



BU bibliothèque Lyon 1

<http://portaildoc.univ-lyon1.fr>

Creative commons : Paternité - Pas d'Utilisation Commerciale -
Pas de Modification 2.0 France (CC BY-NC-ND 2.0)



<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr>

UNIVERSITÉ CLAUDE BERNARD - LYON 1

FACULTÉ DE MÉDECINE LYON EST

Th. Méd. Année 2015 N° 172

ÉTUDE SYMBOLIQUE DU CADUCÉE MÉDICAL FRANÇAIS CONTEMPORAIN

THÈSE D'EXERCICE DE MÉDECINE

Présentée à l'Université Claude Bernard Lyon 1

Soutenue publiquement le **22 septembre 2015**

Pour obtenir le diplôme d'état de Docteur en Médecine

Spécialité Médecine Générale

Par **JULIENNE Nicolas**

Né le 23/11/1983 à Bois Guillaume (76)

JURY

Président du jury :	Monsieur le Professeur Alain MOREAU
Directeur de thèse :	Monsieur le Docteur Jérôme GOFFETTE
Membres du jury :	Monsieur le Professeur Alain DROUET
	Monsieur le Professeur Jean-Pierre NEIDHARDT
	Monsieur le Professeur Olivier PERRU

UNIVERSITÉ CLAUDE BERNARD - LYON 1

FACULTÉ DE MÉDECINE LYON EST

Th. Méd. Année 2015 N° 172

ÉTUDE SYMBOLIQUE DU CADUCÉE MÉDICAL FRANÇAIS CONTEMPORAIN

THÈSE D'EXERCICE DE MÉDECINE

Présentée à l'Université Claude Bernard Lyon 1

Soutenue publiquement le **22 septembre 2015**

Pour obtenir le diplôme d'état de Docteur en Médecine

Spécialité Médecine Générale

Par **JULIENNE Nicolas**

Né le 23/11/1983 à Bois Guillaume (76)

JURY

Président du jury :	Monsieur le Professeur Alain MOREAU
Directeur de thèse :	Monsieur le Docteur Jérôme GOFFETTE
Membres du jury :	Monsieur le Professeur Alain DROUET
	Monsieur le Professeur Jean-Pierre NEIDHARDT
	Monsieur le Professeur Olivier PERRU

**UNIVERSITÉ CLAUDE
BERNARD LYON 1
FACULTÉ DE MÉDECINE LYON
EST**

UNIVERSITÉ CLAUDE BERNARD - LYON 1

Président de l'Université	François-Noël GILLY
Président du Comité de Coordination des Études Médicales	François-Noël GILLY
Secrétaire Général	Alain HELLEU
Vice-président du Conseil d'Administration	Hamada BEN HADID
Vice-président du Conseil scientifique	Germain GILLET
Vice-président du Conseil des Etudes et de la Vie Universitaire	Philippe LALLE

SECTEUR SANTÉ

Doyen de la Faculté de Médecine Lyon Est	Jérôme ETIENNE
Doyenne de la Faculté de Médecine et de Maïeutique Lyon Sud – Charles Mérieux	Carole BURILLON
Doyen de la Faculté d'Odontologie	Denis BOURGEOIS
Directrice du Département de Biologie Humaine	Anne-Marie SCHOTT
Directrice de l'Institut des Sciences Pharmaceutiques et Biologiques	Christine VINCIGUERRA
Directeur de l'Institut des Sciences de Technique et de Réadaptation	Yves MATILLON

SECTEUR SCIENCES ET TECHNOLOGIE

Directeur de la Faculté des Sciences et Technologies	Fabien DE MARCHI
Directeur de l'UFR des Sciences et Techniques des Activités Physiques et Sportives	Yannick VANPOULLE
Directeur de l'Institut universitaire de Technologie Lyon 1	Christophe VITON
Directeur de Polytech Lyon	Pascal FOURNIER
Directeur de l'Institut de Science Financière et d'Assurances	Nicolas LEBOISNE
Directeur de l'Ecole Supérieure du Professorat et de l'Education	Alain MOUGNIOTTE

FACULTÉ DE MÉDECINE LYON EST

LISTE DES ENSEIGNANTS 2014/2015

Professeurs des Universités – Praticiens Hospitaliers Classe exceptionnelle Echelon 2

Cochat	Pierre	Pédiatrie
Cordier	Jean-François	Pneumologie ; addictologie
Etienne	Jérôme	Bactériologie-virologie ; hygiène hospitalière
Gouillat	Christian	Chirurgie digestive
Guérin	Jean-François	Biologie et médecine du développement et de la reproduction ; gynécologie médicale
Mauguière	François	Neurologie
Ninet	Jacques	Médecine interne ; gériatrie et biologie du vieillessement ; médecine générale ; addictologie
Peyramond	Dominique	Maladie infectieuses ; maladies tropicales
Philip	Thierry	Cancérologie ; radiothérapie
Raudrant	Daniel	Gynécologie-obstétrique ; gynécologie médicale
Rudigoz	René-Charles	Gynécologie-obstétrique ; gynécologie médicale

Professeurs des Universités – Praticiens Hospitaliers Classe exceptionnelle Echelon 1

Baverel	Gabriel	Physiologie
Blay	Jean-Yves	Cancérologie ; radiothérapie
Borson-Chazot	Françoise	Endocrinologie, diabète et maladies métaboliques ; gynécologie médicale
Denis	Philippe	Ophthalmologie
Finet	Gérard	Cardiologie
Guérin	Claude	Réanimation ; médecine d'urgence
Lehot	Jean-Jacques	Anesthésiologie-réanimation ; médecine d'urgence
Lermusiaux	Patrick	Chirurgie thoracique et cardiovasculaire
Martin	Xavier	Urologie
Mellier	Georges	Gynécologie-obstétrique ; gynécologie médicale
Michallet	Mauricette	Hématologie ; transfusion
Miossec	Pierre	Immunologie
Morel	Yves	Biochimie et biologie moléculaire
Mornex	Jean-François	Pneumologie ; addictologie
Neyret	Philippe	Chirurgie orthopédique et traumatologique
Ninet	Jean	Chirurgie thoracique et cardiovasculaire
Ovize	Michel	Physiologie
Ponchon	Thierry	Gastroentérologie ; hépatologie ; addictologie
Pugeat	Michel	Endocrinologie, diabète et maladies métaboliques ; gynécologie médicale
Revel	Didier	Radiologie et imagerie médicale
Rivoire	Michel	Cancérologie ; radiothérapie
Thivolet-Bejui	Françoise	Anatomie et cytologie pathologiques
Vandenesch	François	Bactériologie-virologie ; hygiène hospitalière

Zoulim

Fabien

Gastroentérologie ; hépatologie ; addictologie

Professeurs des Universités – Praticiens Hospitaliers

Première classe

André-Fouet	Xavier	Cardiologie
Barth	Xavier	Chirurgie générale
Berthezene	Yves	Radiologie et imagerie médicale
Bertrand	Yves	Pédiatrie
Beziat	Jean-Luc	Chirurgie maxillo-faciale et stomatologie
Boillot	Olivier	Chirurgie digestive
Braye	Fabienne	Chirurgie plastique, reconstructrice et esthétique ; brûlologie
Breton	Pierre	Chirurgie maxillo-faciale et stomatologie
Chassard	Dominique	Anesthésiologie-réanimation ; médecine d'urgence
Chevalier	Philippe	Cardiologie
Claris	Olivier	Pédiatrie
Colin	Cyrille	Epidémiologie, économie de la santé et prévention
Colombel	Marc	Urologie
Cottin	Vincent	Pneumologie ; addictologie
D'Amato	Thierry	Psychiatrie d'adultes ; addictologie
Delahaye	François	Cardiologie
Di Fillipo	Sylvie	Cardiologie
Disant	François	Oto-rhino-laryngologie
Douek	Philippe	Radiologie et imagerie médicale
Ducerf	Christian	Chirurgie digestive
Dumontet	Charles	Hématologie ; transfusion
Durieu	Isabelle	Médecine interne ; gériatrie et biologie du vieillissement ; médecine générale ; addictologie
Edery	Charles Patrick	Génétique
Fauvel	Jean-Pierre	Thérapeutique ; médecine d'urgence ; addictologie
Gaucherand	Pascal	Gynécologie-obstétrique ; gynécologie médicale
Guenot	Marc	Neurochirurgie
Gueyffier	François	Pharmacologie fondamentale ; pharmacologie clinique ; addictologie
Guibaud	Laurent	Radiologie et imagerie médicale
Herzberg	Guillaume	Chirurgie orthopédique et traumatologique
Honnorat	Jérôme	Neurologie
Lachaux	Alain	Pédiatrie
Lina	Bruno	Bactériologie-virologie ; hygiène hospitalière
Lina	Gérard	Bactériologie-virologie ; hygiène hospitalière
Mabrut	Jean-Yves	Chirurgie générale
Mertens	Patrick	Anatomie
Mion	François	Physiologie
Morelon	Emmanuel	Néphrologie
Moulin	Philippe	Nutrition
Négrier	Claude	Hématologie ; transfusion
Négrier	Marie-Sylvie	Cancérologie ; radiothérapie
Nicolino	Marc	Pédiatrie
Nighoghossian	Norbert	Neurologie

Obadia	Jean-François	Chirurgie thoracique et cardiovasculaire
Picot	Stéphane	Parasitologie et mycologie
Rode	Gilles	Médecine physique et de réadaptation
Rousson	Robert-Marc	Biochimie et biologie moléculaire
Roy	Pascal	Biostatistiques, informatique médicale et technologies de communication
Ruffion	Alain	Urologie
Rymlin	Philippe	Neurologie
Scheiber	Christian	Biophysique et médecine nucléaire
Schott-Pethelaz	Anne-Marie	Epidémiologie, économie de la santé et prévention
Terra	Jean-Louis	Psychiatrie d'adultes ; addictologie
Tilikete	Caroline	Physiologie
Touraine	Jean-Louis	Néphrologie
Truy	Eric	Oto-rhino-laryngologie
Turjman	Francis	Radiologie et imagerie médicale
Vallée	Bernard	Anatomie
Vanhems	Philippe	Epidémiologie, économie de la santé et prévention

Professeurs des Universités – Praticiens Hospitaliers

Seconde classe

Allaouchiche	Bernard	Anesthésiologie-réanimation ; médecine d'urgence
Argaud	Laurent	Réanimation ; médecine d'urgence
Aubrun	Frédéric	Anesthésiologie-réanimation ; médecine d'urgence
Badet	Lionel	Urologie
Bessereau	Jean-Louis	Biologie cellulaire
Boussel	Loïc	Radiologie et imagerie médicale
Calender	Alain	Génétique
Charbotel	Barbara	Médecine et santé au travail
Chapurlat	Roland	Rhumatologie
Cotton	François	Radiologie et imagerie médicale
Dalle	Stéphane	Dermato-vénéréologie
Dargaud	Yesim	Hématologie ; transfusion
Devouassoux	Mojgan	Anatomie et cytologie pathologiques
Dubernard	Gil	Gynécologie-obstétrique ; gynécologie médicale
Dumortier	Jérôme	Gastroentérologie ; hépatologie ; addictologie
Fanton	Laurent	Médecine légale
Faure	Michel	Dermato-vénéréologie
Fellahi	Jean-Luc	Anesthésiologie-réanimation ; médecine d'urgence
Ferry	Tristan	Maladie infectieuses ; maladies tropicales
Fourneret	Pierre	Pédopsychiatrie ; addictologie
Gillet	Yves	Pédiatrie
Girard	Nicolas	Pneumologie
Gleizal	Arnaud	Chirurgie maxillo-faciale et stomatologie
Guyen	Olivier	Chirurgie orthopédique et traumatologique
Henaine	Roland	Chirurgie thoracique et cardiovasculaire
Hot	Arnaud	Médecine interne
Huissoud	Cyril	Gynécologie-obstétrique ; gynécologie médicale
Jacquin-Courtois	Sophie	Médecine physique et de réadaptation

Janier	Marc	Biophysique et médecine nucléaire
Javouhey	Etienne	Pédiatrie
Juillard	Laurent	Néphrologie
Jullien	Denis	Dermato-vénéréologie
Kodjikian	Laurent	Ophtalmologie
Krolak	Salmon Pierre	Médecine interne ; gériatrie et biologie du vieillissement ; médecine générale ; addictologie
Lejeune	Hervé	Biologie et médecine du développement et de la reproduction ; gynécologie médicale
Merle	Philippe	Gastroentérologie ; hépatologie ; addictologie
Michel	Philippe	Epidémiologie, économie de la santé et prévention
Monneuse	Olivier	Chirurgie générale
Mure	Pierre-Yves	Chirurgie infantile
Nataf	Serge	Cytologie et histologie
Pignat	Jean-Christian	Oto-rhino-laryngologie
Poncet	Gilles	Chirurgie générale
Raverot	Gérald	Endocrinologie, diabète et maladies métaboliques ; gynécologie médicale
Ray-Coquard	Isabelle	Cancérologie ; radiothérapie
Richard	Jean-Christophe	Réanimation ; médecine d'urgence
Rossetti	Yves	Physiologie
Rouvière	Olivier	Radiologie et imagerie médicale
Saoud	Mohamed	Psychiatrie d'adultes
Schaeffer	Laurent	Biologie cellulaire
Souquet	Jean-Christophe	Gastroentérologie ; hépatologie ; addictologie
Vukusic	Sandra	Neurologie
Wattel	Eric	Hématologie ; transfusion

Professeurs des Universités – Médecine Générale

Letrilliart	Laurent
Moreau	Alain

Professeurs associés – Médecine Générale

Flori	Marie
Lainé	Xavier
Zerbib	Yves

Professeurs émérites

Chatelain	Pierre	Pédiatrie
Bérard	Jérôme	Chirurgie infantile
Boulanger	Pierre	Bactériologie-virologie ; hygiène hospitalière
Bozio	André	Cardiologie
Chayvialle	Jean-Alain	Gastroentérologie ; hépatologie ; addictologie
Daligand	Liliane	Médecine légale et droit de la santé
Descotes	Jacques	Pharmacologie fondamentale ; pharmacologie

Droz	Jean-Pierre	Cancérologie ; radiothérapie
Floret	Daniel	Pédiatrie
Gharib	Claude	Physiologie
Itti	Roland	Biophysique et médecine nucléaire
Kopp	Nicolas	Anatomie et cytologie pathologiques
Neidhardt	Jean-Pierre	Anatomie
Petit	Paul	Anesthésiologie-réanimation ; médecine d'urgence
Rousset	Bernard	Biologie cellulaire
Sindou	Marc	Neurochirurgie
Trepo	Christian	Gastroentérologie ; hépatologie ; addictologie
Trouillas	Paul	Neurologie
Trouillas	Jacqueline	Cytologie et histologie
Viale	Jean-Paul	Réanimation ; médecine d'urgence

Maîtres de Conférence – Praticiens Hospitaliers

Hors classe

Benchaib	Mehdi	Biologie et médecine du développement et de la reproduction ; gynécologie médicale
Bringuier	Pierre-Paul	Cytologie et histologie
Davezies	Philippe	Médecine et santé au travail
Germain	Michèle	Physiologie
Jarraud	Sophie	Bactériologie-virologie ; hygiène hospitalière
Jouvet	Anne	Anatomie et cytologie pathologiques
Le Bars	Didier	Biophysique et médecine nucléaire
Normand	Jean-Claude	Médecine et santé au travail
Persat	Florence	Parasitologie et mycologie
Pharaboz-Joly	Marie-Odile	Biochimie et biologie moléculaire
Piaton	Eric	Cytologie et histologie
Rigal	Dominique	Hématologie ; transfusion
Sappey-Marinier	Dominique	Biophysique et médecine nucléaire
Streichenberger	Nathalie	Anatomie et cytologie pathologiques
Timour-Chah	Quadiri	Pharmacologie fondamentale ; pharmacologie clinique ; addictologie
Voiglio	Eric	Anatomie
Wallon	Martine	Parasitologie et mycologie

Maîtres de Conférence – Praticiens Hospitaliers

Première classe

Ader	Florence	Maladies infectieuses ; maladies tropicales
Barnoud	Raphaëlle	Anatomie et cytologie pathologiques
Bontemps	Laurence	Biophysique et médecine nucléaire
Chalabreysse	Lara	Anatomie et cytologie pathologiques
Charrière	Sybil	Nutrition
Collardeau	Frachon Sophie	Anatomie et cytologie pathologiques
Cozon	Grégoire	Immunologie
Dubourg	Laurence	Physiologie
Escuret	Vanessa	Bactériologie-virologie ; hygiène hospitalière

Hervieu	Valérie	Anatomie et cytologie pathologiques
Kolopp-Sarda	Marie Nathalie	Immunologie
Laurent	Frédéric	Bactériologie-virologie ; hygiène hospitalière
Lesca	Gaëtan	Génétique
Maucort Boulch	Delphine	Biostatistiques, informatique médicale et technologies de communication
Meyronet	David	Anatomie et cytologie pathologiques
Peretti	Noel	Nutrition
Pina-Jomir	Géraldine	Biophysique et médecine nucléaire
Plotton	Ingrid	Biochimie et biologie moléculaire
Rabilloud	Muriel	Biostatistiques, informatique médicale et technologies de communication
Ritter	Jacques	Epidémiologie, économie de la santé et prévention
Roman	Sabine	Physiologie
Tardy Guidollet	Véronique	Biochimie et biologie moléculaire
Tristan	Anne	Bactériologie-virologie ; hygiène hospitalière
Vlaeminck-Guillem	Virginie	Biochimie et biologie moléculaire

Maîtres de Conférence – Praticiens Hospitaliers

Seconde classe

Casalegno	Jean-Sébastien	Bactériologie-virologie ; hygiène hospitalière
Chêne	Gautier	Gynécologie-obstétrique ; gynécologie médical
Duclos	Antoine	Epidémiologie, économie de la santé et prévention
Phan	Alice	Dermato-vénéréologie
Rheims	Sylvain	Neurologie
Rimmele	Thomas	Anesthésiologie-réanimation ; médecine d'urgence
Schluth-Bolard	Caroline	Génétique
Simonet	Thomas	Biologie cellulaire
Thibault	Hélène	Physiologie
Vasiljevic	Alexandre	Anatomie et cytologie pathologiques
Venet	Fabienne	Immunologie

Maîtres de Conférence associés de Médecine Générale

Chanelière	Marc
Farge	Thierry
Figon	Sophie

SERMENT D'HIPPOCRATE

LE SERMENT D'HIPPOCRATE

Je promets et je jure d'être fidèle aux lois de l'honneur et de la probité dans l'exercice de la Médecine.

