XII

MIRABILIA ET *MIRACULA* : LE MIRACLE MÉDICAL DANS LA PATRISTIQUE PRÉAUGUSTIENNE

par Jean-Marie André

Sommaire. — *De l'époque des premiers miracles évangéliques aux miracles de Carthage, contemporains de la* Cité de Dieu *XXII, la confrontation est continue entre les* mirabilia *de la fable, les faux miracles d'Esculape, et les miracles chrétiens. Une étude de la* ***mythologie esculapienne*** *montre que si* ***Minucius Felix*** *et* ***Tertullien****, marqués par l'évhémérisme réducteur issu de la tradition académique, négligent l'esculapisme,* ***Lactance*** *et* ***Arnobe****, avant Augustin, ont traité avec le même scepticisme les faux miracles du* dator sanitatis, *du* medicaminum repertor. *En reprenant à la source les* ***guérisons miraculeuses de l'Évangile*** *et leurs réceptions ultérieures, on note qu'elles concernent uniquement des infirmités et des pathologies, aiguës ou chroniques, avec quelques variantes. Si les premiers apologistes insistent peu sur les guérisons miraculeuses, le* De mortalitate *de* ***Cyprien*** *dénote une curiosité certaine pour les* morbi infestantes, *régies par la contamination, mais n'évoque que comme des « misères humaines » les pathologies de l'Évangile. Arnobe révèle des curiosités médicales étendues ; exaltant les miracles du Christ (AN, I.49), il explicite un processus centré sur l'étiologie et le retour aux lois « naturelles » de l'organisme. Lactance, chez qui les dérèglements pathologiques s'intègrent à la fois dans le* ***providentialisme*** *hérité du* ***stoïcisme*** *et dans la théodicée (mort des persécuteurs), maintient l'image du* Christus Medicus. *Toutefois, la patristique préaugustinienne associe la lecture médicale de la pathologie et sa lecture métaphorique (maladie, vice et hérésie).*

Epitome. — *Ab ultimo principio Euangelicorum miraculorum usque ad tempus rerum Carthaginiensium — quod est* Ciuitatis Dei *— fit continenter disceptatio* ***inter fabulosa mirabilia Aesculapii*** *interque Christiana miracula. Si quis autem Aesculapii fabulas excutit, probatur cum* ***Minucium Felicem*** *atque* ***Tertullianum****, Euhemeri doctrina imbutos eademque ab Academia orta, Aesculapii sacra parui fecisse, tum* ***Lactantium*** *atque* ***Arnobium*** *ante Augustini aetatem eadem dubitationis ratione usos falsa miracula tractauisse illius « sanitatis datoris ». Retractis enim ab principio* ***Euangelicis sanationibus*** *ad posteros traditis, animaduertitur illas ad debilitates atque morbos uel acutos uel diutinos, exceptis aliquot differentiis, pertinere. Nam, ut primores Apologetici auctores parum in mirabilibus sanationibus haeserunt, sic* ***Cyprianus*** *in libro* De mortalitate *curiosum se praebuit morborum infestantium, qui contagione fierent, atque Euangelio narratas passiones humanas aerumnas esse scripsit. Arnobius autem, ut qui medicinae curiosissimus sit, dum Christi miracula (AN, I.49) laudat, eorum causas cum etiologia physica tum corporalis naturae recuperatione explicat. Necnon Lactantius, apud quem corporis perturbationes* ***doctrina*** *quadam* ***a Stoicis de prouidentia deorum tradita*** *atque ratione illius deorum uindictae — quod*

quidem ad persecutorum mortem pertinet — continentur, Christi Medici speciem seruat. Nihilominus qui auctores Augustino aetate anteierunt morborum physicam interpretationem cum quadam uitii atque superstitionis translatione coniunxerunt.

La présente recherche s'inscrit dans le prolongement de mon récent ouvrage sur *La Médecine à Rome*, et elle représente une manière de repentir. Malgré de vifs éloges des maîtres de la médecine française, j'ai conscience d'avoir, entre autres négligences, réduit à un Appendice très insuffisant l'enquête sur *La médecine gréco-romaine et le christianisme antique* [1].

La dialectique de la science et de la théologie, qui a fourni récemment le thème d'un riche colloque de l'Augustinianum, permet, sur un plan général, d'évaluer la culture médicale des Pères et des apologistes, leur connaissance des écoles, voire des doxographies médicales du Bas-Empire. Certes, l'exploration des faiblesses de l'homme, de la fragilité de son « corps corruptible » — thème d'Augustin [2] —, permet une analyse plus ou moins précise, selon les auteurs, des diverses pathologies, rangées dans le catalogue des misères de l'humanité [3], mais le centre de gravité de toute réflexion, en la matière, se situe peut-être dans la problématique scientifique et théologique du miracle médical chrétien : des miracles évangéliques aux miracles de Carthage [4], contemporains d'Augustin, la confrontation a été continue entre les faux miracles du merveilleux païen, les *mirabilia* de la « fable » et de la « superstition », et les miracles opérés par le Christ et ses intermédiaires — les apôtres et les martyrs.

De l'époque des premières Apologétiques à la génération d'Augustin, le miracle médical chrétien apparaît comme le repoussoir, et comme l'antithèse absolue, des « merveilles » d'Esculape, d'Isis et de Sérapis, mises en valeur par l'annalistique romaine ou par l'historiographie impériale (Tacite et les « miracles d'Alexandrie ») [5].

Dans le contexte païen, les pathologies diverses et les infirmités sont sans doute, malgré l'épigraphie dévote de l'île Tibérine [6], moins importantes que les épidémies, qui ont appelé à Rome les dieux guérisseurs ; au contraire, dans le contexte de l'apologétique chrétienne, les fléaux épidémiques, si l'on excepte la « peste de Cyprien [7] » dans la Carthage du III^e^ siècle, sont moins exploités que la guérison surnaturelle des maladies et infirmi-

1. Cette remarque autocritique concerne l'Appendice VII, « la médecine gréco-romaine et le christianisme antique », in *La Médecine à Rome*, Paris, 2006 — élargi dans la communication (Actes sous presse) au XXV^e^ Incontro di studiosi dell'Antichià Cristiana, de Rome, et l'article, sous presse des *Mélanges Champeaux* (problème des miracles médicaux). Sur l'accueil extrêmement favorable des milieux médicaux compétents, voir recension de Ch. Haas, Bulletin de l'Académie Nationale de Médecine, 2006, 190, n° 8, pp. 1835-1837 (séance du 28 novembre 2006).

2. Thème de la *Cité de Dieu*, XXI ; 3, § 488 sq.

3. Augustin, *CD*, XIX, 4, §§ 356-357 ; XXII.22.3 sq., etc. Thème récurrent dans la patrologie, Cyprien, *Mort*, 8 et 16 ; Arnob, *Adu. Nat.*, II.10.3.

4. *CD*, XXII, vii.

5. Tacite, *Hist.*, IV.81, cf. *La Médecine...*, p. 433.

6. *Ibid.*, p. 211, note b.

7. *Ibid.*, p. 165.

tés. Le problème est d'autant plus crucial, pour la défense du christianisme contre les dénégations païennes et contre le scepticisme académique, de l'*Octavius* à la *Cité de Dieu* (XXI-XXII), que le miracle médical est lié à la révélation essentielle, la résurrection du Christ et les promesses de résurrection du « corps glorieux » ; il n'est que de rappeler l'argumentation précise d'Augustin pour les « merveilles » chrétiennes [8].

Augustin fournirait la meilleure problématique de départ. Il a noté la régression des guérisons médicales entre les temps évangéliques et son époque, et l'appel ardent au miracle chez les croyants de l'Afrique christianisée [9]. Sans sacrifier aux « fables » de la superstition, il n'a pas dédaigné d'exploiter, dans la *Cité de Dieu*, tout le catalogue des *mirabilia* de la science païenne [10] : il y voit des signes de la « réalité » possible de l'inexplicable qui transcende, et dément, les « lois de la nature [11] ».

