entre elles, soit il tente de créer un mythe de compromis. En d'autres occasions, Pausanias propose deux entités homonymes. Jost en donne un exemple lorsqu'il croise la tombe de Maira en Mantinique et à Tégée<sup>78</sup>. Il affirme croire qu'elle a été enterrée à Tégée, mais propose que sa fille, qui aurait porté le même nom, se serait rendue en Mantinique. Ainsi, les deux régions auraient le droit de revendiquer la tombe de Maira, bien que seule la cité de Tégée ait officiellement la tombe de la fille d'Atlas<sup>79</sup>. La *Périégèse* montre donc les remaniements effectués par Pausanias sur certaines versions locales des mythes afin de les accorder entre elles<sup>80</sup>. Ce pourrait être ce qu'il a fait pour Asclépios, mais dans ce cas, il ne l'a pas indiqué.

Les historiens font de Tricca chantée par Homère et de Tricca mentionnée par Isyllos d'Épidaure, de l'an 300 ap. J.-C.<sup>81</sup>, une seule et même cité. Pourtant, le texte

---

<sup>77</sup> Nous traiterons de cette question plus en détails dans le Chapitre III.

<sup>78</sup> « En Mantinique, il y a les ruines d'un village appelé Maira (...) avec la tombe de Maira, s'il est vrai que c'est là et non chez les Tégéates qu'elle a été enterrée ; en effet, les Tégéates disent – et ils ont pour eux la vraisemblance, non les Mantinéens – que Maira, fille d'Atlas, a été enterrée chez eux. Mais peut-être une descendante de la Maira fille d'Atlas, une autre Maira, est-elle venue en Mantinique. » (VIII, XII, 7).

<sup>79</sup> Jost, (1985), *op. cit.*, p. 236.

<sup>80</sup> M. Jost. 1998. « Versions locales et versions « panhelléniques » des mythes arcadiens chez Pausanias », *Panthéon des cités, Kernos*. Suppl. 8, p. 236-239.

<sup>81</sup> « Malos first built the altar of Apollo *Maleatas* and made the precinct splendid with sacrifices. Not even in Thessalian Tricca would you attempt to go down into the Adyton of Asclepius unless you first sacrifice on the holy altar of Apollo *Maleatas*. » (*JG*, IV<sup>2</sup>, 1, no 128, iii, 27-31, Traduction par Edelstein, *op. cit.*, no 516).

de l'*Illiade* laisse entendre qu'il s'agit d'une ville dans le royaume d'Asclépios, alors qu'Isyllos n'en traite que pour son autel souterrain, sans autre mention de la ville. Cet autel, de type chthonien, devient un argument en faveur de l'ancienneté du culte thessalien. Deux faits font cependant entrave à cette théorie. D'abord, malgré les fouilles archéologiques sur le site présumé de Tricca, aucun autel souterrain n'a été retrouvé<sup>82</sup>. Ensuite, le poète affirme que cet autel avait été érigé par Malos, ancêtre d'Asclépios et héros d'Épidaure (et non de Thessalie)<sup>83</sup>. Peut-être encore le royaume d'Asclépios était-il divisé en deux : Tricca en Thessalie, où il serait né et enterré, et Ithome et Oechalie en Messénie, où aurait régné Machaon à la suite de son retour de Troie. Si tel est le cas, la tombe d'Asclépios justifierait à la fois son culte comme héros, puis comme dieu guérisseur en Thessalie, et l'importance accordée par les Messéniens à la royauté d'Asclépios et de sa descendance et l'absence, il semble, d'un culte à un Asclépios guérisseur<sup>84</sup>.

### 1.3.2. Le mythe d'Épidaure

*Hérodote, Histoires, VI, 105 ; Inscriptions grecques IG, IV<sup>2</sup>, 1, no 128, iii, 32-iv, 56 ; IG, IV<sup>2</sup>, 1, no 128, v, 57-79 ; Pausanias, II, XVI, 3-10.*

Entrant dans le territoire d'Épidaure, Pausanias affirme d'abord que « le pays devint principalement consacré à Asclépios » (II, XVI, 3). Il relate brièvement les deux versions que les habitants du site lui ont racontées.

---

<sup>82</sup> R. Martin et H. Metzger. 1976. *La religion grecque*. Paris : Presses Universitaires de France, p. 66.

<sup>83</sup> W.K.C. Guthrie. 1956. *Les Grecs et leurs dieux*. Paris : Payot, p. 278.

<sup>84</sup> Ceci est une réflexion personnelle, notre questionnement sur une identité double d'Asclépios n'ayant été soulevé, dans nos lectures, que par Aston, *op. cit.*, p. 25.

Les Épidauriens disent que Phlégyas vint dans le Péloponnèse soi-disant pour voir le territoire, en réalité pour se rendre compte du nombre d'habitants et examiner si la majorité des hommes était apte à se battre ; car Phlégyas était le plus belliqueux de ses contemporains, et il attaquait chaque fois tous ceux qu'il rencontrait en ravageant les récoltes et en emportant le butin. Quand il fut dans le Péloponnèse, sa fille le suivait ; elle avait jusque-là caché à son père qu'elle était grosse des œuvres d'Apollon. Lorsqu'elle eut enfanté sur le sol des Épidauriens, elle déposa l'enfant sur le mont qu'on nomme de nos jours Tithion (Mont du bambin) et qui s'appelait alors Myrtion (Mont aux myrtes) ; à l'enfant déposé en ce lieu, une des chèvres qui se nourrissaient dans la montagne donnait du lait et le chien de garde du chevrier veillait sur lui. Aresthanas – tel était le nom du berger – ne parvenait pas à retrouver le nombre de chèvres exact et le chien s'était écarté du troupeau : Aresthanas en vint ainsi à faire une recherche complète et, quand il eut trouvé l'enfant, il désira le tuer ; il allait le faire quand il vit briller un éclair, jailli de l'enfant, et comme il pensa qu'il y avait là du divin, ce qui était la réalité, il s'en détourna. Aussitôt par terre et par mer le bruit se répandit que l'enfant trouvait tout ce qu'il voulait pour aider les malades et qu'il ressuscitait les morts.

On raconte aussi là-dessus une autre version : Coronis, enceinte d'Asclépios, fraya avec Ischys, fils d'Élatos, et elle mourut frappée par Artémis qui se vengeait de l'outrage fait à Apollon, et l'on dit que, une fois le bûcher allumé, Hermès arracha aux flammes l'enfant qu'elle portait. (II, XVI, 3-6.)

Par les détails qu'il intègre au premier mythe, on sent bien qu'il le préfère au second, plus rapidement traité. Il s'agit de la seule version, selon les extraits du recueil de sources des Edelstein, où Hermès plutôt qu'Apollon sauve Asclépios du ventre de sa mère, exécutée par Apollon lui-même.

Pausanias rapporte deux versions provenant d'Épidaure probablement parce que d'un côté il a pris en compte le *Péan* d'Isyllos<sup>85</sup> gravé sur stèle dans le sanctuaire, et d'un autre côté il a noté les traditions orales des habitants qui ont intégré des éléments provenant de l'extérieur. Par exemple, les thèmes de l'infidélité de Coronis et de l'exposition d'Asclépios sur une montagne semblent avoir, pour le premier, une origine thessalienne et, pour le second, arcadienne, selon Séchan et Lévêque. De

---

<sup>85</sup> Isyllos d'Épidaure nous est connu seulement par ces stèles dans le sanctuaire d'Asclépios à Épidaure. Le péan, dédié à Asclépios et à Apollon Maléatas, aurait été écrit vers 300 av. J.-C. Il établit une nouvelle loi culturelle en l'honneur de ces dieux et relate comment Asclépios a sauvé Sparte des armées de Philippe II (A. Kolde. 2003. *Politique et religion chez Isyllos d'Épidaure*. Basel : Schwabe & CO AG Verlag, vol. I, 443 p.).

plus, Pausanias a peut-être tenté d'expliquer des éléments du culte d'Asclépios qui n'étaient pas confirmés par les versions épidauriennes qu'il a lues ou entendues : il était interdit de sacrifier des chèvres au dieu de la médecine à Épidaure et la statue chryseléphantine d'Asclépios du sanctuaire montrait un chien couché à ses pieds. Pausanias a peut-être regroupé ces deux faits lorsqu'il affirme qu'Asclépios a été allaité par une chèvre et protégé par un chien<sup>86</sup>.

Le *Péan* d'Isyllos, de 300 av. J.-C., aurait en quelque sorte illustré la version officielle du mythe d'Asclépios épidaurien. Le poète narre la naissance du dieu, la fondation d'un autel d'Asclépios en Thessalie, l'épisode où le dieu lui est apparu alors qu'il était enfant et Isyllos décrit enfin les processions en l'honneur d'Asclépios et d'Apollon. Dans la première partie, il présente la généalogie d'Asclépios, provenant entièrement d'Épidaure, afin de prouver l'ancienneté du site. Malos, ce même héros qui a bâti l'autel souterrain d'Asclépios à Tricca, épouse la muse Érato. Leur fille Cléophème (Annonciatrice de la Gloire) épouse Phlégyas et enfante Aigle (la Lumineuse), dite Coronis<sup>87</sup>. Cette version met l'accent sur la pureté et la légitimité de la conception, puis de la naissance d'Asclépios. Elle a dû faire suite à une commande des prêtres d'Épidaure, soucieux de faire de leur sanctuaire le plus

---

<sup>86</sup> L. Séchan et P. Lévêque. 1966. *Les grandes divinités de la Grèce*. Paris : Boccard, p. 227.

<sup>87</sup> « (...) Zeus the Father is said to have given the Muse Erato to Malos as his bride in holy wedlock. Then Phlegyas, who dwelt in Epidaurus, his fatherland, married the daughter of Malos whom Erato, her mother, bore, and her name was Cleophema. By Phlegyas then a child was begotten and she was named Aigle ; this was her name, but because of her beauty she was also called Coronis. Then Phoebus of the golden bow, beholding her in the palace of Malos, ended her maidenhood. You went into her lovely bed, O golden haired son of Leto. I revere you. Then in the perfumed temple Aigle bore the child, and the son of Zeus together with the Fates and Lachesis, the noble midwife, eased her birth pains. Apollo named him Asclepios from his mother's name, Aigle, the reliever of illness, the granter of health, great boon to mankind. Hail, Paeon, hail, Paeon, Asclepios, increase your maternal city of Epidaurus, send bright health to our hearts and bodies, hail, Paeon, hail, Paeon. » (*IG*, IV<sup>2</sup>, 1, no 128, iii, 32-iv, 56, Traduction par Edelstein, *op. cit.*, no 594).

important et le plus puissant<sup>88</sup>. Dans l'esprit d'Isyllos, Coronis n'est pas infidèle à Apollon, n'est pas tuée par son amant divin et n'expose pas son enfant. Le poète insisterait alors sur la naissance légitime et divine d'Asclépios<sup>89</sup>. Cette version d'Épidaure est en contradiction avec un mythe béotien, qui fait du roi Phlégyas un fils d'Arès qui mourut sans enfant<sup>90</sup>. Pausanias ne semble pas faire le lien entre ces deux hommes ; peut-être ne s'agissait-il pas du même personnage.

Lorsque Pausanias rapporte les autres mythes de la naissance d'Asclépios, il ne leur donne aucun crédit. Il offre deux justifications. D'abord, la Pythie elle-même, au nom d'Apollon père d'Asclépios, l'a déclaré originaire d'Épidaure<sup>91</sup>. Ensuite, il note que la plupart des Asclépiéia, dont ceux de Cos et de Pergame, sont inspirés de celui d'Épidaure. En effet, bien que politiquement faible, Épidaure aurait eu une grande influence religieuse et aurait exporté son culte grâce à des personnes de renom, des orateurs et grâce à la propagande véhiculée par les prêtres<sup>92</sup>. Isyllos offre un exemple de cette propagande épidaurienne, qui aurait eu pour objectif de fonder de nouveaux sanctuaires à son image. Il raconte comment, alors qu'il était jeune, Asclépios a sauvé Sparte des armées de Philippe de Macédoine en 338<sup>93</sup>. Cette

---

<sup>88</sup> Jost, (1985), *op. cit.*, p. 496.

<sup>89</sup> Edelstein, *op. cit.*, p.31.

<sup>90</sup> «On the death of Eteocles the kingdom devolved on the house of Almus. Almus had two daughters, Chrysogenia and Chryse, and tradition runs that Chryse had by Ares a son Phlegyas, who, when Eteocles died childless, succeeded to the throne. (...) As Phlegyas had no children he was succeeded by Chryses (...). » (IX, XXXVI, 1-3).

<sup>91</sup> « Ô toi qui as fait croître une grande jubilation pour tous les mortels, Asclépios, toi qu'a enfanté, unie dans l'amour avec moi la fille de Phlégyas, la désirable Coronis dans la rocailleuse Épidaure. » (II, XVI, 7) Cet oracle aurait été communiqué en 370 av. J.-C. (Sineux, *op. cit.*, p. 13).

<sup>92</sup> A. Burford. 1969. *The Greek Temple Builders at Epidauros*. Toronto : University of Toronto Press, p. 17.

<sup>93</sup> « And of your power, Asclepius, you gave this example in those days when Philip, wishing to destroy the royal authority, led his army against Sparta. To them from Epidauros Asclepius came as a helper, honoring the race of Heracles, which consequently Zeus spared. He came at the time when

histoire d'Isyllos rappelle celle de Philippidès courant vers Sparte suite à la Bataille de Marathon et rencontrant le dieu Pan<sup>94</sup>. Burford affirme qu'à cette époque, Asclépios n'avait pas encore été adopté par les cités oligarchiques péloponnésiennes, comme Sparte. La similitude entre les deux histoires aurait donc aidé à faire croire en la véracité de celle d'Isyllos et aurait incité Sparte à adopter le culte d'Asclépios<sup>95</sup>. Par contre, ce récit pose problème en ce qu'il montre Asclépios en tant que guerrier alors qu'Homère le présente comme pacifique, un médecin voyageur apportant ses bienfaits en nombre de lieux et jamais en tant que guerrier, n'ayant pas participé à la Guerre de Troie<sup>96</sup>. Est-ce simplement pour reprendre le récit d'Hérodote qu'Isyllos le fait paraître armé ou s'agit-il d'un autre visage d'Asclépios, celui de *Sôter* (Sauveur)

---

the sick boy (Isylos) come from Bosphoros. Shining in your golden armor, you met him as he approached, Asclepios ; and when the boy beheld you, he drew near to you, stretching forth his hand, and entreated you in suppliant words : "I have no share in your gifts, Asclepios *Paeon* ; have pity on me." Then you addressed these words to me clearly : "Take heart, for I shall come to you in due time – just wait here – after I have rescued the Lacedaemonians from grievous doom because they justly guard the precepts of Apollo which Lycurgus ordained for the city, after he had consulted the oracle". And so he went to Sparta. But my thoughts stirred me to announce the divinity's advent to the Lacedaemonians, everything in exact order. They listened to me as I spoke the message of safety, Asclepios, and you saved them. And they called upon all to welcome you with honors due a guest, proclaiming you the Savior of spacious Lacedaemon. These words, O far the best of all the gods, Isylos set up for you, honouring your power, O Lord, as is seemly. » (*JG*, IV<sup>2</sup>, I, no 128, v, 57-79, Traduction par Edelstein, *op. cit.*, no 296).

<sup>94</sup> « Alors qu'ils étaient encore dans la ville, les stratèges avaient commencé par envoyer à Sparte, en qualité de héraut, Philippidès ; c'était un citoyen athénien ; c'était aussi un « hémérodrome », et il en faisait profession. Cet homme, d'après ce qu'il raconta lui-même et rapporta aux Athéniens, fit dans la région du Mont Parthénion, au-dessus de Tégée, la rencontre de Pan ; Pan l'appela à haute voix par son nom, Philippidès, et il lui ordonna de demander de sa part aux Athéniens pourquoi ils ne prenaient de lui aucun soin, alors qu'il leur voulait du bien, qu'il leur avait rendu déjà des services en maintes circonstances et leur en rendait encore. Les Athéniens, quand leurs affaires furent mises sur un bon pied, convaincus de la véracité de ce récit, établirent au bas de l'Acropole un sanctuaire de Pan. (...) » (Hérodote, *Histoires*, VI, 105).

<sup>95</sup> Burford, *op. cit.*, p.17-19.

<sup>96</sup> Les Edelstein, en se basant sur Homère, ne croient pas qu'Asclépios était un roi, mais plutôt un de ces artisans ambulants, ici le meilleur des médecins, qui avait sa place à côté des nobles par ses invitations fréquentes à leur cour, comme ils sont mentionnés dans l'*Odyssée*, XVII, 382-386 : « Quels hôtes s'en va-t-on quérir à l'étranger? ceux qui peuvent remplir un service public, devins et médecins et dresseurs de charpentes ou chantre aimé du ciel, qui charme les oreilles! voilà ceux que l'on fait venir du bout du monde! » (Edelstein, *op. cit.*, p. 45).

non seulement du corps et de l'âme, mais encore des cités en guerre? Cet aspect ne semble pas avoir été traité par les historiens, selon nos recherches.

Bien que la majorité des sanctuaires d'Asclépios aient été modelés à partir de celui d'Épidaure<sup>97</sup>, certaines cités ont adopté leur propre version. Celles-ci se trouvent majoritairement dans le Péloponnèse.

### 1.3.3. Le mythe messénien

*Homère, Iliade, Chants II et XI ; Pausanias, II, XVI, 7 ; IV, III, 1-2, 9 ; IV, XXVII, 11 ; Pindare, Pythique, VI, 32, 6) ; Strabon, Géographie, VIII, 4, 4 ; Thucydide, Histoire de la Guerre du Péloponnèse, I, 101.*

Pausanias fait allusion à la version messénienne du mythe d'Asclépios<sup>98</sup> pour la première fois à Épidaure. Il mentionne que celle-ci déclare le dieu fils d'Arsinoé, fille du roi Leucippe, plutôt que fils de Coronis, fille du roi Phlégyas de Thessalie. Il note aussi qu'elle est « à mon avis, la moins véridique » (II, XVI, 7). Une fois descendu vers la cité de Messène, il raconte longuement l'histoire du territoire.

---

<sup>97</sup> Ce fait s'applique partout dans le monde romain, sauf dans le Péloponnèse où, selon Burford, la rivalité entre les versions messénienne, arcadienne et épidaurienne du mythe d'Asclépios aurait affecté la diffusion du culte du dieu, les Péloponnésiens favorisant le modèle de Messène et d'Arcadie. C'est ce phénomène qui aurait poussé Apollophanès à la consultation de la Pythie en 370, afin d'obtenir son support pour une origine arcadienne du dieu. Malheureusement pour l'homme, Delphes a dû appuyer Épidaure depuis la fin du IV<sup>e</sup> siècle, comme le démontre une dédicace trouvée à Épidaure de cette même époque à Apollon *Pythios* plutôt qu'Apollon *Maléatès*, soit l'Apollon local. (*Ibid.*, p. 19).

<sup>98</sup> Il est à noter qu'Asclépios n'est pas le seul dieu que les Messéniens, en quête d'une identité propre, tentent de revendiquer comme natif de leur territoire : selon Pausanias (III, 26, 3 ; IV, 31, 9) et une inscription d'époque impériale (*SEG 23. V215-217*), ils faisaient des Dioscures et d'Artémis *Orthia*, dieux spartiates, des autochtones de Messène (N. Luraghi. 2002. « Becoming Messenian », *The Journal of Hellenic Studies*. vol 122, p. 65).

Messène a eu treize rois, dont le territoire s'étendait des cités de Pharai à Gérénia. Il s'agissait de la seule région de Messénie qui n'était pas gouvernée par Nestor, fils de Nélée, qui ne réussit à annexer le royaume que quelques années après la Guerre de Troie<sup>99</sup>. La généalogie messénienne d'Asclépios commence avec la première reine et héroïne éponyme de la cité, Messéné épouse de Polyaon. Elle enfante Périerès, dont l'épouse n'est pas mentionnée. Il a pour fils Aphareus et Leucippe, ce dernier étant père de trois filles, Arsinoé, Hilaeira et Phoebé. La fontaine de l'agora messénienne personnifie une nymphe du nom d'Arsinoé, mais Pausanias ne précise pas s'il s'agit de la même Arsinoé que la mère d'Asclépios ou si elle est d'une quelconque façon liée à cette dernière<sup>100</sup>.

Alors qu'à Épidaure, Asclépios tient la place centrale dans le panthéon pour son rôle de guérisseur, à Messène il est un dieu poliade, co-titulaire de la cité avec Messéné. Selon ce que rapportent Pausanias et nos lectures sur Asclépios, aucune autre cité du Péloponnèse ne lui a octroyé le statut de dieu poliade. Messène ne le lui donne d'ailleurs qu'en 369 av. J.-C., lorsque la ville est reconstruite. Il devient alors intimement lié à l'identité messénienne, qui doit aussi être recréée, selon les thèses de Luraghi<sup>101</sup> et Sineux<sup>102</sup>.

---

<sup>99</sup> Pausanias, *Description de la Grèce*, Commentaire IV, III, 1-2 (J. Aubergier).

<sup>100</sup> « Mais lors du conflit qui opposa à propos des bœufs les enfants d'Aphareus et leurs cousins, les Dioscures, Pollux tua l'un des deux et le destin surprit Idas qui fut foudroyé ; la maison d'Aphareus se trouva alors privée de toute descendance mâle et le pouvoir sur la Messénie revint à Nestor, le fils de Nélée, pour tous les Messéniens, notamment ceux sur lesquels Idas régnait auparavant, exception faite de ceux qui étaient soumis aux enfants d'Asclépios. En effet, à ce qu'on dit, les enfants d'Asclépios firent la guerre contre Ilion comme Messéniens, car Asclépios était fils d'Arsinoé, la fille de Leucippe, et non de Coronis. (...) Glaucos, le fils d'Aipyros, qui régna après lui (...) Il fut aussi le premier à faire des sacrifices à Machaon, le fils d'Asclépios, à Gérénia ; il accorda aussi à Messéné, la fille de Triopas, les honneurs que l'on accorde aux héros. » (IV, III, 1-2, 9).

<sup>101</sup> Luraghi, *op. cit.*, p. 45-69.

<sup>102</sup> P. Sineux. 1997. « À propos de l'Asclépieion de Messène : Asclépios poliade et guérisseur », *Revue des Études Grecques*. no 110. p. 1-24.

Afin de comprendre ce problème d'identité messénienne et comment Asclépios s'y insère, il faut ouvrir une parenthèse sur la question de la localisation de « l'ancienne Messène » de l'époque d'Homère, de la domination spartiate et de l'exil des Messéniens, et enfin de la révolte de 371 soutenue par Épaminondas de Thèbes. D'abord, cette vieille Messène n'est pas toujours située au même endroit selon les sources. La Pylos de Nestor n'avait initialement rien à voir avec la Messène de Thucydide<sup>103</sup>; elle aurait été plus au nord, près de l'Alphée. En fait, ce n'est qu'au V<sup>e</sup> siècle, avec Pindare, que Nestor est nommé le « vieux Messénien » et que la région est appelée la « divine Pylos<sup>104</sup> ».

Au cours du VIII<sup>e</sup> siècle, Sparte étend sa domination sur les régions à l'ouest du Taygète. Les institutions politiques de l'ancienne Messène perdent alors toute indépendance. Leurs cultes se modèlent sur ceux de Sparte. En 469, un tremblement de terre frappe la région et provoque les révoltes hilotes, notamment chez les Messéniens. Ceux-ci sont alors exilés à Naupacte, où ils sont mis sous la tutelle athénienne. Selon Pausanias, ces exilés conservent leur identité et leur langue messéniennes. Il les admire d'avoir conservé le plus pur des dialectes doriens<sup>105</sup>.

---

<sup>103</sup> « C'est alors que les Hilotes et, parmi les Périèques, ceux de Thouria et d'Aethoea se révoltèrent et se réfugièrent au Mont Ithôme. La plupart des Hilotes descendaient des anciens Messéniens qui, jadis, avaient été réduits en esclavage. Aussi les désignait-on tous du nom de Messéniens. » (Thucydide, *Histoire de la Guerre du Péloponnèse*, IV, 3).

« Pylos, située à quatre cents stades environ de Sparte, se trouve dans l'ancienne Messénie. Les Péloponnésiens l'appellent Pylos Koryphasia. » (*Ibid.*, IV, 41).

« On établit à Pylos une garnison. Les Messéniens de Naupakte y envoyèrent les plus belliqueux de leurs hommes ; ils considéraient Pylos comme leur patrie, car elle avait jadis appartenu à la Messénie. » (*Ibid.*, I, 101).

<sup>104</sup> « (...) où il a, entre autres, établi à Lacédémone, à Argos et dans la très divine Pylos les vaillants descendants d'Héraclès et ceux d'Aigimios. » (Pindare, *Pythique*, VI, 32, 6).

<sup>105</sup> « Les Messéniens, eux, errèrent hors du Péloponnèse environ trois cents ans au cours desquels il est bien évident qu'ils ne sont nullement départis des coutumes de leur pays, qu'ils n'ont pas désappris leur langue dorienne, et jusqu'à notre époque, ils en ont gardé tout particulièrement la pureté, par rapport aux gens du Péloponnèse. » (IV, XXVII, 11).

En 371 débute une révolte hilote qui se termine par la fondation de la nouvelle Messène deux ans plus tard. Sparte ne reconnaissait ni le droit des Messéniens à ce territoire, ni leur nouvelle cité que Sparte nommait d'ailleurs Koryphasion, les habitants devaient prouver, selon Luraghi, que leur revendication du site était mieux fondée que celle des Spartiates<sup>106</sup>. Ainsi, la nouvelle définition de l'identité messénienne aurait mêlé la ferveur anti-spartiate héritée de leur histoire de rébellion et la royauté mythique de l'ancienne cité, dont faisait partie Asclépios<sup>107</sup>.

Sineux affirme que cette identité souligne la spécificité messénienne dans un territoire principalement spartiate et elle donne naissance à un très fort sentiment patriotique. Les habitants font la promotion de l'idée que les Messéniens sont d'une race et d'une culture plus pures, car ils sont plus fidèles aux héros que le sont les Spartiates. L'Asclépiéion, dans lequel étaient exposés les portraits des treize rois de la cité, servait alors de musée « national » ouvert au public. Il rappelle aux citoyens, ainsi qu'aux visiteurs, le passé bien distinct de Messène<sup>108</sup>.

Tout comme les Thessaliens se sont basés sur Homère pour justifier leur version du mythe d'Asclépios, les Messéniens utilisent aussi l'*Illiade* à leur avantage. Dans le passage du *Chant II* (729-731), le poète affirme que Machaon et Podalire mènent les troupes de Tricca, d'Ithome et d'Oechalie et la Messénie comprend des cités portant ces deux derniers noms. Afin qu'il n'y ait nul doute sur l'autochtonie des

---

<sup>106</sup> Luraghi, *op. cit.*, p. 45-46.

<sup>107</sup> Luraghi précise que « the existence of a Messenian land, and of a political community called the Messenians in olden times, was a necessary presupposition for the claim of the rebels to freedom and independence from Sparta. Whoever they were, only by linking themselves to those Messenians - by becoming Messenians, as it were - could they justify their uprising. One could say that it is not so much that they revolted because they were Messenians, as vice versa: Messenian identity and revolt from Sparta can be seen as two sides of one and the same coin. The paramount importance of Messenian identity for the rebels explains why they conspicuously and stubbornly clung to it even after the revolt was over. » (*Ibid.*, p. 60).

<sup>108</sup> Sineux, *op. cit.*, p. 13-15.

fil d'Asclépios, Pausanias écrit que les Messéniens ont nommé Tricca une cité ruinée depuis longtemps, située près de Gérénia (IV, III, 1-2). Cette Tricca messénienne n'a jamais été retrouvée<sup>109</sup>. De plus, les Messéniens ont bâti un sanctuaire à Machaon près de sa tombe à Kampos. Ses fils, Nicomachos et Gorgasos, sont vénérés comme héros guérisseurs et ont un sanctuaire à Pharai. Ce dernier n'a pas encore été retrouvé par les archéologues. Il est tout de même étonnant que Machaon et ses fils aient eu un culte de guérisseurs, alors qu'Asclépios ne semble pas avoir été un médecin dans cette région. Est-ce simplement parce que les archéologues n'ont pas encore trouvé de bâtiments et d'objets votifs à fonction médicale dans l'Asclépiéion de Messène ou y a-t-il une cause mythologique? Serait-ce parce que l'Asclépios messénien est une entité différente de l'Asclépios thessalien et l'Asclépios épidaurien? Si tel est le cas, pourquoi Pausanias compare-t-il les mythes des sanctuaires visités comme s'il traitait du même dieu?