Je respecterai toutes les personnes, leur autonomie et leur volonté, sans discrimination.

J'interviendrai pour les protéger si elles sont vulnérables ou menacées dans leur intégrité ou leur dignité. Même sous la contrainte, je ne ferai pas usage de mes connaissances contre les lois de l'humanité.

J'informerai les patients des décisions envisagées, de leurs raisons et de leurs conséquences. Je ne tromperai jamais leur confiance.

Je donnerai mes soins à l'indigent et n'exigerai pas un salaire au dessus de mon travail.

Admis dans l'intimité des personnes, je tairai les secrets qui me seront confiés et ma conduite ne servira pas à corrompre les mœurs.

Je ferai tout pour soulager les souffrances. Je ne prolongerai pas abusivement la vie ni ne provoquerai délibérément la mort.

Je préserverai l'indépendance nécessaire et n'entreprendrai rien qui dépasse mes compétences. Je perfectionnerai mes connaissances pour assurer au mieux ma mission.

Que les hommes m'accordent leur estime si je suis fidèle à mes promesses. Que je sois couvert d'opprobre et méprisé si j'y manque.

COMPOSITION DU JURY

COMPOSITION DU JURY

Monsieur le Professeur Alain MOREAU

Président du jury

Professeur titulaire de Médecine Générale, Responsable du Département de Médecine Générale de Lyon

Faculté de Médecine Lyon Est, Université Claude Bernard Lyon 1

Praticien dans le cabinet de Servenoble à Villefontaine

Monsieur le Professeur Alain DROUET

Deuxième membre du jury

Professeur Agrégé du Val-de-Grâce en Neurologie

École d'application du Service de Santé des Armées du Val de Grâce

Chef de service de Neurologie à l'Hôpital d'Instruction des Armées Desgenettes

Monsieur le Professeur Jean-Pierre NEIDHARDT

Troisième membre jury

Professeur Émérite, Doyen honoraire, Professeur d'Anatomie, Directeur de l'Institut Universitaire d'Histoire de la Médecine, Membre de la Société Nationale de Médecine et des Sciences Médicales de Lyon

Faculté de Médecine Lyon Est, Université Claude Bernard Lyon 1

Ex-chef de service de Chirurgie Générale et d'Urgence au Centre Hospitalier Lyon Sud

Monsieur le Docteur Jérôme GOFFETTE

Directeur de thèse et Quatrième membre du jury

Maître de Conférence en Philosophie de la Médecine, Habilité à diriger des recherches

Laboratoire S2hEP (EA 4148), Service commun de Formation en Sciences Humaines

Faculté de Médecine Lyon Est, Université Claude Bernard Lyon 1

Monsieur le Professeur Olivier PERRU

Membre invité du jury

Professeur des Universités, Sciences, Société, Historicité, Éducation, Pratiques

Laboratoire S2hEP (EA 4148), Service commun de Formation en Sciences Humaines

Faculté de Médecine Lyon Est, Université Claude Bernard Lyon 1

REMERCIEMENTS

REMERCIEMENTS DES MEMBRES DU JURY

Chers membres du jury,

Vous m'avez fait l'honneur d'accepter de participer à ce jury de thèse mais aussi de concourir à la réalisation de ce travail. Soyez assurés de mes sincères remerciements.

Monsieur le Professeur Alain MOREAU,

Je tiens à vous faire part de ma gratitude à propos du dévouement dont vous faites preuve dans l'accomplissement de votre mission d'enseignant chercheur. Je n'ose à peine imaginer la ténacité nécessaire pour contribuer à défendre la filière universitaire de la Médecine Générale qui ne compte qu'une poignée de référents dédiés à la formation de la moitié des médecins de demain. C'est dans ce contexte que vous avez répondu favorablement à ma sollicitation initiale et que vous vous êtes rendu disponible pour celles qui ont suivi durant ces trois années de labeur.

Monsieur le Docteur Jérôme GOFFETTE,

La simple évocation de votre nom, associé à la direction de cette thèse, s'est avérée être synonyme de caution aux yeux du Professeur MOREAU pour me permettre de traiter cette question de recherche en l'état : ce qui me tenait à cœur. Votre expertise philosophique dans le domaine de la symbolique m'a permis de m'orienter rapidement et efficacement vers les ouvrages appropriés. J'ai apprécié la perspicacité et l'habileté avec laquelle vous m'avez laissé, comme je le souhaitais, de grandes latitudes dans l'exécution de ce travail tout en faisant preuve d'une importante réactivité et en assurant un accompagnement de qualité.

Monsieur le Professeur Alain DROUET,

Je suis ravi que vous ayez porté une attention à ce sujet inhabituel et l'ayez formalisé par votre présence qui participe à l'éclectisme du jury. Les réserves méthodologiques que vous paraissez avoir à l'égard de certaines théories psychanalytiques, l'intérêt que vous accordez à l'Histoire, le rationalisme, le pragmatisme et la rigueur — inhérents, pour ces trois derniers aspects, à vos activités clinique et scientifique de neurologue mais également militaire — sont autant de plus-values qui pourront servir à dégager certaines pistes de réflexion lors de la soutenance.

Monsieur le Professeur Jean-Pierre NEIDHARDT,

Bien que n'ayant assisté à aucun de vos cours d'Anatomie ou d'Histoire de la Médecine, le Professeur VALLÉE — que je tiens également à remercier pour son rôle majeur dans la constitution de ce jury — tout comme de plus jeunes médecins m'ont dressé un tableau élogieux de vos qualités professorales, en faveur desquelles je peux témoigner. J'ai en effet à mon tour été captivé, au cours de nos entretiens, par votre éloquence, par la pertinence de vos questions et enfin par l'érudition dont étaient imprégnés vos propos.

À Monsieur le Professeur Olivier PERRU,

Votre statut de membre invité au sein de ce jury, lié à la réglementation universitaire, est loin de refléter votre implication dans ce travail ainsi que le suivi dont vous m'avez fait bénéficier. Je vous suis reconnaissant pour la bienveillance que vous avez manifesté à mon égard : notamment lorsque des problématiques de dates de soutenance s'étaient posées. Vos conseils — éclairés par vos connaissances encyclopédiques de philosophe et d'historien des sciences et des religions — qu'ils soient d'ordre méthodologique ou qu'ils portent sur des problématiques de fond — se sont avérés constructifs et structurants pour la rédaction de cette thèse.

REMERCIEMENTS SPÉCIFIQUES

À Nelly et Georges pour avoir éveillé ma curiosité au sujet du caducée lors d'un « anniversaire de catherinette » !

À Marie-Anne pour ta contribution significative à la réalisation de cet ouvrage ainsi que pour ta patience mise à rude épreuve durant cette trop longue période de travail.

À mes parents, Sébastien et de nouveau Marie-Anne pour vos lectures attentives.

REMERCIEMENTS GÉNÉRAUX

*Dans ces lignes point de recherche d'exhaustivité
Avec ces vers j'ai choisi la légèreté et l'originalité
Pas d'exercice d'énumération de peur de m'enliser
Pour chaque lecteur une dédicace personnalisée*

*Remercier c'est avant tout reconnaître les bienfaits
D'un environnement matériel et humain bien étoffés
Au sein duquel j'ai évolué pendant ces trente années
Au terme de mes études me voilà maintenant amené*

*Pour en arriver là commençons par les évidences
Point de soutenance sans au préalable une naissance
Bien entendu point de naissance sans une ascendance
« Olé » ! Le troisième âge s'illustre par sa bienveillance*

*D'heureux souvenirs ponctuent ma tendre enfance
Grâce à l'ensemble des acteurs familiaux quelle chance
Viennent ceux qui s'affairèrent à mon éducation
Qui parfois nous valut tumultes frictions émotions*

*Au premier plan de l'affection et une totale dévotion
Dans l'accomplissement de cette bien difficile mission
Toute ma gratitude pour le vécu les valeurs cette transmission
Pour un clin d'œil à mon frère permettez une digression*

*Revenons à nos moutons de la médecine il est question
L'entourage médical parental suscite cette vocation
Pour les sciences de la vie bien enseignées une fascination
Et le fait d'être animé par d'altruistes motivations*

*Valent bien les significatives implication et application
Requises pendant ces longues années de formation
Marquées par de mémorables instants de décompression
Vécus en compagnie d'une tripotée de joyeux lurons*

*Collègues de promo co-externes rouennais faluchards critards
Congrès co-internes fêtards valentinois de France et de Navarre
Tablers squasheurs je dois m'arrêter et dare-dare
Tous ces carabins copains sportifs valent bien que je m'égare*

*Revenons aux choses sérieuses à savoir l'apprentissage
La théorie ses enseignants et ses nombreuses pages
La pratique ses maîtres de stages et quelques sages
Externat Rouen Rhumato Chir dig Uro fructueux passages*

*Internat de Valence MPU Gynéco très bons cépages
Urg Croix Rousse SASPAS Oullins Chaponost affinage
Exercice libéral SOS médecins toutes autres dimensions
24h24 une équipe de la confiance une association*

*Enfin une relation de 10 ans d'âge
Avec qui je suis heureux en ménage
Dont l'anagramme est aimer
Sommes par de projets communs animés*

**ÉTUDE SYMBOLIQUE DU
CADUCÉE MÉDICAL FRANÇAIS
CONTEMPORAIN**

TABLE DES MATIÈRES

I/ INTRODUCTION.....	27
II/ MATÉRIEL ET MÉTHODE.....	30
1/ MATÉRIEL ET MÉTHODE LA PARTIE 3.....	31
2/ MATÉRIEL ET MÉTHODE LA PARTIE 4.....	32
3/ MATÉRIEL ET MÉTHODE LA PARTIE 5.....	34
III/ DES ANCÊTRES DU « CADUCÉE » À NOTRE EMBLÈME MÉDICAL	
FRANÇAIS CONTEMPORAIN	35
1/ APPROCHE TERMINOLOGIQUE	36
1. ETYMOLOGIE	36
2. DÉFINITIONS	36
2/ LES ANCÊTRES DU CADUCÉE	39
1. INTRODUCTION	39
2. LES BÂTONS PERCÉS PALÉOLITHIQUES	39
3. LES MÉGALITHES NÉOLITHIQUES	41
4. UN EMBLEME ÉGYPTIEN	43
5. LES PROTOTYPES SUMÉRIEN ET DRAVIDIEN DU CADUCÉE	43
3/ UN ATTRIBUT DE DIEUX GRECS	46
1. LE CADUCÉE BI-SERPENTAIRE D'HERMÈS/MERCURE	46
2. LE TREPIED DE PLATÉES ET LE BÂTON D'ASCLÉPIOS/AESCULAPIUS	49
4/ MOÏSE ET LE CADUCÉE	54
5/ UNE PÉRIODE « CREUSE »	55
6/ L'HISTOIRE CONTEMPORAINE DU CADUCÉE OU L'ÉMERGENCE DE NOTRE	
EMBLÈME MÉDICAL ACTUEL	56
1. L'INSIGNE DES CORPS DE SANTÉ DES ARMÉES	56
2. L'EMBLÈME DE LA PROFESSION MÉDICALE	58
7/ L'ÉLÉMENT AXIAL DU CADUCÉE	59
8/ TABLEAU RÉCAPITULATIF	60

<u>IV/ L'UNIVERS DES SYMBOLES</u>	62
<u>1/ QU'EST CE QU'UN SYMBOLE ?</u>	63
1. DÉFINITIONS	63
2. APPROCHE ÉTYMOLOGIQUE ET ANTIQUITÉ	64
3. LE SYMBOLE EST IL UN SIGNE ?	65
<u>2/ A PROPOS DE QUELQUES THÉORIES DU SYMBOLE</u>	67
1. LES PENSEURS SÉLECTIONNÉS	67
2. SIGMUND FREUD ET LA PSYCHANALYSE	68
3. CLAUDE LÉVI-STRAUSS ET L'ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE	71
4. CARL GUSTAV JUNG ET LA PSYCHOLOGIE DES PROFONDEURS	74
5. MIRCEA ELIADE ET L'HISTOIRE DES RELIGIONS	76
6. GASTON BACHELARD ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE POÉTIQUE DE LA RÊVERIE	78
7. GILBERT DURAND ET LES STRUCTURES ANTHROPOLOGIQUES DE L'IMAGINAIRE	81
<u>3/ LES IMAGES SYMBOLIQUES</u>	87
1. IMAGINATION ET IMAGINAIRE	87
2. DES SYMBOLES « MOTEURS » AUX SYMBOLES « CULTURELS »	88
3. QUELQUES CARACTÉRISTIQUES DES SYMBOLES	89
<u>V/ LES SIGNIFICATIONS SYMBOLIQUES DU CADUCÉE</u>	91
<u>1/ PRÉSENTATION SYMBOLIQUE DES QUATRE ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DU CADUCÉE</u>	92
1. L'ARBRE	92
2. LE SERPENT	94
3. LE MIROIR	97
4. LE ROUGE	100
<u>2/ LE CADUCÉE SYMBOLE DE VIE</u>	103
1. L'ARBRE SYMBOLE DU COSMOS VIVANT	103
2. L'ARBRE ANCÊTRE GÉNITEUR	107
3. L'ARBRE SYMBOLE D'ÉVOLUTION	108
4. LE SERPENT : AUX ORIGINES DU COSMOS ET DE LA VIE	109
5. LE SERPENT SYMBOLE DE FERTILITÉ VÉGÉTALE	114
6. LE SERPENT SYMBOLE DE FÉCONDITÉ HUMAINE	115
7. LES MARIAGES D'ARBRES ET LES NÂGAKKÂLS DANS LA LUTTE CONTRE LA STÉRILITÉ	116

8. LE ROUGE ASSOCIÉ À LA VIE	117
<u>3/ LE CADUCÉE SYMBOLE DE MORT</u>	117
1. LE SERPENT DESTRUCTEUR	117
2. LE SERPENT FUNÉRAIRE	119
3. L'ARBRE ET LA MORT	121
<u>4/ LE CADUCÉE SYMBOLE DE RENOUVELLEMENT</u>	122
1. L'ARBRE SYMBOLE DE RÉGÉNÉRATION	122
2. LE SERPENT SYMBOLE DE RENOUVELLEMENT CYCLIQUE	123
<u>5/ LE CADUCÉE SYMBOLE DES MAUX</u>	126
1. LE SERPENT ET LE RÉGIME NOCTURNE DE L'IMAGE	126
2. LE SERPENT SYMBOLE DES PULSIONS INSTINCTIVES ET DES TENDANCES RÉGRESSIVES	128
3. LE SERPENT MENSONGER ET TENTATEUR	129
4. LE SERPENT MENAÇANT	131
5. LE ROUGE ASSOCIÉ AU MAL	135
6. LE MIROIR DE L'ILLUSION	136
<u>6/ LE CADUCÉE SYMBOLE DIAGNOSTIQUE</u>	138
<u>7/ LE CADUCÉE : DE LA THÉRAPIE À LA GUÉRISON</u>	140
<u>VI/ DISCUSSION</u>	143
<u>1/ POINTS FORTS</u>	144
<u>2/ BIAIS</u>	145
1. BIAIS DE SÉLECTION	145
2. BIAIS D'INVESTIGATION	146
3. BIAIS D'INTERPRÉTATION	148
4. BIAIS DE CATÉGORISATION	149
<u>5/ CRITIQUE DES RÉSULTATS</u>	149
<u>VII/ CONCLUSION</u>	151
<u>VIII/ RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES</u>	154
<u>IX/ RÉFÉRENCES ICONOGRAPHIQUES</u>	167