C'est cette démarche de la foi chrétienne, qui engage à la fois la réception de la culture médicale et la critique des *mirabilia* du paganisme, qu'il importe de suivre de Tertullien à la génération d'Augustin. L'enquête étant immense, et débordant l'espace d'une communication, force sera d'opérer un choix dans la nomenclature des auteurs et des œuvres.

L'ampleur du champ d'investigation pourra nous contraindre à limiter l'anthologie patristique à la génération de 200 (Minucius Felix ; Tertullien), à quelques textes de Cyprien, contemporain de la peste de 235-237 p.C, et aux deux rhéteurs convertis à l'apologétique de la génération de 300 (Arnobe et Lactance).

Notre enquête ainsi circonscrite se développera en deux temps, qui correspondent à la démarche critique et apologétique de la patrologie :

1) l'étude de la mythologie esculapienne et de sa théologie : les cures merveilleuses de l'Asclépios gréco-romain, devenu le rival du Christ lors de la « réaction païenne [12] » — l'analyse de l'épiphanie latine d'Asclépios — l'utilisation de l'évhémérisme dans la démystification de l'Esculapisme (ainsi que de l'isiacisme et du sarapisme) ;
2) la défense du miracle chrétien et le catalogue des guérisons miraculeuses de l'Évangile — le recours aux « merveilleux profane », épuré de ses superstitions — le niveau de la curiosité et de la culture médicales dans la présentation des miracles recensés par la tradition.

La réfutation de la mythologie esculapienne

Dans la polémique contre les *miracula deorum gentilium*, faux miracles qualifiés de *mendacia*, *fabellae*, *fabulae aniles*, *monstruosa* [13], la

8. *CD*, XXI, *pass.* : la terminologie est révélatrice.
9. *CD*, 5, livres XIX à XXII, et introduction de G. Bardy.
10. *CD*, XXI.iv-viii : le catalogue est alimenté par des réminiscences « classiques » : Lucrèce, Pline l'Ancien.
11. S. Lancel, *Saint Augustin*, Paris, 1992, pp. 655-657.
12. P. de Labriolle, *La réaction païenne*, Paris, 1934, p. 113 s. (Esculape) ; 229 (maladies et maléfices) ; p. 261 s. (les « inventions des apôtres ») ; p. 356 s. (l'*Asclépius* pseudo-apuléien).
13. *Octavius*, XXII-XXIII. Ces sarcasmes contre la superstition sont ceux de l'Académie et du Portique contre la « religion populaire » : ceux de Cotta et de Balbus dans le *De natura deorum* cicéronien.

réfutation de l'esculapisme est essentielle, et surtout peut-être chez les apologistes d'Afrique : la ferveur esculapienne est vivante dans l'Afrique christianisée, celle de Minucius Felix, de Cyprien, d'Arnobe, de Lactance et d'Augustin. Le corpus des inscriptions libyennes montre le dieu-guérisseur associé à Salus et à Valetudo dans la gratitude populaire [14].

L'apologétique ancienne, celle de Tertullien, qui semble avoir fourni des exemples à l'*Octavius* de Minucius Felix [15], semble attacher peu d'importance à Esculape. Tertullien évoque simplement son foudroiement, relaté par toute une mythographie grecque, et expliqué de manière ambiguë ... *quia medicinam nocenter exercebat*... [16] (*Apol.* XIV.5) ; on ne précise pas qu'il a transgressé la loi « jovienne » de la vie et de la mort en opérant de nombreuses résurrections. L'auteur dit, dans le *De corona*, 8, qu'il a « le premier expérimenté les médicaments ». Minucius se contente de le ravaler au rang de « dieu municipal », de signaler comme un ridicule son iconographie (dieu « barbu »), et d'expliquer son foudroiement par le souci « de le faire ressusciter sous la forme d'un dieu [17] ». Déjà, l'évhémérisme étant connu des personnages de l'Octavius, notamment de l'académicien Caecilius qui doit se rappeler l'argumentation de Cotta dans le *De natura deorum* [18], III, la théorie est explicitée d'un mortel méritant, promu au ciel ... *ob merita uirtutis aut muneris*..., mais sans autre précision. Mais à côté de l'évhémérisme réducteur, promis à une belle diffusion dans la patrologie, se dessine une interprétation démonologique : les faux dieux sont des « démons [19] » — thèse centrale du *De spectaculis*. L'Octavius, qui lie « la superstition de la maladie et de la mauvaise santé [20] » à la révérence archaïque pour Febris, ne fait pas de relation avec l'essor des dieux guérisseurs, mais lie l'épouvante des patients torturés (*uicti dolore*) au culte des démons : s'ils fuient les corps malades, grâce à la foi et à la « grâce du guérisseur », c'est parce qu'ils semblent manipuler la santé, la vie et la mort. Plus explicite [21], Tertullien (*Apol.* XXI-XXII) attribue aux démons le pouvoir de provoquer l'épidémie ou la maladie, et de la guérir, pour séduire et pervertir les esprits par leur faux pouvoir. Mais ni Minu-

14. C I L, VIII.2579, 2589 et 2590. Cf C I L, 6415 (protection conjointe d'Esculape et Valetudo).

15. Voir notamment le lien entre l'*Octavius* XXX.5 et Tertullien, *Apol.* IX.9-10 (le traitement du *morbus comitialis* par l'absorption de sang humain).

16. Le *nocenter* s'explique par le sacrilège qui usurpe la toute-puissance divine ; parmi les résurrections « mythiques », celles de Glaucos, Hippolyte, Capanée, Lycurgue ; voir le catalogue d'Ovide, *Mét.* II.535 sq. Le « foudroiement » est repris par Arnobe, AN, IV.24 (sans explication précise).

17. *Octavius*, VI.1 (*deus municeps*) ; XXII.5 et 7 (iconographie anthropocentrique).

18. Cicéron, *ND*, III.53 recoupe I.119, l'argumentation de Balbus, II.62 : ... *Suscepit autem uita hominum consuetudoque communis, ut beneficiis excellentis uiros in caelum fama ac uoluntate tollerent. Hinc Hercules, hinc Castor et Pollux, hinc Aesculapius*...

19. Esculape, associé à Carthage à Virgo caelestis et à divers « démons », selon Tertullien, *Apol.* XXIII.6, est assimilé, selon l'*Octavius*, XXVII.7, à d'autres « démons », Saturne, Jupiter-Sarapis, etc.

20. *Oct.*, XXV.8 : ... *Pauorem Hostilius atque Pallorem mox a nescio quo Febris dedicata haec alumna urbis istius superstitio morbi et malae ualetudinis*... ; *ibid.*, XXVII.7 : la « douleur insurmontable » comme fondement du culte des démons.

21. Tertullien, *Apol.* XXI.7 : ... *daemonia excuteret uerbo, caecos illuminaret, leprosos purgaret, paralyticos restringeret, mortuos denique*... ; XXII.11 :... *medicinas ualetudinum ; laedunt enim primo, dehinc remedia praecipiunt ad miraculum noua siue contraria ; post quae desinunt laedere et curasse creduntur*... Les démons, aux pouvoirs ambigus comme l'Apollon de Macrobe, fauteur de peste et guérisseur, sont considérés, ici et ailleurs, comme des imposteurs de la médecine humaine, inventeurs de la thérapeutique des « contraires ».

cius, ni Tertullien, n'exploitent l'exemple d'Esculape. Il est simplement sous-entendu qu'il fait partie de ces magiciens, qui « opèrent par les miracles [22] » (*Idol.* IX.6). Sans insister sur le rôle d'Esculape dans les épidémies, comme le fera Lactance, Tertullien écrit que les démons, maîtres de la maladie et de la médication, « commencent par altérer la santé, avant de prescrire des remèdes propres à créer le miracle par leur nouveauté ou leur vertu contraire ; après quoi ils cessent leurs effets nocifs et *ils sont censés chez les crédules avoir opéré la guérison* ». Donc la divination fallacieuse des dieux guérisseurs sanctionne leur exercice magique de la médecine. L'apologétique ultérieure étoffera cette critique théologique.