Toujours à partir de l'*Illiade*, les Messéniens tirent des preuves supplémentaires du statut royal et surtout autochtone d'Asclépios et de ses enfants. Ils invoquent l'épisode du *Chant XI* (IV, III, 2)<sup>110</sup> où Nestor soigne Machaon, blessé par une flèche. Ils affirment que le roi ne lui aurait pas porté secours personnellement s'ils n'avaient pas été tous deux de sang royal et s'ils n'avaient pas été voisins de royaume. Par l'ancienneté de la source, les Messéniens pouvaient alors réclamer une tradition aussi vieille que celle des Thessaliens. De plus, la consultation par Apollophanès l'Arcadien de la Pythie de Delphes s'est déroulée l'année précédant la

---

<sup>109</sup> D'ailleurs, elle n'existe que dans une seule autre source littéraire. Strabon, dans sa *Géographie*, VIII, 4, 4, mentionne dans cette région un sanctuaire d'Asclépios *Triccaios*, qui selon lui dériverait du temple d'Asclépios à Tricca, en Thessalie. (« On peut voir à Gérénia un sanctuaire d'Asclépios *Triccaios*, qui est une filiale de celui de Tricca en Thessalie. »).

<sup>110</sup> « (...) et ils récitent les vers d'Homère où Nestor entoure de sa sollicitude Machaon, atteint de la fameuse flèche. Il n'aurait donc pas montré tant d'attention s'il ne s'était agi d'un voisin et d'un roi d'hommes de même race. Et à mon sens, cette tradition relative aux Asclépiades trouve déjà confirmation absolue dans le fait qu'on montre à Gérénia le monument funéraire de Machaon et à Pharai le sanctuaire des enfants de Machaon. » (IV, III, 2).

reconstruction de Messène, soit en 370, alors qu'Asclépios s'apprêtait à devenir le dieu poliade de la cité. Ceci porte Sineux à croire que la version messénienne devait avoir été assez solidement assise pour que les Arcadiens, qui tentaient de promouvoir leur propre mythe d'autochtonie d'Asclépios, veuillent la déconsidérer<sup>111</sup>.

#### 1.3.4. Le mythe arcadien

*Cicéron, De la nature des dieux, III, XXII, 477-479 ; Homère, Hymne à Apollon Délien, 207-13 ; Pausanias, VIII, XXV, 11.*

Dans les cités de Mégalopolis et de Thelpousa, le Périégète recense des sanctuaires d'Asclépios *Pais* (Enfant). Dans cette dernière ville lui est racontée la troisième version péloponnésienne du mythe de naissance d'Asclépios. Dans cette version, Asclépios serait né à Thelpousa, où il est exposé sur une montagne par sa mère, dont le nom n'est pas précisé. Il est recueilli par Autolaos, un frère bâtard d'Élatos, père d'Ischys d'Arcadie. Il aurait ensuite été élevé par la nourrice Trygon (Tourterelle), dont la tombe aurait été située à côté du sanctuaire d'Asclépios *Pais*<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> P. Sineux, qui a rédigé un article sur le statut unique d'Asclépios à Messène, croit que les arguments des Messéniens en faveur de l'ethnicité du dieu de la médecine auraient eu des racines plus profondes qu'Homère et son *Iliade*. En effet, la ressemblance (ou les emprunts) entre les mythes thessaliens et messéniens peut être due à une migration éolienne antérieure à « l'invasion dorienne » dans cette région. Il supporte sa théorie par le mythe de l'exil de Nélée d'Iolchos en Messénie, en plus des noms de villes semblables ou identiques, telles Oechalie, Ithome et Pharai (les Phères de Thessalie). Il mentionne aussi des cultes présents dans la région d'origine éolienne, comme le culte d'Inô de Thèbes à Coroné et à Leuctres et celui des Néréides à Kardamylé. À l'instar des autres, Nicomachos et Gorgasos auraient été d'anciens héros guérisseurs, qui sont devenus des petits-fils d'Asclépios lorsqu'il a été adopté à Sparte. Il semble que la famille d'Asclépios se soit agrandie par cette pratique d'adoption des dieux et héros guérisseurs qu'il supplantait. Sineux conclut que les Messéniens n'ont pas nécessairement « recyclé » tous les éléments de la version thessalienne, car ils ont des bases semblables leur permettant de réclamer Asclépios légitimement. Seules les fouilles archéologiques contredisent leur version d'un culte très ancien à Messène (Sineux, *op. cit.*, p. 13-15).

<sup>112</sup> « Le Ladon, après avoir laissé le sanctuaire d'Érinys, longe à gauche le temple d'Apollon *Onkeiatas* et à droite un sanctuaire d'Asclépios *Pais*, où se trouve le tombeau de Trygon. Trygon était,

Ni le sanctuaire de Thelpousa, ni la tombe de Trygon n'ont été retrouvés par l'archéologie<sup>113</sup>. Le Périégète répète que, comme pour la version messénienne, il ne donne nul crédit à ce mythe, croyant fermement qu'Épidaure a vu naître le dieu.

Une thèse de W. Helbig<sup>114</sup>, exposée et critiquée par Jost, tente de prouver l'ancienneté du culte arcadien par l'analyse iconographique d'un bas-relief du Latran datant de l'époque antonine. On y voit un garçon ayant un fruit dans la main, assis en face d'un homme tenant une corne d'abondance et un canthare. Dans l'arbre à ses côtés, une tourterelle est perchée. Helbig lit ce bas-relief comme représentant Asclépios enfant, Autolaos et Trygon sous sa forme animale. Si son analyse est exacte, cette fresque montrerait que le mythe de Thelpousa a été assez populaire pour être diffusé. Jost en doute fortement.

Jost poursuit que l'Hymne homérique à Apollon *Délien* nomme la mère d'Asclépios comme « la jeune Azantide<sup>115</sup> ». Elle aurait alors été la fille d'Azan ou de la contrée arcadienne du nord, l'Azanie, région près de Thelpousa. Il s'agirait peut-être d'une version arcadienne oubliée pendant longtemps. Jost ajoute que cet Asclépios d'Azanie pourrait aussi être le « premier des Asclépios » nommé par Cicéron dans *De la nature des dieux* (III, XXII, 477-479)<sup>116</sup>. Que Thelpousa ait voué un culte à Asclépios *Pais* et qu'il ait été adopté par Mégalopolis pourrait prouver non

---

dit-on, la nourrice d'Asclépios. On raconte, en effet, qu'à Thelpousa l'enfant Asclépios, qui avait été abandonné, fut trouvé fortuitement par Autolaos, bâtard d'Arkas ; celui-ci recueillit le bébé ; à la suite de cela, l'enfant Asclépios <...> ; j'ai préféré croire ce que j'ai exposé dans mes chapitres sur Épidaure. » (VIII, XXV, 11).

<sup>113</sup> Jost, (1985), *op. cit.*, p. 496.

<sup>114</sup> W. Helbig, *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Ro.* vol. I, no. 1017, p. 732, cité dans Jost, (1985), *op. cit.*, p. 496.

<sup>115</sup> Homère, *Hymne à Apollon Délien*, 207-13, cité plus haut.

<sup>116</sup> Cicéron, *De la nature des dieux*, III, XXII, 477-479, cité plus haut.

seulement que les habitants de cette région le considéraient comme originaire d'Arcadie, mais encore que cet attachement au dieu enfant avait des racines profondes. Hors d'Arcadie, les archéologues n'ont découvert aucun culte d'Asclépios *Pais*<sup>117</sup>.

Il est difficile de déterminer de quelle région provient le culte arcadien. Il semble que le thème d'Asclépios exposé sur une montagne, puis sauvé par une nourrice humaine ou animale – Trygon la tourterelle, la chienne ou la chèvre – puisse avoir été créé par Thelpousa<sup>118</sup>. Il s'agit d'ailleurs d'un topos bien connu, comme dans les récits de Sémiramis, de Moïse ou de Romulus et Rémus. Il serait alors postérieur à la version épidaurienne narrée par Isyllos, puisque absent dans son *Péan* de 300 av. J.-C. Par contre, une seconde version d'Épidaure, probablement de tradition orale et incluant ce thème est racontée à Pausanias. Est-ce Épidaure qui a emprunté à l'Arcadie ou est-ce l'Asclépiéion épidaurien qui a créé une version nouvelle après celle d'Isyllos et qui aurait ensuite influencé Thelpousa? Si on accepte l'ancienneté du mythe arcadien, il serait alors dérivé directement de Thessalie. Si tel est le cas, les Arcadiens auraient éliminé des éléments thessaliens de leur mythe, comme Coronis pour mère d'Asclépios et le meurtre de celle-ci, tout en conservant l'infidélité de l'amante d'Apollon et créant le thème de la naissance secrète et de l'exposition de l'enfant.

Ces différentes versions du mythe de naissance d'Asclépios montrent qu'alors que la légende héroïque le situe en Thessalie, la légende divine a perdu presque toute trace de ses origines thessaliennes au point que Pausanias n'en fait pas mention. Son lieu de naissance accepté serait devenu Épidaure à partir du IV<sup>e</sup> siècle. Le débat entre les cités se disputant l'autochtonie semble refaire surface au II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. et c'est

---

<sup>117</sup> Jost, (1985), *op. cit.*, p. 396-397.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 498-499.

ce dont Pausanias est témoin. Les causes possibles de cette résurgence sont discutées au second chapitre.

#### 1.4. L'environnement propre à Asclépios

*Aelius Aristide, Les Asclépiades, 22 ; Plutarque, Aetia Romana, 94, 286D.*

Nous savons désormais ce que Pausanias retient sur Asclépios et les théories des historiens modernes sur ses débuts et ses origines. Il nous reste une chose à étudier afin de comprendre la complexité du dieu, soit son culte et l'environnement qui lui est propre. Les Anciens lui ont prêté différentes actions médicales selon les époques. Au VII<sup>e</sup> siècle, Asclépios prend la place de son père, Apollon, à titre de dieu guérisseur des hommes et de patron des médecins à Épidaure. En plusieurs sanctuaires du Péloponnèse, la majorité dans les régions à l'est, une association demeure entre père et fils<sup>119</sup>. À Épidaure, où le lien reste le plus fort, Apollon veille encore aux purifications obligatoires pour entrer dans l'enceinte de son fils. Les prêtres d'Asclépios présentent un dieu ayant évolué dans ses pratiques médicales. Selon cette perspective, Asclépios est lié d'abord aux guérisons magiques et oraculaires. C'est au cours du IV<sup>e</sup> siècle qu'on incorpore dans son culte les pratiques de la médecine hippocratique et l'hydrothérapie. Cette nouvelle approche suit l'adoption du culte d'Asclépios par la cité d'Athènes, qui aurait créé officiellement les guildes des médecins. Entre les VII<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, Asclépios, qui était un dieu guérisseur parmi tant d'autres, devient le dieu de la médecine par excellence. À la fin de cette partie, nous examinerons différentes hypothèses d'historiens pour expliquer la primauté d'Asclépios sur les autres dieux et héros guérisseurs.

---

<sup>119</sup> Pausanias mentionne les cités de Sicyone (II, X, 2-3), Épidaure (II, XVI, 3-10), Gythion (III, XXI, 7), Messène (IV, XXXI, 9-12), Aigeira (VII, XXVI, 7), Mantinée (VIII, IX, 1), Thelpousa (VIII, XXV, 11) et Mégalopolis (VIII, XXII, 4-5).

#### 1.4.1. Les approches médicales liées à Asclépios

Afin de comprendre l'évolution des approches médicales liées à Asclépios, il nous faut décrire la perception de la maladie et de sa guérison qu'en ont les Anciens. Pour eux, les dieux sont autant la cause que la solution des maux humains<sup>120</sup>. On perçoit cette conception de la maladie surtout dans les épopées. Par exemple, un épisode tardif de la Guerre de Troie, narrée dans la *Petite Iliade*, décrit comment Téléphe est blessé à la cuisse par la lance rouillée d'Achille. Apollon lui communique un oracle affirmant que seul celui qui a causé la plaie peut la guérir.

Par précaution face à la maladie, les Anciens portent des amulettes de protection, payent des prêtres pour des incantations et sortilèges chassant le mauvais sort et consultent des astrologues et devins pour connaître la volonté des dieux. Le culte d'Asclépios reprend ces méthodes : ses prêtres invoquent les pouvoirs guérisseurs du dieu à travers les rituels et emploient parallèlement dans leurs cures plantes et minéraux, éléments portant en eux toute la puissance et la sagesse de la terre et constituant la première étape de ce qui sera la médecine hippocratique<sup>121</sup>. Un seul type de miracle est absent dans son culte : suite à sa résurrection par Zeus, Asclépios a reçu l'interdiction par le roi des dieux de ramener quiconque à la vie, ni même de guérir les maladies mortelles. Tout mourant doit désormais être transporté

---

<sup>120</sup> M.T. Compton. 1998. « The Union of Religion and Health in Ancient Asklepieia ». *Journal of Religion and Health*. vol. 37, no 4 (hiver), p. 304.

<sup>121</sup> Pettis explique que « as a worker of spells and charms, the practitioner of "magic" provided the means by which persons could tap into the forces of nature and the underworld, and thus instill a sense of control over one's well-being, if not destiny. The magician, in tune with cosmic movements, practiced rituals said to manipulate the forces of nature for the benefit (and also detriment) of human beings. » (J.B. Pettis. 2006. « Earth, Dream, and Healing : The Integration of Materia and Psyche in the Ancient World », *Journal of Religion and Health*. vol. 45, no 1 (printemps), p. 124).

hors du sanctuaire, afin de garder l'enceinte toujours pure. La même règle s'applique aux femmes s'apprêtant à accoucher<sup>122</sup>.

Outre les miracles, c'est à travers le rite d'incubation que les guérisons d'Asclépios s'effectuent majoritairement. Lors de ce rituel, les patients dorment dans un *abaton*, signifiant « endroit ne pouvant être pénétré sans y avoir été invité<sup>123</sup> ». C'est alors qu'Asclépios leur apparaît en rêve et délivre un oracle. Selon Meier, lorsqu'une culture donne une grande importance aux rêves, ces visions nocturnes détiennent alors une influence sur la vie des hommes. Les Anciens auraient vu leurs rêves non pas comme un phénomène mental ou issu de l'inconscient comme on l'entend aujourd'hui, mais plutôt comme un événement s'étant réellement déroulé. En conséquence, l'expérience qu'ils vivent et le message qu'ils reçoivent auraient été empreints d'un grand pouvoir. Ils se doivent donc de dormir dans un lieu adéquat et de manière propice aux rêves lorsqu'ils désirent recevoir des informations<sup>124</sup>.

Les historiens ne savent trop comment se déroulaient vraiment ces oracles. Les patients sont-ils drogués afin de voir le dieu? Ou bien les prêtres personnifiaient-ils Asclépios en une pièce de théâtre nocturne? Peut-être doit-on croire que la dévotion des patients les poussait à rêver au dieu. Plus encore, les remèdes pouvaient être murmurés aux oreilles des dormeurs par les prêtres ou transmis par un système d'acoustique. L'incubation peut être une forme d'hypnose lors de laquelle les patients se souviennent de la cause profonde de leur mal. Peut-être sont-ils appelés à trouver une prescription eux-mêmes, en se rappelant les herbes médicinales dont le

---

<sup>122</sup> Guthrie, *op. cit.*, p. 59.

<sup>123</sup> C.A. Meier. 1967. *Ancient Incubation and Modern Psychotherapy*. Evanston : Northwestern University Press, p. 56.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. xiv.

savoir repose dans la terre<sup>125</sup>. Nul historien moderne ne s'entend exactement sur la forme que prenait le rite d'incubation. Une chose du moins est certaine : malgré l'importance variable qu'elle a pu tenir selon les époques, l'incubation demeure constamment une étape de la guérison dans les sanctuaires d'Asclépios<sup>126</sup>.

La conception qu'avaient les Anciens de la maladie et de ses méthodes de guérison se modifie néanmoins au cours des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles. Les sanctuaires d'Asclépios incorporent des pratiques médicales plus rationnelles, tout en conservant les traditions du culte. Les prêtres perfectionnent leurs connaissances du corps humain, dans ses besoins, ses tares et les méthodes chirurgicales qu'il nécessite. Les disciples d'Hippocrate conservent l'idée déjà présente chez les prêtres d'Asclépios qu'il n'existe aucune distinction entre une maladie physique et une maladie mentale. Le corps doit être traité comme un tout, le physique ne pouvant être guéri sans qu'on améliore aussi l'état de l'esprit. Les cures des prêtres d'Asclépios incluent donc des divertissements et des exercices intellectuels, d'où la fréquence des stades et des théâtres à proximité des sanctuaires.

---

<sup>125</sup> Pettis affirme que puisque la majorité de la population gréco-romaine vivait de la terre, elle devait sans doute connaître les propriétés médicinales des plantes et se transmettre ces informations de génération en génération (Pettis, *op. cit.*, p.116).

Les Edelstein ajoutent qu'il était naturel pour les patients de rêver que le dieu leur révèle des prescriptions très précises. Ceux-ci avaient fait un long voyage, attendu avec hâte leur guérison. Partout dans le sanctuaire, ils pouvaient voir des images d'Asclépios et lire les noms des patients guéris par le dieu et la méthode de guérison qu'il avait utilisée. Tout était donc en place pour favoriser les rêves. De plus, contrairement à de nos jours où la préparation des médicaments et les opérations se font en privé, à l'époque, tous pouvaient y assister et même poser des questions. Les médecins donnaient des lectures publiques sur des cas particuliers, parlaient à leurs patients des effets de certaines plantes, l'élite était éduquée en médecine, qui était un des sept arts de l'enseignement, et le peuple connaissait les recettes populaires (Edelstein, *op. cit.*, p. 164-165).

<sup>126</sup> R. Ginouvès, A.-M. Guimier-Sorbets, J. Jouanna et L. Villard (éd.). 1994. *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec, Actes du colloque CNRS et Fondation Singer-Polignac* (Paris, 25-27 novembre 1992). Paris : Diffusion de Boccard, p. 159.

Un grand sanctuaire comme Épidaure offre une variété de spectacles dans le théâtre. On peut y voir et entendre musique, danses, récitals de poésie et chants. Durant les festivités, des concours sportifs et des démonstrations de nouveaux remèdes et de techniques de chirurgie sont présentés, en plus des spectacles de musique et de chants et des pièces de théâtre. À Épidaure, ces concours durent neuf jours et se déroulent tous les cinq ans. Les stades et les gymnases des grands Asclépiéia servent autant aux exercices que de salles de spectacles pour les patients qui ne pouvaient pas participer aux activités physiques. De plus, les érudits peuvent étudier, chercher et écrire dans les bibliothèques<sup>127</sup>. Pour Ginouvès, ces activités diverses favorisent un état d'esprit calme et plein d'espoir. L'auteur indique que cet aspect serait plus important que les médecins abordant le culte d'Asclépios ne le laissent entendre. Il note bien que « la croyance la plus subjective a toujours été un facteur objectif de guérison<sup>128</sup> ». Il faudrait donc en tenir compte pour tous les traitements d'Asclépios.

Enfin, à partir du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., le servent d'Asclépios pratique une médecine plus scientifique. Aelius Aristide décrit dans ses *Discours Sacrés* les exercices physiques et intellectuels prescrits par son dieu. Plusieurs de ces traitements se trouvaient déjà dans les pratiques ancestrales, telles que nous les avons décrites. D'autres sont de nos jours considérés comme extrêmes. Par exemple, il est ordonné par Asclépios de ne pas se laver pendant plus d'un an et au cours des trois hivers suivants, il doit prendre des bains glacés (II, 45-82). Ginouvès prétend que l'efficacité de ce type de cures est directement proportionnelle, dans l'esprit des Anciens, à son degré d'inconfort et d'étrangeté<sup>129</sup>. Galien confirme cette perception

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>128</sup> Ginouvès, *op. cit.*, p. 243.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 162.

des traitements lorsqu'il écrit qu'Asclépios – dieu qu'il mentionne, consulte et remercie régulièrement dans ses écrits – incarne chez les malades cette confiance dans des remèdes prescrits qu'ils ne peuvent pas comprendre<sup>130</sup>. Cet abandon aux pouvoirs d'Asclépios se voit renforcé par le comportement des médecins face au dieu. Peu importe qu'ils croient ou non en une cure étrange, ils ne sont jamais autorisés à la contredire. C'est pourquoi, selon Wickkiser, Asclépios et ses patients partagent un lien intime au-delà de la compréhension des praticiens<sup>131</sup>. Enfin, malgré une participation accrue des prêtres du sanctuaire, autant pour les rituels que pour l'interprétation des rêves, toute guérison obtenue dans l'enceinte sacrée est attribuable à Asclépios uniquement<sup>132</sup>.

Au cours du III<sup>e</sup> siècle, Asclépios devient aussi le dieu d'une véritable hydrothérapie. Plutarque écrit que l'emplacement d'un centre de santé dans un site où règnent l'air pur, la végétation et l'eau claire est bénéfique pour le rétablissement des patients et le maintien général d'un bon organisme<sup>133</sup>. Il est primordial pour un tel centre d'avoir un approvisionnement constant en eau pure et fraîche, idéalement en provenance des montagnes ou des sources souterraines. Il doit également se situer

---

<sup>130</sup> « Ainsi même parmi nous à Pergame nous voyons que ceux qui se font soigner par le dieu lui obéissent lorsque en plusieurs occasions il leur demande de ne pas boire pendant quinze jours, alors qu'ils n'obéissent à aucun médecin qui leur donne cette prescription. Car tout ce qui est prescrit a une grande influence sur les actions du patient s'il a été fermement convaincu qu'un bénéfice remarquable lui en proviendra. » (Galien, *Commentaire sur les Épidémies d'Hippocrate*, VI, IV, section IV, 8).

<sup>131</sup> Wickkiser, *op. cit.*, p. 59.

<sup>132</sup> Kerényi, *op. cit.*, p. 304.

<sup>133</sup> « “Why is the shrine of Asclepius outside the city ?” Is it because they considered it more healthful to spend their time outside the city than within its walls? In fact the Greeks, quite reasonably, have their shrines of Asclepius situated in places which are both clean and high. Or is it because they believe that the god came at their summons from Epidaurus, and the Epidaurians have their shrine of Asclepius not in the city, but at some distance? Or is it because the serpent came out from the trireme into the island (in the Tiber), and there disappeared, and thus they (the Romans) thought that the god himself was indicating to them the site for building? » (Plutarque, *Aetia Romana*, 94, 286D, Traduction par Edelstein, *op. cit.*, no 708).

à l'extérieur des cités, afin d'éviter la pollution de l'air et du son<sup>134</sup>. Les grands sanctuaires sont équipés de canalisations et d'un système de purification de l'eau des plus avancés pour leur époque, ainsi que des bâtiments d'eaux préfigurant les thermes romains, selon M. Jost<sup>135</sup>. Bien que d'autres dieux utilisent l'eau dans leur culte, Asclépios l'utilise en abondance et pendant chaque étape de ses guérisons. C'est pourquoi Burford affirme qu'aucun Asclépiéion ne peut être bâti s'il n'existe une source d'eau sur ou près du site<sup>136</sup>. Pausanias mentionne d'ailleurs à plusieurs reprises le nom du cours d'eau local<sup>137</sup>. L'eau pure a des valeurs astringentes, purificatrices, thérapeutiques et oraculaires. En prenant comme modèle le sanctuaire d'Épidaure, R. Ginouvès affirme que :

(...) les valeurs de l'eau associées à la divinité (Asclépios) peuvent être reconnues à trois niveaux : l'eau porte, d'une manière générale, le caractère sacré de la divinité ; l'eau purifie le corps et, sur le plan mystique, l'âme ; enfin, l'eau contribue, réellement ou mystiquement, à l'assainissement, à la guérison du fidèle<sup>138</sup>.

---

<sup>134</sup> Ginouvès, *op. cit.*, p. 227.

<sup>135</sup> Jost, (1985), *op. cit.*, p. 205.

<sup>136</sup> Burford, *op. cit.*, p. 19.

<sup>137</sup> Pausanias note une fontaine dans l'Asclépiéion d'Athènes (I, XXI, 4), le port de Corinthe (II, II, 3) et la source Lerna de la même cité (II, IV, 5), le fleuve Asôpos à Titané (II, XI, 5), une fontaine, un bain et un puits à Épidaure (II, XVII, 5-6 ; V, XI, 11), une fontaine à Trézène (II, XXXII, 3), le fleuve Eurotas à Thérapné (III, XIX, 7), un ruisseau à Pellène (III, XXI, 2), un autre à Gythium (III, XXI, 7), la mer à Asôpos (III, XXII, 7), encore près de Boeae (III, XXIII, 4) et à Épidaure Limeria (III, XXIII, 6), deux sources et la mer à Leuctres (III, XXIV, 2 ; 6 ; XXVI, 3), le fleuve Pamisos à Coroné (IV, XXXIV, 6), la rivière Néda à Kyparissia (IV, XXXVI, 7), les sept fleuves près d'Olympie – Alphée, Héliston, Brenthéatès, Gortynios, Bouphagos, Ladôn, Érymanthe – (V, VII, 1), le fleuve Claseos près des montagnes Sauros (VI, VII, 1), une mer intérieure à Smyrne (VI, XXI, 3), le Phoinix à Aigeira (VII, XXIII, 5), des sources et des fleuves en abondance, dont le Crios, à Pellène (VII, XXVII, 11), la rivière Arsen et le fleuve Ladon à Kaous (VIII, XXV, 1-3), la rivière à Gortys (VIII, XXVIII, 1) et le fleuve Hercyna à Lébadée (IX, XXXIX, 2).

<sup>138</sup> Ginouvès, *op. cit.*, p. 228.

L'auteur ajoute que l'eau, par son caractère doux, « bénéfique et toujours pacifique », aide même au salut des consultants<sup>139</sup>.

En plus de son utilisation de l'hydrothérapie et de l'incubation, Asclépios développe une fonction de protecteur de la famille. Selon les Edelstein, Asclépios aurait été plus proche de sa famille que la plupart des autres dieux<sup>140</sup>. En effet, il semble avoir consacré ses enfants à la médecine dès leur naissance, car il leur a donné des noms personnifiant divers aspects de son métier. Outre Machaon et Podalire, ses deux fils aînés dont le nom ne signifie rien, il aurait eu pour fils Ianiscos (Guérisseur), Evamérion (Bonne santé) et Akéso (Remède)<sup>141</sup>. Ses filles incluent Hygie (Santé), Pronoia (Pronostic), Iaso (Guérison), Panakeia (Panacée), Aigle (la Lumineuse, nommée en l'honneur de sa mère) et parfois la Muse Mnèmosyne (Mémoire)<sup>142</sup>. Les autres enfants d'Asclépios sont considérés comme d'anciens héros ou dieux guérisseurs adoptés par Asclépios. C'est le cas d'Aratos à Sicyone, ainsi que des fils de Machaon, Alexanôr à Titané, Nicomachos et Gorgasos à Kampos et Sphyros à Argos.

Surtout dans ses débuts et jusqu'à l'époque hellénistique, Asclépios a rarement travaillé sans ses enfants. Il était initialement un héros guérisseur ; pour devenir un dieu guérisseur plus puissant que tous les autres, il devait être en possession d'un pouvoir de guérison inné – qu'il obtient de son père Apollon – et connaître tous les remèdes. De plus, il devait aussi être dieu de la santé, non seulement celui qui la rend, mais celui qui la préserve. Plus tard, lorsque les Anciens

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>140</sup> Edelstein, *op. cit.*, p. 86.

<sup>141</sup> Hart, *op. cit.*, p. 28.

<sup>142</sup> Selon Jost, l'adoption de cette dernière peut être justifiée par la nécessité des patients de se souvenir de leurs rêves oraculaires lors du rite d'incubation (Jost, (1985), *op. cit.*, p. 503).

ont eu confiance en la présence permanente d'Asclépios dans ses sanctuaires, sa famille a graduellement été oubliée. Par contre, Hygie est demeurée puisqu'elle est « celle qui vaut autant que tous les autres<sup>143</sup> », selon Aelius Aristide. Par son association avec sa famille, et surtout avec sa fille Hygie, Asclépios s'est fait le protecteur des familles, donnant aux femmes des enfants en santé<sup>144</sup>.

Une meilleure connaissance d'Asclépios, de son identité plurielle et de ses approches médicales selon les époques, ainsi que les variations dans son mythe, nous informent de la complexité de ce dieu. Il serait désormais intéressant de comprendre pourquoi il est devenu le dieu puissant, relativement homogène, dont nous parle Pausanias.

