

# REVUE DES ÉTUDES TARDO-ANTIQUES

Histoire, textes, traductions, analyses, sources et prolongements de l'Antiquité Tardive

(RET)

*publiée par l'Association « Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive » (THAT)*

ANNÉE ET TOME IV  
2014-2015

Supplément 3



**Textes pour  
l'Histoire de  
l'Antiquité  
Tardive**

# REVUE DES ÉTUDES TARDO-ANTIQUES (RET)

fondée par

E. Amato et †P.-L. Malosse

---

## COMITÉ SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Nicole Belayche (École Pratique des Hautes Études, Paris), Giovanni de Bonfils (Università di Bari), Aldo Corcella (Università della Basilicata), Raffaella Cribiore (New York University), Kristoffel Demoen (Universiteit Gent), Elizabeth DePalma Digeser (University of California), Leah Di Segni (The Hebrew University of Jerusalem), José Antonio Fernández Delgado (Universidad de Salamanca), Jean-Luc Fournet (École Pratique des Hautes Études, Paris), Geoffrey Greatrex (University of Ottawa), Malcom Heath (University of Leeds), Peter Heather (King's College London), Philippe Hoffmann (École Pratique des Hautes Études, Paris), Enrico V. Maltese (Università di Torino), Arnaldo Marcone (Università di Roma 3), Mischa Meier (Universität Tübingen), Laura Miguélez-Cavero (Universidad de Salamanca), Claudio Moreschini (Università di Pisa), Robert J. Penella (Fordham University of New York), Lorenzo Perrone (Università di Bologna), Claudia Rapp (Universität Wien), Francesca Reduzzi (Università di Napoli « Federico II »), Jacques-Hubert Sautel (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris), Claudia Schindler (Universität Hamburg), Antonio Stramaglia (Università di Cassino).

## COMITÉ ÉDITORIAL

Eugenio Amato (Université de Nantes et Institut Universitaire de France), Béatrice Bakhouché (Université de Montpellier 3), †Jean Bouffartigue (Université de Paris X-Nanterre), Jean-Michel Carrié (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris), Sylvie Crogiez-Pétrequin (Université de Tours) Pierre Jaillette (Université de Lille 3), Juan Antonio Jiménez Sánchez (Universitat de Barcelona), †Pierre-Louis Malosse (Université de Montpellier 3), Annick Martin (Université de Rennes 2), Sébastien Morlet (Université de Paris IV-Sorbonne), Bernard Pouderon (Université de Tours), Stéphane Ratti (Université de Bourgogne), Jacques Schamp (Université de Fribourg).

## DIRECTEURS DE LA PUBLICATION

Eugenio Amato (responsable)

Sylvie Crogiez-Pétrequin

Bernard Pouderon

---

**Peer-review.** Les travaux adressés pour publication à la revue seront soumis – sous la forme d'un double anonymat – à évaluation par deux spécialistes, dont l'un au moins extérieur au comité scientifique ou éditorial. La liste des experts externes sera publiée tous les deux ans.

## Normes pour les auteurs

Tous les travaux, rédigés de façon définitive, sont à soumettre par voie électronique en joignant un fichier texte au format word et pdf à l'adresse suivante :

**redaction@revue-etudes-tardo-antiques.fr**

La revue **ne publie de comptes rendus** que sous forme de recension critique détaillée ou d'article de synthèse (*review articles*). Elle apparaît **exclusivement par voie électronique** ; les tirés à part papier ne sont pas prévus.

Pour les **normes rédactionnelles détaillées**, ainsi que pour les **index complets** de chaque année et tome, prière de s'adresser à la page électronique de la revue :

**www.revue-etudes-tardo-antiques.fr**

La mise en page professionnelle de la revue est assurée par Arun Maltese, Via Tissoni 9/4, I-17100 Savona (Italie) – E-mail : bear.am@savonaonline.it.

ISSN 2115-8266

RET Supplément 3

# ΕΝ ΚΑΛΟΙΣ ΚΟΙΝΟΠΡΑΓΙΑ

Hommages à la mémoire  
de Pierre-Louis Malosse et Jean Bouffartigue

édités par

EUGENIO AMATO

avec la collaboration de

VALÉRIE FAUVINET-RANSON et BERNARD POUDERON

2014

Le présent Supplément a été publié avec le subside de :

EA 4424 - CENTRE DE RECHERCHES INTERDISCIPLINAIRES  
EN SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES DE MONTPELLIER

Université Paul-Valéry Montpellier

EA 4276 – L'ANTIQUÉ, LE MODERNE (FONDS IUF E. AMATO)

Université de Nantes

## SOMMAIRE

<i>Avant-propos</i> , par E. AMATO, V. FAUVINET-RANSON et B. POUDERON	p. III
<i>Commémoration de Pierre-Louis Malosse</i> , par Bernard SCHOULER	V
<i>Commémoration de Jean Bouffartigue</i> , par Charles GUITTARD	XV

## HOMMAGES

Eugenio AMATO, <i>Dione de Prusa prectore di Traiano</i>	3
Laury-Nuria ANDRÉ, <i>L'image de la fluidité dans la construction du paysage urbain d'Antioche chez Libanios : proposition pour une poétique de « l'effet retour »</i>	29
Béatrice BAKHOUCHE, <i>Quelques remarques sur les présocratiques à Rome : la figure d'Empédocle de Cicéron à saint Augustin</i>	53
Sylvie BLÉTRY, <i>Guerre et paix sur l'Euphrate entre Perse et Byzance au temps de Justinien : si vis pacem, para bellum. Les apports de l'étude du cas historique et archéologique de Zenobia</i>	73
Marie-Odile BOULNOIS, <i>Le Contre les Galiléens de l'empereur Julien répond-il au Contre Celse d'Origène ?</i>	103
Catherine BRY, <i>Acacios, l'autre sophiste officiel d'Antioche</i>	129
Bernadette CABOURET, <i>Une épigramme funéraire d'Antioche</i>	153
Jean-Pierre CALLU, <i>Deux réflexions à propos de la structure de l'Histoire Auguste</i>	165
Marilena CASELLA, <i>Elogio delle virtù nell'immagine politica di Giuliano in Libanio</i>	169
Pascal CÉLÉRIER, <i>Les emplois ambigus et polémiques du terme μάγτος chez Julien et Libanios</i>	197

Aldo CORCELLA, <i>Un frammento di Eupoli in Coricio (F 403 = 408 K.-A.)</i>	223
Ugo CRISCUOLO, <i>Mimesi tragica in Libanio</i>	229
Françoise FRAZIER, <i>De la physique à la métaphysique. Une lecture du De facie</i>	243
Michel GRIFFE, <i>L'évolution des formes métriques tardives dans les inscriptions d'Afrique romaine</i>	265
Bertrand LANÇON, <i>Libanios et Augustin malades. Les confidences nosologiques de deux autobiographes dans le dernier tiers du IV<sup>e</sup> siècle</i>	289
Enrico V. MALTESE, <i>Il testo genuino di Teodoro Studita, Epitafio per la madre (BHG 2422), e Giovanni Crisostomo : unicuique suum</i>	305
Annick MARTIN, <i>La mort de l'empereur Julien : un document iconographique éthiopien</i>	313
Robert J. PENELLA, <i>Silent Orators : On Withholding Eloquence in the Late Roman Empire</i>	331
Bernard POUDERON, <i>Les citations vétérotestamentaires dans le Dialogue avec le juif Tryphon de Justin : entre emprunt et création</i>	349
Alberto QUIROGA PUERTAS, <i>Breves apuntes al uso del rumor en las Res Gestae de Amiano Marcelino</i>	395
Giampiero SCAFOGLIO, <i>Città e acque nell'Ordo urbium nobilium di Ausonio</i>	405
Jacques SCHAMP, <i>Thémistios, l'étrange préfet de Julien</i>	412
Emmanuel SOLER, <i>"Le songe de Julien" : mythes et révélation théurgique au IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.</i>	475
Gianluca VENTRELLA, <i>Note critico-testuali all'Olimpico di Dione di Prusa (III)</i>	497
Étienne WOLFF, <i>Quelques notes sur Dracontius</i>	513
Françoise THELAMON, <i>Échecs et vaines entreprises de Julien par manque de discernement des volontés divines.</i>	525

