

Table des matières

Avant-propos de Bernard TERRAMORSI.....	7
Wilhelm ROSHER : « <i>Éphialtès, étude mytho-pathologique des cauchemars et démons du cauchemar dans l'Antiquité</i> ». Préface à l'édition critique de G. FOIS-KASCHEL.....	13
I - Nature et origine du cauchemar d'après les conceptions des médecins de l'Antiquité... I9	
II - Les appellations de l'Alpe dans l'Antiquité.....	40
III - Les principaux démons du cauchemar chez les Grecs et les Romains.....	54
Claude LECOUTEUX, Le cauchemar dans les croyances populaires européennes.....	75
Patrice UHL, De la « cauchemare » et du « luiton ». Le témoignage complémentaire des <i>Évangiles des Quenouilles</i> et de Perceforest.....	87
Bernard TERRAMORSI, Portraits du revenant de poids. Un aperçu du cauchemar en peinture.....	109
Roger BOZZETTO, Le frisson fantastique et le cauchemar.....	139
Christian CHELEBOURG, Charles Nodier et l'écriture du cauchemar. Esquisse d'une poétique du sujet.....	149
Gwenhaël PONNAU, L'écriture du cauchemar dans <i>Frankenstein</i> : propositions de lecture.....	167
Sophie BRIDIER, le cauchemar n'a pas de fin. De « <i>El hijo del vampiro</i> » (1937) à « <i>Pesadillas</i> » (1982) de Julio Cortázar.....	175
LE CAUCHEMAR. Une bibliographie sélective par S. BRIDIER et B. TERRAMORSI.....	203

Préface de l'éditeur français

Gabriele Fois-Kaschel

Wilhelm Heinrich Roscher (1845-1923), grand mythologue allemand (à ne pas confondre avec son père, économiste renommé) se propose avec son *Ephialtès, étude mytho-pathologique des cauchemars et démons du cauchemar de l'Antiquité*, de réunir l'ensemble des sources gréco-romaines traitant des représentations antiques d'une expérience onirique universelle. Cette monographie, publiée en 1900 en même temps que l'*Interprétation des rêves* de Sigmund Freud, nous révèle l'origine et la tradition des figures du cauchemar qui parcourent notre histoire et qui contribuent à constituer notre imaginaire collectif, à commencer par *Ephialtès*, incarnation maléfique de *Pan*, dieu des troupeaux et des bergers. L'association des trois termes grecs *páthos*, *lógos* et *mythos* donne d'ores et déjà un aperçu de la démarche épistémologique de l'auteur qui traite du cauchemar comme d'une réalité physique. Si le cauchemar s'attaque indifféremment aux hommes et aux animaux chez qui il suscite les mêmes réactions de peur (*páthos*) et de panique, il manifeste sa présence avant que l'imagination puisse intervenir. Sa représentation, avant d'être rattachée à la symbolique d'un contenu forclus et fortement culpabilisant – comme le suggère l'étude psychanalytique de Jones¹ – serait donc directement issue d'une production inconsciente d'images (*mythos*) faisant naître un désir de prise de conscience, de réflexion (*lógos*) et de création dont témoigne jusqu'à nos jours une abondante production d'œuvres d'art. Même si la tradition judéo-chrétienne a réussi à réduire le dieu grec du cauchemar à un être abject et diabolique, son « physique » a résisté. *Mephistopheles* en serait une illustration parfaite, si on rejoint Roscher dans ses déductions phonétiques et étymologiques.

Roscher place ses recherches dans une optique scientifique, à la fois mytho-critique et philologique. C'est la raison pour laquelle, dès l'introduction, il prend ses distances vis-à-vis d'un érudit contemporain, Ludwig Laistner, auteur d'un important ouvrage sur les fondements d'une histoire des mythes et notamment sur le rôle primordial du cauchemar ; un ouvrage qui, depuis sa parution en 1889², a fait ombre à sa propre encyclopédie de la

¹ Ernest Jones, *Le cauchemar*, Paris, Payot, 1973.

² Ludwig Laistner, *Das Rätsel der Sphinx*, Berlin, 1889.

mythologie grecque et romaine dont le premier tome date de 1884³. Ces deux auteurs sont une référence incontournable pour tous les chercheurs de l'époque qui s'intéressent à l'histoire des figures mythiques, parmi lesquelles il faut en premier lieu citer Freud qui y a puisé des connaissances lui permettant d'aborder les scènes et personnages du mythe comme une préfiguration, voire une configuration typique – C.G. Jung dira archétypique – du sort des pulsions. Mais tandis que Freud et avant lui déjà Laistner ont tendance à réduire les pulsions à la seule sexualité qui conditionne ensuite la psyché avec ses productions « dérivées », Roscher aborde les thèmes mythologiques comme productions « premières » qu'il faut d'abord inventorier avant de les explorer et de les analyser.

L'élaboration de l'encyclopédie dont Roscher assure la responsabilité scientifique l'occupe tout au long de sa vie. Elle présente un certain nombre de ses travaux antérieurs qui témoignent ne serait-ce que par les titres de son approche comparatiste des différentes représentations des Dieux de l'Antiquité⁴. La tendance à élargir l'horizon de sa recherche au-delà du domaine de la philologie ancienne se dessine déjà quand il est encore étudiant à Leipzig et qu'il fonde le *Club de Philologie* avec ses amis Friedrich Nietzsche et Erwin Rohde. Il est inutile de rappeler le scandale qu'a provoqué parmi les exégètes officiels des Lettres Classiques l'interprétation très peu orthodoxe de « La naissance de la tragédie » par Nietzsche pour démontrer que Roscher, lui aussi, se démarque volontairement d'une mystification de l'Antiquité qui consiste à négliger la fureur dionysiaque en faveur de l'équilibre apollinien. C'est peut-être l'influence de Rohde, auteur d'un livre très connu sur « Psyché ou le culte des âmes », qui a agi sur Roscher lorsqu'il s'est engagé dans des recherches sur le rapport entre certaines forces psychiques – la sexualité, la peur, la violence – et leur représentation sous des traits anthropomorphes. De cette époque datent ses écrits sur la cynanthropie et la lycanthropie⁵. Ils précèdent de quelques années seulement son étude sur le cauchemar. Cette vaste entreprise est une des plus hardies puisque Roscher élargit ici son champ d'investigation de l'Antiquité jusqu'aux dernières découvertes de son époque en psychologie et en médecine en passant par des exemples tirés de textes byzantins ou des traditions populaires de l'Europe septentrionale, voire de l'Asie. Il est vrai que cet ambitieux projet dépasse par endroits la compétence scientifique de son auteur. Le fait de procéder davantage par association d'idées que par une analyse approfondie des figures comparées prend quelquefois la tournure d'une juxtaposition de motifs qui présentent certes des éléments récurrents mais sans qu'on reconnaisse ni

³ Wilhelm Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. L'actualité de cet ouvrage fondamental est d'ailleurs confirmée par sa réédition en 1965 (München : dtv). Roscher ne devait pas connaître son achèvement puisqu'il mourut alors que l'ouvrage en était à la lettre T.

⁴ A titre d'exemple, des études sur Apollon et Mars (1873), Junon et Héra (1875), Hermès le Dieu du vent (1878), La Gorgone et ses semblables (1879), Nectar et Ambrosia (1878), Sélène et ses semblables (1890).

⁵ W.H. Roscher : *Das von der « Kynanthropie » handelnde Fragment des Marcellus von Side*. 1897.

leur véritable lien, ni leur fonction. Est-ce cette absence de tentative de formalisation qui suscite d'abord un malaise et puis une nouvelle orientation chez Roscher qui, dans la dernière phase de sa vie de savant, se penche sur des questions bien plus abstraites et formelles, comme la numérologie ou le concept du centre imaginaire dans la mythologie grecque, romaine et sémitique ? Mais même si Roscher s'est ressaisi en limitant son domaine de recherche, il n'en reste pas moins que cet intérêt pour la mystique des chiffres peut être compris comme volonté d'agir contre l'empirisme dominant – et ceci malgré les affirmations contraires qui précèdent *l'Ephialtès*. Cette étude, qu'il réalise au milieu de sa carrière de mythographe, est en quelque sorte la somme de ses réflexions sur les modèles productifs des mythes et légendes. Le choix de la thématique et du personnage qui l'incarne est dans l'air du temps.

Bien que Roscher se soit engagé dans une toute autre voie que Freud, leurs recherches aboutissent simultanément à une étude sur l'onirisme. À partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle et jusqu'à ce que Roscher et Freud imposent leurs nouvelles méthodes d'analyse, le nombre de publications anglo-saxonnes, françaises et allemandes qui traitent du rêve d'un point de vue psychologique, médical, philosophique ou anthropologique croît d'une façon impressionnante, ce qui s'explique par la naissance de nouvelles sciences comme l'anthropologie, la psychiatrie, la neurologie, l'étude comparée des mythes, qui s'intéressent toutes au versant irrationnel de l'homme. Les études dédiées au cauchemar sont plutôt rares. Même Freud qui a incontestablement élucidé l'importance du décor et des délires oniriques pour la gestion du refoulé dans la psyché, a délibérément écarté le cauchemar qui résiste au décodage psychanalytique. Selon lui, le rêve ressemble à un langage inconnu dont la syntaxe serait régie par une logique propre qui en soi n'a rien de déroutant même si les contenus qu'elle véhicule paraissent à première vue étranges. Le cauchemar en revanche s'érige en expérience limite. À celui qui en est la victime il interdit l'usage de la parole : il lui coupe le souffle. Face à une menace existentielle, la résurgence du sujet émerge du cri inarticulé lié à un effort physique qui met le corps en sueur. Le cauchemar terrorise par une présence oppressante dont la restitution est bien plus allégorique que symbolique. Tandis que le symbole admet le déplacement et le retour d'un signifié grâce à des rapports de ressemblance même éloignés, l'allégorie procède par leur transposition en ayant recours à des signes codifiés et dès lors accessibles. Le cauchemar est immédiatement reconnaissable par la constellation spécifique de ses composantes. Le rêve ressemble beaucoup plus à un parcours dans lequel il faut s'engager pour découvrir naissance, évolution et transformation d'une pulsion.

Tandis que la diffusion et l'écho qu'a suscité *L'interprétation des rêves* auprès d'un très vaste public de scientifiques, d'artistes et de critiques se répercutent encore de nos jours, *Ephialtès* n'a pas connu le même succès, tout au moins dans l'espace francophone et malgré la traduction en 1979 d'une étude américaine du psychanalyste jungien James Hillman sur *Pan et le cauchemar*, conçue au départ comme introduction à l'édition anglaise du

texte de Roscher à qui il rend longuement hommage en considérant que « *les travaux de Roscher sur Ephialtès représentent une partie de ce processus qui mina le XIX^e siècle et ouvrit la porte à l'homme irrationnel du XX^e siècle*⁶. » Le détour obligé par cette traduction n'a pas facilité la réception de Roscher pour des non-germanistes. La traduction française est censée le rendre inutile.