L'antagonisme du Christ-médecin et des « démons », renforcé par la médecine sacrilège et monstrueuse de Jupiter (*Apol.* IX.10 : le recours au sang humain [23]), se dégage d'un des rares textes qui évoque les miracles évangéliques (*Apol.* XXI.17) : la guérison des lépreux, des aveugles, des paralytiques implique de « faire sortir des corps les « démons ». Tertullien récuse globalement les *miracula-prodigia* du paganisme, signe d'une « divinité falsifiée [24] », et il les oppose aux *angelorum uisibilia miracula* du prophétisme juif, qui annoncent les *mirabilia* de l'Évangile [25].

Sa critique fournira les linéaments de l'antiesculapisme classique.

Dans la droite ligne de l'évhémérisme, Arnobe a multiplié les critiques de fond et les allusions polémiques à la superstition esculapienne ; au faux dieu guérisseur, il n'associe guère Isis et Sarapis. Il écrit à une époque où la « réaction païenne [26] » ne se contente plus de caricaturer le Christ et ses croyants, mais tente de rétablir, dans une théologie de la puissance et de la prospérité, la toute-puissance des dieux d'antan : l'*Ad nationes* montre (I.48.1 et 4) la puissance d'une opinion, qui fait d'Esculape le *dator sanitatis* [27].

Il réfute, en le reprenant, le parallèle avec les miracles médicaux du Christ. Le merveilleux esculapien n'est que l'amplification d'un savoir humain, qui vient compenser les échecs des *medendi artes* [28] (*AN*, III.23) : Arnobe, comme Cicéron et Celse, voit dans la médecine une *ars coniecturalis*. Toute la théogonie d'Asclépios, soustrait ou non au bûcher de Coronis et adopté par Apollon, est récusée [29], comme l'iconographie du dieu au

22. *De Idol.* IX.6 : ... *magia, quae miraculis operatur*... Le souci de la patrologie est toujours d'éloigner du Christ guérisseur tout soupçon de magie : voir, par ex., Arnobe, *AN*, I.50.2

23. Tertullien, *Apol.* IX.10.

24. Tertullien, *Ad. nat.*, II.1.

25. *Ibid.*, *Adu. Jud.*, VIII-IX ; *Adu. Marc.*, IX-X.

26. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 356 s. : l'*Asclepius*. Cf. Lactance, *Inst.* I.X ; I.XV-XVIII : Esculape inventeur et diffuseur de la médecine.

27. *Adu. Nat.*, I.49.1 ; II.65. Or le *dator sanitatis* païen, réputé l'inventeur des « herbes » curatives (I.38.2) et des « médications » (I.41.2), s'oppose au Christ (I.43.3) qui guérit ... *sine ulla ui carminum* (magie des démons) *sine herbarum et graminum sucis, sine aliqua obseruatione sollicita sacrorum* (allusion aux rites d'Epidaure et à l'incubation).

28. Les échecs de la médication, des *medendi artes* (*Adu. Nat.*, III.23) corroborent la définition de I.48.4-5 (... *medici enim sic curant, animal humi natum nec confisum scientiae ueritate sed in arte suspicabili positum et coniecturarum aestimationibus nutans*). On retrouve les dilemmes platoniciens sur la médecine (*technè/epistèmè*) et leur influence sur l' « académisme » de Celse, *Préf.*, 45. Cf. ANDRÉ, *La médecine...*, p. 111 et p. 129 s.

29. *Adu. Nat.*, VI.21 et VII.38 sq.

serpent [30]... *ignifero nitens baculo*... Asclépios rentre dans le catalogue des mortels abusivement promus à la divinité (*AN*, II.74 ; III.39) : l'influence conjointe de l'évhémérisme et de la théorie académique du *De natura deorum* cicéronien est bien établie (*AN*, IV.29 : ... *quos inducitis atque appellatis deos homines fuisse monstrare uel Agragantino Euhemero replicato*... [31]). Les références au philosophe sicilien seront plus explicites chez Lactance et Augustin, avec la mention du rôle médiateur d'Ennius [32]. L'Esculape d'Arnobe, qui n'est pas au sens strict un « démon », est simplement un inventeur des « herbes », un *medicaminum repertor* qu'on a érigé « après le supplice de la foudre », en *praeses sanitatis ualetudinis et salutis* (*AN*, I.41.2) ; sa « médecine », purement technique, ne supporte pas la comparaison avec les guérisons du Christ, excluant aussi bien la magie incantatoire que les « herbes » — domaine commun à la magie et à la médication : le Christ guérit : ... *sine ulla ui carminum sine herbarum et graminum sucis, sine aliqua obseruatione sollicita sacrorum*... On notera à la fois la précision technique du *sine sucis*, et rituelle du *sine obseruatione sacrorum* (les rites formalistes de l' « incubation »).

C'est Lactance qui, avant Augustin, explicite encore davantage l'antiesculapisme chrétien [33].

On sait que ses mentions des miracles évangéliques trahissent des curiosités physiologiques et pathologiques approfondies. Son œuvre révèle de très nombreuses allusions à Esculape. Lactance a insisté sur l'apport d'Evhémère à la théologie, notamment dans le livre I des *Institutions* [34] (XI à XIII). Il a noté, dans la *Sacra historia*, la volonté d'humaniser totalement la prosopographie des dieux, naissance, mariage, tombeaux, en rappelant le rôle d'Ennius dans la transcription de la *Sacra historia* ; il apparaît nettement que l'enquête d'Evhémère sur les *res gestae* des dieux exploite les « monuments » de l'archéologie. Maître de Chiron [35], Esculape est aussi présenté comme le fruit de la débauche d'Apollon (I.x). Inventeur de la médecine (I.XXI), il est rangé, comme Hercule auquel tous les catalogues évhéméristes latins l'associent, notamment dans le *De Natura deorum*, dans les *beneficiis excellentes uiri*. Il aurait soigné les *ulcera* d'Hercule [36]. Or l'évhémérisme se rencontre, en théologie, avec la doctrine de la sophistique, et avec les thèses stoïciennes, qui mettent l'accent sur l'*utilitas*

30. *Ibid*., VI.25.

31. Arnobe, *AN*, IV.29 ; *id*., *Octavius*, XXI.1.

32. Les références à Ennius, outre Cicéron, *Nat. Deor*., I.119, sont nombreuses dans la patrologie, qui exploite l'évhémérisme contre la « superstition » : Minucius Felix, *Oct*., XXI.1 ; Arnobe, *Adu. Nat*., IV.29 ; Lactance, *Inst*., I.11.8 et 33-34 ; Augustin, *CD*, VI.7 et VII.27. *Id*., *Cons. Evang*., I.32.

33. *Inst*., I.XI.8 et 33-34. Cet aspect de Lactance, tout comme les problème « nosologiques » du *De mortibus persecutorum* (voir infra), a peu retenu l'attention. Cf. J.-M. ANDRÉ, « Lactance et l'idée stoïcienne de justice », in *Valeurs dans le stoïcisme, du Portique à nos jours*, Lille, 1990, p. 131 (bibliographie) et les actes du colloque *Lactance et son temps, recherches actuelles*, IV[e] Colloque d'études historiques et patristiques, Actes, Paris, 1978.

34. Il semble que cette section des *Institutions* (I.x-XIII) soit tributaire du *De uiris illustribus* de Tarquitius Priscus. Cicéron, *ND*, II.62, est cité dans *Inst*. I.XV.5.

35. *Inst*. I.x.1-2 : ... *Chironi traditum didicisse medicinam*... Cette tradition de la « théologie mythique », qui montre également Achille formé en médecine par Chiron, est illustrée par la peinture pariétale.

