

Vient de paraître



Voltaire et l'Islam

Javad HADIDI

Qoṭrob : la lycanthropie dans la littérature médicale persane d'avant les Mongols

B. THIERRY de CRUSSOL des EPESSE

Tout manuel persan de médecine d'avant le XIII^e siècle comporte, s'il se veut complet, un chapitre sur le *qoṭrob*, dans la section concernant les pathologies de la tête. Bokhārī,¹ Jōrjānī² ou Tiflīsī³ lui consacrent quelques pages.

Ces auteurs, en persan, sont chacun représentatifs d'une période, le premier de l'après Rhazès qui fut aussi l'époque d'Haly Abbas ('Alī ibn 'Abbās), les deux autres de l'après Avicenne.

1. Abū-Bakr Rabī' ibn Aḥmad al-Aḥawaynī al-Bukhārī (X^e siècle): *Hidāyat al-muta'alimān fi al-ṭibb*, édition Jalāl Matīnī, Presses de l'Université de Mashad, 1344.

2. Kḥ'ājah Šaraf al-Dīn Abū Ibrāhīm Ismā'īl ibn Ḥasan ibn Aḥmad ibn Muḥammad al-Ḥusaynī al-Jōrjānī (ca 1042/ca 1136): *Zakhīreh-ye Kḥ'ārazmšāhī*, édition Sa'īdī Sīrjānī, Presses Fondation de la Culture, 'Ilm dar Irān, n^o 20, p. 303; *Ajrad al-Tibbīya*, Presses Fondation de la Culture, 'Ilm dar Irān, n^o 3, p. 275.

3. Kamāl al-Dīn al-Tiflīsī (XI^e-XII^e siècles), *Kifāyat al-Ṭibb*, Ms persan D/94 (n^o 2753) de la Bodleian Library.

Le *qoṭrob* est cité ordinairement à la suite du chapitre sur la mélancolie, comme lui succédant naturellement. Toutefois, cette affection ne semble pas s'imposer, elle s'insère toujours de manière un peu artificielle, comme s'il s'agissait d'un exposé convenu. Elle se perçoit comme un reliquat d'une entité peut-être déjà pressentie confusément comme désuète au sein de la classique nosographie *a capite ad calcem*, classification des maladies suivant un ordre allant de la tête aux pieds et qui est devenue tellement figée qu'elle ne saurait souffrir de modifications de fond. En fait l'exposé médical du *qoṭrob* semble avoir soulevé plus de problèmes qu'il n'en a éclaircis; se posent en effet les questions de la définition même du mot, celle de l'étiopathogénie, celle de la clinique et celle du traitement.

L'origine de la notion de *qoṭrob*

Le terme même de la maladie, *qoṭrob*, place celle-ci dans le registre de l'étrangeté. En effet le mot semble de premier abord obscur. Alors que les auteurs médicaux persans parviennent, la plupart du temps, à repérer les véritables étymologies grecques des noms des maladies, ici, au contraire, ils puisent dans la déformation populaire de ce terme. Or l'étymologie grecque est évidente, *qoṭrob* étant un dérivé de *lukanthrōpos* (l'homme-loup).⁴

Dans les textes que nous citons, l'animal *qoṭrob*, éponyme de la maladie, est loin de la réalité. Jorjānī rapporte ainsi que la maladie doit son nom à un petit animal comparable au moustique (*paṣeh*)⁵ qui circule à la fois au dessus et à la surface des eaux. Ses mouvements se caractérisent par des déplacements brusques de droite à gauche, d'avant en arrière,

4. Duval, R., «Origine grecque du mot arabe *qoṭrob*», *Journal Asiatique*, Paris, janvier-février 1892, tome VIII, pp. 156-159.

5. Le moustique chez Samardān est associé à la fièvre quatre; utilisé en amulette, il est recommandé pour prévenir les crises. Il est possible que l'association du moustique et du paludisme soit due, plus qu'à son implication réelle dans le paludisme bien entendu, à l'agitation de l'accès palustre, par la "théorie des signatures" (Ms de la Bodleian Library du *Ketāb-e nuzhat-nāmeḥ-ye 'Alā'ī*, f° 59).

cela sans aucune logique (*bī tartīb va bī ma'nā*). Le propos d'Avicenne est à peu près semblable. En arabe, le mot *qoṭrob* revêt différentes significations: luciole, ver luisant, mais il désigne aussi une chouette, une sorte de rat, voire une plante indigène de Syrie, la bardane, dont l'écorce luit la nuit. Toutes ces productions de la nature ont la particularité de se révéler la nuit, tout comme les feux follets. En arabe *Qantropos* ou *Qotrob* désigne tout simplement la goule mâle. L'hésitation d'Avicenne dans le *Canon*⁶ est révélatrice: certaines autorités, d'après lui, considèrent que le *qoṭrob* est une goule mâle, alors que d'autres pensent qu'il s'agit d'un loup pelé, mais pour lui malgré tout, il n'y a pas de doute, c'est un insecte.

