



DRADEK

Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics,
and New Media Theories

Vol. IV Num. 1 2018

ISSN 2465-1060
[online]

Melancholy

Edited by Valentina Serio

powered by



UNIVERSITÀ DI PISA

Comitato Direttivo/Editorial Board:

Daniilo Manca (Università di Pisa, editor in chief), Francesco Rossi (Università di Pisa), Alberto L. Siani (Università di Pisa).

Comitato Scientifico/Scientific Board

Leonardo Amoroso (Università di Pisa), Christian Benne (University of Copenhagen), Andrew Benjamin (Monash University, Melbourne), Fabio Camilletti (Warwick University), Luca Crescenzi (Università di Trento), Paul Crowther (NUI Galway), William Marx (Université Paris Ouest Nanterre), Alexander Nehamas (Princeton University), Antonio Prete (Università di Siena), David Roochnik (Boston University), Antonietta Sanna (Università di Pisa), Claus Zittel (Stuttgart Universität).

Comitato di redazione/Executive Committee:

Alessandra Aloisi (Oxford University), Daniele De Santis (Charles University of Prague), Agnese Di Riccio (The New School for Social Research, New York), Fabio Fossa (Università di Pisa), Beatrice Occhini (Università di Napoli "L'Orientale"), Elena Romagnoli (Scuola Normale Superiore di Pisa), Marta Vero (Università di Pisa, journal manager).

ODRADEK. Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics, and New Media Theories.
ISSN 2465-1060 [online]

Edited by Università di Pisa



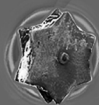
License Creative Commons

Odradek. Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics and New Media Theories is licensed under a Creative Commons attribution, non-commercial 4.0 International.

Further authorization out of this license terms may be available at <http://zetesisproject.com> or writing to: zetesis@unipi.it.

Layout editor: Stella Ammaturo

Volume Editor: Valentina Serio



DRADEK

Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics,
and New Media Theories

Vol. IV Num. 1 2018

ISSN 2465-1060
[online]

Melancholy

Edited by Valentina Serio

powered by



UNIVERSITÀ DI PISA

Les métamorphoses d'*Oreste*: lectures mélancoliques de la tragédie d'Euripide

Rozenn Michel

Abstract

This article deals with some problems raised in a PhD Dissertation that focuses on Ancient readings of Euripides's *Orestes*. It aims to show why Orestes's illness, staged in the eponymous play, could have been interpreted in the Greek and Roman worlds as melancholy disorders, while this explanation cannot be directly inferred from the Euripidean text. Indeed, this reading, probably derived from a medico-philosophical tradition, appears to be linked to a moral topos: the unwise are all mad. All in all, comparing Orestes's madness with a pathology of melancholia highlights crucial issues raised by Euripides's *Orestes*: the relationship between body and mind, the mutability of men and things, the art of variation in Euripides's poetics.

Oreste, le fils d'Agamemnon et de Clytemnestre, souffrait-il de mélancolie? La question semble incongrue, à plusieurs titres. D'abord, on peut considérer que ce personnage mythologique, comme les autres, n'a d'autre réalité que poétique dans les fictions épiques, tragiques, iconographiques, religieuses qui l'ont évoqué. Effectivement, ce qui est en jeu à travers cette formulation n'est pas la psychologie du héros mais la réflexion sur les représentations et les mentalités, par exemple celles des poètes (au sens large, les «créateurs») qui façonnent et refaçonnent le personnage, celles du public qui reçoit, superpose et confond ces (re)créations poétiques, celles des exégètes qui interprètent les unes et les autres, dans un processus complexe qui intègre bien d'autres données. Ensuite, le malheur d'Oreste, qui consiste en un destin écrasant, tuer sa mère Clytemnestre pour venger le meurtre de son père Agamemnon, est parfaitement tragique; que devrait alors sa souffrance à la mélancolie, à cette tristesse sans cause, ce malaise du corps et l'âme? Le problème se pose pourtant en ce qu'il est avéré chez quelques commentateurs anciens, qui fondent le plus souvent leur interprétation d'un Oreste mélancolique à partir d'une représentation tragique, celle de la pièce éponyme d'Euripide, l'*Oreste* (408 av. J.-C.). Il faut cependant préciser qu'ils envisagent alors la mélancolie non en tant qu'état d'âme mais en tant que pathologie, parfois causée par le dérèglement d'une humeur, selon la théorie exposée dans le traité hippocratique *De la nature de l'homme*, dont l'auteur est Polybe. La folie, attribut mythique et proverbial d'Oreste, est aussi l'une des

formes malades qui peuvent être provoquées par un accident de la bile noire. Des analyses modernes ont validé cette lecture, même si elles reconnaissent que le trouble d'Oreste chez Euripide prend exclusivement la forme de la *mania* mélancolique et non de l'humeur noire¹. Bien plus, un autre point de vue moderne, celui de P. Toohey, considère que le caractère mélancolique, en tant que tristesse irraisonnée, est inhérent au personnage mythique d'Oreste, et saute aux yeux pour ainsi dire dans une représentation iconographique (celle du «peintre des Euménides») : le héros considère, songeur, son épée, l'instrument du matricide. Pour lui au contraire, Euripide aurait failli à mettre en valeur ce potentiel mélancolique dans la tragédie éponyme². Il est donc intéressant de se demander si les signes de cette interprétation mélancolique existent dans l'*Oreste* d'Euripide, et de comprendre son origine dans les lectures antiques³.

La première piste que l'on suivra est celle offerte par le *Corpus hippocratique*. Elle n'est pas simple car la pathologie appelée *melancholia* ou *melancholiè* n'y est pas précisément décrite, alors qu'elle recouvre des aspects dont la ressemblance est trompeuse. J. Jouanna en a retrouvé et expliqué les attestations lexicales⁴. Le nom *melancholiè*, au pluriel (*melancholiai*) appa-

¹ Par exemple, Graver (2009) : « '*Melancholic*' insanity, I will argue, is a disruption of the capacity for rational impression; it is this which is attributed to Orestes and others like him ». Voir aussi Toohey (2004).

² P. Toohey (2004) pp. 16-20 : selon lui, Euripide aurait, à cause des contraintes génériques du texte dramatique, dévoyé la nature mélancolique des tourments du héros et d'Oreste, ne pouvant qu'en livrer la forme la moins complexe, la folie (p. 20).

³ La réception antique de l'Oreste a été étudiée dans ma thèse, dont je reprends ici certains développements.

⁴ Jouanna (2007).

raît dans le traité *Airs, eaux, lieux* (vers 430 av. J.-C.) pour désigner une affection qui peut survenir suite à un dérèglement de la bile. L'adjectif *melancholikos* est plus courant⁵ : il qualifie un individu perturbé par un trouble mental en général, mais on le trouve aussi en particulier dans les *Aphorismes* ou dans les *Épidémies* pour caractériser un état d'esprit associé à une «phobie dépressive»⁶ dont la description est résumée dans les *Aphorismes*⁷ : «si la crainte ou le découragement (*dusthumia*) dure longtemps, un tel état est mélancolique» (VI, 23). Par ailleurs, un passage du livre VI des *Épidémies*, en rapprochant cette pathologie de l'épilepsie, en propose une distinction intéressante : «si elle [la maladie] se tourne vers le corps, ils sont épileptiques, si elle se tourne vers la pensée (*dianoia*), ils sont mélancoliques (*melancholikoî*)»⁸. Enfin, il convient de distinguer la *melancholia* de la bile noire, *melaina cholè*, malgré la parenté étymologique. En tant qu'humeur⁹, elle fait son apparition dans les livres II, IV, et VI des *Épidémies* (composés vers 399-395)¹⁰ et dans la *Nature de l'homme*, traité écrit par Polybe, gendre d'Hippocrate, à la même époque. Il est à noter par exemple que la *melaina cholè* peut entraîner des troubles autres que la *melancholia* comme la *mania*¹¹, la folie, et qu'elle est donnée comme la rai-

⁵ Thumiger (2013) p. 63.

⁶ *Ibidem*, p. 19.

⁷ Les *Aphorismes*, qui n'ont pas été rédigés avant le 4^e siècle av. J.-C., résument des observations de la médecine hippocratique du 5^e siècle : Jouanna (1999) p. 210.

⁸ *Épidémies*, VI, 8, 31 (traduction J. Jouanna).

⁹ Dans le *Corpus hippocratique*, elle existe également comme altération de la bile (la bile noirce) ou corruption du sang. Voir Stevanović (2011) pp. 315-316.

¹⁰ Jouanna (1999) p. 166.

¹¹ *Épidémies* V, 1, 2.

son de l'épilepsie dans le *Problème XXX*, 1 d'Aristote (alors que c'est le phlegme dans la *Maladie sacrée*)¹². Dans ce dernier traité, ce sont les accès de folie et les excès en général qui suffisent à reconnaître les «mélancoliques» (*melancholikoi*).