TABLE DES ICONOGRAPHIES

Iconographie 1 : Image du caducée médical de vignette automobile	29
Iconographie 2 : Frise préhistorique et protohistorique	39
Iconographie 3 : Liste des sites paléolithiques	40
Iconographie 4 : Photographie de serpents gravés sur un bâton de commandement ou bâton percé magdalénien de Montgaudier	41
Iconographie 5 : Photographie d'une stèle de Göbekli Tepe	42
Iconographie 6 : Photographies de stèles de Göbekli Tepe	42
Iconographie 7 : Photographie de la partie basse de la dalle n°8 du Cairn de Gavrinis	43
Iconographie 8 : « Caducée sumérien ». Photographie du vase à libation de Goudéa	44
Iconographie 9 : « Caducée Hindou ». Photographie de Nâgakkâls en Inde du Sud	45
Iconographie 10 : Photographie d'un lécythe représentant Hermès psychopompe	46
Iconographie 11 : Photographie d'une copie romaine d'une statue originale d'Hermès <i>Ingenui</i>	46
Iconographie 12 : Photographies d'une statuette en bronze représentant Mercure	48
Iconographie 13 : Photographie d'une statuette de Mercure tenant le caducée	48
Iconographie 14 : Photographie d'une statue de Mercure	48
Iconographie 15 : Dessin du caducée bi-serpenteaire d'Hermès	49
Iconographie 16 : Reconstitution du trépied de Delphes	50
Iconographie 17 : Photographies d'une Statue d'Asclépios du sanctuaire d'Épidaure	51
Iconographie 18 : Photographie d'un relief votif dédié à Asclépios pour la guérison d'une jambe	52
Iconographie 19 : Photographie de <i>Zamenis longissimus</i> dite couleuvre d'Esculape	53
Iconographie 20 : Dessin du bâton d'Asclépios/Esculape	54
Iconographie 21 : Photographie de la sculpture du Serpent d'Airain	55
Iconographie 22 : « Caducée de 1804 ». Photographie de l'Insigne de la faluche	57
Iconographie 23 : Portait de Nicolas René Dufriche Desgenettes	58
Iconographie 24 : Tableau récapitulatif des principaux résultats de la troisième partie de thèse	60
Iconographie 25 : Tableau comparatif de Gilbert Durand, intitulé « Les modes de connaissance indirecte » (version partielle et simplifiée)	66
Iconographie 26 : Schéma « Le psychisme selon Freud »	70
Iconographie 27 : Tableau de Claude Lévi-Strauss correspondant au mythe d'Œdipe et à ses mythèmes	73
Iconographie 28 : Peinture : La Terre par Guiseppe Arcimboldo	80
Iconographie 29 : Peinture : Le Feu par Guiseppe Arcimboldo	80
Iconographie 30 : Peinture : L'Air par Guiseppe Arcimboldo	80
Iconographie 31 : Peinture : L'eau par Guiseppe Arcimboldo	80
Iconographie 32 : Peinture : La persistance de la mémoire de Salvador Dali	82

Iconographie 33 : Tableau simplifié de la classification isotopique des images de Gilbert Durand ...	85
Iconographie 34 : Peinture : Route avec un cyprès et une étoile réalisée par Vincent Van Gogh	93
Iconographie 35 : Peinture de serpents dans le sable lors de rituels de guérison Navajo	94
Iconographie 36 : Photographie d'un miroir égyptien en bronze	97
Iconographie 37 : Photographie d'une empreinte de main négative, grotte de Chauvet	100
Iconographie 38 : Photographie d'un séquoia géant, appelé le « Général Sherman »	104
Iconographie 39 : Photographie d'un nid de serpents appelé le Narcisse Snake Dens	111
Iconographie 40 : Photographie d'un serpent venimeux	119
Iconographie 41 : Photographie d'un noyer noir	121
Iconographie 42 : Photographie d'une coronelle lisse femelle en train de muer	124
Iconographie 43 : Photographie de <i>Cerastes Gasperettii</i>	130
Iconographie 44 : Image du film « Anaconda le prédateur »	134
Iconographie 45 : Peinture : Le faux miroir de René Magritte	136
Iconographie 46 : Peinture : Vanité par Pablo Picasso	139

PARTIE 1 :

INTRODUCTION

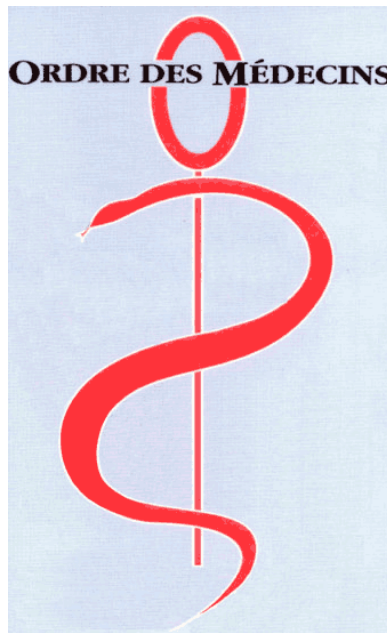
Une ligne hélicoïdale enroulant un segment vertical tous deux associés à une figure ovoïde surmontant l'ensemble constituent les éléments graphiques, de couleur rouge, des vignettes apposées aux pare-brises des véhicules des médecins, tout du moins en France. Cet emblème médical, communément appelé caducée, mais aussi ses dérivés, qui portent la même dénomination, sont omniprésents dans le milieu de la santé : tant sur les documents médicaux que sur les devantures d'établissements (hôpitaux, cliniques, pharmacies, cabinets médicaux) ou les ambulances. « *Signe distinctif professionnel* », source de « *fierté* », « *emblème élitiste* » pour les uns, simple objet utilitaire visant à « *éviter les tracasseries de la circulation automobile* », revêtant un « *côté désuet* », ne représentant « *plus grand chose* » pour d'autres, « *histoire grecque de bâton et de serpents* » pour certains : c'est ce qu'ont répondu des médecins généralistes exerçant dans les départements de la Corrèze, de la Creuse et de la Haute Vienne à la question « *Que représente pour vous le caducée ?* », qui leur a été posée en 1994 au cours d'une enquête réalisée par Philippe Faroudja lors de son travail de thèse (FAROUDJA, pp. 171-190). L'apparent manque d'intérêt porté à la nature du caducée et la relative méconnaissance de ses significations, par les membres du corps professionnel dont il est l'emblème, nous ont amené à nous interroger à son sujet. L'approche symbolique nous a alors semblé être la voie la plus pertinente d'obtention de données en matière de concepts signifiés par cette image. La plupart des différents travaux en langue française ou anglaise réalisés à propos de l'objet de notre recherche comportent des problématiques différentes (notamment d'ordre historique) ou bien sont très concis (articles de dictionnaires des symboles) ou encore sont circonscrits à une étude symbolique souvent uni-disciplinaire. L'intérêt de ce travail pour la Médecine en général et donc aussi pour la Médecine Générale en particulier réside tout d'abord dans le choix de son objet qui, en tant qu'emblème, est commun à l'ensemble des médecins praticiens d'une part et a été plutôt peu étudié d'autre part. L'autre intérêt du sujet tient à son abord symbolique qui est à la fois original et multidisciplinaire. L'objectif principal de ce travail était d'apporter une réponse satisfaisante et structurée à la question suivante : quelles sont les significations symboliques de notre emblème médical contemporain, appelé communément « caducée », tel qu'il est représenté sur les vignettes apposées aux pare-brises des véhicules des médecins français ? Avant de répondre à cette question, nous avons jugé utile de nous fixer les trois objectifs intermédiaires suivants :

- Distinguer, à partir des multiples définitions du (ou des) caducée(s), les éléments graphiques invariants de ceux qui sont plus spécifiques.
- Inscrire l'image du caducée figurant sur les vignettes automobiles dans une continuité historique de représentations, de natures et de fonctions.
- Mieux appréhender le monde des symboles (leur nature, leurs origines, leurs caractéristiques, les modes de production et d'expression symbolique) pour faciliter le

cheminement (symbolique) qui associe à une image (« le caducée ») un ou plusieurs concepts (« significations »).

L'hypothèse de ce travail est que les significations symboliques du caducée médical sont multiples et pluridimensionnelles et qu'elles ont, pour la majorité d'entre elles, un lien direct et profond avec la médecine, envisagée au sens le plus large du terme.

Iconographie 1 : Image du caducée médical de vignette automobile :



PARTIE 2 :

MATÉRIEL ET MÉTHODE

1/ MATÉRIEL ET MÉTHODE DE LA PARTIE 3 :

Notre travail de thèse est une étude bibliographique ou une revue de la littérature. La méthodologie de la troisième partie est développée au sein de ce paragraphe. Dans un premier temps, il nous a importé de distinguer, au sein de l'image du caducée, les éléments graphiques invariants de ceux qui sont plus spécifiques. Après nous être reporté à l'étymologie du caducée, à l'aide de différentes sources, nous avons dressé un récapitulatif des différentes définitions du terme « caducée » retrouvées dans huit dictionnaires. Ces derniers correspondent aux cinq encyclopédies ou dictionnaires généraux (en langue française) qui étaient présents à la Bibliothèque Municipale de Lyon Part Dieu lorsque je m'y suis rendu et à trois dictionnaires des symboles. Les cinq premiers sont les suivants :

- ACADÉMIE FRANÇAISE. Dictionnaire de l'Académie française. Paris : éd. Imprimerie Nationale, 9^{ème} édition ; 2000,
- IMBS P. Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX^è et du XX^è (1789-1960). Paris : éd. Klincksieck ; 1975,
- LAROUSSE. Le grand Larousse encyclopédique. Bergame : Nuovo Istituto d'Arti Grafiche : éd. Larousse ; 2007,
- LITTRÉ. Dictionnaire de la langue française, Tome 1. Versailles : éd. Encyclopaedia Britannica France ; 2001,
- REY A. Le Robert. Dictionnaire culturel en langue française. Paris : éd. Le Robert ; 2005.

Quant aux trois derniers, il s'agit de deux livres, prêtés par le Département de Sciences Humaines et Sociales de la Faculté de Médecine de Lyon Est et pour finir d'un dictionnaire que j'avais en ma possession :

- BIEDERMANN H. Dictionary of symbolism. New York : éd. Meridian Penguin Group USA Inc ; 1994 (langue anglaise),
- CIRLOT J.E. A dictionary of symbols. London : Routledge 2^{ème} éd ; 1971 (traduit en anglais à partir d'un ouvrage en langue espagnole),
- CHEVALIER J, GHEERBRANT A. Dictionnaire des symboles. Paris : éd. Laffont R.S.A. et Jupiter ; 2012.

Dans la plupart des ouvrages, nous avons retrouvé plusieurs définitions du terme caducée puisqu'il existe non pas un mais des caducées. Malgré cette relative polyvalence définitionnelle, nous nous sommes attachés à identifier quelques notions concordantes puis à répertorier différents éléments définitionnels d'ordre graphique. Ces derniers — considérés comme les pièces constitutives des caducées — ont fait l'objet, pour chacun d'entre eux, d'un décompte de leurs occurrences. À l'issue

de cette brève approche terminologique, ce sont tous les « caducées » qui correspondaient aux combinaisons d'images associant « {un axe vertical (arbre ou bâton ou baguette ou tige ou perche)} + un (ou des) {serpent(s)} +/- un {élément additionnel (miroir ou ailes ou autre(s))} » mais aussi les principales « notions concordantes » qui ont été retenus pour la seconde étape de nos recherches. Celle-ci a consisté à inscrire l'image du caducée figurant sur les vignettes automobiles dans une continuité historique de représentations, de natures et de fonctions. Ce sont les mots clés « caducée », « bâton d'Asclépios », « serpent », « Asclépios », « Hermès » et les objets dont les motifs ou la composition répondaient favorablement aux critères de combinaisons d'images évoqués ci-dessus qui ont été utilisés dans cette étude. Les bases documentaires suivantes ont été employées : Internet avec le moteur de recherche « Google », la plateforme du système d'archivage international des journaux, livres et sources primaires « JSTOR » (Journal Storage), le portail de revues en sciences humaines et sociales « Persée », le catalogue collectif de documents issus de l'enseignement supérieur « SUDOC » (système universitaire de documentation) et d'« ABES » (agence bibliographique de l'enseignement supérieur), les Bibliothèques de l'Université Claude Bernard Lyon 1 et des Facultés de Médecine-Pharmacie d'Aix en Provence/Marseille, d'Angers, de Limoges, de Paris-Sud ou encore de Saint Etienne.

2/ MATÉRIEL ET MÉTHODE DE LA PARTIE 4 :

Dans la quatrième partie, nous avons cherché à nous approprier des notions théoriques à propos des symboles qui ont ensuite été employées afin de déterminer quels sont les concepts et les significations symboliques qui sont associés à l'image du caducée. Nous avons commencé par une approche terminologique du mot symbole, dont les définitions sont nombreuses et variées. Notre méthode a consisté à sélectionner un dictionnaire dont la définition du mot « symbole » ouvrait un champ d'investigations aussi large que possible. C'est la condition qu'a rempli, parmi les dictionnaires généraux de la Bibliothèque Municipale de Lyon Part Dieu déjà utilisés à propos du caducée, l'ouvrage intitulé « *Trésor de la langue française* ». En complément de cette définition, nous nous sommes brièvement penchés sur l'étymologie du mot « symbole » à l'aide de différentes sources avant de nous intéresser à ses aspects linguistiques et sémiotiques par le biais des théoriciens que sont Ferdinand de Saussure et Charles Sanders Peirce. Puis, nous nous sommes intéressés aux caractéristiques des symboles ainsi qu'à leurs modes de production et d'expression. Pour répondre à

ces problématiques, nous nous sommes d'abord reportés aux introductions des dictionnaires des symboles en langue française de la Bibliothèque Municipale de Lyon Part Dieu qui suivent :

- CHAPELET A., NORMAND H. Dictionnaire des symboles universels basés sur le principe de la clef des connaissances. Paris, éd. Dervy ; 2008,
- CHEVALIER J., GHEERBRANT A. Dictionnaire des symboles. Paris : éd. Laffont R.S.A. et Jupiter ; 2012,
- COLIN D. Dictionnaire des symboles, des mythes et des légendes. Paris : éd. Hachette ; 2000,
- GARDIN N. & al. Petit Larousse des symboles. Paris : éd. Larousse ; 2011,
- MOREL C. Dictionnaire des symboles, mythes et croyances. Paris : éd. Archipel ; 2004,
- MENNIG M. Dictionnaire des symboles. PARIS : éd. Eyrolles ; 2005,
- PHILIBERT M. Dictionnaire des symboles fondamentaux. Monaco : éd. Rocher ; 2000,
- PONT-HUMBERT C. Dictionnaire des symboles, des rites et des croyances. Paris : éd. Lattès ; 1995,
- TRESIDDER J. 1001 symboles : guide illustré des symboles et de leur signification. Paris : éd. Trédaniel ; 2005.

L'introduction du dictionnaire des symboles de Chevalier s'est avérée être à la fois la plus longue, la plus complète et la plus structurée. Par conséquent, c'est cette introduction que nous avons sélectionnée pour mieux comprendre quelques grands fondements de la pensée symbolique. Mais plutôt que de nous en tenir à l'étude de cette source secondaire, nous avons identifié les auteurs cités dans l'introduction de cet ouvrage. Par souci de concision et de clarté, nous n'avons retenu que ceux auxquels cette introduction faisait le plus référence. Pour ce faire, nous avons dressé une liste des 27 écrivains dont le nom était mentionné dans cette introduction et avons pour chacun d'entre eux compté le nombre de lignes et de passages qui leur étaient consacrés. Six penseurs — dont les champs de compétences n'appartiennent au total qu'à quatre disciplines — se sont démarqués. Après avoir étudié de manière plutôt aléatoire certains passages voire la totalité de certains de leurs écrits en rapport avec l'objectif intermédiaire que nous nous étions fixé, nous avons extrait un certain nombre d'informations qui ont d'abord été présentées de manière « longitudinale », auteur par auteur, puis « transversale », sous forme d'une synthèse.

3/ MATÉRIEL ET MÉTHODE DE LA PARTIE 5 :

Enfin, nous avons cherché à répondre en tant que tel à l'objectif principal de cette thèse à l'aide de documents appartenant à de nombreuses disciplines et bases de données, à partir des mots-clés suivants : « caducée », « bâton d'Asclépios », « arbre », « bâton », « baguette », « serpent(s) », « miroir », « rouge », « symbolique », « symbolisme ». Les bases documentaires utilisées ont été les mêmes que les cinq premières évoquées parmi celles utilisées lors de la troisième partie auxquelles il faut ajouter les suivantes : la Bibliothèque Municipale de Lyon Part Dieu, les Bibliothèques Universitaires des Facultés de Médecine-Pharmacie d'Aix en Provence/Marseille, d'Angers, de Limoges, de Créteil, de Paris-Sud. Les champs d'investigations disciplinaires qui ont retenu notre attention sont l'Anthropologie, les Arts graphiques (Cinéma, Peinture), la Biologie (Botanique, Zoologie), l'Ethnologie, l'Exotérisme (Alchimie, Franc-Maçonnerie), l'Histoire, la Médecine (Biologie cellulaire, Séméiologie), la Mythologie (aztèque, égyptienne, germano-scandinave, gréco-romaine, maya ; comtes et fables), la Philosophie (Ontologie, Philosophie des images), la Psychologie (analytique freudienne et lacanienne, de la motivation, des profondeurs), les Religions (amérindienne, catholique, hindouiste). Les informations en rapport avec notre sujet de thèse ont ensuite été extraites ou présélectionnées — ouvrage par ouvrage, en favorisant les sources primaires et les auteurs les plus reconnus — avant d'être classées par catégories de « supra concepts » ou « supra significations symboliques » subdivisées en familles associant une image constitutive du caducée médical et une signification symbolique. Entre les données initiales émanant des sources bibliographiques employées et les résultats qui figurent dans le document final, nous avons exclu un grand nombre d'informations dont la source primaire n'a pas pu être compulsée avant d'opérer une synthèse. Les « supra » concepts sus-cités ont, pour la majorité d'entre eux, été choisis en fonction de critères à la fois quantitatifs et qualitatifs. C'est à dire que les significations symboliques du caducée qui nous ont semblé à la fois les plus redondantes, fondamentales, transversales, fédératrices et structurantes, appelées « supra concepts », ont été présélectionnées puis une partie d'entre elles a été retenue pour constituer les têtes de chapitre de la cinquième partie. En trame de fond, l'utilisation d'un certain nombre de préceptes théoriques émanant de la quatrième partie a grandement facilité l'analyse et l'ordonnement des données provenant de la littérature. Il s'agit de la méthode de convergence de Gilbert Durand fondée sur l'homologie structurale. Nous nous en sommes inspirés pour repérer des ensembles d'images symboliques homologues centrés sur des images archétypales, ce qui nous a sans doute permis de mieux structurer notre travail.