36. Lactance, *Inst*. I.XVIII.2 sq.

philanthropique. Persée, *auditor* du maître de l'Ancien Portique [37], Zénon (Cicéron, *ND*, I.38), a professé, avant Chrysippe et avant le vulgarisateur latin du Portique, le Balbus du *De natura deorum*, II, que l'on a « tenu pour des dieux les hommes par lesquels a été apportée une invention utile à la vie pratique » (... *eos esse habitos deos, a quibus aliqua magna utilitas ad uitae cultum esset inuenta*... [38]). Balbus attribue la même justification à une « opinion commune », dénuée de toute dimension surnaturelle... Il est superflu de rappeler que le providentialisme et le vertuisme chrétien de Lactance est largement tributaire des thèses stoïciennes (voir les travaux de M. Spanneut [39]). L'apologiste a cité à plusieurs reprises Tarquitius Priscus, dont le *De rebus diuinis*, connu de Pline, d'Ammien Marcellin et de Lydus, a pu jouer, à côté d'Ennius, un rôle de transmission et de traduction.

Or Lactance, comme Augustin, fréquente beaucoup l'annalistique républicaine [40] : il connaît le texte livien de AUC, V.22 et son résumé chez Valère-Maxime (*Dict. fact.mem.*, I.8) : il connaît Pline et les exemples de thérapeutiques merveilleuses et philanthropiques attribuées au dieu par l'H*istoire naturelle* [41]. En tout cas, il a la curiosité originale, avant Augustin, de démystifier l'introduction du dieu d'Epidaure à Rome, en 293 a.C, comme recours contre une épidémie, *lue saeuiente* (*Inst.* II.VII.13 sq.). Ce texte mérite l'examen. Reste à établir si Lactance connaît la belle narration des *Métamorphoses* ovidiennes, et quelle importance revêt dans le mythe, à ses yeux, l'ophiomorphisme de cette épiphanie [42].

Lactance connaît très mal Ovide, taxé par les Chrétiens d'immoralité ; il ne cite que quelques vers des *Métamorphoses*, XV, dans le poème profane *De aue phoenice*, et ils ne traitent pas de cet épisode ; dans II.7, il écrit sèchement : *illut aeque mirum, quod lue saeuiente Aesculapius Epidauro accitus urbem Romam diuturna pestilentia liberasse perhibetur*...

La tradition des miracles évangéliques et son sens médical

Les guérisons miraculeuses du Christ et des apôtres, raréfiées jusqu'aux miracles de Carthage, appellent une comparaison entre le catalogue traditionnel et les exemples de la patrologie préaugustinienne. Le traitement des exemples devrait permettre d'explorer la culture médicale des apologistes.

37. *St. VFr.*, I.96-98.

38. Ce texte de *ND*, II.62 insiste davantage sur l'utilité philanthropique (après I.119) ; la lecture de l'*Octavius*, XXI.1 (... *merita uirtutis aut muneris*...) intègre l'héroïsme à la bienfaisance, alors que l'exégèse académique souligne davantage l'erreur du préjugé populaire.

39. J.-M. André, *Lactance et l'idée stoïcienne de justice*, p. 142 s. (providence et bonté divine).

40. Les *Institutions* révèlent une bonne connaissance de l'annalistique à travers les *exempla* de Valère-Maxime et les anthologies de Tite-Live.

41. *NH*, XX.264 : l'inscription du temple de Cos sur les compositions *aduersus uenenata animalia*.

42. Ovide, *Mét.* XV.626 sq., notamment 655 sq. : le texte ovidien insiste sur l'iconographie, raillée des apologistes (... *baculumque tenens agreste sinistra/caesariem longae dextra deducere barbae... hunc modo serpentem, baculum qui nexibus ambit*...).

Le catalogue traditionnel des guérisons miraculeuses concerne uniquement les infirmités et les pathologies, aiguës ou chroniques. Les épidémies ne sont citées que comme des symptômes de la fragilité et de la misère de l'humanité, sur une terre vouée à divers fléaux, inondations, tremblements de terre, invasion étrangère [43]. Lactance n'est pas le seul à exploiter ce thème avant le *De Mortalitate* de Cyprien et Augustin, notamment dans la *Cité de Dieu* [44] ; la référence à l'épidémie alimente la polémique contre l'esculapisme de la théologie civile et de l'annalistique ; elle n'apparaît pas dans les miracles du Christ-guérisseur. Mais force est de constater que les peintures générales de la maladie, chez les Pères, font une large place à la sémiologie et à l'étiologie du *pagkoinos nosos* hippocratique [45]. L'épidémiologie générale issue de l'hippocratisme, latinisée par Lucrèce, Virgile et Ovide, codifiée par le *De pestilentia* de l'érudit Suétone [46], a laissé des traces précises. Ainsi les signes prélétaux de la *mortalitas* chez Cyprien dans le *De Mortalitate*, XIV, qui rappellent la sémiologie sinistre de Lucrèce et de Virgile : ... *solutus in fluxum uenter exaestuat... in faucium uulnera conceptus medullitus ignis exaestuat... adsiduo uomitu intestina quatiuntur... oculi ui sanguinis inardescunt... quorumdam uel pedes uel aliquae membrorum partes contagio morbidae putretudinis amputantur...* Il est assez difficile, d'une manière générale, de séparer radicalement les *tabefici morbi* [47] avec leur processus de « décomposition » et de « corruption » du corps, des infections épidémiques. Les épidémies ayant beaucoup régressé dans la littérature médicale, de Celse à Caelius Aurélien, et dans les mentions de l'historiographie (la peste de Mésopotamie est négligée par le corpus médical du Bas-Empire), c'est l'étiologie du *morbus* collectif qui, dans la patrologie, atteste la survie de l'épidémiologie « classique [48] ». Citons seulement l'académicien Caecilius, dans l'*Octavius*, V.10 : ... et *cum tabe pestifera caeli tractus inficitur, sine discrimine omnes deperire...* [49] La personnalité de l'interlocuteur est indifférente, comme la référence à Epicure dans une citation de Lactance (*Inst. Diu.*, III.17-8 :... *uidebat sine dilectu morum, sine ordine ac discrimine annorum saeuire mortem.*) Ce qui est essentiel, c'est que l'étiologie « hippocratique » du païen Caecilius se retrouve chez Tertullien, dans l'*Apologeticum* (XXII.5) — avec une

43. Lactance, *Inst.* VI.xv.3 et 10-13 ; Cyprien, *Mort*, VIII ; Augustin, *CD*, XXII.22, §§ 603 sq., etc. Le pessimisme stoïcien (Sénèque, *NQ*, VI.3-4) a sans doute fait école.

44. Tel n'est pas le cas chez Cyprien (*Mort*, xv-XVI), qui la situe (... *pestis ista et lues, quae horribilis et ferabilis uidetur...*) uniquement dans la perspective de l'arétologie chrétienne (appel du martyre et pratique de la *caritas* dans l'épreuve collective).

45. J. Jouanna, *Hippocrate*, Paris, 1992, pp. 216-217 ; André, *Médecine...*, p. 102 et 162.

46. André, *id.*, p. 148 s. ; p. 178. Le passage cité met l'accent sur la fébrilité brûlante, les spasmes intestinaux et le processus de « putréfaction ». Cf. Virgile, *Géorg.*, III.500 sq. et 5666. Lucrèce, VI.1165 sq. pour la fièvre ; Virgile, III.484-493, *pass.*, 498, 518 et 557 et Lucrèce, VI.1147 sq. et 1200-1205, pour les « symptômes hémorragiques et la corruption du sang ».