L'intérêt de Roscher consistant dans son approche à la fois philologique et comparatiste de la mythologie du cauchemar, il n'a pas semblé opportun aux traducteurs de restituer l'intégralité du texte. Le choix de retrancher la Préface, le premier chapitre et l'Annexe sur Mephistopheles exige quelques explications. Ainsi, les griefs que Roscher exprime d'emblée vis-à-vis de Laistner à qui il reproche une démarche trop littéraire et une volonté de vulgarisation ne semblent pas toujours justifiés. Ils pourraient au contraire être motivés par un besoin de crédibilité scientifique calquée sur le seul modèle des sciences empiriques. Roscher lui reproche de ne pas avoir « réussi, malgré des efforts considérables, à traiter des traditions et des représentations grecques et romaines au sujet du cauchemar et du démon du cauchemar de façon à ce que son étude réponde aux exigences d'un travail scientifique et rigoureux. Les lacunes de son ouvrage, qui par ailleurs est méritant à maints égards, s'expliquent d'une part du fait compréhensible et excusable qu'il est germaniste et qu'il puise pleinement aux sources de la mythologie germanique en l'absence d'une connaissance approfondie et personnelle des sources grecques et romaines, d'autre part par sa volonté apparente de rédiger un livre de vulgarisation sachant fasciner un plus vaste public. Il s'ensuit que l'ouvrage de Laistner est écrit dans un style trop littéraire qui manque de rigueur scientifique, qui est certes stimulant mais où manquent une certaine mesure et l'esprit autocritique d'un véritable travail d'érudit. » En prenant appui sur les résultats de la médecine neurophysiologique de son époque, qui ramène l'hallucination cauchemardesque à l'objet réel ayant provoqué une gêne respiratoire ou dyspnée – un drap trop rêche qui suscite l'image d'un animal velu, une plume dans la main du dormeur qui fait naître une forme plus volatile du génie maléfique, ou encore un rhume, un repas indigeste, une pièce remplie de fumée qui occasionnerait la sensation caractéristique de l'étouffement, – Roscher croit posséder des critères fiables lui permettant de juger de la validité ou de l'invalidité des théories de la médecine antique à propos des origines et de l'essence du cauchemar. Même l'apparence érotique du cauchemar n'échappe pas à cet empirisme primaire qui voit dans les souffrances organiques et notamment les maladies génitales la cause de certaines superstitions populaires telle que la croyance en des incubes et des succubes, diables et sorcières, mauvais esprits mâles ou femelles.

La référence aveugle à ce genre d'explications réductrices n'enlève pourtant rien à l'immense érudition dont fait preuve l'auteur de la présente étude sur les origines antiques du cauchemar. L'ambitieuse entreprise nous

⁶ J. Hillmann : *Pan et le cauchemar*, Paris, Imago, 1979, p. 30.

amène non pas à rendre un verdict définitif sur le bien-fondé des croyances et pratiques culturelles des Grecs et des Romains, mais peut-être à découvrir la gestation et la filiation de certaines figures de l'imaginaire individuel et collectif qui se figent aussi bien dans des locutions courantes (quand on évoque la terreur panique dont Roscher nous montre les sources mythologiques et leurs variations, ou lorsqu'on parle avec une certaine légèreté d'un cauchemar pour décrire une expérience pénible) que dans des œuvres picturales (comme celle de Füessli dont les lignes de force se gravent à jamais dans la mémoire de celui qui l'a regardée) ou encore dans des œuvres littéraires ou cinématographiques qui nous plongent dans un univers qu'on a pris l'habitude d'appeler cauchemardesque (en se référant le plus souvent à l'œuvre de Franz Kafka⁷). Plus qu'une métaphore pour désigner une expérience pénible, le terme de cauchemar conserve son contenu allégorique. Un cauchemar est à la fois un rêve paroxysmique dont on s'éveille pour ne pas y laisser son âme, mais aussi la vision involontaire d'une réalité terrifiante, obsédante et destructrice qui nous met face à face avec le chaos psychotique qui sommeille en chacun de nous.

Cette optique est celle choisie par Roscher. Sa poursuite de la figure du cauchemar prend une allure haletante. Le départ semble pourtant des plus conventionnels : à partir des premières traces écrites, Roscher cherche à établir une étymologie du nom *Ephialtès* lui permettant de retrouver ensuite sa présence dans des témoignages postérieurs. Ce jeu de piste par association d'idées nous amène quelquefois très loin des préoccupations initiales, de sorte que l'apparence physique du cauchemar perd son aspect terrifiant. Se laissant guider par des ressemblances de plus en plus factices, on ne parviendra jamais à fixer son identité. Mais existe-t-il une identité du cauchemar ? Tout semble le contredire. Si le cauchemar a toujours existé, ses origines et sa filiation restent douteuses. Il est issu de nulle part sinon des croyances populaires qui l'ont toujours associé à une force qui non seulement dépasse l'entendement mais qui l'anéantit avec une violence qui est celle de la folie. Roscher aurait donc soulevé la question de l'irreprésentable qui échappe à l'emprise du discours et de l'interprétation. Cette même question a ébranlé l'art depuis le tournant du siècle. Comment rendre l'expérience d'une présence qui agit sur notre psychisme sans disparaître à travers les explications que nous pouvons en fournir ? La figure de *Pan* évoque l'idée d'une conscience qui prend corps et qui n'a d'autres instruments que le corps. La danse en serait un autre exemple⁸, même si on ne la considère ici que comme métaphore.

7 Son récit *Un Médecin de campagne* semble particulièrement proche de l'expérience du cauchemar, cf. G. Fois-Kaschel : « Les indices grammaticaux de l'irréalité dans les récits de Franz Kafka », *Nouveaux Cahiers Allemands*, 1998, p. 49-68.

8 Cf. Gabriele Kaschel : *Text/Körper und Choreographie*. Frankfurt 1981 et J. Hillmann à propos de *Pan*, *op. cit.* : La conscience du corps participe de la tête, mais reste hors de la tête, lunatique et pourtant semblable à l'esprit qui réside dans les cornes. Elle n'est pas mentale et calculatrice ; elle est réflexion, mais ni après, ni même pendant l'événement (à la manière d'Athéna). Elle est plutôt la façon dont un acte est mené à son terme, approprié, avec une économie des moyens, un style de danse. Puisque Pan ne fait qu'un avec les

Si la méthode préconisée par Roscher manque d'autoreflexivité, notamment en ce qui concerne la mise en œuvre des instruments d'analyse comme l'approche philologique, mythocritique, comparatiste et empirique, elle a le mérite de permettre des rapprochements entre différentes figures mythologiques du cauchemar qui auraient échappé à toute autre démarche basée sur une logique purement discursive. Chaque fois qu'une figure mythologique est traduite dans un discours ordonné où n'importe quelle manifestation signifiante peut être démembrée pour n'en retenir qu'un concept, on assiste certes à une démystification mais dans le même temps à une mise à mort. Il se peut que le cauchemar s'évanouisse dès qu'il sera définitivement élucidé. Mais aussi longtemps qu'au-delà des époques et des cultures et malgré ses travestissements, il fait partie des hantises humaines, il restera celui qui étouffe et qui écrase par son étreinte. Ce n'est donc pas son apparence qui le rend reconnaissable mais plutôt le déroulement d'un scénario basé sur le jaillissement d'une sexualité à la fois irrépressible et abjecte.

Cette présence indéfectible du cauchemar a intrigué Roscher comme il a inspiré grand nombre d'artistes – souvent avec bien plus de succès d'ailleurs que les commentateurs. Freud l'a traité en marge de son interprétation des rêves en laissant un blanc sur la carte du psychisme individuel. Jung en revanche a introduit la pensée mystique pour justifier l'âme archétype de l'inconscient collectif. Bien que l'expérience du cauchemar ne soit pas à la portée de tous, chacun semble l'appréhender soit comme manifestation pathologique, soit comme rencontre surhumaine. Roscher, lui non plus, n'a pas trouvé d'issue à ce dilemme. Il pensait pouvoir arriver à bout du cauchemar grâce à la médecine de son époque d'une part, à une méthode philologique et comparatiste d'autre part, mais confronté à la multitude des apparitions du cauchemar, il a dû se rendre à l'évidence que le cauchemar dépasse la simple relation de cause à effet. Il ne lui reste alors comme solution que de le suivre à la trace.

Ce choix méthodologique qui répond d'une manière mimétique à la configuration du motif du cauchemar même, aménage une ouverture en direction d'une médiation entre l'imaginaire ou le fantasme individuel et ce qu'on pourrait appeler le fond collectif des productions figuratives d'une culture.

1 – Nature et origine du cauchemar d’après les conceptions des médecins de l’Antiquité

Le premier médecin de l’Antiquité dont nous savons avec certitude qu’il a intégré le cauchemar à ses recherches scientifiques est Themison de Laodicée, contemporain de César et Cicéron, et fondateur de l’école dite méthodologique. Hélas, nous apprenons seulement que dans ses lettres, il ne désigne pas le cauchemar par *Ephialtes* (Εφιαλτης) comme les autres médecins, mais par le terme rare et pourtant caractéristique de *l’étouffeur* (πνιγαλιων)¹. Nous trouvons des éléments beaucoup plus précis dans les théories de Soranos², membre éminent de l’école méthodique, qui fut peut-être, avec Hippocrate et Galien le plus fécond et le plus important des médecins de l’Antiquité, et dont les idées ont été, comme on le sait depuis longtemps, exposées dans l’adaptation latine de Caelius Aurelianus (v^e s.)³ et reprises en grande partie dans les manuels de médecine postérieurs, notamment dans celui de Paul d’Égine (vii^e s.), ainsi que dans les œuvres d’Oribase (iv^e-v^e s.) et d’Aëtios (début du vi^e s.)⁴. On retrouve encore des échos de la théorie du cauchemar de Soranos chez le byzantin tardif Michael Konstantinos Psellos (xi^e s.) ainsi que dans les *Anecdota Graeca et graecolatina* II.

En ce qui concerne tout d’abord les considérations des médecins de l’Antiquité sur la nature du cauchemar, il ressort déjà nettement du terme *étouffeur*, vraisemblablement emprunté par Themison à la langue populaire⁵, que celui-ci voyait la caractéristique essentielle du cauchemar dans la sensation d’*étouffement*, d’*étrangement* (πνιγειν, πνιγεσθα = étouffer, être étouffé), et Soranos aussi d’ailleurs, de même qu’Oribase, Aëtios, Paul d’Égine et d’autres mettent particulièrement l’accent sur ce même symptôme⁶. Parmi

-
- 1 Caelius Aurelianus, *Maladies chroniques*, Paul d’Égine, M. Psellos, *op. cit.*, cf. annexes.
 - 2 A l’époque de Soranos, il n’y a d’ailleurs pas que Themison qui a étudié le cauchemar mais aussi Rufus d’Ephèse. Cf. le fragment de Rufus transmis grâce aux notes de l’érudit arabe Rhazes, dont voici la traduction latine par Daremberg-Ruelle dans leur édition de Rufus : Rufus a dit : *Quand survient un incube, qu’on commence par un vomissement ou une purgation, qu’il soit affaibli par sa diète, que sa tête soit purgée par des sternutatoires et des gargarismes et qu’ensuite il soit enduit d’un onguent d’huile de castor et de produits semblables à celui-ci, afin qu’il ne puisse aller jusqu’à l’apoplexie.* (Rufus dixit : Quando supervenit incubo, incipiatur a vomitu et purgatione et subtilietur ejus dieta, et purgetur caput cum sternutationibus et gargarismatibus, et postea inungatur ex castoreo et ei similibus, quod non possit pervenire ad epilepsiam.)
 - 3 Caelius Aurelianus, *Maladies chroniques*, cf. annexe.
 - 4 Comme source pour son chapitre *Au sujet d’Éphialtes*, Aëtios indique Poseidonios, non pas celui d’Apamée, à ce qu’il paraît, mais un médecin plus tardif que l’on cite également dans le traité *Au sujet de la mélancholie* chez Galien, cf. Oribase.
 - 5 A propos de l’importance de la langue populaire pour la formation des termes techniques en médecine, cf. l’excellent ouvrage de M. Höfler. *Deutsches Krankheitsnamensbuch*. München 1899.
 - 6 Soranus-Caelius Aurelianus, *Maladies chroniques*, Paul d’Égine, Oribase : cf. annexe. Scribonius Largus, Sur la composition des médicaments : Cette composition agit bien sur

les autres symptômes, on signale l'impression, chez le dormeur, que quelqu'un est assis sur sa poitrine, saute (se jette) ou monte soudain sur celle-ci et l'écrase de son poids, ou le serre comme dans un étau, par ailleurs le sentiment d'immobilité et de pétrification ainsi que l'impossible recours au langage réduit à quelques sons inarticulés⁷. Ici et là, selon Soranos et Paul d'Égine, on exprime l'impression que le démon assis sur la poitrine essaie de violer le dormeur mais se dérobe aussitôt que ce dernier le saisit par les doigts, joint les mains (doigts) ou serre le poing⁸.