PARTIE 3 :

DES ANCÊTRES DU

« CADUCÉE » À NOTRE

EMBLÈME MÉDICAL

FRANÇAIS CONTEMPORAIN

1/ APPROCHE TERMINOLOGIQUE :

1. ÉTYMOLOGIE :

Emprunté au latin *caduceus*, entre 1455 et 1510 en fonction des sources, altération mal expliquée du grec dorien *kârukeion* qui correspond à *kêrukeion*, insigne du héraut, en grec attique et dérivé de *kêrux*, héraut (personnage important lors des tractations diplomatiques et des ventes). Son origine se trouverait dans le sanskrit *kârù* signifiant chanteur ou poète (Académie Française, 1992, art « Caducée » ; DAUZAT, art. « Caducée », p. 112 ; LENOURY, p. 10 ; PICOCHÉ, Tome 1, art. « Caducée », p. 66 ; TIGGELEN & DERLEYN, pp. 124-126 ; REY, Tome 1, art. « Caducée », p. 1165).

2. DÉFINITIONS :

Apparaissent ci-dessous les définitions du terme caducée qui figuraient sur la version la plus volumineuse des différents dictionnaires généraux de chacune des éditions (« Académie Française », « IMBS », « Larousse », « Littré », « Robert » et « Trésors de la langue française ») présentes à la Bibliothèque Municipale de Lyon :

« 1. MYTH. GRECQ. ET ROM. Attribut de Mercure, composé d'une baguette surmontée de deux ailes et entourée de deux serpents. 2. Emblème de la profession médicale, composé d'un faisceau de baguettes autour duquel s'enroule le serpent d'Esculape que surmonte un petit miroir. 3. MOYEN ÂGE. Bâton couvert de velours et fleurdéliné que portaient le roi d'armes et les hérauts d'armes dans les grandes cérémonies. »
(ACADÉMIE FRANÇAISE, Tome 1, art. « Caducée », pp. 294-295)

« A. HISTOIRE 1. ANTIQ. Emblème d'Hermès, qui devint la marque des hérauts, des messagers. 2. MOY. ÂGE. Bâton couvert de velours et fleurdéliné que portaient dans les grandes cérémonies le roi d'armes ou le héraut d'armes. Se dit aussi des baguettes de héraut, formées d'un bâton d'olivier orné de guirlandes » B. BLAS. Meuble de l'écu. C. MÉD. Emblème adopté par le corps médical, constitué d'une baguette de laurier surmontée de deux petites ailes et entourée de deux serpents entrelacés. » (IMBS, Tome 4, art. « Caducée », p. 1148)

« 1. MYTH GR. Principal attribut d'Hermès, formé d'une baguette d'olivier ou de laurier surmontée de deux ailes, et entourée de deux serpents entrelacés. 2. Emblème des médecins, composé d'une baguette autour de laquelle s'enroule le serpent d'Asclépios et que surmonte un miroir symbolisant la prudence. » (LAROUSSE, Vol. 1, art. « Caducée », p. 379)

« 1. Verge entrelacée de deux serpents, qui est l'attribut de Mercure. Le caducée est l'un des symboles de la paix. 2. Bâton couvert de velours et fleurdelisé, porté par le roi d'armes et les hérauts d'armes dans les grandes cérémonies. » (LITTRÉ, Tome 1, art. « Caducée », p. 683)

« 1. Attribut de Mercure, constitué par une baguette entourée de deux serpents entrelacés et surmontée de deux courtes ailes. Le caducée est le symbole de la paix, de l'éloquence et du commerce. 2. Emblème des professions médicales et paramédicales (une baguette et un seul serpent). » (REY, Tome 1, art. « Caducée », p. 1165)

Viennent ensuite celles des dictionnaires des symboles que j'avais en ma possession comme le « Chevalier » (langue française) ou généreusement prêtés par le Département de Sciences Humaines et Sociales de la Faculté de Médecine de Lyon Est (Université Claude Bernard Lyon 1) tels le « Cirlot » (traduction anglaise d'un ouvrage de langue espagnole) ou le « Biedermann » (langue anglaise) :

« Symbole des plus anciens, dont l'image se trouve déjà gravée sur la coupe du roi Gudea de Lagash, 2300 ans avant J.-C., et sur les tablettes de pierre, appelées en Inde nâgakals. Les formes et les interprétations du caducée sont beaucoup plus variées qu'on le croit généralement et elles ne s'excluent pas nécessairement. Le caducée emblème d'Hermès (Mercure) est une baguette autour de laquelle s'enroulent en sens inverse deux serpents. » (CHEVALIER & GHEERBRANT, art. « Caducée », p. 177)

« Une baguette entourée de deux serpents entrelacés et surmontée de deux petites ailes ou d'un casque ailé. » (CIRLOT, art. « Caduceus », p. 35)

« Attribut et symbole du dieu Mercure (Hermès grec), le messenger des dieux. Il consiste en une baguette magique ou l'attribut du héraut, autour duquel deux serpents sont entrelacés, leurs têtes tournées l'une vers l'autre (à différencier de l'attribut d'Asclépios avec lequel il est souvent confondu). » (BIEDERMANN, art. « Caduceus », p. 54)

Malgré une relative polyvalence définitionnelle, on retient d'ores et déjà que le caducée, au sens strict du terme, est avant tout l'attribut d'Hermès/Mercure et seulement secondairement l'emblème des professions médicales. Mais notre lecture du caducée se voulant symbolique, ce sont surtout les éléments descriptifs qui ont fait l'objet de notre attention. À cette fin, nous avons relevé les occurrences (d'ordre descriptif) au nombre de 11 pour la « baguette », 4 pour le « bâton », 2 pour le « laurier », 2 pour l'« olivier », soit 19 pour la désignation indifférenciée d'un « axe vertical », 11 pour le (ou les) « serpent(s) », 6 pour les « ailes » et enfin 2 pour le « miroir ». À l'issue de cette brève approche terminologique du caducée, les combinaisons associant les éléments suivants « {axe vertical (arbre ou bâton ou baguette ou tige ou perche)} + {serpent(s)} +/- {élément additionnel (miroir ou ailes ou autre(s))} » ont été retenues pour faire l'objet de recherches historiques.

2/ LES ANCÊTRES DU CADUCÉE :

1/ INTRODUCTION :

Les investigations, en rapport avec les combinaisons d'images évoquées, nous ont fait remonter jusqu'à l'âge préhistorique dont les principales périodes sont brièvement évoquées de manière simplifiée dans la frise chronologique ci-dessous.

Iconographie 2 : Frise préhistorique et protohistorique d'après une simplification de celle de Bruno Maureille figurant dans l'ouvrage « Les premières sépultures », éd. Le Collège de la cité :

Limite supérieure	Limite inférieure	Terminologie		
0	- 2 700	Age du fer	Holocène	Protohistoire
- 2 700	- 3 750	Age du bronze		
- 3 750	- 3 950	Age du cuivre		
- 3 950	- 4 500	Néolithique final		Préhistoire
- 4 500	- 5 300	Néolithique moyen		
- 5 300	- 9 500	Néolithique ancien		
- 9 500	-12 000	Mésolithique		
- 12 000	- 32 000	Paléolithique supérieur	Pléistocène supérieur	
- 32 000	- 250 000	Paléolithique moyen	Pléistocène moyen	
- 250 000	- 3 000 000	Paléolithique inférieur		

2. LES BÂTONS PERCÉS PALÉOLITHIQUES :

D'après le Docteur Marcel Baudoin qui fut médecin et secrétaire de la Société Préhistorique Française, les ancêtres du caducée seraient trois bâtons percés en bois de cervidés (le plus souvent de rennes) datant du paléolithique supérieur. Ils furent découverts dans des grottes pyrénéennes par

Edouard Louis Stanislas Piette, avocat de formation mais aussi archéologue et préhistorien. Ces objets seraient des « bâtons de commandement » sur lesquels des serpents auraient été gravés au Magdalénien (BAUDOUIN, 1918, p. 5).

Iconographie 3 : Liste des périodes et principaux sites paléolithiques selon plusieurs sources :

Paléolithique	Période (années)	Sites
Supérieur	Magdalénien (-17000/-10000)	France : Bédouilles - Isturitz et Oxocelhaya - Lascaux - Abri de la Madeleine - Mas d'Azil - Niaux - Trois-Frères - Rouffignac - Espagne : Altamira - Portugal : Côa
	Solutréen (-22000/-17000)	France : Cosquer - Isturitz et Oxocelhaya - Solutré - Portugal : Côa
	Gravettien (-29000/-22000)	France : Cosquer - Abri de Cro-Magnon - Cussac - Gargas - Isturitz et Oxocelhaya - Pech Merle - Vilhonneur
	Aurignacien (-32000/-29000)	France : Arcy-sur-Cure - Chauvet - Abri de Cro-Magnon - Isturitz et Oxocelhaya
Moyen	Châtelperronien (-38000/-32000)	France : Arcy-sur-Cure - Gargas - Isturitz et Oxocelhaya
	Moustérien (-300000/-38000)	France : La Borde - Coudoulous - Gargas - Isturitz et Oxocelhaya - Le Moustier - Le Rescoududou - Italie : Guattari
Inférieur	Acheuléen (-1,7Ma/-300000)	France : Caune de l'Arago - Lazaret - La Micoque - Saint-Acheul - Terra Amata - Tanzanie : Olduvai
	Oldowayen (-3Ma/-1,7Ma)	France : Abbeville - Chelles - Afrique : Rift africain - Éthiopie : Hadar - Kenya : Lac Turkana - Tanzanie : Olduvai

De nombreux bâtons semblables, en bois de renne, furent retrouvés au cours de recherches archéologiques en France. C'est le cas du « bâton de Montgaudier » découvert en 1887 par Jean-François-Albert Pouget, marquis de Nadaillac dans une grotte en Charente. Sur ce dernier, percé d'un trou circulaire à l'une de ses extrémités, sont représentés gravés trois poissons sur une face et deux serpents en sens inverse sur l'autre face (NADAILLAC, pp. 7-10 ; VIALOU). Ces bâtons ont pu avoir une fonction d'ordre utilitaire. André Rigaud recensait en 2001 pas moins de 37 hypothèses d'utilisation des bâtons percés.

« Ces hypothèses ne s'excluent pas obligatoirement : étant donné la diversité des objets dénommés bâtons percés, il est possible d'envisager plusieurs réponses à la question de leur utilisation. » (RIGAUD, p. 101)

Iconographie 4 : Photographie de serpents gravés sur un bâton de commandement ou bâton percé magdalénien de Montgaudier en Charente (France) provenant de l'article de Denis Vialou sur les traces du serpent :



Enfin, on peut également citer deux derniers exemples de bois de cervidés percés et sur lesquels figurent des serpents gravés toujours à la même période. Il s'agit du « bâton de Teyjat » (à trois serpents) découvert en Dordogne dans l'abri Mège par Pierre Bourrinet et du « bâton de la Madeleine » (à quatre serpents) qui auraient pu servir de repères astronomiques et avoir une fonction en rapport avec les cultes païens stello-solaires préhistoriques comme l'affirment plusieurs chercheurs (BAUDOIN, 1918, p. 6 ; LENOURY, pp. 47-55).

3. LES MÉGALITHES NÉOLITHIQUES :

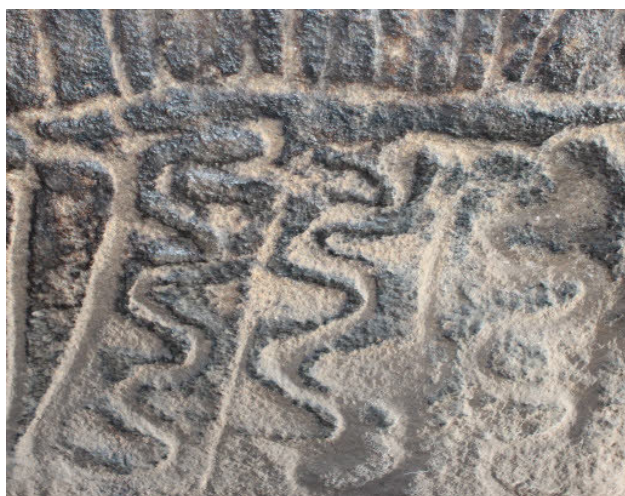
Puis, à l'âge de la Pierre Polie ou Néolithique, les mégalithes sculptés font suite aux bois de rennes percés. Les récentes trouvailles, réalisées sur le site archéologique néolithique précéramique turc de Göbekli Tepe décrivent l'association de serpents et bâtons sur des stèles gravées aux alentours de 9000 ans avant J.-C. (SCHMIDT, p. 45).

Iconographies 5 et 6 : Photographies (selon plusieurs sources) de stèles retrouvées sur le site de Göbekli Tepe en Anatolie (Turquie) et datant de 9000 ans avant J.-C. :



On retrouve cette même association à la base de la dalle numéro 8 du Cairn de l'île de Gavrinis dans le Morbihan sous la forme de trois serpents ondulants et dressés sur leurs queues dès 3500 ans environ avant J.-C. (MINISTÈRE DE LA CULTURE). Les deux premiers, semblant s'affronter et être séparés par un trait vertical, correspondraient respectivement aux queues des constellations de la Grande Ourse et de la Petite Ourse séparées par un bâton cultuel qui serait la Méridienne céleste. Le troisième serpent, qui correspondrait à la queue de la constellation du dragon actuel, serait devenu plus tard le serpent d'Esculape du caducée médical actuel selon Marcel Baudoin (BAUDOIN, 1916, pp. 27, 34-35 ; BAUDOIN, 1918, p. 8).

Iconographie 7 : Photographie de Laurent Lescop de la partie inférieure de la dalle n°8 du Cairn de Gavrinis dans le Morbihan (France) datant de 3500 ans avant J.-C. :



4. UN EMBLÈME ÉGYPTIEN :

Dans le royaume de Basse Égypte, environ 4000 ans avant J.-C., le culte du serpent était fleurissant avec la déesse cobra, Ouadjet. Les égyptiens étaient impressionnés par son pouvoir de régénération dû à sa mue cyclique. Sa réputation surnaturelle était renforcée par sa capacité à tenir sa queue dans sa gueule, le faisant considérer comme un cercle de vie, symbole d'éternité. Le royaume de Haute Égypte, lui, adorait le dieu Faucon, Horus. Les représentations du serpent et du soleil furent associées car beaucoup d'anciens égyptiens pensaient que le serpent était un émissaire du soleil. Quand les deux royaumes d'Égypte s'unifièrent sous Ménès vers 3150 avant J.-C., il y eut une fusion des prêtrises et les représentations des deux cultes commencèrent à apparaître côte à côte. Le pharaon, représentant le Dieu Soleil sur Terre, a alors adopté un emblème symbolisant l'union des deux royaumes. Un double serpent correspondant aux deux royaumes, surmonté par les ailes d'un faucon, a été associé à un autre symbole religieux égyptien appelé le « bâton sacré », fin bâton noueux avec un seul serpent (GEELHOED, 1988, p. 1156 ; VAISSEAU, p. 9).

5. LES PROTOTYPES SUMÉRIEN ET DRAVIDIEN DU CADUCÉE :

Décrit pour la première fois par Ernest de Sarzec dans un ouvrage intitulé « Découvertes en Chaldée » et paru en 1884, le « gobelet de Gudéa », datant de la fin du troisième millénaire avant

notre ère, est reconnu par Georges Dilleman et de nombreux autres auteurs comme « le prototype sumérien du Caducée » (CHEVALIER, p. 177 ; CIRLOT, pp. 35-36 ; DILLEMANN, 1965 a, p. 327 ; GEELHOED, 1988, p. 1155). Ce vase cultuel, actuellement exposé au Musée du Louvre et inscrit au nom de Gudéa, provient du temple de Ningishzida, exhumé lors des fouilles de Tello (anciennement Girsu). Sur ce gobelet à libations en stéatite vert sombre d'une vingtaine de centimètres de hauteur s'enlacent deux serpents autour de la hampe. Autour des deux reptiles se tiennent deux dragons ailés Mush-Hush montant la garde. Sur la partie opposée, on peut lire en caractères cunéiformes l'inscription suivante :

« A Nin-ghis-zi-da, son dieu, pour la prolongation de sa vie, Gudéa, patési de Sirpoula, a consacré cette offrande. » (DILLEMANN, 1965, p. 327 ; Louvre)

Iconographie 8 : « Caducée sumérien ». Photographie du vase à libation de Goudéa provenant de Girsu dans l'ancien pays de Sumer en Basse-Mésopotamie (actuellement ville de Tello en Irak) et datant du troisième millénaire avant J.-C. Conservation au Musée du Louvre à Paris (France) :



Gudéa était patési, c'est à dire souverain, aux alentours de 2300 avant J.-C., de la deuxième dynastie de Lagash qu'il administrait à la fois sur le plan civil et religieux. Ningishzida, dont le nom en sumérien signifie « le Seigneur du bon Arbre », était le Dieu personnel de Gudéa. Il était représenté doté d'une longue barbe, portant la tiare à cornes avec deux têtes de serpent émergeant de ses épaules en guise d'attribut, en rapport avec son statut de divinité de la fertilité végétale et du printemps. Son père Ninazu était lui aussi Dieu Chtonien dont le nom signifiait « Seigneur Médecin ». Si l'on s'attache à retrouver les éléments constitutifs du Caducée, on voit que l'arête saillante est

occupée par une tige ou hampe symbolisant d'après Marcel Baudoin le mât sacré ou Achéra, c'est à dire l'arbre de vie chaldéen. Hampe autour de laquelle s'enlacent deux serpents mâle et femelle sans doute en copulation puisque fusionnés. Sur les profils du vase sont placés des Génies (démons), portant le bonnet à double corne latérale, et comparables aux gardiens affrontés veillant sur l'arbre cosmique reliant les mondes chthonien et ouranien (BAUDOIN, 1918, p. 11 ; JOANNÈS & MICHEL, p. 352 ; LENOURY, p. 21). Par ailleurs, le Docteur en Médecine Jean Boulnois décrit dans la première partie du XIX^{ème} siècle des cérémonies conjugales dravidiennes (terme qualifiant des peuples parlant une même langue et vivant essentiellement dans le sud de l'Inde) destinées à lutter contre la stérilité du couple. Ces cérémonies, datant de 2000 ans avant J.-C., procédaient et procèdent encore de nos jours à l'union mystique végétale et animale par le biais respectif du « mariage d'arbres » et des Nâgakkâls. Cette combinaison, composée de l'anastomose de deux arbres et de bornes sur lesquelles figurent des cobras entrelacés est une nouvelle fois évocatrice du caducée (BOULNOIS, pp. 8-10, 50 ; VEZIN, p. 27).