Ce n'est donc que postérieurement et progressivement que se forme la théorie des humeurs, qui définit le tempérament humain, *kata phusin*, à l'état normal. Vers 400 av. J.-C., le traité *De la nature de l'homme* désigne quatre humeurs innées qui coexistent dans le corps humain. Le sang, la bile jaune, le phlegme, la bile noire sont mis en correspondance avec les quatre saisons et les facteurs, chaud et froid, sec et humide, qui les favorise¹³. Même si ce traité définit la normalité comme un mélange harmonieux (*kra-sis*) des quatre humeurs, il n'instaure pas, comme le montre J. Jouanna, une théorie des tempéraments: le concept du tempérament mélancolique qui détermine les dispositions morales d'un individu est postérieur, systématisé dans la médecine grecque tardive et byzantine¹⁴. Avant cela, deux relais importants contribuent à la construction de la théorie. Le traité aristotélicien des *Problèmes* (XXX, 1) porte un regard inédit sur les «mélancoliques» (*melancholikoi*), s'interrogeant sur le fait que tant

¹² *Épidémies* VI, 8, 31 met également en rapport les deux maladies: "les gens atteints de mélancolie (*melancholikoi*) ont l'habitude de devenir épileptiques la plupart du temps, et les épileptiques atteints de mélancolie (*melancholikoi*)" (traduction J. Jouanna).

¹³ Sassi (2001) pp. 152-154.

¹⁴ Voir J. Jouanna (Jouanna (2005) pp. 38-40) pour qui elle apparaît dans le milieu de la seconde renaissance de la médecine grecque. Les textes qui descendent de cette tradition n'emploient pas les termes *melancholia* ou *melancholikos*, ils utilisent la périphrase: "ceux chez qui se trouve la bile noire" (Jouanna (2005) p. 41).

d'hommes exceptionnels (*perittoz*) appartiennent à cette catégorie; il distingue des différences entre les «mélancoliques» (*melancholikoi*) «par maladie» (*dianoson*) et ceux qui le sont «par nature» (*dia phusin*). L'autre relais est Galien qui s'approprie le système quaternaire des humeurs dans son commentaire de la *Nature de l'homme* et le complète par d'autres correspondances avec les quatre éléments et les quatre organes qui les fabriquent¹⁵.

L'Oreste malade d'Euripide

De ces conceptions, c'est de la première, hippocratique, que l'on pourrait chercher les traces dans la tragédie d'Euripide, d'abord parce qu'elle est la seule dont aurait pu avoir connaissance le poète tragique (le traité *De la nature de l'homme* a été écrit après la représentation de l'*Oreste*, dans la deuxième partie du 4^e siècle av. J.-C.), ensuite, parce qu'elle est principalement médicale. Il est indéniable en effet qu'Euripide a voulu représenter la folie mythique du héros comme une maladie. La première partie de la pièce concentre presque tous ses effets dramatiques sur ses manifestations nosologiques, dans un diptyque de scènes qui devinrent célèbres. Un premier tableau ouvre la scène en montrant Oreste alité, plongé dans un sommeil profond et veillé par sa sœur dévouée, Électre. Son état de santé est l'objet des préoccupations de son entourage, inquiet des signes de

¹⁵ Sassi (2001) pp. 154-155.

son affaiblissement: le souffle fragile (v. 84 et 155), les yeux secs (v.399), les traces d'écume autour des yeux et de la bouche (v. 220), les cheveux collés par manque de soin (vv. 225-226). La deuxième manifestation de la maladie d'Oreste prend peu après une forme particulièrement spectaculaire, dans la suite de ce premier épisode (vv. 253-279). Le public assiste à une crise de démence agressive qui survient brutalement, mais dont Électre repère immédiatement les signes annonciateurs dans les yeux du héros: «Hélas! mon frère, ton œil se trouble; une rage soudaine succède à la raison que tu montrais tantôt.» (vv. 253-254)¹⁶. Oreste alors s'agite avec violence, ne reconnaît plus ce qui l'entoure, confond sa sœur avec une érinie, et tente de lutter contre les «effroyables déesses», «prêtresses d'Enfer à la face de chienne, au regard d'épouvante» (vv. 260-261) qu'il est seul à voir. Après qu'il a menacé avec un arc imaginaire les Érinyes, il revient brusquement à lui, sans avoir gardé de souvenir de sa crise, mais devinant ses errements au rythme de sa respiration («Pourquoi cette agitation, ce souffle [*pneuma*] qui s'échappe de mes poumons?»), v. 277). L'épuisement physique d'Oreste est ainsi expliqué: ses crises le vident de ses forces¹⁷. Ce qui est intéressant pour la question qui nous occupe, c'est que la crise hallucinatoire est encadrée par la mention des signes physiques qui l'accompagnent: Électre la reconnaît au changement du regard de son

¹⁶ Sauf mention contraire, la traduction des vers de l'*Oreste* est celle de Louis Méridier chez Les Belles Lettres (CUF, 1959). Toutes les traductions des textes grecs et latins sont empruntées, sauf mention contraire, à la même collection.

¹⁷ Toohey (2004) pp. 21-22 met cet aspect bien en évidence et a raison de conclure qu'Oreste n'est pas "bipolaire".

frère (vv. 253-254), le malade, quand il sort de son inconscience, devine qu'il en a été atteint en constatant son essoufflement (v. 277).

Ce réalisme, comme plusieurs études l'ont démontré¹⁸, recoupe les observations des médecins hippocratiques concernant les maladies associant les troubles de l'esprit et du corps, auxquelles appartient aussi la pathologie de la *melancholia* ou *melancholiè*. Toutefois, aucun élément ne permet de dire qu'Euripide a voulu faire ce diagnostic précis (ni même aucun diagnostic nosologique en particulier) de la maladie d'Oreste. Certes, il décrit des symptômes que l'on trouve dans les textes médicaux, mais ils correspondent davantage à ceux de la «maladie sacrée» (qui inclut l'épilepsie mais ne se réduit pas à cette pathologie): les difficultés respiratoires, l'écume qui sort de la bouche, le regard troublé (qui peut rappeler la divergence des yeux chez l'épileptique) sont notés dans le traité hippocratique de la *Maladie sacrée* (chapitres VI et VII). L'emploi du nom *pneuma* au v. 277, dans ce contexte, peut aussi se référer aux théories qui s'intéressent à la circulation de l'air dans le corps humain, qu'évoque aussi la *Maladie sacrée* à propos des crises des épileptiques (IV et VII où l'écume est expliquée comme la réaction du poumon qui ne reçoit plus d'air) ; les correspondances sont encore plus nombreuses avec le traité *Des Vents* qui, dans le passage concernant la «maladie sacrée» (le chapitre XIV), donne une autre explication à l'écume: c'est le produit de l'afflux important de l'air (ce que l'auteur du traité appelle les «vents») dans les vaisseaux qui

¹⁸ Jouanna (1987); Garzya (1992); Guardasole (2000).

fouette pour ainsi dire le sang. Quand la crise prend fin avec le réchauffement du sang, conséquence de la dépense physique que le corps a déployée pour lutter contre la perturbation provoquée par l'air, les vents se dissipent par la respiration et par le phlegme: «une fois que l'écume est sortie en bouillonnant, que le sang s'est apaisé, que le calme (*galènè*) est revenu dans le corps, la maladie cesse» (XIV, 7). Le nom *galènè* est justement prononcé par Oreste pour dire son soulagement à la sortie de sa crise: «Au sortir des vagues, je revois l'embellie (*galènè*)» (v. 279). Pour autant, qu'Euripide s'inspire de ces écrits médicaux n'implique pas qu'il veuille expliquer la folie d'Oreste par la pathologie de la «maladie sacrée». Il s'en sert pour renforcer le réalisme de sa représentation, pour réfléchir aux perturbations physiologiques liées aux désordres mentaux, mais ne réduit pas à cela la folie d'Oreste.

Il n'y a, par ailleurs, aucun indice ni d'une perturbation de la bile (explication pourtant présente dans la *Maladie sacrée* pour la *mania*) ni de cette *dusthymia* mélancolique évoquée par l'aphorisme hippocratique¹⁹. D'une certaine façon, le processus de la *melancholia* présenté dans le *Corpus hippocratique* ne serait pas cohérent avec la maladie d'Oreste: si le rapport du corps et de l'âme est central dans la compréhension de son trouble comme dans celui de la

¹⁹ *Aphorismes*, 6e section, §23, IV L 568: "si la crainte ou le découragement dure longtemps, un tel état est mélancolique" (VI, 23). En revanche, dans la *Médée* d'Euripide, le nom *dusthymia* (v. 691) et le participe *dusthumoumenè* (v. 91) qualifient l'héroïne. On n'en déduit pas qu'Euripide ait conçu ce personnage comme souffrant de mélancolie mais que, si son intention avait été de proposer une telle interprétation d'Oreste, il aurait pu puiser à cette famille de mots (dans l'hypothèse où l'aphorisme hippocratique lui était connu de lui).

melancholia, il est inversé entre les deux pathologies. La tristesse et l'abattement d'Oreste recouvrent bien les symptômes rapportés dans l'aphorisme, mais ils sont la cause et non la conséquence du mal. Dans le livre VI des *Épidémies*, c'est la perturbation physiologique qui est première, avant de déranger le corps (dans le cas de l'épilepsie) ou l'esprit (dans le cas de la mélancolie). Oreste, dans la tragédie d'Euripide, donne cette célèbre explication de son mal (ou de sa maladie, *nosos*):

«Ménélas: Qu'as-tu donc? Quel est le mal (*nosos*) qui te perd?

Oreste: La compréhension (*sunesis*), parce que je sais que j'ai commis des actes terribles.