#### 1.4.2. Les causes du succès d'Asclépios

Puisque Pausanias croit qu'Asclépios a été un dieu dès ses débuts, on peut faire un pas de plus et supposer qu'il croit également qu'Asclépios était une divinité aussi puissante à ses débuts qu'à son époque. Ce pourrait en partie expliquer pourquoi il omet l'évolution des approches médicales dont nous venons de traiter. Ce serait aussi pourquoi il néglige de mentionner les causes pour lesquelles Asclépios, plutôt qu'un autre dieu ou héros guérisseur, fut choisi pour devenir le dieu par excellence de la médecine. Ces causes sont l'objet d'études récentes.

D'abord, en se basant sur les écrits d'Aelius Aristide et sur les stèles d'Épidaure, les Edelstein proposent qu'Asclépios offre un lien plus intime avec les

---

<sup>143</sup> « (...) Iaso and Panacea and Aegle and Hygieia, who is worth as much as all the others, the famous children of Epione. » (Aelius Aristide, *Les Asclépiades*, 22, Traduction par Edelstein, *op. cit.*, no 282).

<sup>144</sup> Edelstein, *op. cit.*, p. 89.

hommes que ce que leur permettent les Olympiens<sup>145</sup>. Il donnerait une attention égale à tous, peu importe leur statut social ou la richesse de leurs offrandes. D'autres dieux ne répondraient qu'aux suppliants leur apportant les meilleurs sacrifices. Bien qu'il faille prendre ces stèles de propagande avec réserve, nous pouvons tout de même affirmer que les miraculés proviennent de toutes les strates sociales<sup>146</sup>. Alors que les Olympiens inspirent le respect et la crainte, il semble que les Anciens donnent volontiers leur confiance à Asclépios. Toujours selon les Edelstein, le prêtre d'Asclépios renforcerait ce lien intime entre les humains et lui-même. Aux yeux des Anciens, un médecin aurait tenu une responsabilité plus grande que simplement guérir et conseiller ses patients. Il devait être envers eux comme un roi envers ses sujets : il devait être leur gardien, leur protecteur et leur tuteur ; en retour, ses patients devaient lui faire confiance. Les hommes se seraient ainsi sentis mieux reçus et plus en sécurité dans les sanctuaires d'Asclépios que dans le domaine d'autres dieux plus lointains<sup>147</sup>.

On trouverait dans son mythe une seconde cause de son adoption comme dieu panhellénique. Les Edelstein croient qu'Asclépios l'a emporté sur les autres dieux et héros guérisseurs par le fait qu'il s'est trouvé une place dans la tradition épique<sup>148</sup>. Selon ces auteurs, les hommes peuvent s'identifier à lui facilement, puisqu'Asclépios a été mortel avant d'être divinisé et a appris son métier de médecin et ce, pendant de longues années, au contraire des Olympiens, nés immortels et avec leurs pouvoirs inaccessibles. Son expérience humaine fait que les hommes se tournent vers lui pour du secours, plutôt que vers un autre dieu qui n'a jamais vécu sur Terre. En effet, un

---

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 111-112.

<sup>146</sup> Les Edelstein affirment que la majorité des patients étant pauvres, les établissements et le fonctionnement des sanctuaires sont payés surtout par les donations des riches (*Ibid.*, p. 115-117).

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 111-112.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 61.

malade offre plus facilement sa confiance à un être qui a lui-même souffert, puisque ce dernier peut être compatissant à sa peine. En certains endroits d'Asie Mineure, le peuple va jusqu'à l'appeler *Sôter* (Sauveur). Il s'agit d'ailleurs de l'épiclèse que lui attribue le plus souvent Aelius Aristide<sup>149</sup>.

Le troisième facteur du succès d'Asclépios, présenté par Wickkiser<sup>150</sup>, serait son utilisation combinée de la médecine hippocratique et des guérisons miraculeuses. Au cours du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., avec le vent de rationalisme qui déferle sur Athènes et toute la Grèce, s'installe une nouvelle conception de la maladie. Elle n'est plus uniquement une malédiction des dieux ; elle peut être de cause naturelle également. Ainsi, un traitement médical aidé d'un rituel religieux n'est pas toujours nécessaire, mais est parfois essentiel. La spécialisation des prêtres d'Asclépios, selon les besoins physiques ou mentaux des patients, est alors bénéfique pour le culte du dieu<sup>151</sup>. Jamais il ne promet de tout guérir ou d'offrir l'immortalité ; il ne promet que son aide et son support moral. Il ne peut donc pas décevoir ses patients<sup>152</sup>. Enfin, toujours selon Wickkiser, en employant la médecine hippocratique, illustrée par le *Corpus* du même nom, les prêtres rendent leurs traitements compréhensibles aux hommes. La notion de guérisons magiques n'en a pas moins gardé son attrait. Comme nous l'avons mentionné, Asclépios est le seul refuge des patients souffrant de maladies chroniques, incurables ou mortelles. Lorsque les médecins ne peuvent plus rien pour eux, ou lorsqu'ils les refusent, les malades ne nécessitent plus une médecine compréhensible, mais bien une médecine mystérieuse et divine qui leur accorde un miracle. De plus, les médecins coûtent cher, alors que les traitements dans les

---

<sup>149</sup> Séchan et Lévêque, *op. cit.*, p. 235.

<sup>150</sup> B.L. Wickkiser. 2008. *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in Fifth-Century Greece : Between Craft and Cult*. Baltimore : The John Hopkins University Press, p. 31.

<sup>151</sup> Edelstein, *op. cit.*, p. 102.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 173.

Asclépiéia étaient peu dispendieux ou gratuits. Le stoïcisme, philosophie à la mode au II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., propose à l'élite la générosité envers les pauvres et des dons fréquents aux dieux<sup>153</sup>. Asclépios profite donc des déficiences de la médecine humaine, selon Wickkiser.

La dernière cause de sa popularité serait la prise en charge de la propagation de son culte par des personnages et des cités influentes. Les prêtres d'Épidaure auraient établi un système de propagande très efficace dès le V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Ils ont fait sculpter au moins six stèles détaillant des miracles de leur dieu. Ils ont fait frapper des monnaies à l'effigie d'Asclépios et nombre de cités du Péloponnèse suivent leur exemple<sup>154</sup>. Sa présence sur les monnaies rappellerait au peuple son existence réelle et ses pouvoirs de guérison. Ces pièces peuvent également servir dans la vie courante des fidèles en devenant des talismans<sup>155</sup>. Selon Delcourt, une ancienne publicité peut s'être plus tard transformée en conte populaire, transmis de génération en génération. Ces histoires favorisent la dévotion à Asclépios encore davantage que le font les festivités et les concours d'Épidaure<sup>156</sup>. De plus, bien des gens influents, nobles, ambassadeurs, ou vainqueurs de concours, avaient la possibilité d'importer un nouveau culte dans leur cité<sup>157</sup>. Par l'action de ces personnes, Asclépios obtient une forte présence dans le Péloponnèse au cours du V<sup>e</sup>

---

<sup>153</sup> Wickkiser, *op. cit.*, p. 58-59.

<sup>154</sup> Wroth nomme, dans le Péloponnèse, les cités de Patras, d'Aigion, de Boeae, de Trézène, de Las, d'Orchomène, d'Asiné et de Corinthe (Wroth, *op. cit.*, p.73).

<sup>155</sup> Hart, *op. cit.*, p. 15.

<sup>156</sup> M. Delcourt. 1947. *Les grands sanctuaires de la Grèce*. Paris : Presses Universitaires de France, p. 105.

<sup>157</sup> Edelstein, *op. cit.*, p. 117.

siècle av. J.-C. Le siècle suivant, il est titulaire de plus de deux cents sanctuaires à travers l'Empire d'Alexandre et les colonies grecques de la Méditerranée<sup>158</sup>.

L'internationalisation du culte d'Asclépios serait due non seulement aux gens influents, mais à son adoption par des cités importantes, en premier lieu par Athènes en 420 av. J.-C. Alors le centre d'un empire économique (malgré la Guerre du Péloponnèse) et vouée à demeurer encore sous l'époque romaine une capitale culturelle, la cité exerce une grande influence. Les dieux qu'elle vénère auraient de fait été considérés comme plus puissants. Ensuite, Pausanias raconte comment, en 370, un Arcadien a consulté la Pythie de Delphes, afin de connaître le véritable lieu de naissance d'Asclépios<sup>159</sup>. Cette quête devait être une tentative de mettre fin au débat qui régnait entre des cités grecques sur l'autochtonie du dieu. L'oracle déclare Asclépios originaire d'Épidaure et confirme du coup l'existence même du dieu. Enfin Rome, future capitale du monde antique, l'adopte en 291, suite à la peste qui avait fait rage sept ans plus tôt. De la même façon qu'Athènes, son influence culturelle et religieuse aide Asclépios à s'implanter à travers presque toutes les provinces de l'Empire<sup>160</sup>.

La particularité de l'expérience humaine, de la personnalité, de la pratique médicale et du culte d'Asclépios expliquerait la complexité du dieu, sa popularité auprès des Anciens et l'exportation de son culte aux quatre coins de l'Empire romain. C'est également pourquoi il aurait pris le dessus sur la majorité des autres cultes guérisseurs. Nous comprenons maintenant mieux pourquoi Asclépios a une

---

<sup>158</sup> Wickkiser, *op. cit.*, p. 37.

<sup>159</sup> « (...) comme Apollonophanès d'Arcadie était venu à Delphes pour demander au dieu si Asclépios était issu d'Arsinoé et s'il était le concitoyen des Messéniens, la Pythie lui délivra cet oracle : Ô toi qui as fait croître une grande jubilation pour tous les mortels, Asclépios, toi qu'a enfanté, unie dans l'amour avec moi, la fille de Phlégyas, la désirable Coronis dans la rocailleuse Épidaure. » (II, XVI, 7).

<sup>160</sup> Edelstein, *op. cit.*, p. 117-120.

renommée plus vaste et un caractère plus complexe que ne le laisse entendre Pausanias.

### 1.5. Conclusion

Pausanias retient principalement deux facettes d'Asclépios. La première est une énumération des monuments, sites, statues et mythes de fondation consacrés à Asclépios. Nous constatons qu'en Grèce continentale, l'Arcadie et la Corinthie lui ont érigé le plus grand nombre de bâtiments. En tant que modernes, nous nous questionnons sur le manque de précisions, l'indifférence presque, de Pausanias face à l'apparence des statues, notamment face à une forme plus rare montrant un visage imberbe. Il semble cependant que ce qui nous paraît être une absence importante d'informations pourrait être une omission volontaire de sa part. En effet, l'apparence physique d'Asclépios devait être bien connue des hommes du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. et il aurait été superflu de décrire chaque statue. De même, le visage imberbe, bien que plus rare, devait avoir des exemples célèbres – quelques-unes ont été trouvées à Cos – et ne pas surprendre les lecteurs. Nous savons aujourd'hui que ces statues imberbes proviennent d'une mode artistique du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. qui n'a pas été populaire pour Asclépios. Pourquoi Pausanias néglige-t-il d'inclure cette explication? Peut-être parce qu'elle était connue, peut-être parce qu'il ne désirait pas rédiger une analyse d'histoire de l'art, peut-être n'en connaissait-il pas non plus la raison. Le même principe, soit la connaissance implicite des lecteurs, pourrait expliquer l'absence générale d'explication face aux épiclèses d'Asclépios. De même, V. Pirenne-Delforge<sup>161</sup> affirme que les épiclèses ne marquaient que l'appropriation régionale d'un dieu, sans que les Anciens en réclament une justification.

---

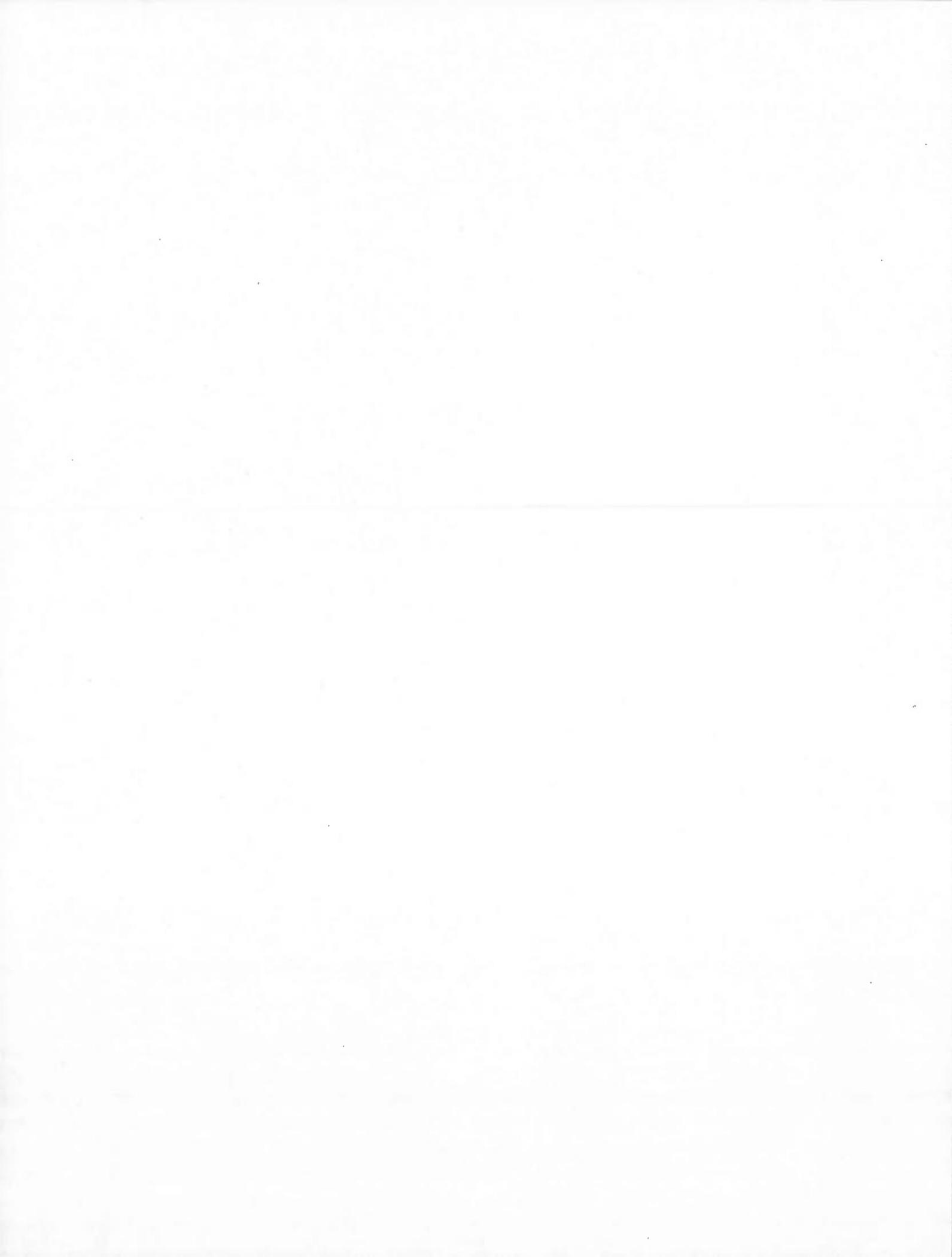
<sup>161</sup> Pirenne-Delforge, *op. cit.*, p. 142-145.

La seconde façon dont Pausanias aborde Asclépios est davantage historique. Nous avons vu, dans notre seconde partie, que Pausanias affirme qu'Asclépios a été un dieu dès ses débuts. Ceci laisse entendre que certains auteurs ou des cités le considèrent – ou l'ont déjà considéré – comme ayant un statut différent. En effet, en étudiant des auteurs antérieurs à Pausanias, ainsi que les rapports de fouilles archéologiques, nous voyons que diverses identités ont été attribuées à Asclépios au cours des siècles. Il commence sa carrière en tant que héros ou dieu chthonien, selon les théories des historiens modernes. On en trouve des traces dans la tradition épique, la plus ancienne source écrite mentionnant Asclépios étant l'*Illiade* d'Homère. Avec l'extension de son culte, chacun de ses sanctuaires devait bénéficier de sa présence ; il a donc eu besoin d'une omniprésence comparable à celle des Olympiens. Il obtient alors le statut de dieu majeur, ce qui permet des ajouts et des modifications à son mythe.

Dans notre troisième partie, nous avons analysé les mythes d'autochtonie rapportés par Pausanias. Il les relate brièvement, en précisant croire en la version d'Épidaure, seule véridique ; parce qu'elle était ancienne – pour l'auteur, l'ancienneté d'une tradition lui donnait force de vérité – et parce que la plupart des sanctuaires, dont les plus grands de Cos et de Pergame, étaient dérivés de l'Asclépiéon d'Épidaure. Il est cependant étrange que Pausanias, en tant qu'aristocrate éduqué, sans doute familier avec les œuvres d'Homère, d'Hésiode, de Pindare et d'Apollodore, entre autres auteurs anciens, ne mentionne pas la version thessalienne, considérée comme la version originelle par les historiens modernes. De plus, il n'offre aucune explication de ce débat entre des cités grecques, qui réclament toutes la naissance d'Asclépios en leur sein. Il ne dit rien non plus sur la continuité – ou la résurgence – de ce débat à son époque, alors qu'on aurait cru qu'il se serait terminé au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. avec l'oracle de la Pythie. Les historiens ont avancé plusieurs théories pour justifier ces omissions. Celles-ci seront traitées dans notre second chapitre.

Enfin, nous avons décrit l'environnement propre à Asclépios. Les Anciens lui ont attribué des approches médicales selon son statut et les croyances face à l'origine des maladies. C'est ainsi qu'il commence sa carrière en tant que héros ou dieu chthonien, soignant alors principalement par magie et par rêves oraculaires. Lorsque les prêtres s'initient à la médecine hippocratique, Asclépios est présenté comme un guérisseur aux pratiques plus scientifiques, désormais compréhensibles aux hommes. Il conserve tout de même son rite principal, l'incubation, et la combinaison des méthodes magiques et rationnelles aurait été une des causes de son succès. Il a développé en même temps une véritable hydrothérapie, l'eau entrant dans chaque étape de ses traitements, et une fonction de protecteur de la famille, par le lien étroit qu'il développe avec la sienne. Asclépios finit par supplanter la majorité des autres héros et dieux guérisseurs, les adoptant souvent comme ses enfants ou ses petits-enfants, pour enfin devenir le dieu de la médecine par excellence. Par les miracles qui perdurent, chose que les médecins humains ne peuvent accomplir, ainsi que par l'adoption des approches scientifiques et compréhensibles aux hommes, il serait le meilleur médecin. Les hommes pouvaient s'identifier à lui par son expérience humaine et lui-même pouvait avoir une plus grande compassion envers eux, puisqu'il avait souffert aussi. Il aurait donc profité des limites de la médecine humaine, ainsi que de l'action de gens d'influence, de prêtres et de grandes cités, comme Athènes et Rome.

Cependant, tous ces aspects d'Asclépios nous sont connus par la lecture d'autres auteurs. Pausanias, lui, n'en mentionne rien. Pourquoi néglige-t-il cette évolution? Pourquoi refuse-t-il de croire qu'il n'a pas toujours été le dieu qu'il connaissait au II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.? Tente-t-il volontairement de présenter un dieu inchangé par les siècles? Ces questions seront considérées dans notre prochain chapitre.



## CHAPITRE II

### ASCLÉPIOS AU II<sup>e</sup> SIÈCLE AP. J.-C.

Nous avons montré dans notre premier chapitre qu'Asclépios est un dieu complexe, dont la nature et le mythe d'origine ont évolué au cours des siècles. Pourtant, Pausanias le présente uniquement tel qu'il apparaît au II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. alors qu'il n'hésite jamais à remonter dans le temps. Essayons désormais de comprendre pourquoi le Périégète a une telle vision figée d'Asclépios et de déterminer si sa vision du dieu est partagée par ses contemporains. Pour ce faire, nous devons d'abord établir le contexte historique dans lequel Pausanias a vécu. Alors que l'élite éprouvait jusque-là une certaine perte de confiance dans les dieux traditionnels, les rituels et les oracles, abandonnant les sanctuaires<sup>5</sup>, au II<sup>e</sup> siècle on est témoin d'un renouveau religieux<sup>6</sup>.

Ce retour à la religion traditionnelle – celle dite des Anciens – est une des valeurs de la Seconde Sophistique, courant culturel du II<sup>e</sup> siècle. Les sophistes perçoivent la religion comme le ciment de l'État. Eux-mêmes se considèrent comme les héritiers (et les représentants) de la culture des Anciens. C'est pourquoi il existe un tel engouement pour les questions religieuses et philosophiques. Malgré le respect des traditions, ils sont parfois amenés à interpréter les mythes, afin d'en comprendre le sens profond. Pausanias offre d'ailleurs un exemple de cette pratique à travers une

---

<sup>5</sup> Dans ses *Discours Pythiques*, Plutarque déplore cette « mort de la Pythie » dans le sanctuaire de Delphes. Elle avait été presque ignorée des premiers empereurs et les consultants issus de l'élite riche et éduquée préféraient souvent offrir des œuvres poétiques ou artistiques plutôt que de l'argent à l'oracle (A. Boulanger. 1968 (1923). *Aelius Aristide et la Sophistique dans la province d'Asie au II<sup>e</sup> siècle de notre ère*. Paris : Éditions de Boccard, p. 180-181).

<sup>6</sup> Boulanger affirme que ce regain de foi concerne davantage l'Asie Mineure que l'ouest de l'Empire, car elle aurait toujours été la région la plus pieuse et la plus superstitieuse à travers l'Antiquité. (*Ibid*).

## 2.1. Pausanias et son temps

*Pline le Jeune, Lettres, VIII, 20, 1-2 ; Plutarque, De l'Amour, Discours Pythiques, Sur Isis et Osiris.*

Pausanias vit en Asie Mineure entre l'an 120 et 180 de notre ère, environ. Puisque les empereurs assurent la *pax romana*, qui apporte la sécurité sur les routes navales et terrestres, et accordent un faible taux d'imposition à la province, l'Asie devient l'une des régions les plus prospères de l'Empire. Sa situation favorable lui permet peut-être d'être à l'origine d'un courant culturel qui influence toutes les sphères de la vie aristocratique, à savoir la Seconde Sophistique. Trois aspects de ce courant nous intéressent particulièrement, car ils ont pu affecter la vision d'Asclépios chez Pausanias : les principes de l'éducation de l'élite, le désir d'imiter l'époque classique grecque et le retour à la religion traditionnelle.

### 2.1.1. L'influence de la Seconde Sophistique

D'abord, la Seconde Sophistique proposait un modèle spécifique d'éducation, de comportement et d'écrits à l'élite masculine. Un fréquent précepte de ce courant était le voyage à des fins éducatives. Ces déplacements étaient devenus si populaires que Pline le Jeune notait que les gens connaissaient souvent mieux les régions étrangères que la leur<sup>5</sup>. Pausanias a lui-même été un grand voyageur. J. Pouilloux estime qu'il aurait parcouru l'Asie Mineure occidentale, la Grèce continentale et

---

<sup>5</sup> « Des curiosités qui nous font mettre en route, passer la mer, nous laissent indifférents si elles se trouvent à la portée de nos yeux (...) Quelle qu'en soit la raison, il y a bien des curiosités dans notre ville et auprès que nous ne connaissons ni par nos yeux ni par nos oreilles. Or, si elles se fussent présentées en Grèce, en Égypte, en Asie, ou dans tout autre pays fertile en merveilles et soucieux de réclame, récits, lectures détaillées, visites des lieux auraient fait de nous des gens informés. » (Pline le Jeune, *Lettres*, VIII, 20, 1-2).

cycladique<sup>6</sup>, la Thessalie, la Macédoine et peut-être aussi l'Épire. Il ajoute à ces destinations, fort probablement, la Syrie, la Palestine, l'Égypte, Rome, la Campanie, l'Italie méridionale et une partie de la Sicile<sup>7</sup>. Le prestige du voyage trouve sa source dans le passé mythologique grec. Ulysse est la première référence comme grand voyageur. Hérodote, père de l'Histoire, utilise le voyage pour acquérir des connaissances sur divers pays, d'un point de vue géographique et culturel. Hécateé de Milet choisit les informations pour leur utilité immédiate et pour les enseigner. Polémon d'Ilion écrit quatre livres sur le seul sujet des ex-voto de l'Acropole athénienne. Il y avait donc d'illustres prédécesseurs qui voyageaient pour apprendre et décrire. De multiples *périégèses* ayant été écrites, il ne nous reste souvent que des noms d'auteurs, des titres et quelques fragments. Pausanias est donc l'un des rares représentants de cette littérature périégétique dont nous ayons une œuvre étoffée. Il mérite qu'on s'attarde sur son œuvre, rare survivant d'écrits disparus.

Ensuite, le désir des sophistes d'imiter le passé hellénique se retrouve dans tous les aspects de la vie de l'élite. C'est ainsi qu'ils participent activement à la vie politique de l'Empire en acceptant parfois des postes dans l'administration, les finances et les fonctions religieuses, ce qui recrée la vie politique des temps classiques. Ils mettent également en valeur leur propre cité en organisant et en finançant des jeux, des spectacles, des fêtes religieuses et l'érection de monuments et en servant de porte-parole pour Rome<sup>8</sup>. Leur présence dans la vie politique locale les porte peut-être à croire en leur indépendance et en leur liberté politique. Elle leur

---

<sup>6</sup> À l'exception de la Béotie, qu'il admet au Livre IX ne pas avoir visitée en personne.

<sup>7</sup> J. Pouilloux. 1992. « L'homme et l'œuvre », In Pausanias. *Description de la Grèce. Livre I : L'Attique*. Texte établi par M. Casevitz, traduit par J. Pouilloux et commenté par F. Chamoux. Paris : Les Belles Lettres, p. xv.

<sup>8</sup> Boulanger, *op. cit.*, p. 55.

donnerait l'impression de « revivre le glorieux passé<sup>9</sup> ». C'est pourquoi les sophistes ont souvent été de fervents patriotes<sup>10</sup>. Ils voyagent de cité en cité, lisent des discours qu'ils ont écrits – panégyrique d'un dieu, éloge d'une cité ou de Rome, hommage à un grand personnage, etc. – et glorifient la culture hellénique, qu'ils croient souvent inchangée depuis l'époque classique<sup>11</sup>.

### 2.1.2. Les idées religieuses de la Seconde Sophistique

Le II<sup>e</sup> siècle est aussi une période de grands questionnements philosophiques et religieux. L'élite serait devenue plus préoccupée que ses prédécesseurs par des sujets philosophiques comme le destin, la volonté des dieux, la possibilité d'une vie après la mort et l'existence de l'âme. Ils consultent donc de plus en plus des prophètes, des devins et des thaumaturges. Cette « curiosité inquiète<sup>12</sup> », selon l'expression de Boulanger, aurait poussé les penseurs à s'attacher aux traditions helléniques tout en s'ouvrant à des dieux provenant de l'étranger et à des nouvelles philosophies. Elle les attire aussi vers les cultes à mystères, dont même Pausanias est un initié<sup>13</sup>. Les gens auraient désormais désiré honorer des dieux plus philanthropes leur offrant des résultats tangibles et immédiats, dont la présence dans leur sanctuaire

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>10</sup> Les aristocrates sont « capables de s'enivrer des souvenirs du glorieux passé hellénique au point d'oublier l'humilité du présent (...) On savait les cités passionnément attachées aux formes d'une vie publique calquée sur celle des anciens états grecs, aux titres pompeux que Rome leur reconnaissait officiellement. Tout cela sauvegardait en quelque mesure la dignité nationale et donnait aux Asiatiques l'illusion de l'indépendance et d'une vie politique active » (*Ibid.*, p. 21).

<sup>11</sup> A. J. Festugière. 1986. « Introduction », in Aelius Aristide. *Discours sacrés. Rêve, religion, médecine au II<sup>e</sup> siècle ap.J.-C.* Texte établi et traduit par A.J. Festugière. Paris : Éditions Macula, p. 12.

<sup>12</sup> Boulanger, *op. cit.*, p. 21.

<sup>13</sup> Plus précisément, il est initié aux Mystères de Déméter et de Coré.

est régulièrement attestée par les fidèles. Les cultes guérisseurs, oraculaires et à mystères gagnent donc en popularité, puisqu'ils détiennent toutes ces qualités.