L'association loup-garou-goule n'est pas fortuite. En effet, il semble qu'ici une digression d'anthropologie religieuse soit nécessaire: en Egypte pharaonique, les âmes des défunts, *âkh*⁷ étaient censées rôder et veiller sur les nécropoles qu'elles protégeaient des pilleurs de tombes. Par ailleurs, le signe hiéroglyphique employé pour désigner le mot *âkh* est l'*ibis comata*, oiseau au plumage brillant (*âkh* voulant dire briller). L'*ibis comata* figure donc l'esprit lumineux qu'incarne l'âme errante. Un autre aspect de cette référence à relever est la présence autour de l'*âkh* des dieux aboyants, Oupouaout et Anubis. Le premier est celui qui ouvre la route de l'autre monde au bienheureux *âkh*, le second est celui qui préside à la momification et donc à la transfiguration du mort en *âkh*; cette opération aboutit à une "illumination" revivificatrice par le biais de rites

6. Avicenne, *Canon*, Livre III Fann/I, Discours IV, Faṣl X. Neẓāmī 'Arūḏī, dans les *Quatre discours*, présente Avicenne où il le décrit dans le rôle du thérapeute d'une pathologie voisine, la boanthropie d'un prince bouwayhīde; on y retrouve la méthode classique qui consiste à entrer dans le jeu du malade, avec interpellation du souverain «*Bah! Le maigre animal! Il ne faut pas le tuer mais lui donner du foin pour qu'il engraisse*». Et Avicenne glisse les traitements adaptés et efficaces dans son foin (Neẓāmī 'Arūḏī, les *Quatre discours*, traduction I. de Gastines, G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1967, pp. 151 sqq.).

7. Englund, G., «*Akh*», une notion religieuse dans l'*Egypte pharaonique*, Uppsala University, Stockholm, 1978, pp. 14, 19, 36, 46, 86, 146 et 149.

magiques. Ces dieux sont tous deux des chiens du désert, *canis lupaster*. Ainsi la nécropole égyptienne n'était pas déserte, mais habitée par les âmes brillantes *âkh* et leurs protecteurs, les dieux chacals.

Par la suite, tout se passe comme si l'imaginaire du Proche Orient avait opéré une fusion entre mythes égyptiens et mythes grecs (Lycaon). Et l'Égypte alexandrine semble avoir été le lieu où s'opéra cette fusion : les possédés qui erraient dans les nécropoles entraient en relation avec les revenants, eux-mêmes serviteurs d'Hécate, la déesse lunaire. Les créatures démoniaques se saisissaient de leurs âmes et dépouillaient les possédés de leur contrôle sur eux-mêmes. Et par là, ils les affligeaient de troubles nerveux et mentaux qui les rendaient repérables aux yeux de tous. Ces lycanthropes de l'Antiquité tardive n'étaient donc alors que des possédés qui, par leurs comportements seulement, s'assimilaient à des loups.⁸ Peu avant Galien, Marcellus de Sidé⁹ fut le premier à faire un tableau classique de la lycanthropie qui devint le point de départ de dérives ultérieures. D'emblée la nouvelle entité pathologique fut incorporée, sans trop de modifications par rapport à l'archétype, au registre des maladies psychiques et figura dans les ouvrages médicaux tardifs grecs (Aëtius d'Amide, VI, 11 ; Paul d'Égine, III, 6 ; Oribase, VIII, 10).

La notion de revenant liée au *lykanthropos* grec se pérennisa chez les Gréco-Egyptiens et vint nourrir la mythologie orientale d'avant l'islam. On en a la démonstration avec Mas'ūdī qui, dans *Les Prairies d'Or*,¹⁰ tout en suivant *Ĵāhiz*, décrit les *qoṭrob*-s comme les produits monstrueux de l'union du génie du feu du vent *samūm* avec son alter-ego femelle créé par Dieu de la même façon que fut créée Eve. Un des trente et

8. Cumont, F., *L'Égypte des astrologues*, pp. 168-170; Roscher, W.-H., "Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side", *Abhandlung der philologisch-historischen Classe der Königl. Sächs. Gesellschaft des Wissenschaften* (XVIII-3), S. Hirzel, Leipzig, 1896.

9. Roscher, W.-H., *op.cit.*

10. Mas'ūdī, *Les Prairies d'Or*, III/314 (Chapitre XLIX/1204) et III/323 (Chapitre L/1207).

un œufs qui furent pondus mit le jour à une *qoṭroba*, mère de tous les *qoṭrob*-s ; ici la *qoṭroba* a l'allure d'une chatte. Tout cela, poursuit Mas'ūdī, n'est que le produit d'une imagination surexcitée par la solitude des déserts propices aux rêveries engendrées par la peur, état qui produit la sécrétion de l'atrabile, avec hallucinations visuelles et auditives «à peu près comme un homme en proie à une obsession démoniaque». Quant à la chouette *hām* qu'évoque Mas'ūdī,¹¹ elle ressemble plus à l'oiseau *âkh*, le *hām* étant l'âme du défunt qui hante les endroits désertés et les champs de tombes. Mas'ūdī rejette ces créatures dans le monde du paganisme d'avant l'islam, et s'empresse de rappeler le *dhad̄wunderlinet* du Prophète qui déclara qu'il n'existait ni *hām* ni *safar* (ver intestinal diabolique). De là, peut-être, le peu de cas pour la dimension démoniaque du *qoṭrob* qu'on trouve chez les auteurs médicaux persans.