Les médecins de l'Antiquité ont déjà observé de véritables épidémies de cauchemar, cf. Caelius Aurelianus, *Maladies chroniques* :

les suffocations secondaires provoquées par une cause quelconque et sur ceux qui pensent trop souvent être abusés par des incubes. (*Facit bene haec compositio... ad subitas praefocationes ex qualibet causa ortas et ad eos qui saepius existimantur ab incubonibus deludi.*)

Dioscoride, *De la médecine : Auprès de ceux qui sont continuellement étouffés par des Éphialtès, qu'on ait recours aux grains noirs de pivoine.*

Michael Psellos, éd. Rose, *Anecdota Graeca et graecolatina* II, p. 231 : *À partir de quels symptômes peut-on repérer celui qui est tourmenté par un incubé ? À partir du mouvement difficile du corps ainsi que de la torpeur, d'un sommeil aussi anormalement lourd, d'une sensation d'accablement qui l'opresse, de sorte qu'il se sent suffoquer quand il dort ou qu'il pense que quelqu'un l'a assailli qui, en oppressant son corps, s'efforce de le faire s'évanouir par étouffement.*

- 7 Soranus-Caelius Aurelianus, *Maladies chroniques*, Paul d'Égine, Oribase, Aëtios, M. Psellos, cf. annexe.

Pline l'Ancien, *Histoire naturelle : Des grains noirs de pivoine soignent aussi les étouffements nocturnes.*

Galien, *Oeuvres : Quand, alourdie par la quantité des sécrétions, la faculté vitale est troublée, les malades se mouvant avec peine imaginent et se représentent qu'un poids les oppresse, comme en rêve.*

- 8 Soranus-Caelius Aurelianus, Paul d'Égine, cf. annexe.

Les paroles de Caelius sont tout à fait claires ; elles signifient manifestement que selon des croyances populaires, celui qui était tourmenté par des cauchemars devait attraper l'Alpe par les doigts pour le faire fuir, une conception que l'on retrouve également et quasiment à l'identique en Allemagne et chez les peuples slaves ; cf. Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*. et Laistner, *Rätsel der Sphinx* I, p. 41 (celui sur qui pèse la *Murawa* doit lui toucher le petit orteil pour qu'elle le quitte aussitôt) p. 52 (il faut clouer le doigt de la *Pschezpolnica*, alors elle s'enfuit) p. 53 (il faut attraper la *Murawa* ou la sorcière responsable de cauchemars par les doigts, ou les tenir par les cheveux) – L'expression les *doigts crispés* (τῶν δακτύλων συναχθέντων) chez Paul d'Égine est plus difficile à expliquer, parce que l'on ne sait pas s'il s'agit des doigts du démon du cauchemar ou de celui qui est tourmenté par le cauchemar. Dans le premier cas, l'expression a à peu près le même sens que les paroles de Soranos chez Caelius, dans le deuxième cas, on peut songer à la superstition antique selon laquelle le fait de joindre les mains ou de serrer le poing (Pline l'Ancien, op. cité, Ovide, *Les Métamorphoses*) était considéré comme un moyen efficace pour se prémunir contre la magie. Selon Wuttke op. cit. § 410, on se protège contre le cauchemar « en rentrant les pouces ». « Celui qui réussit à appuyer trois fois avec son grand orteil contre son châlit fait fuir la *Murawa* » (Veckenstedt, *Wendische Sagen*. p. 131, Laistner op. cit., p. 230) Toutes ces suppositions sont bien entendu basées sur l'expérience que le cauchemar disparaît aussitôt que le dormeur récupère, par un petit mouvement des extrémités (doigts et orteils), sa capacité de bouger.

Silimaque, disciple d'Hippocrate, rappelle enfin que dans la région de Rome, un très grand nombre de gens ont été touchés par une certaine contagion à partir de cette affection, comme par une épidémie.

(*Memorat denique Silimachus, Hippocratis sectator, contagione quadam plurimos ex ista passione veluti lue apud urbem Romam confectos.*)

Il est manifestement question ici de Callimachos, célèbre disciple d'Hippocrate et élève d'Hérophilos, qui vécut au III^e ou II^e siècle av. J.-C.⁹. Par ailleurs, les médecins de l'Antiquité, notamment Soranos, insistent sur le fait que le cauchemar est à considérer comme une maladie dangereuse uniquement lorsqu'il apparaît d'une façon répétée (chronique)¹⁰ chez le même individu, auquel cas il peut entraîner l'anémie, l'amaigrissement, l'insomnie et la constipation, voire, quand il est particulièrement fréquent et violent, l'épilepsie et la mort¹¹. Selon Soranos, tout cauchemar est au fond comparable à une attaque épileptique¹² ; une personne épileptique à l'état de veille souffre exactement de la même chose qu'une personne qui fait un cauchemar pendant son sommeil¹³ ; c'est la raison pour laquelle il faut combattre énergiquement ce mal dès son apparition pour qu'il ne devienne pas chronique et source d'épilepsie, d'aliénation mentale (μανια = folie) ou d'apoplexie¹⁴. Les médecins de l'Antiquité, disciples et fidèles successeurs de leur grand maître Hippocrate¹⁵, s'opposent résolument à la croyance populaire dominante selon laquelle l'Alpe est un Dieu ou un esprit maléfique¹⁶. Soranos en particulier a réfuté point par point cette superstition dans son livre *Les Causes* (αιτιολογουμενα)¹⁷. Dès que la crise est passée et que l'on se réveille,

-
- 9 Sur Callimachos cf. Susemill. *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, voir aussi Caelius Aurelianus, où il faut également écrire Callimachus au lieu de Salimachus.
 - 10 Soranus-Caelius Aurelianus, *Maladies chroniques*, Oribase, constat concernant la *perte séminale durant le songe* qui coïncide presque littéralement avec les textes d'Aëtios, Paul d'Égine, Scribonius Largus et Psellos ; eux-aussi ne considèrent le cauchemar comme maladie que lorsqu'il apparaît de façon répétée.
 - 11 Soranus-Caelius Aurelianus, *Maladies chroniques*, Scribonius Largus, *Les compositions des médicaments*.
 - 12 Aristote, *Au sujet du sommeil : Le sommeil le saisira semblablement et le sommeil épileptique se produira dans une certaine mesure*.
Avant Soranos, c'est d'ailleurs le médecin Rufus d'Ephèse qui avait déclaré le cauchemar symptôme d'une épilepsie naissante (cf. Rufus d'Ephèse ed. Daremberg et Ruelle)
 - 13 Oribase, *Synopsis*, cf. annexe. On trouve presque littéralement la même chose chez Aëtios et Paul d'Égine *op. cit.* En effet, plusieurs traits caractéristiques de l'épilepsie chez Arétée coïncident d'une manière frappante avec les symptômes du cauchemar. En outre, les sujets épileptiques sont δυσσωνειροι πολλοισι αλλοκοτοισι et peuvent facilement devenir fous.
 - 14 Paul d'Égine, *Traité de médecine*, cf. annexe. Idem chez Oribase et Aëtios. Des choses identiques peuvent être dites à propos du *sonnus venereus* (*perte séminale pendant le sommeil ονειπωγμος*) d'après Caelius Aurélianus.
 - 15 Cf. Hippocrate, *Au sujet du mal sacré*.
 - 16 Oribase et aussi Psellos chez Leo Allatius. *De Graecorum quorundorum opinionibus*. Cf. annexe ; en outre le passage dans l'étude *De Babutzicariis* chez Du Cange. *Gloss. med. et inf. Graec.* p. 179 et Cassius chez Plutarque, *Vie de Brutus*.
 - 17 Caelius Aurélianus, cf. annexe, cf. également Tertullien, *De l'âme*. Rohde conteste à juste titre la présence de *Cupidon* et pense que Caelius a lu *éros* là où Soranos lui-même avait

on s'aperçoit que le visage et les orifices corporels ($\pi\omicron\rho\omicron\iota$ = pores) sont couverts de sueur moite ; on ressent également une lourdeur dans la nuque et une légère envie de tousser¹⁸.

Pour ce qui est en second lieu de l'origine (l'étiologie) du cauchemar, les Anciens ont déjà observé qu'il est souvent dû à des troubles digestifs suite à des repas trop copieux, des excès de boisson et des mets indigestes¹⁹ ; bien évidemment, ils ignorent encore qu'il peut être provoqué par l'obstruction mécanique des voies respiratoires comme le découvrira J. Börner (*Über das Alpdrücken, seine Begründung und Verhütung*, 1855). Par ailleurs, on a observé à juste titre dans l'Antiquité que l'état de somnolence ou le passage de l'état de veille à l'état de sommeil et inversement, favorisent remarquablement l'apparition du cauchemar, et qu'alors, les visions du rêve peuvent surgir dès avant le sommeil ou bien durer au-delà du réveil dans toute leur vigueur, si bien que le dormeur a l'illusion de voir l'image du rêve de ses propres yeux et comme quelque chose de tout à fait réel. Ainsi Macrobe, dans son commentaire sur *Le Songe de Scipion de Cicéron*, emboitant le pas à un médecin de l'Antiquité, dit :

écrit *eros*, ou a trouvé d'emblée une transcription erronée (cf. Horace, *Épodes* 5, 91). Il me semble probable que Soranos-Caelius pensent ici aux cauchemars érotiques (Artémidore, *Livres sur les rêves*), en même temps qu'aux enseignements d'Hérophilos chez Pseudo-Plutarque. *Au sujet des philosophes*, selon qui notre désir et nos pulsions érotiques seraient la cause de tels rêves. (Hippocrate, *Au sujet des songes* : *Tout ce que l'homme croit contempler révèle un désir des comportements de l'âme* ; Artémidore, *Livres sur les rêves* : *survenant d'après le désir* scholiaste d'Aristophane, Arétée, Pseudo-Aristote, Galien), tandis que Soranos, lui, ne voit qu'une attaque épileptique (*epilepsiae tentatio*) dans ce type de cauchemars érotiques, d'autant que les attaques épileptiques sont souvent liées à la gonorrhée (Galien) sans qu'il y ait une pulsion érotique (*cupido*). C'est la raison pour laquelle je lis *cupido* au lieu de *Cupido* qui, à côté de *deus* n'a pas beaucoup de sens. Caelius Aurelianus : *Le sommeil vénérien vient après par des perceptions extérieures que les Grecs ont appelées « fantôme », affectant les malades pendant le sommeil à cause de l'envie du plaisir vénérien ou à cause d'un désir permanent et perpétuel*. De telles pertes séminales pendant le sommeil sont d'après lui également des symptômes de l'épilepsie.

18 Soranos-Caelius Aurelianus, cf. annexe. L'envie de tousser n'est manifestement rien d'autre que la conséquence naturelle de la dyspnée qui précède.

19 Cf. annexe. Eustathios, *Sur l'Iliade* : *L'Éphialtès est le terme concernant une maladie du ventre*. Gervais de Tilbury, *Otia Imperialia* : *Les physiciens disent que les lamies, qu'on appelle vulgairement « masca » ou en langue gauloise « stria », sont des représentations nocturnes qui, à partir de l'épaississement des humeurs, troublent les esprits des dormeurs et leur pèsent*. Apulée, *Métamorphoses* : où on explique un terrible cauchemar du fait que la victime enlevée par les coupes et par la nourriture rêva de la mort. (*Poculis et vino sepultus extrema somniavit*). Il est dit dans la suite qu'à juste titre les médecins expérimentés affirment que les gens tourmentés par l'ivresse et la nourriture font des rêves violents et pénibles. Enfin pour ma part, parce que j'ai moins gardé la mesure concernant les coupes le soir, la nuit amère m'a apporté des représentations horribles et malsaines. Ce qu'en dit Cicéron, *De la divination*, est analogue : *Chargés de nourriture et de vin nous voyons des rêves perturbés et confus*. Cf. aussi Platon, *Politique* qui assimile le fait de s'unir à sa mère et à n'importe quel autre homme, dieu, bête sauvage aux rêves qui sont dus à des repas trop copieux et des excès de boissons.