Ménélas: Quoi? La sagesse est d'être clair et non obscur.

Oreste: C'est précisément le chagrin (*lupè*) qui me consume.

Ménélas: Oui, terrible est ce dieu, mais on peut s'en guérir.

Oreste: Et la folie (les *Maniai*) qui venge le sang maternel»²⁰.

Le nom *sunesis* est le substantif du verbe *sunienai* («rapprocher» puis «rapprocher par la pensée, comprendre») et «désigne la faculté d'intelligence»²¹,

²⁰ Euripide, *Oreste*, vv. 391-400. Traduction L. Méridier, remaniée.

²¹ Assaël (1996) p.53. Voir Cancrini (1970) pp. 20-22. Le terme *sunesis* (σύνεσις), relativement rare, n'apparaît pas chez Eschyle et Sophocle; en revanche, on le trouve employé à sept reprises dans les tragédies d'Euripide, trait propre à son style, raillé par Aristophane. Dans le *Cratyle*, son sens large est la "compréhension", mais peut aussi désigner une discipline scientifique (traduit par "science" comme dans "science médicale"): Gauthier et Jolif (1970) pp. 519-520. Chez Aristote, la *sunesis*, contrairement à la *phronèsis*, est l'instance qui juge les actions après qu'elles ont été accomplies: cette fonction

que le traducteur des Belles Lettres a traduit par «conscience». L'intelligence d'Euripide est de proposer trois causalités du mal d'Oreste que l'on peut associer selon un rapport d'addition ou de synonymie. Le public de la pièce, selon ses préférences, peut choisir l'une d'entre elles: Oreste est malade parce que son intelligence est endommagée, (un intellect lésé, selon une conception hippocratique, qui ne supporte pas la pensée du crime, un concept nouveau), ou parce qu'il est accablé par le chagrin, ou bien parce qu'il est poursuivi par les déesses de la vengeance (les déesses ériniques désignées sous l'appellation de *Maniai*). On peut voir également dans cette succession de réponses l'analyse du processus de la folie, une réaction en chaîne à la suite du matricide: la prise de conscience, intellectuelle, du crime produit une détresse morale (le remords) telle qu'elle conduit à la folie. La *mania* d'Oreste n'est plus une punition divine mais un phénomène psychologique explicable et compréhensible même à la suite d'un crime aussi terrible. Cette claire identification éloigne donc du «mélancolique», qui souffre d'une tristesse sans cause, de terreurs sans objet²². Toutefois, Euripide n'impose pas cette interprétation au détriment des autres: les Érinies, déesses de la vengeance, même si Oreste est seul à les voir, sont toujours présentes. C'est d'ailleurs un autre argument qui s'oppose à une identification mélancolique du mal d'Oreste, à savoir la force de la tradition, à la fois mythique et médicale.

convient parfaitement à l'interprétation générale du vers 396 et peut légitimer une traduction par "conscience" dans l'Éthique à *Nicomaque*.

²² Voir aussi Toohey (2004) p. 25.

La *mania* du héros, inscrite dans le mythe, rituelle et proverbiale²³, est attachée à sa réputation, si bien que les écrits médicaux postérieurs, qui distinguent, suivant les *Aphorismes*²⁴, la *melancholia* de la *mania*, placeront Oreste dans cette dernière catégorie: c'est le cas de Celse, historien de la médecine antique, vivant au début de notre ère²⁵.

Il paraît donc difficile d'affirmer, sur le plan strictement médical, que le poète tragique ait conçu son héros comme un malade mélancolique. Mais son public, spectateurs et lecteurs, peut en décider autrement. Ce qui est particulièrement intéressant, c'est que cette lecture évolue également en fonction de l'évolution du concept de la mélancolie. Contrairement à ce que l'étymologie si nette du mot pourrait faire croire, la *melancholia* n'est pas une création technique du langage médical mais préexiste probable-

²³ La folie d'Oreste est rattachée à un culte local de Messène (Pausanias, *Description de la Grèce*, VIII, 34, 1-4): "En sortant de Mégalo polis pour aller à Messène, quand on a progressé de quelques sept stades, il y a à gauche de la route un sanctuaire pour des déesses. On appelle les déesses elles-mêmes, mais aussi le territoire alentour du sanctuaire, *Maniai* (les Folles). C'est, à mon avis, une épiclèse des Euménides, et l'on dit qu'Oreste, après le meurtre de sa mère devint fou à cet endroit [...] À côté de cet endroit s'en trouve un autre appelé *Akè* (les Remèdes), parce qu'Oreste y trouva la guérison de son mal." Elle est passée en proverbe jusque chez Érasme qui recueille dans ces adages l'expression *Oreste insanior*, "plus fou qu'Oreste" (*Prolegomena des Adages XIII. Defiguris proverbialibus*).

²⁴ Dans le *Corpus hippocratique*, la *mania* et les mots de sa famille semblent désigner la folie, dans son sens le plus général et non spécifiquement médical, et les accès de folie qui sont inhérents à une maladie. Elle n'est pas pour autant une catégorie englobant d'autres maladies mentales comme la "maladie sacrée", la *phrenitis* ou la *melancholia* (ou la pathologie des *melancholikoi*). Voir Thumiger (2013). Les *Aphorismes* (III, 22) proposent cependant pour les maladies d'automne la triade suivante: épilepsie, mélancolie et manie [Jouanna (2007) p.21].

²⁵ *De medicina*, III, XVIII, 19, voir Pigeaud (1987) p. 120. Celse établit trois sortes de maladies mentales, liées à des troubles de perception: la *phrenitis*, la *melancholia*, la *mania*. Il faut aussi noter que les scholies de la pièce ne proposent jamais cette interprétation du personnage: voir Michel (2017) pp. 376-377.

ment à la théorie des humeurs. Plutôt que de faire référence à un déséquilibre biliaire, le terme peut englober en général toutes les émotions négatives comme la colère ou le désespoir²⁶. Quant au nom *cholè*, qui désigne la bile dans les textes médicaux, il est classiquement employé dans les textes littéraires dans un sens non médical, pour désigner une émotion liée au *cholos* homérique, la colère. Cette indétermination entre le sens courant et le sens médical doit inciter à traiter avec prudence l'emploi des mots de la famille lexicale de la mélancolie. Le problème se pose dans le *Ploutos* d'Aristophane dont les premiers vers parodient l'*Oreste* d'Euripide:

«Mais ce Loxias,
 'Qui du haut d'un trépied d'or ouvré vaticine',
 Je lui fais ce juste reproche que, étant médecin
 et devin, à ce qu'on dit, habile, il a renvoyé
 mon maître détraqué (melancholônta) [...]»
 (vv. 8-12)

Le deuxième vers de ce passage s'inspire probablement de l'*Iphigénie en Tauride*²⁷, mais il est également provoqué par le souvenir de l'*Oreste* qui paraphrase ainsi l'injonction apollinienne du matricide: «la parole venue du trépied d'Apollon» (v. 329). En effet, l'ordre du dieu (suivre la première personne venue) est mis en question par le locuteur, tout comme Oreste aux vers 285-287 contestait la justice du dieu: «J'en veux à Loxias, qui m'ayant poussé à un forfait abominable, ne m'a donné pour réconfort que des mots, non des

²⁶ Jacques (1998) pp. 220-222; J.-M. Jacques signale que le verbe *μελαγχολάω* (et le simple *χολάω*) est synonyme de *μαίνομαι* dans le dialecte attique (p. 222).

²⁷ Au vers 976. *Iphigénie en Tauride* a été représentée vers 414 av. J.-C.

actes.» Dans le contexte éminemment médical de cette tragédie (la divinité de la Richesse est conduite par le héros dans le sanctuaire d'Asklépios où elle va recouvrer la vue), faut-il voir une intention médicale dans l'emploi de ce verbe de construction récente *melancholaō*²⁸? Parallèlement, faut-il voir, par la citation des vers de l'*Oreste*, une allusion à la folie de son héros, et dans ce cas, un sens spécifiquement médical de diagnostic mélancolique? Même dans cette hypothèse doublement incertaine, une telle référence n'impliquerait pas qu'Aristophane ait effectivement reconnu dans la tragédie d'Euripide les caractéristiques d'une pathologie, la *melancholia* ou un trouble de la bile noire ; elle pourrait simplement dire que le poète comique prend cet exemple mythique du fou qu'est Oreste, évocation suscitée par les vers de la tragédie, pour évoquer une représentation moderne de la médecine contemporaine.

La mélancolie des héros selon Aristote

Pour autant, la pratique qui consiste à identifier chez un héros mythique des troubles liés à la bile noire est bien avérée, et cela dès Aristote²⁹. Il relie

²⁸ Le verbe *μελαγχολάω* serait un synonyme de *μαίνομαι* propre à la langue attique selon la scholie au v. 12 de *Ploutos* (voir Cusset 2014 note 6 p. 179); toutefois, l'inflation du vocabulaire hippocratique dans le théâtre d'Aristophane laisse penser qu'il peut revêtir son sens médical (Byl 1990 p. 156: "Μελαγχολάω est employé par le poète dès 414, dans les *Oiseaux*, vers 14; il sera utilisé plus souvent dans les deux dernières pièces [*Assemblée [des femmes]*, 251; *Ploutos*, 12; 366, 903]").