L'étymologie erronée de la maladie fut diffusée à l'Ouest, par le biais des traductions latines ; la version de Bernard de Gordon en est un échantillon, écho de l'exposé d'Avicenne :

«Cutubat, c'est une manière d'araignée qui va sur les eaux de fontaines et a longues jambes. (...) (I) celle bête, on l'appelle capraigue. Et pour ce que quand on voit (d')aucun(s) qui fait (d')aucune(s) chose(s) folle(s) ou enfances, on l'appelle capraigue».¹²

L'étiopathogénie

La seconde question qui se pose est celle des causes de la maladie, et donc de tout ce qui tourne autour de la métamorphose, posant le débat médico-théologique classique : *corporis mutatio* ou *alienatio mentis*. Aborder la question de la métamorphose implique l'appréciation de l'autonomie de l'âme et du corps. Que l'âme puisse "informer" le corps n'allait pas de soi pour des aristotéliens orthodoxes, pour qui l'âme est

11. *Ibid.*, III/311 (Chapitre XLVIII/1193).

12. Fritz, J.-M., *Le discours du fou au Moyen-Age*, XII^e-XIII^e siècles, P.U.F., 1992, p. 17.

indissolublement liée au corps par la "forme" (*ṣūrat*).

Dans la logique de la physique d'Aristote, tous les corps du monde sublunaire sont des mélanges, à des proportions diverses, des constituants ultimes de la matière, eau, terre, air et feu. Mais avec Galien¹³, ce mélange, ce mixte (*mezāj*) conditionne la "forme" et les propriétés des corps (qui sont leur nature, *tabī'at*).

Pour Avicenne dans ses annotations de la *Théologie d'Aristote*,¹⁴ si l'âme confère aux corps leurs facultés tant qu'ils demeurent dans leur mixte (cela parce que l'âme a besoin d'un corps pour se perfectionner), c'est bien qu'elle est elle-même cause de la complexion (*mezāj*) (II-8). Et l'"épanchement divin" confère à l'être une stabilité spécifique (VII-7) de telle sorte qu'il existe deux *mezāj*-s, le *mezāj* inné et le *mezāj* acquis ; le *mezāj* inné étant propre à l'individu et spécifique selon l'espèce et le *mezāj* acquis étant ce dernier soumis aux aléas des agents externes et internes (effets de l'âge, de l'alimentation etc ...) ; tous deux donnent l'allure externe du sujet. Pour Avicenne il n'est pas concevable de transférer un *mezāj* inné d'une espèce à un autre, car c'est le Donateur des Formes qui domine en amont la spécificité et maîtrise donc la différenciation des espèces. C'est pourquoi, pour Avicenne, autant la physiognomonie, avec ce qu'elle implique, est licite, autant l'alchimie ne l'est pas, car c'est bien d'alchimie qu'il s'agirait si l'on envisage la transmutation. Avicenne donne son point de vue dans le *Kitāb al-ṣifā'*:

«Quant aux prétentions des Alchimistes, il faut bien savoir qu'il n'est pas dans leur pouvoir de changer réellement les espèces ; ils peuvent, certes, faire de bonnes imitations. Colorer en blanc par exemple le métal qui est rouge, pour le faire ressembler à l'argent, ou en jaune pour le faire ressembler à l'or. (...) Cependant les substances sont conservées, elles sont seulement dominées par des

13. Galien, «Les facultés de l'âme suivant les tempéraments des corps», in *Galien, l'âme et ses passions*, Belles Lettres, Paris, 1995, pp. 77-116.

14. Vajda, G., «Les notes d'Avicenne sur la Théologie d'Aristote (extraits des *Ennéades* de Plotin)», *Revue Thomiste*, 1951, n° 2, Desclée de Brouwer.

qualités acquises de telle manière qu'on peut se tromper à leur sujet. Mais que la différence spécifique soit arrachée ou revêtue, la possibilité ne m'en est jamais apparue clairement. Au contraire, loin de moi [la pensée] que ce soit permis, car il n'y a point de moyen de désagrèger le mixte pour en tirer un autre mixte».¹⁵

La métamorphose, dans le sens d'une opération alchimique est exclue, les rapports qui existent au sein des corps entre parties élémentaires sont intangibles. On ne pourra donc, comme en Occident, se muer en loup avec des recettes appropriées. Cela ne serait concevable que dans l'école de Jāber. En Occident encore, on envisage la lycanthropie avec beaucoup moins d'appréhension théologique, au risque de donner souvent à Dieu des pouvoirs très limités en comparaison de ceux du démon, ce dernier manipulant les lois de la nature avec autant d'aisance que Dieu. Le débat sur les zoomorphoses commença tôt, avec l'analyse de la transformation en bœuf de Nabuchodonosor, par Saint Jérôme (347-420), qui dans son *Commentaire sur Daniel* plaida pour la métamorphose réalisée par la puissance de Dieu (*Daniel* IV/28-30). Mais le pouvoir donné aux démons, dès Origène, Augustin ou Grégoire de Nazianze, en fit des agents possibles de métamorphoses animales dégradantes. Par la suite, toujours dans la chrétienté, en ce qui concerne les seuls lycanthropes on verra s'affronter deux théories, celle de la métamorphose réelle, fruit de la puissance du démon (le sujet est soit victime, soit complice du "malin" avec lequel il signe un pacte), et celle de la métamorphose illusoire, fruit de l'atteinte de la faculté imaginative du sujet soit par des drogues, soit par l'atrabile. On rejoint dans ce dernier cas les galénistes orientaux pour qui, en fin de compte, la causalité de la lycanthropie n'est qu'umorale et nullement démoniaque, et pour qui la présentation du malade n'emprunte du loup que son allure.