Le fantôme semble apparaître ainsi quand entre la veille et le repos complet, dans lequel, comme on dit, quelqu'un, croyant à cause de la première brume du sommeil être encore éveillé alors qu'il a à peine commencé à dormir, croit voir des formes issues de la nature qui bougent et l'attaquent pour ainsi dire de tout côté, différentes soit par la taille soit par l'aspect, et des phénomènes naturels divers, tantôt joyeux, tantôt orageux. Dans cette catégorie, il y a l'Éphialtes que l'opinion générale s' imagine attaquer les gens en repos et alourdir par son poids les gens opprimés et conscients.²⁰

Φαντάσμα *vero hoc est visum, cum inter vigiliam et adultam quietem in quadam, prima somni nebula adhuc se vigilare aestimans, qui dormire vix coepit, aspiceretur videtur irruentes in se vel passim vagantes formas a natura seu magnitudine seu specie discrepantes variasque tempestates rerum vel laetas vel turbulentas.*

Par ailleurs, les médecins de l'Antiquité savaient très bien que certaines maladies, en particulier celles accompagnées de fortes fièvres (ηπιαλός πυρετός = fièvre avec frisson, fièvre continue), produisent toutes sortes de visions terrifiantes et cauchemardesques d'une très grande vigueur ; voir par exemple Hippocrate, *Aphorismes* :

Dans les fièvres avec frisson les effrois dus au sommeil ou des spasmes causent du mal. (Εν τοις πυρετοισιν οι εκ των υπνων φοβοι η σπασμοι κακοι)²¹

Galien remarque à ce propos :

Nous avons observé souvent dans des maladies funestes des effrois, des souffrances, des spasmes dus au sommeil.

Hippocrate :

Chaque fois qu'il dort, il s'agite sous l'effet du sommeil et il est effrayé, chaque fois quand il voit des songes effrayants (frisson et fièvre) ; Critias était tourmenté par des fièvres sous l'effet des songes.

Galien :

Dans les maladies délirantes je dis que les gens souffrants regardent les songes ainsi assez clairement pour être épouvantés par les songes en bondissant en arrière à cause de la force des visions.

En font certainement partie aussi *la nuit les peurs, les effrois, les troubles de la raison, les bonds hors du lit, les frayeurs et les fuites au dehors, ces délires et cauchemars nocturnes, que l'on considérait dans un sens plus large*

20 D'après les observations des médecins plus modernes, les hallucinations se produisent souvent pendant le laps de temps qui précède le sommeil. Jamblique, *Au sujet des mystères : La situation entre le sommeil et la veille, et le réveil récent ou la veille totale sont toutes des choses divines et appropriées à une attente favorable de l'apparition des dieux.*

21 Le dieu du rêve (*Phôbétor* = Φοβητωρ chez Ovide II, 640) à qui on attribue surtout l'origine d'images animales terrifiantes de toutes sortes, a bien entendu reçu son nom de ces *peurs* (φοβοι) qui, selon Hippocrate, *Aphorismes*, s'emparent notamment des jeunes enfants pendant leur sommeil. Cf. Lucien, *Histoire véritable*, l'appelle l'*Épouvante* (Ταραξιων) et Aristote, *Au sujet des songes*, dit que les visions apparaissent bouleversées et extraordinaires et que les songes ne sont pas en pleine activité, comme pour les mélancoliques, les fiévreux et les gens ivres. En effet, toutes les affections de ce genre, à l'haleine courte, produisent une agitation et une confusion importante.

comme symptômes de l'épilepsie et dont parle Hippocrate, *Au sujet du mal sacré* : Le peuple y voyait, comme nous l'apprenons chez Hippocrate, *les desseins d'Hécate et les irruptions des héros*. c'est-à-dire les actions des esprits de défunts maléfiques contre lesquels on utilisait habituellement des *purifications et des incantations*. Cf. Gervais de Tilbury, *Otia Imperialia* : *Les avis au sujet des images nocturnes* : *Il y a des gens qui disent que des images de ce genre semblent apparaître aux hommes à cause de la timidité et de la mélancolie de l'âme, comme cela a l'habitude de se produire chez un assez grand nombre de gens délirants et souffrant de fièvres demi-tierces. Ils assurent que d'autres voient dans les songes de telles images de façon si frappante qu'il leur semble à eux-mêmes être en état de veille. (De phantasiis nocturnis opinionones. Sunt qui dicunt hujus modi phantasias ex animi timiditate et melancholia hominibus apparere videri, sicut in phreneticis et laborantibus majoribus hemitritaeis solet evenire. Alios asserunt tales imaginationes videre in somniis tam expresse, quod sibi ipsis vigilare videntur.)*.

Même le profane a si souvent l'occasion d'observer des délires et des hallucinations dues à la fièvre voisins du cauchemar qu'il ne semble pas surprenant que dans la langue populaire, on confonde parfois les deux notions de fièvre (ηπιαλος) et de cauchemar (επιαλος) et que l'on désigne le démon du cauchemar habituellement appelé *Éphialtès* (Εφιαλτης) à plusieurs reprises par *Epialos, Epiolès, Epialès* (Ηπιαλος, Ηπιαλης, Ηπιολης). Aristote lui aussi reconnaît la proche parenté entre délire et rêve lorsqu'il dit dans son livre *Sur les songes* :

Ce même effet par lequel, à l'état de veille nous sommes trompés dans les maladies, crée aussi l'affection durant le sommeil.

Aristophane dans *Les Guêpes* songe manifestement à de graves maladies fébriles accompagnées de dangereuses dyspnées et de cauchemars avec leurs démons lorsqu'il se targue, comme un nouvel Héraclès, d'

être saisi par les fièvres continues et les chaleurs ardentes qui la nuit étreignaient les pères et étouffaient les aïeuls.

À ces idées des médecins de l'Antiquité concernant l'origine du cauchemar correspondent tout à fait les remèdes et les règles diététiques qu'ils préconisent pour en guérir. L'essentiel de ces remèdes est destiné, conformément à la doctrine fondamentale de la médecine antique basée sur les humeurs, à éliminer les humeurs viciées nocives pour les transformer en humeurs saines. Dans ce but, on recommande en premier lieu la saignée et divers laxatifs²², notamment un mélange d'ellébore noir et du suc de scammonée, auquel on

22 Galien : *Ainsi seulement le fait de purifier quelqu'un par un tel remède est différent du fait de purger le sang en incisant une veine, en ceci que, si dans les phlébotomies on évacue tout le sang qui se trouve à l'intérieur, en revanche par les purgations il est possible de le changer complètement, non seulement à la surface du corps, mais aussi dans sa constitution*. Caelius-Soranos lui-aussi recommande la phlébotomie.

ajoute un peu d'anis, de panais et de persil sauvage²³, en outre les grains noirs de la pivoine, un très vieux remède de bonne femme que l'on avait l'habitude d'administrer contre les *effrois, démons, maléfices* (δαιμονες, φοβοι, επιπομπαι) et contre la fièvre froide, c'est-à-dire contre le cauchemar et des délires de toutes sortes²⁴. C'est pourquoi dans la langue populaire, on nommait la pivoine tout simplement *Ephialtia* ou *Ephialtion* (Εφιαλτια, Εφιαλτιον = plante efficace contre le cauchemar)²⁵. Soranus-Caelius préconise notamment comme une règle diététique efficace un jeûne de plusieurs jours²⁶ ; par ailleurs, la nourriture doit être simple et digeste, et tous les mets qui provoquent des flatulences (φυσωδη) sont à proscrire absolument. Parmi les *plantes qui provoquent des flatulences* (τα φυσωδη), on trouve surtout les haricots, dont la consommation était strictement interdite aux Pythagoriciens parce qu'on les considérait indigestes (δυσπεπτοι) et parce qu'en ballonnant le ventre, ils causaient de mauvais rêves et des cauchemars²⁷. Pline évoque même une étrange superstition, selon laquelle les haricots sont habités par *les âmes des morts*, c'est-à-dire des esprits maléfiques (πονητοι δαιμονες, les mauvais démons)²⁸. Cette idée s'explique aisément

-
- 23 D'ailleurs, Galien recommande aussi l'ellébore et la saignée contre l'*apoplexie, l'épilepsie et la mélancolie* (D'après Dioscoride, (*De materia medica*) un mélange d'ellébore, de scammonia en décoction servirait en cas d'épilepsie, de mélancolie ou de folie (délire).
- 24 *Poème au sujet des puissances des plantes : En effet, la potion est puissante contre les peurs, les démons et les sorts, et contre la fièvre avec frissons commençant chez quelqu'un qui a peur, de nuit et de jour, et contre la pénible fièvre quarte.* Scholiaste de Dioscoride : *Les grains noirs de la pivoine agissent aussi concernant les étouffements sous l'effet des cauchemars.* Pline l'Ancien, *Histoire naturelle : La pivoine traite aussi les outrages des Faunes durant le repos. ...sans le Picenum ceux qu'on appelle fatuus ou faunus, selon une opinion étonnante chassent les femmes... Des grains noirs de pivoine aident aussi pour les oppression nocturnes.* Dioscoride, Galien : *On a cru raisonnablement qu'elle est apte à soigner l'épilepsie des enfants.*
- 25 *Poème au sujet des puissances des plantes : Les bienheureux immortels célèbrent la plante éphialtès.* Aetius, *Livres médicaux : On la nomme pivoine, fleur à cinq téguments, éphialtès ; elle est raisonnablement propre à soigner l'épilepsie des enfants. ...éphialtès et épilepsie !*
- 26 Caelius Aurelianus : *L'abstinence jusqu'au troisième jour, que les Grecs ont appelée retour de la fièvre tierce.* (diatriton)
- 27 Dioscoride, *De materia medica : La fève grecque qui donne des vents, fait enfler, mal digérer et mal dormir ; la fésolle qui donne des vents, fait enfler et mal digérer* Plutarque : *Parce que parmi les aliments il y en a quelques-uns qui font mal dormir et mal digérer ils utilisaient des fèves comme preuves des visions pendant le sommeil. Fèves dont ils ordonnent à ceux qui ont besoin d'une divination par les rêves de s'abstenir.* Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes.* *Ils évitent d'utiliser la fève parce que ce légume rend la respiration et la digestion difficiles et les rêves effrayants, et parce que la fève est comparée à la tête des hommes d'après ce petit vers « De même certes les fèves mangent la tête des parents »* on cite le même vers qu'on attribue tantôt à Orphée, tantôt à Pythagore ou Empédocle.
- 28 Pline l'Ancien, *Histoire naturelle : La purée de fève ou de cosses de fève est réputée annihiler les sens, rendre aussi l'insomnie (pénible ? effrayante ? agitée ?) [insomnium signifie partout ailleurs rêve et jamais « insomnie »] Pour ces raisons, les affirmations des Pythagoriciens ont été condamnées, puisque les âmes des morts se trouvent en elle. Pour cette raison elle est prise en tout cas pour la célébration des morts.* Pour ce qui est de l'apparence végétale des démons et esprits de défunts, je renvoie à Oldenberg. *Rel. d. Veda*

par le fait qu'on se représentait les mauvais esprits comme agissant personnellement à l'intérieur des mauvais rêves, du cauchemar, des maladies de toutes sortes pour tourmenter et effrayer le dormeur ou le malade, ce qui explique qu'on les supposait présents dans certains mets malsains et passant dans le corps des hommes qui les consommaient²⁹. Nous rencontrons la même superstition populaire, probablement très ancienne, chez Porphyryon ; il constate dans son écrit *Au sujet des philosophes à partir des recueils d'oracles* à propos des *mauvais démons* qui s'introduisent dans le corps humain par le biais de la nourriture et y causent toutes sortes de maux, en particulier des flatulences, la chose suivante :

Les corps sont vraiment rassasiés de ces matières : ils trouvent un plaisir particulier dans des aliments de ce genre. En effet, quand nous nous sustentons, ils s'approchent du corps et s'y attachent et pour cette raison on fait des purifications, non spécialement à cause des dieux mais afin que ces êtres s'éloignent.³⁰
(εφιαλτην. τον ενδιαθεντον και εκ φυσων παρεπομενον πονον/λογον τοις ανθρωποις.)