Iconographie 9 : « Caducée Hindou ». Photographie de Nâgakkâls en Inde du Sud :



Les « caducées » (au sens large du terme) chaldéen et dravidien seraient donc les premiers à faire allusion indirectement à la Médecine respectivement par le biais de la prolongation de la vie et de la fécondité.

3/ UN ATTRIBUT DE DIEUX GRECS :

1. LE CADUCÉE BI-SERPENTAIRE D'HERMÈS/MERCURE :

Dans la Grèce antique, le caducée bi-serpenteaire était l'attribut d'Hermès. Fils de Zeus et de Maïa, il naquit sur le mont Cyllène en Arcadie. Précoce et en quête d'aventures, il arriva sur le mont Piéros en Thessalie où il y déroba le troupeau de génisses d'Apollon qu'il fit marcher à reculons pour tromper son poursuivant. Apollon finit par identifier l'auteur du vol et proposa de se montrer clément à condition que le jeune Dieu lui offrit la lyre qu'il venait de confectionner au moyen d'une carapace de tortue et de boyaux de vaches, ce qu'il accepta. Puis, Hermès construisit une flute à l'aide de roseaux dont Apollon se rendit acquéreur en échange de sa houlette de berger (GRAVES, pp. 57-58 ; HÉSIODE, Théogonie ; HOMÈRE, Hymnes homériques, II, à Hermès).

Iconographies 10 et 11: À gauche : Photographie d'un lécythe représentant Hermès psychopompe.

Réalisation par le peintre De la Phiale, vers 450 avant J.-C.. Conservation au Musée Staatliche Antikensammlungen de Munich (Allemagne). À droite : Photographie d'une copie romaine d'une statue originale grecque du 5^{ème} siècle avant J.-C. d'Hermès *Ingenui*. Conservation au Musée Pio-Clementino (inv. 544) au Vatican :



Puis, Zeus lui fit don d'une houlette de messager ou de héraut, d'un chapeau rond et de sandales ailées afin de remplir au mieux sa fonction de messager des Dieux de l'Olympe. Hermès était aussi chargé de favoriser le commerce, de veiller à la libre circulation des voyageurs. Par la suite, les Thuries lui montrèrent comment prédire l'avenir. Hadès l'adopta également comme messager, psychopompe, pour lui amener les morts. Il assista les Trois Parques pendant qu'elles composaient l'alphabet, il inventa l'astronomie, les poids, les mesures et la culture de l'olivier (GRAVES, p. 59 ; HÉSIODE, Théogonie ; HOMÈRE, Hymnes homériques, II, à Hermès ; HOMÈRE, Odyssée, Chant 24). Au début de l'époque grecque, le caducée d'Hermès était très rudimentaire : ce n'était qu'un bâton en bois d'olivier d'abord sans ornements puis habillé de guirlandes, dont la tête noueuse donna naissance à deux branches, qui en se bifurquant, se sont arrondies pour se rapprocher à leurs extrémités. Le croisement des parties recourbées deviendra l'enlacement de deux serpents, dont les queues coïncident, dont les corps décrivent un « S » et les têtes se regardent. Il existe plusieurs hypothèses tentant d'expliquer comment cette métamorphose s'est opérée. Une légende raconte qu'Hermès aurait séparé deux serpents se battant en jetant entre eux son bâton. Les deux serpents auraient alors pris la place des ornements en s'enlaçant autour du bâton (BAYARD, p. 43 ; DEJOB, p. 10). Le contact le plus proche d'Hermès avec le Panthéon médical survint lors d'une liaison occasionnelle avec Hygie, fille d'Asclépios. Parce qu'Hermès était le messager des dieux, son bâton est devenu le bâton des hérauts et des marchands et s'est appelé *Kérukeion*. Ce qui a donné en latin *Caduceus* d'où provient le terme Caducée. Après l'hellénisation des dieux romains, Hermès fut confondu avec Mercure. Dieu du négoce, son nom vient probablement de *merx* signifiant marchandise et de *mercari* signifiant trafiquer. À l'époque romaine, on trouve deux formes de caducées, le premier, nommé Céryx fait de bois d'olivier rugueux à nœuds et orné de deux serpents non entrelacés, est un symbole de paix (BAUDOIN, 1918, pp. 25-26 ; BAYARD, p. 42). Il s'agit d'un caducée à l'usage des mortels : utilisé par les guerriers romains afin d'exprimer leur désir de négociation. L'homme envoyé pour parlementer avec l'ennemi, portant le caducée exprimant la nature pacifique de sa mission, était appelé le *caduceator* (GEELHOED, 1988, p. 1157). Le second est celui de Mercure, composé de deux serpents enlacés formant trois demi-cercles le plus souvent surmontés de deux ailes.

Iconographies 12, 13 et 14 : En haut : Photographies d'une statuette en bronze (hauteur 15 cm) représentant Mercure. Dragages de Saône, à la pointe de l'île Barbe, en amont de Lyon dans le Rhône (France). Ier-IIIème siècle après J.-C.. Conservation au musée archéologique national de Saint Germain en Laye (Inv 775507). En bas à gauche : Photographie d'une statuette de Mercure tenant le caducée (Hauteur : 0,56 m ; poids 2,794 kg). Trésor d'argenterie gallo-romain découvert à Berthouville dans l'Eure (France) en 1830. Conservation au Musée Getty à Los Angeles (États Unis d'Amérique) : département des Monnaies, médailles et antiques. En bas à droite : Photographie d'une statue de Mercure. Villa Médicis, Rome (Italie) :





Bien que comportant quelques liens indirects avec la médecine, le caducée bi-serpenteaire d'Hermès/Mercure n'a pas vocation à être un emblème médical. Il se rapporte prioritairement à la fonction de messenger, au négoce et au commerce (BLAYNEY ; GEELHOED, 1988, p. 1157, LENOURY, p. 65).

2. LE TREPIED DE PLATÉES ET LE BÂTON D'ASCLÉPIOS AESCULAPIUS :

C'est par extension que le mot caducée (bi-serpenteaire d'Hermès/Mercure) a été employé pour désigner l'attribut d'Asclépios/Esculape. Asclépios est parfois présenté comme un simple humain, né à Tricca selon les Thessaliens ou à Thelpousa selon les Messéniens, entre 1200 et 900 avant J.-C.. Il aurait été un grand médecin d'un savoir et d'une pratique tels que le peuple grec en aurait fait un héros qui devint secondairement un demi-Dieu (DUMAITRE, p. 27 ; GRAVES, p. 145). Sur un plan mythique, il serait né de l'union de la mortelle Coronis, fille de Phlégias de Thessalie et du Dieu Apollon. Ou encore de l'union d'Arsinoé, fille de Leucippos avec Apollon. Dieu de l'harmonie, de la musique, Apollon est parfois désigné sous le terme de Thérapeute, *latros* ou encore guérisseur. En effet, il veillait sur la santé des êtres, octroyait les remèdes pour rétablir l'intégrité corporelle, guérissait les âmes et enfin fonda la science de la Médecine qu'il apprit aux hommes et dont il fit son autorité souveraine. Il quitta l'Olympe pour se diriger vers Delphes où il fonda un oracle après avoir

tué le monstrueux serpent Python. En tant que Dieu de la lumière, son culte était étroitement lié à la divination (APOLLODORE, III, 10, 3 ; GRAVES, p. 68 ; PAUSANIAS, II, 26 ; PINDARE, Les Pythiques, III ; SERVI, pp. 38-39). Les cités-états grecs, coalisés contre les Perses à Platée en 479 avant J.-C., lui dédièrent, en guise d'offrande, le trépied de Platées ou trépied de Delphes, colonne de bronze de neuf mètres de haut, formée des corps entrelacés de trois serpents dont les têtes portaient un trépied en or façonné à partir d'une portion du butin saisi par les vainqueurs. La partie subsistante de ce monument initialement dressé devant le sanctuaire de Delphes fut transférée à Constantinople en 326 après J.-C..

Iconographie 16 : Reconstitution du trépied de Delphes. Cinquième siècle avant J.-C. :



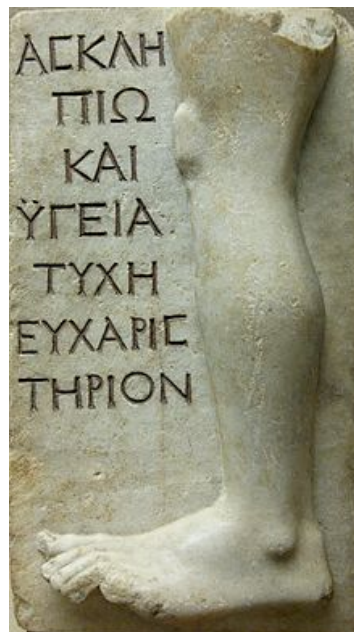
Iconographie 17 : Photographies d'une Statue d'Asclépios du sanctuaire d'Épidaure et d'une copie d'un original du IV^{ème} siècle avant J.-C.. Conservation au musée archéologique national d'Athènes :



Apollon confia son fils au centaure de Magnésie, Chiron, qui éduqua Asclépios, lui enseignât l'art de la médecine. Très vite, l'élève dépassa le maître : c'est ainsi qu'il apprit à fabriquer des remèdes au moyen de plantes médicinales et pratiqua la chirurgie (GRAVES, p. 145 ; PINDARE, Pythiques, III). Asclépios aurait reçu d'Athéna/Minerve deux fioles du sang qui aurait coulé des veines de la Gorgone Méduse. Le sang veineux du bras gauche était un poison alors que celui du bras droit était bienfaisant. Ce dernier aurait été utilisé par Asclépios pour ressusciter les morts : ce qui courrouça Hadès/Pluton, le Dieu infernal du monde souterrain et du royaume des morts, qui s'en plaint à Zeus/Jupiter. Celui-ci foudroya ainsi le trop zélé guérisseur puis le plaça parmi les étoiles pour constituer la constellation du Serpentaire (APOLLODORE, III, 10, 3). Une autre version raconte qu'Asclépios fonda un foyer en épousant Epione, « celle qui adoucit les maux ». Il eut deux fils, Podalire et Machaon qui pratiquèrent respectivement la diététique et la chirurgie, cinq filles dont Panacée « déesse de l'universel remède » et Hygie représentant la bonne santé, l'équilibre, l'hygiène et dont on retrouve la coupe sur l'emblème corporatif des pharmaciens. Les descendants d'Asclépios à travers Podalire, étaient les asclépiades, prêtres médecins qui se transmettaient les secrets communiqués par leur illustre ancêtre au sein d'une confrérie sacerdotale et officièrent dans les temples dédiés à Asclépios qui revêtaient dans la littérature les titres de *Iatros* (médecin), *Orthios* (redresseur) et de *Soter* (sauveur). Il est dit qu'Hippocrate serait de sa 18^{ème} descendance (CASTIGLIONI, p. 109 ; DUMAITRE, p. 28). Les asclépiéions, sanctuaires de guérison, avaient la

particularité d'être à la fois des centres de culte et de cure. Les rituels de guérison comportaient un jeûne, des prières, des bains purificateurs et des offrandes qui précédaient l'incubation. La nuit venue, une fois les malades couchés aux pieds des autels où circulaient des serpents apprivoisés par des prêtres, les asclépiades dictaient les arrêts divins et prescrivait le traitement adapté à chaque malade (médications végétales, bains, massages, simples conseils ou suggestions...) qui, si il était satisfait, laissait un anathème ou *ex-voto*.

Iconographie 18 : Photographie d'un relief votif dédié à Asclépios pour la guérison d'une jambe. Vers 100 à 200 après J.-C.. Conservation au British Museum de Londres (Royaume Uni d'Angleterre) :



Ces sanctuaires, parfois décrits comme les précurseurs des dispensaires ou hospices, connurent un formidable essor, du VII^{ème} siècle avant au V^{ème} siècle après J.-C., de la Thessalie à Corinthe en passant par Épidaure pour s'étendre jusqu'à Athènes et Rome (CASTIGLIONI, pp. 109-116 ; GEELHOED, 1988 p. 1159 ; KASAS & STRUCKMANN pp. 31-35). En 293 avant J.-C., une épidémie de peste incontrôlable ravageait cette cité. Le sénat romain, après avoir consulté l'oracle de Delphes, envoya à Épidaure une délégation. Les asclépiades leur firent don d'un serpent apprivoisé, incarnation animale du pouvoir de guérir. A l'embouchure du Tibre, le serpent quitta le bateau pour rejoindre une petite île du Tibre, ce qui entraîna immédiatement l'arrêt de l'épidémie de peste. D'autres légendes racontent que c'est Asclépios lui-même, transformé en serpent, qui rejoint l'île et provoqua l'arrêt de l'épidémie. Devenu Esculape chez les romains, son culte fut célébré dans tout le pays (OVIDE, XV, § 602-746, pp. 501-505).

Iconographie 19 : Photographie de *Zamenis longissimus* dite couleuvre d'Esculape, anciennement appelée *Elaphe longissima* :



Un important faisceau d'arguments souligne les rapports étroits qui existent entre Asclépios et le serpent. À commencer par son nom qui proviendrait d'*Askalabos* ou *Askalaphos*, mots asianiques signifiant « Dieu au serpent » ou « Dieu au lézard » selon Jean BOULNOIS ou du grec *Asklapas* voulant dire serpent ; tout comme les mythes qui rapportent qu'Asclépios aurait reçu à sa naissance le sang de la gorgone Méduse ou encore qu'il fut placé dans le ciel sous la forme de la constellation du Serpente (BOULNOIS, p. 163). On trouve également une association entre Asclépios et le serpent en botanique. En effet, le Dieu a laissé son nom à une espèce, appartenant à la famille des Asclépiadacées, décrite par Pline et considérée à tort semble-t-il comme un antidote, et nommée *Arum Dracunculus* signifiant Petit dragon ou Serpente (FAROUDJA, pp. 110-111 ; ROUSSEAU, p. 34). Par ailleurs, la légende raconte qu'un jour, Asclépios qui prodiguait des soins à Glaucus, frappé par la foudre, tua avec son bâton un serpent qui entra dans la pièce. Un second serpent s'approcha et « redonna la vie » au premier en plaçant dans sa gueule une herbe. Fort de cet enseignement, Asclépios utilisa cette herbe pour faire « revivre son patient » (VAISSEAU, pp. 30-31). De plus, les serpents trouvaient leur place dans les asclépiéions (Panacée aurait été gardienne d'un élevage de serpents à Epidaure) : ils étaient utilisés pour lécher les abcès, ils exerçaient des fonctions à la fois domestiques et sanitaires en exterminant les rongeurs et en prévenant ainsi la survenue d'épidémies de peste. Il s'agissait de serpents inoffensifs de type *Paria* (grosses joues), *Paroos* (couleur cuivrée) ou encore *Zamenis longissimus* autrement appelée couleuvre d'Esculape. Cette dernière correspond à une espèce de couleuvre arboricole non venimeuse et peu farouche de couleur jaune-brun, pouvant mesurer jusqu'à 180 centimètres de long pour les mâles et très répandue en Europe (PAUSANIAS, II, 27 ; DECIRON, p. 22 ; DUMAITRE, p. 29 ; GEELHOED, 1988, 1158). L'attribut du Dieu de la médecine, uni-serpente, nommé bâton serpente d'Asclépios/Esculape, correspondrait à l'association d'un serpent ou plus précisément d'une couleuvre et d'un axe vertical. Il est à bien

distinguer du caducée bi-serpenteaire d'Hermès/Mercure, essentiellement en rapport avec le commerce.