Puisque la demande pour le religieux est si vaste, la porte s'ouvre à une effervescence de cultes, où les charlatans se mêlent aux prêtres. Il semble que ces faux prophètes aient été si nombreux qu'ils sont devenus l'objet de débats sur les formes légitimes et illégitimes que revêtent les cultes, entre magie et superstition et rites officiels<sup>14</sup>. Lucien est l'un de ces auteurs qui dénoncent les sectes, surtout oraculaires, organisées par des prêtres plus soucieux de leurs profits que des conséquences de leurs mensonges<sup>15</sup>. Ce serait la raison pour laquelle écrire sur la religion était une pratique courante chez les aristocrates, car elle leur donnait une bonne réputation et une excellente image sociale<sup>16</sup>. C'est aussi une pratique religieuse en soi, un apport de ces auteurs à la religion, comme s'ils offraient des ex-voto aux dieux<sup>17</sup>.

Sirinelli<sup>18</sup> affirme que plusieurs de ces valeurs religieuses sont très visibles dans les derniers discours de Plutarque, rédigés entre 117 et 125. Il s'agit des textes *De l'Amour*, des trois *Discours Pythiques* et *Sur Isis et Osiris*. Dans ceux-ci, il

---

<sup>14</sup> Il est à noter que la superstition et la crédulité peuvent autant affecter l'élite que le peuple (Boulanger, *op. cit.*, p. 181), bien que pour Petsalis-Diodimis, il s'agisse d'établir une définition d'une pratique religieuse orthodoxe, selon les critères élitistes des Sophistes de cette époque. L'auteure affirme que certaines œuvres de Plutarque, d'Aelius Aristide et d'Apulée « although they may contain an element of description of non-elite practices, attacks on popular forms of religion emerge as an effective way of branding certain religious practices and attitudes as unacceptable rather than objective descriptions of non-elite forms of behaviour » (Petsalis-Diodimis, *op. cit.*, p. 3).

<sup>15</sup> Boulanger, *op. cit.*, p. 169.

<sup>16</sup> Petsalis-Diodimis, *op. cit.*, p. 42.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>18</sup> J. Sirinelli. 2000. *Plutarque de Chéronée. Un philosophe dans le siècle*. Paris : Fayard, p. 424-425.

résume sa philosophie, mais offre aussi une nouvelle orientation de ses idées sur les dieux et la vie après la mort. Plutarque permet un syncrétisme entre le rationnel et la religion. Selon lui, un homme, même philosophe, n'a pas de difficulté à concilier sa personne et sa foi ; la différence entre la religion et la philosophie n'est pas l'attitude, mais l'objet du penseur. Ainsi, Plutarque aurait offert « une manière de sauvegarder la vérité du sentiment religieux qui peut prendre différentes formes et emprunter divers modes d'expression, sans pour autant être moins fondée et moins authentique<sup>19</sup>. »

Plutarque professe aussi la préservation des rites traditionnels et des oracles. Aelius Aristide et Celse exigent le même respect absolu, car ces cultes forment, selon les Sophistes, la religion d'État et le ciment social de leur civilisation. Plutarque affirme que c'est aux premiers citoyens de montrer l'exemple quant à la piété, qu'il leur faut poursuivre à la manière des Anciens. Les Sophistes professent aussi le respect des cultes, car ils se considèrent comme les héritiers et les représentants de l'hellénisme<sup>20</sup>. Ils se doivent de garder vive la mémoire collective. Les idées religieuses et philosophiques de Plutarque étaient harmonisées en un raisonnement suffisamment convaincant pour être acceptables d'une majorité<sup>21</sup>, selon les mots de Sirinelli. Sa vision serait ainsi devenue, en partie, celle des Sophistes.

En revanche, les mythes sont considérés comme un langage énigmatique dans lequel s'exprimaient les Anciens. Les auteurs du II<sup>e</sup> siècle disent en général qu'il faut

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 421.

<sup>20</sup> Boulanger, *op. cit.*, p. 183.

<sup>21</sup> Dans les mots de Sirinelli, Plutarque « a réussi à mettre de l'ordre dans les différentes croyances qu'il a peu à peu élaborées et harmonisées : théologie, démonologie, anthropologie sont maintenant accordées. » (Sirinelli, *op. cit.*, p. 417).

les rationaliser pour défendre la dignité des dieux et maintenir leur réalité<sup>22</sup>. La pratique d'interpréter les mythes existe depuis longtemps. L'allégorie aurait été une façon de justifier, face à des lecteurs éduqués, les enseignements et les cultes traditionnels d'hommes aux mentalités bien plus primitives et superstitieuses à leurs yeux que celles de leur siècle. Elle adapterait aussi les religions des non-Grecs à la culture hellénique<sup>23</sup>.

### 2.1.3. L'homme de Sidon chez Pausanias

Un exemple de ce processus d'interprétation des mythes est offert par Pausanias lorsqu'il entre en discussion avec un homme de Sidon, discutant d'un mythe phénicien concernant Apollon et Asclépios.

Il prétendait que les Phéniciens, en matière de religion, étaient en général mieux informés que les Grecs et qu'en particulier ils accrédaient l'idée qu'Apollon était bien le père d'Asclépios, mais que sa mère n'était nullement une mortelle. Asclépios, en effet, disaient-ils, c'est l'air, nécessaire à la santé aussi bien de la race humaine que de tous les êtres vivants ; Apollon, lui, c'est le soleil, et c'est tout à fait à juste titre qu'on lui donne le nom de père d'Asclépios, puisque le soleil, réglant sa course pour l'adapter aux saisons, donne aussi à l'air une part de santé (Hygie). Mais moi je prétendais que j'admettais ses dires, mais que l'argumentation n'était pas plus propre aux Phéniciens qu'aux Grecs, étant donné qu'à Titané aussi, en Sicyonie, la même statue s'appelle Hygie et <Asclépios, et> il était évident, pour un enfant, que c'est la course du soleil qui, sur la terre, apporte la santé aux hommes. (VII, XXIII, 7-8.)

---

<sup>22</sup> Par exemple, Aelius Aristide « repousse dédaigneusement, ou n'admet que comme ornement de rhétorique, les fables de la mythologie qui, à son sens, ne sont que de puérides inventions et offensent la majesté des dieux ». Lorsqu'il relate le mythe d'Ino (*Oraisons*, XLVI, 33K), il conclut qu'il est irraisonnable de croire, comme Homère le fait, que les dieux peuvent souffrir (Boulanger, *op. cit.*, p. 184-185).

<sup>23</sup> D.A. Russell. 1973. *Plutarch*. New York : Charles Scribner's Sons, p. 81-82.

Plusieurs historiens modernes ont tenté d'expliquer cette réponse de Pausanias. Selon Lafond<sup>24</sup>, l'homme de Sidon part de la croyance que tout ce qui vit a besoin d'air pour exister et que cet air est assimilable, puis bénéfique grâce au soleil. Si Apollon est le soleil et Asclépios est l'air, la logique veut alors qu'Apollon ait donné la vie ainsi que les pouvoirs de guérison à Asclépios – ce qui est en accord avec le mythe divin d'Asclépios<sup>25</sup>. Lafond rapporte que deux auteurs contemporains de Pausanias, Philon de Byblos (dont une partie de l'œuvre a été préservée par Eusèbe) et Damascios offrent une autre explication. Ils affirment que les Phéniciens ont opéré un syncrétisme entre le dieu grec Asclépios et leur dieu Eshmun<sup>26</sup>. Asclépios-Eshmun avait obtenu sa divination et ses pouvoirs de guérison lorsqu'il avait été imprégné de la chaleur créatrice de la vie par Apollon, le Soleil<sup>27</sup>.

J. Heer s'étonne de cette réplique de Pausanias. Il est surprenant selon elle que Pausanias refuse tout statut divin à Asclépios, ne faisant du dieu qu'un phénomène naturel (l'air apportant la santé), et qu'il affirme que cette vision d'Asclépios était celle de tous les Grecs de l'époque<sup>28</sup>. Heer présente Pausanias comme un homme ayant eu une attitude tolérante et prudente envers la religion, mais tout de même fervent, notamment envers les Mystères d'Éleusis. Il aurait, par contre, été naturellement sceptique envers les mythes, car « les sages grecs se sont exprimés

---

<sup>24</sup> Pausanias, *Description de la Grèce*, Commentaire VII, XXIII, 7-8 (Y. Lafond).

<sup>25</sup> Voir Chapitre I, p. 29-30.

<sup>26</sup> Le dieu Eshmun a connu son apogée autour du premier millénaire. Il est un dieu sémitique de la guérison, dont le centre religieux est à Sidon. Il s'est aussi établi à travers les colonies phéniciennes, dont le temple le plus riche est celui de Carthage. La source la plus ancienne attestant d'Asclépios-Eshmun est une inscription chypriote syllabique trouvée à Sarepta, en Phénicie du sud, datant du IV<sup>e</sup> siècle. Eshmun est le fils de Sydyk, dieu assyrien de la justice et de la légitimité du pouvoir royal. Philon de Byblos conserve cette origine en faisant également d'Asclépios-Eshmun le fils de Sydyk (E. Lipinski. 1995. *Studia Phoenicia. XIV. Dieux et Déesses de l'univers phénicien et punique*. Leuven : Uitgeverij Peeters & Department Oosterse Studies, p. 160-162).

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>28</sup> J. Heer. 1979. *La personnalité de Pausanias*. Paris : Les Belles Lettres, p. 132.

par énigme» (VIII, VIII, 3). Pour lui, les mythes auraient été des symboles d'un mystère central dont tout émane et les superstitions les entourant auraient été issues du peuple, facilement étonné et naïf. Selon lui, les Anciens étaient naturellement plus crédules en matière de religion que ses contemporains<sup>29</sup>. Il affirme lui-même ne pas être obligé de croire à toutes les histoires auxquelles croyaient les Anciens ; ce pourrait être la raison pour laquelle il se permet de rationaliser les mythes et de déterminer quelle version d'un mythe serait la plus véridique<sup>30</sup>. Il laisse croire ainsi que la rationalisation des mythes devait être acceptable à son époque<sup>31</sup>. Mais rationalisation ne signifie pas nécessairement nier la nature divine d'un dieu et c'est cette partie qui étonne Heer dans cet épisode de l'homme de Sidon.

E. Meyer<sup>32</sup> croit que Pausanias fait preuve d'arrogance grecque, avec un ton moqueur, lorsqu'il répond au Phénicien. Il exprime une fierté nationale qui n'accepte pas d'apprendre quoi que ce soit d'un autre peuple<sup>33</sup>. Il est vrai qu'Asclépios incarnait la santé et son association avec Hygie (Hygiène) était intégrée dans la conception grecque du dieu depuis le IV<sup>e</sup> siècle. Pausanias donne d'ailleurs

---

<sup>29</sup> « Hence we see that in those days men were still exceedingly pious, as the Athenians showed when they captured the sanctuary of Olympian Zeus at Syracuse, for they disturbed none of the votive offerings, and left the Syracusan priest in charge of them. » (X, XXVIII, 6).

<sup>30</sup> « (...) quoique me trouvant dans l'obligation de rapporter les propos des Grecs, il n'est cependant pas de mon devoir de croire à tous. » (IV, 3, 8).

<sup>31</sup> M. Casevitz affirme que « Sa religion est une, elle lui fait croire aux dieux et aux mythes, certes, mais elle essaie d'être une religion affinée par la critique des mythes et la rationalisation : disons, une religion à la Voltaire, si l'on voulait forcer les traits pour les faire mieux ressortir. » (M. Casevitz. 2001. « Pausanias croyait-il aux dieux ? », in G. Dorival et D. Pralon (dir.). *Nier les dieux, nier Dieu*. France : Presses de l'université de Provence, p. 81-92).

<sup>32</sup> E. Meyer. 1954. *Pausanias, Beschr. Griechenlands*. Zurich : Artemis Verlag, cité dans C.A. Meier. 1967. *Ancient Incubation and Modern Psychotherapy*. Evanston : Northwestern University Press, p. 563.

<sup>33</sup> « En même temps, c'est une pointe dirigée par Pausanias contre le postulat d'Hérodote suivant lequel il fallait rechercher les sources de la religion grecque dans les croyances d'autres peuples, surtout les Égyptiens. » (*Ibid.*, p. 563).

l'exemple du sanctuaire de Titané voué à Asclépios et à sa fille Hygie, pour le prouver<sup>34</sup>. V. Pirenne-Delforge explique différemment la réaction du Périégète<sup>35</sup>. Lorsque Pausanias présente le sanctuaire de Titané au Livre II, il fait une première interprétation d'un mythe, celui de la fondation du site, en affirmant que Titan a été nommé fondateur du sanctuaire et frère d'Hélios, car de son vivant il connaissait le cycle du soleil à la perfection<sup>36</sup>. Lorsque Pausanias décrit les statues de culte du sanctuaire, il ne dit pas quel dieu est représenté par la première statue, mais nomme Hygie comme étant la seconde<sup>37</sup>.

Quant à la statue de culte, il n'est pas possible d'apprendre de quel bois ou de quel métal elle est faite et on ne sait qui en est l'auteur, à moins qu'il ne faille l'attribuer à Alexanor lui-même. De la statue, seuls apparaissent le visage et l'extrémité des mains et des pieds, car une tunique blanche en laine et un manteau la recouvrent. Il en va de même pour la statue d'Hygie. On ne la verrait pas facilement, tellement elle est couverte de boucles de cheveux coupées par des femmes en l'honneur de la déesse et de bandes d'étoffe babylonienne. À quiconque souhaite s'attirer les faveurs de l'un d'eux, il est recommandé d'honorer celle-là même qu'ils appellent précisément Hygie. (II, XI, 6.)

Donc, une personne venant à Titané devait d'abord rendre hommage à Hygie avant de pouvoir accéder au sanctuaire d'Asclépios. Selon Pirenne-Delforge, ce geste, soit d'honorer Hygie avant Asclépios, devait prouver, pour Pausanias, le lien filial entre Asclépios et Hygie. En même temps, il aurait démontré pour le Périégète le lien de

<sup>34</sup> Pausanias, *Description de la Grèce*, Commentaire VII, XXIII, 7-8 (Y. Lafond).

<sup>35</sup> V. Pirenne-Delforge. 2008. *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*. Liège : Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, p. 111.

<sup>36</sup> « (...) c'est l'endroit où Titan a d'abord habité ; c'est, selon eux, le frère d'Hélios et le lieu a été appelé Titané d'après lui. À mon avis, Titan fut remarquable pour avoir veillé sur les saisons de l'année, particulièrement celles où le soleil fait croître les semences et mûrir les fruits, et c'est la raison pour laquelle on l'a cru frère d'Hélios. » (II, XI, 5).

<sup>37</sup> « Quant à la statue de culte, il n'est pas possible d'apprendre de quel bois ou de quel métal elle est faite et on ne sait qui en est l'auteur, à moins qu'il ne faille l'attribuer à Alexanor lui-même. De la statue, seuls apparaissent le visage et l'extrémité des mains et des pieds, car une tunique blanche en laine et un manteau la recouvrent. Il y a une statue d'Hygie sur le même modèle (...) » (II, XI, 6).

ces deux divinités avec le Soleil, puisque le sanctuaire se trouvait sur un site fondé par le frère du Soleil. En renvoyant l'homme de Sidon au culte d'Asclépios de Titané – où Pausanias aurait trouvé une preuve évidente qu'Hygie était la fille d'Asclépios et que les deux étaient liés au Soleil – l'auteur peut lui dire que même un enfant aurait pu déduire que la santé (Hygie et Asclépios) venait du Soleil (Apollon).

V. Pirenne-Delforge explique que le raisonnement devait être évident pour Pausanias, mais n'est pas suffisamment clair pour déterminer avec certitude sa position religieuse face à Apollon et Asclépios. Il serait en accord avec l'homme de Sidon, mais insisterait sur le fait que les Grecs avaient autant de crédit dans ce raisonnement que les Phéniciens. L'argument de Pausanias est donc davantage issu d'un raisonnement logique, lui-même supporté par un exemple concret, que d'une doctrine philosophique<sup>38</sup>. Pausanias n'est pas nécessairement intéressé par les questions philosophiques et religieuses plus profondes et n'offre aucune preuve d'une approche stoïcienne<sup>39</sup>. Pour Pausanias, les mythes étaient donc un discours des Anciens sur le culte rendu aux dieux d'abord et avant tout<sup>40</sup>.

Nous avons brièvement examiné en quoi consistent les tendances de la Seconde Sophistique et constaté que ce courant a en effet influencé Pausanias, ne serait-ce que dans son respect de la religion traditionnelle, tout en lui permettant de rationaliser les mythes, tendance qui avait commencé dès l'époque hellénistique. Concentrons-nous maintenant sur les écrits de deux autres sophistes contemporains

---

<sup>38</sup> Pirenne-Delforge, *op. cit.*, p.110.

<sup>39</sup> « Ce que Pausanias accepte du discours du Sidonien, c'est la possibilité d'une interprétation métaphorique des liens de parenté entre les dieux, surtout dans le cas de figures comme Hygie ou Hélios. (...) Plus que l'adhésion à une quelconque doctrine, donc, c'est la défense de la tradition grecque face à des prétentions « barbares » qui occupe Pausanias dans cet épisode. Ce qu'il refuse, c'est l'accusation de naïveté qui sous-tend l'argumentation du Phénicien. » (*Ibid.*, p. 112).

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 110.

de Pausanias, afin d'étudier comment ce courant a influencé leurs idées religieuses, notamment celles concernant Asclépios, et ainsi déterminer si la vision du dieu de la médecine par le Périégète est représentative de son époque.

## 2.2. Asclépios chez ses contemporains

Les historiens s'entendent en général sur le fait que le culte d'Asclépios a atteint son apogée au cours des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles de notre ère<sup>41</sup>. Nous pouvons supposer que la plupart des auteurs, sophistes ou non, devaient le tenir en haute estime. Par contre, selon une théorie récente de J. Elsner<sup>42</sup>, le débat sur les formes légitimes et illégitimes des cultes comprenait une polémique sur les « pèlerinages<sup>43</sup> » vers les sanctuaires de guérison, oraculaires ou à mystères. Petsalis-Diodimis croit que la polémique concernant les pèlerinages vers les Asclépiéia était « intense<sup>44</sup> ». C'est pourquoi nous avons sélectionné deux œuvres décrivant ces derniers de façon opposée : les *Discours Sacrés* d'Aelius Aristide<sup>45</sup>, où il se rend à Pergame pendant dix ans pour se remettre d'une maladie inconnue, et *Alexandre ou le Faux Prophète* de Lucien, où il critique le nouveau culte oraculaire d'Asclépios *Glycon*.

---

<sup>41</sup> C. Daremberg et E. Saglio. 1873. *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, s.v. Aesculapius (Esculape). vol.1, no 1, p. 123-125.

<sup>42</sup> J. Elsner. 1992. « Pausanias : A Greek Pilgrim in the Roman World », *Past & Present*, no 135 (mai), p. 3-29.

<sup>43</sup> V. Pirenne-Delforge présente une historiographie récente de la notion de pèlerinage antique chez les historiens modernes (Pirenne-Delforge, *op. cit.*, p. 100).

<sup>44</sup> Elle affirme que ces pèlerinages « could be the focus of intense contestation and religious polemic » (Petsalis-Diodimis, *op. cit.*, p.14).

<sup>45</sup> Afin d'alléger le texte, nous désignerons ci-après Aelius Aristide sous le nom « Aristide ».

### 2.2.1. L'Asclépios d'Aelius Aristide

*Discours sacrés, Oraisons XXXIX, 5 ; XLVI, 33 ; XLII, 4.*

Aristide, contemporain de Pausanias et longtemps résidant de l'Asclépiéion de Pergame<sup>46</sup>, présente une image très positive d'Asclépios.

La puissance d'Asclépios est grande et multiple ou pour mieux dire, ce dieu détient tous les pouvoirs et son domaine dépasse de beaucoup celui de la vie humaine. C'est donc à bon escient qu'à Pergame on a dédié un temple à Zeus-Asclépios. Car s'il faut ajouter foi (quoi de plus naturel !) à ce qu'il m'a enseigné lui-même (comment et sous quelle forme je l'ai dit dans les *Discours Sacrés*) c'est lui qui dirige et gouverne toutes choses. Il est le Sauveur universel et le gardien des immortels. Il sauvegarde tant ce qui est éternellement que ce qui naît et meurt<sup>47</sup>.

Sa dévotion à celui qu'il met à l'égal de Zeus et nomme « le Sauveur » est généralement jugée sincère par les historiens. Il se voue corps et âme au dieu médecin. Il est convaincu d'être sous sa protection spécifique et il le répète souvent dans ses *Discours*<sup>48</sup>.

L'étendue de cette dévotion peut être étudiée à travers ses *Discours Sacrés*, soit les récits des rêves et des miracles au cours desquels Asclépios s'est manifesté à

---

<sup>46</sup> Ses *Discours Sacrés* le placent à Pergame pendant plus de dix ans.

<sup>47</sup> *Oraisons*, XLII, 4, Traduction par Boulanger, *op. cit.*, p. 191.

<sup>48</sup> Pernot affirme que « la motivation d'Aelius pour écrire ses *Discours Sacrés* se trouve dans sa conviction qu'il avait été choisi par Asclépios et béni de sa protection divine, qui était exceptionnelle dans sa durée, dans ses multiples formes et son efficacité. Sincèrement convaincu que ses expériences n'étaient pas ordinaires, il voulait les raconter, dans l'intention de louer Asclépios et de le remercier, mais aussi dans le but de témoigner de ses expériences et de persuader les athées. » L'auteur ajoute qu'Aristide est vaniteux et narcissique dans ses écrits, mais qu'il aurait parlé de lui-même afin de mettre l'accent sur le pouvoir d'Asclépios, puisque selon lui la vanité était une forme de piété (L. Pernot. 2006. « The Rhetoric of Religion », *Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric*. vol 64, no 3 (été), p. 247).

lui<sup>49</sup>. Bien qu'ils relatent les guérisons d'Asclépios envers un malade (et hypocondriaque), le dieu d'Aristide y est très différent de celui des stèles d'Épidaure. Sur ces stèles, on trouve une liste de personnes guéries par le dieu. Sans doute avaient-elles un but de propagande par les prêtres du sanctuaire ; en ce sens, elles présentent le dieu comme un thaumaturge pour attirer les patients et les pèlerins. Au contraire, les *Discours* sont un récit fait volontairement par un dévot du dieu et ils illustrent un dieu tout-puissant, un médecin aux prescriptions compréhensibles (même si étranges et extrêmes) et présent pour ses patients nuit après nuit. En ceci, Asclépios répond en tous points à ce qui était demandé d'un dieu au II<sup>e</sup> siècle : il était « le dieu qui aime le plus les hommes<sup>50</sup> ».

Ce type de récit, nommé « arétalogie<sup>51</sup> » par Percy, soit le récit des rêves envoyés par un dieu, aurait été commun, selon lui, au II<sup>e</sup> siècle<sup>52</sup>. La littérature de l'époque aurait aussi eu pour but de provoquer et d'étonner. C'est pourquoi Aristide ne narre que les prescriptions extrêmes qu'il reçoit d'Asclépios, certain que celles-ci feront sensation, tout en mentionnant qu'il omet les traitements plus ordinaires. Selon Boulanger, ceci renforçait l'impression de l'auteur qu'il était unique aux yeux du dieu : plus le traitement allait à l'encontre de l'orthodoxie, plus Asclépios devait

---

<sup>49</sup> Aristide donne ce titre à son œuvre pour deux raisons, selon Boulanger : d'abord, parce que le titre lui a été dicté par Asclépios, ensuite parce que c'était le nom traditionnel des recueils de préceptes et d'oracles divins, notamment chez les Orphiques et les Pythagoriciens (Boulanger, *op. cit.*, p.163).

<sup>50</sup> Aristide, *Discours XXXIX*, 5.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 377.

<sup>52</sup> Par exemple, le dernier livre des *Métamorphoses* d'Apulée est similaire en ce sens aux *Discours Sacrés*. Son personnage principal, Lucius, est sauvé par Isis à travers une révélation onirique. Il atteint alors une union bénie avec le divin, concrétisée en une conversion à la religion d'Isis. Par la suite, Isis lui apparaît en rêve chaque nuit. (*Ibid.*)

lui donner une attention exclusive et plus Aristide était persuadé d'être l' élu, la personne la plus chanceuse de l'univers<sup>53</sup>.

Aristide ne cesse jamais de fournir des preuves du favoritisme d'Asclépios à son égard dans ses *Discours*. Asclépios se révèle pour la première fois à Aristide à Rome en 143. Les médecins ne pouvaient rien pour lui et c'est pourquoi Asclépios lui ordonne de le rejoindre à Pergame. Il s'agit de son pèlerinage initial. En chemin, il subit une tempête et fait presque naufrage. Mais il invoque Asclépios et arrive à bon port<sup>54</sup>. Lorsqu'il est atteint d'une tumeur qui dure quatre mois, plusieurs remèdes lui sont prescrits par les médecins, mais il les refuse tous. « Le seul vrai médecin, disait-il, c'est Asclépios<sup>55</sup>. » Sans que ces médecins comprennent comment, il guérit entièrement, sans même une cicatrice<sup>56</sup>. Un peu plus tard, son « père nourricier », Zosime, tombe gravement malade. Grâce aux prières d'Aristide à Asclépios, le Sauveur lui accorde la santé. Zosime survit pendant quatre mois, mais va à l'encontre des conseils de son fils, inspirés par Asclépios, et c'est la raison de sa mort selon l'auteur antique<sup>57</sup>. Au contraire de l'élite généralement active dans la vie politique de

---

<sup>53</sup> Boulanger, *op. cit.*, p. 42.

<sup>54</sup> « C'est alors que, pour la première fois, le Sauveur commença de rendre oracle. (...) Le navire, soulevé de la proue à la poupe, s'affaissa et peu s'en fallut qu'il ne coulât. (...) pour moi je me bornai à dire : « Ô Asclépios ! » (...) nous aboutîmes sains et saufs difficilement et à grand-peine. » (Aristide, *Discours Sacrés*, II, 5-12).

<sup>55</sup> *Oraisons*, XLVI, 4. Aristide affirme d'ailleurs ne pouvoir accepter les traitements de médecins qui contredisaient ceux d'Asclépios ou, pire, que le dieu refusait. Pour lui, toute décision le concernant – corps, âme et carrière – appartenait à Asclépios seul (E.D. Phillips. 1952. « A Hypochondriac and His God », *Greece & Rome*. vol 21, no 61 (janvier), p. 29).

<sup>56</sup> « Les médecins alors émirent toutes sortes d'avis (...) Mais le dieu prescrivait le contraire : je devais tenir ferme et faire croître le volume. Manifestement il n'y avait pas le choix d'écouter les médecins ou le dieu. (...) À partir de ce moment les médecins cessèrent de m'accabler ; ils admiraient d'une manière incroyable la providence du dieu en chaque détail, et ils disaient qu'il y avait une autre chose plus grande encore que le dieu avait guérie en secret. » (Aristide, *Discours Sacrés*, I, 62-68).

<sup>57</sup> « Or le dieu m'étant apparu, je lui prends la tête alternativement de l'une et l'autre main et, ce faisant, le suppliai de sauver pour moi Zosime. (...) Quant à Zosime, on le félicitait de tous côtés, et lui-même ne savait dire ce qu'il devait faire, puisque tout à la fois il était reconnaissant au dieu pour sa

l'Empire, Aristide refuse plusieurs charges d'État au cours de sa vie lorsqu'il est convoqué par Rome et, une fois, il se permet d'être insolent (dans un rêve) à l'Empereur lui-même, se disculpant en se disant le serviteur d'Asclépios uniquement<sup>58</sup>. Bien qu'il faille prendre cet épisode avec réserve, le fait que l'Empereur accepte le refus d'Aristide à la mention d'Asclépios prouve peut-être l'importance qu'avait ce dieu dans l'Empire et dans toutes les sphères de vie.

Asclépios détourne maintes fois la mort d'Aristide, car il lui a promis dix-sept années de protection. À la fin de cette bénédiction, en 165, une épidémie fait rage à Smyrne, où il se trouve alors. Elle l'atteint mais Asclépios et Athéna lui apparaissent en songe. La déesse lui dit de croire aux mythes, de s'inspirer de l'endurance d'Ulysse et de Télémaque. À son réveil, Hermias, fils de sa sœur de lait Callityché, meurt à sa place. Pour Aristide, Asclépios venait de lui accorder un prolongement de vie, puisque ses dix-sept années de protection divine devaient se terminer cette année-là. Un second échange de vie a lieu quelques années plus tard, avec Philoumène, la sœur d'Hermias<sup>59</sup>. La substitution de vie semble tout à fait normale pour Aristide.