Un autre fragment provenant de Proclus, et que Zeller (*Philosophie der Griechen*. III) a mis en relation avec la très vieille croyance en l'existence des incubes (cf. Psellos, *Des oeuvres des démons*), semble confirmer l'idée que Porphyryon songeait vraisemblablement, en évoquant *les mauvais démons*, causes de flatulences (φουσαι), à la présence des démons des mauvais rêves et du cauchemar dans certains mets malsains. Les sons inarticulés (ασημοι φθογγοι) ne proviennent pas seulement des rots (ερυγματα) et des pets (πορδαι), mais aussi des cris inarticulés de ceux qui sont hantés par le cauchemar.

Enfin, en ce qui concerne le contenu des cauchemars dans l'Antiquité, on peut en dire à peu près la même chose que de ceux de l'époque moderne. À l'époque antique aussi, l'Alpe se caractérisait par des traits tantôt terrifiants, tantôt érotiques, ou par un mélange des deux, et il se manifestait ou bien sous forme humaine (masculine ou féminine) ou animale, ou bien sous l'apparence d'un être mi-homme, mi-animal. L'idée la plus courante que l'on se faisait de sa nature profonde était celle d'un esprit maléfique, plus précisément de l'esprit malfaisant d'un défunt cherchant à tourmenter l'homme

Mannhardt. *Wald- und Feldkulte*, Tylor. *Anfänge der Cultur*.

29 Parmi ces démons habitant les plantes il y a avant tout Dionysos, le dieu du vin doué d'un pouvoir narcotique, le dieu du lierre (Dioscoride, Pline l'Ancien) et peut-être aussi du chanvre. On l'a carrément identifié au lierre et à la vigne ; par la consommation des fruits de ces plantes, il pénétrait l'homme qu'il animait et enthousiasmait (ενθουσιασμος obsession). Il en va sans doute de même du soma indien (cf. Oldenberg...).

30 A cette occasion, je voudrais faire état d'un passage fortement endommagé dans *Etymologie* où je propose comme lecture : *l'Éphialte : la souffrance innée et consécutive à la nature des hommes*).

Des conceptions très apparentées se trouvent aussi dans le parsisme, le Talmud et le Moyen Age chrétien (cf. Kohut. *Jüdische Angelologie und Dämonologie*. 1866, Graf. *Naturgeschichte des Teufels*, traduit par Teuscher).

pendant son sommeil. Mais selon les croyances populaires de l'Antiquité, il arrive aussi que certaines personnes mauvaises, par exemple des magiciennes, des sorcières etc. soient capables de se manifester sous la forme d'un Alpe. Enfin, on rencontre parfois l'idée d'un esprit du cauchemar bon et bienveillant qui rend même des services à l'homme en le guérissant, en prédisant l'avenir, en lui procurant des richesses. Cela apparaît clairement dans le petit recueil de cauchemars que voici et qui ne prétend aucunement à l'exhaustivité :

1) Dans le roman rhétorique de Jamblique, dont Photios n'a malheureusement gardé qu'une esquisse par trop sommaire dans sa bibliothèque, l'Alpe prend l'apparence d'un animal, celle d'un bouc. Photios dit seulement que *Sinônis désire l'apparition d'un bouc. Raison pour laquelle aussi les amis de Rhodanis s'éloignent de la prairie*, c'est-à-dire que les amants Rhodanes et Sinônis, personnages principaux du roman, se sont réfugiés dans une prairie pour échapper au roi de Babylone, mais en sont chassés par un démon du cauchemar qui sous l'apparence d'un bouc, harcèle la belle Sinonis [pendant son sommeil]. Sachant que Jamblique est d'origine syrienne, donc sémite, et qu'il a grandi à Babylone, on peut supposer, comme l'a déjà suggéré à juste titre Mannhardt, (*Antike Wald- und Feldkulte*) qu'il faut voir un bouc (τράγοι) dans ce qu'on appelle un *sair*, par conséquent un esprit ou diable champêtre apparenté à Pan, aux satyres et aux faunes, et mentionné à plusieurs reprises dans l'Ancien Testament.

2) Philostratos relate dans la vie d'Apollonius de Tyane l'histoire tout à fait similaire d'un démon érotique du cauchemar prenant l'aspect d'un satyre. Alors qu'Apollonius, et ses compagnons, arrivés dans un village éthiopien non loin des cataractes du Nil, dinaient dans une auberge, ils entendirent soudain des cris de femmes qui s'interpelaient : « Attrapez-le, poursuivez-le ! » et qui exhortaient aussi leurs maris à châtier « le coupable d'adultère ». En effet, le village était hanté depuis dix mois déjà par le fantôme d'un satyre qui s'en prenait aux femmes et qui en avait même, disait-on, assassiné deux dont il était particulièrement amoureux³¹. L'histoire nous raconte ensuite comment Apollonius vint à bout du satyre démoniaque et comment il le mit hors d'état de nuire en l'enivrant avec du vin, comme Midas avec Silène (satyre) – et en le bannissant dans une grotte voisine habitée par des nymphes. Philostratos ajoute une histoire similaire issue de sa propre expérience :

Ne doutons pas que les satyres existent et qu'ils s'adonnent aux plaisirs de l'amour. Je connais en effet vers Lemnos un de mes amis du même âge dont un satyre, disait-on, fréquentait la mère, comme il était vraisemblable dans cette histoire ; en effet il se montrait avec une peau de faon liée par derrière

31 Dans le livre de Tobie 3, 8, on mentionne un diable incube *Asmodée* (Ἀσμοδαῖος) tout à fait ressemblant. Il était amoureux de Sara, la fille de Raguel (6,15), dont il avait tué les sept époux l'un après l'autre pendant la nuit de nocce. En brûlant le foie d'un poisson, Tobias le bannit dans le désert.

sur le dos et dont les pattes attachées au cou étaient suspendues autour de sa poitrine.³²

Dans le récit que Philostratos nous fait de l'aventure d'Apollonius de Tyane, il est du reste à noter qu'il y eut, dit-on, pendant dix mois une véritable épidémie de cauchemars parmi les femmes de ce village éthiopien, ce qui, suite aux analogies que nous avons établies plus haut, ne semble en rien improbable.

3) Un tout autre type de cauchemar, sans aucun aspect érotique, se dégage des *Epodes* 5, vers 91-95 d'Horace. Ici, un jeune garçon malheureux que plusieurs femmes sorcières tuent sans pitié dans le seul but d'en tirer un puissant philtre d'amour, menace peu avant sa fin ses bourreaux sanguinaires en ces termes :

Bien plus, quand sur ordre de périr j'aurai expiré,
j'arriverai comme folie nocturne
et ombre aux ongles crochus je chercherai le visage,
ombre qui est la force des dieux mânes
et m'installant sur les coeurs inquiets
j'emporterai les songes par la peur.

Manifestement, le malheureux garçon qui meurt *de façon prématurée et violente* (αωρος, βιαιοθανατος)³³ menace ses impitoyables bourreaux de devenir après sa mort un revenant terrifiant, qui sous l'apparence d'un démon du cauchemar, exercera sur elles sa terrible vengeance. Le cauchemar est très clairement désigné par les expressions *j'arriverai comme terreur nocturne* (nocturnus occurram furor) et *m'installant sur les coeurs inquiets* (inquietus adsidens praecordiis) que l'on peut comparer à celle employée par Caelius-Soranos que voici : *pour ainsi dire attaquer et s'installer dans la poitrine* (veluti ascendere atque insidere pectori). Les mots *j'emporterai les songes par la peur* (pavore somnos auferam) aussi trouvent ainsi une explication pertinente, car il est dit dans un autre passage chez Caelius-Soranos à propos de l'incube :

32 Vu la confusion fréquente entre les termes de Pan et Satyros (Faunus) à l'époque hellénistique, on pourrait imaginer Pan dans ce cas comme représentant principal du cauchemar au cours des derniers siècles de l'Antiquité. (Cf. Furtwängler. *Der Satyr aus Pergamon* ?) – Une conception tout à fait analogue est d'ailleurs certainement l'origine de la légende qui relate la naissance du sophiste Apsines. Il est dit de lui chez Suidas : *Apsinès : Un Gadare, un sophiste, un enseigneur selon un terme issu de Pan* (Αψινης : Γαδαρευς, σοφιστης, σπαρις ως λογος εκ Πανος). Il paraît juste de supposer qu'en rêve, sa mère pensait avoir eu affaire à Pan et qu'elle considérait par conséquent celui-ci comme père de son fils Apsines qui de plus lui ressemblait peut-être.

33 Cf. Porphyryon à propos d'Horace, *Épîtres* : Les lémures, ombres errantes des hommes avant le jour des morts, et pour cela à redouter.

Chez la plupart des malades se produisent la pâleur et l'amaigrissement du corps, surtout quand par peur ils ne trouvent pas le sommeil³⁴. (cf. annexe.)

Il est bien plus difficile d'interpréter les mots *et, ombre aux ongles crochus, je chercherai les visages* qui évoquent, semble-t-il, la mise en charpie du visage par un être pourvu de griffes. Pour mieux comprendre la signification de ces griffes, il est peut-être utile de rappeler les grandes griffes (ονυχες μεγαλοι) des Kères chez Hésiode ainsi que les pieds pourvus de griffes des harpies, des sirènes et du Charon étrusque, dans lesquels perdure, comme j'ai l'ai démontré récemment, la représentation originelle de ce type de démons de la mort sous l'apparence d'un vautour³⁵. Je renvoie également à Gervais de Tilbury, *Otia Imperialia* au chapitre *Des lamies et des larves nocturnes*, où les lamies sont nommées *sacrificatrices du fait de déchirer, puisqu'elles déchirent les enfants*.

Il en va de même pour les striges des Romains, démons aux griffes crochues et aux becs de rapaces (Ovide, *Les fastes*) qui rappellent la chouette et déchirent les joues des enfants, puis dévorent leurs entrailles à la manière des vautours³⁶. D'ailleurs, les victimes – *ceux qui meurent de mort violente* (βαιοθανατος) – apparaissent à maintes reprises sous l'apparence de mauvais démons fantomatiques à leurs assassins pendant la nuit, en rêve ou sous forme d'hallucinations dues à la somnolence ; ainsi par exemple l'esprit de Jules César assassiné apparaît à Brutus et Cassius Parmensis afin de les effrayer et de leur annoncer leur fin prochaine³⁷.

4) Dans le cauchemar décrit chez Apulée (*Métamorphoses*) d'une façon saisissante, ce sont deux sorcières qui apparaissent au malheureux Aristomenes

34 Cf. aussi Plutarque, *Vie de Brutus* : *Alors Brutus* (c'est-à-dire après l'apparition du méchant démon) *veilla*. Des rêves terribles et des cauchemars se terminent normalement par un réveil abrupt, suivi quelquefois par la plus grande angoisse...

35 Roscher. Cynanthropie.

36 Cf. ce que Deinon raconte des sirènes chez Pline l'Ancien. : *Hommes apaisés par leur chant, qu'elles déchiraient alourdis par le sommeil*. De la même façon, les *kalinkatsaroi* (καλικαντσαροι) qui d'après des superstitions grecques modernes appartiennent à la même famille de démons, déchiquettent le visage de ceux qu'ils rencontrent la nuit (cf. Schmidt. *Volksleben der Griechen*. I, 145) Je suppose que ce motif s'explique par le fait qu'en même temps que de lourds cauchemars, on peut observer des éruptions cutanées au visage, notamment chez les enfants, éruptions qui se déclarent subitement la nuit et qu'on appelle *nocturnes* (επινυκτικς). Cf. Pline l'Ancien, Celse, Hippocrate, Dioscoride.