Iconographie 20 : Dessin du bâton d'Asclépios /Esculape :



4/ MOÏSE ET LE CADUCÉE :

Le Mont Nébo situé à 817 mètres d'altitude dans l'Ouest de l'actuelle Jordanie, correspondrait au lieu duquel Moïse — interdit d'entrer sur la Terre promise vers laquelle il avait conduit les Hébreux sortis d'Egypte — observe le Pays Canaan avant d'y mourir selon le récit biblique (BIBLE, Dt 34.1-34.5). A ce sommet est érigée une sculpture qui ressemble à notre emblème médical. Celle-ci se réfèrerait à l'épisode biblique du serpent d'Airain qui suit :

« Le peuple s'impacienta en route et parla contre Dieu et Moïse : « Pourquoi nous avez-vous fait quitter l'Egypte, si c'est pour que nous mourrions dans le désert ? En effet, il n'y a ni pain, ni eau, et nous sommes dégoûtés de cette misérable nourriture. » Alors l'Éternel envoya des serpents venimeux contre le peuple. Ils mordirent le peuple et beaucoup d'israélites moururent. Le peuple vint trouver Moïse et dit : « Nous avons péché car nous avons parlé contre l'Éternel et contre toi. Prie l'Éternel afin qu'il

éloigne ces serpents de nous. » *Moïse pria pour le peuple, et l'Éternel lui dit : « Fais-toi un serpent venimeux et place-le sur une perche. Toute personne mordue qui le regardera aura la vie sauve. » Moïse fit un serpent de bronze et le plaça sur une perche. Toute personne qui avait été mordue par un serpent et regardait le serpent en bronze avait la vie sauve. »* (BIBLE, Nb 21.4-21.9)

Iconographie 21 : Photographie de la sculpture du Serpent d'Airain culminant sur le Mont Nébo (Jordanie) par Jerzy Strzelecki:



5/ UNE PÉRIODE « CREUSE » :

Avec l'avènement du christianisme, le serpent guérisseur d'Esculape a souvent laissé place au serpent tentateur responsable du péché originel durant le Moyen-Âge. En 1515, le caducée, sous la forme de deux serpents s'enroulant autour d'une baguette et que domine une colombe, apparut sur l'écusson de Johan Froben, imprimeur suisse à Bâle et ami d'Érasme. Cette marque, figurant sur des ouvrages médicaux et de sciences naturelles publiés par Hiéronymus, le fils aîné de Froben, évoquerait la parole de l'Évangile suivante :

« Soyez prudents comme les serpents et simples comme les colombes. » (GEELHOED, 1988, p. 1159 ; PELOU)

Le caducée retrouva ses lettres de noblesse au XVI^{ème} siècle en tant que décoration honorifique. Sous un aspect similaire à celui des ouvrages de Johan Froben, il fût décerné à Sir William Butts, le médecin du roi Henri VIII, lors de son adoubement en tant que chevalier par ce dernier (GEELHOED, 1988, p. 1159). Puis conçu en 1556 par John Caius et destiné aux présidents du collège royal des physiciens de Londres, il était constitué d'un bâton en or, portant à sa tête les armes du collège, associé à quatre serpents placés dans les coins (HART, p. 1107). Il faudra attendre l'Histoire contemporaine pour assister à un regain d'intérêt au sujet du caducée. C'est l'armée qui va la première l'associer officiellement à la Médecine en en faisant un insigne distinctif pour ses corps de santé.

6/ L'HISTOIRE CONTEMPORAINE DU CADUCÉE OU L'ÉMERGENCE DE NOTRE EMBLÈME MÉDICAL ACTUEL :

1. L'INSIGNE DES CORPS DE SANTÉ DES ARMÉES :

Jusqu'à la révolution française, les boutons participant à la constitution des uniformes du corps de santé militaire étaient de simples colimaçons pour les médecins et des figures en « fond de panier » pour les chirurgiens. Un manuscrit original du projet réglementant le port d'un bouton d'uniforme pour les Officiers de Santé des Armées et des Hôpitaux militaires, remis au Comité de Salut Public par le Conseil de Santé et datant de mars 1795 (Germinal an II), a été retrouvé dans les archives du musée du Val-de-Grâce par Jean-Henri Bercher et Joseph Hassenforder. Sur la reproduction qu'ils en ont publiée, figurent aux côtés du texte deux petits dessins. Le premier, qui fut adopté, se trouve en haut du texte et représente : « un faisceau composé de trois baguettes figurant les trois branches de l'art de guérir (Médecine, Chirurgie et Pharmacie) ; le serpent d'Épidaure entrelacé autour de ces baguettes ; le faisceau surmonté d'un coq, symbole de la vigilance en la République française ». En bas du texte, on retrouve un autre dessin avec le bonnet phrygien remplaçant le coq d'Esculape. Sur les deux dessins figure une ébauche de couronne de chêne dont le document ne fait pas mention. Il s'agirait, selon ces auteurs, du premier document officiel qui utilise le terme « Caducée Médical » pour désigner l'association des attributs d'Esculape et fait de ces attributs l'emblème des professions de santé, plus particulièrement au sein de l'armée française sous la forme initiale de l'insigne décrit ci-dessus. Après adoption du texte, il orna les boutons d'uniforme des officiers de santé de la Marine (sous la forme d'une ancre constituée de trois branches et enroulée d'un serpent) puis des officiers

de santé des armées et des hôpitaux militaires dans leur ensemble (sous la forme décrite par Jean-Henri Bercher et entourée d'une couronne de chêne), respectivement par arrêté du 7 février 1798 (19 Pluviôse an VI) et règlement du 7 août (20 Thermidor) de la même année. Le règlement du 24 septembre 1804 (premier Vendémiaire an XII) remplaça le coq d'Esculape par le miroir de la prudence et la couronne de chêne par deux branches : l'une de chêne à droite, l'autre de laurier à gauche symbolisant les vertus civiques et militaires.

Iconographie 22 : « Caducée de 1804 ». Photographie de l'Insigne de la faluche :



Il subit des ajouts (l'aigle et de la couronne impériaux) lors du Premier Empire puis fut épuré (simple serpent s'enroulant autour du bâton sans miroir ni feuillages) lors de la Restauration en 1821. René-Nicolas Dufriche, baron Desgenettes, qui fut médecin en chef de l'Armée Française, portait le bâton d'Esculape sur l'écusson de son baudrier composé d'une massue dorée accostée d'un serpent argenté. L'insigne de l'an XII réapparut en 1831 et, après avoir connu quelques modifications transitoires lors de la naissance de la troisième république (ajout de drapeaux puis cinq baguettes au lieu de trois en 1880 à 1882), demeura sous cet aspect jusqu'à nos jours (BERCHER & HASSENFORDER, p. 185 ; DILLEMANN, 1965a, pp. 327-328 ; DILLEMANN, 1965b, pp. 452 à 457).



Les différentes armées nationales adoptèrent tour à tour un insigne distinctif pour leurs corps de santé. Sans être exhaustif, évoquons les bâtons d'Esculape (bâton et serpent) retenus en 1868 en Allemagne (doré sans autres ornements), en 1898 en Grande Bretagne (orné de deux rameaux et surmonté d'une couronne), au cours du XIX^{ème} siècle en Belgique (composé d'un miroir et de deux rameaux) ; ou encore l'apparition en 1902 du Caducée de Mercure (bi-serpente surmonté de deux ailes) aux Etats Unis d'Amérique et en 1950 de la croix en T helvétique remplaçant le bâton et autour de laquelle s'enroule toujours le serpent (DILLEMANN, 1965b, p. 457).

2. L'EMBLÈME DE LA PROFESSION MÉDICALE :

C'est en date du 19 juillet 1948 à Genève que la première Assemblée Générale de l'Organisation Mondiale de la Santé adopte comme emblème et sceau officiel le symbole des Nations Unies, coupé verticalement par le « caducée » (bâton d'Esculape avec serpent). Ainsi le bâton serpente d'Esculape, tout d'abord réservé aux militaires, est devenu aujourd'hui pour les médecins civils un signe distinctif. Par la circulaire ministérielle numéro 710 du 20 novembre 1962 à l'attention du Conseil National de l'Ordre des Médecins, le bâton serpente d'Asclépios associé à un miroir a été choisi en tant que moyen d'identification des médecins exerçant à titre libéral et amenés à réaliser des soins à domicile afin de faciliter le stationnement de leur voiture en zone urbaine (OMS, 1961,

art. « Actes officiels de l'organisation mondiale de la santé », pp. 53-54 ; Sénat, 1997, art. « Stationnement des véhicules des médecins et infirmiers »).

7/ L'ÉLÉMENT AXIAL DU CADUCÉE :

Pour notre étude symbolique du caducée, nous avons assimilé son axe vertical (baguette ou bâton) à un arbre en nous fondant sur l'hypothèse d'une filiation historique (mais aussi symbolique) entre l'image de l'arbre, celle du tronc, de la massue, du bâton et de la baguette. Tout d'abord, le gobelet sumérien de Gudéa, qui ferait référence à l'arbre de vie chaldéen, et l'association dravidienne des arbres et des nâgakkâls sont considérés par un nombre significatif d'auteurs comme les premiers caducées ou les prototypes du « caducée » contemporain. Les Docteurs Baudoin et Lenoury fondent la théorie de l'origine sumérienne du caducée contemporain sur les influences qu'aurait exercées la culture chaldéenne sur la civilisation égyptienne puis sur les connaissances artistiques transmises des égyptiens aux phéniciens avant d'être diffusées en Grèce et à Rome. Selon Marcel Baudoin, la massue, avant de figurer en guise d'attribut sur certaines statues à l'effigie d'Asclépios, aurait d'abord été celle d'Hercule. Or, la massue d'Hercule se référerait au tronc de l'arbre de vie chaldéen. Et ce sont parfois, aux côtés des serpents, des troncs d'arbre qui sont associés à Asclépios.

« Le Docteur Neveu signale une statue d'Esculape dans laquelle le serpent est enroulé autour d'un tronc d'arbre auprès du Dieu. Cette statue est à Venise au palais des doges. » (LENOURY, p. 42)

L'attribut d'Asclépios, sous forme d'un tronc d'arbre puis d'une massue, se serait donc progressivement affiné au fil du temps pour donner naissance à un bâton puis à une baguette retrouvée sur les caducées militaires puis sur notre actuel emblème médical français. Au total, nous avons fait nôtre la théorie selon laquelle la baguette du « caducée » médical français contemporain n'est que l'image stylisée de l'arbre, élément axial originel des caducées (BAUDOIN, 1918, pp. 11, 18-21 ; BLAYNEY ; BOULNOIS, pp. 8-10, 50 ; CHEVALIER, p. 177 ; CIRLOT, pp. 35-36 ; DECIRON, p. 22 ; DILLEMANN, 1965a, p. 327 ; GEELHOED, 1988, pp. 1155-1156 ; JOANNÈS & MICHEL, p. 352 ; LENOURY, pp. 11, 21, 42 ; VEZIN, p. 27).

8/ TABLEAU RÉCAPITULATIF :

Iconographie 24 : Tableau récapitulatif simplifié des principaux résultats de la troisième partie de thèse :

PÉRIODE	PALÉOLITHIQUE	ANTIQUITÉ	
DATE	-15 000	-2 300	-2 000
LIEU	MONTGAUDIER - CHARENTE FRANCE	SUMER CHALDÉE	INDE du SUD DRAVIDIENNE
REPRÉSENTATION U= uni / B = bi-serpenteaire	B	B	B
MÉDECINE	/	VIE MÉDECINE	FÉCONDITE
SPIRITUALITÉ	culte stello-solaire	libations NINGISHZIDA arbre de vie Achéra	union mystique de l'arbre et des nâgakhâls
AUTRES thématiques	37 hypothèses dont COMMANDEMENT	/	/

ANTIQUITÉ		PÉRIODE CONTEMPORAINE		
-500	-400	1795 / 1804	1948	1962
GRÈCE ANTIQUE EMPIRE ROMAIN	GRÈCE ANTIQUE EMPIRE ROMAIN	FRANCE	INTERNATIONAL	FRANCE
B + ailes	U	U 3 baguettes chêne / laurier 1804: miroir	U	U + miroir
MORT (HERMÈS)	MÉDECINE (ASCLÉPIOS)	SANTÉ médecine chirurgie pharmacie	EMBLÈME OMS	EMBLÈME DES MÉDECINS FRANÇAIS
messenger des dieux de l'olympé	culte d'ASCLÉPIOS	/	/	/
COMMERCE alphabet mesure astronomie	/	vertus CIVIQUES et MILITAIRES Service de Santé des Armées	/	STATIONNEMENT des voitures des médecins libéraux

PARTIE 4 :

L'UNIVERS DES SYMBOLES

1/ QU'EST CE QU'UN SYMBOLE :

*La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles ;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.
(BAUDELAIRE, IV « Correspondances », p. 16)*

1. DÉFINITIONS :

Définir le terme « symbole » s'est avéré être une tâche fort ardue compte-tenu des notions aussi nombreuses que variées qu'il recouvre. Notre méthode, déjà évoquée, a retenu les définitions de l'ouvrage intitulé « *Trésor de la langue française* » dont voici le développement :

« **RELIGION CATHOLIQUE** : Ensemble de formules résumant la foi chrétienne.

ANTIQUITÉ : 1. Signe, objet matériel ou formule, servant de marque de reconnaissance entre initiés. 2. Jeton, tesson servant de signe monétaire.

EN GÉNÉRAL : Objet sensible, fait ou élément naturel évoquant, dans un groupe humain donné, par une correspondance analogique, formelle, naturelle ou culturelle, quelque chose d'absent ou d'impossible à percevoir.

EN PARTICULIER : 1. Objet, image, signe ou comportement manifestant, figurant ou évoquant quelque chose (par exemple anneau, symbole de fidélité). 2. Personne incarnant, personnifiant quelque chose de façon exemplaire.

PSYCHANALYSE : Objet conscient renvoyant à un objet inconscient ou refoulé constituant le sens symbolique du premier.

ALGÈBRE, ARITHMÉTIQUE, GÉOMÉTRIE : Signe représentant, par convention, une chose ou une opération.

CHIMIE : Représentation qualitative et quantitative d'un élément chimique ou d'un corps simple par une lettre majuscule ou deux lettres dont la première est une majuscule.

INFORMATIQUE : Signe de base de l'alphabet d'un langage de programmation permettant de désigner ou de construire un identificateur de données ou un opérateur de traitement.

LINGUISTIQUE : Signe dont le signifiant a un lien naturel avec le signifié.

SÉMIOTIQUE : *Signe dont la relation à l'objet est conventionnelle.*

TECHNOLOGIE : *Figure, graphisme conventionnel représentant une machine, un appareil ou un élément de machine ou d'appareil.* » (IMBS, Tome 15, art. « Symbole », pp. 1228-1229)

La première étape a été d'exclure du champ de nos recherches les définitions des symboles en rapport avec des disciplines qui étaient hors propos vis-à-vis de ce travail de thèse ; en l'occurrence celles des symboles algébriques, chimiques, informatiques, technologiques et celles correspondant à l'entité « en particulier ». La seconde étape de ce sous-chapitre a consisté en l'étude — étymologique puis sémiologique et sémiotique des symboles — qui suit.

2. APPROCHE ÉTYMOLOGIQUE ET ANTIQUITÉ :

Le terme symbole, qui fait son apparition en 1380, est emprunté au latin ecclésiastique *symbolum*, symbole ou article de foi, dérivé du latin classique *symbolus*, signe de reconnaissance, qui provient lui-même du grec *sumbolon* qui, dans l'Antiquité occidentale, consistait en un objet (tesson) séparé en deux moitiés par deux individus (le pèlerin débiteur et l'hôte créancier par exemple) scellant par là un lien (de nature financière dans le précédent exemple). Ces deux fragments conservés par chacune des deux parties (ou leurs descendants) permettaient aux porteurs, après assemblage, de se reconnaître et de prouver les relations (d'hospitalité, d'amitié ou de dette) contractées antérieurement. Par extension, le *sumbolon* fut également employé pour sceller les accords personnels, politiques ou commerciaux. C'était déjà un symbole au sens où nous l'entendons aujourd'hui : il représentait concrètement, par le biais de deux moitiés de tesson, une abstraction : celle de la reconnaissance d'un lien entre deux individus (CLERQ, art. « Symbole » ; COLLECTIF DES CAHIERS, p. 33 ; REY, Tome 4, art. « Symbole », p. 1141). Cette fonction de reconnaissance apparaît dans les usages des langues espagnole (*simbolo*), anglo-saxonne (*symbol*) anglo-saxonne ou russe. Ainsi cette dernière dispose du mot *znak* qui peut désigner la marque ou le signe en général, mais aussi le symbole. Il se rattache par sa racine aux termes désignant la connaissance : *znani*, le savoir, *znakomstvo*, la personne connue. Ce même mot est employé pour exprimer à la fois le signe en tant que symbole, le signe de reconnaissance (*opaznavatel'niznak*) et le signe monétaire (*denezni znak*) (REY, Tome 4, art. « Symbole », p. 1141). Le substantif *sumbolon*, est lui-même tiré du verbe *sumballein*, composé de *sun* qui, en composition, exprime la simultanéité et se traduit ordinairement par « avec », « ensemble » et de *ballein* dont le sens premier signifie, entre autres, « jeter », « lancer ». Le verbe *sumballein*, équivalent de « jeter ensemble », « assembler », « approcher »,

« mettre en commun », « rapprocher par la pensée », « coïncider » témoigne de l'idée de rassemblement (ALEXANDRE, art « *Ballein* », p. 272, art « *Sun* », p. 1348 ; CLERQ, art. « Symbole » ; COLLECTIF DES CAHIERS, p. 32 ; DAZAT, art. « Symbole », p. 744 ; REY, Tome 4, art. « Symbole », p. 1139 ; TALBOT, art. « Symbole », p. 493).

3. LE SYMBOLE EST IL UN SIGNE ?

Deux sources majeures de la théorie du signe au XX^{ème} que sont la sémiotique de Charles Sanders Peirce et la sémiologie de Ferdinand de Saussure s'opposent à ce sujet. Ce dernier est surtout connu pour son « *Cours de linguistique générale* » bien qu'il s'agisse d'un ouvrage posthume édité par une poignée d'étudiants à partir de leurs notes de cours. Ce linguiste renommé crée la célèbre distinction entre le signifiant et le signifié, les deux composantes du signe linguistique : le signifiant est la forme phonique ou sensible (« *image acoustique psychique* ») du signe tandis que le signifié désigne le concept énoncé ou évoqué (SAUSSURE, pp. 98, 99). Il distingue alors le symbole du signe. Le signifiant du signe linguistique étant arbitraire, conventionnel (il diffère d'une langue à une autre) et adéquat (puisque le signifié prédétermine le signifiant) (SAUSSURE, p. 100). Transposés au symbole, les rapports entre signifiant et signifié sont fondés sur l'analogie. Le signifiant du symbole, en présentant une ou plusieurs similitudes (en terme de forme, de fonctionnalité...) avec le signifié, s'avère alors n'être ni arbitraire ni conventionnel (DURAND, 2011, p. 25).