LIBANIOS ET AUGUSTIN MALADES.  
LES CONFIDENCES NOSOLOGIQUES DE DEUX AUTOBIOGRAPHES  
DANS LE DERNIER TIERS DU IV<sup>E</sup> SIÈCLE

*Abstract:* Both Libanios's 1<sup>st</sup> oration (AD 374) and Augustine's *Confessions* (AD 397), remember and evoke the diseases they had to suffer during their lives. As the Antiochene rhetor seems rather talkative about his many pains, Augustine is more discrete. Libanios is a faithful pagan and Augustine a Christian writing about himself as a Christian child, then a Manichean and finally a converted Christian. Both consider doctors and medicine as unsuccessful and each of them turns his hope to his god. As Libanios feels anxiety and despair from his grieves, and fear facing death, he never gave up teaching. In another hand, Augustine considers illness as opportunities offered by God to lead him to conversion, and though perceiving illness with hope, he resigned his chair of rhetoric. Their respective dead-end street and opened way are symmetrically opposite. These two cases contribute into drawing new accurate features of a moving cultural and religious landscape of the third part of the 4<sup>th</sup> century: Pagan and Christian are now connected, now parallel, and now parallel, now divergent. The most prominent difference between Libanios and Augustine seems that between nonsense and spiritual meaning of illness's pains of body and mind.

*Keywords:* Augustine, Healing, Illness, Libanios, Pathocenosis, Roman medicine.

### Proomion

Les auteurs grecs que fréquentaient passionnément Jean Bouffartigue et Pierre-Louis Malosse étaient friands d'anecdotes. Je voudrais donc préluder à ce modeste hommage en les évoquant de cette façon. J'ai connu Pierre-Louis Malosse par un courrier, un jour de 1995. Il enseignait alors à Saint-Tropez et travaillait à sa thèse. Il m'écrivait pour me demander mon sentiment à propos de la durée plausible des déplacements dans l'Orient romain à l'époque de Constance II. Cet échange m'a permis de ressentir d'emblée des qualités qui étaient siennes : la simplicité, la gentillesse et le sens du détail. J'ai ensuite eu le plaisir de le rencontrer aux assemblées générales de THAT, où il témoignait des mêmes qualités dans la direction de l'association. En 2010, nous étions voisins de table au Graslei, à Gand, lors d'un beau colloque organisé par Lieve Van Hoof et Peter Van Nuffelen : cette convivialité fine et enjouée, je la garderai toujours en mémoire comme l'image même de

Pierre-Louis. En 2005, ayant lu avec gourmandise la *Chronique* latine du comte Marcellinus, dont je présentais une traduction française avec des commentaires, un membre de mon jury d'habilitation s'était passionné pour la notice de 462, qui décrit Jacques le Psychreste auscultant l'empereur Léon alité par la fièvre. Ses yeux scintillaient et sa voix vibrait d'une passion sincère, pareille à celle qui animait Jacques Le Goff. Famille et amis me demandèrent ensuite qui était ce monsieur « de grande classe », qu'ils avaient d'emblée admiré : c'était Jean Bouffartigue. Si l'humanisme a ses *lamprotatoi*, Pierre-Louis Malosse et Jean Bouffartigue en étaient assurément. Je leur dédie de tout cœur les réflexions qui suivent<sup>1</sup>.

Libanios et Augustin ont en commun d'avoir rédigé, le premier en grec, en 374, le second en latin, en 397, un texte à caractère autobiographique<sup>2</sup> ou, plus précisément, autodiégétique<sup>3</sup>, qui peut s'apparenter de quelque façon aux modernes Mémoires. Le premier est rangé au numéro 1 parmi les *Discours* (*Or.*) de Libanios, le second, sous le titre de *Confessions* (*Conf.*), est une longue lettre ouverte à Dieu<sup>4</sup>. Or ces deux auteurs possèdent un autre trait similaire, qui est

<sup>1</sup> Celles-ci sont l'ébauche d'un chapitre appartenant à un livre en préparation, dans lequel Libanios et Augustin seront rejoints par Grégoire de Nazianze, Jérôme et Grégoire de Tours : *The nosoworld of Late Antiquity. Illness and healing in a Christianizing Roman Empire (3<sup>rd</sup>-7<sup>th</sup> cent. AD)*.

<sup>2</sup> Je ne reviens pas ici sur le fait que ces textes ne sauraient se réduire au registre littéraire de l'autobiographie. Mais ils comportent assez d'ego-récit pour que l'on puisse avancer que leurs auteurs émargent à ce que Philippe Lejeune appelait, dans un livre devenu un classique, « le pacte autobiographique » : PH. LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, Paris 1975. Au regard de sa définition comme « récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité » (p. 14), le *Discours* 1 de Libanios et les *Confessions* d'Augustin sont, du point de vue narratif, autobiographiques. Mais la question est moins d'établir « une invérifiable ressemblance avec une personne réelle » que de voir « par le type de lecture qu'elle engendre, la créance qu'elle secrète » (p. 46).

<sup>3</sup> G. GENETTE, *Figures* III, Paris 1972, appelle « narration autodiégétique » un récit déployé à la première personne. Il est vrai que dans le cas des *Confessions*, le personnage principal est plus Dieu (tu) qu'Augustin lui-même, ce qui en fait, selon les critères de Genette, une narration « homodiégétique ». Bien que décrivant un itinéraire dans le temps, le narrateur Augustin met cependant le présent et le passé en coalescence, ce qui fait dire à J. OLNEY, *Metaphors of the Self. A Theory of Autobiography*, Princeton 1972, p. 45, qu'il est un « double autobiographe in the eternal present », comme le seront plus tard Montaigne et Jung.

<sup>4</sup> Les éditions utilisées ici sont pour Libanios, son *Discours* 1 (*Autobiographie*): Liban., *Or.* 1, J. MARTIN (ed.) - P. PETIT (trad.), Paris 1979 (CUF) ; pour Augustin, ses *Confessions* : Aug., *Conf.*, M. SKUTELLA (ed.), G. TRÉHOREL-G. BOUSSOU (trad.), A. SOLIGNAC (ann.), Paris 1962 (BA 13-14), 2 vol. Sur la vie des deux hommes, voir, à mon avis en priorité : R. CRIBIORE, *The School of Libanios in Late Antique Antioch*, Princeton 2007 ; P. BROWN, *Augustine of Hippo*, Berkeley-Los Angeles 1967 [*La vie de Saint Augustin*, Paris 1971, trad. J.-H. Marrou]. Détail qui n'est pas anodin : on ne trouve pas *disease*, *illness*, *sickness* ni *medicine* dans l'index de 1967 de P. Brown, comme si ces éléments

celui d'y évoquer de manière récurrente les maladies dont ils ont souffert. Présentes dans des textes publiés et diffusés, ces souffrances apparaissent à la fois comme de « fausses confidences » et une des composantes d'un égotisme littéraire naissant. Michel Foucault appelait cela « le souci de soi », reprenant peut-être l'« awareness of the self » évoquée un peu plus tôt au sujet d'Augustin par James Olney dans sa théorie de l'autobiographie<sup>5</sup>. Leur place, qui confine au *leitmotiv*, nous amène à poser plusieurs questions : de quelles pathologies les deux hommes ont-ils souffert ? Le vocabulaire qu'ils emploient pour en parler dénote-t-il une connaissance précise de l'étiologie médicale de leur temps ? La tonalité de leurs évocations relève-t-elle seulement de la plainte ? Quel itinéraire ont-ils suivi dans leur recherche du soulagement et de la guérison ? La médication des dieux/de Dieu et celle des *archiatri* sont-elles perçues comme des remèdes complémentaires ? Se posent enfin deux questions de fond : celle de l'inhérence de la confiance nosologique à des ego-récits publiés et celle du sens ou du non-sens que les deux auteurs accordent à la douleur corporelle<sup>6</sup>.