37 Plutarque, *Vie de Brutus* désigne le fantôme apparaissant à Brutus (φασμα, vision) précisément comme *ton mauvais démon* (ο σος δαιμων). Ceci vaut également pour Valère Maxime, *Faits et dits mémorables* : *Un homme d'une taille exceptionnelle, avec un teint foncé, la barbe hirsute et le cheveu défait* qui effraya Cassius Parmensis peu avant sa mort. *Au milieu de la nuit, alors qu'il était étendu sur un petit lit, l'esprit endormi par les inquiétudes et les soucis*. Dans les deux cas, le *mauvais démon* ne peut être que César ou son génie personnel (cf. Plutarque, *Vie de César*). Ici aussi, il s'agit fort probablement d'un cauchemar malgré l'absence de toute indication relative à ses symptômes les plus caractéristiques, le fait d'assaillir (εφαλλεσθαι = *irruere*) et celui de peser (βαρυνειν, θλιβειν = *gravare*). On peut d'ailleurs constater à peu près la même chose pour ce qui est du rêve terrifiant de Caccina.

pendant son sommeil et qui lui font subir les pires sévices³⁸. Suite à un copieux banquet nocturne (*une ivresse inhabituelle, distendu par la nourriture et l'ivresse*), raconte Aristomenes, il s'était mis au lit avec son ami Socrate. Celui-ci avait aussitôt sombré dans un profond sommeil, quant à lui, il avait pris soin de bien verrouiller la porte devant laquelle il avait poussé son lit pour se barricader davantage. Au moment où il avait enfin trouvé le sommeil, la porte s'était soudain ouverte avec un bruit fracassant et une violence prodigieuse, renversant ainsi son lit, si bien qu'il se retrouva couché dessous. En même temps, deux vieilles sorcières l'avaient saigné puis avaient fermé la plaie avec une éponge. Là dessus, les deux sorcières s'en étaient prises à lui, tout baigné de sueur froide par l'épouvante (*je ruisselle malheureux d'une sueur glacée ; sudore frigido miser perfluo*) l'avaient extirpé de sous son lit et *s'asseyant en écartant les jambes au-dessus de son visage elles soulagent leur vessie jusqu'à ce que les urines absolument immondes l'aient baigné de leur humidité* (*varicus super faciem meam residentes vesicam exonerant, quoad me urinae spurcissimae madore perluerunt*).³⁹ Dans ce cauchemar classique, on retrouve quasiment tous les ingrédients caractéristiques selon les indications des médecins de l'Antiquité : il est causé par l'ivresse ou l'indigestion (Caelius-Soranos), il est accompagné d'abondantes suées, notamment sur le visage (*alors, lorsqu'ils sont sortis du sommeil, ils sentent leur visage et les parties des orifices mouillés et humides*. Cf. Annexe) avec comme effet la sensation dégoûtante d'avoir eu le visage souillé par les deux sorcières. Par ailleurs, le sentiment d'écrasement ($\beta\alpha\rho\varsigma$) et d'étouffement ($\pi\nu\iota\xi$) est parfaitement illustré par le lit renversé sur le dormeur et les deux femmes qui s'asseyent sur son visage, enfin, l'état d'épouvante et de terreur du malheureux dormeur à son réveil est caractérisé de façon on ne peut plus saisissante par ces mots :

Inanimé, nu et froid et baigné d'urine, comme juste sorti de l'utérus de sa mère, plutôt à demi-mort.
Inanimis, nudus et frigidus et lotio perlitus, quasi recens utero matris editus, immo vero semimortuus.

5) Dans son histoire du roi spartiate Damaratos, Hérodote nous rapporte un cauchemar érotique très étrange qui, d'un point de vue mythologique est d'une importance particulière puisqu'il permet d'expliquer par analogie nombre de légendes sur le thème de la naissance.

38 Il n'est pas exclu que ce rêve s'appuie sur une croyance comparable à celle que nous pouvons observer dans les légendes nordiques, à savoir l'idée que les âmes des vivants sont capables de se séparer (en rêve) du corps pour apparaître en rêve à d'autres personnes, rêve qui de ce fait acquiert une sorte de réalité : je pense aux légendes scandinaves sur Fylgjur. Des conceptions analogues existent aussi chez les Allemands et les Grecs (cf. Wuttke).

39 On peut faire à peu de choses près la même analyse des *Kalikantsaren* de la Grèce moderne qui sont de proches parents des Pans et des Satyres (cf. Schmidt, Laistner)

Le jour où Damaratos – nous raconte Hérodote – se vit reprocher par son adversaire Léotyichides de ne pas être le véritable fils du roi Ariston, car celui-ci avait lui-même mis en doute sa paternité, Damaratos conjura solennellement sa mère de lui révéler toute la vérité sur ses origines, et voici ce qu'elle lui dit⁴⁰ : « La troisième nuit que je passais dans la maison après qu'Ariston m'eut épousée, un homme (φασμα = vision) qui ressemblait à Ariston vint dormir près de moi et posa sur ma tête les couronnes qu'il portait. Ceci fait, il s'éloigna et Ariston arriva. Et lorsque celui-ci remarqua les couronnes, il me demanda de qui je les tenais, ce à quoi je répondis que je les tenais de lui. Ce qu'il contesta : alors je le jurai et dis que ce n'était pas juste de sa part de le nier puisqu'il était venu peu de temps avant et qu'il m'avait offert les couronnes après avoir partagé ma couche. C'est alors seulement devant mon serment qu'Ariston réalisa qu'un miracle divin s'était accompli. Et d'une part, on s'aperçut que les couronnes provenaient du héros d'Astrabakos à l'entrée du palais royal, d'autre part les devins déclarèrent qu'il s'agissait précisément de ce héros. Voilà, mon fils, tout ce que tu veux savoir : ou bien tu descends de ce héros et c'est le héros Astrabakos qui est ton père ou bien c'est Ariston, car c'est cette nuit-là que tu fus conçu. » Cette légende est d'un intérêt tout particulier pour nous parce qu'elle date d'une époque historique, qu'elle a été parfaitement transmise et qu'elle présente d'assez nombreuses analogies avec l'époque historique et mythique : qu'on songe à la légende de la naissance d'Alexandre le Grand dont on dit que sa mère Olympias le conçut en rêve avec Zeus se présentant à elle sous l'apparence de la foudre⁴¹, la naissance surnaturelle de Platon, Seleukos et Auguste⁴², à la légende de Thasios sur la naissance de Theagenes⁴³ et enfin, qu'on se rappelle les fables de Zeus et Alcmène, Zeus et Danae, Zeus et Sémélé, Mars et Ilia etc. Au Moyen-Age, les héros, les démons et les dieux antiques qui s'unissent aux hommes dans des cauchemars érotiques, sont bien sûr devenus des diables se présentant tantôt comme incubes tantôt comme succubes pour engendrer parfois des enfants, c'est-à-dire de méchants

40 Le même motif revient dans la légende de Robert le diable (Graf. Naturgeschichte des Teufels aus d. Italien v. Teuscher).

41 Plutarque, *Vie d'Alexandre* : « Olympias eut l'impression, durant la nuit où ils s'unirent dans la chambre, que la foudre avec le tonnerre lui tombait sur l'estomac ».

42 Suétone, *Vie des Douze Césars, Vie d'Auguste* : Dans les « Recueils d'aventures divines » d'Asclépias de Mendès, je trouve l'histoire suivante. Atia, s'étant rendue au milieu de la nuit à une cérémonie solennelle en l'honneur d'Apollon, fit placer sa litière dans le temple et s'y endormit, tandis que les autres matrones dormaient ; or un serpent se glissa tout à coup auprès d'elle et se retira bientôt après ; à son réveil elle se purifia comme si elle sortait d'une union avec son mari ; et dès lors elle exhiba sur le corps une tache en forme de serpent et jamais elle ne put la faire disparaître, de sorte qu'elle dut renoncer aux bains publics. Et comme Auguste naquit neuf mois après, il fut considéré dès lors comme fils d'Apollon. Un constat analogue a été fait à propos d'Aristomenes, d'Aratos (Pausanias) et de Scipion l'Ancien (cf. Preller-Jordan. *Römische Mythologie*. I) D'après Platon et Artémidore, l'image onirique est fréquente. Lors de la conception de Buddha, sa mère fait le rêve d'un éléphant blanc pénétrant son côté gauche.

43 Pausanias, *Tour de la Grèce*.

magiciens, sorcières etc., vision qui, comme chacun sait, joue un grand rôle dans les procès en sorcellerie. Le poème de Goethe *La mariée de Corinthe*, qui s'inspire de l'histoire du vampire transmise par Phlegon (*Au sujet des choses étonnantes*), illustre à quel point le motif du cauchemar traité ici se prête à une conception et une représentation hautement poétique.

6) Nous découvrons un autre type de cauchemar érotique grâce à un bas-relief hellénique du plus grand intérêt (reproduit chez Schreiber, *Relief-bilder*. Tafel LXI) dont O. Crusius nous livre une interprétation dans sa belle étude *Die Epiphanie der Sirene* (= L'épiphanie des sirènes). Ici, nous voyons représentée une sirène aux formes généreuses, aux ailes à demi déployées, aux jambes de femme terminées par des serres pointues de rapace qui, dans une intention visiblement érotique⁴⁴, s'assied à califourchon sur ce qui semble être un berger ou un paysan dormant en plein air. Crusius nous fait remarquer à juste titre que dans les textes grecs sur lesquels il faut s'appuyer pour comprendre cette sculpture, les sirènes passaient pour les filles d'Acheloos et d'une muse appartenant à l'espèce des Naiades⁴⁵ qui, d'après Deinon, triomphèrent des hommes endormis par leurs chants et les mirent en pièces. *Elles les déchirent alourdis par le sommeil* (gravatos somno lace-rant.) On retrouve des motifs tout à fait semblables chez les elfes germano-nordiques. Eux aussi brillent par leur beauté et aiment se baigner dans les rayons du soleil (notons que notre sirène est elle aussi un *démon du midi* (daemon meridianus, cf. Crusius). « Lorsqu'une sylphide veut s'unir à un homme, elle entre chez lui sur un rayon de soleil par un orifice quelconque, le trou de la serrure ou un jour de la chambre (donc exactement comme les démons du cauchemar). Il est dangereux de s'approcher de la butte qu'elle habite ; plus d'un jeune homme s'est couché déjà au pied de son logis et n'est plus jamais revenu parmi les siens⁴⁶. Elles aiment surtout danser dans les prés au clair de lune⁴⁷. Le moindre de leurs coups paralyse ou rend malade. Dans les airs, elles décochent leurs flèches ; c'est de là que vient l'*elvekud* ou *elleskud* (le tir des elfes) qui entraîne la mort⁴⁸. » Dans la légende populaire de l'Islande moderne, elles ont des aventures amoureuses avec les hommes. Elles s'apparentent, comme l'a déjà vu Crusius, à d'autres êtres qui tiennent du vampire, des empuses et lamies dont il est dit chez Philostratos (cf. Apollonius de Tyane) :

44 Que l'on compare le contenu de ce rêve avec Joseph : *Matthias dans la nuit crut dans son rêve avoir commerce avec une femme*. Ο Μαθίας ...εν νυκτι... εδοξεν εν ονειρατι ωμιλεκεναι γυναικι et surtout les représentations iconographiques qui montrent le sphinx attaquant un jeune homme couché au sol (voir aussi Mélusine chez Gaidoz) où ce monstre peut signifier également un démon du cauchemar.

45 Les Naiades aussi étaient souvent considérées comme les filles des divinités d'un fleuve, notamment d'Acheloos (cf. Bloch. *Lexikon der Mythologie*. III).

46 On peut dire à peu près la même chose des nymphes (Bloch *op. cit.*).

47 Aux elfes qui dansent dans les prés au clair de lune correspondent les sirènes accompagnant Perséphone quand elle cueille des fleurs dans un pré.