---

providence et à moi pour le service rendu. (...) et, s'il mourut, c'est qu'il s'était mis en marche malgré les avertissements du songe. » (*Ibid.*, I, 69-77).

<sup>58</sup> « L'Empereur s'étonna que je ne fusse pas allé vers lui pour lui baiser la main. Moi, je dis que j'étais le serviteur d'Asclépios ; car c'est là tout juste ce que je me contentai de dire pour ma défense : « Outre ses autres préceptes, ajoutai-je, le dieu m'a fait celui-ci, de ne pas baiser la main de cette manière ». « Cela suffit », répondit l'Empereur. Je me tus. Et lui reprit : « Certes, il n'est pas de meilleur maître à servir qu'Asclépios. » (*Ibid.*, I, 63).

<sup>59</sup> « (...) Que, durant tout ce temps (17 ans), le dieu a été mon sauveur en me faisant cadeau d'une journée après l'autre, davantage, qu'à présent encore c'est lui-même qui me conserve, tous ceux-là en ont conscience qui savent si peu que ce soit de mes affaires. Mais quand fut achevé le temps de prédiction (en 165), il m'arriva ce qui suit. (...) Tandis que j'en étais à ce point, Asclépios mon Sauveur me retourne subitement dans mon lit, face à l'extérieur. Ensuite, un peu plus tard, Athéna se montre à moi (...) Elle me fit souvenir de l'*Odyssée*, me déclara que ce n'était pas là des fables et que je devais aussi en donner des preuves visibles à ceux qui étaient là. Il fallait donc résister avec force au mal ; j'étais moi-même absolument Ulysse et Télémaque, et la déesse devait donc me porter secours. (...) Cependant la fièvre ne me quitta pas entièrement avant que ne mourût celui de mes frères de lait (Hermias) qui avait le plus de mérite. C'est le même jour, comme je l'appris plus tard, que lui mourut et que la maladie s'en alla. Ainsi le temps que je vécus jusqu'à ce jour-là je le tins en présent des

Dans les mots de Boulanger, « l'effrayante tranquillité avec laquelle il rapporte de tels faits démontre de façon évidente la sincérité et la profondeur de la conviction qu'il a d'être le miraculé par excellence<sup>60</sup>. »

Cette conviction est tout aussi forte lorsqu'il raconte une série de tremblements de terre qui font rage à Smyrne alors qu'Asclépios l'y envoie pour profiter des bains chauds. Les habitants avaient maintes fois supplié les dieux de faire cesser les secousses, sans réponse. Sous les ordres d'Asclépios, Aristide fait des sacrifices au temple de Zeus *Olympien* et lui érige un autel sur la colline d'Atys. Lorsque les secousses atteignent la ville, elles cessent juste avant cette colline et la villa de l'auteur. Se promenant dans les rues de la ville, il tente alors de calmer les gens qu'il voit, en affirmant qu'il a non seulement la protection d'Asclépios, mais encore que celle-ci émane de lui et s'étend sur ceux qui l'entourent. C'est donc grâce à ses sacrifices et à sa présence même que les secousses ont cessé<sup>61</sup>.

---

dieux, et après cela je continuai de vivre sous la garde des dieux ; et c'est une sorte de don pour don que cet événement-là. » (*Ibid.*, II, 37-44).

<sup>60</sup> Boulanger, *op. cit.*, p. 176.

<sup>61</sup> « Or, quelque temps plus tard, survinrent les tremblements de terre, nombreux et fréquents (...) par manière de supplications, on faisait le tour des autels et des agoras et on processonnait autour des villes, personne n'osant demeurer chez soi : à la fin, on désespéra même des supplications. Dans ces conditions, tandis que je séjournais alors à Smyrne, ou plutôt dans ma campagne en avant de la ville, le dieu m'ordonna d'offrir un bœuf en sacrifice public à Zeus *Sôter*. (...) Après cela, que celui qui veut croire croie ; pour celui qui s'y refuse, qu'il aille au diable. Bref, tous ces tremblements s'arrêtèrent et il n'y eut plus aucun trouble après ce jour-là, par la providence et le pouvoir des dieux, et par mon ministère forcé. (...) À vrai dire, j'en étais venu à un tel point de confiance que, m'en retournant, à la suite d'un songe, des sources chaudes à la ville au beau milieu des secousses, comme je voyais les gens en supplication et dans un trouble extrême, je fus tenté de leur dire qu'il n'y avait rien à craindre car il ne leur arriverait rien de pénible : en effet le dieu ne m'aurait pas rappelé moi-même à la ville s'il y avait eu danger. Puis, pour ne point paraître un flatteur du peuple, je me retins de parler, mais je témoignai fortement à mes visiteurs comment j'avais obtenu un sauf-conduit, employant ces mêmes termes. » (Aristide, *Discours Sacrés*, III, 38-40).

Un contemporain d'Aristide et de Pausanias, le médecin Galien, sans jamais écrire sur la vie d'Asclépios, fait régulièrement référence au dieu dans ses traités. Il le consulte et le remercie pour ses révélations, oracles et conseils médicaux. Il peint le dieu de façon similaire à Aristide. Il affirme avoir été sauvé<sup>62</sup> par celui qu'il appelle « notre père divin » et dit être désormais voué à son service<sup>63</sup>. Il est d'ailleurs devenu médecin sur les ordres du dieu, ayant appris son métier grandement grâce aux rêves thérapeutiques qu'il lui envoyait<sup>64</sup>. Homme rationnel, il comprend, comme les médecins modernes, que plusieurs maladies liées à l'anxiété sont ce qu'on appelle maintenant psychosomatiques et que celles-ci ne peuvent être guéries que par la croyance du patient dans le remède offert. Ainsi, Asclépios incarne selon lui « l'effet placebo » nécessaire à ces malades<sup>65</sup>.

La comparaison entre les écrits de Galien et d'Aelius Aristide suggère que ce dernier peut être représentatif des sentiments religieux de son époque. Boulanger affirme que « en dépit des bizarreries notre rhéteur n'est pas, comme on l'a prétendu, un être exceptionnel et délirant. Les traits essentiels de son tempérament se retrouvent en effet chez bon nombre de ses contemporains<sup>66</sup>. » Par contre, il est plus fervent dans sa foi ou, du moins, c'est ce qu'il laisse entendre dans son texte narratif

---

<sup>62</sup> En plus d'avoir sauvé physiquement et spirituellement Galien, Asclépios l'a prévenu des déplacements désagréables ou dangereux pour sa personne. Par exemple, en 169, il reçoit l'ordre d'accompagner l'expédition de Marcus et Verus en Germanie. Il en est excusé lorsqu'il annonce à l'Empereur qu'Asclépios lui a exprimé son déplaisir envers le projet (en rêve) (D.E. Eichholz. 1951. « Galen and His Environment », *Greece & Rome*. vol 20, no 59 (juin), p. 61).

<sup>63</sup> Boulanger, *op. cit.*, p. 207.

<sup>64</sup> Aelius Aristide rapporte trois autres cas semblables. Euarestus, Hermocrates et Zosime auraient aussi été visités en rêve par Asclépios, qui leur a offert sa protection et les a encouragés à poursuivre leur carrière (Phillips, *op. cit.*, p.34).

<sup>65</sup> R. Ginouvès, A.-M. Guimier-Sorbets, J. Jouanna et L. Villard (éds.). 1994. *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec, Actes du colloque CNRS et Fondation Singer-Polignac* (Paris, 25-27 novembre 1992). Paris : Diffusion de Boccard, p. 164.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 163.

ses émotions à chaque étape de son « pèlerinage ». Analysons maintenant un auteur à l'opposé d'Aristide dans ses sentiments religieux, Lucien de Samothrace.

### 2.2.2. L'Asclépios de Lucien de Samosate

*Lucien, Alexandre ou le faux prophète ; Dialogue des dieux XVI ; Légende de Gilgamesh, Chant XI ; Bible, Genèse, 3,1 ; Mathieu, 10, 16.*

Alors que le renouveau religieux du II<sup>e</sup> siècle inspire la foi d'Aelius Artistide, l'extrême variété de cultes offerts rend d'autres auteurs plus sceptiques. Lucien écrit de nombreuses satires mettant en scène les dieux, afin de critiquer certaines de leurs pratiques et de leurs croyances. Parmi celles-ci, il attaque radicalement les cultes oraculaires : les oracles ne sont pour lui que des discours frauduleux de charlatans désirant s'enrichir. Il critique souvent Apollon pour ses oracles incompréhensibles<sup>67</sup>.

Sa critique la plus féroce contre les cultes oraculaires et à mystères se trouve dans un de ses derniers écrits, qui est aussi une de ses plus longues satires personnelles, *Alexandre ou le Faux Prophète*. Il présente un débat existant au sujet

---

<sup>67</sup> Dans les *Dialogues des dieux*, XVI, 1-2, Lucien met dans la bouche d'Héra cette critique : « Quant à Apollon, il affecte de tout savoir, tirer de l'arc, jouer de la cithare, exercer la médecine, annoncer l'avenir, et dans les boutiques de divination qu'il a établies, l'une à Délos, l'autre à Claros, l'autre à Didymes, il trompe ceux qui le consultent en donnant des réponses ambiguës et à double sens, de sorte que, s'il se trompe, il ne court aucun risque. Et il s'enrichit à ce commerce ; car ils sont légion les sots qui s'offrent à ses impostures. Au reste, les gens intelligents savent qu'il ment la plupart du temps. En tout cas, ce devin ignorait lui-même qu'il tuerait son bien-aimé avec son disque et il n'a pas prévu que Daphné le fuirait, lui si beau et si chevelu. » De même, dans *Zeus tragédien*, 28 et 31, Momos adresse à Apollon ces remarques : « Tu as raison, Apollon, de louer les gens qui parlent clairement, encore que tu ne le fasses guère toi-même ; car, dans tes oracles, tu es ambigu et énigmatique, et tu les lances le plus souvent au milieu de ton public sans t'inquiéter de leur sens, de sorte que ceux qui les entendent ont besoin d'un autre Pythien pour les interpréter. » ; « L'oracle dit expressément que son auteur est un charlatan et nous des ânes bâtés, par Zeus, ou des mulets, de croire ce qu'il dit, et que nous n'avons même pas autant de bon sens que des sauterelles. »

d'un Asclépios spécifique (et apparemment contesté), soit Asclépios *Glycon* d'Abonotique. Dans cette satire, Lucien critique non seulement le culte qu'il croit créé de toutes pièces, mais encore Alexandre, le prophète et le porte-parole des oracles de ce dieu, qu'il nomme « l'imposteur<sup>68</sup> ». Glycon est la réincarnation d'Asclépios en dieu serpent à tête humaine. Selon Petsalis-Diodimis, le nom de Glycon (le Doux) suggérerait la possibilité d'un contact tendre et intime entre le dieu et le fidèle<sup>69</sup>. Il jouerait aussi sur l'attribut (et symbole) principal du dieu Asclépios, le serpent.

Prenons le temps de dire quelques mots sur ce serpent, que Lucien n'est pas seul à connaître. Pausanias décrit ainsi le serpent sacré d'Asclépios, natif d'Épidaure :

Quant aux serpents, c'est l'ensemble du genre mais en particulier une autre espèce, dont la couleur tire sur le jaune, qui est considérée comme consacrée à Asclépios ; ils sont inoffensifs pour l'homme et le pays d'Épidaure est seul à les nourrir<sup>70</sup>. (II, XVIII, 1)

Le choix d'un serpent comme symbole de la médecine devait être tiré des connaissances de la santé des Anciens ; puisque les serpents se nourrissent principalement de rongeurs, que les Grecs savent porteurs de maladies et de mort, entretenir des couleuvres dans un sanctuaire leur garantissait un lieu sain<sup>71</sup>. Mais le

---

<sup>68</sup> Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, 1.

<sup>69</sup> « Both the posture of direct confrontation and the nature of the extraordinary head suggest immanent presence. The image engenders in the viewer direct recognition of Glycon's miraculous quality. » (Petsalis-Diodimis, *op. cit.*, p. 18-19).

<sup>70</sup> Les spécialistes estiment qu'il s'agit de l'*Elaphe longissima*, de la famille des *Colubridae*. Il est inoffensif pour les hommes et, selon les stèles d'Épidaure, facile à dresser. Ces stèles racontent comment les serpents et les chiens étaient dressés pour lécher les plaies des patients, leur salive ayant force de guérison, selon les croyances. Bodson affirme que ce serpent « se distingue surtout par son comportement paisible et docile qui a favorisé des rapports empreints de confiance avec le dieu, les prêtres et les malades venus en pèlerins solliciter leur guérison » (L. Bodson. 1981. « Les Grecs et leurs serpents », *Antiquité classique*. no 50, p. 69).

<sup>71</sup> G.D. Hart. 2000. *Asclepius, the God of Medicine*. Londres : The Royal Society of Medicine Press, p. 44.

serpent représenterait bien plus encore pour eux. Selon Hart, les superstitions et traditions lointaines, leur ancienneté devant confirmer leur véracité, lui octroient des pouvoirs presque divins qu'il a reçus de la terre et des Mondes Infernaux. Le serpent est un symbole de douceur et de bonté, de sagesse et de sagacité. Les tunnels qu'il creuse mènent au Royaume d'Hadès, lui permettant de communiquer avec les morts. Sa mue signifie sa victoire sur la mort, sa régénération éternelle. Il dort en spirale, autre symbole d'éternité. N'ayant pas d'organes génitaux visibles, on croit qu'il possède un pouvoir procréateur suprême. Sa bonne vision est la preuve de sa précocité et son sommeil léger montre qu'il est toujours vigilant<sup>72</sup>. Ce symbolisme du serpent n'est aucunement unique aux Grecs, puisqu'il se trouve aussi dans la légende mésopotamienne de Gilgamesh et dans la Bible<sup>73</sup>.

En plus de ces pouvoirs, utiles aux traitements physiques, L. Bodson croit que le serpent avait une fonction thérapeutique. L'intensité de son regard lui donnerait une force semblable à l'hypnose, qui sert à mettre les patients en transe lors du rite d'incubation<sup>74</sup>. Le serpent est aussi une métamorphose d'Asclépios. Il est alors lié à bien des rites de fondation, car c'est le plus souvent sous forme de serpent qu'Asclépios choisit le site de ses sanctuaires, après s'être échappé du chariot ou du

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>73</sup> En remerciement de l'aide que Gilgamesh lui a apportée, Outanapishtim, le survivant du déluge, lui révèle le secret d'une plante accordant la jeunesse éternelle. Alors que le demi-dieu se baigne sans souci, un serpent lui dérobe la plante. Depuis ce jour, le serpent mue sa vieille peau, retrouvant jeunesse et virilité. « (...) le serpent rejeta sa vieille peau pour une neuve. Et c'est ainsi que le serpent renouvelant sa vie en changeant de peau est, depuis, immortel... » (*Chant de Gilgamesh*, Chant XI). De même, bien que le serpent soit souvent associé à Lucifer dans la Bible, il incarne aussi la sagesse, la ruse et un être magique partageant les connaissances de Dieu. « Or le serpent était le plus astucieux de toutes les bêtes des champs que le Seigneur Dieu avait faites » (*Genèse*, 3, 1.) ; « Voici que moi, je vous envoie comme des brebis au milieu des loups ; soyez donc rusés comme les serpents et candides comme les colombes. » (Évangile selon Saint-Mathieu, 10, 16).

<sup>74</sup> Bodson précise que « étroitement intégré aux manifestations de la thérapeutique sacrée, le serpent d'Asclépios se signale par l'intensité de son regard, qui deviendra une des explications retenues plus tard pour donner une interprétation rationalisante à sa présence auprès du dieu de la médecine et des médecins » (Bodson, *op. cit.*, p. 68).

navire dans lequel les pèlerins le transportaient, comme nous en avons donné l'exemple pour les cités de Sicyone et de Boeae dans notre premier chapitre<sup>75</sup>.

Revenons à Lucien. La satire *Alexandre ou le faux prophète* est une longue démonstration de la mauvaise foi d'Alexandre et des aspects frauduleux de son nouveau culte. Écrivant à son bon ami Celse, Lucien introduit le personnage comme étant le pire des hommes, paraissant le plus beau et le plus intelligent, mais utilisant ses atouts pour bernier les crédules<sup>76</sup>. Avec son second maître, « homme beaucoup plus exécrationnel que son premier maître » (6), il met en place un plan pour fonder un oracle qui leur rapporterait beaucoup d'argent<sup>77</sup>. En Macédoine, ils découvrent une race de serpent immense tout à fait inoffensive qu'ils adoptent comme nouvelle forme pour leur dieu. Pourquoi ont-ils choisi que ce nouvel oracle soit Asclépios plutôt qu'Apollon? Lucien n'en dit rien. Alexandre, seul, son maître ayant trépassé, simule la naissance du dieu-serpent dans un œuf d'oie qu'il avait vidé et refermé sans laisser de trace. Un peu plus tard, Glycon atteint la maturité<sup>78</sup>. Il rend des oracles de sa propre voix, de sa tête humaine sur son corps de serpent.

---

<sup>75</sup> Voir Chapitre I, p. 32.

<sup>76</sup> « Cependant je rougis pour nous deux, pour toi, qui crois qu'un homme trois fois exécrationnel peut être livré à la postérité et à l'histoire, et pour moi, qui prends la peine de relater l'histoire et les actions d'un pareil homme, qui mériterait, ma foi, non pas d'être connu des hommes instruits, mais d'être montré sur un vaste théâtre rempli de monde pour y être déchiré par des singes et des renards. (...) Bref, imagine-toi une âme composée des éléments les plus divers, un mélange de faussetés, de ruses, de faux serments, de pratiques frauduleuses, un génie facile, hardi, aventureux, actif à confiance, à simuler la vertu et à feindre juste le contraire de ses vues. » (Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, 2-4).

<sup>77</sup> « Roulant et retournant ces pensées dans leur esprit, ils projetèrent de fonder un sanctuaire prophétique et un oracle : ils comptaient bien, pour peu que leur entreprise réussît, devenir bientôt riches et fortunés, et en effet ils y gagnèrent plus qu'ils ne s'y attendaient d'abord et ils entrevirent bientôt un succès qui dépassait leur espérance. » (*Ibid.*, 8).

<sup>78</sup> « Il dépose un œuf d'oie qu'il avait préalablement vidé, où il enferme un serpent qui venait de naître (...) l'œuf où il avait enfermé le dieu, et dont il avait eu soin de reboucher le trou avec de la cire blanche et de la céruse. Il prend l'œuf dans ses mains et s'écrie qu'il tient Asclépios. (...) Pour Alexandre, il regagna en courant sa maison, emportant avec lui l'Asclépios nouveau-né, alors que les hommes ne naissent qu'une fois ; et ce n'était pas de Coronis, par Zeus, ni même d'une corneille, mais

Alexandre a tôt fait de « recevoir » un oracle de Glycon, proclamant son ascendance divine de Persée et Podalire du côté de sa mère, devenant ainsi un descendant d'Asclépios lui-même, et un autre disant que sa fille serait née de Séléné<sup>79</sup>. Il s'associe aussi avec un fonctionnaire romain d'importance, Rutilianus, à qui un oracle ordonne d'épouser la fille d'Alexandre. Bien d'autres supercheres du prophète sont dénoncées par Lucien, comme lorsqu'il explique comment Alexandre a pu vider l'œuf d'oie et le sceller pour en faire naître le dieu, sa fabrication d'un masque humain pour la tête du serpent, le système qu'il utilise pour la faire parler et surtout comment Alexandre ouvrait les questions scellées afin de les connaître à l'avance et les refermer sans laisser de trace, donnant l'impression aux gens naïfs que le dieu lui avait inspiré une réponse pour une question connue uniquement du fidèle<sup>80</sup>.

Lucien reprend sa critique des oracles comme étant des inventions d'Alexandre pour s'enrichir, puisque chaque oracle coûtait une drachme et deux oboles et que le dieu recevait en moyenne de 7000 à 8000 questions par année, ce qui représenterait un revenu annuel de 400 000 sesterces pour Alexandre<sup>81</sup>. L'auteur fait deux dernières grandes critiques au faux prophète. Il déplore d'abord que le culte de

---

d'une oie qu'il tenait la naissance. Et cependant le peuple tout entier le suivait, frénétique et délirant d'espérance. » (*Ibid.*, 13-14).

<sup>79</sup> « (...) il tenait à la main une épée recourbée, à l'imitation de Persée, dont il se vantait de descendre par sa mère, et ces misérables Paphlagoniens, qui savaient que ses parents étaient tous deux d'origine humble et obscure, n'en crurent pas moins l'oracle qui disait : « Ici, sous vos yeux, il y a un rejeton de Persée, cher à Phébus : c'est le divin Alexandre, que le sort a fait naître du sang de Podalire. ». (...) Depuis longtemps il avait fait courir le bruit que la fille qu'il avait lui était née de Séléné ; car cette déesse s'était éprise de lui, en le voyant dormir ; c'est, en effet, son habitude d'aimer les beaux dormeurs. » (*Ibid.*, 11 ; 35).

<sup>80</sup> *Ibid.*, 14 ; 16-17 ; 19-21 ; 26. (Extraits trop longs pour être cités)

<sup>81</sup> C.P. Jones. 1986. *Culture and Society in Lucien*. Harvard : Harvard University Press, p. 139.

Glycon soit devenu si populaire, s'étendant à travers l'Empire romain<sup>82</sup>. Une des causes de cette expansion est l'envoi de messagers en diverses cités portant des oracles annonçant maladies et désastres. Il prend l'exemple de la grande peste de 165<sup>83</sup>, où il affirme que c'était chez ceux ayant affiché au-dessus de leur porte l'oracle leur promettant l'assistance du dieu face à la maladie que la peste faisait le plus de ravage. Il note que l'oracle n'a pas en lui-même attiré la peste, mais que les gens, trop confiants en la protection divine, ont négligé les précautions à prendre<sup>84</sup>. Enfin, Lucien accuse Alexandre d'abuser de sa position pour réclamer comme assistants les plus beaux garçons de moins de 18 ans, surnommés les enfants du baiser pour l'utilisation qu'il en faisait, ainsi que pour corrompre les plus belles femmes et leur faire des enfants – celles-ci et leurs maris, par contre, insistaient qu'il s'agissait d'enfants de Glycon<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> Les archéologues ont trouvé des inscriptions à Glycon jusqu'en Dacie (Petsalis-Diodimis, *op. cit.*, p. 138).

<sup>83</sup> Aelius Aristide parle aussi de cette peste, qui fait rage à la fin de ses années de protection par Asclépios. Par contre, il ne mentionne aucunement des oracles envoyés par un dieu pour sauver le peuple. Est-ce parce qu'il n'en a pas été témoin ou peut-on supposer que, s'il a lu ces oracles, qu'il ne les a pas jugés importants car ne provenant pas du vrai Asclépios? Dans ce cas, peut-on croire que Glycon et Asclépios étaient perçus comme deux dieux distincts? Ces questions nécessiteraient davantage d'études.

<sup>84</sup> « Une fois qu'Alexandre eut pris pied en Italie, il forma des projets de plus en plus vastes. Il envoya dans toutes les parties de l'empire romain des porteurs d'oracles, pour avertir les villes de se garder contre la peste, les incendies et les tremblements de terre ; il promettait lui-même de les aider puissamment à détourner ces malheurs. Pendant la peste, il envoya chez tous les peuples un oracle, autophone lui aussi, rédigé en un vers unique : 'Phébus aux longs cheveux écarte un nuage de la peste.' Et l'on pouvait voir ce vers écrit partout sur les portes, comme un préservatif contre la peste ; mais c'est le contraire qui arriva généralement. Par un malheur singulier, ce furent surtout les maisons où l'on avait écrit ce vers qui furent dépeuplées. Et ne crois pas que je veuille dire que ce fut ce vers qui les perdit, mais le hasard voulut qu'il en fût ainsi. Peut-être aussi la plupart d'entre eux, plaçant leur confiance dans le vers, négligèrent-ils les précautions nécessaires, vivant dans l'insouciance, sans aider aucunement l'oracle à lutter contre la maladie, comme des gens qui comptaient que les syllabes combattaient pour eux et qu'Apollon aux longs cheveux écarterait la peste à coups de flèches. » (Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, 36).

<sup>85</sup> « Il disait à tous de s'abstenir du commerce des garçons, comme d'une chose impie, mais (...) on devait lui envoyer les plus nobles, les plus jeunes, les plus beaux garçons, après les avoir examinés et choisis. Il les enfermait chez lui et en usait comme d'esclaves achetés à prix d'argent, il

Ce nouveau culte pose cependant problème. Peut-être était-il moins répandu que le laisse entendre Lucien. Peut-être n'a-t-il simplement pas été suffisamment étudié. Alors que Bompaire croit que Lucien a été un « médiocre témoin de la pensée religieuse de son temps<sup>86</sup> », Petsalis-Diodimis semble penser qu'il traite d'un culte plus populaire que les historiens modernes ne l'ont pensé auparavant<sup>87</sup>. Si tel est le cas, la légitimité de chaque culte d'Asclépios devait-elle être prouvée ou était-elle incontestée en certains sanctuaires fondés de longue date ? Glycon était-il considéré comme un nouvel Asclépios ou comme étant le même que celui d'Aristide ? Selon Lucien, le dieu lui-même n'en dévoile rien :

- Dis-moi, maître Glycon, demanda celui-ci, qui es-tu ?
- Moi, dit-il, je suis le nouvel Asclépios.
- Un autre que l'ancien ? est-ce cela que tu veux dire ?
- Il ne t'est pas permis de le savoir<sup>88</sup>.

Petsalis-Diodimis croit cependant que Glycon et Asclépios étaient perçus comme deux divinités différentes dès le III<sup>e</sup> siècle. Elle base cette opinion sur la découverte d'une tombe à Athènes datée de la fin du II<sup>e</sup> siècle dans laquelle se trouvaient deux statuettes de Glycon et une statue anthropomorphe d'Asclépios. Selon elle, la présence des deux dieux dans une même tombe prouve qu'ils recevaient des cultes distincts<sup>89</sup>.

---

couchait avec eux et leur faisait subir des outrages de toutes sortes. (...) C'est ainsi qu'il se jouait des imbéciles, corrompant sans pudeur leurs femmes et couchant avec leurs enfants. » (*Ibid.*, 41-42).

<sup>86</sup> J. Bompaire. 1993. « Introduction générale », in Lucien. *Œuvres*. Texte établi et traduit par J. Bompaire. Paris : Les Belles Lettres, p. xxxv.

<sup>87</sup> Petsalis-Diodimis, (2010), *op. cit.*, p. 138.

<sup>88</sup> Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, 43.

<sup>89</sup> Petsalis-Diodimis, *op. cit.*, p. 15.

Tout comme Bompaire, Caster affirme que, puisque Asclépios est rarement représenté dans les satires de Lucien, l'auteur ancien ne laisse pas son lecteur connaître la véritable étendue du culte d'Asclépios et l'importance que les gens lui accordaient.

A-t-il (Lucien) vraiment pensé aux réalités contemporaines en écrivant son dialogue ? On peut lui laisser le bénéfice de la coïncidence ; mais, même dans l'hypothèse la plus favorable, d'un puissant phénomène historique il n'a tiré qu'une fantaisie très incomplète, contenue dans des limites que la réalité dépassait depuis longtemps : il ne s'est pas occupé des nouveaux dieux les plus en vue, et n'a pas non plus, sauf d'une façon très vague, noté les besoins religieux que les nouveaux cultes satisfaisaient<sup>90</sup>.

Si nous acceptons les propos de ces historiens qui affirment que Lucien n'est pas représentatif des idées religieuses de son époque, alors nous ne pouvons le comparer à Pausanias, si ce n'est pour témoigner que le respect que porte le Périégète à Asclépios, tout en se permettant de rationaliser ses mythes et sélectionner les légendes lui semblant les plus vraisemblables, est à l'opposé de la critique satirique de Lucien. Sans faire de Pausanias un fervent religieux comme Aelius Aristide – sauf peut-être pour les Mystères d'Éleusis, pour lesquels il note son devoir de silence – il semble que sa vision d'Asclépios est typique d'un sophiste du II<sup>e</sup> siècle.

Voilà qui répond à l'une de nos questions initiales. Maintenant nous pouvons étudier les causes possibles de cette vision d'Asclépios qu'a le Périégète, à savoir que le dieu est né divin et n'a pas subi de changements au cours des siècles. Ces causes peuvent être déduites, croyons-nous, en examinant les buts derrière la rédaction de sa *Périégèse*, car ceux-ci influencent alors le traitement de chaque élément du texte, dont les dieux locaux et panhelléniques font partie.