### 1. Le *nosobios* de Libanios

Là où Plotin se taisait sur lui, sauf pour évoquer la honte apparente d'être dans un corps<sup>7</sup>, Libanios s'épanche en parsemant son discours de vingt-cinq allusions à ses maux corporels, à la maladie, la santé et la médecine. On peut donc parler d'un thème récurrent chez cet homme qui a vécu, de Constantin à Théodose, ce que j'appelle un *nosobios*, c'est-à-dire une vie scandée par la maladie.

Ce sont d'abord des maux chroniques. En premier lieu des maux de tête<sup>8</sup>. Au dire de Libanios, ils étaient dus à un traumatisme, en 334, alors qu'il était âgé

étaient de peu d'importance dans sa vie, tandis que R. Cribiore donne une entrée *illness* à son index libanien de 2007.

<sup>5</sup> M. FOUCAULT, *Le souci de soi, Histoire de la sexualité* 3, Paris 1984, aborde la pensée des Pères de l'Église dans l'Empire romain tardif ; OLNEY, *Metaphors of the Self* [n.3], p. 45, l. 2.

<sup>6</sup> Voir Ph. MUDRY, « La voix de la douleur entre médecins et malades : le témoignage de l'Antiquité », in *La souffrance physique dans l'antiquité. Théories et représentations*, *Pallas* 88, 2012, pp. 15-26.

<sup>7</sup> Porph., *VP* 1, 1, L. BRISSON *et al.* (ed., trad., comm.), Porphyre, *La vie de Plotin*, 2, Paris 1992. C'est la première phase de la *VP* : Πλωτῖνος ὁ καθ' ἡμῶν γεγονώς φιλόσοφος ἔφκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι. Porphyre donne ensuite des détails sur ses maladies, que le philosophe négligeait de soigner (1, 2). M. D. GRMEK, « Les maladies et la mort de Plotin », in *Porphyre, La vie de Plotin*, 2, Paris 1992, pp.335-353. Sur le rapport avec le corps : P. BROWN, *Le renoncement à la chair*, Paris 1995.

<sup>8</sup> Liban., *Or.* 1, 9-10 ; 243 ; 268.

d'une vingtaine d'années<sup>9</sup>. Alors qu'il lisait debout les *Acharniens* d'Aristophane près de la chaire du grammaticien, le ciel s'obscurcit soudain et la foudre tomba si près de lui que « le bruit frappa sa tête » et l'éclair l'aveugla (ἐπέπληκτο δὲ ἡ κεφαλή τῆ βροντῆ). De retour chez lui commotionné, il s'alita. A compter de ce moment, il souffrit de maux de tête de manière intermittente, qui s'aggravèrent tout au long de sa vie. En 350, ils reparurent, plus pénibles encore, après seize années de rémission<sup>10</sup>. Libanios confie alors sa peur de voir une crise le saisir devant ses élèves, ce qui indique que la douleur pouvait survenir brusquement et le tourmenter plusieurs jours. Elle lui laissait le plus souvent du répit pendant la nuit avant de revenir le jour, ce qui indique que la position couchée avait la vertu de suspendre la douleur. Mais son anxiété de voir cette dernière lui enlever le sommeil montre que ce n'était pas toujours le cas. Il craint alors pour sa raison et reste sans espoir de voir le mal disparaître (243-244), au point de ressentir des angoisses de mort (246)<sup>11</sup>. En 353, le rhéteur, pourtant appelé par l'empereur, cherche à quitter Constantinople, qui lui déplaît fortement. Sa santé y est comme toujours chancelante ; plusieurs de ses lettres en font état : céphalées, vertiges, douleurs rénales, qui entraînent une médication par potion et saignée<sup>12</sup>. Le gouverneur lui donne son accord, que les médecins entérinent – à moins que ce ne soit l'inverse – en lui expliquant que l'air y était mauvais, tandis que l'air syrien soulage les maux de tête (*si*): ils recommandent tous à Constance II de le laisser partir (94).

Une crise de goutte le frappe pour la première fois à l'âge de cinquante ans au moment des Jeux Olympiques de 364 (139) et l'oblige à renoncer à y prononcer un discours comme à ceux de 356 ou 360<sup>13</sup>. Il précise plus loin que lors de ses crises, les plaisirs de la table lui étaient amers (198)<sup>14</sup>. De surcroît, cette ποδάγρα le faisait souffrir aussi bien l'hiver que l'été, ce que les médecins n'avaient jamais vu auparavant (247). Certains aliments favorisent les crises de goutte, mais peut-on raisonnablement imputer à Libanios des excès de table, auxquels la goutte est souvent associée ? Il dit implicitement qu'il aimait la bonne chère, mais aussi que ses céphalées l'inclinaient à manger peu<sup>15</sup>. L'hypothèse la plus raisonnable sur l'origine de ses crises d'arthrite goutteuse est celle qui relève de fatigues éveillant

<sup>9</sup> Dans son commentaire, P. Petit parle de « commotion » (p.211).

<sup>10</sup> Liban., *Or.* 1, 243.

<sup>11</sup> R.A. PACK, « The Medical History of Mental Health of Libanius », *TAPA* 64, 1933.

<sup>12</sup> Liban., *ep.* 191, 393, 399, 430, 438, 492.

<sup>13</sup> MARTIN-PETIT, [n.4], p. 154, n.1.

<sup>14</sup> La goutte implique un régime alimentaire strict.

<sup>15</sup> Liban., *Or.* 1, 246 : « je détestais celui qui me parlait de manger » (Ἐχθρὸς μὲν ὁ λουτροῦ μεμνημένος, ἐχθρὸς δὲ ὁ δειπνοῦ...).

un facteur héréditaire. Les médecins n'y peuvent rien, ce qui prouve qu'ils ignoraient les vertus curatives de la colchique<sup>16</sup>. Cela montre aussi qu'ils n'avaient pas su diagnostiquer de possibles signes précurseurs de la goutte dans ses céphalées ; or, dans cette maladie, la prévention est plus aisée que le traitement à chaud : Oribase prescrit ainsi un topique à employer avant les crises lorsqu'il énumère les remèdes à employer contre le mal<sup>17</sup> que, semble-t-il, les médecins de Libanios n'avaient pas lus. À moins que son cas n'appartînt à des formes de goutte plus difficiles à soigner. Ses maux de tête s'aggravèrent encore, faisant resurgir ses angoisses. Celles-ci prirent alors un tour clairement agoraphobique : il craignait la foule, le centre de la cité, l'immensité des bains et les maisons autres que la sienne, toutes situations qui provoquaient en lui un obscurcissement de la vue, une difficulté à respirer et des vertiges (τὴν κεφαλὴν δὲ ἰλίγγων κατεχόντων) qui lui faisaient craindre des chutes (141). Libanios est alors un homme qui craint continuellement de tomber quand il est debout et de ne pas dormir lorsqu'il est couché. L'insomnie (ἀγρυπνία) est en effet un autre mal qui, écrit-il, le consume<sup>18</sup>. Il peut malgré tout continuer de donner des leçons dans une chaise-longue (un exemple propre à nourrir un fantasme d'enseignant-chercheur d'aujourd'hui) ; mais ce sont les trajets qui l'angoissent : quitter sa maison lui donne le sentiment d'entreprendre une grande traversée maritime (142). Il note que cette agoraphobie dura quatre ans (143).