²⁹ On peut aussi citer l'exemple d'Arétée de Cappadoce (1er siècle ap. J.-C) qui lit Homère avec son regard de spécialiste: il voit dans la description de la colère d'Agamemnon rapportée dans l'*Iliade* l'action pathologique de la bile noire.

l'adjectif *melancholikos* (par lequel il désigne une catégorie de personnes sujette à une perturbation soudaine et spectaculaire du comportement, ou les victimes de troubles psychologiques ponctuels) aux fluctuations de la bile noire³⁰, par exemple dans le *Problème XXX*, 1, qui lui est attribué sans doute à raison³¹.

Il y cherche pourquoi les hommes d'exception (*perittoï* 955 a 39) sont de tempérament mélancolique, catégorie dans laquelle il classe Héraklès ou Ajax à cause de leur folie ou de leurs symptômes physiques comme les ulcères. Aristote s'intéresse en particulier aux deux phases de la mélancolie, dépressive et extatique, qu'il explique par les fluctuations de la bile, son refroidissement ou son réchauffement, qui occasionnent ces manifestations débordantes d'abattement ou d'excitation. C'est pourquoi l'instabilité de ces caractères portés à l'un ou l'autre extrême par la bile noire en fait des personnages remarquables.

Il n'est pas question d'Oreste dans cet écrit, soit qu'il ne suscite pas la même admiration chez l'auteur du fait de sa réputation douteuse (l'auteur d'un matricide), soit que sa caractérisation habituelle («ce fou d'Oreste») l'empêche de changer de catégorie, soit encore que la nature de la folie d'Ajax diffère de celle d'Oreste justement parce qu'elle est la cause de son malheur et non sa conséquence. Mais si on substitue à Ajax, par exemple, le nom d'Oreste, ces démonstrations restent probantes.

Voir Jacques (1988) pp. 220-221.

³⁰ Voir Pigeaud (1981) p. 124.

³¹ Il pourrait être effectivement son œuvre Van der Eijk (2005) pp. 167-168.

Le traité rapporte en effet (mais sans les détailler) des accidents pathologiques comparables à ceux mis en valeur dans la tragédie d'Euripide: crises de folie (*ekstaseis* 954 a 25³²), comportement féroce (*agrioi* 953b13), torpeurs (*narkas* 954 a 23), athymies (*athumias* 954 a 23), terreurs (*phobous* 954 a 24), dysthymies (*dusthumias* 954b35). Oreste est également victime de tels accès: la torpeur qui marque son sommeil d'entrée de scène (quoiqu'il s'explique par l'épuisement produit par les crises), le délire maniaque associé à un sentiment de terreur. Le comportement féroce (*agrioi* 953b13) trouverait un plein écho dans la transformation du héros dans la dernière partie de la pièce, qui s'abandonne au meurtre, à la prise d'otage, à l'incendie, à la folie collective, en l'occurrence, puisque ce désir de meurtre est partagé par Électre et Pylade. Cette extrapolation d'une possible lecture mélancolique de ce comportement, fondée sur ce traité péripatéticien, est séduisante et fructueuse, mais ne trouve aucune attestation dans les textes antiques. S'il existe bien parmi les Anciens, comme on le verra, une interprétation de l'humeur d'Oreste, ce n'est pas, loin s'en faut, dans cet épisode qu'elle puise son inspiration.

³² Sur cette famille lexicale employée indifféremment comme synonyme de *mania*, voir Pigeaud (1988) pp. 38-41.

Mélancolie et images (*phantasmata*)

L'interprétation que propose le *Problème XXX*, 1 du Pseudo-Aristote montre que le public d'une œuvre peut enrichir son interprétation de sens qui n'étaient pas prévus par son auteur ; dans certains cas, cette grille de lecture peut s'imposer avec autant de force que l'œuvre elle-même à ses autres destinataires. Ce phénomène s'est probablement produit dans l'interprétation d'un Oreste mélancolique. Tout pourrait commencer d'une confusion entre les cas de *phrenitis*, de *melancholia*, de *mania*, qui partagent le même symptôme, un trouble de la perception. Les phrénétiques sont en effet victimes de crocydismos ou carphologie, croyant voir des objets qu'ils tentent de saisir avec leurs mains³³. Quant aux mélancoliques, ils sont, selon Aristote, particulièrement sensibles aux images (en lien avec le phénomène de la réminiscence); dans son traité *De la divination dans le sommeil*, cette réceptivité aux visions peut leur permettre de prévoir l'avenir, mais elle les prédispose aux cauchemars monstrueux dans *Des rêves*³⁴. Or, ce problème de la perception est très important dans les écoles philosophiques antiques car il pose la question des sens, s'ils sont un moyen valide d'atteindre la vérité. Un des arguments pour réfuter la thèse épicurienne de la fiabilité des sens est l'existence des visions vaines ou hallucinations. Le cas d'Oreste est systématiquement convoqué: il est en effet la victime la plus célèbre de ce type de perturbation mentale, parce qu'elle a

³³ Pigeaud (1981) p. 125.

³⁴ Van der Eijk (2005) pp. 141-147.

été magistralement mise en scène dans la tragédie d'Euripide – les paroles du personnage tragique qui sont constamment citées (les vers 255 et 256) confirment que c'est bien cette pièce qui nourrit le raisonnement. Tous les courants de pensée fondent leur démonstration, rapportée par l'intermédiaire de Sextus Empiricus ou de la doxographie d'Aétios (1^{er} siècle ap. J.-C.), sur le même exemple. Le stoïcien Chrysippe a probablement initié cette réflexion, transmise par le doxographe Aétios dans ses *Opinions des philosophes*, dont on cite un extrait assez long pour donner une idée de la façon dont l'exemple tragique s'imbrique dans le raisonnement:

«Le phantasme est ce vers quoi nous sommes attirés par l'attraction vide de contenu de l'imagination. C'est ce qui se produit chez les hommes en proie à la mélancolie et à la folie. Par exemple le héros tragique Oreste, quand il dit: 'Mère, je t'en supplie, ne lance pas contre moi les vierges à l'œil sanglant, à l'aspect de serpent; les voici, les voici toutes proches qui bondissent sur moi' [*Oreste*, v.255-257]. Ce langage est celui d'un fou; il ne voit rien, ce n'est qu'une impression. C'est pourquoi Électre lui répond: 'Demeure, infortuné, en paix sur ta couche, car tu ne vois rien de ce que tu crois être certain'. [*Oreste*, v. 258]»³⁵

La coordination, «en proie à la mélancolie et à la folie», ne permet pas de déterminer si ces deux noms sont des pathologies à distinguer ou s'il faut considérer leur juxtaposition comme un hendiadyin, as-

³⁵ 900 f - 901 a (n° 57 Dufour 2004).

sociant un état pathologique à sa manifestation «paroxystique»³⁶. En le comparant à un fou (en utilisant le verbe *mainomai*, de la famille de la *mania*), Chrysippe opère-t-il une distinction technique ou emploie-t-il le sens le plus courant du terme? Une telle alliance pour introduire l'exemple d'Oreste se trouve également dans le *Contre Colotès* de Plutarque («[celui] qui est plongé dans les affections de la transe et de la mélancolie», 1123 b-c). Il est aussi une autre tradition qui a pu glisser vers un amalgame des victimes de folie et de mélancolie: la veine stoïcienne qui réfléchit sur l'opposition entre les maladies du corps et de l'âme. Plutarque, quand il se demande «si les affections de l'âme sont plus funestes que celles du corps», question qui fait l'intitulé du traité, cite aussi l'*Oreste* (le vers 258). La simple présence de la citation, pourtant décontextualisée, pointerait vers une parenté lointaine entre ce problème et l'illustration qu'en offre la tragédie d'Euripide. On comprend que par glissement de sens et association d'idées, la conception d'un Oreste mélancolique a pu s'imposer à certains.

Oreste bilieux

Cette vision d'un Oreste mélancolique ou bilieux a pu être ainsi construite sur une erreur³⁷. Un texte

³⁶ C'est, selon J. Pigeaud, la position du *Problème XXX*, 1: Pigeaud (1981) p. 262; ce point de vue est défendu également par Jacques (1998) et Graver (2003) pp. 42-43.

³⁷ À laquelle s'ajoute la confusion générée par le glissement du sens des mots de la famille du verbe *melancholaô* synonyme de *mainomai* au 5^e siècle av. J.-C, qui

particulièrement intéressant, une satire d'Horace (1^{er} siècle av. J.-C.), détourne la scène célèbre de l'hallucination pour en faire une scène de comédie, mettant en scène un bilieux. Stertinius, un prédicateur stoïcien rencontré par un ami d'Horace, fustige la cupidité de ces compatriotes romains dans une diatribe rapportée dans la troisième satire du livre II. Il déclina l'axiome chrysippéen qui déclare que tous ceux qui manquent de sagesse sont des fous³⁸. Au milieu de l'énumération des crimes commis par cupidité, apparaît le meurtre de Clytemnestre par Oreste:

«Lorsque tu³⁹ fais périr ta femme par le lacet, ta mère par le poison, as-tu la tête bien saine? Quoi donc? Tu ne fais pas cela à Argos et tu n'emploies pas le fer, comme ce dément d'Oreste, pour tuer celle dont tu es le fils». (v. 131-133)

s'orientent vers le sens technique de trouble lié à la bile noire. Ainsi Cicéron s'étonne-t-il que tous les désordres mentaux soient ramenés à cette explication pathologique: "Les mots les [les Grecs] trahissent: ce que nous entendons par furor, ils l'appellent μελαγχολία, tout comme si l'esprit était seulement dérangé par la bile noire, comme si ce n'était pas souvent le cas sous l'effet d'une colère, ou d'une terreur, ou d'une douleur particulièrement fortes, c'est à ce genre de trouble que nous pensons quand nous disons qu'Athamas, Alcméon, Ajax ou Oreste, sont atteints de furor" (*Tusculanes*, III, 5, 11). Il est clair pour lui qu'Oreste n'est pas atteint de mélancolie.