Iconographie 25 : Version partielle et simplifiée du tableau comparatif de Gilbert Durand, intitulé « Les modes de connaissance indirecte ». L'imagination symbolique. Paris : éd. Quadrige/PUF, 5^{ème} édition ; 2003, page 18 :

	Le signe (au sens strict)	Le symbole
Signifiant	Arbitraire Adéquat	Non arbitraire Non conventionnel Reconduit à la signification. Suffisant et inadéquat ou « parabolique ».
Signifié	Peut être appréhendé par un autre procédé de pensée. Donné avant le signifiant.	Ne peut jamais être saisi par la pensée directe. N'est jamais donné hors du processus symbolique

Quittons maintenant le champ de la linguistique scientifique pour aborder celui de la sémiotique avec Charles Sanders Peirce. Cette grande figure du pragmatisme, quant à lui, envisage tous les types de signes. Sans entrer dans le détail des théories de ce philosophe, disons uniquement qu'il distingue trois catégories fondamentales de notre rapport au réel appelées priméité, secondéité et tiercéité qui correspondent respectivement aux trois modes d'être que sont l'essence (ce qu'est en soi un objet ; pouvant être appréhendée par les sensations pures), l'existence (la relation à l'objet ; elle correspond à l'acte de volonté et à la perception) et la représentation (qui ne peut avoir lieu que par le biais d'un interprétant) (PEIRCE, pp. 72, 112). Fort de ces principes théoriques, il développe une triade du signe constituée d'un *representamen*, d'un objet et d'un interprétant. La notion clef est celle d'« interprétant » qui dynamise la relation de signification en plaçant le signe dans un mouvement appelé *sémiosis* de transformation et de reconstruction permanentes. Il différencie ensuite trois types de signes dont celui de l'icone (et non icône) qui s'apparenterait le plus au symbole saussurien (LEROY, p. 15). Retenons simplement qu'envisagé d'un point de vue sémiotique, le symbole appartient à la catégorie des signes alors que considéré sous l'angle de la linguistique, le symbole est à distinguer du signe.

2/ A PROPOS DE QUELQUES THÉORIES DU SYMBOLE :

1. LES PENSEURS SÉLECTIONNÉS :

Nous avons jugé nécessaire d'approfondir nos connaissances à propos de la pensée symbolique dans l'optique d'utiliser ces dernières comme des outils pour structurer l'étude symbolique de notre emblème. Afin de procéder à une entrée en matière, il nous a semblé naturel de se reporter aux introductions des dictionnaires des symboles de la Bibliothèque Municipale de Lyon Part Dieu. Figurent ci-dessous la liste des dictionnaires disponibles, pour chacun d'entre eux les références bibliographiques et le nombre de pages d'introduction ou d'avant propos :

- CHAPELET A., NORMAND H. Dictionnaire des symboles universels basés sur le principe de la clef des connaissances. Paris, éd. Dervy ; 2008 : 25 pages,
- CHEVALIER J., GHEERBRANT A. Dictionnaire des symboles. Paris : éd. Laffont R.S.A. et Jupiter ; 2012 : 31 pages,
- COLIN D. Dictionnaire des symboles, des mythes et des légendes. Paris : éd. Hachette ; 2000 : 14 pages,
- GARDIN N. & al. Petit Larousse des symboles. Paris : éd. Larousse ; 2011 : 2 pages,
- MOREL C. Dictionnaire des symboles, mythes et croyances. Paris : éd. Archipel ; 2004 : 8 pages,
- MENNIG M. Dictionnaire des symboles. PARIS : éd. Eyrolles ; 2005 : 2 pages,
- PHILIBERT M. Dictionnaire des symboles fondamentaux. Monaco : éd. Rocher ; 2000 : 7 pages,
- PONT-HUMBERT C. Dictionnaire des symboles, des rites et des croyances. Paris : éd. Lattès ; 1995 : 6 pages,
- TRESIDDER J. 1001 symboles : guide illustré des symboles et de leur signification. Paris : éd. Trédaniel ; 2005 : 12 pages.

C'est celle du dictionnaire des symboles de Chevalier qui a été sélectionnée selon les critères quantitatifs et qualitatifs déjà évoqués dans la partie deux de notre travail. Voici ci-dessous la liste des penseurs qui y sont mentionnés, avec pour chacun le nombre de passages au sein desquels ils apparaissent et de lignes qui leur sont consacrées :

- Carl Gustav Jung : 16 passages et 117 lignes,
- Gilbert Durand : 10 passages et 47 lignes,
- Mircea Eliade : 9 passages et 42 lignes,
- Sigmund Freud : 6 passages et 23 lignes,

- Claude Lévi-Strauss : 4 passages et 20 lignes,
- Gaston Bachelard : 3 passages et 10 lignes,
- Paul Diel : 2 passages et 44 lignes,
- Guillaume de Champeaux : 2 passages et 22 lignes,
- Pierre Emmanuel : 2 passages et 14 lignes,
- Alfred Adler : 2 passages et 11 lignes,
- Henry Corbin : 2 passages et 11 lignes,
- Jacques Lacan : 2 passages et 8 lignes,
- André Virel : 1 passage et 34 lignes,
- Tzedan Todorov : 1 passage et 8 lignes,
- Jean Lacroix : 1 passage et 6 lignes,
- Rainer Maria Rilke : 1 passage et 5 lignes,
- Paul Klee : 1 passage et 4 lignes,
- Jean Pryzulski : 1 passage et 4 lignes,
- Georges Dumézil : 1 passage et 3 lignes,
- Alexander Haggerty Krappe : 1 passage et 3 lignes,
- Jean Piaget : 1 passage et 3 lignes,
- Hugo Von Hofmannsthal : 1 passage et 2 lignes,
- Stéphane Lupasco : 1 passage et 2 lignes,
- André Piganiol : 1 passage et 2 lignes,
- Georges Gurvitch : 1 passage et 1 ligne,
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel : 1 passage et 1 ligne,
- Jacques Monod : 1 passage et 1 ligne.

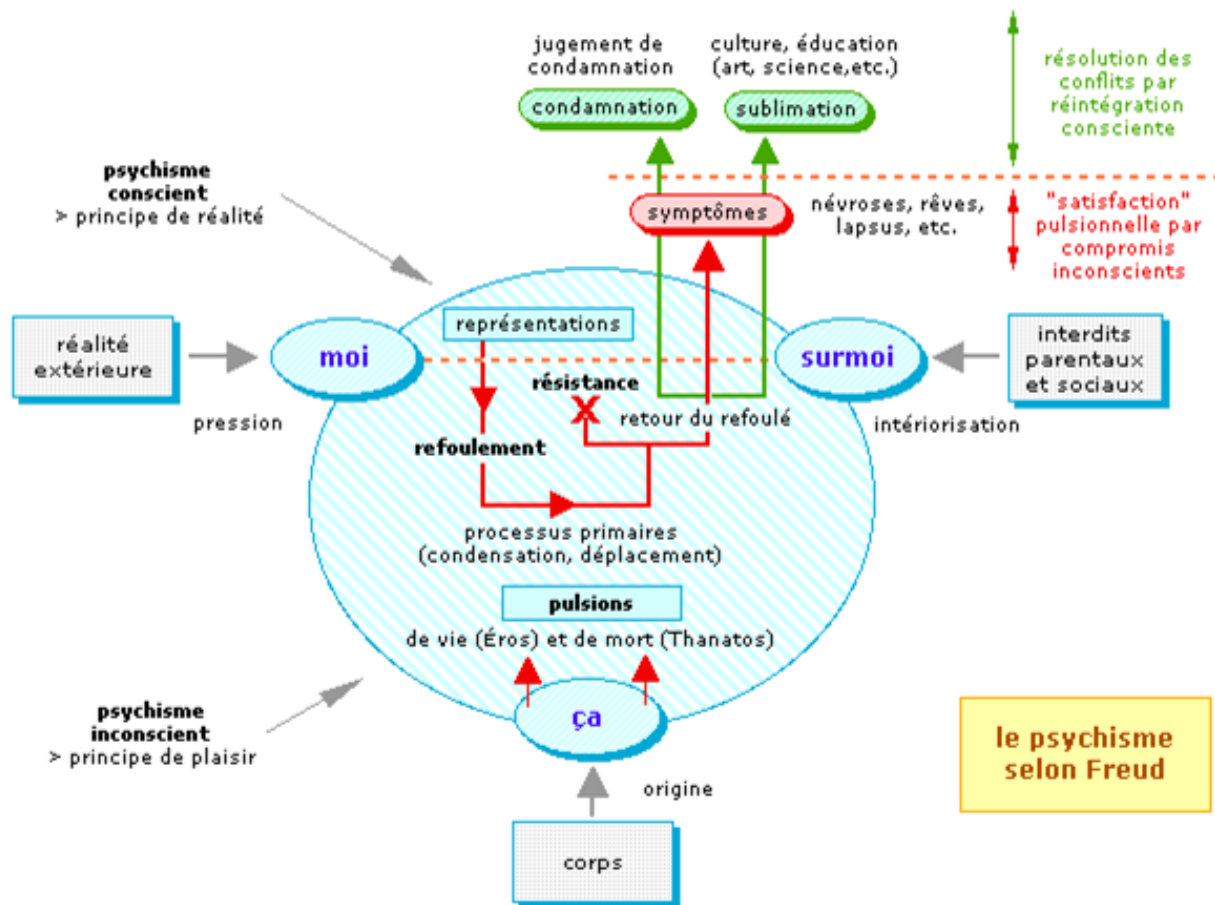
Ce sont donc successivement les théories du symbole de Sigmund Freud, Claude Lévi-Strauss, Carl Gustav Jung, Mircea Eliade, Gaston Bachelard et Gilbert Durand qui font l'objet des paragraphes suivants.

2. SIGMUND FREUD ET LA PSYCHANALYSE :

Définir le symbolisme, la symbolique et les symboles selon Sigmund Freud, nécessite au préalable un résumé grossier des cinq principes théoriques fondamentaux de sa doctrine que sont l'existence d'une causalité spécifiquement psychique (et non organique) à un certain nombre d'états pathologiques (névroses), d'un inconscient psychique (réservoir de la biographie d'un individu et de toutes les causes psychiques oubliées), d'une censure (contre-pulsion ou cause de l'oubli) qui refoule

dans l'inconscient ce qu'elle frappe d'interdit, d'une pulsion (la tendance sexuelle ou libido) que la censure contraint sans la vaincre et enfin d'une « satisfaction » de ces pulsions qui s'exprime entre autres sous la forme d'images symboliques (faisant par exemple leur apparition dans les rêves). Le second préalable à la compréhension de la conception freudienne du symbole est un bref rappel concernant les instances psychiques fondatrices de la psychanalyse que sont l'inconscient, le préconscient et le conscient selon le premier topique (modèle théorique de représentation du fonctionnement psychique) et le Ça, le Moi et le Surmoi selon le deuxième topique. Le terme inconscient désigne un système psychique constitué de représentants des pulsions qui se sont vus refuser l'accès au système préconscient-conscient par le mécanisme du refoulement lié à la censure. Le refoulement correspond à l'action par laquelle le sujet cherche à repousser ou à maintenir dans l'inconscient des représentations (pensées, images, souvenirs) liées à une pulsion. Le Ça (*Es*) est le pôle pulsionnel de la personnalité qui obéit au principe de plaisir et recherche la satisfaction immédiate des besoins physiques. Ses contenus, expressions psychiques des pulsions, sont inconscients, pour une part héréditaires et innés, pour l'autre refoulés et acquis. Le Surmoi (*Über-Ich*) est l'instance de la convention qui emmagasine quantité de règles de bienséance, d'interdits, de tabous, de lois et de règles des parents, du groupe, de la société par le biais du processus d'intériorisation. Les pressions sociales vont alors être à l'origine du mécanisme de refoulement. Enfin, le Moi (*Ich*), chargé des intérêts de la totalité de la personne, rend la vie sociale possible en se posant en médiateur (à autonomie toute relative) entre les revendications du Ça, les impératifs du Surmoi et les exigences de la réalité. Il suit, via sa partie consciente, le principe de réalité et cherche, par le biais de sa partie inconsciente, à éviter les tensions trop fortes du monde extérieur et les souffrances, grâce aux mécanismes de défense (refoulement, régression, rationalisation, sublimation...) (DURAND, 2003, pp. 46-48 ; LAPLANCHE, pp. 56, 241, 471)

Iconographie 26 : « Le psychisme selon Freud », in De SMEDT, T., Cours d'éducation aux médias (document ppt), Louvain-la-Neuve, UCL, 2008-2009 :



Au sens large, le symbolisme est défini par le fondateur de la psychanalyse comme l'ensemble des modes de représentation indirecte, figurée (quel qu'en soit le mécanisme) d'une idée, d'un conflit, d'un désir inconscients. Le symbole est la relation qui unit le contenu manifeste d'un comportement, d'une pensée, d'une parole à leur sens latent. En ce sens, lorsque l'on reconnaît à un comportement, une parole, une pensée ou un rêve, une signification manifeste qui se substitue à un sens latent refoulé dans l'inconscient en le masquant et en l'exprimant à la fois, on peut qualifier de symbolique leur relation. La symbolique freudienne (le mot symbolique étant cette fois-ci utilisé sous sa forme substantive) correspond à l'ensemble des symboles à signification constante, chez un même individu et d'un individu à l'autre, qui peuvent être retrouvés dans diverses productions de l'inconscient : rêves, mythes, religions, arts. Dans la continuité de cette définition, le symbolisme peut également être considéré comme un mode de représentation qui se distingue principalement par la constance du rapport, essentiellement analogique (de forme, de taille, de fonction ou de rythme), entre le

symbolisant conscient et le symbolisé inconscient. Si les symboles oniriques sont très nombreux, le champ du symbolisé, quant à lui, se limite au corps, aux relations avec les parents, à la naissance, à la mort et à la sexualité. Selon l'école freudienne, le symbolisme constitue donc un processus substitutif inconscient source d'équilibre et permettant de résoudre les conflits entre la satisfaction pulsionnelle et le respect du principe de réalité (DECHARNEUX, pp. 80-81 ; FREUD, 2001, pp. 177-180 ; LAPLANCHE, p. 476). Selon Gilbert Durand, l'immense mérite de Freud est d'avoir redonné droit de cité aux valeurs psychiques et aux images chassées pendant des siècles par le rationalisme aristotélien et cartésien, le dogmatisme théologique et la sémiologie positiviste. Cependant, le fondateur du centre de recherches sur l'imaginaire qualifie cette approche psychanalytique déterministe de réductive et « pansexuelle » car le mot symbole est en fait utilisé dans le sens d'effet-signe symbolique, ce dernier étant limité à un avatar de la libido : ce qui a pour conséquence de réduire très significativement le champ du symbolisme (DURAND, 2003, pp. 46-48). Enfin, pour Freud, la fonction symbolique s'origine dans une langue fondamentale universelle dont il postule l'existence. On retrouve ainsi dans les rêves les éléments d'une langue primitive appelés résidus archaïques, trace d'un héritage phylogénétique. C'est que Freud, avec la psychanalyse privilégie les mots, le langage, les phonèmes pour expliquer les liens qui se forment dans l'inconscient. L'image passe alors au second plan.

3. CLAUDE LÉVI-STRAUSS ET L'ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE :

Claude Lévi-Strauss, chef de file de l'école structuraliste, voit, à la suite de Marcel Mauss, dans toute culture un ensemble de systèmes symboliques tels que le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion. Sa théorie de l'analyse structurale et linguistique en anthropologie repose sur la transposition de certaines méthodes linguistiques aux études de l'Anthropologie sociale (LÉVI-STRAUSS, pp. 48, 89). Cette application consiste à discerner puis à analyser de manière comparative certains aspects ou niveaux de la société ou des sociétés (la cuisine entre différentes aires géographiques culturelles par exemple), à identifier des unités constitutives (« gustèmes ») pour les organiser selon des propriétés formelles communes (homologies, contradictions, rapports dialectiques) en systèmes ou structures différentiels (aigre/doux), qui, si ils sont définis de manière pertinente, permettent d'atteindre une valeur significative des attitudes inconscientes de la société ou des sociétés en question (LÉVI-STRAUSS, pp. 102-105). Selon lui, l'inconscient, aussi étranger aux images que l'estomac aux aliments qui le traversent, est non pas « le lieu » du symbole mais « l'organe » de la fonction symbolique qui se borne à imposer des lois structurales à des éléments inarticulés qui viennent d'ailleurs : pulsions, émotions, images,

représentations, souvenirs (LÉVI-STRAUSS, p. 233). Alors que le subconscient serait le lexique individuel où chaque individu accumule le vocabulaire de son histoire personnelle, l'inconscient organiserait ce vocabulaire en un discours selon les lois sus-citées, permettant ainsi à la fonction symbolique de s'accomplir à de multiples niveaux mais sous forme de structures en nombre limité. En effet, au même titre qu'il y a beaucoup de langues, mais très peu de lois phonologiques qui valent pour toutes les langues, l'univers du symbole est infiniment divers par son contenu, mais toujours limité par ses lois. Pour cet académicien, le symbole est semblable à un langage, il ne présente pas de signification intrinsèque : il est une structure relationnelle dans laquelle le signifiant prend le pas sur le signifié. Cette conception voit dans les formes symboliques des signifiants explicites associés à des signifiés tacites et dans le symbolisme un instrument de communication sociale avant tout (DECHARNEUX, p. 89 ; LÉVI-STRAUSS, pp. 102-105). La fonction symbolique aurait pour rôle de transformer les données naturelles en données culturelles. Le langage, fondé sur la fonction symbolique, tout en étant indépendant, fournit le support à la formulation des données culturelles. La fonction symbolique est donc cette capacité à traiter les données reçues du monde extérieur, à les organiser et les ordonnancer, fondant ainsi la Culture en organisant les règles de conduite et la structure socioculturelle à travers le Mythe. Ce dernier, fondé sur le langage, relève des domaines de la langue et de la parole qui appartiennent respectivement aux registres d'un temps irréversible ou historique et d'un temps réversible ou anhistorique.