Hormis ces maux chroniques, Libanios a connu des affections ponctuelles. Ainsi une violente fièvre lors d'un voyage entre Tyane et Athènes à l'époque de sa jeunesse, qui le fait traverser le Bosphore à demi-mort (14). Sous le César de Gallus (351-354), il est livide et affaibli par une maladie à Antioche (91)<sup>19</sup>. Comble de malchance pour un homme qui écrit un discours « sur sa Fortune », il est victime d'un accident au pied droit en 380<sup>20</sup> : alors qu'il intervient pour mettre fin à une rixe, il tombe à terre et le sabot de son cheval lui arrache la peau du pied, ce qui provoque une importante perte de sang (183). Une dizaine d'années plus tard, en 389, la mort de son ami le sénateur Olympios, des problèmes d'argent liés au legs de celui-ci, la mort de sa femme à la suite d'une longue maladie, un accident de son fils Cimon en 391, qui est blessé au pied en Cilicie et sans doute décédé, s'ajoutent à la mort de sa mère : il est cloué au lit par une crise de goutte, cette fois aux pieds et aux mains (chiragre), telle qu'il n'en avait jamais eu auparavant (278-280). S'ajoute à cela une ophtalmie qui lui fait craindre pour la

<sup>16</sup> C'est aujourd'hui la seule substance connue pour soulager d'une crise de goutte.

<sup>17</sup> Oribase, *Oeuvres*, 5, 782-783 ; 6, 625.

<sup>18</sup> Liban., *Or.* 1, 184 : ...ἐμὲ δὲ τὰ τε ἄλλα ἔτηκε καὶ ἀγρυπνία.

<sup>19</sup> Il en fait aussi état dans l'*ép.* 393.

<sup>20</sup> Celui-ci est également évoqué dans *Or.* 38, 3.

vue de l'un des yeux (281). Libanios est ainsi représentatif de la pathocénose de l'Empire romain, qui se répartit en quatre principaux groupes de morbidité: les fièvres, les incapacités motrices liés aux maladies qui touchent les pieds, les jambes et les mains, les ophtalmies et les troubles de l'esprit, qui représentent ensemble 80% des atteintes pathologies mentionnées dans les sources écrites en langue latine<sup>21</sup>.

L'établissement de cette pathochronologie, que nombre de ses lettres attestent par ailleurs, nous invite à poser sur Libanios un autre regard que celui qui voit en lui un égotiste qui geindrait sur ses petits malheurs. La répétition de ses céphalées et de ses crises de goutte, celle de ses insomnies, qui en découlent sans doute en partie, et de ses angoisses, ne relèvent pas d'une pathologie bénigne, tant elle lui occasionne des souffrances, des alitements et des incapacités à travailler normalement. L'arthrite aiguë qui saisit le gros orteil dans une crise de goutte interdit bel et bien de poser le pied par terre et de marcher. Nous n'avons manifestement pas à faire à un hypocondriaque, mais à un homme souffrant, dont la bonne santé fait figure de répit passagers, ressentis comme des « divines surprises ». Ce n'est pas par effet rhétorique que j'emploie la fameuse - et sinistre - expression de Charles Maurras à propos de l'octroi des pleins pouvoirs au maréchal Pétain en 1940. Je la reprends uniquement pour sa signification sémantique : dans le texte de Libanios, les moments sans maladie sont évoqués comme des parenthèses surprenantes qu'il impute à la bonté des divinités, ordinairement sourdes à ses plaintes et ses prières<sup>22</sup>. De fait, Libanios est un homme qui prie, et l'on comprend pourquoi, tant il évoque l'impuissance des médecins devant ses maux. Si l'évocation de ses maux physiques et mentaux le fait souvent considérer comme un plaintif, c'est que ce *lamento* est celui d'un rhéteur qui est par ailleurs hautement conscient de sa valeur. Lorsqu'elle vient d'une personne orgueilleuse telle que lui, la plainte est volontiers moquée par les témoins et les critiques littéraires. Cependant, il est certain que Libanios donne à ses maux une scénographie amplificatrice. Ainsi, tant au moment de sa fièvre que de son accident et de sa période agoraphobique, il se dit à la lisière de la mort, et fait savoir qu'on l'a cru mort<sup>23</sup>. Il tend ainsi à théâtraliser la nouvelle de son propre décès et à s'en faire le spectateur, au même titre que tous ceux qui connaissent sa notoriété et sont censés l'ad-

<sup>21</sup> B. LANÇON, *Maladies, malades et thérapeutes en Gaule à la fin de l'Antiquité (III<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles)*, Thèse de doctorat, Paris-Sorbonne 1991, 3 vol., t. 1.

<sup>22</sup> Sur ces parenthèses de bonne santé : Liban., *Or.*1, 15-20 ; 24 ; 51.

<sup>23</sup> Liban., *Or.* 1, 14 ; 183. On trouve le même affect chez Grégoire de Nazianze dans son *Carmen de se ipso*, D.N. MEEHAN (trad. angl.), Washington 1986, pp. 42-44. Il se dit comme un cadavre (547-548) et le corps envahi de démons (585).

mirer. Je verrais bien dans cette répétition anticipatrice le constat frustrant qu'il ne pourrait rédiger le discours ultime de sa carrière, qui serait son propre *de obitu*, comme s'il se jugeait le seul digne d'en composer un qui fût à sa hauteur. Paradoxalement, le rhéteur antiochéen coud ses angoisses devant la mort au tissu d'un récit dont un des fils dessine le motif d'une auto-épitaphe anticipée. Mais ce n'est pas tout. Dans sa mise en scène, Libanios s'arroge aussi un rôle de thérapeute. Alors qu'il fait salle comble en remplissant le *bouleuterion* d'Antioche pour prononcer un discours, il se compare à Achille en armes tant il impressionne. Son discours suscite un tel enthousiasme dans son auditoire que même les vieillards, les lymphatiques et les malades trépignent et gesticulent et, ajoute-t-il, « étaient debout même ceux à qui la goutte rendait pénible la station debout »<sup>24</sup>. Non seulement il se voit dans la peau d'un héros homérique, qui, soit dit en passant, a appris la médecine de Chiron, mais il se projette aussi en médecin efficace de sa propre maladie, grâce au remède-miracle qu'est son éloquence. Mais le point culminant de cette projection est à suivre : Libanios indique que ses auditeurs passionnés l'accompagnaient aux thermes « dans le désir qu'ils avaient chacun de le toucher »<sup>25</sup>. Il met ainsi en scène des concitoyens qui l'adulent comme la statue d'un dieu guérisseur. Consciemment ou inconsciemment, il se voit là en parèdre d'Asclépios et médecin de son propre mal. On oscille ici entre l'*Illiade* et les *Actes des Apôtres*, en passant par Aelius Aristide et Apollonios de Tyane.

Est-ce du narcissisme ? En grande partie, sans doute, mais il éprouve cependant de l'empathie pour les autres. Son passage sur l'hémorragie cérébrale de son jeune frère, qui en perd la vue, le montre ému comme Augustin lors de la disparition de ses proches. Beaucoup de médecins entourent son frère, qui prescrivent des remèdes en quantité, mais encore plus des amulettes<sup>26</sup>. Mais sans amélioration de son état, on se tourne alors vers les autels et la puissance des dieux. Libanios va lui-même dans les temples et y pleure prostré devant les statues. Plus loin, il remercie les dieux de lui avoir, par la mantique, interdit les saignées, malgré son désir d'y recourir. Mais les médecins le lui confirment : sa tête ne résisterait pas à l'afflux de souffle vital renforcé par l'écoulement du sang (244).