Les religieux, quant à eux, placèrent métamorphose (*maskh*) et transmigration (*naskh*) sur le plan spirituel, ôtant au débat

15. Holmyard, E.-J., et Mandeville, D.-C., *Avicennae de congelatione et conglutinatione lapidum, being sections of the the "Kitāb al-Shifā"*, Geuthner, Paris, 1927, p. 41.

une périlleuse dimension objective ; on parlera de métamorphose intérieure quand il s'agira de s'inspirer du verset coranique V/65 :

Il [les] a transformés en singes et en porcs.

Ainsi Mollā Şadrā Şīrāzī s'en tiendra à cette opinion :

Un tel homme peut avoir extérieurement la forme humaine, dans sa réalité intérieure il a la forme de telle ou telle bête. ¹⁶

Il suffit alors de considérer que l'homme privé de *logos* devient pareil à l'animal. Et les commentateurs confirment ce point de vue et l'argumentent par la notion intangible, toute scolastique, d'*ittihādī*, de composition unitaire de chaque forme et de sa matière.

On constate une certaine unanimité sur la causalité humorale du phénomène chez les médecins persans... bien qu'ils soient incapables de donner la nature exacte de l'humeur et préfèrent s'abstenir d'en fixer une.

La maladie est due à une sécheresse froide ou chaude du cerveau. Beaucoup d'agitation fera craindre une forte implication du chaud dans la maladie, beaucoup de stupéfaction orientera sur un excès de froid. L'agent est soit de l'atrabile pour Bokhārī, soit du sang brûlé qui tourne à l'atrabile pour Tiflīsī qui s'abrite ici derrière l'opinion d'Ibn Māsawayh, soit de l'atrabile ou de la bile brûlées pour Avicenne ou Ĵorĵānī. Le cerveau est tellement desséché d'après Bokhārī qu'il ne peut plus recevoir les perceptions (*khīyāl*), ne peut plus les agencer (*khīyāl na bandadaš*), ni être capable de compréhension (*fahm*) ou de mémoire (*yād*). Et de ce fait «*toutes les activités sociales sont anéanties*», est-il ajouté en note marginale dans le

16. Sohravardī, *Le livre de la Sagesse Orientale*, présenté par H. Corbin, Verdier, 1986, pp. 604, 626. M. Sa'īd Bīnā-ye Moṭlaq nous indique que la différenciation de *maskh* (passage de l'âme à un corps inférieur) et *naskh* (passage de l'âme à un corps supérieur) fut un riche domaine de l'exégèse coranique ; on en a une synthèse par exemple dans le *Kašf al-Ḥaqā'iq* de Şaykh 'Abd-al-'Azīz ibn Muḥammad Nasafī (édité par Aḥmad Mahdavi-ye Dāmġānī, B.T.N.K., Téhéran, 1965).

manuscrit de cet ouvrage conservé à la Bodleian Library.¹⁷ La maladie au regard du traitement pour Bokhārī est identique à la «*mélancolie où l'atrabile s'accumule dans les artères du cerveau*» (*ān mālikhūlīyā keh so^w dā' beh ajvāf-e 'urūq-e demāġ gerd āmadeh bowad*).

La clinique

La description clinique du lycanthrope emprunte à Marcellus de Sidé ses grandes lignes et ce tableau sera reproduit de manière assez stéréotypée par tous les auteurs médicaux arabo-musulmans ; c'est là une confirmation qu'il s'agit d'une pathologie plus théorique que réelle, ou du moins peu fréquente. Le lycanthrope exprime la souffrance intérieure :

– par le faciès d'abord : ses yeux sont enfoncés dans les orbites, ils sont secs et peu mobiles. Son teint est citrin. Sa maigreur est celle de l'excès d'agitation et d'exercice, ses membres semblent moins faits de muscles que de tendons et de nerfs. Il a le corps meurtri par les pierres, les épines qui le blessent dans ses courses, et les chiens lui infligent des morsures au passage. Ces plaies, précise Avicenne, ne guérissent pas à cause de l'afflux de l'atrabile dans les jambes ;¹⁸

– par son humeur : il est triste (*andūhgīn* écrit Bokhārī), sur son visage se lit le *taedium vitae*, il est amer (*torš*) ; son

17. L'édition Matīnī de ce texte est ici incomplète, la phrase restituée étant : «*va hameh-ye af'āl-e sīyāsī tabāh šavad be-d-īn āfab*» (Bokhārī, *op.cit.*, p. 248, n° 2).

18. Plaies aux jambes, isolement des autres vivants, réclusion dans les nécropoles, ce sont les mêmes caractéristiques que chez les démoniaques geraséniens (ou chez Matthieu gadaréniens) évoqués dans les Évangiles, par Matthieu (VIII/28-34), Luc (VIII/26-39) et surtout Marc (V/1-20) ; il s'agit selon l'évangéliste d'un ou deux démoniaques que le Christ libéra d'une «*dégion*» de démons qui les possédaient ; pour cela il opéra un transfert de possession sur un troupeau de porcs qu'un berger faisait paître dans l'espace situé entre la nécropole et la ville. Les porcs en s'immolant dans la mer noyèrent les démons avec eux. Fait remarquable, dans les trois versions les habitants sommèrent le Christ de quitter les lieux, pour avoir guéri les fous, comme s'il avait rompu un ordre des choses bien établi et bien accepté.

refus de vivre se traduit par l'anorexie : Bokhārī cite un cas de refus de nourriture chez un lycanthrope qu'il aurait été obligé d'alimenter, ligoté au préalable, au moyen d'une corne de vache ; il n'est pas impossible qu'il se soit agi en fait ici d'un cas de rage compliqué d'hydrophobie ;

– par son comportement marqué par l'agitation : celui qui est atteint par cette affection ne peut tenir en place, signale Ĵorjānī. Pour cet auteur l'assimilation à la "capraïgue" est totale. Mais Avicenne fait lui aussi de l'agitation le maître symptôme de la lycanthropie : le malade est un égaré qui court en tous sens, s'éloigne sans savoir où il va, et pourquoi il y va, il oublie ce qu'il veut faire en chemin et change alors de direction.