---

<sup>90</sup> M. Caster. 1937. *Lucien et la pensée religieuse de son temps*. Paris : Les Belles Lettres, p. 346.

### 2.3. Conclusion

Sous les règnes d'Hadrien et de Trajan, un renouveau religieux se développe. Cette nouvelle foi se différencie des cultes traditionnels des Olympiens, car le peuple demande désormais aux dieux d'être présents, philanthropes et d'apporter des résultats tangibles et immédiats aux prières des hommes. Ceux qui répondent le mieux à ces nouveaux critères sont les dieux des cultes à mystères, guérisseurs et oraculaires. Pausanias est adepte des premiers ; Aristide préfère les deuxièmes ; Lucien critique particulièrement les derniers, notamment le nouveau culte de Glycon et son faux prophète.

Nous avons montré qu'il est difficile de déterminer le sentiment religieux de Pausanias face à Asclépios : il semble respecter les dieux en général, puisqu'ils sont ceux des Anciens et qu'il est un des héritiers de leur culture, mais il accepte tout de même d'interpréter les mythes et de les rationaliser. En ce sens, Asclépios serait pour lui à la fois l'incarnation de la santé, de l'air source de vie, et un dieu implanté dans le passé lointain et un membre solide du panthéon grec. Il lui nie toute évolution de statuts : Asclépios n'a pas été un héros promu au rang de divinité ; il est né en tant que dieu. Sa naissance a eu lieu à Épidaure, les autres versions grecques qu'il rapporte étant des créations locales.

Ainsi, il semble que la vision d'Asclépios chez Pausanias aurait été représentative du respect global voué aux dieux, anciens et nouveaux, qu'ont les auteurs de la Seconde Sophistique – du moins les Grecs éduqués du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. – et qu'elle aurait été majoritairement influencée par le désir de présenter chaque élément de la Grèce comme n'ayant pas beaucoup évolué, mais sans que soit exclu l'esprit critique typique de cette époque.

### CHAPITRE III

#### ASCLÉPIOS SELON PAUSANIAS : ESSAI D'ANALYSE

Alors que l'élite de l'époque hellénistique assistait à une certaine baisse de confiance dans les dieux traditionnels et dans les rites religieux en général, celle du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. reprend foi. Afin de satisfaire la demande désormais grandissante pour des dieux philanthropes – les cultes oraculaires, guérisseurs et à mystères étant les plus populaires – une prolifération de cultes s'ouvre à tous. Charlatans, magiciens et faux prophètes profitent alors de la crédulité du peuple, qui ne peut pas toujours différencier les cultes respectables des cultes frauduleux<sup>7</sup>. Plusieurs auteurs de la Seconde Sophistique prennent position face à cette confusion religieuse ; nous avons vu qu'Aelius Aristide a écrit de multiples éloges aux dieux et surtout à Asclépios, alors que Lucien se montre beaucoup plus sceptique, notamment face à tous les cultes oraculaires, anciens ou nouveaux.

Dans cette section, nous tenterons de cerner la position de Pausanias face aux nombreux dieux, grecs et étrangers, vénérés au II<sup>e</sup> siècle. La tâche nous est rendue plus difficile par sa narration, qui n'est pas consacrée à ce thème, et derrière laquelle il semble vouloir s'effacer. Au contraire d'Aristide et de Lucien, il essaie de demeurer le plus neutre possible, ou du moins bien plus discret dans ses opinions qu'il offre seulement de temps à autre<sup>8</sup>.

Nous pourrions peut-être établir une ou des causes de la vision figée d'Asclépios chez Pausanias en analysant son objectif ou ses objectifs derrière la

---

<sup>7</sup> A. Boulanger. 1968 (1923). *Aelius Aristide et la Sophistique dans la province d'Asie au II<sup>e</sup> siècle de notre ère*. Paris : Éditions de Boccard, p. 160.

<sup>8</sup> C'est le cas, par exemple, lorsqu'il se prononce dans le débat sur l'autochtonie d'Asclépios et déclare croire en la version d'Épidaure.

rédaction de sa *Périégèse* et en cherchant le rôle qu'il fait jouer au dieu médecin. Asclépios était-il pour lui un simple élément parmi tant d'autres à ajouter dans un guide de voyage éducatif ? Était-il plutôt un élément-clé pour transcrire l'histoire hellénique ? Ou encore servait-il à exprimer la fierté culturelle et identitaire des Grecs face à Rome ? Au terme de ce chapitre, nous espérons avoir dégagé les causes possibles de sa conception d'un Asclépios inchangé par le temps.

### 3.1. Les objectifs de Pausanias selon les historiens modernes

Sir J. Fraser, dans sa traduction anglaise de la *Périégèse* de 1965<sup>3</sup>, décrivait l'œuvre de Pausanias comme étant un simple guide touristique. Les récits historiques ou mythiques n'étaient pour lui que des égarements de l'auteur, des informations inutiles qui allongeaient la description des lieux.

(...) in other words that he intended his Description of Greece to serve as a guide-book to travellers. (...) The digressions on historical subjects, on natural curiosities, on the strange creatures of different countries with which he so often breaks the thread of his description may be regarded as so many lures held out to the reader to beguile him on his weary way. » (Frazer, *Description of Greece in Six Volumes*, Vol. I, p. xxiv.)

Cette vision de la *Périégèse* a depuis changé chez les historiens, qui la considèrent désormais comme étant une véritable œuvre historique.

---

<sup>3</sup> Pausanias. 1965 (1913). *Description of Greece in Six Volumes*. Texte établi, traduit et commenté by J.G. Frazer. Cambridge : Messrs Macmillan and Co.

### 3.1.1. Un récit de voyage

La plupart des historiens modernes que nous avons lus s'entendent pour croire que la *Périégèse* représente en partie un récit de voyage éducatif, tel que recommandé par la *paideia* de Seconde Sophistique. Dans un article de C. Jacob et A. Mullen-Hohl<sup>4</sup>, les auteurs affirment que, depuis Hérodote, un style littéraire s'était développé en Grèce, qu'ils nomment la « paradoxographie<sup>5</sup> ». Celle-ci aurait eu deux objectifs. Premièrement, les paradoxographes auraient donné beaucoup d'importance aux mythes locaux, car ceux-ci représentaient une preuve du passage sur Terre d'un dieu ou d'un héros dans une région donnée<sup>6</sup>. J. Heer ajoute un autre intérêt des Sophistes envers les mythes locaux. Selon elle, les mythes des campagnes offrent des thèmes nouveaux inconnus, puisqu'ils ont gardé vivantes de vieilles traditions orales. En plus d'amuser les lecteurs, elles peuvent parfaire leur éducation<sup>7</sup>. Deuxièmement, les paradoxographes se seraient passionnés pour la recherche de « curiosités » naturelles et culturelles, par exemple un rite particulier à une région ou une formation montagneuse dans laquelle on pouvait deviner un visage. Les auteurs définissent par « curiosité » tout ce qui va à l'encontre du « bon sens », soit ce qui est perçu comme irrationnel, ou encore les mythes qui vont à l'opposé des versions panhelléniques<sup>8</sup>. Ce

---

<sup>4</sup> C. Jacob et A. Mullen-Hohl. 1980. « The Greek Traveler's Areas of Knowledge : Myths and Other Discourses in Pausanias' Description of Greece », *Yale French Studies*. no 59, p. 65-85.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>6</sup> Par exemple, lors de son passage dans le Taygète, il entre dans un sanctuaire de Déméter, où il y a une enceinte sacrée à Asclépios. Il narre donc le mythe qui justifie la présence de ce culte : « There is a sanctuary of Demeter surnamed *Eleusinian*. Here, the Lacedaemonians say, Heracles was hidden by Asclepios while he was being healed of his wound. There is a wooden image of Orpheus in it, a work, they say, of Pelasgians. » (Pausanias, *Description de la Grèce*, III, XX, 5).

<sup>7</sup> J. Heer. 1979. *La personnalité de Pausanias*. Paris : Les Belles Lettres, p. 26-28.

<sup>8</sup> Nous entendons par « version panhellénique » la version la plus populaire ou acceptée par une majorité d'intellectuels (Jacob et Mullen-Hohl, *op. cit.*, p. 66).

goût pour les faits étranges aurait été partagé par leurs lecteurs, ce qui aurait poussé les auteurs anciens à les noter et à les multiplier.

Selon Jacob et Mullen-Hohl, Pausanias aurait présenté plusieurs affinités avec ces paradoxographes. Lui aussi a beaucoup voyagé en tentant de noter les mythes et les attractions locales et il s'intéressait aux curiosités locales. Par contre, il a le souci de faire le tri parmi les histoires et les légendes qu'il entend ou lit : il a parfois fait des recherches minutieuses<sup>9</sup>, tentant de cerner la version la plus vraisemblable, et il fait des renvois régulièrement à d'autres parties de son texte pour faire des comparaisons avec d'autres versions auxquelles il a déjà fait référence<sup>10</sup>. Cette quête de vérité, que l'on constate chez Pausanias, s'est développée, toujours selon ces historiens, en même temps que l'avancement scientifique de la civilisation grecque, à partir du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Elle devient désormais une des tâches des auteurs-voyageurs.

De plus, Pausanias sait que les mythes racontent des histoires difficiles à situer chronologiquement, qu'ils peuvent être incohérents ou contradictoires<sup>11</sup>. C'est pourquoi il répète qu'il n'écrit pas de manière linéaire, mais selon une sélection de ce qu'il croit être le plus digne d'être mentionné. La connaissance des mythes aurait

---

<sup>9</sup> C'est-à-dire, il a vérifié certaines autres versions d'un mythe par des auteurs plus anciens, notamment Homère, et racontées par les habitants et guides « touristiques » locaux (Elsner, *op. cit.*, p. 14-15).

<sup>10</sup> Par exemple, les Athéniens affirmaient que Mégare avait été envahie par une armée crétoise envoyée par Minos sous le règne du Roi Nisos, frère d'Égée. L'armée a pris la cité et a détruit ses remparts. Les Mégariens, au contraire, refusaient cette version. Pausanias se range alors du côté d'Athènes, car il dit qu'ils avaient une preuve de leurs dires. Il raconte comment l'enceinte de la cité a été reconstruite par Alcaïos, fils de Pélopie, avec l'aide divine d'Apollon et que la reconstruction n'aurait pas été nécessaire si les Crétois n'avaient pas rasé les fortifications antérieures (Pausanias, *Description de la Grèce*, I, 41, 6, cité dans F. Chamoux. 1996. « La méthode historique de Pausanias d'après de Livre I de la *Périégèse* », in J. Bingen (éd.). *Pausanias historien, Entretiens sur l'Antiquité classique*. Tome XLI (15-19 août 1994), p. 63-64).

<sup>11</sup> « Les légendes grecques diffèrent la plupart du temps, et tout particulièrement pour les généalogies. » (VIII, LIII, 5) ; « Greek traditions are generally discrepant. » (IX, XVI, 7).

tout de même été essentielle pour Pausanias, puisqu'ils expliquaient et éclairaient ce qu'il voyait en tant que monuments et sites en place<sup>12</sup>.

Pour Galli, la vocation de cette *paideia* aurait été de raviver la mémoire sociale des Grecs et de réviser les traditions religieuses. Ces deux éléments auraient été considérés comme la base de toute société et ce serait pour cette raison qu'ils auraient eu une telle importance pour les intellectuels – donc pour Pausanias<sup>13</sup>. Ce « livre de mémoire », selon l'expression de l'historien moderne, relate alors comment Pausanias a vécu son voyage en Grèce en tant que Grec. Chaque monument qu'il voit lui remémore l'histoire commune à tous les Grecs<sup>14</sup>. Par exemple, à l'intérieur de l'Asclépiéion de Messène, il voit les portraits des rois messéniens. Il se rappelle alors l'histoire spécifique à la « race messénienne », leur exil et leur retour en la seule ville qui pouvait véritablement leur appartenir, puisqu'elle avait toujours été la leur<sup>15</sup>. Puisque la vue de ces peintures lui rappelle toute cette histoire ancienne, il devient de son devoir de la noter dans tous ses détails afin de raviver aussi la mémoire collective de ses lecteurs<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> Il écrit que ces monuments « restent un mystère pour ceux qui ignorent les traditions » (Chamoux, *op. cit.*, p. 56).

<sup>13</sup> M. Galli. 2005. « Pilgrimage as Elite *Habitus* : Educated Pilgrims in Sacred Landscape During the Second Sophistic », in J. Elsner et I. Rutherford (éds.). *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*. Oxford : Oxford University Press, p. 257.

<sup>14</sup> « The experience of the sacred landscape of antiquity was the result of a significant interplay between perception of the actual place and reactivation of the mental memory connected to the place. » (*Ibid.*, p. 260).

<sup>15</sup> Il note que malgré leur exil, les Messéniens avaient conservé leur culture et leur langue, parlant dans le plus pur des dialectes doriens : « Les Messéniens, eux, errèrent hors du Péloponnèse environ trois cents ans au cours desquels il est bien évident qu'ils ne se sont nullement départis des coutumes de leur pays, qu'ils n'ont pas désappris leur langue dorienne, et jusqu'à notre époque, ils en ont gardé tout particulièrement la pureté, par rapport aux gens du Péloponnèse. » (IV, 27, 11).

<sup>16</sup> Galli, *op. cit.*, p. 255.

Selon Bowie, Pausanias juxtaposerait souvent des événements du passé lointain avec des faits et des monuments du temps présent parce qu'il croyait en une nature fondamentalement interchangeable de l'homme. Il donne ainsi à son lecteur l'impression que ces choses du passé et du présent forment un ensemble, qu'il n'y a pas eu de changement entre leurs époques respectives. On croit alors que le passé est très près du présent<sup>17</sup>. Il encouragerait donc ses lecteurs à adopter sa vision de la Grèce, à savoir que la province contemporaine n'est pas si différente de la Grèce du passé lointain<sup>18</sup>. La *Périégèse* aurait eu pour objectif « l'enrichissement intellectuel et moral du public<sup>19</sup> » et ce, à travers un récit de voyage illustrant la Grèce géographique et historique d'un angle moins connu de ses lecteurs<sup>20</sup>.

Dans ce contexte, quelle serait la vision d'Asclépios par Pausanias ? Nous pouvons avancer que le dieu médecin pouvait alors avoir deux fonctions. D'abord, Pausanias aurait peut-être rapporté les mythes locaux d'Asclépios comme des curiosités, des aspects moins connus du dieu pour satisfaire le goût de ses lecteurs pour les faits nouveaux ou étranges et pittoresques. De cette façon, les versions du mythe d'autochtonie autres que celle d'Épidaure offriraient peut-être un amusement, un à-côté de la version panhellénique, assurément mieux connue<sup>21</sup>. Ensuite, puisque tous les mythes justifieraient le culte et l'érection d'un bâtiment voué à Asclépios en

---

<sup>17</sup> E.L. Bowie. 1996. « Past and Present in Pausanias », in J. Bingen (dir.). *Pausanias historien, Entretiens sur l'Antiquité classique*. Tome XLI (15-19 août 1994), p. 213-215.

<sup>18</sup> Selon Sidebottom, Pausanias ne conçoit pas l'époque héroïque comme étant une réalité différente de celle qui lui succède. C'est pourquoi des éléments de deux périodes différentes pouvaient être classés comme faisant partie d'un même phénomène (H. Sidebottom. 2002. « Pausanias : Past, Present, and Closure », *The Classical Quarterly, New Series*. vol 52, no 2, p. 494-495).

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>20</sup> Par exemple, lorsqu'il note une cuirasse sarmate offerte à Asclépios à Athènes, il fait une pause pour parler des cultures guerrières des Sarmates (I, XXI, 5-6).

<sup>21</sup> De la même façon, la version la plus acceptée, celle d'Apollodore, place la naissance d'Asclépios à Épidaure.

un site spécifique, Asclépios aurait peut-être servi, comme les autres éléments de l'histoire ancienne, à dessiner la géographie, la culture et l'histoire des lieux. En ce cas, Pausanias pouvait demeurer neutre face à Asclépios, puisqu'il aurait été l'égal de tout autre personnage mythologique ayant participé à la formation d'une cité, un élément parmi d'autres dans son désir de rendre compte de ce qu'il voit et sait de l'histoire de l'endroit visité, et d'en tracer la cartographie.

### 3.1.2. Un pèlerinage antique

Une théorie moderne controversée nuançant le thème du « voyage » est celle de J. Elsner<sup>22</sup>. Il émet comme hypothèse que Pausanias effectue un pèlerinage religieux en Grèce. Il estime que la *Périégèse* de Pausanias est le seul exemple existant d'un récit d'un pèlerin païen<sup>23</sup>, qui s'apparenterait davantage à un pèlerinage hindou ou bouddhiste qu'à un pèlerinage chrétien ou musulman. Il définit ce parcours religieux comme étant intimement lié à la psychologie du voyageur et à son rapport avec sa patrie<sup>24</sup>. Elsner prétend que Pausanias est différent d'un simple voyageur pour deux raisons. D'abord, parce qu'il visite ce qu'il considère comme étant sa propre patrie plutôt qu'une région étrangère, comme le ferait un chrétien se rendant à Jérusalem. Pausanias aurait lui-même compris que son objectif de *périégèse* était différent de celui des autres voyageurs de son siècle se rendant à l'étranger<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> J. Elsner. 1992. « Pausanias : A Greek Pilgrim in the Roman World », *Past & Present*. no 135 (mai), p. 3-29.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>24</sup> Elsner définit le pèlerinage païen comme étant « (...) an encounter between the individual and his geography, a cultural mode by which people express their personal identification with the continent (...) a means by which geography is made part of their psyche and culture. » (*Ibid.*, p. 9).

<sup>25</sup> « The Greeks appear apt to regard with greater wonder foreign sights than sights at home. For whereas distinguished historians have described the Egyptian pyramids in the minutest detail, they

Ensuite, plutôt que de s'intéresser à un thème précis, tels l'Acropole athénienne ou les sujets politiques, il se concentre surtout sur les sites religieux et leurs cérémonies. Dans les mots d'Elsner, « un touriste religieux visitant des sites sacrés n'est *pas* simplement un touriste : il ou elle est aussi un pèlerin<sup>26</sup> ». Pausanias, en voyageant en Grèce, voudrait donc autant voir et ressentir le divin dans chaque site qu'en observer l'art et l'architecture. Il le montre par ses commentaires sur des pratiques ou des mœurs locales<sup>27</sup>. Il a, selon Elsner, une double identité : une de non-initié comme le lecteur moyen et l'autre d'initié en certains sanctuaires, tel Éleusis, voyant ainsi la Grèce de deux façons selon le site en contexte.

Bien que la topographie soit importante dans l'œuvre de Pausanias, le Périégète présenterait, selon Elsner, ses éléments de façon plus thématique que géographique afin que le lecteur y lise plus qu'une énumération de lieux et de

---

have not made the briefest mention of the treasury of Minyas and the walls of Tiryns, though these are no less marvellous. » (*Ibid.*, p. 7).

<sup>26</sup> « A religious tourist visiting sacred sites is not simply a tourist: he or she is also a pilgrim. » (*Ibid.*, p. 8).

<sup>27</sup> *Sur la moralité de ses contemporains* : « Pour ma part, je crois à cette tradition ; elle est racontée par les Arcadiens depuis les temps anciens et en outre elle a la vraisemblance pour elle. En effet, les hommes de cette époque étaient vis-à-vis des dieux des hôtes et des commensaux à cause de leur justice et de leur piété ; et il s'ensuivait pour eux de la part des dieux des marques éclatantes : marques d'honneur s'ils étaient bons et tout autant, s'ils avaient commis l'injustice, marques de colère ; car il est vrai que même les dieux, en ce temps-là, naissaient des hommes et ils reçoivent aujourd'hui encore des parts de sacrifice, tels Aristée, Britomartis la Crétoise, Héraklès, fils d'Alcmène, Amphiaraios, fils d'Oïklès, auxquels s'ajoutent Castor et Pollux. » (VIII, 2, 5).

*Sur la piété* : « (...) l'Empereur Hadrien, qui se distingua au plus haut point par sa piété envers les dieux et qui combla de bienfaits tous ses sujets. » (I, 5, 5).

*Sur l'impiété* : « Sylla exerça à l'égard de la majorité des Athéniens une cruauté plus terrible que celle que l'ont eût dû attendre d'un Romain. Ce ne fut pas cependant, à mon sens, la raison de son malheur, mais bien la vengeance d'*Hikésios* (Suppliant), car il fit arracher Aristion du sanctuaire d'Athéna où il s'était réfugié et le fit mettre à mort. » (I, 20, 7).

bâtiments, mais qu'il soit témoin d'une expérience de pèlerin<sup>28</sup>. Par exemple, décrire le chemin qu'il prend pour en arriver à un sanctuaire important permettrait à son lecteur de suivre son expérience personnelle et religieuse. Lors de sa visite à Olympie<sup>29</sup>, Pausanias mentionne par deux fois qu'il ne décrit pas les monuments dans l'ordre où ils se présentent mais plutôt selon l'ordre des rituels des Éléens. De même, en approchant Éleusis, il préparerait le lecteur en insistant sur l'aspect sacré du site, puis déclare qu'il ne peut rien révéler de ce qui se passe à l'intérieur de l'enceinte sacrée, la vérité d'Éleusis ne pouvant être mise par écrit<sup>30</sup>.

Pausanias a donc deux tendances dans son écriture, selon Elsner. D'abord, il décrit les sites en tant que voyageur religieux mais ne se limitant pas à un sanctuaire particulier et cherche à informer plus largement. Ensuite, il privilégie certains sites, partage avec son lecteur une route sacrée puis un silence religieux respectant un tabou, l'incitant peut-être à devenir lui aussi, plus tard, un initié<sup>31</sup>. Le pèlerinage

---

<sup>28</sup> « Pilgrimage becomes an encounter the individual and his geography, a cultural mode by which people express their personal identification with the continent... a means by which geography is made a part of their psyche and culture. » (Elsner, *op. cit.*, p. 9).

<sup>29</sup> « Mon récit suivra l'ordre dans lequel les Éléens ont coutume de sacrifier sur les autels. Ils sacrifient d'abord à Hestia, puis en deuxième lieu à Zeus *Olympien* en se rendant à l'autel qui se trouve à l'intérieur du temple (...) » (V, 14, 4).

« L'énumération des autels, qu'on se le rappelle, n'est pas faite dans l'ordre de leurs fondations, mais notre exposé décrit le parcours que les Éléens observent dans leurs sacrifices. » (V, 14, 10).

<sup>30</sup> « Mais, comme je me préparais à continuer ce récit plus avant et à raconter tout ce qui à Athènes a trait au sanctuaire que l'on appelle Éleusinion, une vision apparue dans un rêve m'a retenu ; je m'en détournai donc et n'aborderai que les sujets que la piété autorise à traiter à l'intention de tous. » (I, 14, 3).

« Le long de la route, on a construit un temple de petites dimensions, que l'on appelle temple du *Cyamitès* (dieu de la fève). Je ne peux rien dire de sûr à ce propos : fut-il le premier à semer les fèves ? A-t-on pris pour patron un héros parce qu'on ne pouvait pas rapporter à Déméter l'invention des fèves ? Qui a déjà vu la cérémonie d'initiation à Éleusis ou qui a lu les recueils que l'on appelle Orphiques sait ce que je veux dire. » (I, 37, 4).

<sup>31</sup> Elsner, *op. cit.*, p. 24-26.

devient alors, pour Pausanias, une recherche d'identité à travers la topographie, la culture et la religion de sa patrie. La Grèce de Pausanias se visite dans son passé glorifié qui existe toujours à travers les mythes, les statues et les sanctuaires. C'est pourquoi il serait important pour le Périégète de noter tout ce qui a trait à la religion, puisque la présence d'un héros ou d'un dieu définit le territoire en question, lui donne une histoire<sup>32</sup>.

Petsalis-Diodimis ajoute que l'auteur ancien note les objets votifs, car ces objets confirmeraient la présence véritable et l'action continues du dieu en ce sanctuaire. Ceci est encore plus vrai du culte d'Asclépios, car son prestige et la popularité de son culte auraient été proportionnels à son pouvoir de guérison. Ces objets laissés en remerciement pour faveurs obtenues par des pèlerins présentent la preuve manifeste de la présence puissante et continue du dieu en ce lieu<sup>33</sup>. Les images divines étaient aussi très importantes dans le pèlerinage, le dieu devant être vu pour qu'on obtienne ses faveurs<sup>34</sup>. C'est peut-être pourquoi Pausanias note ces objets votifs et ces statues de culte, même dans un temple peu connu<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>33</sup> A. Petsalis-Diomidis. 2005. « The Body in Space : Visual Dynamics in Graeco-Roman Healing Pilgrimage », in J. Elsner et I. Rutherford (éds.). *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*. Oxford : Oxford University Press, p. 188.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>35</sup> Pausanias mentionne quelques ex-voto laissés par de grands personnages : la cuirasse de Sarmate à Athènes (I, XXI, 5), l'épée de Memnon à Nicomédie (III, III, 6), le trophée de Pollux en remerciement pour sa victoire sur Lyncéos à Sparte (III, XIV, 6), une statue d'Asclépios et de sa fille Hygie (Santé) consacrée par Mikythos à Olympie (V, XXVI, 2) et la cuirasse et la lance d'Alexandre le Grand à Gortys (VIII, XXVIII, 1). Le sanctuaire d'Épidaure contient le plus grand nombre d'offrandes, dont six stèles listant les miraculés d'Asclépios (il en reste quatre de nos jours), une stèle isolée rappelant la résurrection d'Hippolyte et une série de constructions par un sénateur romain qu'il nomme Antonin (II, XVI-XVII).

Même si Pausanias était effectivement un pèlerin en Grèce, nous savons que son culte principal était celui de Déméter et de Coré, non pas celui d'Asclépios. Ainsi, il aurait noté tous les sites et les histoires du dieu médecin par respect pour ce grand dieu, mais sans entrer dans les détails. Face à Asclépios, la théorie d'Elsner ne semble pas nous apporter grand chose de plus : il fait du dieu un élément de plus pour la compréhension de la Grèce du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., dans ses spécificités locales et dans la religion panhellénique.

### 3.1.3. Un récit identitaire

Que les historiens présentent la *Périégèse* comme un récit de son voyage éducatif ou touristique ou celui d'un pèlerinage, ils s'entendent généralement pour dire que Pausanias tentait de comprendre chaque localité en remontant à ses origines. Cette volonté de rendre compte de la Grèce et de ce qui est grec aurait été causée par le désir de dessiner une identité grecque commune à tous les Hellènes (ou de réaffirmer une identité oubliée). Plusieurs historiens modernes développent ce thème<sup>36</sup>.

Selon Jacob et Mullen-Hohl, Pausanias retrace l'histoire d'une région depuis sa fondation jusqu'à sa visite. Chaque génération représente une étape décisive de l'histoire de la cité, depuis le choix du site par le héros fondateur jusqu'à l'institution de la religion et de la politique. Il est important pour certaines cités de revendiquer la naissance d'un dieu sur leurs terres comme fondateur<sup>37</sup>. Ceci expliquerait que le

---

<sup>36</sup> Cette théorie est cependant remise en cause depuis quelques années, les chercheurs insistant de plus en plus sur la notion d'identités plurielles que Pausanias ne cherche pas à unifier à tout prix.

<sup>37</sup> « Les revendications concernant les origines et les parentés reflètent donc, à l'époque de Pausanias, une préoccupation qui devait trouver à s'exprimer dans les histoires locales soucieuses de reconstituer des généalogies et d'explorer le passé le plus ancien des cités (...) » (Y. Lafond. 2001. « Lire Pausanias à l'époque des Antonins. Réflexions sur la place de la *Périégèse* dans l'histoire

débat de l'autochtonie d'Asclépios, réglée en 370 av. J.-C. par la Pythie qui l'avait déclaré originaire d'Épidaure, refait surface au II<sup>e</sup> siècle. Les habitants auraient, dans cette idée, relaté avec joie ces variantes au Périégète, sachant qu'il publierait leur histoire qui les identifierait comme de vrais Grecs aux origines enracinées profondément dans le terreau mythique.