<sup>24</sup> Liban., *Or.* 1, 88 : Οὐδεις γὰρ εἷς γε τὸ πηδᾶν καὶ ἅπαντα δρᾶν οὐγέρων ἦν, οὐ φύσει βραδύς, οὐκ ἀσθενής, ἀλλὰ καὶ οἷς ἔργον ἐστάναι διὰ νόσον ποδῶν εἰστήκεσαν.

<sup>25</sup> Liban., *Or.* 1, 89 : Οἷγε καὶ ἐπὶ λουτρὸν ἰόντι συνηκολούθουν θιγεῖν ἕκαστος ἐπιθυμοῦντες τοῦ σώματος.

<sup>26</sup> Liban., *Or.* 1, 201 : μυρία δὲ φάρμακα, πλείω δὲ περιήματα. Pour lutter contre la podagre, Oribase conseille aussi les formules magiques : 6, 398-400.

La tonalité du discours de Libanios malade est sans espoir. Cela est dû à deux facteurs : l'impuissance des médecins à le guérir, voire à le soulager de ses douleurs et la surdité des dieux à ses prières. À la suite de son premier traumatisme, celui de la foudre, il préfère garder secrets ses symptômes plutôt que d'appeler les médecins à son chevet. La raison qu'il en donne est sa peur de se voir infliger un traitement qui l'aurait arraché à sa vie quotidienne, c'est-à-dire à ses activités littéraires (9-10). Ainsi, s'il peut continuer à enseigner, les déclamations publiques lui sont interdites (280). « Illness and depression paralyzed Libanios for longer intervals », écrit R. Cribiore, qui voit les quinze dernières années de sa carrière et de sa vie comme une « harsh reality<sup>27</sup> ». On reconnaît chez lui la crainte de l'hyperactif de se voir contraint au repos par l'autorité médicale. Rédigeant son texte en 374, il semble regretter sa cachotterie comme une erreur de jeunesse, car les médecins lui ont semble-t-il dit que son mal aurait pu être guéri dès les premiers symptômes. Mais ceux-ci s'avouent vaincus devant sa goutte et préfèrent selon lui des inepties (140) en lui disant que ses douleurs aux pieds le soulageront de ses maux de tête. Cette croyance selon laquelle le mal se déplace d'un siège à un autre peut être reliée aux théories humorales qui faisaient autorité et dans lesquelles Libanios voit des fariboles<sup>28</sup>. De fait, il continua de souffrir de la tête, comme il le confirme dans une lettre de 365<sup>29</sup>. A cette époque, pourtant, Oribase a commencé et peut-être fini d'écrire la *Collection médicale* que lui avait demandée l'empereur Julien, son plus célèbre patient<sup>30</sup>. Or celle-ci, qui est nourrie de prélèvements chez un grand nombre d'auteurs médicaux, énumère des traitements - préventifs, atténuants et dissipants - et des recettes médicamenteuses contre les céphalées et la goutte<sup>31</sup>. Contre cette dernière, il précise bien qu'il faut arrêter le flux des

<sup>27</sup> CRIBIORE, *The school of Libanios* [n.4], p. 231.

<sup>28</sup> Sur les humeurs, voir R.J. HANKINSON, « Philosophy of Nature » in R.J. H., *The Cambridge companion to Galen*, Cambridge 2008, pp. 210-241: 217-223, qui évoque l'adhésion de Galien à une « fundamental humoral constitution of the body » (p. 218).

<sup>29</sup> Liban., *ep.* 1483.

<sup>30</sup> Oribase, *Collection médicale (Synagôgai iatroikai)*, I. RAEDER (ed.), Amsterdam 1964, 4 vol. Son ouvrage comportait 70 livres, dont 23 nous sont parvenus ; il en fit une *Synopsis* (abrégé) en 9 livres, ainsi qu'un guide pratique en 4 livres, les *Euporista*. Voir aussi Oribase, *Oeuvres complètes*, U.C. BUSSEMAKER- Ch. DAREMBERG- A. MOLINIER (edd.), Paris 1876, 6 vol, qui sont une traduction latine. Archiatre de Julien, il l'avait accompagné en Gaule puis en Perse avant de connaître une disgrâce : voir B. BALDWIN, « The career of Oribasius », *Acta classica* 8, 1975, pp. 85-97. Il était toujours en activité dans les années 391-392, lorsqu'il dédia ses *Euporista* à Eunape de Sardes, qui fait de lui un portrait vibrant d'éloge dans ses *Vies des Sophistes et philosophes* 4, O. D'JERANIAN (trad.), Houilles 2009.

<sup>31</sup> Si Dioscoride, *mat. med.* 72, évoque à l'époque flavienne les vertus médicinales de la colchique –le crocus d'automne-, sa première application au soin de la goutte revient à Alexandre de

humeurs<sup>32</sup>. Certes, Libanios emploie les termes médicaux de « podagre » et d'« arthrite » pour définir son mal, comme le ferait Oribase, mais il ne semble pas établir de nuance entre les deux termes<sup>33</sup>. Par ailleurs, il semble ignorer qu'il existe des traitements, tout comme les médecins qu'il consulte, qui ne sont manifestement pas des lecteurs d'Oribase, alors que la *Collection médicale* s'adressait à eux. Il ne délivre pas le moindre détail sur les tentatives de cures : aucune mention n'est faite des remèdes oribasiens : ni cataplasmes à la farine de fève cuite à l'eau avec adjonction de graisse de porc, ni radis blanc au vinaigre ou chou cru<sup>34</sup>. Il n'est pas non plus question de renard entier cuit dans l'huile. Ni même de purgation. La seule thérapie évoquée est celle de la saignée (244), de la diète et des bains qu'il prend, précise-t-il, sur ordonnance médicale (200). De la même façon, les médecins lui disent que leur art ne dispose d'aucun remède contre ses angoisses (246). Cet aveu d'impuissance place Libanios dans l'impasse de l'incurable et il est permis de s'interroger encore sur l'absence de l'influence du Pergaménien Oribase et de ses écrits dans le milieu antiochéen à l'époque de Valens. Dans son discours, le déséquilibre est net entre les occurrences de maladies et celles des remèdes. Le mal y paraît plus à l'œuvre que la médecine.

C'est dans ce contexte, à l'instar d'Aelius Aristide, qu'il apprécie au point de rechercher ses portraits<sup>35</sup>, que Libanios se tourne vers les dieux, et cela avec un moindre succès. Ainsi, en 368/371, alors qu'il a cinquante-sept ans, c'est le secours « du grand Asclépios » d'Aigiai, qui lui délivre plusieurs fois des prescriptions et lui permet de surmonter son agoraphobie, en même temps que boire ce qu'il nomme son « remède d'autrefois » (143). Dans sa période agoraphobique, lorsqu'il quittait sa maison pour aller donner ses leçons, il demandait aux dieux de lui épargner les crises qu'il appréhendait (142). A l'âge de cinquante-sept ans, il fait trois rêves, dont deux diurnes, par lesquels le dieu lui enlève à chaque fois une grande partie de son mal<sup>36</sup>. Il s'agit là d'une incubation asclépienne classique.

Tralles au VI<sup>e</sup> siècle. La colchicine, alcaloïde qui permet de traiter la goutte, fut isolée pour la première fois en 1820 par P.J. Pelletier et J.B. Caventou. Elle demeure aujourd'hui le seul moyen de résorber les cristaux d'urate sous-cutanés qui provoquent les douleurs lors des crises d'arthrite aiguë de la goutte.