S'il rencontre d'autres hommes il les fuit et court vers le désert. Pour s'écarter le plus possible de l'humanité, il élit domicile (*ma'wā'*) dans les cimetières (*gūrestān-hā*). Il ne communique pas, mais pousse des cris (*bāng*, écrit Tiflīsī) ; inversement pour Bokhārī il peut rester silencieux (*khāmūš bāšand va hīč sokhan nagūyand*). Quoiqu'il en soit il est privé de parole sensée, expression de cette part d'animalité qui caractérise le malade. A titre indicatif Ĵorjānī mettait l'audition au dessus de tous les autres sens, parce que, précisément, le langage est ce qui place l'homme au dessus des autres animaux de la Création...¹⁹

Le lycanthrope est imprévisible, car, paralysé par la peur des autres, il donne le change par une immobilité trompeuse qui peut être le prélude à un assaut agressif ; ainsi, d'après Ĵorjānī, doit-on être avec lui sur ses gardes (*hadār kardan*) et ne pas laisser endormir sa vigilance ;

– pour Bokhārī, au contraire, la maladie ne se définit pas par le mouvement, elle est avant tout une atteinte de la rai-

19. Ĵorjānī, *Dakhīreh-ye Khwārazmshāhī*, Livre VI, Discours III ; l'*amentia*, en Occident, se définissait aussi par l'inaptitude à la communication et le fou était assimilé à l'«animal dépourvu de raison». Cf. Simonet, J., *Du concept de maladie mentale chez Saint Thomas d'Aquin*, Thèse Broussais, 1971, p. 18, et Laharie (M.), *La folie au Moyen-Âge*, p. 70.

son (*kherad*). On peut supposer qu'il n'a pas nos facultés de perception à sa façon particulière de regarder les autres hommes, les yeux écarquillés. Avicenne en conclura, plus péremptoirement, que la perception est émoussée et l'œil affaibli ; comme l'animal, le lycanthrope n'a pas la perception consciente de ce qu'il voit.

Enfin tous ces auteurs, et en premier lieu Avicenne, précisent bien que le lycanthrope n'est pas en fait dangereux, il n'a rien de ce que sera son homologue d'Occident, le loup-garou.

De quelle maladie s'agit-il en définitive?

La symptomatologie telle qu'elle est décrite, même dans sa brièveté, peut évoquer les phénomènes hypocondriaques de transformation et de métamorphose des psychoses dépressives délirantes. Certains patients pensent être de verre, de papier, de beurre, matières fragiles, comme ils peuvent aussi avoir la conviction délirante d'être métamorphosés en animal et donc griffent, marchent à quatre pattes, miaulent ou aboient. Le phénomène peut être aigu, réactionnel, en «raptus» ; sous la forme collective on en a un exemple pittoresque et saisissant avec l'épidémie de miaulements dans un couvent rapportée par Pierre Nicole (1625-1695).²⁰

Chez les auteurs médicaux persans la question de la transformation n'est pas au premier plan, l'animalité n'est même évoquée que de manière contingente. Nous sommes loin des lycanthropes du Moyen-Age occidental tardif qui se sont appropriés le maximum des caractéristiques du loup. Le tableau qui nous est fait est celui d'une psychose extrêmement régressive

20. Raulin, J., *Traité des affections vaporeuses du sexe*, Paris, 1758, pp. 117 sqq. La boanthropie des filles de Proétos, roi d'Argos, évoque la même pathologie (Herodote, *Enquêtes*, IX-34). Melampous, le mage-médecin appelé par Proétos pour guérir ses filles qui se croyaient devenues vaches, les guérit par la magie et les herbes médicinales mises dans l'eau de leur abreuvoir. C'est à notre connaissance la première mention d'un traitement de métamorphose, c'est aussi l'équivalent de l'anecdote d'Avicenne et du prince bouwayhide: cf. *supra*, note 5.

avec autisme, démentification, agitation. Mais il est fort probable que le *qoṭrob* ait englobé d'authentiques cas de rage, dans ses formes psychiques.

Le traitement

La cause de la maladie étant un désordre humoral, la thérapeutique est donc aisée, elle repose sur l'élimination de l'humeur incriminée et sur le traitement des dégâts déjà faits.