47. Les *tabifici morbi* d'Arnobe (*Adu. Nat.*, I.49.1), évoqués dans la polémique contre l'esculapisme, ne sont pas de simples « maladies consomptives » — de dépérissement ; concept nosologique rare dans la prose scientifique antérieure, elles impliquent, comme la *tabes* « classique » autant la corruption et la décomposition que le dépérissement des organes et de leurs fonctions essentielles, cf. Cyprien, *Mort*, XIV.

48. André, *Médecine...*, p. 163 s.

49. Le mécanisme aveugle du fléau, exprimé par un des sens « classiques » de *tabes* (Tacite, *Hist.*, V.3 ; *Ann.* XII.50), implique la pollution atmosphérique et un caractère universel, celui du *pagkoinos nosos* (... *sine discrimine omnes...*)

double causalité, démoniaque et naturelle [50] : ... *si poma, si fruges nescio quod aurae latens uitium in flore praecipitat, in germine exanimat, in pubertate conuulnerat ac si caeca ratione temptatus aer pestilentes haustus offundit*... On note la diffusion aérienne des miasmes (*aura... aer... haustus*). La *Lettre à Démétrianus* de Cyprien apporte la même étiologie : ... *aerem pestilens aura corrumpat hominem ... morbida uis consumat*... [51] Le contexte indiquerait que l'évêque se souvient de l' « épizootie du Norique », et réintègre la morbidité humaine dans une étiologie universelle, qui englobe toute la nature.

Si certains détails d'étiologie médicale sont communs à l'épidémie et aux pathologies individuelles marquées par la « fièvre » intense, les cas pathologiques relevant du miracle chrétien sont très différents dans la tradition évangélique assumée par la patrologie [52].

Les quatre Évangélistes [53] mentionnent de manière assez convergente les guérisons miraculeuses opérées par Jésus, qu'il s'agisse de simples mentions ou de *narratiunculae*. Sauf Jean, les Évangélistes relatent la mission donnée aux « disciples » de « prêcher le Royaume de Dieu, et guérir les malades » (Luc, IX.1 sq.) ; la mission donnée aux douze inclut « le pouvoir sur tous les démons » — fauteurs de certaines maladies ; dans les miracles opérés, les Évangiles mentionnent le lien entre les maladies et les « esprits malins ». Les *Actes des Apôtres* [54] relateront ces guérisons qui répondent à la mission confiée par le fils de l'Homme. Dans l'Évangile de Marc (VI), la mission est déjà réalisée : ils « chassaient beaucoup de démons... ils oignaient d'huile beaucoup de malades et les guérissaient » (12-13). Dans l'Évangile de Luc, VII, Jésus résume lui-même ses miracles, mais avec des lacunes : « les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent ». Encore faudrait-il préciser que les « boiteux » doivent être, non de simples claudicants, mais des polyarthritiques, généralement dans un état grabataire (ils apportent leur lit [55]). Il convient d'ajouter les maladies rarement citées, comme les pertes de sang d'une « hémorroïsse » citée dans trois des Évangiles [56] — et un cas d'hydropisie. Une autre lacune du message de Luc concerne le mutisme [57], très souvent lié dans les textes à une action démo-

50. La causalité démoniaque est soulignée, dans le contexte (XXII.4) par ... *itaque corporibus quidem et ualetudines infligunt*... ; l'accent sera mis, en vertu d'un parallélisme psycho-somatique, sur les « folies » et « passions ». Il ne paraît pas adéquat de traduire *caeca ratione* par « vicié d'une manière inexplicable », mais « en vertu d'une causalité aveugle » : les démons représentent le monde des forces matérielles, qui inclut les *spiritales uires* (*ibid*., § 5).

51. Cf. André, *Médecine*..., p. 152.

52. Voir Ch.-B. Amphoux, « La guérison dans les évangiles, image de la prédication », in *Guérisons du corps et de l'âme, Approches pluridisciplinaires*, Université de Provence, 2006, p. 163 s., notamment pp. 164-165 (catalogue nosologique).

53. Les références sont celles de la Bible de Jérusalem, éd. du Cerf, Paris, 1973 (Zodiaque, 1994). Voir, même recueil, l'article de K. Berthelot, *Guérison et exorcisme dans les textes de Qumrân et les évangiles*, p. 140 s.

54. *Ibid*., pp. 175-179 : « L'héritage biblique ».

55. Cette précision, fréquente dans les Évangiles, se retrouve chez Lactance, *Inst*., IV.xv.6 : ... *ipsi lectulos suos reportarent*.

56. Matthieu, IX.18-26) ; Marc, V.21-43 ; Luc, VIII.40-56. Ces deux dernières relations, très développées, mériteraient une analyse spéciale.

57. Luc, VII.1-11.

niaque : il est même question d'un « esprit muet » dans Marc, IX (14 sq.). On note aussi un « sourd-muet », dont Jésus a « touché la langue avec sa propre salive » — la thérapeutique miraculeuse de la salive associée à la boue se retrouve ailleurs [58].

En résumé, les Évangiles explicitent la différence entre les infirmités et les maladies, souvent qualifiées de « fièvre », ainsi que les agressions démoniaques. Ils insistent sur la gravité d'une maladie chronique et grave à la fois — ce que l'encyclopédiste Celse et Caelius Aurélien admettent [59] — en précisant la durée d'une affection invétérée, de 12 à 38 ans ! Ils notent, en vertu de ce caractère même, l'impuissance avérée de la médecine et de ses cures ruineuses. Enfin, pour certaines infirmités, comme la cécité, on précise le caractère congénital [60] — pour exclure, semble-t-il, le cas des ophtalmies passagères et curables.

Les *Actes des Apôtres* [61] montrent réalisée la mission guérisseuse des « disciples », avec le catalogue classique : boiteux de naissance, malades et victimes des « esprits impurs », démoniaques, paralytiques et boiteux, aveugle de Damas, guérison du paralytique Énée.

Les premiers apologistes insistent peu sur les guérisons miraculeuses. Minucius Felix, sensible à la beauté du corps humain et à l'harmonie fonctionnelle de ses parties [62] (*Oct*., XVII-XVIII), soutient une étiologie démoniaque de la maladie, qui sous-entend que les Chrétiens peuvent écarter la maladie « en conjurant les démons au nom du dieu véritable et unique [63] ». Minucius accuse aussi les faux dieux guérisseurs d'utiliser la magie [64]. Mais c'est Tertullien qui le premier manifeste une nette curiosité médicale, liée à son étiologie démoniaque. Déclarant la médecine « sœur de la philosophie [65] », soucieux de l'intégrer, semble-t-il, à l'édifice des professions libérales, il anticipe sur le processus d'intégration juridique. Il croit à la médication, qui ne pervertit pas les *pigmenta medicinalia* dans le sens

58. Jean, IV.6-7. Cf. E. Heriard-Dubreuille, « L'évangile de l'aveugle-né », in *Guérisons du corps...*, p. 151. On rappelle avec justesse la référence médicale de Pline, *NH*, XXVIII.65 sq. (André, *Médecine...*, p. 56), ou du « miracle royal » de Vespasien à Alexandrie (Tacite, *Hist*., IV.81.1 sq.).

59. André, *Médecine...*, pp. 200-202 (les flottements et ambiguïtés de la terminologie post-hippocratique).

60. Cf. supra, note 58 : les interrogations faites aux parents (Jean, IX.18-19), *art. cit*., p. 155 ; la prudence théologique s'explique, non seulement pour exclure les traumatismes, mais aussi la cécité provisoire de la *passio scotomatica*, très fréquente, cf. André, *Médecine...*, p. 214 (référence à Caelius Aurélien).

61. *Actes*, III.1 sq. (boiteux de naissance) ; V.12 sq. (malades et « tourmentés » de la rue) : VIII.5 (Philippe en Samarie : esprits impurs habitant démoniaques, paralytiques et boiteux) ; IX.3 sq. (cécité provisoire de Saül) et 37 (épisode de Tabitha Dorcas) ; X.38 (rappel des miracles de Jésus).