Plusieurs historiens notent que Pausanias s'intéresse surtout aux monuments et aux sites religieux d'une cité. Selon Arafat, cet intérêt de l'auteur serait justifié, puisque les Sophistes croyaient qu'ils étaient les symboles communs de la religion d'État et ainsi de l'identité grecque<sup>38</sup>. Le penchant de Pausanias pour le religieux viendrait également de sa conviction que le religieux est constitutif de la cité en question<sup>39</sup>. En effet, c'est dans les sanctuaires des dieux poliades que les citoyens affichaient leur histoire nationale, comme dans l'Asclépiéion de Messène qui servait de musée<sup>40</sup>. De même, Elsner explique comment l'identité messénienne dépendait non seulement de la géographie mais encore de l'histoire d'une loyauté d'un peuple envers lui-même. Les habitants de la nouvelle Messène, rebâtie en 369 av. J.-C., devaient prouver le lien direct entre « l'ancienne Messène » et la nouvelle pour que les habitants soient considérés comme de véritables Messéniens (par les autres et par eux-mêmes)<sup>41</sup>.

---

culturelle, religieuse et sociale de la Grèce romaine », in D. Knoepfler et M. Piérart (éds.), *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000*. Genève, Université de Neuchâtel, p. 393).

<sup>38</sup> Pausanias prônerait une identité religieuse pour les Grecs, car elle aurait eu des bases plus solides qu'une identité socio-politique, contestée à son époque et divisée dans le passé (Lafond, (2001), *op. cit.*, p. 390).

<sup>39</sup> « Ainsi, son intérêt dans les symboles d'une identité de communauté, qui incluent inévitablement les antiquités et qui sont concentrées particulièrement dans les sanctuaires, met l'emphase sur la communauté par excellence. » (K.W. Arafat. 1992. « Pausanias, Attitude to Antiquities », *The Annual of the British School at Athens*. vol 87, p. 388).

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 387-388.

<sup>41</sup> « Identity here depends on more than geography – it is a myth partly of race, partly of dialect, above all of displacement and return, but focused on locality in the sense of loyalty to the

Pausanias aurait tenté de dessiner l'image d'une Grèce libre et unifiée. Lafond remarque cependant un paradoxe dans cette projection. L'unité du pays ne prend forme qu'avec la conquête romaine, la Grèce ne devenant « la Grèce » que lorsqu'elle devient la province d'Achaïe. Avant la conquête, les Hellènes avaient bien une culture unie, mais ils étaient politiquement divisés en cités indépendantes. Ces *poleis* autonomes d'antan auraient été l'inspiration de cette utopie d'une Grèce libre, image pourtant contradictoire avec celle d'une Grèce unifiée. Et c'est cette contradiction même entre le mythe de l'identité grecque et la réalité romaine qui aurait suscité l'identité commune religieuse invoquée par les auteurs de la Seconde Sophistique<sup>42</sup>. La Grèce à l'époque de Pausanias n'étant plus celle des cités, les auteurs la reconstituaient dans leurs œuvres par les légendes de ses origines et de ses héros, les seules choses capables de souder plusieurs peuples dans une mémoire collective. La vision du passé grec est donc davantage une construction qu'un fait historique.

Enfin, une œuvre historique écrite à la suite d'un voyage dans la mère-patrie de l'auteur se voudrait, selon Pretzler<sup>43</sup>, une affirmation de fierté citoyenne et hellénique. Au II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., la partie orientale de l'Empire, principalement grecque, est encore un monde de cités ayant leur propre identité culturelle et historique. L'élite aurait été imbue d'un sentiment d'appartenance « nationale ».

---

traditions of one's home. But this fierce loyalty was not enough. Only when they returned to the full identity of being IN their proper place could the Messenians return to being fully Greek. » (Elsner, *op. cit.*, p. 16).

<sup>42</sup> « La façon dont est organisée la matière de l'œuvre de Pausanias révèle un effort pour transcender les réalités historiques (les divisions entre les Grecs) en reconstituant une histoire mythique susceptible d'évoquer l'image d'une Grèce libre et unifiée – le paradoxe étant que c'est justement la conquête romaine, puis l'intégration des cités grecques dans un tout englobant, qui a rendu possible le mythe d'une Grèce libre dans un passé lointain. » (Lafond, (2001), *op. cit.*, p. 390).

<sup>43</sup> M. Pretzler. 2007. « Greek Intellectuals on the Move : Travel and Paideia in the Roman Empire », in C. Adams et J. Roy (éds.). *Travel, Geography and Culture in Ancient Greece, Egypt and the Near East*. Oakville : Oxbow Books, p. 124-125.

C'est une des raisons pour lesquelles la Seconde Sophistique aurait misé sur l'idéal de la *polis* et sur l'histoire du passé. Dans cette lutte pour une reconnaissance de l'appartenance des cités à ce grand héritage grec, la réputation des villes et de leur élite aurait été un facteur capital. Des citoyens patriotes pouvaient solidifier la position de leur cité en gardant leur histoire locale vivante ou en lui créant un passé glorieux dans leurs écrits. Selon Arafat, aucun auteur de la Seconde Sophistique n'a fait le lien entre le voyage et la culture grecque autant que Pausanias, puisqu'il y crée sa propre image de la Grèce par un amalgame d'informations locales, notamment les généalogies qui ancrèrent solidement une région dans le passé idéalisé de la Grèce<sup>44</sup>.

Il semble que la vision d'Asclépios chez Pausanias selon l'approche de ces historiens nous amène à des conclusions similaires à celles des historiens favorisant une *Périégèse* qui serait un récit de voyage. En ce sens, Asclépios semble avoir servi à une meilleure connaissance et compréhension d'un territoire ou d'une cité. Ainsi, le dieu serait simplement un élément de plus dans sa quête d'une identité grecque.

#### 3.1.4. Une nouvelle théorie

Une théorie récente de V. Pirenne-Delforge<sup>45</sup> – qu'elle propose sans se prononcer avec fermeté, les études n'ayant pas été assez poussées pour en assurer la certitude – offre une autre explication plausible du rejet de toute évolution de statut d'Asclépios par Pausanias. Alors que Pausanias considère les dieux comme transcendant le temps et l'espace, les héros, eux, auraient un statut particulier, car ils

---

<sup>44</sup> « Les généalogies mythiques, les narrations sur l'autochtonie et les allusions aux héros qui ont fondé des cités sont une partie intégrante de la narration de voyage, ou même mieux, ils sont des procédures fondamentales dans l'organisation de l'espace visité par Pausanias. » (Arafat, *op. cit.*, p. 388).

<sup>45</sup> Pirenne-Delforge, (2008), *op. cit.*, p. 249-255.

auraient été attachés à la terre des hommes selon la religion de l'époque. Ils écrivent l'histoire d'une région spécifique et sont les représentants de son passé légendaire<sup>46</sup>. Le passage de héros à dieu est admis par Pausanias en certains cas. Par exemple, il reconnaît que les gens de Marathon ont accordé en premier le statut divin à Héraclès<sup>47</sup>, ceux de Mégare à Ino<sup>48</sup> et ceux de Sparte aux Dioscures<sup>49</sup>. En ce qui concerne Asclépios, Pausanias note que les Athéniens le considèrent originaire d'Épidaure, mais il ne croit pas que les Épidauriens lui aient accordé le statut divin. Ou plutôt, il croit qu'Asclépios a été, dès sa naissance, un dieu<sup>50</sup>.

Ce refus qu'un homme puisse être divinisé peut être lié au refus des héros divinisés. Pirenne-Delforge traite de ce phénomène avec l'exemple d'Amphiaros d'Oropos, dont le statut fut contesté à une certaine époque pour des raisons fiscales. En 73 av. J.-C., Sylla accorde une exemption fiscale pour tout domaine sacré de dieux immortels (I. Oropos, 308 / Syll.<sup>3</sup>, 747). Les publicains voulaient donc taxer le

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>47</sup> « À ce que disent en effet les gens de Marathon, ce furent eux, les premiers, qui considérèrent Héraclès comme dieu. » (I, XV, 3).

« À Marathon, ceux qui moururent au combat sont l'objet d'un culte : on les nomme des héros ; on y vénère aussi Marathon, de qui le dème tire son nom, et Héraclès (on prétend à Marathon, que c'est le premier endroit de Grèce où Héraclès fut honoré comme un dieu). » (I, XXXII, 4).

<sup>48</sup> « Le long de la route qui va au prytanée, il y a un hérôn d'Inô, et alentour un mur d'enclos de pierre. À côté poussent des oliviers. Les Mégariens sont les seuls en Grèce à dire que le corps d'Inô fut rejeté sur le rivage de leur pays et que Clésô et Tauropolis le découvrirent et l'enterrèrent. C'étaient les filles de Clésôn, fils de Lélège. Ils furent les premiers, disent-ils, à l'avoir appelée Leucothéa et à faire un sacrifice en son honneur chaque année. » (I, XLII, 7).

<sup>49</sup> « Near it is the grave of Cynortas, son of Amyclas, and the tomb of Castor, over which a sanctuary has been made. For they say that it was not till forty years after the battle with Idas and Lynceus that the sons of Tyndareus were tanked with the gods. » (III, XIII, 1).

<sup>50</sup> « Pour Pausanias, toutefois, le cas d'Asclépios est particulier : le temps qui passe n'a pas eu d'importance pour ce dieu considéré comme tel dès le début. L'aura particulière qui entourait le bébé exposé, puis trouvé par le berger est, pour Pausanias qui rapporte le fait, le signe d'une identité divine originelle. » (Pirenne-Delforge, (2008), *op. cit.*, p. 252).

domaine d'Amphiaraos, qui avait été reconnu comme un héros divinisé dans les documents officiels depuis 86. Selon l'historienne, ce terme n'avait aucun équivalent en latin ; on était un héros ou on était un dieu, on ne pouvait pas être les deux. Les publicains pouvaient donc le considérer comme un héros, important pour la région, certes, mais tout de même imposable car non divin<sup>51</sup>.

Si Amphiaraos a pu voir son statut contesté, son cas n'est peut-être pas unique. C'est peut-être faire un grand saut que d'affirmer que le statut d'Asclépios ait pu être une source de débat à cause de la taxation d'un de ses sanctuaires, mais son histoire de héros divinisé aurait pu présenter le même type de danger que celui que posait Amphiaraos. Il aurait aussi pu présenter un autre danger, moins tangible et financier. Si les héros divinisés n'existaient pas chez les Romains, plusieurs mythes grecs se voyaient invalidés. Ainsi, les cités se basant sur un tel personnage n'avaient plus de preuves pour appuyer leur fierté civique. Dans le même ordre d'idées, le panthéon grec, ancien et solide, aurait été la base de l'identité commune que tentent de créer les intellectuels. Pausanias aurait peut-être tenté de placer définitivement Asclépios dans ce panthéon en tant que divinité déjà présente à l'époque homérique. Si tel est le cas, le Périégète montrerait alors un aussi grand respect pour Asclépios que pour les autres dieux de la religion traditionnelle en général<sup>52</sup>. Le sujet serait à étudier plus en profondeur.

---

<sup>51</sup> Cicéron traite du même sujet : « Comme il y avait en Béotie des terrains appartenant aux dieux immortels exempts d'impôt, ils objectèrent qu'il n'y avait pas d'immortels qui aient jamais été hommes... » (Cicéron, *De la nature des dieux*, III, 49).

<sup>52</sup> Elle conclut que « l'alternative héros/dieux ne va pas nécessairement de soi. Dans la perspective de Pausanias, le facteur temps et la vitalité culturelle sont assurément des critères essentiels en faveur d'un statut proprement divin. L'extension du culte peut en être un aussi : le cas d'Asclépios est significatif de cet état des choses<sup>52</sup>. » (Pirenne-Delforge (2008), *op. cit.*, p. 253-255).

### 3.2. Analyse personnelle

Suite à cette étude des théories proposées par des historiens modernes au sujet de l'objectif de la *Périégèse*, nous pouvons maintenant nous demander quelle est la vision d'Asclépios chez Pausanias.

D'abord, nous pouvons avancer que le dieu médecin pouvait alors avoir deux fonctions dans l'œuvre de Pausanias. Premièrement, le Périégète a peut-être rapporté les mythes locaux d'Asclépios comme des curiosités, soit des aspects moins connus du dieu, pour satisfaire le goût de ses lecteurs pour les faits nouveaux ou étranges, une tendance à la paradoxographie. De cette façon, les versions du mythe d'autochtonie autres que celle d'Épidaure<sup>53</sup> offriraient peut-être un élément pittoresque, un à-côté de la version panhellénique, assurément mieux connue, ce qui ne l'empêche pas de privilégier la version épidaurienne et de le dire. Deuxièmement, puisque tous les mythes justifieraient le culte et l'érection d'un bâtiment voué à Asclépios en un site spécifique, Asclépios aurait peut-être servi, comme les autres éléments de l'histoire ancienne pour un historien comme lui, à définir la géographie, la culture et l'histoire des lieux. Dans ce cas, Pausanias pouvait demeurer neutre face à Asclépios, puisqu'il aurait été l'égal de tout autre personnage mythologique ayant participé à la formation d'une cité, un élément parmi d'autres dans son désir de rendre compte de ce qu'il voit et sait de l'histoire de l'endroit visité sans égard pour la dimension religieuse du personnage.

Ensuite, il semble que derrière ces descriptions historiques aurait existé une tentative de créer une identité grecque globale, même si elle présente quelques spécificités locales. Cette identité devait être, selon des historiens, basée sur la religion et la culture plutôt que sur l'histoire politique, puisqu'elles avaient été plus

---

<sup>53</sup> Si Pausanias l'accepte comme la plus vraisemblable, peut-on croire qu'elle était, du moins en partie, acceptée par la majorité en tant que version panhellénique ?

stables au cours des siècles. Asclépios, que Pausanias croit être né en Grèce à une époque reculée, devait donc faire partie de cette identité spécifiquement grecque. Il aurait apporté une preuve de son établissement de longue date en terre grecque et dans certaines cités, comme c'est le cas pour Épidauré. Ce pourrait être la raison pour laquelle le Périégète a une vision du dieu médecin comme étant le même à ses débuts et à son époque, puisque l'identité grecque – c'est-à-dire l'identité basée sur la religion grecque – n'aurait pas subi de grands changements depuis sa naissance. De plus, si les historiens, tels Elsner, qui croient en une hostilité chez Pausanias envers la domination romaine ont raison, le fait de décrire Asclépios comme ayant été un dieu médecin tout puissant – et surtout un dieu grec – dès ses débuts, comme il le connaissait à son époque, aurait peut-être apporté un soutien à l'idée des intellectuels d'une identité grecque supérieure à celle des Romains, les Romains ne faisant que ramasser l'héritage.

Asclépios, selon les théories de ces historiens, est donc un élément parmi tant d'autres servant à l'objectif général de rédaction de Pausanias. C'est pourquoi il peut se permettre d'adopter une attitude impersonnelle envers le dieu. Par contre, il rapporte lui-même de nombreuses statues et objets votifs laissés en son honneur, ce qui, selon la théorie de Petsalis-Diodimis<sup>54</sup>, montre la popularité et la puissance toujours active d'Asclépios en son siècle. Ainsi, il devait lui porter un grand respect, même s'il ne s'agissait pas du dieu qu'il vénérât personnellement le plus. C'est pour ces raisons, comme nous l'avons vu, que sa vision d'Asclépios peut être considérée comme représentative de son époque.

Nous croyons toutefois que Pausanias présente une originalité, offrant un aspect dans sa vision d'Asclépios que nous ne trouvons pas chez les autres intellectuels du II<sup>e</sup> siècle. À Messène spécifiquement, il mentionne la version locale

---

<sup>54</sup> Petsalis-Diomidis, *op. cit.*, p. 188.

du mythe de naissance du dieu – celle faisant de lui le fils d'Arsinoé, fille du roi Leucippe. Il affirme qu'elle n'est qu'une création d'Hésiode pour plaire aux Messéniens (II, XVI, 7). Il s'agirait donc d'une curiosité à noter pour le plaisir de ses lecteurs. Par contre, lorsqu'il traite de l'histoire de la cité, en remontant aux fondateurs mythologiques, Asclépios devient le treizième souverain de la lignée royale. Si nous acceptons que son objectif a été de créer une identité grecque, alors il établit ces généalogies afin de prouver une identité grecque de longue date des Messéniens. Il dit bien croire en cette histoire<sup>55</sup>. Il y a alors contradiction entre son refus d'une naissance messénienne d'Asclépios (puisqu'il adhère au mythe épidaurien) et son acceptation de cette même naissance messénienne lorsqu'il traite de l'histoire de la cité. Il n'y a cependant aucune contradiction si nous faisons l'hypothèse de deux Asclépios homonymes. En effet, comme nous l'expliquerons, la lecture du *Livre IV* de la *Périégèse* nous porte à croire en l'existence de deux Asclépios différents et ce, même si Pausanias ne précise rien à cet effet.

Pausanias affirme que la version messénienne de la naissance d'Asclépios, le dieu guérisseur, est « à mon avis, la moins véridique » (II, XVI, 7). Ce serait en effet le cas si cette version faisait référence à une divinité locale du nom d'Asclépios-médecin et que Pausanias mêle les deux divinités. Si nous analysons le mythe de naissance messénien d'Asclépios, où il fait partie de la lignée royale, on doit constater qu'il a dû d'abord être un mortel, plus précisément un héros qui a ensuite été divinisé, comme l'a été Messénè, héroïne fondatrice et éponyme de la cité. Les historiens modernes affirment d'ailleurs qu'Asclépios (quel qu'il soit) est né en tant que héros de la tradition orale et a obtenu un statut divin au VII<sup>e</sup> siècle à Épidaure. Ils basent cette réflexion notamment sur la présentation qu'en fait Homère dans l'*Illiade*. Dans le *Livre II* (729-731), ses fils, Machaon et Podalire, dirigent les troupes de Tricca,

---

<sup>55</sup> « Et à mon sens, cette tradition relative aux Asclépiades trouve déjà confirmation absolue dans le fait qu'on montre à Gérénia le monument funéraire de Machaon et à Pharai le sanctuaire des enfants de Machaon. » (IV, III, 2).

d'Oechalie et d'Ithome, ce qui nous laisse croire qu'ils sont des princes, fils du roi de ces régions. Homère ne mentionne jamais qu'il est un fils d'Apollon, seulement qu'il a été éduqué par Chiron, l'entraîneur de nombreux héros. Asclépios et ses fils deviennent donc des héros mortels qui sont divinisés au cours des siècles suivants.

On sait qu'Homère est l'auteur préféré de Pausanias. Il se rend en certains lieux simplement parce qu'ils sont mentionnés par le poète. Et pourtant, en ce qui concerne Asclépios, il ne cite l'*Illiade* qu'à Messène, cité qui insiste sur sa fonction poliade puisqu'il en a été le roi. L'évocation de l'*Illiade* est donc logique, puisqu'il y est un roi et un héros. De plus, ce sont ses fils qui servent de médecins de l'armée grecque. Cette image est reflétée à Messène, où ce sont ses fils qui tiennent le rôle de dieux guérisseurs plutôt que le père. Mais Homère n'est pas le seul auteur antique à traiter d'Asclépios comme s'il y en avait plusieurs : Cicéron affirmait qu'il existait trois Asclépios différents, dont un fils d'Arsinoé, bien qu'il en fasse un natif d'Arcadie :

Le premier des Asclépios est le fils d'Apollon, les Arcadiens l'honorent et il passe pour avoir inventé la sonde et le premier bandé les plaies, le second est le frère du second Mercure : on rapporte qu'il a été frappé de la foudre et inhumé à Cynosoure. Il y en a un troisième, fils d'Arsippe et d'Arsinoé qui aurait le premier usé de purgatifs et procédé à des extractions de dents, son tombeau se trouve en Arcadie, près de la rivière Lousios, et il y a là aussi un bois sacré. (*De la nature des dieux*, III, XXII, 477-479)

Il est possible, selon Jost, que le premier ou le troisième Asclépios mentionné par Cicéron soit aussi le fils de « la jeune Azantide<sup>56</sup> » décrite dans un Hymne homérique<sup>57</sup>. Ceci nous porte à croire que le mythe d'Asclépios, héros messénien, n'était peut-être pas aussi méconnu qu'on pourrait le croire.

---

<sup>56</sup> Homère, *Hymne à Apollon Délien*, 207-13, cité plus haut.

<sup>57</sup> M. Jost. 1985. *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, p. 396-397.

P. Sineux a étudié le statut unique d'Asclépios à Messène. Il croit que les arguments des Messéniens en faveur de l'ethnicité du dieu de la médecine auraient eu des racines plus profondes qu'Homère et son *Iliade*. En effet, la ressemblance entre les mythes thessaliens et messéniens peut être due à une migration éolienne dans cette région autour du XII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>58</sup>. Si ce mythe est antérieur à Homère, il est possible, comme le suggèrent les Edelstein<sup>59</sup>, que le poète ait entendu parler de ces deux Asclépios – le guérisseur de Thessalie et le roi de Messène – et les ait confondus en un Asclépios unique, roi de cités en Thessalie et à Messène et guérisseur.

Bien qu'il soit possible que les archéologues n'aient simplement pas encore découvert les bâtiments à vocation médicale dans l'Asclépiéion de Messène<sup>60</sup>, il se peut qu'il n'en ait tout simplement pas eu. Dans ce cas, cet Asclépiéion serait en l'honneur du héros divinisé local et non de l'Asclépios vénéré internationalement. Ce serait possible, puisque des tableaux de la lignée royale de la cité, qui inclut Asclépios, y étaient affichés. Mais il est bien plus plausible que les Messéniens aient volontairement confondu les deux divinités afin de donner plus de prestige à leur cité dans leur quête d'identité. Ceci se serait déroulé au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., lors de la reconstruction de Messène. Comme nous en avons discuté<sup>61</sup>, ils devaient prouver que le territoire leur appartenait, car leur histoire remontait à un passé plus lointain que celle des Spartiates en ce lieu<sup>62</sup>. Invoquer Homère et Hésiode leur garantissait l'ancienneté. Ils démontraient en même temps que la race messénienne était plus

---

<sup>58</sup> P. Sineux. 1997. « À propos de l'Asclépiéion de Messène : Asclépios poliade et guérisseur », *Revue des Études Grecques*. no 110, p. 13-15.

<sup>59</sup> Edelstein, *op. cit.*, p. 33.

<sup>60</sup> C'est le cas d'autres cités encore mal connues, telles Mantinée et Titané (Jost, *op. cit.*, p. 501).

<sup>61</sup> Voir Chapitre I, p. 46 à 48.

<sup>62</sup> De même, ils réclamaient la naissance des Dioscures et d'Artémis *Orthia*, dieux de Sparte, en leur cité (Luraghi, *op. cit.*, p. 65).

pure, puisque plus près des héros. Ce serait logique : non seulement y a-t-il d'autres grands dieux ou héros divinisés revendiqués comme autochtones par plusieurs cités<sup>63</sup>, mais alors s'expliquerait le débat ayant mené jusqu'à la consultation de la Pythie en 369. Ce pourrait aussi être la raison pour laquelle Pausanias ne mentionne pas la différence entre les deux divinités homonymes, car lui-même aurait été confus.

### 3.3. Conclusion

Au II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. cohabitaient un regain de foi et une crise d'identité chez les intellectuels grecs. Il semble normal que les deux phénomènes soient liés : ainsi, la réponse à leur quête d'identité a été, selon des historiens modernes, de la trouver dans leur passé lointain, en se basant sur la religion et la culture, tous deux plus stables au cours des siècles que la politique. Les Sophistes écrivent non seulement sur la nécessité d'honorer la religion des Anciens, mais encore sur les composantes de l'identité grecque qu'ils promeuvent. En ceci, Pausanias aurait une vision relativement stable et monochrome d'Asclépios, le dieu médecin. Le présenter comme n'ayant pas changé au cours des siècles viendrait appuyer sa vision d'une identité grecque ressemblant à celle des Anciens.

Par contre, son opinion d'Asclépios se différencie des autres auteurs de la Seconde Sophistique si l'on considère qu'il traite, au cours de sa *Périégèse*, de deux Asclépios différents. Seuls Apollodore dans sa *Bibliothèque* (III, 10, 3-4) ainsi que Cicéron dans *La Nature des Dieux* le mentionnent, si l'on croit qu'ils traitent bien du héros divinisé lorsqu'ils parlent de lui en tant que fils d'Arsinoé. La rareté des témoignages montre, selon nous, l'originalité de la vision d'Asclépios chez Pausanias

---

<sup>63</sup> Par exemple, les gens de Marathon affirment qu'ils ont accordé le statut divin en premier à Héraclès (I, XV, 3), ceux de Mégare à Ino (I, XLII, 7) et ceux de Sparte aux Dioscures (III, XIII, 1).

par rapport à celle de ses contemporains Aelius Aristide ou Lucien. Il est maintenant temps de conclure.

## CONCLUSION

### ASCLÉPIOS CHEZ PAUSANIAS

De tous les dieux antiques, Asclépios présente un aspect particulier pour nous et ce, pour deux raisons. D'abord, ses sanctuaires semblent servir autant d'hôpitaux que de centres culturels, ce que nous ne remarquons pas chez les autres dieux guérisseurs. Ensuite, parce que sa popularité a tenu bon, même après que le christianisme fut proclamé la religion officielle de l'Empire romain. Afin d'étudier ces deux phénomènes, nous avons décidé de faire le portrait d'Asclépios et de son culte au II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., puisqu'il s'agit là d'une époque dans laquelle se côtoient deux cultures, grecque et romaine, ainsi que deux religions, le polythéisme antique et le monothéisme chrétien montant.

Il nous a paru intéressant d'étudier le dieu à travers les textes de Pausanias qui nous semble avoir une vision originale d'Asclépios pour un homme de ce siècle. En effet, bien que nous sachions qu'Asclépios est un dieu complexe<sup>9</sup>, nous avons constaté, à la lecture de sa *Périégèse*, que Pausanias passe outre les siècles de changements apportés à Asclépios avant son époque, autant dans ses statuts que dans ses approches médicales. Il narre aussi quatre versions du mythe de naissance d'Asclépios, dont une où il est un dieu poliaide plutôt que guérisseur. Cette particularité n'a été trouvée chez aucun autre auteur antique. Il nous fallait vérifier si cette vision figée d'Asclépios chez Pausanias était représentative de son époque ou

---

<sup>9</sup> Certains historiens modernes le rangent parmi les dieux chthoniens (W.K.C. Guthrie. 1956. *Les Grecs et leurs dieux*. Paris : Payot, 431 p. ; L. Séchan et P. Lévêque. 1966. *Les grandes divinités de la Grèce*. Paris : Boccard, 438 p.), d'autres parmi les héros divinisés (E.J. Edelstein et L. Edelstein. 1998 (1945). *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies. Volumes I and II*. Baltimore et Londres : The John Hopkins University Press, 277 p. ; G.D. Hart. 2000. *Asclepius, the God of Medicine*. Londres : The Royal Society of Medicine Press, 262 p.), d'autres encore comme un des grands dieux antiques, aux côtés des Olympiens (W. Burkert. 1985. *Greek Religion*. Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 493 p ; M. Jost. 1985. *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 592 p).

s'il s'agissait d'une transgression volontaire de la part de l'auteur. Notre objectif initial a été de connaître l'état de son culte au II<sup>e</sup> siècle à travers les yeux de Pausanias et, au cours de notre recherche, nous avons ajouté l'objectif de trouver les causes de l'originalité de la vision de Pausanias.

Notre hypothèse initiale – que la vision d'Asclépios chez Pausanias n'était pas représentative de son époque – semble être fautive. Nous en sommes venue à cette conclusion par trois arguments. D'abord, l'attitude de Pausanias envers les dieux va de pair avec les idéaux de la Seconde Sophistique, courant littéraire du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. Les Sophistes se veulent les héritiers des Anciens, soit les Grecs des époques archaïques et classiques, surtout les Athéniens. Ils se doivent de respecter leur religion, tout en se permettant d'interpréter ou de rationaliser les mythes, qui pour eux représentent un langage énigmatique de ces pieux Anciens<sup>2</sup>. Pausanias montre constamment un grand respect envers tous les dieux : même lorsqu'il affirme qu'Asclépios est l'air apportant la santé aux hommes – plutôt qu'un dieu anthropomorphe<sup>3</sup> – il aurait exprimé ce que beaucoup croyaient au sujet d'Asclépios. De plus, les Sophistes favorisaient les voyages éducatifs, où ils pouvaient noter les « curiosités », soient des originalités locales. Dans le cas d'Asclépios, Pausanias suscite l'intérêt de ses lecteurs en mentionnant des variations dans l'apparence de ses statues<sup>4</sup>, de ses épiclèses par cités, ainsi que des versions rares de son mythe. Il ne ressent cependant pas le besoin d'expliquer ces différences à chaque fois, peut-être parce que la justification d'une particularité locale en détruirait par le fait même son appellation de « curiosité ». Nous croyons, en nous basant sur les études de plusieurs historiens modernes, que Pausanias ne s'est pas attardé sur ces variations, parce

---

<sup>2</sup> Pausanias affirme que « les sages grecs se sont exprimés par énigmes » (VIII, VIII, 3).