<sup>32</sup> Oribase, 5, 779-780 ; 6, 624.

<sup>33</sup> Dans les *spuria* d'Oribase édités par Bussemaker et Daremberg se trouve un chapitre sur la différence entre podagre et goutte, la première étant l'arthrite que la seconde provoque au pied, notamment au gros orteil (4, 591-592 : Περὶ ποδάγρας καὶ ἀρθρίτιδος).

<sup>34</sup> Pour le chou cru, qu'Oribase juge excellent contre la goutte : 1, 279.

<sup>35</sup> Liban., *ep.* 1534. Sur les tourments d'Aelius Aristide: Ael. Ar., *Or.* 47-51 (ed. Keil); C.A. BEHR, *Aristide and the Sacred Tales*, Amsterdam 1968.

<sup>36</sup> Liban., *Or.* 1, 143.

Un peu plus tard, il s'adresse à un devin pour lui demander un remède ; il le fait par écrit, à mots couverts, en remplaçant le mot « dieux » par le mot « médecins » de peur que son courrier ne soit intercepté et scruté par les *curiosi* ou *agentes in rebus* de Constance II (177), la divination étant alors sévèrement punie par la loi. Mais sa crainte est surtout que l'empereur ne « se jette sur lui à grands cris » pour avoir contrevenu à sa législation.

Le tableau de la pathocénose libanienne doit enfin être complété par deux mentions d'épidémies. La première (λοιμός) frappe la Bithynie alors qu'il s'y trouve. Libanios la contracte de manière bénigne mais il quitte l'endroit sur le conseil des médecins (77). Ceux-ci viennent ainsi justifier de manière récurrente son propre désir : il tend à reporter sur eux la raison de ce qui ressemble à une fuite protectrice. La deuxième (νόσος) frappe Antioche : elle est causée, dit-il, par une chaleur excessive et l'absorption d'eau polluée (185). Autour de lui, des personnes en meurent, ce qui, dans un élan de commisération, lui fait prendre les dieux à témoin de tant de malheurs.

## 2. Les maux d'Augustin : entre le « fouet » et l'« âcre collyre des douleurs salutaires<sup>37</sup> »

Dans cette longue lettre à Dieu que sont ses *Confessions*, Augustin dessine au début de son épiscopat ce que fut son itinéraire vers lui. Dans l'exposé de sa vie qui en est la trame et en fait partiellement une autobiographie, il convoque tous les faits et les pensées qui ont eu quelque importance dans son cheminement vers Dieu. Comme Libanios vingt-trois ans plus tôt, il évoque les maladies dont il a eu à souffrir. Il n'a pas connu les pathologies lancinantes du rhéteur d'Antioche et a bénéficié d'une meilleure santé, ponctuée de quelques maladies. Le corpus nosologique des *Confessions* est cinq fois moindre que celui du *Discours 1* de Libanios<sup>38</sup>. Il faut ajouter que l'Antiochéen écrivit son autobiographie à l'âge de soixante ans tandis qu'Augustin a entrepris ses *Confessions* quand il en avait quarante-trois, âge auquel Libanios n'avait pas encore eu sa première crise de goutte. Dans le récit augustinien, les maladies et la souffrance tiennent une autre place. Ce ne sont pas des mentions sèches : il s'appuie sur elles pour développer des questions plus essentielles qu'existentielles.

Il mentionne d'abord une oppression de l'oesophage (*pressu stomachi*) qui le fait brûler de fièvre (*aestquarem*) alors qu'il était enfant, et qui l'amène, selon lui, au

<sup>37</sup> Aug., *Conf.* 7, 8, 12 : *acri collyrio salubrium dolorum*.

<sup>38</sup> B. LEGEWIE, « Die körperliche Konstitution und die Krankheiten Augustins », *Miscellanea Augustiniana* 2, Rome 1931.

bord de la mort (*paene moriturus*)<sup>39</sup>. Sans en dire plus, Augustin rappelle qu'il avait été élevé dans la foi chrétienne en la vie éternelle, qu'on le signait du signe de la croix et qu'il avait demandé le baptême, qu'il était sur le point de recevoir. Or il guérit vite (*statim recreatus*) et cela conduisit ses proches à différer un baptême contraignant pour la vie d'un jeune garçon.

La deuxième mention est celle d'une maladie contractée en arrivant à Rome. Augustin sent le « fouet de la maladie corporelle » (5, 9, 16 : *flagello aegritudinis corporalis*). Il se sent en partance *ad inferos* sous la poussée de fièvres aggravées (*ingrauescentibus febribus iam ibam*) qui mettent sa vie en danger (*in illo tanto periculo*). Cette fois, il ne demande pas le baptême et se le reproche en en faisant le récit. Comme dans celui de sa maladie infantile, il entre aussitôt dans des considérations élevées : alors manichéen, il ne croyait pas à la mort de la chair du Christ en croix, mais à une croix fantôme (*in cruce phantasmatis*) ne pouvant délivrer des péchés ; en conséquence Augustin juge que la vie de son âme était fautive. C'était une époque où il se moquait follement des prescriptions de la médecine de Dieu (*consilia medicinae tuae demens irridebam*). Digressant sur les attentes et les prières chrétiennes de Monica, sa mère, il énonce simplement d'une phrase que Dieu l'a relevé de cette maladie (*Recreasti ergo me ab illa aegritudine*) : parce qu'il était le fils de son *ancilla* et pour qu'après la santé du corps, il gagne une *salus* meilleure et plus sûre, celle de son âme<sup>40</sup>.

Une maladie pulmonaire le saisit ensuite à Milan, juste après sa conversion, durant l'été 386. Il l'attribue au surmenage dans son travail de rhéteur (*litterario labori nimio*)<sup>41</sup>. Respirant difficilement, sujet à des douleurs pectorales, il ne parvient plus à parler clairement. Cela ressemble fort à une bronchite avec trachéite ou laryngite. Cet empêchement, qui aurait plongé Libanios dans la plus vive contrariété, Augustin s'en trouve perturbé mais il comprend vite la nécessité de s'arrêter, en supposant qu'il puisse être soigné et guéri (*si curari et conualescere potuissem*). Le fait est qu'il juge alors le professorat comme un fardeau (*magisterii illius sarcinam*) et que sa conversion récente le lui fait voir comme un « marché du bavardage » (*nundinae loquacitatis*). Il se retire avec sa mère et des proches à Cassiciacum et se repose tout en s'adonnant à la lecture et à la conversation. Il avoue alors que son mal se prolongeait : sa respiration restait difficile et sa dou-

<sup>39</sup> Aug., *Conf.* 1, 11, 17 ; E. Tréhorel et G. Bouissou traduisent *pressu stomachi* par « oppression de la poitrine ». Certes, *stomachus* n'est pas l'estomac mais désigne plus précisément l'œsophage, qui se trouve effectivement au niveau de la poitrine. La maladie aurait donc affecté son système digestif. Sur le Latin médical : D.R. LANGSLOW, *Medical Latin in the Roman Empire*, Oxford 2000.

<sup>40</sup> Aug., *Conf.* 5, 10, 18.

<sup>41</sup> Aug., *Conf.* 9, 2, 4.

leur pectorale demeurait ; continuer lui parut au-dessus de ses forces. A la fin des vacances des vendanges il annonça publiquement sa démission aux Milanais<sup>42</sup>.