62. *Octavius*, XVII.11-XVIII.1-2 : *Ipsa praecipue formae nostrae pulchritudo deum fatetur artificem : status rigidus, uultus erectus, oculi in summo uelut in specula constituti et omnes ceteri sensibus uelut in arce compositi... Nihil in homine membrorum est, quod non et necessitatis causa sit et decoris... Id*., Tertullien, *Apolog*. XXII.4 ; Lactance, *op. dei*, IV-VII, etc.

63. *Oct*., XXVII.2 :... *inrepentes etiam corporibus occulte, ut spiritus tenues, morbos fingunt, terrent mentes, membra distorquent...*

64. *Ibid*. : les maléfices corporels sont précédés d'opérations de séduction : ... a *deo uero ad materias auocant...*

65. Tertullien, *De anima*, II.6. Voir André, *Médecine...*, chap. X, p. 541 s. Tertullien semble avoir intégré toutes les théories sur le syncrétisme primordial de la médecine et de la philosophie — doctrine hippocratique et présocratique qu'on retrouve dans la *Préface* de Celse.

de l'idolâtrie (*Idol.* XI.2). Comme Minucius Felix (*Oct.* XXX.5), il dénonce la magie sacrilège, cautionnée par le culte de Jupiter, qui traite le *morbus comitialis* par l'absorption du sang de gladiateurs égorgés [66] : on admet du reste que la diatribe de l'Octavius est empruntée à Tertullien. Ce dernier, qui cite le méthodiste Soranus [67], a, dans les tout premiers, exalté, dans l'*Apologétique*, une médication surnaturelle qui opère « par le pouvoir d'un mot » et immédiatement, et qui « fait sortir les démons, donne la lumière aux aveugles, purifie les lépreux, « débloque » les paralytiques (*restringere*), et finalement ressuscite les morts [68] ». On aura noté que la guérison des lépreux, comme dans les sources évangéliques est une « purification ». Aussi bien trouve-t-on, chez Tertullien, le fondement théologique, et scriptural, des miracles du Christ *medicator* : dans l'*Aduersus Marcionem* [69], où il cite Esaïe : il a « enlevé nos infirmités et « porté » nos maladies (emploi du terme *languores* [70], fréquent chez Augustin comme synonyme de *morbi*).

Cyprien, auteur d'un *De mortalitate* qui doit beaucoup à la peste de Carthage, attache une grande importance, parmi les *saeuientes morbi* qui désolent l'humanité, à *pestes et lues* [71]. Sa nosologie insiste sur des *morbi infestantes*, diffusés par un processus de contagion et de contamination « classiques » : ces maladies, ici comme dans le *De bono patientiae*, sont plutôt des « ulcères dévorants », révélés par la sanie, la corruption sanguinolente des membres... *tabescentes ... ac fluentes artus uermium*... La nosologie de Cyprien, dans le *De Mortalitate*, est plus riche que la pathologie de l'Évangile [72], centrée sur les infirmités, et plus rarement sur les « fièvres ». Cyprien songe peut-être à la paralysie autant qu'à la goutte, quand il évoque la détérioration des *artus*, ou, d'une expression vague, la *ualitudo omnium membrorum* qui se conjugue, dans le catalogue des maladies inhérentes à la condition humaine, avec les ophtalmies purulentes et les « assauts des fièvres [73] » — sans doute les fièvres infectieuses et récurrentes. Si l'on peut simplifier la discussion sur Cyprien, qui s'intéresse aussi à la traumatologie et aux échecs de la médecine vulnéraire (suppura-

66. *Apol.*, IX.10 ; *id.*, Scribonius Largus, *Compositiones*, XVII ; Pline, *NH*, XXVIII.4, etc.

67. Soranus : *De an.*, VI.6 : il connaît aussi l'école d'Erasistrate (*Apol.* III.6).

68. *Apol.* XXI.17 (... *excuteret uerbo*) ; id., Arnobe, *AN*, I.48.1 (*infra*).

69. Dans *Adu. Marc.*, IV.x1, à propos du *paralyticus*, il cite Esaïe, I.18, qu'il traduit (§ 2) ; il explicite la « paralysie » avec les localisations : *manus dimissae et genua dissoluta* ; il évoque le « grabat » dans le même contexte (... *exurge et tolle grabattum tuum*).

70. *Ad. Marc.*, III.xvii.5 : *qui deum metuit exaudiat uocem filii eius... ipse enim, inquit, imbecillitates nostras abstulit et languores portauit*...

71. *Ad. Dem.*, V : séparation des *saeuientes morbi* et de la *luis populatio* (maladies graves et épidémie) ; *id.*, *Mort*, XVI : *pestis et lues* spécifique, parmi les « misères » de l'humanité, famine, invasion étrangère, naufrage, mais distinguée des ophtalmies, des accès de « fièvre » et des maladies articulaires générales (*omnium ualitudo membrorum*) — les pathologies de *Mort.* XIV étant les ultimes développements de la putréfaction épidémique, entraînant « amputation » des pieds ou « autres parties des membres », comme chez Lucrèce.

72. Parce que cette sémiologie est de nature épidémique (*Mort*, XIV), à la différence de celle de XVI, citée note 71.

73. Cyprien se réfère à la terminologie médicale « classique » signe pathologique ou infection, parfois difficile à distinguer de l'épidémie, cf. André, *Médecine*..., p. 69, 155 s., 174, etc. Il s'agit ici des fièvres récurrentes, celles de Pline, *NH*, VII.51.

tion et gangrène, dans le *De Lapsis* [74]), on peut dire qu'il croit à l'efficacité technique de la « cure », et du thermalisme, au devoir des médecins de ne pas abandonner les « patients implorants [75] », et que sa foi dans le miracle médical est moins vive, ou moins « actuelle » en tout cas, que l'acceptation d'une « mortalité » et d'une morbidité qui inspirent l'enthousiasme pour le martyre : dans le chapitre XIV du *De mortalitate*, qui associe les misères humaines et la « passion » du Christ, les pathologies de l'Évangile, comme la paralysie, la cécité, la surdité, évoquées allusivement mais concrètement, ne se détachent pas nettement du tableau nosologique de la malheureuse humanité.

Cette relative dévalorisation du miracle médical, notée par Augustin dans la *Cité de Dieu* [76], s'atténuera quelque peu chez les apologistes de la génération de 300, Arnobe et Lactance.

Arnobe a des curiosités médicales étendues : il s'intéresse à l'épidémie et à la diffusion des miasmes aériens, qui peuvent manifester la colère divine : ... *auris pestilibus morborum obscurissimis causis enecare*... [77] Reste qu'il y a des mystères dans les maladies « universelles », qui rappellent un peu les « maladies nouvelles » des histoires de la médecine. Or nulle part il n'est dit, en contrepartie, que Dieu peut arrêter les épidémies. C'est dans le livre I de la même apologie qu'Arnobe développe une théorie orthodoxe du miracle médical [78]. Intéressant pour la réfutation des miracles des dieux guérisseurs païens, le passage apporte surtout une contribution à la défense des miracles évangéliques ; ils illustrent « la puissance souveraine... et la bienveillance universelle » du Christ (I.49.4). Arnobe écrit [79] :

> *Christus enim scitur aut admota partibus debilitatis manu aut uocis simplicis iussione aures aperuisse surdorum, exturbasse ab oculis caecitates, orationem dedisse mutis, articulorum uincula relaxasse, ambulatum dedisse contractis, uitiligines, querqueras atque intercutes morbos omniaque alia ualetudinum genera, quae humana corpora sustinere nescio qua uoluit importuna crudelitas, uerbo solitus imperioque sanare.*

Ce texte remarquable apporte un catalogue complet des infirmités et maladies, surdité, cécité, mutisme, paralysie invalidante des grabataires liées aux maladies « articulaires », lèpre et hydropisie — ces deux dernières

74. *De lapsis*, 14 : le *medicus imperitus* confronté aux *tumentes uulnerum sinus*, qui hésite à trancher les *altis recessibus uiscerum uirus inclusa* ; il faudrait, *putraminibus amputatis medella fortiore curare*, pour ramener la *sanitas*. Comme le chirurgien de Celse (*Préf.*, VII), il doit dédaigner « cris et plaintes ».