48 On observe quasiment la même chose chez les nymphes (Schmidt, Bloch, Roscher).

Elles désirent aussi les plaisirs de l'amour, elles désirent surtout les chairs humaines et attirent par les plaisirs de l'amour ceux qu'elles veulent détruire.
 ερωσι δ αυται και αφροδισιων μεν σαρκων δε μαλιστα ανθρωπειωνερωσι και παλευουσι τοις αφροδισιοις ουπ αν εθελωσι δαισασθαι

Profitons-en pour rappeler *les pertes séminales dans un songe* (ονειρωγμοι), *l'insomnie de Vénus, sommeils de Vénus* (insomnia Veneris, somni veneri) »⁴⁹ si voisines du cauchemar d'un point de vue pathologique, c'est-à-dire les rêves érotiques liés à la gonococcie, dans lesquelles les médecins de l'Antiquité voyaient de même façon que dans le cauchemar, les signes précurseurs ou les symptômes de l'épilepsie et de la folie⁵⁰, et dont le peuple dérivait aussi une autre expression relative à *l'influence des démons* (απο δαιμονων ενεργειας)⁵¹.

7) La Genèse nous relate par ailleurs des faits liés incontestablement au cauchemar ou à une vision cauchemardesque. Il est dit au chapitre 32 :

Cette même nuit, Jacob se leva, prit ses deux femmes, ses onze enfants, et il passa le gué de Yabboocq.

Il les prit et leur fit passer le torrent, puis il fit passer ce qui lui appartenait, et Jacob resta seul. Un homme se roula avec lui dans la poussière jusqu'au lever de l'aurore. Il vit qu'il ne pouvait l'emporter sur lui, il heurta Jacob à la courbe du fémur qui se déboîta alors qu'il roulait avec lui dans la poussière⁵².

Il lui dit : « Laisse-moi car l'aurore s'est levée. » – « Je ne te laisserai pas, répondit-il, que tu ne m'aies béni. »

Il lui répondit : « Quel est ton nom ? » – « Jacob », répondit-il. Il reprit : « On ne t'appellera plus Jacob, mais Israël, car tu as lutté avec Dieu [Elohim] et avec les hommes et tu l'as emporté. »

Jacob lui demanda : « De grâce, indique-moi ton nom. » – « Et pourquoi, dit-il, me demandes-tu mon nom ? » Là-même, il le bénit⁵³.

Jacob appela ce lieu Penouël – c'est-à-dire Face-de-Dieu – car « j'ai vu Dieu face à face et ma vie a été sauvée »⁵⁴.

Le soleil se levait quand il passa Penouël. Il boitait de la hanche. C'est pourquoi les fils d'Israël ne mangent pas le muscle de la cuisse qui est à la courbe du fémur, aujourd'hui encore. Il avait en effet heurté Jacob à la courbe du fémur, au muscle de la cuisse.

49 À propos du *sommeil vénérien* cf. Hippocrate, le scholiaste d'Aristophane, *Les nuées*, le Pseudo-Aristote, Dioscoride, Artémidore, Pline l'Ancien, Caelius Aurelianus.

50 Soranus -Caelius Aurel. : cf. annexe. Arétée, *Au sujet de la folie : Ils ont des pertes séminales lors de la période aigüe du mal, ; le désir des plaisirs d'amour est irrésistible.*

51 Suidas, *Lexique : Je rêve... Le fait d'avoir des pertes séminales concernant ceux qui spontanément émettent de la semence, problème dont souffrent les gens qui sont pris d'amour ou qui souffrent de cela à cause de l'influence des aliments ou des démons.* Selon Apollodore chez un scholiaste à propos d'Homère, *Odyssée : Hermès qui envoie des songes* (ονειροπομπος) et une très grande jouissance à travers les rêves protège contre des rêves terrifiants (δειματα).

52 Il est question ici de la paralysie du nervus ischiadicus. Celui qui en souffre, boite.

53 Selon Moïse, 5, il faut entendre par cette bénédiction : fertilité, fortune, santé et victoire.

54 L'idée que le mortel qui aperçoit Dieu contre sa volonté, soit condamné à mourir ou à devenir aveugle, est très répandue : qu'on songe aux légendes d'Actaion, de Sémélé, de Tirésias.

Même si dans cette étrange légende biblique de l'élohiste il n'apparaît pas explicitement que l'on peut considérer la lutte nocturne entre Jacob et Elohim comme un rêve ou un cauchemar, si l'on envisage en détail tous les éléments qui interviennent, il n'est pourtant guère possible d'en douter, d'autant plus que toute autre interprétation du combat, par exemple comme « une lutte ardente dans la prière » (Herder, Hengstenberg) ou un fait réel, suscite des réserves insurmontables⁵⁵. Il y a d'autant moins lieu de se formaliser sous prétexte que le combat nocturne n'est pas désigné explicitement comme un songe, que par ailleurs il arrive fréquemment que des rêves, et notamment des cauchemars, qui prennent une tournure particulièrement intense, ne soient pas perçus comme tels mais comme des expériences réelles⁵⁶, et que, comme nous l'avons vu plus haut, même des médecins modernes habitués à les observer attentivement ont parfois confondu des phénomènes oniriques subjectifs d'une grande intensité avec des expériences réelles vécues à l'état de veille. Ceci est d'ailleurs confirmé par le fait non négligeable que l'élohiste à qui nous devons cette légende biblique, reçoit souvent la révélation de Dieu pendant ses rêves⁵⁷. Si l'on y regarde de plus près, on peut aisément démontrer que tous les motifs de la légende sont également présents dans les rêves, surtout dans les cauchemars et les mythes qui en découlent. Et tout particulièrement le motif du combat nocturne. D'après Artémidore, la même scène non seulement se reproduit pendant les rêves⁵⁸, mais joue aussi un rôle dans ce qu'il faut considérer comme des cauchemars. Ainsi, chez les *Serpolnice* : « Une femme sortit très tard le soir pour couper de l'herbe, elle

-
- 55 La plupart des interprètes plus récents de la Genèse (Tuch, De Wette, Bauer, Umbreit, Knobel) conçoivent la lutte de Jacob avec Elohim comme « poésie », c'est-à-dire comme mythe, en renonçant à son interprétation scientifique et en rejetant curieusement l'hypothèse plus ancienne selon laquelle il s'agirait d'un rêve. Quand Dillmann *op. cit.* dit : La légende établit comme fait incontestable la réalité physique et visible de la lutte avec Dieu, ce qui est confirmé de surcroît par la claudication de Jacob. Seule une mauvaise compréhension pouvait ramener le récit à un simple processus intérieur, soit une vision onirique très intense, soit une lutte ardente dans la prière. Dans les deux cas, il néglige d'abord le fait que les cauchemars très intenses apparaissent souvent au dormeur comme des événements extérieurs et objectifs, mais surtout que tous les motifs contenus dans la légende, ainsi par exemple la paralysie de la hanche, se retrouvent dans des cauchemars, comme je vais le démontrer par la suite.
- 56 Cf. *Odyssée*, 19, vers 546, où l'aigle sous l'apparence duquel se cache Ulysse, avertit Pénélope à qui il se présente en rêve : *Ce n'est pas un rêve mais une vision réelle favorable qui va s'accomplir*, en outre l'étrange histoire de la guérison de Sostrata dans le deuxième catalogue d'Epidaure où on raconte que cette patiente s'en retourna sans avoir eu une vision onirique précise et qu'elle fut guérie par Asklepios pendant son trajet de retour, non pas en rêve, mais à l'état de veille.
- 57 Cf. Genèse 28 (l'échelle de Jacob), 37 (les rêves de Jacob), 20 (le rêve d'Abimélech). D'ailleurs, le rêve de Bileam n'est pas expressément désigné en tant que tel. Les interprètes plus récents pensent cependant qu'il s'agit là aussi d'un rêve.
- 58 Artémidore, *Livres sur les rêves*, où il faut notamment examiner la phrase : *Si deux personnes luttent en rêve, la vigueur reviendra aussi le jour à celui qui est vainqueur*, ce qui, dans un certain sens, est confirmé chez Jacob, parce qu'il contracte une paralysie de la hanche lors de la lutte avec l'inconnu.

n'entendit pas le douzième coup de minuit et fut attaquée par *Serponica* avec qui elle lutta pendant toute une heure. Ce n'est que lorsqu'une heure sonna que le fantôme lâcha prise et que la femme rentra chez elle, à bout de force et tout ébouriffée⁵⁹. » L'histoire de la *Médine* lituanienne ou femme des bois raconte des choses semblables : « Il arrive que la femme des bois contraigne celui qui traverse la forêt à lutter avec elle ; s'il en ressort vainqueur, il sera généreusement récompensé [comme Jacob par la bénédiction], mais s'il est vaincu, elle le dévorera. » Selon Kohlrusch (*Schweizer Sagenbuch*) et Perty (*Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur*), le cauchemar est quelquefois tellement violent que le dormeur en lutte avec l'Alpe tombe du lit, chute qui peut bien sûr entraîner des luxations, des paralysies et toutes sortes de blessures.

Je vois un deuxième motif très net du cauchemar dans la durée de la lutte qui se prolonge jusqu'à l'aube et dans le fait qu'Elohim invite Jacob victorieux à lâcher prise parce que l'aube pointe. Il est en effet caractéristique des démons nocturnes et donc de l'Alpe d'être liés à l'élément de la nuit et des ténèbres et de devoir s'enfuir dès qu'une lumière est allumée, que le jour se lève ou que retentit le premier cri du coq annonçant l'aurore⁶⁰. Pour preuve, je me réfère à la légende lituanienne rapportée par Veckenstedt (*Litauische Mythen*) à propos de la *Kaukie*⁶¹, à savoir des petits démons du cauchemar à longues barbes grises qui se glissent par temps de pleine lune dans les chambres des dormeurs pour les étrangler : « Un paysan souffrant qui en était souvent victime, demanda conseil aux voisins et alluma une torche dès qu'il remarqua l'arrivée des *kaukies* : alors elles le fuirent parce qu'elles craignent l'éclat de la lumière. Un autre, exposé aux mêmes tourments, acheta sur le conseil du prêtre trois coqs, et les garda toujours éveillés afin qu'ils chantent même la nuit. Alors que la nuit suivante les *Kaukies* avaient tout juste recommencé à le tourmenter, les coqs se mirent à chanter et les *Kaukies* disparurent. »

Le fait qu'Elohim refuse de révéler son nom à Jacob qui le lui demande, indique nettement un cauchemar. Selon une superstition germanique, il faut, pour s'emparer de l'Alpe, c'est-à-dire pour le maîtriser, l'appeler par son vrai nom⁶². « On peut se protéger contre les sorcières qui prennent l'apparence d'animaux [et qui se font souvent Alpes] et les contraindre à reprendre leur forme humaine (la sorcière se montre alors le plus souvent toute nue) en les appelant trois fois par leur nom de baptême⁶³. » La même croyance populaire

59 Cf. Usener. *Götternamen*. Nous verrons ultérieurement que les esprits sylvestres se manifestent aussi ailleurs comme démons du cauchemar, par exemple les *Dusii* celtiques et le *Silvanus* et *Faunus* italiques.

60 Le cri du coq annonce le jour et fait fuir les esprits, cf. Grimm, Wuttke, Laistner, Schmidt. De même selon les enseignements parsiques et selon le Talmud (Kohut).

61 Usener. *Götternamen*.

62 Wuttke, *Deutscher Volksaberglaube* § 404.

63 Cf. Grohmann, *Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren* : « Lorsque celui qui est visité s'adresse à la créature animale [l'Alpe] assise sur lui en l'appelant par le nom de la personne qui sous cette apparence animale exerce le cauchemar, cette dernière

resurgit dans les légendes slaves dont le démon du cauchemar s'appelle *Murawa* : « Si le dormeur se doute de l'identité de celui qu'il sent sur lui sous forme d'Alpe, il faut l'appeler par son nom, et il disparaît. » Ce motif occupe une place importante dans de nombreux contes et légendes réunis par Laistner (*Rätsel der Sphinx*), et dont « Rumpelstilzchen » est le plus connu.