Le traitement général est classique : il commence par une saignée copieuse, menée jusqu'à la limite de la syncope (*andar fašd-e ū mobālaġāt konand*, précise Ĵorĵānī) ; cette méthode est attribuée au Grec Rufus d'Ephèse par Tiflīsī. On fait par la suite appel à la purge à l'épithymum que Tiflīsī attribue cette fois-ci à Ibn Māsawayh ; cette purge au petit lait est de longue date le purgatif spécifique de la bile et de l'atrabile.²¹ On lutte aussi contre le dessèchement, et le patient prend les bains d'eau tiède ; là encore, quand il s'agit d'humidifier Ĵorĵānī précise qu'il faut être énergique (*Andar tarī bāz āvardan nāz mubālaġat konand*), et ce praticien recommandait le vin blanc, parce qu'il combinerait le pouvoir d'augmenter l'humidité et celui d'apporter le sommeil. On évite les diurétiques et on prescrit une alimentation sans amidon, qui consomme l'humidité du corps et crée des engorgements. Pour protéger le cœur du malade que les méthodes précédentes ont pu secouer, on lui donne de la puissance avec de la grande thériaque, des fortifiants et des humidifiants.

Ce traitement général est à peu de choses près celui de Marcellus de Sidé et des médecins postérieurs.²²

Quant au traitement local, il intéresse naturellement la tête : embrocations de la tête et instillation dans le nez d'huile de *kadū* ou d'huile de violette, traitement dont Tiflīsī attribue

21. B. Bayṭār, n° 2066.

22. Ces traitements sont réunis dans «De melancholiā ex Galieno, Rufo, Posidonio et Marcello, sicamii Aëtii libellus», in *Claudii Galenii Opera Omnia*, édition C.-G. Kühn, réédition Georg Olms, Hildesheim, 1965, pp. XIX/719 sqq.

le paternité à Māsarĵawayh.

Faute de résultats, on passera à une seconde étape, traitement étrange qui est le massage du lycanthrope. La complétude du corps apparaît comme le nœud de l'affection, comme si la psychose avait été intuitivement décelée et comme si la question de la lutte du sujet contre le morcellement du corps avait été perçue. Les mythes de zoomorphose passent tous par une mise en scène où le corps est, en son entier, soumis à un traitement de transformation ; ainsi en est-il, par exemple de l'homme qui se mue en loup en s'immergeant dans un étang dans Pline (VIII-22) ou, bien plus tard, celui de l'homme qui «revêt la forme du loup» en se roulant dans le sable (Gervais de Tilbury).²³ C'est bien par la peau que l'animalité se constitue et devient visible. La guérison doit donc s'obtenir en inversant cette trajectoire.

Tiflīsī attribue à Iṣḥāq²⁴ l'idée d'oindre le corps du lycanthrope pour le guérir, ce qui rend le corps (*tan*) fort (*sakht*) et permet aux membres de devenir vigoureux (*qavī*) et déliés (*gošādeh*) ; le massage renforce la chaleur innée (*ḥarārat-e ġarīzi*), et induit la résolution (*tahlīl*) des «vents épais» (*bād-e setabr*) et des «sérosités denses» (*tarī-hā-ye lazej*), nerfs et vaisseaux (*rag*) en ressortent raffermiss. La justification du massage par Tiflīsī porte sur la crispation et le dessèchement du corps du malade. Les raisons du massage par les «somnifères», est toute différente chez Avicenne ; l'objectif de celui-ci était de traiter sans que la «chaleur des médicaments très nécessaires» pour traiter l'affection ne se cumule avec la chaleur produite par les incessantes et épuisantes courses du malade. Le but alors poursuivi est de refroidir le corps et de combattre les effets secondaires du traitement général. Cette explication est peu satisfaisante. L'imbroglio est complet : la pathologie n'a pas de causes humorales vraiment définies, et

23. Gervais de Tilbury : *Le livre des merveilles*, Coll. La roue à livres, les Belles Lettres, Paris, 1992, pp. 138-139.

24. C'est-à-dire probablement Abū Ya'qūb Iṣḥāq Sulaymān al-Israyīlī (850-ca 941).

donc la symptomatologie ne peut être rattachée de manière convaincante à quelque chose d'atrabilaire (froid et sec) ou bilieux (chaud et sec). Dans ces conditions la thérapeutique ne peut être qu'incertaine, puisqu'elle se propose seulement de neutraliser les qualités des humeurs morbides par leurs contraires (par exemple traiter l'atrabile par le chaud et l'humide).

Jorjānī décrit la méthode à employer : on assure la contention des cuisses et des jambes, on frotte, puis on met les pieds du patient dans l'eau chaude qui sera meilleure si on y a fait infuser de la camomille ; le massage entre dans une stratégie de traitement tous azimuts : on verse sur la tête une décoction d'écorce de pavots et de camomille, on instille dans le nez de l'huile tirée des grains de courge et de la violette. Cette même huile servira à frotter le nombril, le fondement et la plante des pieds du malade, et on lui versera au goutte à goutte de l'huile de courge mêlée à du lait de femme ou du blanc d'œuf sur la tête. Ainsi de la tête aux pieds le patient est réinvesti, pétri comme une entité, ceci en vue d'une seconde naissance, celle de la réappropriation de l'unicité de son corps par le sujet. On peut supposer que le lycanthrope, ravalé au stade de l'animal, est contraint à refaire son parcours vers l'humanité raisonnable par cette reprise en possession du corps en un tout. On notera que si l'huile utilisée, à base de violette, ne figure pas dans la pharmacopée de l'Inde, il est probable qu'il y ait une tonalité d'essence indienne dans cet appel au massage thérapeutique.²⁵

Jorjānī met aussi au premier plan le massage à l'huile de

25. C'est l'avis de M. Guy Mazars qui enseigne l'histoire de la médecine indienne à l'École Pratique des Hautes Etudes (IV^e section), et qui signale des indications proches de la médecine indienne. L'antiquité tardive vit néanmoins apparaître des thérapeutiques proches, bains huileux d'Archigène dans le traitement du délire phrénétique, frictions huileuses dans des indications plus élargies (Celse, Caelius Aurelianus, Oribase, Aëtius). L'huile de violette, en fait huile de sésame parfumée à la violette, est propre à la pharmacopée arabo-musulmane : elle est employée pour réprimer et tempérer la chaleur excessive, et à ce titre est censée guérir les céphalées fébriles ou les insomnies (Baytār, n^o 912).

violette, dans les soins du nouveau-né, réunissant là l'exploration et l'investissement du corps.