75. *De mortalitate*, XVI.1 sq. : ... *an deprecantes aegros non deserant medici*.

76. Sur les miracles de Carthage, et la recrudescence des guérisons merveilleuses après une pause, voir Augustin, *CD*, XXII.viii, et notre article des *Mélanges Champeaux*.

77. *Adu. Nat.*, II.20.3 : ... *aestu nocentissimo frigare possunt, auris pestilibus possunt obscurissimis causis enecare*... Le déterminisme climatique, régi par la volonté divine, n'est pas « obscur » (cf. supra, note 50, sur *caeca ratione*). Les *obscurissimae morborum causae*, qui échappent aux mortels, peuvent désigner les *noui morbi*, cf. André, *Médecine*..., p. 209-210, ou les causes « cachées » de Celse, *ibid.*, p. 133.

78. *Adu. nat.*, I.48-50.

79. *Loc. cit.*, I.48.1. Tout le passage révèle un entrelacs de motifs apologétiques (éloge du miracle christique), d'arguments polémiques contre les « dieux guérisseurs » et leurs impostures, et de considérations positives, et réductrices, sur la médecine, *ars suspicabilis*.

étant associées aux « fièvres » (concept rare de *querquerae* [80]). L'énumération, plus riche que celle de *AN*, IV.48.4 (cécité, surdité, lèpre, hydropisie, maladies articulaires, ou *articulorum uincula*), souligne, avant les effets précis de l'action surnaturelle, exprimés par des verbes, le processus de la thérapeutique surnaturelle : « sans recours à aucune substance étrangère, à une médication quelconque, *par le simple toucher... par son commandement...* il a forcé les maladies à s'envoler loin des corps [81] ». La notion d'injonction reproduit l'expression *uerbo et momento* d'autres œuvres apologétiques. La conclusion est que le miracle du Christ n'opère pas seulement une amélioration symptomatique, mais agit en profondeur sur l'étiologie du mal pour réaliser un rétablissement total des fonctions [82] (... *fecerit et emori ualetudinum causam et debilium corpora ad suas remeare naturas*...). Retour aux lois naturelles de la physiologie, marquées chez Arnobe et chez Lactance, comme chez Minucius Felix [83], du sceau du finalisme providentiel. Une action qui paraît abolir les lois de la nature — selon la formule de saint Augustin — les rétablit en fait mystérieusement. Il faudrait aussi pouvoir commenter le chapitre I.50 de l'*Ad Nationes* : il rappelle l'article de foi évangélique : le pouvoir guérisseur du Christ et sa dévolution « à beaucoup d'autres » - apôtres et martyrs également. Le même contexte insiste sur le mode opératoire du surnaturel : *uerbo... manu admota* ; il évoque parallèlement la guérison et l'expulsion des démons, en mettant du reste l'accent sur des pathologies extrêmes, sans doute nerveuses et frénétiques (... *uerminantium membrorum cruces... furialium uermina passionum...* [84]). Notons le recours au terme *passiones*, constant dans la littérature médicale du Bas-Empire, et le terme *uermina*, impliquant des convulsions nerveuses : pathologie précise, ou symptômes prélétaux (comme dans Lucrèce, V.995) ? Le catalogue du chapitre 50 ajoute des précisions, à la fois cliniques et pittoresques, pour la lèpre (*notas albicantium uitiliginum*) et l'hydropisie [85] (*uliginosa et turgentia uis-*

80. Ce terme rare, et technique, désigne les fièvres avec frissons, de Celse à Arnobe. Références : Arnobe, *AN*, I.48 ; cf. Pline, *NH*, XX.17 et 213 (fièvres avec sueurs froides, qualifiées *rapidae et querce-rae*). Celse, *Med*., II.4.4. sq. évoque le symptôme de la fièvre associée à la suée froide et aux frissons.

81. Cette thématique orthodoxe, qu'on a observée dans les sources évangéliques (supra, notes 52 et 58), se trouve, avec Lactance, *Inst*. IV, xv.6 (... *uno uerbo atque momento*) et Arnobe (*AN*, I.48.1-3), chez Tertullien, *Apol*. XXI.17.

82. Toutes les relations de la patrologie insistent, avec l'emploi des verbes composés en *re-*, qui marquent, comme dans Arnobe, *AN*, I.48.2, le retour à une forme visible et à des fonctions « naturelles » : Tertullien, *Apol*., XXI.17 : *caecos reluminare* ; Lactance, *Inst*., IV.15.6 : *restituere... reddere incolumes ... repurgare* — IV.26.9 : ... *ad officium gradiendi reformauit* ; VI.24.21 : *uisum caecis reddere* ; Arnobe, outre I.48.2, *AN*, I.50.4 : *restituere sensus... siccitatem reciperare natiuam*.

83. Lactance, *Op. Dei*, X.15 sq. : l'admirable agencement du cœur ; la fonction « purgative » de l'intestin ; l'adéquation fonctionnelle des organes de la procréation, etc. Déjà l'*Octavius*, XVII.11-XVIII.2, insistait sur la beauté et l'adéquation fonctionnelle de l'organisme humain.

84. Le *De mortalitate*, XIV, semble révéler l'influence de la pathologie sénéquienne (*epist*. XCV.15 sq.), tout comme l'*Ad nationes*, I.50.4 sq. d'Arnobe.

85. Dans ce chapitre I.50.3-4, on considère que les *albicantes uitiligines* ne sont pas les dartres ou dermatoses banales, décrites par Celse (V.28) et Pline (XX.165, etc.), mais les stigmates de la lèpre, d'où le redoublement expressif. Pour la lèpre dans les sources évangéliques, voir Matthieu, VIII.1-4, Marc, I.40-45, Luc, V.12-16 et Jean, IV.46 sq. La terminologie de l'hydropisie (ou de l'ascite ?), qu'on redoute particulièrement en raison des risques de la paracentèse, a toujours été flottante, cf. André, *Médecine*..., p. 142, note, et *hydrops-hydropisis* n'a jamais éliminé les périphrases imagées : ici deux « variations », *uliginosa et turgentia uiscera*, « chairs humides et gonflées », et *errantes aquas*, « eaux incontrôlées ».

cera) ; il sous-entend le concept hippocratique d'une santé équilibrant le sec et l'humide (*siccitatem reciperare natiuam*). Enfin, phénomène rare, il ajoute à la pathologie courante, non explicite dans les sources évangéliques, les affections cancéreuses : *ulcera oris immensa* (paraphrase imagée pour la *phagedaena* [86]) ... *contumaciam canceris saeui* (Arnobe connaît la distinction *cacoethe/carcinoma*) [87].

Il serait aussi facile de trouver, chez Lactance, un dossier médical tout aussi fourni servant de support scientifique à la christologie du miracle.

Son point de vue sur les problèmes de santé, dans leur double dimension physiologique et surnaturelle, sera d'autant plus intéressant qu'il a écrit deux œuvres originales : le *De opificio dei* utilise pour démontrer le finalisme providentiel [88] l'argument de l'adaptation harmonieuse des organes corporels à leurs fonctions (œil et vision ; pied et locomotion ; intestin et digestion, etc.), en minimisant les dérèglements pathologiques [89] ; tributaire de l'optimisme stoïcien du Balbus cicéronien, il considère, dans le *De opificio dei* [90], que les maladies sont les conséquences de la fragilité humaine, soumise à l'action pathogène des agents physiques (théologie et physiologie convergent). La deuxième œuvre serait le *De mortibus persecutorum*, qui montre la providence divine utilisant le processus pathologique, notamment le cancer, *ulcus malum* [91], et les maladies de langueur et de dépérissement (*morbus leuis at perpetuus... morbus grauis...* [92]) pour châtier les Maximinus et les Dioclétien ; le corollaire positif de ces morts-sanctions étant les *miracula Petri* [93], rappelés dans *Mort. pers.*, II.5.