<sup>3</sup> Pausanias écrit que cette idée « n'était pas plus propre aux Phéniciens qu'aux Grecs » (VII, XXIII, 7-8). On peut croire que cette interprétation n'était ni nouvelle, ni rare à son époque.

<sup>4</sup> Il note des statues d'Asclépios imberbe à Sicyone (II, X, 2-3), à Phlionte (II, XIII, 5) et à Gortys (VIII, XXVIII, 1) et portant de vrais vêtements à Patras (VII, XX, 9) et à Titané (II, XI, 6).

qu'elles ne servaient pas son objectif principal de rédaction – la création d'une identité grecque – mais servaient plutôt d'anecdotes pour briser la monotonie de sa narration, qui se veut principalement descriptive et que ces variations, connues de bon nombre de ses lecteurs, ne demandaient pas à être élucidées.

Ensuite, nous sommes venue à la conclusion que notre hypothèse d'une vision atypique d'Asclépios chez Pausanias est erronée en la comparant à celle d'autres auteurs de la Seconde Sophistique. Aelius Aristide était un fervent adepte du dieu médecin. Il était convaincu d'être l' élu d'Asclépios. Malgré sa dévotion peut-être exagérée inscrite à chaque page de ses *Discours Sacrés*, les historiens modernes croient que sa piété était représentative des sentiments de l'époque. Les II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles sont généralement reconnus comme étant l'âge d'or de la popularité d'Asclépios. Au contraire, les critiques satiriques de Lucien de Samothrace, perçues comme issues de sa méfiance envers les cultes oraculaires, sont plus rares. Il est considéré comme une exception de la religiosité de son temps. Pausanias, par le respect qu'il voue à Asclépios (et à tous les dieux), se place davantage dans la lignée d'Aelius Aristide – bien qu'avec un ton beaucoup plus neutre – et à l'opposé de Lucien.

Finalement, des historiens modernes ont analysé ce qui pourrait être la philosophie de Pausanias à la lecture de sa *Périégèse*. Ils suggèrent qu'il croyait en une nature humaine profondément interchangeable. Ainsi, pour lui, la Grèce de son époque n'avait pas ou peu changé à travers les siècles le séparant de la Grèce idéalisée des Anciens. La culture et la nature même des Hellènes suivent la même logique. Il va de soi, dans ce cas, que la nature d'Asclépios n'ait subi aucun changement au cours des années. Pausanias proclame qu'Asclépios est de naissance divine et « que ce ne soit pas au cours des temps qu'il a acquis cette réputation » (II, XVI, 10). Ceci semble aller de pair avec le désir de retour aux traditions des Anciens promu par la Seconde Sophistique plutôt qu'une idée originale de Pausanias.

À présent, si nous considérons Pausanias comme représentatif de son époque, que peut-il nous apprendre de l'état du culte d'Asclépios au II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. ? D'abord, par son énumération méticuleuse de tous les sanctuaires, temples et sites voués à Asclépios, qu'ils soient neufs ou en ruines, il laisse entendre à ses lecteurs que la popularité d'Asclépios est de longue date et est encore de mise à son époque. Cette image est renforcée par la mention d'objets votifs à son honneur, parfois par des gens de grande importance, comme par Alexandre le Grand. Les épiclèses d'Asclépios qu'il mentionne montrent que le dieu pouvait parfois avoir une spécialisation. Par exemple, lorsqu'il est *Pais* à Thelpousa (VIII, XXV, 1) et à Mégalopolis (VII, XXXII, 5), il aurait tenu, selon Jost, une fonction de pédiatre. De plus, en notant quelques statues imberbes, il laisse entendre que la norme était de le représenter barbu, sans toutefois taire les exceptions.

Ensuite, par sa croyance en la version épidaurienne de son mythe – elle était, après tout, celle qui était acceptée par Athènes, ville idéalisée par les Sophistes –, nous sommes portée à croire qu'elle était la plus populaire au II<sup>e</sup> siècle. Les Edelstein affirment que la version panhellénique du mythe d'Asclépios aurait été celle de Diodore de Sicile ; elle est en effet inspirée de celle d'Épidaure et insiste sur le fait qu'Asclépios est né dieu et a acquis ses pouvoirs de guérison par le divin, plus précisément par le sang de la Gorgone. Ceci nous a étonnée, car nous aurions cru que Pausanias aurait préféré la version d'Homère, son auteur de référence par excellence, qui le place en Thessalie (ou à Messène). En fait, Pausanias ne cite l'*Iliade* qu'une fois, à Messène, où il nous porte à croire en un autre Asclépios que le dieu guérisseur. Nous y reviendrons sous peu.

Bien que Pausanias n'ait pas voulu insister sur une évolution de nature chez Asclépios, nous pouvons la deviner à travers sa narration des divers mythes d'origine du dieu. En effet, un débat pour l'autochtonie du dieu insinue que son sanctuaire originel était plus puissant que les autres, croyance qui découle du culte des héros qui

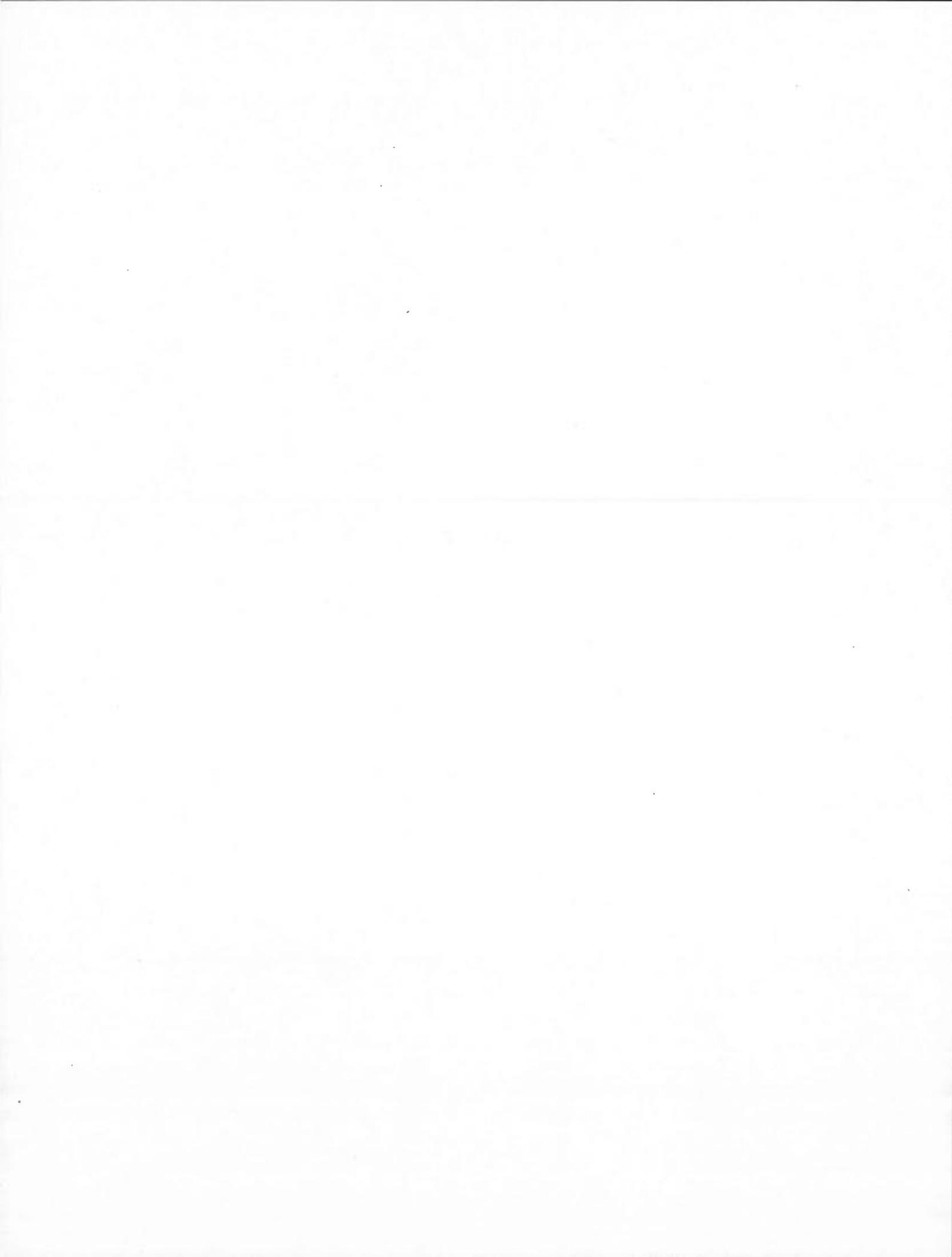
implique que sa tombe ou son lieu de naissance est la source de son pouvoir. De plus, Pausanias mentionne bien peu d'autres héros ou dieux guérisseurs et plusieurs de ceux-ci sont de la descendance d'Asclépios. Ceci laisse entendre que le culte du dieu a pris de l'ampleur au point d'éliminer la concurrence ou de l'adopter dans sa famille. Pausanias prend bien soin de mentionner les éléments de la nature, dont les cours d'eau, autour des sanctuaires, sans doute parce qu'ils sont de première importance dans les rituels d'Asclépios. Selon Wickkiser, Pausanias croit aux pouvoirs divins d'Asclépios tout en insistant sur les propriétés naturelles de ses sanctuaires – Hippocrate considérait ces dernières comme des éléments essentiels à la médecine. Ceci indique en soi les causes du succès d'Asclépios sur les autres divinités guérisseuses.

Le caractère encore vivant de son culte au II<sup>e</sup> siècle étant établi, quelle était l'utilité d'Asclépios dans l'objectif général de rédaction de Pausanias ? Selon les analyses des historiens modernes, le dieu aurait fait partie de sa quête d'une identité grecque dans le passé lointain. Cette identité tenterait de réconcilier la culture grecque considérée comme supérieure avec le statut grec de subordonnés politiques de Rome. Asclépios n'est alors qu'un élément parmi tant d'autres servant à son argumentaire. Né dans le passé mythologique, il n'a pas changé au cours des siècles. Il est toujours le grand dieu, digne du respect de tous, Hellènes et Romains. En appliquant cette logique à l'identité grecque, les Hellènes sont un peuple ancien, qui n'a pas changé et qui reste en tous points digne du respect des Romains.

L'originalité de Pausanias viendrait de son inclusion de la version messénienne du mythe d'Asclépios. Il affirme ne pas croire en cette version – créée selon lui par Hésiode pour plaire aux Messéniens – mais présente tout de même Asclépios comme ayant été roi de Messène. Cet Asclépios devait donc être un héros de la lignée fondatrice, divinisé par la suite. Une des preuves est qu'il n'invoque l'*Iliade* qu'à Messène, poème épique dans lequel Asclépios est un roi de Tricca,

d'Oechalie et d'Ithome, et dans lequel ses fils Machaon et Podalire sont les médecins de l'armée grecque. Ainsi, à Messène, Asclépios ne tient aucune fonction guérisseuse – dans l'état actuel des recherches – ce sont ses fils et petits-fils qui assurent les soins des hommes. Devant ces deux oppositions, nous proposons qu'il devait exister deux Asclépios : le dieu guérisseur né à Épidaure et le héros de Messène. La résurgence de la version messénienne d'Asclépios au II<sup>e</sup> siècle serait en lien avec la quête d'identité grecque. Chaque cité devait prouver que son histoire trouvait ses racines dans le passé mythologique et réclamer Asclépios comme né en leur cité était la façon de faire de Messène.

Enfin, un de nos intérêts initiaux envers Asclépios mériterait une étude à lui seul : les causes de la longévité de son culte devant la montée du christianisme. Ce pourrait être un sujet de doctorat.... Contentons-nous de constater à la fin de ce mémoire comment Pausanias, un historien et un géographe du II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., parvient de façon consciente ou non à peindre une réalité complexe, oscillant entre son désir de montrer une identité grecque forte, homogène et inchangée depuis ses débuts, et la nécessité de rendre compte des identités multiples qu'il rencontre en chemin. Il ne parvient pas – et pour cause – à toujours concilier ces deux niveaux. Asclépios incarne bien les tribulations d'un dieu qui a connu tout à tour plusieurs natures, humaine, héroïque, puis divine. Des détails de chacune surgissent ici et là, que le Périégète ne cherche pas à camoufler. Puisqu'il y a chez Asclépios une mission philanthropique qui mérite d'être préservée par-delà des siècles, Pausanias cherche à insister sur la permanence du dieu, garante de la santé et de la sérénité des hommes. C'est d'ailleurs sans doute cet aspect d'Asclépios qui a fait sa force face au christianisme. Il n'en reste pas moins que nous restons avec l'impression de deux Asclépios distincts, un médecin et l'autre poliade, tout en sachant que nos conclusions sont obligatoirement provisoires, puisque dépendantes des fouilles archéologiques de Messène, encore largement en cours de prospection.



## BIBLIOGRAPHIE

### 1. SOURCES PRIMAIRES

S.A. 1979. *Le Chant de Gilgamesh*. Texte établi et traduit par J. Marcel. Paris : PCL.

Aelius Aristide. 1986. *Discours sacrés. Rêve, religion, médecine au II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.* Texte établi et traduit par A.J. Festugière. Paris : Éditions Macula.

Apollodore. 2003. *La bibliothèque*. Texte établi et traduit par P. Schubert (dir.). Paris : Éditions Garnier Frères.

Apulée. 1956. *Les Métamorphoses*. Texte établi par D.S. Robertson et traduit par P. Vallette. Paris : Les Belles Lettres.

Aristophane. 1966. *Ploutos*. Texte établi et traduit par M.-J. Alfonsi. Paris : G.F. Flammarion.

Cicéron. 1954. *De la république. Des lois*. Texte établi et traduit par C. Appuhn. Paris : Éditions Garnier Frères.

Cicéron. 1954. *De la nature des dieux*. Texte établi et traduit par C. Appuhn. Paris : Éditions Garnier Frères.

Diodore de Sicile. 1997. *Mythologie des Grecs. Bibliothèque historique. Livre IV*. Texte établi et traduit par A. Bianquis. Paris : Les Belles Lettres.

Hérodote. 1948. *Histoires*. Texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand. Paris : Les Belles Lettres.

Homère. 2001. *Odyssée. Chants XVI à XXIV*. Texte établi et traduit par V. Bérard. Paris : Les Belles Lettres.

Homère. 1998. *Iliade. Chants I à VIII*. Texte établi et traduit par P. Mazon. Paris : Les Belles Lettres.

Homère. 1998. *Iliade. Chants IX à XVI*. Texte établi et traduit par P. Mazon. Paris : Les Belles Lettres.

Homère. 1976. *Hymnes*. Texte établi et traduit par J. Humbert. Paris : Les Belles Lettres.

- Lucien. 1933. *Œuvres complètes*. Texte établi et traduit par E. Chambry. Paris : Librairie Garnier Frères.
- Ovide. 1992. *Les Métamorphoses*. Texte établi et traduit par G. Lafaye. Paris : Gallimard.
- Pausanias. 2005. *Description de la Grèce. Livre IV : La Messénie*. Texte établi par M. Casevitz, traduit et commenté par J. Auberger. Paris : Les Belles Lettres.
- Pausanias. 2005. *Description de la Grèce. Livre V : L'Élide (I)*. Texte établi par M. Casevitz, traduit par J. Pouilloux et commenté par A. Jacquemin. Paris : Les Belles Lettres.
- Pausanias. 2005. *Description de la Grèce. Livre VI : L'Élide (II)*. Texte établi par M. Casevitz, traduit par J. Pouilloux et commenté par A. Jacquemin. Paris : Les Belles Lettres.
- Pausanias. 2005. *Description de la Grèce. Livre VII : L'Achaïe*. Texte établi par M. Casevitz, traduit et commenté par Y. Lafond. Paris : Les Belles Lettres.
- Pausanias. 2005. *Description de la Grèce. Livre VIII, L'Arcadie*. Texte établi par M. Casevitz, traduit et commenté par M. Jost, avec la collaboration de J. Marcadé. Paris : Les Belles Lettres.
- Pausanias. 1992. *Description de la Grèce. Livre I : L'Attique*. Texte établi par M. Casevitz, traduit par J. Pouilloux et commenté par F. Chamoux. Paris : Les Belles Lettres.
- Pausanias. 1965. « Volume I : Translation ». *Description of Greece in Six Volumes*. Texte établi, traduit et commenté by J.G. Frazer. Cambridge : Messrs Macmillan and Co.
- Pindare. 1987. *Les Pythiques*. Texte établi et traduit par J.-P. Savignac. Paris : Quimper Calligrammes.
- Plutarque. 2006. *Dialogues pythiques*. Texte établi et traduit par F. Ildefonse. Paris : Flammarion.
- Strabon. 1966. *Géographie*. Texte établi et traduit par F. Lasserre. Paris : Les Belles Lettres.
- Thucydide. 1936. *Histoire de la Guerre du Péloponnèse*. Texte établi et traduit par J. Voilquin. Paris : Librairie Garnier Frères.

## 2. ÉTUDES : MONOGRAPHIES ET COLLECTIFS

- Alcock, S.E. 1996. « Landscapes of Memory and the Authority of Pausanias », in J. Bingen (dir.). *Pausanias historien, Entretiens sur l'Antiquité classique*. Tome XLI (15-19 août 1994), p. 241-267.
- Bompaire, J. 1993. « Introduction générale », in Lucien. *Œuvres*. Texte établi et traduit par J. Bompaire. Paris : Les Belles Lettres.
- Boulanger, A. 1968. *Aelius Aristide et la Sophistique dans la province d'Asie au II<sup>e</sup> siècle de notre ère*. Paris : Éditions de Boccard. 504 p.
- Bowie, E.L. 1996. « Past and Present in Pausanias », in J. Bingen (dir.). *Pausanias historien, Entretiens sur l'Antiquité classique*. Tome XLI (15-19 août 1994), p. 207-230.
- Bruit Zaidman, L. 2005. *Les Grecs et leurs dieux : pratiques et représentations religieuses dans la cité à l'époque classique*. Paris : Armand Colin, 197 p.
- Burford, A. 1969. *The Greek Temple Builders at Epidauros*. Toronto : University of Toronto Press. 270p.
- Burkert, W. 1985. *Greek Religion*. Cambridge (Mass.) : Harvard University Press. 493 p.
- Casevitz, M. 2001. « Pausanias croyait-il aux dieux ? », in G. Dorival et D. Pralon (dir.). *Nier les dieux, nier Dieu*. Aix-en-Provence : Presses de l'université de Provence, p. 81-92.
- Caster, M. 1937. *Lucien et la pensée religieuse de son temps*. Paris : Les Belles Lettres, 412 p.
- Chamoux, F. 1996. « La méthode historique de Pausanias d'après le Livre I de la *Périégèse* », in J. Bingen (éd.). *Pausanias historien, Entretiens sur l'Antiquité classique*. Tome XLI (15-19 août 1994), p. 45-77.
- Delcourt, M. 1947. *Les grands sanctuaires de la Grèce*. Paris : Presses Universitaires de France, 143 p.
- Edelstein, E. J. et Edelstein, L. 1998 (1945). *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies. Volumes I and II*. Baltimore et Londres : The John Hopkins University Press, 277 p.

- Galli, M. 2005. « Pilgrimage as Elite *Habitus* : Educated Pilgrims in Sacred Landscape During the Second Sophistic », in J. Elsner et I. Rutherford (éds.). *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*. Oxford : Oxford University Press, p. 253-290.
- Gantz, G. 2004. *Mythes de la Grèce archaïque*. Paris : Éditions Belin, 1423 p.
- Ginouvés, R., Guimier-Sorbets, A.-M., Jouanna, J. et Villard, L. (éds.). 1994. *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec, Actes du colloque CNRS et Fondation Singer-Polignac* (Paris, 25-27 novembre 1992). Paris : Diffusion de Boccard, 399 p.
- Goldhill, S. 2001. *Being Greek Under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*. Cambridge : Cambridge University Press, 395 p.
- Grégoire, H., Goosens, R. et Mathieu, M. 1949. *Asklèpios, Apollon Smintheus et Rudra. Études sur le dieu à la taupe et le dieu au rat dans la Grèce et dans l'Inde*. Bruxelles : Palais des Académies, 204 p.
- Guthrie, W.K.C. 1956. *Les Grecs et leurs dieux*. Paris : Payot, 431 p.
- Habicht, C. 1985. *Pausanias' Guide to Ancient Greece*. Berkeley et Los Angeles : University of California Press, 205 p.
- Hart, G.D. 2000. *Asclepius, the God of Medicine*. Londres : The Royal Society of Medicine Press, 262 p.
- Heer, J. 1979. *La personnalité de Pausanias*. Paris : Les Belles Lettres, 322 p.
- Horstmanshoff, H.F.J. 2004. « "Did the God Learn Medicine?" Asclepius and Temple Medicine in Aelius Aristides' *Sacred Tales* », in H.F.J. Horstmanshoff et M. Stol (éds.). *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*. Leiden et Boston : Brill, p. 325-341.
- Hutton, W. 2005. « The Construction of Religious Space in Pausanias », in J. Elsner et I. Rutherford (éds.). *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*. Oxford : Oxford University Press, p. 291-317.
- Jones, C.P. 1986. *Culture and Society in Lucien*. Harvard : Harvard University Press, 195 p.

- Jost, M. 1985. *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 592 p.
- Kerényi, C. 1959. *Asklepios : Archetypal Image of the Physician's Existence*. New York : Bollingen Foundation, 151 p.
- Kolde, A. 2003. *Politique et religion chez Isyllos d'Épidaure*. Basel : Schwabe & CO AG Verlag. vol I, 443 p.
- Lafond, Y. 2001. « Lire Pausanias à l'époque des Antonins. Réflexions sur la place de la *Périégèse* dans l'histoire culturelle, religieuse et sociale de la Grèce romaine », in D. Knoepfler et M. Piérart (éds.). *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000*. Genève : Université de Neuchâtel, p. 387-406.
- Lehmann, Y. (dir.). 1999. *Religions de l'Antiquité*. Paris : Presses universitaires de France, 592 p.
- Lipinski, E. 1995. *Studia Phoenicia. XIV. Dieux et Déeses de l'univers phénicien et punique*. Leuven : Uitgeverij Peeters & Department Oosterse Studies, 536 p.
- Lloyd, G.E.R. 1996. *Pour en finir avec les mentalités*. Paris : La Découverte, 243 p.
- Martin, R. et Metzger, H. 1976. *La religion grecque*. Paris : Presses Universitaires de France, 208 p.
- Meier, C.A. 1967. *Ancient Incubation and Modern Psychotherapy*. Evanston : Northwestern University Press, 152 p.
- Mikalson, J.D. 2005. *Ancient Greek Religion*. Malden : Blackwell Publishing, 225 p.
- Petsalis-Diomidis, A. 2010. 'Truly Beyond Wonders'. *Aelius Aristides and the Cult of Asklepios*. Oxford : Oxford University Press, 315 p.
- Petsalis-Diomidis, A. 2005. « The Body in Space : Visual Dynamics in Graeco-Roman Healing Pilgrimage », in J. Elsner et I. Rutherford (éds.). *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*. Oxford : Oxford University Press, p. 183-218.
- Pirenne-Delforge, V. 2008. *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*. Liège : Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 411 p.

- Pirenne-Delforge, V. 1998. « La notion de "panthéon" chez Pausanias », in V. Pirenne-Delforge (éd.). *Les Panthéons des cités : des origines à la Périégèse de Pausanias, Actes du Colloque organisé à l'Université de Liège* (Liège, 15-17 mai 1997), p. 129-148.
- Pouilloux, J. 1992. « L'homme et l'œuvre », in Pausanias. *Description de la Grèce. Livre I : L'Attique*. Texte établi par M. Casevitz, traduit par J. Pouilloux et commenté par F. Chamoux. Paris : Les Belles Lettres, p. i-xv.
- Pretzler, M. 2007. « Greek Intellectuals on the Move : Travel and Paideia in the Roman Empire », in C. Adams et J. Roy. (éds.). *Travel, Geography and Culture in Ancient Greece, Egypt and the Near East*. Oakville : Oxbow Books, p. 123-138.
- Roux, G. 1958. *Pausanias en Corinthie (Livre II, 1 à 15). Texte – Traduction, Commentaire archéologique et topographique*. Paris : Les Belles Lettres, 194 p.
- Russell, D.A. 1973. *Plutarch*. New York : Charles Scribner's Sons., 183 p.
- Séchan, L. et Lévêque, P. 1966. *Les grandes divinités de la Grèce*. Paris : Boccard, 438 p.
- Sirinelli, J. 2000. *Plutarque de Chéronée. Un philosophe dans le siècle*. Paris : Fayard, 524 p.
- Trombley, F.R. 2001. *Hellenic Religion and Christianization. c.370-529*. Boston : Brill Academic Publishers, Inc., 430 p.
- Verbanck-Piérard, A. (dir.). 1998. *Aux temps d'Hippocrate. Médecine et Société en Grèce antique*, Musée de Mariemont : Expositions internationales 1998, 286 p.
- Wickkiser, B.L. 2008. *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in Fifth-Century Greece : Between Craft and Cult*. Baltimore : The John Hopkins University Press, 178 p.

## 3. ÉTUDES : ARTICLES DE PÉRIODIQUES

- Arafat, K.W. 1992. « Pausanias, Attitude to Antiquities », *The Annual of the British School at Athens*. no 87, p. 387-409.
- Aston, E. 2004. « Asclepius and the Legacy of Thessaly », *The Classical Quarterly New Series*. vol. 54, no 1 (mai), p. 18-32.
- Bodson, L. 1981. « Les Grecs et leurs serpents », *Antiquité classique*. no 50. p. 57-78.
- Compton, M.T. 1998. « The Union of Religion and Health in Ancient Asklepieia », *Journal of Religion and Health*. vol. 37, no 4 (hiver), p. 301-312.
- Costantini, M., Graziani, F. et Rolet, S. 2006. « Le Défi de l'Art - Philostrate, Callistrate et l'image sophistique », *La Licorne, Revue de langue et de littérature française. Les Cahiers en ligne : littératures et esthétique*. no 75, publié en ligne le 6 juin 2006.
- Croon, J.H. 1967. « Hot Springs and Healing Gods », *Mnemosyne, Fourth Series*. vol 20, fasc. 3, p. 225-246.
- Eichholz, D.E. 1951. « Galen and His Environment », *Greece & Rome*. vol 20, no 59 (juin), p. 60-71.
- Elsner, J. 1992. « Pausanias : A Greek Pilgrim in the Roman World », *Past & Present*. no 135 (mai), p. 3-29.
- Jacob, C. et Mullen-Hohl, A. 1980. « The Greek Traveler's Areas of Knowledge : Myths and Other Discourses in Pausanias' Description of Greece », *Yale French Studies*. no 59, p. 65-85.
- Jost, M. 1998. « Versions locales et versions « panhelléniques » des mythes arcadiens chez Pausanias », *Panthéon des cités, Kernos*. Suppl. 8, p. 227-240.
- Jourdain-Annequin, C. 1998. « Représenter les dieux : Pausanias et le panthéon des cités », *Panthéon des cités, Kernos*. Suppl. 8, p. 241-261.
- Luraghi, N. 2002. « Becoming Messenian », *The Journal of Hellenic Studies*. vol 122, p. 45-69.

- Pearcy, L.T. 1988. « Theme, Dream, and Narrative: Reading the Sacred Tales of Aelius Aristides », *Transactions of the American Philological Association*. no 118, p. 377-391.
- Pernot, L. 2006. « The Rhetoric of Religion », *Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric*. no 64, no 3 (été), p. 235-254.
- Pettis, J.B. 2006. « Earth, Dream, and Healing : The Integration of Materia and Psyche in the Ancient World », *Journal of Religion and Health*. vol. 45, no 1 (printemps), p. 113-129.
- Phillips, E.D. 1952. « A Hypochondriac and His God », *Greece & Rome*. vol 21, no 61 (janvier), p. 23-36.
- Pretzler, M. 2004. « Turning Travel into Text: Pausanias at Work », *Greece & Rome, Second Series*. vol 51, no 2 (octobre), p. 199-216.
- Sidebottom, H. 2002. « Pausanias : Past, Present, and Closure », *The Classical Quarterly, New Series*. vol 52, no 2, p. 494-499.
- Sineux, P. 1997. « À propos de l'Asclépieion de Messène : Asclépios poliade et guérisseur », *Revue des Études Grecques*. no 110, p. 1-24.