Ces massages passèrent en Occident, on les retrouve par exemple dans le *Liber Pantegni*.²⁶ Et Jérôme Cardan, au XVI^e siècle, médecin féru en démonologie (et en lycanthropie) soignait ses troubles du caractère (souvent délirants) avec des massages quasi rituels de tout le corps.²⁷

La notion d'onguent de guérison est bien présente en Occident, et de longue date, on en a l'exemple avec le cas d'Yvain le héros de Chrétien de Troyes, contemporain de *Majnūn*. Yvain s'animalise, par folie amoureuse, perd la raison et s'écarte du monde, il est ramené à la raison par une friction avec l'onguent de la fée Morgane . . . « tempes, front et corps tout entier, jusqu'à l'orteil ». ²⁸

A l'inverse, pendant plusieurs siècles les soi-disants loup-garous d'Europe décriront dans leurs aveux (à l'occasion de leur procès en sorcellerie) l'usage d'onguents, cette fois-ci utilisés dans le sens inverse, pour se transformer en loup. Ces onguents de transformation eurent bien des parentés avec les remèdes du *qotrob*, sans doute pour avoir été puisés dans la littérature médicale contemporaine ; ce sont, dans les récits, les frictions du corps avec des pommades et des liniments spéciaux, avec ingestion de breuvages à base de jusquiame, de stramoine et de belladone.

Ainsi dans les deux sens de la métamorphose, il est fait usage de frictions du corps.

Chaque passage, d'homme à loup, et de loup à l'homme, faisant l'objet d'une opération, la sorcellerie occidentale fit na-

26. « Jugatur mollicies manum et pedum ; brachia cubiti pedes cruri suaviter fricentur oleo viola ». *Liber Pantegni*, Liber quintus practice, cap. XX, « De melancolia et ejus cura », Omnia Opera Ysaac, Lyon, 1515.

27. « . . . graisse d'ours ou huile de nymphéa dont je m'enduisais dix-sept endroits du corps : les cuisses, la plante des pieds, la nuque, les coudes, les poignets, les tempes, le parcours des veines jugulaires, la région du cœur et du foie et la lèvre supérieure ». (Jérôme Cardan, *Ma vie - De propria vita-*, Berlin, Paris, éd. 1992, p. 51).

28. Laharie, M., *La folie au Moyen-Age, XI^e-XIII^e siècles*, pp. 230 sqq.

turellement appel à deux onguents différents, l'un qui «*change en loup*», l'autre qui redonne la forme naturelle.²⁹ Ces onguents de transformation étaient de deux ordres, soit de transmutation et l'individu muait réellement en loup, soit un onguent hallucinogène (la faculté imaginative étant illusionnée par l'effet du baume); du premier baume les sorcières étaient censées user et abuser pour se transformer en chats, hiboux, corbeaux, pies etc ...³⁰

L'échec du massage entraînait le recours à la thérapeutique palliative qui était en premier ressort le sommeil profond. La logique est semblable à celle du traitement du cancer terminal, où Avicenne comme Ĵorĵānī faisaient appel aux seuls antalgiques.

Le meilleur moyen d'empêcher le lycanthrope de réagir et de bouger est en effet de le faire dormir. Certes, Avicenne espère faire retrouver au malade un tempérament (*mezāj*) équilibré. Comme pour la saignée, l'excès n'est pas de trop, et le sommeil provoqué par l'opium avoisinera le coma vigile. Et Ĵorĵānī réutilise la formule déjà vue, qu'il reprend comme un refrain : *andar tadbīr-e kh^wāb-e ū nīz ham mubālaġat bāyad kard*, et, en cas d'excès atrabiliaires, il recommande une pilule du sommeil (*habb-e šabyār*), composée de hiéra pikra, d'épithymum, de lavande stœchas, de pulpe de courge, de pierre d'Arménie, de lapis lazuli, d'ellébore noire (pour un tiers du poids total!), de myrobolan de Caboul et de gomme adragante. Ce somnifère est réservé aux cas où l'on aura diagnostiqué une cause atrabilaire, il faudra être plus prudent si l'agent responsable est la bile brûlée; à ce moment-là, on réduira dans la composition la part des ingrédients somnifères, à cause du risque de trop grand dessèchement. Ĵorĵānī conseille aussi un

29. Cf., par exemple, la déposition Michée Bauloz (1062) dans Jean de Nynauld, *La lycanthropie, transformation et extase des sorcières*, édition critique, Frénésie éditions, Paris, 1990, annexe I/133 sqq.