³⁸ "Ne t'abuse point, mon bon: vous êtes fous, et toi, et les gens déraisonnables, oui presque tous les hommes [...]" o bone, ne te/ frustrare: insanis et tu stultique prope omnes (v. 31-32). Diogène Laërce (*Vie des philosophes*, VII, 124) fait de cet axiome un des principes fondateurs du Portique, qui définit l'absence d'intelligence ou de bon sens (*aphrosunê*) comme la folie (*mania*). Chrysippe en est probablement l'auteur puisque c'est à lui que Diogénien, un philosophe épicurien du 2^e siècle ap. J.-C., reproche d'avoir dit: "tous les hommes sont aussi fous qu'Oreste et Alcméon, à l'exception du sage" (cité par Eusèbe, la *Préparation évangélique*, VI, 8, 13).

³⁹ La deuxième personne s'adresse à un meurtrier potentiel indéfini. Sous-entendu: "tu estimes que tu commets tes crimes avec prudence et discrétion (en utilisant le poison par exemple), sans rapport avec la rage meurtrière d'un héros légendaire." Villeneuve (1969) note 1 p. 160.

«Mais peut-être crois-tu qu'il n'a perdu la raison qu'après avoir tué celle qui l'avait fait naître, et non pas plutôt qu'il était en démence et déjà poussé par les funestes Furies avant de tiédir dans la gorge de sa mère le tranchant de son épée?» (v. 134-136)

Comme R. Bond⁴⁰ l'a montré, Stertinius comprend tout autrement que la tradition épique les raisons qui ont poussé Oreste à tuer Clytemnestre: il n'aurait pas agi pour accomplir son devoir de fils vengeur mais par cupidité et ambition, dans le but de retrouver son rang et sa place sur le trône d'Argos accaparé par Clytemnestre et son amant Égisthe. Il semble que certains contemporains d'Horace n'étaient pas surpris que le meurtre d'une épouse ou d'une mère trouve un mobile dans la cupidité, et n'y voyaient pas la marque d'une aberration mentale. Ainsi Oreste serait-il bien fou, mais pas pour les raisons auxquelles on pense: parce qu'il est atteint du vice de la cupidité qui l'a poussé à de telles extrémités⁴¹. La démonstration est alambiquée, «in a characteristically oblique way» selon les termes de R. Bond, mais elle montre la force du motif dans la littérature philosophique. Enfin, la dernière phase de la démonstration de Stertinius est très intéressante. Pour démontrer que la folie du héros préexistait au crime, il prend à contrepied l'opinion adverse: si Oreste n'est devenu fou qu'après le matricide, pourquoi n'a-t-il rien commis ensuite de répréhensible (v.137-138)? Il cherche alors les preuves de cette dernière affirmation dans une scène

⁴⁰ Bond (1998).

⁴¹ *Ibidem* p. 87.

familiale. À partir de la tragédie d'Euripide que l'on reconnaît facilement comme son modèle (Électre associée à une furie, la présence de Pylade), il brosse les traits d'un caractère antipathique, aigri, qui insulte ceux qui l'entourent :

«Que dis-je? Depuis le jour où Oreste passa pour un esprit dérangé (*habitus male tutae mentis*), il ne fit rien, à coup sûr, que tu puisses lui reprocher; il n'alla point jusqu'à porter le fer sur Pylade ou sur sa sœur Électre, il se contenta de les injurier, traitant celle-ci de Furie, donnant à celui-là quelque autre nom, au gré de sa bile brillante (*splendida bilis*)». (v. 137-141)

Le philosophe efface habilement le caractère délirant et spectaculaire de la crise pour le transformer en simple mouvement d'humeur d'un homme aigri. Sans aller jusqu'à parler d'un tempérament bilieux (ce n'est que près de deux siècles plus tard que Galien amorcera la théorie des tempéraments⁴²), on peut dire qu'il décrit ainsi le caractère d'un malade chronique de la bile. L'irascibilité et la violence peuvent être des symptômes de la bile noire chez Aristote⁴³ ; et la description du comportement de l'Oreste d'Horace ressemble fort à celui du fou décrit dans le chapitre XV de la *Maladie sacrée*: «ceux qui sont fous sous l'effet de la bile sont braillards, malfaisants et ils ne restent pas en place, mais sont toujours à commettre quelque chose d'inconvenant»⁴⁴.

⁴² Par exemple dans le traité *Tempéraments*, rédigé entre 169 et 180 [Boudon-Millot (2012) p. 370].

⁴³ *Problème XXX*, 1 953 a 35, 953 b 3.

⁴⁴ Ce type de manifestations maniaques est observé dans le *Corpus hippocratique*. Voir Le Person (2015) pp. 259-260.

En tout cas, cette représentation du héros surprend, car elle déforme ses traits et les faits tels qu'ils sont présentés dans la tragédie d'Euripide. Aux antipodes du premier épisode qui présente un héros languissant et apathique, mais aussi prévenant et attentionné pour Électre, il dessine le portrait d'un individu colérique et déplaisant. C'est, d'après le satiriste, en pleine conscience, et non sous l'emprise d'une hallucination, qu'Oreste traite sa sœur de Furie, mot qui devient une simple insulte et perd son sens propre pour le figuré; sans plus de charge symbolique que «quelque autre nom» qu'Oreste aurait la fantaisie d'attribuer à Pylade en guise d'injure, ce qui revient à annihiler la part divine, inquiétante et mystérieuse, de la folie d'Oreste.

Cette vision originale de cette scène est-elle l'invention d'Horace ou de la diatribe stoïcienne? Les textes manquent pour évaluer l'état de la théorie des humeurs au premier siècle av. J.-C., la médecine grecque s'étant détournée depuis Hippocrate de la conception humorale jusqu'à ce que Galien s'enthousiasme pour le traité sur *La nature de l'homme*⁴⁵. Il existe cependant un écrit de Rufus d'Ephèse, qui vit un siècle plus tard, sous Trajan, *Sur la mélancolie*. Le fragment 70 reprend la théorie hippocratique pour expliquer le comportement de ceux qui souffrent de cette maladie: «Comme c'est à la suite de la combustion excessive de la bile jaune qu'ils tombent dans la démence, ils sont plus audacieux, plus irascibles que les autres, enclins à frapper, et accomplissent des actes tout à fait

⁴⁵ Jouanna (2007) pp. 29-30.

dangereux.»⁴⁶ Cette description convient assez bien à l'Oreste d'Horace. Le poète romain puise d'ailleurs peut-être directement au fonds des théories hippocratiques ou péripatéticiennes sur la bile, comme le fait par exemple Cicéron pour les *Tusculanes* ou son traité *De la divination*⁴⁷. Mais il pourrait s'inspirer également d'une tradition autant philosophique que médicale, dans la lignée des *Lettres* pseudo-hippocratiques. Par exemple, la fameuse *Lettre* 17, adressée à Damagète, où Hippocrate était appelé à statuer sur la folie de Démocrite, semble appartenir à la veine ménippéenne du 3^e siècle av. J.-C.⁴⁸. Ce qui est intéressant dans ce texte, c'est que la réflexion de Démocrite prend le cours d'une diatribe contre la cupidité et l'avarice humaines. De même, dans la *Lettre* 11, appartenant elle aussi à la série sur la folie de Démocrite, Hippocrate tient ce même discours où la cupidité est considérée comme une maladie plus dangereuse que la folie, ce qui est exactement le *topos* filé dans cette satire d'Horace⁴⁹. Il faut aussi s'interroger sur la *splendida bilis*, image neuve semble-t-il composée par le poète romain, et sur la parenté homonymique entre l'adjectif *splendidus* et le nom *splen*, translittération latine du *splèn* (σπλήν) grec, «la rate»⁵⁰.

⁴⁶ Traduction Jouanna (2007) p. 18.

⁴⁷ Sur la bile noire et la mélancolie. Voir Kazantzidis (2013).

⁴⁸ Smith (1990) pp. 27-28, Boehm (2014) pp. 110-111.

⁴⁹ J. Jouanna note que la cupidité ou l'avarice est une donnée du tempérament mélancolique (tradition constituée après le 6^e siècle) qui n'apparaît que dans les textes latins [Jouanna (2007) p. 45]. Faut-il y voir une influence de la diatribe romaine?

⁵⁰ Voir aussi Kiessling et Heinze (1921) qui s'appuient sur un passage de Galien (*De Symptomatum causis*, livre III, 7 p. 245) pour justifier cet adjectif. L'expression *splendidus umor* employée par Lucrèce (*De Rerum Natura*, VI, 1187) pour décrire les pestiférés d'Athènes pourrait-elle, elle aussi, avoir un autre sens?