Pendant ce séjour à Cassiciacum, il fut pris d'une violente rage de dents<sup>43</sup>. Les termes qu'il emploie sont d'un grand intérêt : « tu me torturais » (*excruciabas me*), dit-il à Dieu, en soulignant « l'âpreté de son fouet » (*flagelli tui asperitatem*), dont il se souvient très bien onze ans après. Il impute donc l'étiologie de sa souffrance à Dieu, car il voit dans celle-ci le moyen par lequel Dieu le conduit vers la foi. La douleur est telle qu'Augustin ne peut plus parler. Il demande alors à son entourage de prier pour lui. Il écrit le texte de la prière sur une tablette de cire et la lui donne à lire ; tous se mettent à genoux et la douleur s'enfuit soudain. Ce miracle énonce l'omnipotence de Dieu, qui est à la fois l'agent pathogène et le thérapeute. Si Augustin ne passe pas la douleur sous silence (*sed quis dolor !* dit-il, « mais quelle douleur ! »), il retient d'elle un sens profond, qui est d'être un coup de fouet corporel destiné à remuer l'âme vers un abandon de soi dans la paume de Dieu. Selon lui, cette conversion complète se fait par une participation à la Passion du Christ ; l'emploi du verbe *excruciare* n'est pas aléatoire : il évoque le supplice de la croix et une mort qui est vaincue par la résurrection.

Tout comme Libanios, Augustin n'est pas exclusivement préoccupé de sa propre santé. Les deux auteurs évoquent les accidents, les maladies et le décès de leurs proches. Ce sont, dans les *Confessions*, la maladie et la mort d'un ami cher (4, 4, 8) puis celles de sa mère (9, 11, 27). Nous sommes alors loin du plaisir ressenti au théâtre tragique devant les souffrances des personnages de la scène, plaisir sur la nature duquel Augustin s'interroge<sup>44</sup>. Il s'agit là de la compassion d'un homme qui aime. Libanios éprouvait aussi ce sentiment, mais sans pouvoir lui donner un sens spirituel et transcendant. De ce point de vue, il était dans une impasse quand Augustin y percevait une voie qui s'ouvre à lui. Ce n'est pas que Libanios n'eût pas le sens du transcendant, puisqu'il priait les puissances divines, mais celles-ci ne donnent à la chair que des sursis, quand elles daignent en donner. Si la souffrance des deux est similaire, celle de Libanios est désespérée - il se cogne la tête à l'explicable - tandis que celle d'Augustin est nourrie d'un sens qui en fait une espérance. Un point commun entre Libanios et Augustin est cependant que leurs

<sup>42</sup> Aug., *Conf.*, 9, 5, 13.

<sup>43</sup> Aug., *Conf.* 9, 4, 12.

<sup>44</sup> Aug., *Conf.* 3, 2, 2-4. Dans ce passage, Augustin s'interroge sur la relation entre souffrance, misère et plaisir et avoue qu'alors, il aimait les souffrances « racontées et fictives » (*quibus auditis et fictis*). Mais il conclut : « il existe donc une souffrance qu'on doit approuver, aucune ne doit être aimée » (*ut misereatur, nonnullus itaque dolor adprobandus, nullus amandus est*).

larmes ne sont pas des poses. Mais si le premier insiste sur la faillite de l'art médical et les répités gagnés grâce aux dieux, le second n'en veut pas à la médecine terrestre de n'être qu'un faible secours, puisque seule la médecine divine est vraiment opérante. *Tu sanator* (4, 3, 5) : « Tu es le seul guérisseur », dit-il à Dieu à propos des maladies de l'âme ; l'appellation vaut aussi, on le voit, pour les maux corporels<sup>45</sup>. Mais il serait imprudent de dessiner trop vite un clivage entre le chrétien et le païen. Car Libanios est lui aussi dans ce sentiment, puisqu'il impute, par l'incubation, le soulagement de ses maux à Asclépios (143). Pour les deux hommes, la puissance divine peut agir sur la maladie.

Dans les *Confessions*, la médecine apparaît sous les traits de Vindicianus, *medicinae artis peritissimus* et proconsul d'Afrique sous Valentinien I<sup>er</sup><sup>46</sup>. Augustin, qui enseigne alors à Carthage, le remercie de lui avoir ouvert les yeux sur la vanité des tirages d'horoscope et de l'astrologie en tant que « faux-semblants de science »<sup>47</sup>, ce qu'il transposera plus tard à la rhétorique. En effet, si Vindicianus est un médecin réputé, il a de son art une perception très humble et s'y adonne dans cet état d'esprit.

Enfin, on trouve chez Augustin, comme chez la plupart des auteurs chrétiens de l'Antiquité Tardive, un usage des maladies et de la médecine dans un sens figuré. On en trouve un bel exemple en 7, 7, 11 et 7, 8, 12 : il y évoque les angoisses, les difformités et les enflures de l'esprit, que seule la perception des signes donnés par Dieu est susceptible de guérir. Il en va de même en 3, 2, 3, lorsqu'il écrit que les récits de souffrance lui procuraient du plaisir quand il était jeune : « elles engendraient des tumeurs enflammées, des abcès, de la sanie repoussante<sup>48</sup> ». Ainsi donc, chez Libanios l'esprit se trouve empêché par les maux du corps, ce qui traduit une dévolution platonicienne de l'humain ; pour Augustin, en revanche, les maux du corps se trouvent éclairés par l'explication que lui donne la foi chrétienne : ils sont une propédeutique à la compréhension des mystères de l'incarnation, de la passion et de la résurrection. Les deux hommes sont épuisés et torturés par la maladie, mais Libanios s'en trouve déprimé quand Augustin en remercie Dieu pour l'intellection qu'elle permet, à condition que l'on se pénètre des Saintes Écritures et que l'on comprenne les signes

<sup>45</sup> Éclairant sur ce point est le long passage de la *Cité de Dieu* sur la guérison des fistules anales d'Innocentius, avocat du vicaire du préfet du prétoire à Carthage, qui héberge Augustin, sa mère, et Alypius (Aug., *Civ. Dei* 22, 8). Des médecins et des chirurgiens y font fort bien leur travail et d'autres non, tandis que la guérison finale, miraculeuse, vient des prières.

<sup>46</sup> Aug. *Conf.* 4, 3, 5 ; 7, 6, 8. Voir PLRE 1, Vindicianus, qui était alors un homme âgé.

<sup>47</sup> Aug., *Conf.* 4, 2, 5: *...rhetoricam tenes, hanc autem fallaciam libero studio...*

<sup>48</sup> Aug. *Conf.* 3, 2, 3: *...feruidus tumor et tabes et sanies horrida consequatur...*

qu'elle envoie : la compréhension de la condition adamique de l'homme et du sacrifice du Christ, qui témoigne que la chair n'est pas condamnée à une mort définitive<sup>49</sup>.

### 3. La souffrance comme impasse ou comme voie

Le rhéteur païen d'Antioche et le rhéteur manichéen devenu évêque chrétien d'Hippo Regius avaient tous deux des médecins parmi leurs relations, mais leur appréciation de la pathologie diffère. De son côté, Libanios déplore de manière répétitive les atteintes subies par son corps, qui l'empêchent de s'adonner à son travail de prédilection, et il fraie, comme naguère Aelius Aristide, dans la double voie iatrique et asclépienne de guérison. Il a d'ailleurs pour Aristide une sympathie particulière, car les *Discours sacrés* 47-51 du Pergaménien sont des noso-récits dans lesquels il peut se projeter. Quant à Augustin, sans méconnaître la souffrance, il cherche et trouve autre chose en elle qu'un empêchement douloureux. À moins de vingt-cinq ans d'intervalle (374-397), les deux intellectuels représentent chacun une posture différente: autant celle de Libanios paraît à la fois classique mais peu stoïcienne dans une situation subie avec peine, autant celle d'Augustin se traduit par la recherche d'un sens : il christianise la maladie en minimisant la plainte et lui assigne un rôle initiatique dans la réflexion sur soi et la conversion vers le salut. Là où Libanios voit un obstacle, Augustin décèle une opportunité. Deux visions du corps sont ici perceptibles, entre lesquelles la foi chrétienne ne semble toutefois pas dessiner une ligne de partage vraiment nette. À la même époque, dans les lettres où il se lamente sur ses maux physiques, Jérôme<sup>50</sup> paraît plus proche de Libanios que d'Augustin, tandis qu'Augustin semble plus stoïcien que Libanios. Se révèlent ainsi, au-delà des ressentis individuels, deux perceptions mêlées de la souffrance : tandis que la première est plaintive, fataliste et quelque peu désespérée, la seconde se trouve nourrie de la téléologie d'une épreuve salutaire. Si la fin du IV<sup>e</sup> siècle est parfois présentée comme la charnière entre deux époques, c'est qu'elle est le temps d'une culture multiple, hellénique, latine, biblique, tantôt partagée et tantôt non, qui échappe au clivage schématique entre un « hellénisme » construit et un christianisme en chantier. Les dieux de Libanios et le Dieu d'Augustin ont certes en commun de tolérer l'existence de la maladie,