30. La méthode restant le massage total. Encore en 1717, il fut démasqué à Salzburg en Autriche un lycanthrope «couvert d'onguent des pieds à la tête», la boîte d'onguent noir qu'il détenait servit de pièce à conviction, Jean de Nynauld, *op.cit.*, pp. 166-167.

breuvage au *khāškhāš* (papaver somniferium), à base de jus de nénuphar, de jus de violette, de jus de concombre, de semence de *khāškhāš* blanc, additionné éventuellement d'un *metqāl* de semence de jusquiame blanche. La narcose se mènera aussi en externe, en embrocations (arrosage de la partie malade, ici par des *naṭūl-s*, lotions, à base de morelle noire, de camomille et de laitue vireuse).

Les somnifères ne sont donc pas prescrits seuls mais bien avec des psychodysléptiques, dont le prototype, utilisé depuis toujours contre la folie, est la mandragore (*sāsak*, *luffāh*), et Ibn Bayṭār nous apprend qu'elle a pour nom *sirāj al-quṭrub*, la «lampe des goules»; vantée par Hermès, écrit-il, comme la plante qui guérit les maladies dues aux génies et aux démons, elle est efficace contre la maladie mentale, les tics, l'épilepsie, l'aliénation mentale, les convulsions et la confusion mentale. D'où le paradoxe qui fit qu'en Occident ce remède psychodysléptique devint l'agent même de la maladie. Les drogues orientales furent mises, par les polémistes européens des XVI^e-XVII^e siècles, au même rang que l'atrabile, véritable drogue interne, produite par l'organisme :

« ... les sens des lycanthropes ou cynanthropes susdits sont trompés et déçus naturellement par la vertu des vapeurs et fumées intérieures qu'exhale la colère noire en leurs cerveaux, de même aussi peuvent-ils être trompés par potions et poudres prises intérieurement, ou par collyres, onctions et parfums faits à l'extérieur, composés d'herbes, fruits, semences, racines, sucs, bois et quelques parties de certains animaux, lesquelles choses ont vertu de troubler et tromper les sens en leur représentant des vaines figures des choses qui ne sont point présentées en effet. De telles et semblables choses, les Turcs composent une certaine poudre, qu'ils nomment «Heiran Luc» ... »³¹

Le «Heiran-Luc» en question n'est autre que le haschich, la drogue de Hayranī Bābā (*Le Père Extasié*).

Enfin, le traitement coercitif restait l'ultime traitement : Ĵorĵānī estime cependant que les coups ont leur fondement

31. Jean de Nynauld, *op.cit.*, pp. 105, 139-140.

théorique car ils réveillent la faculté psychique (*qovvat-e naf-sāni*) et c'est pourquoi cet auteur recommandait de gifler le malade au visage; on associait ce procédé avec une cautérisation du sommet du crâne. En désespoir de cause, Ĵorĵānī propose de suspendre le lycanthrope dans une cage bien close. Mais le praticien fait observer toutefois qu'il s'agit là de protéger le malade contre lui-même autant que de protéger les autres; on ne le ligotera en effet que «s'il frappe les gens ou s'il se fait du mal dans ses mouvements convulsifs».

A aucun moment la lycanthropie n'est évoquée sur le mode de la diabolisation: le lycanthrope est un malade pour Ĵorĵānī, certes, en nosographie, il est classé *dīvāneh* (terme construit à partir du mot *dīv*, démon), mais c'est là seulement une dénomination médicale (il existe quatre folies *dīvānegī*: la manie, la rage, la frénésie et la lycanthropie). Bokhārī classe lui aussi la lycanthropie en *dīvānegī*. Il n'y a plus que l'étymologie pour rattacher la lycanthropie à la démonologie. Il est vrai qu'Avicenne à propos de la mélancolie avait relativisé les choses.³²

La comparaison, entre l'Orient et l'Occident, des manières d'aborder cette maladie, sur les plans étiologiques et cliniques, démontrent que la médecine scolastique orientale a sù se préserver une grande marge d'autonomie vis-à-vis de la théologie, évitant des interférences qui n'auraient produit que des aberrations. Il semblerait néanmoins, contre toute attente, qu'en Occident la lycanthropie médicale n'ait pris un tour quasi fantasmagorique que tardivement, à la Renaissance, quand la médecine occidentale éprouva la nécessité de se dégager de l'«arabisme». On crut à la métamorphose, ce qui ne fut pas le cas en Orient. L'existence des monstres n'était cependant nulle part contestée, et la raison, d'ailleurs, si elle n'admettait pas le passage d'une espèce à une autre, tolérait le foisonnement des espèces.

32. Avicenne, *Qānūn fi-ṭibb*, Ketāb II, Fann I, Maqāleh IV, Faṣl VIII, éd. Boulaq, Le Caire, Tome II, p. 67.

Seyyed Mohammad MAHMOUDI

L'*Ezāfe* et le traitement automatique de la langue

L'une des perspectives ouvertes par l'informatique, particulièrement fascinante, est la conception de "systèmes" et de "machines" qui comprendraient notre propre langue. En fait, la réalisation d'un tel objectif dont de nombreux informaticiens et spécialistes de la transmission de l'information rêvent maintenant depuis près de trente ans, n'en est encore qu'au stade de la petite enfance. Les outils informatiques sont en voie de perfectionnement, mais les analyses effectuées jusqu'à présent, à cause de la richesse de la langue et de certaines de ses caractéristiques, sont encore loin de la perfection.

L'objectif de cet article réside dans la présentation de l'un des aspects particuliers de la langue persane qui, dans une perspective de l'informatisation, pourrait être à l'origine de nombreuses ambiguïtés morpho-syntaxiques: il s'agit de la particule de liaison d'*ezāfe*.