Dans l'hypothèse d'un jeu de mot volontaire, Horace donnerait à ce mot un sens médical: la bile (sans distinction de nature, noire ou jaune) et la rate sont ponctuellement associées dans quelques écrits hippocratiques (dans les *Affections internes*, l'afflux de la bile dans la rate provoque la maladie⁵¹), et plus fréquemment chez Galien, où il s'agit plus spécifiquement de la bile noire⁵². Si la rate n'est pas encore explicitement considérée comme le siège de la bile noire⁵³, il n'est pas inenvisageable qu'un lien moins formel soit déjà établi entre les deux à une plus haute époque.

Cette tradition d'un Oreste affecté par des troubles de la bile, et en particulier de la bile noire, se trouve dans d'autres textes liés au *topos* stoïcien de la folie des non-sages, par exemple chez Perse et Varron. Ainsi, dans sa troisième satire, Perse s'inspire d'assez près d'Horace⁵⁴. Elle débute de même par une remontrance d'un personnage contre la paresse d'un de ses camarades auquel il reproche le peu d'énergie qu'il consacre à l'étude de la philosophie. L'un de ses prétextes pour ne pas travailler est de feindre la maladie; en l'occurrence, un gonflement de sa «bile

⁵¹ *Affections internes*, VII, 244. Toutefois, la rate n'est pas seulement atteinte par la bile, elle peut l'être par les autres humeurs.

⁵² Jouanna (2005) note 1 p. 14.

⁵³ *Ibidem*. J. Jouanna s'interroge sur l'origine de cette attribution, qui semble déjà instaurée dans les textes tardifs de la théorie des tempéraments. On peut se demander si elle n'est pas sous-jacente depuis beaucoup plus longtemps puisqu'un passage de *Maladies IV* (§ 2) attribue aux quatre fluides, sang, bile, phlegme, et eau, une "source" (*pègè*). C'est la rate qui serait celle de l'eau, le foie celle de la bile, le cœur celle du sang, la tête celle du phlegme. On pourrait imaginer que depuis *La Nature de l'homme*, où la quatrième humeur n'est pas l'eau mais la bile noire, on ait substitué l'humeur mais gardé la source. Voir aussi Sassi (2001) p. 154.

⁵⁴ Voir Toohey (2004) pour les échos dans ce poème de la mélancolie d'Oreste.

brillante comme du verre» (*vitrea bilis*, v. 8) risque de le faire éclater. L'expression, qui semble imiter la *splendida bilis* d'Horace, pourrait justifier la torpeur léthargique de l'étudiant négligent. La satire poursuit la caricature des vices en montrant les dommages physiques qu'ils engendrent, et s'achève en dénonçant l'illusion qui consiste à se croire bien portant quand on est vulnérable aux passions. La lecture de la morbidité des vices se double ici d'une description dont la précision évoque celle d'un diagnostic médical. Cette impression se confirme dans la conclusion de la satire, où l'on pourrait reconnaître les deux phases contradictoires de l'état bilieux, selon la température de l'humeur, la prostration anxieuse (bile froide) et l'éclat colérique (bile chaude)⁵⁵:

«Tu es glacé (*algae*), quand la pâle frayeur (*timor albus*) dresse d'une secousse sur tes membres les barbes de tes poils; d'autres fois, sous l'action d'une flamme (*face supposita*), ton sang bout (*fervescit sanguis*) et tes yeux étincellent de colère (*scintillant oculi*); et tes propos et ta conduite, Oreste l'insensé (*Orestes non sanus*) le jurerait lui-même, sont d'un homme insensé (*non sani esse hominis*)». (v. 115-118)

⁵⁵ Dans la *Maladie sacrée* (XV), la qualité froide ou chaude de l'humeur change sa nature: c'est la bile qui provoque la "folie chaude" qui rend les malades "criards, malfaisants, agités, toujours occupés à commettre une inconvenance" ; tandis que le phlegme qui refroidit le cerveau provoque un autre comportement chez le malade, en proie également aux tristesses et aux angoisses mais sans agitation. Mahieu (2008) p. 105 présente un tableau comparatif de la symptomatologie des deux manies. Les variations de la température de la bile provoquent également les phases dépressives ou extatiques de la mélancolie dans le *Problème XXX*, 1.

Si ces quatre derniers vers concluant la satire constituent une unité, ils semblent décrire la variation des états pathologiques d'Oreste même: à l'épouvante qui l'étreint au début des hallucinations (v. 255-262) succède ainsi l'élan belliqueux qui lui fait repousser et Électre et les déesses. D'ailleurs, l'allusion au flambeau (*face supposita*) fait subodorer une allusion aux torches des Furies. Quant à l'étincelle coléreuse des yeux, elle évoque peut-être les propos de Tyndare, le père de Clytemnestre, quand il note «l'œil luisant d'un morbide éclat» (v. 480) de son petit-fils Oreste.

Enfin, un autre texte satirique de la littérature latine, antérieur à ces œuvres, partage avec elles les éléments clef du *topos*. Varron (116-27 av. J.-C.), poète et philosophe, ami et rival de Cicéron, dont on sait qu'il est l'auteur d'un traité perdu intitulé *Orestes de insania*⁵⁶, a consacré une de ses *Satires Ménippées* à l'affirmation qui fait de tous les non-sages des fous. Le titre même de cette œuvre promet des pistes intéressantes pour établir une relation entre le *topos* et l'Oreste tragique: (les) *Euménides*. Il laisse supposer une inspiration tragique, peut-être eschyléenne⁵⁷, mais renvoie plus certainement de manière générale à l'allégorie de ces forces maniaques qui s'emparent du héros, et qui, par extension, peuvent saisir tout

⁵⁶ Un de ses *logistorici libri*. Il semble que l'Oreste en question soit le dédicataire de l'œuvre, Cn. Aufidius Orestes, un contemporain de Varron, qui aurait pu en tant que questeur être chargé d'examiner la validité du testament de Sempronius Tuditanus, considéré comme fou par ses proches [Morgan (1974) pp. 126-128]. Mais on peut considérer avec J. Pigeaud [Pigeaud (1987) note 110 pp. 123-124] que le *cognomen* du questeur a aussi compté dans le projet de Varron.

⁵⁷ Cèbe (1977) p. 545.

homme qui manque de sagesse. Il est vrai que le narrateur-personnage, un disciple du cynisme, accusé de folie, bénéficie, à l'instar du héros d'Eschyle, d'une réhabilitation publique; en l'occurrence, on proclame sa bonne santé mentale⁵⁸. Mais le titre est davantage justifié par la présence des Furies, employées dans une perspective allégorique, dans trois fragments parmi les quarante-neuf préservés. Dans le premier d'entre eux, elles forment une combinaison très intéressante entre la folie et la bile noire:

«À l'instant, la foule afflue, foule non de Furies (*Furiarum*), mais d'esclaves et de servantes, qui, criant tous ensemble que la 'bile noire' (*bilem atram*) me travaille, renforcent ma certitude d'être fou (*insaniae meae*).» 129 CèbeXIII p. 529, traduction Cèbe (1977).

D'après les conjectures de plusieurs commentateurs⁵⁹, l'extrait est emprunté du récit précédant la conversion du narrateur au cynisme, quand il se croyait atteint de folie, si bien qu'il doit apparaître assez tôt dans la satire. L'inspiration de cette scène très animée vient de la représentation des Furies, c'est ce que souligne le narrateur lui-même par la correction: «la foule non de Furies, mais d'esclaves et de servantes». L'intention de l'auteur est donc d'imiter la façon dont les Érinyes tourmentent leur victime, à l'instar d'Oreste dans la tragédie d'Euripide. Ce contexte porte à croire que le narrateur est jugé aussi fou qu'Oreste, selon la formule de Chrysippe, c'est-

⁵⁸ *Ibidem* p. 549 (J.-P. Cèbe reprend la proposition de reconstitution d'E. Bosalini); voir aussi p. 740.

⁵⁹ Cèbe (1977) p. 603.

à-dire atteint, comme lui, d'un excès de bile noire. À nouveau, cette coïncidence entre interprétation médicale et morale que l'on lit en filigrane dans ce fragment laisse imaginer que Varron puise dans le même fonds⁶⁰, probablement satirique, qui inspirera Horace et Perse, un creuset où se fondent la question de la folie, celle de la bile et l'exemple d'Oreste. Au-delà de cette recherche sur les sources de cette tradition, un questionnement plus profond est en jeu. En effet, la référence à ce célèbre matricide n'est pas anodine et interroge sur l'origine du mal et les motivations qui poussent à dépasser les limites du raisonnable et de la morale, jusqu'à tuer sa propre mère.

Un «contresens interprétatif créateur»⁶¹

La figure d'un Oreste bilieux rappelle le fossé qui sépare les deux acceptions différentes, le même qui oppose les adjectifs «atrabilaire» et «mélancolique», pourtant calques étymologiques exacts, latin et grec, de la qualité d'un individu atteint par la bile noire. Le premier qui substitue les étymons latins aux grecs renvoie plus particulièrement à l'aigreur du

⁶⁰ Il est possible que Varron soit l'inspirateur d'Horace et Perse mais la trame de sa satire est assez différente de celles de ces deux poètes.