<sup>49</sup> Voir sur ce point A. CRISLIP, *Thorns in the Flesh. Illness and Sanctity in Late Ancient Christianity*, Philadelphia 2013, qui traite de la littérature qui exalte les moines.

<sup>50</sup> B. LANÇON, « La maladie et la médecine dans la correspondance de Jérôme », in Y.M. DUVAL (ed.), *Jérôme entre Orient et Occident*, Paris 1988, pp. 353-366.

mais quand Libanios incline au gémissement dolosif, Augustin y perçoit, au-delà de la malédiction de la Genèse, un appel à la conversion justifié par l'incarnation et la promesse de la résurrection des corps. Là où Libanios se débat comme un captif dans la prison de la maladie, Augustin, même s'il bute, dans une lettre à Jérôme, sur la compréhension de l'existence de la maladie chez des enfants innocents, y perçoit la Passion qui mène à la Rédemption. En tant qu'objet d'histoire, l'étude du ressenti de la souffrance physique donne ainsi à mieux comprendre, à travers ces deux expressions, les mutations culturelles qui sont à l'œuvre à la fin du IV<sup>e</sup> siècle et le rôle qu'y joue la maladie, au confluent incertain du corps et de l'âme.

Dans le dernier tiers du IV<sup>e</sup> siècle, parler de la souffrance individuelle est donc un paradigme immédiat des textes à caractère autobiographique. Celle-ci apparaît même comme une dimension inhérente à l'ego-histoire. Suzanne Abrams Rébillard a montré comment, dans ses *carmina* autocentrés, Grégoire de Nazianze suivait la méthode et les exigences d'un historien<sup>51</sup>. Il semblerait donc que la confiance nosologique excède le discours égotique pour se rattacher à une vision plus large de l'univers souffrant : en cela les remarques de Libanios et d'Augustin, comme celles de Grégoire de Nazianze, se rattacheraient à une tradition philosophique grecque et gréco-romaine. De fait, on peut trouver des traces de confidences nosologiques chez Sénèque, Lucain, Fronton et Marc-Aurèle<sup>52</sup>. Un exemple silencieux est fourni par Plotin, qui a été étudié par Mirko D. Grmek<sup>53</sup> : ce n'est pas lui qui parle de sa maladie, mais Porphyre, vers 300, dans sa *Vie de Plotin* et Firmicus Maternus, un peu avant 337, dans sa *Mathesis*, alors qu'il n'était pas encore converti au christianisme<sup>54</sup>. Analysant les symptômes rapportés par ces textes, celui de Porphyre étant le plus crédible, M.D. Grmek exclut la lèpre et penche pour plusieurs hypothèses, dont la tuberculose ou le diabète<sup>55</sup>.

Comme Jérôme, Grégoire parle de ses états maladifs dans une douzaine de ses lettres<sup>56</sup>. Dans les vers 547 à 595 du *Carmen de se ipso*, il se dit à l'article de la mort,

<sup>51</sup> S. ABRAMS REBILLARD, « Historiography as Devotion. *Poemata de se ipso* », in Ch.A. BEELEY (dir.), *Re-reading Gregory of Nazianzus*, pp. 125-142, montre que le théologien nicéen s'inspire entre autres d'Hérodote et Thucydide.

<sup>52</sup> J.-Ch. COURTIL, « *Valetudinarius Seneca*. Sénèque le philosophe était-il un malade imaginaire ? », in *La souffrance physique dans l'antiquité. Théories et représentations*, *Pallas* 88, 2012, pp. 83-102 ; dans le même volume, voir F. LE BLAY, « Le lieu de la douleur : le cinquième livre de la correspondance entre Fronton et Marc-Aurèle », pp. 103-112 et S. PÉTRONE - V. BONET, « Approche littéraire et médicale de la souffrance physique dans la Pharsale de Lucain », pp. 115-132.

<sup>53</sup> GRMEK, *Les maladies et la mort de Plotin* [n.7].

<sup>54</sup> Porph., *VP* 1, 2; Firm.Mat., *Math.* 1, 7, 15-22.

<sup>55</sup> GRMEK, *Les maladies et la mort de Plotin* [n.7], p. 353.

<sup>56</sup> Greg. Naz., *ep.* 51-55, 193-196, 224-225.

sans force, tel un cadavre (547-548), exposé à ses ennemis ; il demande à Dieu de lui envoyer Lazare pour que celui-ci hydrate sa langue brûlante d'un doigt rafraîchissant (577), puis de chasser d'un mot les démons qui sont en lui et le paralysent (585). En somme, lui dont le frère Césaire était pourtant un médecin réputé<sup>57</sup>, fait appel à l'*archiatros* par excellence qu'est, pour ce nicéen, le Verbe fait chair.

Cette préoccupation individuelle qui s'accroît à la fin du IV<sup>e</sup> siècle serait-elle imputable à l'atmosphère culturelle saturée par des débats passionnés sur la Passion du Christ et son inséparable paradigme nicéen, qui est celui de l'Incarnation ? On pourrait s'exclamer que c'est impossible chez le païen Libanios, qu'on voit plutôt, en tant que malade, comme un épigone tardif d'Aelius Aristide. Mais on ne pose pas assez la question, à mon avis, de la porosité des païens/Hellènes au christianisme ambiant de cette période. La *paideia* qui infuse la culture des Pères de l'Église comme celle des Cappadociens, de Jérôme, d'Ambroise ou d'Augustin, est fréquemment évoquée pour souligner que celle-ci s'est développée dans la matrice de la grammaire et de la rhétorique classiques. D'un autre côté, Eutrope, Symmaque, Nicomaque Flavien, Himérios, Libanios et Thémistios sont plutôt perçus sous un jour eunapien, celui d'une imperméabilité quasi complète à la culture chrétienne et celui d'un rejet épidermique à la manière de Julien. C'est omettre que, sans croire au Christ, et même en critiquant vertement les chrétiens, les auteurs païens pouvaient connaître des influences chrétiennes, tant celles-ci étaient présentes dans le paysage culturel de leur temps : celles des croyances, des rites et des dogmes, tant par l'oralité sociale que par la textualité des auteurs et la Bible d'Alexandrie. Ce tableau convenu de chrétiens perméables à la *paideia* face à des païens censément imperméables à la culture chrétienne me semble devoir passer à l'atelier de restauration. Il nécessiterait une recherche systématique des traces de la connaissance du christianisme, fussent-elles infimes ou hypothétiques, chez les auteurs dits « païens ».

Université de Limoges /  
University of North Carolina at Charlotte

BERTRAND LANÇON  
bertrand\_lancon@orange.fr

<sup>57</sup> *Dictionnaire des philosophes antiques* 2, Paris 1994 (CNRS), Césaire de Cappadoce, p. 281, n°85.