Si par ailleurs dans la Genèse on rapporte que le combat nocturne entre Elohim et Jacob fut la cause du déboîtement, donc de la paralysie de sa hanche, ce motif s'explique aisément grâce au cauchemar. Je rappelle surtout que les douleurs rhumatismales que l'on contracte facilement en dormant imprudemment en plein air sont désignées par le mot allemand *Hexenschuß* ou *Alpschuß* (tour de rein, littéralement « tir des sorcières », « tir de l'Alpe »), appellation qui montre d'une manière irréfutable que les croyances populaires attribuaient ce type de douleurs et de paralysies aux mêmes êtres que ceux qui se manifestent durant le cauchemar. Il en va de même du « coup » des néréides (en grec moderne) qui frappe surtout ceux qui aux heures de midi s'endorment dans des endroits isolés en plein air, notamment près des sources et des rivières, et qui se manifeste par une maladie mentale ou physique (Schmidt, *Volksleben der Neugriechen*). Notons que la paralysie de Jacob elle aussi advient près d'une rivière dont les évaporations nocturnes peuvent être la cause d'un changement de température abrupt et donc de blocages rhumatismaux. Dans ce contexte, il faut enfin mentionner le démon brandebourgeois du cauchemar *Scherber* (aussi *Serp*, *Serpel*), c'est-à-dire l'équivalent masculin de *Serpolnica* (voir supra), qui plante un couteau recourbé (une serpe) dans le talon de ses victimes, ou encore le démon du cauchemar que l'on présente dans les régions des Alpes autrichiennes sous la forme d'une chèvre (*Habergeiss*) dans les traces de laquelle il s'avère extrêmement dangereux de marcher pieds nus parce qu'on ressent aussitôt le *Gallschuss*, c'est-à-dire la même douleur lancinante que l'on éprouve au pied quand on souffre de rhumatismes ou de goutte.

Il ne nous reste finalement plus qu'à prouver que la bénédiction imposée par Jacob à Elohim vaincu lors du combat nocturne correspond à un motif du cauchemar. Pour comprendre, je renvoie de nouveau à la *Médine* ou femme des bois lituanienne qui oblige celui qui traverse la forêt à lutter avec elle, le récompense généreusement s'il est vainqueur, mais qui le dévore s'il est vaincu (Veckenstedt, *op. cit.*). La victoire de l'homme sur le démon du cauchemar consiste fréquemment à lui dérober son couvre-chef pour le contraindre ainsi à lui offrir un trésor ou à lui en révéler l'emplacement, une idée déjà partagée par Pétrone quand il dit d'un pauvre homme dont la richesse subite reste inexplicable :

Alors qu'il avait volé le bonnet d'un incube, il trouva un trésor.
Quom Incuboni pilleum rapuisset, thesaurum invenit.

apparaîtra sous ses propres traits et ne saura plus lui nuire. » Voici un dicton des croyances populaires de Davos : Si on connaît le nom d'un *Doggi* (=Alpe) ou d'un *Fänke*, on les possède. (V. Bühler, *Davos in seinem Walserdialekt*).

Ce motif revient dans de nombreuses légendes italiennes, grecques modernes, germaniques et slaves, parmi lesquelles je ne signalerai que celle-ci, particulièrement caractéristique : « Chez les habitants de la forêt de Sandomir, l'Alpe est appelé *Vjek* (le vieux) ou *Gnotek*. On ignore où il se tient pendant la journée. Il n'est pas grand, mais extrêmement lourd. Quand quelqu'un dort, il s'allonge sur lui et pèse de toutes ses forces si bien qu'il ne peut plus bouger. Les gens disent que si quelqu'un réussissait à dérober le bonnet d'un pareil *Vjek*, celui-ci lui apporterait beaucoup d'argent⁶⁴. » Par ailleurs, la bénédiction accordée par le démon à l'homme peut consister aussi dans la révélation de secrets importants et utiles⁶⁵ ou dans le don de la force et de la santé⁶⁶ : d'où s'explique qu'on l'appelle *utile* (Ωφέλης) ou *très utile* (Επωφέλης)⁶⁷ et qu'on le loue comme *prêtre interprète des dieux et serviteur d'Apollon* (υποφητης ιερον και θεραπων Ασκληπιον)⁶⁸ (voir le cauchemar suivant). Comme on le verra plus tard, cette caractéristique qui consiste à bénir, à faire le bien et à se rendre utile est particulièrement marquée et développée chez les esprits domestiques germaniques (spiritus familiares) qui sont aussi des démons du cauchemar, ce qui permet de rapprocher le nom jusqu'ici inexplicité de *Mephistopheles*, que porte selon la vieille légende de Faust un de ces esprits domestiques serviables, de *utile* et *très utile*.

8) Cette conception de l'action salubre et bénéfique du démon du cauchemar s'exprime très clairement dans une épigramme qui jusqu'à présent a souvent donné lieu à des malentendus, chez Kaibel, (*Epigrammata Graeca ex lapid. collecta* nr. 802⁶⁹), où un berger ou chasseur (ou paysan) avoue avoir été guéri pendant sa sieste d'une grave maladie par une épiphanie de Pan-Ephialtès. La voici :

Ceci pour toi, joueur de flûte, compositeur d'hymne, doux démon, maître pour les Naïades qui préparent le bain : Hygeinos a préparé un présent, que toi-même, maître, terrible grâce à la maladie, tu t'es approprié. En effet, tu t'es placé ouvertement auprès de tous les miens, non en rêve mais en plein jour autour des places⁷⁰.

64 Laistner, *op. cit.*, *ibid.*, p. 155.

65 Artémidore, *Livres sur les rêves : L'éphialtès, le même a été tenu comme appartenant à Pan mais il révèle certaines différences*.

66 Artémidore, *op. cit.* : *Parce qu'il s'approche et agit, il ressuscite les malades, en effet il ne s'approche jamais d'un homme mourant*.

67 Cf. Hézychios, *Glossaire* et Caelius Aurel.

68 Cf. Oribase, annexe. *Étymologie : Éphialtès... et le bon démon*.

69 L'inscription a été trouvée à Rome et date selon Kaibel environ du 2^e s. après J.-C.

70 Les ajouts *pour les troupeaux, pour les jeunes animaux, pour les enfants* feraient bien entendu référence à un berger faisant la sieste, s'il s'agissait d'un chasseur, l'ajout *petit d'animal* serait indiqué. La conjoncture de E. Curtius *enfant* me semble moins convaincante quoiqu'il faille concéder que cette lecture ne soit pas exclue si on suppose l'apparition épidémique du cauchemar, à savoir qu'en même temps qu'Hygeinos, ses enfants furent atteints de cauchemars. Cf. également Artémidore, où on retrouve la même opposition entre *rêve* (ὄναρ) et *jour* (ἡμερα), et notamment *Odyssée*, où Ulysse apparaissant à Pénélope sous forme d'un aigle l'interpelle en rêve *Courage, fille du célèbre*

Presque tous les commentateurs érudits de cette inscription intéressante⁷¹ considèrent que la divinité qui reçoit l'offrande est Apollon-Paian quoiqu'on ne l'appelle nulle part ailleurs *joueur de chalumeau*. Seuls Plew (dans : Preller *Griechische Mythologie*) et Drexler (dans : *Philologus*) ont très justement rapporté l'épigramme à Pan qu'on appelle aussi ailleurs *compositeur d'hymne*, υμνοπολος (Nonnos, *Les Dionysiaques*) *chef des Nymphes*, νυμφων ηγητωρ (*Anthologie*) *chorège des Nymphes*, συγχορος Νυμφων (*Hymnes orphiques*), *joueur de chalumeau*, συρικτης (*Anthologie*) comme l'a remarqué Drexler à juste titre. En outre, on peut, pour corroborer cette interprétation, invoquer le fait que chez Longus aussi, Pan se manifeste aux hommes en rêve à l'heure de la sieste⁷². Notre compréhension de l'épigramme s'approfondit davantage quand on s'aperçoit que dans le cas d'Hygeinos, il ne s'agit pas, comme le supposent Plew et Robert, d'un rêve ordinaire, mais d'un de ces cauchemars (ou visions cauchemardesques) intenses qu'on attribue justement, comme nous venons de le voir, à Pan-Ephialtes qui aurait, selon les croyances populaires antiques, le pouvoir de guérir les maladies⁷³. Pour contrer l'argument de Drexler selon lequel nous n'avons pas affaire ici à un rêve (cauchemar) comme le pensent Plew et Robert, mais à une vision liée à l'état de veille parce qu'il est dit explicitement que le dieu est apparu à Hygeinos *non comme un rêve mais en plein jour autour des places*, je renvoie au fait que non seulement les termes de rêve et de vision se recouvrent largement, mais que les cauchemars eux aussi sont souvent si intenses que même des médecins avertis les confondent avec des expériences réelles vécues à l'état de veille. Voici donc ce qui sous-tend vraisemblablement notre épigramme : Un berger ou chasseur du nom de Hygeinos et souffrant d'une grave infirmité (αργαλη νοσος) se couche à l'heure de la sieste au milieu de ses bêtes (brebis, chèvres, chiens). C'est à ce moment-là que, alors qu'il se croit encore éveillé, Pan-Ephialtes, dieu à la fois des bergers et des chasseurs, lui apparaît dans un cauchemar extrêmement intense, et lui fait recouvrer la santé grâce à cette épiphanie⁷⁴.

Icare... voir supra.

- 71 Matranga in *Bullettino d. Inst.* 1853, p. 136. Welcker in : *Rh. Mus. N. F.* 9, p. 155. Gerhard in *Arch. Anzeiger* 1854 Sp. 437. E. Curtius, *Abhandlung über griech. Quell- und Brunneninschr.* Göttingen 1859, p. 13. Kaibel, *Epigr. gr. Index ...* Bruchmann, *Epitheta deorum*, p. 30.
- 72 Longus, *Pastorale : Vers le milieu du jour non sans le secours des dieux, alors que le général tombait de sommeil, Pan lui-même lui apparut avec ces paroles : Les images et les paroles de Pan énérvé contre les marins.* » A cet endroit précisément, toutes sortes de terribles visions diurnes ou nocturnes sont interprétées comme *les choses vues et entendues de Pan en colère contre les marins.*
- 73 Dans d'autres situations aussi, Pan, tout comme Asclépios, guérit les malades avec des rêves. Pausanias, *Tour de la Grèce : Il y a un temple de Pan libérateur. En effet à ceux des habitants de Troezène qui avaient des commandements, apparurent des rêves qui avaient un remède contre un fléau oppressant.* Dans ce cas aussi, il peut très bien s'agir de cauchemars qui correspondent mieux à Pan que les rêves ordinaires comme nous allons voir plus tard. A Troezène et dans la localité voisine d'Epidaure, ces derniers ont plutôt été attribués à Asclépios qu'à Pan-Ephialtes.
- 74 Une analyse analogue peut être faite à propos des rêves d'incubation où le dieu, démon ou

Hygeinos est conforté dans son idée que le dieu lui est apparu véritablement et non seulement en rêve, par le fait qu'au même moment, ses bêtes ont été saisies d'une terreur panique (attribuée également au dieu) ; c'est pour remercier le dieu salvateur (Ωφέλης, Επωφέλης = utile, très utile) de l'avoir guéri qu'il lui dédie une offrande⁷⁵. Nous verrons ultérieurement que les termes de cauchemar et de terreur panique sont très proches l'un de l'autre et qu'on les attribue souvent au même démon.

héros, présent physiquement à l'endroit où la personne s'endort dans le temple, lui apparaît en chair et en os pendant que celle-ci est plongée dans un rêve très intense afin de la guérir par une intervention personnelle ou par recommandation orale de quelques remèdes. Là aussi, l'intensité du rêve peut atteindre un degré tel que le dormeur ne croit pas avoir eu l'épiphane du dieu pendant son sommeil mais à l'état de veille, comme cela ressort très nettement de l'histoire étrange de la guérison de Sostrata dans le deuxième catalogue d'Epidaure.

75 L'épithète *Paian* ou *Péan* (Παιων) de Pan qu'on lui attribue dans les *Hymnes orphiques* relève peut-être de sa qualité de *Éphialtès, libérateur, utile* c'est à dire de guérisseur. L'idée qui fait d'Ephialtes un dieu guérisseur, salvateur et libérateur s'explique par rapport au sentiment, consécutif à la plupart des cauchemars, d'être délivré et sauvé.