⁶¹ L'expression est de J. Jouanna qui qualifie ainsi une erreur de Galien. Le médecin de Pergame, en attribuant le traité de la *Nature de l'homme* à Hippocrate, en fait la source d'inspiration de Platon: "Dès lors, aux yeux de Galien, Hippocrate devient, par sa méthode consistant à décomposer tout être en ses éléments premiers, le maître de Platon et l'initiateur de toute la recherche philosophique sur la nature poursuivie, après Platon, par Aristote et l'école stoïcienne" [Jouanna (2006) p. 3].

caractère, symptôme de la maladie, le second est revêtu d'une conception romantique même si elle n'a pas attendu le 19^e siècle pour apparaître: c'est celle qui s'intéresse au mal-être et qui sous-tend probablement la théorie des hommes remarquables du *Problème XXX*, 1. Il n'est pas d'attestation dans les textes anciens d'un Oreste dont l'anomalie du tempérament ferait la grandeur. Quant à la mélancolie prise en mauvaise part, le trouble maniaque rendant les individus irascibles et paranoïaques, elle a pu être appliquée au cas d'Oreste, mais au prix d'une déformation visible des propos et des situations de la pièce – l'écart révélant d'ailleurs l'inadéquation de ce diagnostic pour l'Oreste conçu par Euripide. Si elle ne coïncide pas exactement, la grille de lecture mélancolique (dans ses acceptions antiques), quand elle est superposée à la tragédie d'Euripide, révèle pourtant des aspects et des enjeux qui renouvellent la compréhension de l'œuvre. Par exemple, on peut relever un détail, probablement anodin, mais qui jette une lumière nouvelle sur l'analyse de la folie d'Oreste: la bile noire, rappelle J.-M. Jacques⁶², ne correspond pas à un flux identifié de la physiologie humaine; selon une théorie hippocratique, elle serait formée par un mélange de bile et de sang qui lui conférerait cet aspect noirâtre. Or, comme J. Assaël l'a montré, Euripide lie à plusieurs reprises la folie d'Oreste au sang maternel, comme s'il s'était insinué dans l'esprit du héros pour le contaminer⁶³. Si la puissance magique

⁶² Jacques (1998) p. 219.

⁶³ Assaël (1996) pp. 65-66 qui cite les v. 36-37 de la pièce ("c'est le sang maternel qui l'agite d'un tourbillon de folie"), ainsi que les v. 338 ("le sang de ta mère qui anime la frénésie") et 836-837 ("il roule des yeux égarés pleins de sang, le fils

du sang entre peut-être en cause dans les conceptions médicales antiques de la mélancolie, il est aussi possible que le poète s'appuie sur ces mystères dévoilés de la physiologie humaine pour donner plus de vigueur et de vitalité à ses métaphores.

Il est une dernière extravagance de l'*Oreste* qui prêterait à une analyse mélancolique. La partie finale de la pièce montre un tournant dans l'attitude du héros. Le frère et la sœur viennent d'être condamnés à la mort par l'assemblée d'Argos. Ils songent au suicide quand Pylade leur propose une autre solution: se venger plutôt de Ménélas, qui leur a fait défection, en tuant Hélène, répétition en quelque sorte de la punition de l'épouse coupable, un plan auquel se rallient avec joie ses deux amis (v. 1098-1172). Électre y trouve ensuite un nouvel espoir, aussitôt partagé par les autres: prendre en otage Hermione pour négocier leur vie sauve auprès de Ménélas (v. 1177-1203). La couleur de la pièce change (une fois de plus), en versant dans le mélodrame ou la parodie épique⁶⁴. Pylade et Oreste, comme «deux lions» (v. 1555), entrent dans le palais pour tuer Hélène, qui leur échappe, catastérisée par la volonté des dieux. Peu s'en faut finalement qu'ils ne détruisent le pa-

d'Agamemnon"). Les Érinyes qui poursuivent le héros ont les yeux sanglants (v. 258-259). Le traité hippocratique portant sur la *Maladie sacrée* établit aussi un rapport entre les flux sanguins et l'intellect: "J'estime que, chez aucun individu, aucun des composants du corps qui concourent à la pensée (*phronêsis*) n'est plus prééminent que le sang. Tant que ce composant demeure dans son état normal, la pensée aussi demeure. Mais quand le sang subit des modifications, la pensée aussi change." (XIV, 1)

⁶⁴ Voir Zeitlin (1980), Wright (2006). Oreste fait même une pause dans son expédition punitive, et s'amuse à effrayer un esclave phrygien en fuite avant de lui laisser la vie sauve (v. 1503-1530). Ce dialogue cocasse a surpris, souvent heurté, les commentateurs par la rupture de ton.

lais royal, en y mettant le feu: c'est Apollon apparaissant sur le *theologeion* qui ramène *in extremis* la paix et l'ordre (v. 1625-1693)⁶⁵. Plus de trace à ce moment de l'apathie morbide d'Oreste, qui avait besoin de l'appui d'un bras pour marcher quelques épisodes auparavant. Faut-il y voir une incohérence dans la construction du personnage tragique? Peut-être, mais il serait difficile de la mettre au compte d'une défaillance du poète. On pourrait même plutôt dire qu'Euripide instaure à dessein ces ruptures dans le caractère du personnage, comme il le fait dans la tonalité de la pièce⁶⁶: la plasticité du personnage d'Oreste, tantôt malade alité, fou délirant, orateur habile (au procès de l'assemblée), meurtrier et preneur d'otage, avant qu'Apollon ne lui rétablisse ses droits de souverain, pourrait illustrer la théorie des variations de comportement produites par la température de la bile dans le *Problème XXX*, 1: «parce que la puissance de la bile noire est inconstante, inconstants sont les mélancoliques» (955 a 29-31).

Mais il paraît plus légitime d'en attribuer le génie à Euripide lui-même qui modèle ces caractères. Les êtres d'exception, dont font partie les poètes, sont mélancoliques par nature: est-ce cette particularité qui permet aux auteurs dramatiques d'imaginer leur

⁶⁵ Cette fuite en avant dans la haine et le meurtre des trois jeunes gens, déçus des dieux et des hommes, pourrait aussi évoquer un mal de vivre générationnel.

⁶⁶ L'esthétique de la pièce est fidèle à sa devise, formulée par Électre: "le changement, en tout, est plaisant" (v. 234). Il s'agit aussi pour Euripide de marquer la rupture avec les versions précédentes du jugement d'Oreste, tel qu'il est présenté dans les *Euménides* d'Eschyle. C'est la raison pour laquelle le personnage d'Euripide n'atteint pas la grave dignité de celui d'Eschyle (et celle du personnage représenté par le "peintre des Euménides"); c'est le fait d'un choix esthétique délibéré et non d'une incapacité, comme le suggère P. Toohey (*ibidem*, p. 20).

personnage, comme autant de personnalités qu'ils incarneraient dans le processus de création? Ce traité péripatéticien n'en dit rien⁶⁷, mais des analyses de la *Poétique* proposent un rapprochement intéressant, mis à jour par P. Van der Eijk⁶⁸. L'une des capacités des «mélancoliques», selon Aristote, est de percevoir le semblable, les similitudes, grâce à leur sensibilité aux images, qui leur permet en particulier d'avoir des songes prémonitoires (*l'eustochia*)⁶⁹; or, dans la *Poétique*, il expose l'un des talents des poètes «doués»: «bien faire des métaphores, c'est voir le semblable»⁷⁰. Un autre passage affirme que le poète «doué» est celui qui sait ressentir «violemment les émotions», si bien que «l'art poétique appartient aux êtres bien doués ou portés au délire (*manikoi*)»⁷¹. C'est peut-être la source d'inspiration de l'ouvrage *Du sublime*, attribué à Longin, qui sonde ce qui fait la grandeur de la poésie. Il explique ainsi la force de la *phantasia* (en tant qu'«apparition», image que l'on impose à l'esprit de l'auditoire) qu'il illustre lui aussi par les hallucinations d'Oreste:

«[Tu n'ignores non plus] que sa finalité, en poésie, est le choc (*ekplêxis*) [...] Poésie et rhétorique pourtant recherchent toutes deux le < + > et le partage de l'émotion.

'Mère, je t'en supplie, ne déchaîne pas contre moi

⁶⁷ Sur cette question, voir Pigeaud (1988) pp. 48-54.

⁶⁸ Voir Van der Eijk (2005) p. 165.

⁶⁹ *Ibidem* pp. 144-145. Aristote, *De la divination dans le sommeil*, 464 a 32.

⁷⁰ 1459 a 5-7 (traduction R. Dupont-Roc et J. Lallot).

⁷¹ 1455 a 29-34 (traduction R. Dupont-Roc et J. Lallot).