Fidèle à la tradition évangélique, malgré les compromissions avec la philosophie profane et le souci d'intégrer toute la culture païenne à sa vision chrétienne, qui ont fait suspecter son orthodoxie, l'élève d'Arnobe consacre une grande partie du livre IV des *Institutions divines* à l'éloge — très orthodoxe — des guérisons miraculeuses du Christ :

86. La périphrase désigne de manière imagée, l'*ulcus thèriôma*, mal « dévorant » : la carcinologie des Romains possède une sémiologie assez précise, cf. André, *Médecine...*, pp. 262-263

87. Le cancer, déjà appelé par son nom chez Celse (V.26 sq.), joue un rôle important dans les « miracles de Carthage ». Qualifié ici de *saeuus*, il est un carcinome incurable : cette distinction de Pline, et de Celse (V.28) est classique, cf. *Médecine...*, pp. 261-262.

88. Voir *supra*, note 83.

89. *Op. dei*, X.15-16 : Lactance fait un éloge appuyé de la fonction digestive, considérée comme une « cuisson » (*... cibi uero in aluum recepti et cum potus umore permixti cum iam calore percocti fuerint eorum sucus inenarrabili modo per membra diffusus inrigat uniuersum corpus...* Les perturbations (*pernicies*) sont insignifiantes.

90. *Op. dei*, IV.1. Les maladies, comme la *mortalitas*, sont le corollaire de la nature humaine, et d'une causalité physique qui « apporte les maladies », par le jeu des facteurs climatiques (*... quis enim uentos aut imbres aut frigora metueret, quorum uis in eo est ut morbos adferant...*) — assimilation des théories hippocratiques.

91. Le cancer final de Dioclétien, faisant suite à une affection respiratoire opiniâtre (*Mors pers.*, XVII.3 sq.), est présenté avec une grande précision clinique (*ibid.*, XXXIII). En effet, appelé cancer, il débute par un *ulcus malum in inferiori parte genitalium* ; il se dissémine (*serpit latius*), étant « incurable » (un carcinome), la médication classique, chirurgicale et pharmaceutique échoue (*... medici secant curant...*), et les interventions stimulent les métastases. Lactance ne nous épargne pas les images de putréfaction du cancer généralisé (§§ 6-7).

92. *Ibid.*, XVII.3-4.

93. *Ibid.*, II.6 : ce rappel souligne que pour les persécuteurs, frappés par l'*insanabilis plaga* de Dieu, il n'est pas de miracle qui interrompe le déterminisme pathologique implacable.

IV.xv.6 : ... aegros ac debiles (il observe le distinguo classique) et omni morborum genere laborantes *uno uerbo unoque* momento reddebat incolumes... membris omnibus capti repente roborati (les paralytiques sur leurs *lectuli*)... Suit tout le catalogue classique : ... claudis ac pedum uitio... caeca lumina... mutorum... surdorum... pollutos et aspersos maculis ... (les « lépreux », atteints de diverses formes de dermites, dont le *uitiligo*).
IV.26.6 sq. : mutus... claudus... tabes... *maculae*... leprosi...
VI.xxiv.21 (maladies de l'âme, vice) : ... quibus nemo alius mederi potest nisi solus ille qui gressum claudis, uisum caecis reddidit, maculata membra *purgauit*, mortuos excitauit.

Cette anthologie des institutions divines a un double intérêt, « historique » et allégorique : les deux derniers sont allégoriques : assimilant les infirmités et maladies au vice et à l'hérésie, ils contribuent à structurer le complexe métaphorique du *Christus medicus* ; mais ils confirment la liste des pathologies de l'Évangile (surdité, mutisme, « boiterie », lèpre), mais aussi, la sémiologie des dermites se trouve enrichie, dans le contexte (*labes et maculas... elephantiaci* [94]). Même allégorisme spirituel dans VI.xxiv.21 : catalogue assez sec. Le premier texte (IV.xv), dans sa diversité, révèle l'étendue de la curiosité médicale de Lactance [95].

L'enquête, même partielle, sur les guérisons miraculeuses dans la patristique préaugustinienne a montré qu'elle révèle une révérence pour les miracles évangéliques : dans une période de régression des guérisons miraculeuses, qu'Augustin tentera d'expliquer en termes théologiques, ils conservent toute leur valeur apologétique. L'*Aduersus Nationes* d'Arnobe a souligné la continuité d'une tradition théurgique qui unit le Christ à ses successeurs, la foule immense des apôtres et des martyrs « envoyés dans toutes les nations païennes pour y accomplir tous les miracles fameux sans aucune supercherie et sans aide extérieure ». [96]

On aura observé que la curiosité médicale, développant ou explicitant les pathologies, a nettement progressé, au rythme d'une évolution qui intègre graduellement l'art de guérir dans les valeurs chrétiennes [97] : cohabitant avec l'acceptation des misères physiques inhérentes à la condition humaine, voire avec l'eschatologie du martyre, l'intégration de la « santé » dans les valeurs est indéniable [98]. On a pu noter l'enrichissement du vocabulaire nosologique et pathologique chez un Arnobe, chez un Lactance, chez un Cyprien même, sans que l'on puisse établir un lien de familiarité avec les grands médecins de l'Afrique romanisée. Leur analyse de la pathologie semble tributaire des *Lettres* de Sénèque, voire de Lucrèce, tout

94. *Inst.*, IV.xxvi.5 sq. Le tableau nosologique élargi explicite la généralisation du concept d'*elephantiasis* — maladie « nouvelle » pour Pline — au sens de « lèpre ».

95. *Ibid.*, IV.xv.6.

96. Arnobe, *Adu. Nat.*, I.50.1-2 : ... *multos alios experiri et facere sui nominis cum adiectione permisit ... piscatores, opifices, rusticanos atque id genus delegit imperitorum, qui per uarias gentes missi cuncta illa miracula sine ullis fucis atque adminiculis perpetrarent*... La restriction finale vise l'esculapisme, mélange de magie et de simple « art de guérir » humain.

97. Cf. Actes du XXV Incontro di studiosi dell'Antichità Cristiana cités *supra*.

98. Cette intégration de *corporis integritas sanitasque* comme « complément du bonheur » ne semble pas exclue par Minucius Felix, *Oct.*, XVIII.1. Arnobe (*Nat.*, I.48.4 sq.) admet, comme plus tard Augustin, l'efficacité terrestre de la médecine.

comme leur physiologie finaliste — celle de Lactance — trahit l'influence du providentialisme stoïcien vulgarisé par Cicéron. Certes, les apologistes fixent leur attention sur les maladies et infirmités congénitales, mais en assimilant, dans la peinture des misères physiques de l'humanité, l'épidémiologie « classique », le concept de contamination par l'air vicié et les exhalaisons, les images violentes de décomposition issues de la peste d'Athènes ou de l'épizootie du Norique. Enfin, dans le domaine de l'étiologie, qui permet de cerner la dialectique complexe de la foi et de la raison, la causalité physique, transcendée par la volonté du Créateur, n'élimine nullement l'explication démoniaque. Saint Augustin, dans la chronique des miracles de Carthage, semblera la confiner à des pathologies psychosomatiques précises [99]. La thérapeutique fondée sur l'exorcisme se concilie fort bien avec une loi transcendante qui dépasse les lois de la physique, et d'autant mieux que les dieux guérisseurs du paganisme, fauteurs de la maladie et auteurs de faux miracles médicaux, ont été très tôt intégrés à une vision théologique globale des problèmes de santé.

---

99. *CD*, XXII.VIII.22, §§ 579-580.