Ces filles aux yeux sanglants, à l'aspect de
serpents
Les voici, les voici qui s'approchent et fondent
sur moi' [vv. 255-257]

et encore:

'Malheur, elle va me tuer! Où fuir?'⁷²
Là, le Poète lui-même a vu les Érinyes; et les
apparitions qu'il a reçues, peu s'en faut qu'il
n'ait contraint aussi l'auditoire à les voir». ⁷³

Ce qui est frappant, c'est que le poète n'est pas décrit comme le créateur de ces images; il leur paraît soumis autant qu'il y soumet son auditoire: la force d'attraction à laquelle est contraint le public est aussi quasi-irrésistible: «les apparitions qu'il a reçues, peu s'en faut qu'il n'ait contraint aussi l'auditoire à les voir»⁷⁴. Euripide, en somme, est atteint comme son personnage d'une *mania*, puisqu'il est victime lui-même (le texte insiste sur une forme de passivité), mais d'une autre nature, celle de l'enthousiasme recensé dans le *Problème XXX*, 1 comme une affection du tempérament mélancolique. Il vaut aussi la peine de remarquer que le traité *Du Sublime* concède à Euripide cette capacité à atteindre par la *phantasia* ces «hauteurs poétiques», que son naturel habituellement lui refuse (15, 3); cette façon de penser rappelle le problème sur le génie mélancolique: comme Maracus le Syracusain, il est «meilleur poète dans ses accès de folie» (954 a 37-38).

⁷² Euripide, *Iphigénie en Tauride*, v. 291.

⁷³ *Du Sublime*, 15 § 1-3, traduction Pigeaud (1993).

⁷⁴ Voir Dross (2004) pp. 74-75.

S'il est donc peu probable, contrairement à ce que certains témoignages antiques laisseraient suggérer, qu'Euripide ait voulu mettre en scène un maniaque mélancolique, ses lecteurs n'ont pas tort de proposer la comparaison, qui éclaire par ses écarts et ses points communs la compréhension de la pièce, par «un contresens interprétatif créateur» pour reprendre l'expression de J. Jouanna. Même le «forcement» du texte opéré dans la démonstration stoïcienne de la satire d'Horace introduit de fait un rapport dialogique en interrogeant sur l'origine des vices et du mal. Toutefois, ce dialogue n'est pas toujours direct: il existe une tradition interprétative qui se développe de façon autonome, c'est-à-dire d'un commentateur à un autre, sans retour au texte d'origine. C'est ainsi que la rencontre de la folie d'Oreste et de la mélancolie dans les théories sur l'hallucination a pu conduire par accident à l'amalgame. Mais, finalement, toute activité interprétative ne repose-t-elle pas de toute façon sur un amalgame, sur ce que l'on reçoit (ou croit recevoir) objectivement du texte et ses outils d'interprétation, hérités de système de pensée et de savoirs? Tous ces accidents exégétiques sont porteurs de sens, par ce qu'ils révèlent non seulement sur le commentateur mais aussi sur le texte commenté. Ces métamorphoses du sens font aussi le génie de l'œuvre.

Bibliographie

- Assaël (1996): Assaël Jacqueline, «Σύνεσις dans *Oreste* d'Euripide», *L'Antiquité classique*, vol. 65, pp. 53-69.
- Boehm (2014): Boehm Isabelle. «Lettres de médecins», *La lettre gréco-latine, un genre littéraire?* Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, pp. 101-120.
- Boissier (1861): Boissier Gaston, *Étude sur la vie et les ouvrages de M. T. Varron*, Paris, L.Hachette et Cie.
- Bond (1998): Bond Robin, "Horace on Damasippus on Stertinius on...", *Scholia*, vol. 7, pp. 82-108.
- Boudon-Millot (2012): Boudon-Millot Véronique, *Galien de Pergame, un médecin grec à Rome*, Paris, Les Belles Lettres.
- Byl (1990): Byl Simon, «Le vocabulaire hippocratique dans les comédies d'Aristophane et particulièrement dans les deux dernières», *RPh*, 64, pp. 151-162.
- Cancrini (1970): Cancrini Antonia, *Syneidesis: il tema semantico della con-scientia nella Grecia antica*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.
- Cèbe (1977): Cèbe Jean-Pierre, *Varron, Satires Ménippées. 4 (Epitaphiones- Eumenides)*, Rome, École française de Rome.
- Dross (2004): Dross Juliette, «De la philosophie à la rhétorique: la relation entre *phantasia* et *enargeia* dans le traité *Du sublime* et l'*Institution oratoire*», *Philosophie antique: problèmes, renaissances, usages*, vol. 4, pp. 61-93.
- Dufour (2004): Dufour Richard, *Chrysippe: Œuvre philosophique (I)*, Paris, Les Belles Lettres.

- Garzya (1992): Garzya Antonio, «Σύνεσις come malattia: Euripide e Ippocrate», *La parola e la scena: studi sul teatro antico da Eschilo a Plauto*, Napoli, Bibliopolis, pp. 267-275.
- Gauthier et Jolif (1970): Gauthier René Antoine et Jolif Jean Yves, *Aristote, L'éthique à Nicomaque*, Paris, B. Nauwelaerts.
- Graver (2003): Graver Margaret Robson, "Mania and Melancholy: some Stoic Texts on Insanity", *Essays presented to A.L. Boegehold*, Oxford, Oxbow, pp. 40-54.
- Guardasole (2000): Guardasole Alessia, *Tragedia e medicina nell'Atene del V secolo A. C.*, Napoli, M. D'Auria.
- Jacques (1998): Jacques J.-M., «La bile noire dans l'antiquité grecque: Médecine et littérature», *REA*, vol. 100, n°1-2, pp. 217-234.
- Jouanna (1987): Jouanna Jacques, «Médecine hippocratique et tragédie grecque», *CGITA*, n°33, pp. 109-131.
- Jouanna (1999): Jouanna Jacques, *Hippocrate, l'Art de la médecine*, Paris, GF Flammarion.
- Jouanna (2005): Jouanna Jacques, «La théorie des quatre humeurs et des quatre tempéraments dans la tradition latine (Vindicien, Pseudo-Soranos) et une source grecque retrouvée», *REG*, n°118, vol. 1, pp. 138-167.
- Jouanna (2006): Jouanna Jacques, «Aux racines de la nature de l'homme». <http://seance-cinq-academies-2010.institut-de-france.fr/discours/2006/jouanna.pdf> [7 octobre 2015].
- Jouanna (2007): Jouanna Jacques, «Aux racines de la mélancolie: la médecine grecque est-elle mélancolique?», *De la mélancolie*, Les entretiens de la Fondation Treilles, J. Clair et R. Kopp éd., Paris, Gallimard, pp. 11-51.

- Kazantzidis (2013): Kazantzidis George, “Quem nos furorem, μελαγχολίαν illi vocant’: Ciceron on Melancholy” *Mental Disorders in the Classical World*, W. V. Harris éd., Leiden, Boston, Brill, pp. 245-264.
- Kiessling et Heinze (1921): Kiessling Adolf et Heinze Richard, *Q. Horatius Flaccus: Satiren*, Berlin, Weidmannsche.
- Mahieu (2008): Mahieu Eduardo Luis, «Maladie sacrée, maladie unique: Hippocrate neuropsychiatre», *Psychiatries dans l'histoire*, J. Arveiller éd., Caen, Presses universitaires de Caen, pp. 99-112.
- Michel (2017): Michel Rozenn, *Les lectures antiques de l'Oreste d'Euripide*, Thèse de doctorat, Université Rennes 2. Adresse: <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01528794>.
- Morgan (1974): Morgan Gwyn, “Three notes on Varro’s *Logistorici*”, *MH*, vol. XXXI, pp.117-128.
- Pigeaud (1981): Pigeaud Jackie, *La maladie de l'âme: étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, troisième édition (2006). Paris, Les Belles Lettres.
- Pigeaud (1987): Pigeaud Jackie, *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine la manie*, deuxième édition (2010). Paris, Les Belles Lettres.
- Pigeaud (1988): Pigeaud Jackie, *L'homme de génie et la mélancolie: Aristote, Problème XXX, 1*, Paris, Marseille, Payot, Rivages.
- Pigeaud (1993): Pigeaud Jackie, *Longin: Du sublime*, Paris, Marseille, Payot, Rivages.
- Porter (1994): Porter John R, *Studies in Euripides' Orestes*, Leiden, Brill.

- Sassi (2001): Sassi Maria Michela, *The Science of Man in Ancient Greece*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Schlegel (1846): Schlegel Wilhelm von, *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur. I-II*, Leipzig, Allemagne, Weidmann.
- Smith (1990): Smith Wesley D., *Hippocrates Pseudepigraphic Writings*. Leyde, Brill.
- Stevanović (2011): Stevanović Divna, *De «chólos» à «cholè»: enquête sur les origines de la notion médicale de «bile»*, thèse de doctorat, Université de Montpellier 3. Adresse: <http://www.biu-montpellier.fr/florabium/jsp/nnt.jsp?nnt=-2011MON30075>.
- Thumiger (2013): Chiara Thumiger, “The Early Greek Medical Vocabulary of Insanity”, *Mental Disorders in the Classical World*, W. V. Harris éd., Leiden, Boston, Brill, pp.61-95.
- Toohey (2004): Toohey Peter, “Sorrow without Cause”, *Melancholy, Love, and Time: Boundaries of the Self in Ancient Literature*, University of Michigan Press, pp. 15-58.
- Van der Eijk (2005): Van der Eijk, Philip J., *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Villeneuve (1969): Villeneuve François, *Horace. Satires*, Paris, Les Belles Lettres.
- Wright (2006): Wright Matthew, “*Orestes*: a Euripidean Sequel”, *CQ*, vol. 56, n°1, pp. 33-47.
- Zeitlin (1980): Zeitlin Froma I., “The Closet of Masks. Role-playing and Myth-Making in the *Orestes* of Euripides”, *Ramus*, vol. 9, pp. 51-77.