« Les évènements mythiques censés se dérouler à un moment du temps forment aussi une structure permanente. » (LÉVI-STRAUSS, p. 239)

D'après l'ethnologue, le mythe offre enfin un troisième niveau : le caractère d'objet absolu.

« Le mythe est simultanément dans le langage et au-delà » (LÉVI-STRAUSS, p. 239), il « est un langage qui travaille à un niveau très élevé, et où le sens parvient, si l'on peut dire, à décoller du fondement linguistique sur lequel il a commencé par rouler. » (LÉVI-STRAUSS, p. 240)

On retrouve sensiblement la même problématique que celle soulevée par l'étude sémiotique du symbole : à savoir que le mythe, bien que relevant de l'ordre du langage, manifeste des propriétés spécifiques plus complexes que celles qu'on rencontre dans une expression linguistique quelconque. Le mythe est pour lui une structure autonome possédant ses propres règles. Lévi-Strauss propose d'organiser le mythe en fonction d'un système de référence temporel bidimensionnel à la fois diachronique et synchronique, réunissant ainsi respectivement les propriétés de la langue et de la

parole évoquées précédemment. Ainsi, au mode de lecture classique coïncidant avec le fil du récit mythique diachronique, le linguiste structuraliste propose d'y ajouter une nouvelle approche correspondant à un système synchronique de « mythèmes ». Ces mythèmes, grosses unités constitutives et universelles du mythe, constituent des « paquets de relations » ayant en commun une même signification (FRAZER ; LÉVI-STRAUSS, pp. 239-245).

Iconographie 27 : Tableau de Claude Lévi-Strauss correspondant au mythe d'Œdipe et à ses mythèmes. Anthropologie structurale. Paris : éd. Plon 2^{ème} édition ; 1974, p. 245.

SYSTÈMES SYNCHRONIQUES DE MYTHÈMES (COLONNES NUMÉROTÉES DE I A IV)	I/ RAPPORTS DE PARENTÉ SURESTIMÉS	II/ RAPPORTS DE PARENTÉ DÉVALUÉS	III/ NÉGATION DE L'AUTOCHTONIE ANIMALE DESTRUCTION DU MONSTRE CHTONIEN PAR LE HÉROS	IV/ PERSISTANCE DE L'AUTOCHTONIE HUMAINE / LES HOMMES NÉS DE LA TERRE PRÉSENTENT UNE DIFFICULTÉ À MARCHER DROIT
FIL DU RÉCIT MYTHIQUE = CLASSIFICATION DIACHRONIQUE DES MYTHÈMES (NUMEROTÉS DE 1 à 10 DE HAUT EN BAS ET DE GAUCHE A DROITE)	1/ Cadmos cherche sa sœur Europe		2/ Cadmos tue le dragon	
		3/ Les Spartoï s'exterminent entre eux		
	7/ Œdipe épouse sa mère	5/ Œdipe tue son père Laïos	6/ Œdipe immole le Sphinx	8/ Œdipe "pied enflé"
	10/ Antigone enterre son frère Polynice malgré l'interdit	9/ Etéocle tue son frère Polynice		

4. CARL GUSTAV JUNG ET LA PSYCHOLOGIE DES PROFONDEURS :

Cet auteur prolifique, psychiatre de formation, distingue au sein de l'inconscient une couche superficielle chargée de complexes intimes à tonalité affective qu'il appelle inconscient personnel et une couche plus profonde, nommée inconscient collectif (dans le sens d'universel), qui ne provient pas d'expériences acquises ou de données personnelles et qui est identique chez tous les hommes. Les archétypes, synonymes d'images primordiales (que l'on peut rapprocher des « résidus archaïques » employés par Freud) désignent les contenus ou complexes innés, originels et universels de cet inconscient collectif : à savoir des éléments psychiques de nature instinctive à tonalité affective qui correspondraient à un héritage de l'esprit humain (équivalent, bien que de nature différente, de « l'héritage phylogénétique » freudien) ou encore à un résidu structurel des expériences vécues par la lignée ancestrale. Les archétypes (de la mère, du père, de la naissance, de la mort...) peuvent apparaître dans les rêves sous forme d'images symboliques à tendance instinctive et transparaitre indirectement dans les représentations collectives telles qu'on les retrouve dans les mythes. Et à ce sujet, Jung fait la distinction entre les archétypes, données psychiques immédiates et virtuelles qui n'ont pas encore été soumises à une élaboration consciente, et les motifs mythologiques qui sont des représentations conscientes. Il convient également de mettre en relief la tonalité affective des archétypes car selon l'essayiste suisse, ces derniers n'existent que lorsque des émotions sont associées aux images archétypales (JUNG, 1964a, pp. 42-46 ; JUNG, 1964b, pp. 67, 69, 96 ; JUNG, 1971, pp. 23-26). La deuxième notion, chère au fondateur de la psychologie analytique, est l'individuation que l'on peut définir comme le processus de croissance psychique, de particularisation et de différenciation qui accomplit les données et les déterminantes individuelles pour aboutir à la réalisation de Soi. Elle permet de parvenir à l'unicité la plus intime, dernière et irrévocable de l'individu qui préexistait au Moi (JUNG, 1964a, p. 117 ; JUNG, 1964b, p. 161 ; JUNG, 1971, pp. 316-319). Elle ne doit pas être confondue avec l'individualisme, l'égoïsme ou encore l'égocentrisme puisque, au contraire :

« Elle est synonyme d'un accomplissement meilleur et plus complet des tâches collectives d'un être, une prise en considération suffisante de ses particularités permettant d'attendre de lui qu'il soit dans l'édifice social une pierre mieux appropriée et insérée que si ces mêmes particularités demeuraient négligées ou opprimées. »
(JUNG, 1964a, p. 116)

Le Soi dont il est question désigne la totalité de la psyché originelle (car il embrasse la psyché inconsciente et consciente), il constitue le noyau ou centre organisateur de l'individuation. Il « *doit*

être conçu comme une détermination individuelle « sui generis », comme la donnée préexistante au Moi, dont naît le Moi » (JUNG, 1964a, p. 43 ; JUNG, 1964b, p. 161, JUNG, 1971, pp. 310-314). Ce dernier, quant à lui, n'est qu'une petite partie de la psyché subordonnée au Soi tel un objet à son sujet d'où la citation suivante :

« Ça n'est pas moi qui me crée moi-même : j'advies plutôt à moi-même. » (JUNG, 1971, p. 310)

Il convient d'aborder également la face cachée du Moi que Jung appelle ombre. Il s'agit de la moitié obscure du Moi, des contenus refoulés, coupables, pénibles, regrettables, néfastes de l'inconscient personnel (JUNG, 1964a, pp. 53, 256 ; JUNG, 1964b, pp. 118-120 ; JUNG, 1971, pp. 45-48). Par ailleurs, ce brillant psychiatre propose de définir le symbole comme une conjonction d'opposés psychiques (différencié/primitif, spirituel/sensuel, bien/mal...) et il souligne à ce propos que le symbole résulte d'un égal concours du conscient et de l'inconscient, qu'il comporte en ce sens une composante rationnelle et irrationnelle :

« Les symboles de nos rêves sont les messagers indispensables qui transmettent les informations de la partie instinctive à la partie rationnelle de l'esprit humain, et leur interprétation enrichit la pauvreté de la conscience, en sorte qu'elle apprend à comprendre de nouveau le langage oublié des instincts. » (JUNG, 1964a, p. 52)

Il distingue les symboles individuels, par opposition aux symboles collectifs, tant en terme de nature que d'origine qui sont respectivement en rapport avec l'inconscient personnel et collectif cités en début de paragraphe. Parmi ces derniers, il différencie les symboles culturels, qui après un processus d'élaboration plus ou moins conscient et d'acceptation collective, ont été utilisés pour exprimer des « vérités éternelles » et sont encore en usage dans de nombreuses religions, des symboles naturels qui représentent un nombre considérable de variations des images archétypales fondamentales (JUNG, 1964a, pp. 55, 93). Au sein de cette ultime catégorie, on retrouve les symboles de transcendance qui fournissent à l'homme les moyens par lesquels les contenus de l'inconscient peuvent pénétrer dans le conscient et correspondent à cet effort de l'homme pour atteindre la pleine réalisation des potentialités de son Soi individuel apparaissant alors sous la forme des symboles de totalité (JUNG, 1964a, pp. 151, 196).

5. MIRCEA ELIADE ET L'HISTOIRE DES RELIGIONS :

L'originalité de la démarche de cet historien des religions réside dans l'étude du phénomène religieux, non pas dans sa perspective historique, mais en lui-même en tant que hiérophanie, c'est à dire « manifestation du sacré » à l'homme dans la diversité de ses formes (ELIADE, 2007, p. 455). En effet, pour cet écrivain : « *c'est l'échelle qui crée le phénomène* » et dans cette optique, un phénomène religieux ne se révélera comme tel qu'à condition d'être appréhendé dans sa propre modalité, c'est à dire étudié à l'échelle religieuse (ELIADE, 2007, p. 17). Au centre de la réflexion d'Eliaide, donc, la question (de la manifestation) du sacré opposé au profane. La pensée des religions met en avant une différence de niveau ontologique, empruntée à la philosophie, entre le sacré d'un côté, identifié à l'essentiel ou le substantiel et qui a, par soi et d'une manière effective, une réalité, et de l'autre le profane apparenté au simple phénoménal qui n'a, quant à lui, une consistance et une réalité que pour autant qu'il est rapporté à l'essence (CHIRPAZ, p. 4). Cet érudit, qui parlait cinq langues et savait lire le sanscrit, l'hébreu et le persan, procède à l'inventaire soigneux et à la comparaison d'un nombre gigantesque de hiérophanies (cosmiques, biologiques...), de mythes et de rites pour ensuite les insérer dans des systèmes structurés d'associations symboliques. La hiérophanie se retrouve intégrée dans le symbolisme qu'elle implique (ELIADE, 2007, p. 444) mais :

« Tandis que la hiérophanie présuppose une discontinuité dans l'expérience religieuse (...), un symbolisme réalise la solidarité permanente de l'homme avec la sacralité (...) »

Pour l'auteur du Traité d'histoire des religions :

« On peut à bon droit regarder ces symbolismes comme des « systèmes » autonomes dans la mesure où ils manifestent plus clairement, plus totalement, et avec une cohérence supérieure, ce que les hiérophanies manifestent d'une manière particulière, locale, successive. » (ELIADE, 2007, p. 443)

« On est, par suite en droit de parler d'une « logique du symbole », en ce sens que les symboles (...) sont toujours cohérents et systématiques. » (ELIADE, 2007, p. 447)

On aboutit donc à une logique du symbole qui trouve sa confirmation d'une part dans le symbolisme magico-religieux, en ce qu'il révèle des réalités sacrées articulées et organisées sous forme de systèmes structurellement cohérents et d'autre part dans le symbolisme et les expériences de l'homme dominés par des archétypes (ELIADE, 2007, p. 444 ; ELIADE, 2013, pp. 51, 170). On retrouve

la notion d'archétype chère à Jung qui cependant diffère en ce que l'archétype jungien, à visée psychologique, émane de l'inconscient collectif, tandis que l'archétype éliadien, à visée ontologique, se situe plutôt sur le plan du subconscient et de la « transconscience transcendante ». Et tout comme le maître de la psychologie des profondeurs, dont Eliade s'est possiblement inspiré, il distingue entre autres les symboles archaïques (superposables aux symboles naturels jungiens), dérivés des archétypes, de structure cosmique ou se rapportant à la condition humaine des symboles culturels, solidaires de l'histoire et évolutifs (DECHARNEUX, pp. 105-106). Mircea Eliade rappelle qu'au sens large du mot, « tout » peut être un symbole mais il précise que sa structure et sa fonction authentiques ne se dégagent qu'en tant que prolongement de l'hiérophanie et en tant que forme autonome de la révélation (ELIADE, 2007, p. 442). Selon lui :

« La pensée symbolique n'est pas le domaine exclusif de l'enfant, du poète ou du déséquilibré : elle est consubstantielle à l'être humain : elle précède le langage et la raison discursive. » (ELIADE, 2013, p. 18)

Enfin, pour ce « rénovateur » de l'histoire des religions, les symboles ont deux principales fonctions : « révélatrice de réalités existentielles » et « unificatrice ». Certains symboles permettent d'accéder à une autre compréhension du réel, d'entrer en contact avec le sacré, conduisent l'homme à lui-même, lui révèlent sa propre existence et son propre destin (ELIADE, 2007, p. 449):

« Les images, les symboles, les mythes, ne sont pas des créations irresponsables de la psyché ; ils répondent à une nécessité et remplissent une fonction : mettre à nu les plus secrètes modalités de l'être. » (ELIADE, 2013, p. 18)

De plus, les symboles peuvent simultanément exprimer une multitude de significations — (parfois même opposées) solidaires les unes des autres et révéler des réalités parfois hétérogènes, à des niveaux différents de la réalité — qui se laissent articuler dans un ensemble ou même s'intègrent dans un système (ELIADE, 2007, pp. 440, 444, 446). La multivalence symbolique, la circulation d'un niveau de réalité à un autre et l'intégration simultanée du « tout » dans un système constituent les éléments constitutifs de cette unification. Par ailleurs, Mircea Eliade s'intéresse aux mythes qu'il définit comme des histoires « vraies », « sacrées », « exemplaires » et significatives de créations (du monde, des hommes, des animaux...). Le mythe est « sacré » car les acteurs de la création sont des êtres surnaturels ou des Dieux et qu'il ne parle que de ce qui est arrivé « réellement », de ce qui a commencé à « être » (ELIADE, 2011, pp. 16, 17, 32). Il est considéré comme une « histoire vraie » par opposition aux narrations de type fables ou contes par son caractère à la fois sacré et « réel » déjà

évoqué mais aussi par sa capacité à modifier la condition humaine en tant que telle (ELIADE, 2011, p. 23). Enfin, le mythe est une réalité culturelle « *exemplaire* » et donc « *vivante* ». « *Réalité exemplaire* » dans le sens où il fournit des modèles pour les conduites humaines profanes (mariage, travail, codes sociaux...) et sacrées (rites). « *Réalité vivante* » car les mythes se vivent au travers des activités humaines significatives et des cérémonies rituelles qui réitèrent le temps mythique primordial (ELIADE, 2011, pp. 17, 32 et 33).

6. GASTON BACHELARD ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE POÉTIQUE DE LA RÊVERIE :

Philosophe reconnu du milieu du XX^{ème} siècle, Gaston Bachelard explore pour la première fois dans la tradition française le double versant de l'esprit, celui de l'abstraction scientifique et celui de l'image poétique. Selon lui :

« Les axes de la poésie et de la science sont d'abord inverses. Tout ce que peut espérer la philosophie, c'est de rendre la poésie et la science complémentaires, de les unir comme deux contraires bien faits. » (BACHELARD, 2012b, p. 12)

Avec la raison qu'il met à l'épreuve des sciences, l'imagination occupe chez lui une place de choix. C'est au travers de la méthode phénoménologique, c'est à dire la considération du départ de l'image dans une conscience individuelle, qu'il étudie les images et l'imagination et renouvelle ainsi l'approche littéraire et philosophique de l'imagination (BACHELARD, 2013a, pp. 1-3). Or, selon lui :

« C'est avec la rêverie qu'il faut apprendre la phénoménologie. » (BACHELARD, 2013b, p. 13)

Alors que le surréalisme s'impose peu à peu dans la littérature de son temps, cet éminent épistémologue finit par céder au pouvoir envoûtant de la rêverie.

« Plus que la volonté, plus que l'élan vital, l'imagination est la force même de la production psychique. Psychiquement, nous sommes créés par notre rêverie. Créés et limités par notre rêverie car c'est la rêverie qui dessine les derniers confins de notre esprit. » (BACHELARD, 2012b, p. 187)

Il finit par développer une approche phénoménologique des images poétiques de la rêverie pour étudier l'activité de l'imagination (BACHELARD, 2013b, p. 180). C'est par l'analyse de l'image poétique que le philosophe pourra déclarer que l'image relève d'une ontologie directe et qu'elle est davantage créatrice qu'ordonnatrice de pensées. L'image se situe pour Gaston Bachelard avant la pensée, les idées et la mémoire. Elle devient ainsi une origine de conscience (BACHELARD, 2013a, p. 4 ; BACHELARD, 2013b, pp. 1-3). Au sein du psychisme, il détache l'imagination, « *fonction de l'irréel* » permettant de prévoir et ouvrant ainsi sur l'avenir, de la « *fonction du réel* », instruite par le passé. La pensée bachelardienne différencie l'image du souvenir et considère l'imagination et non la perception comme l'origine première de la vie psychique (BACHELARD, 2013a, p. 16). Les images symboliques seraient des variations, des sublimations des archétypes plutôt que des reproductions de la réalité (BACHELARD, 2007, p. 10 ; BACHELARD, 2013b, p. 3). Cependant, pour devenir une image consistante, apte à capter et à actualiser un archétype, l'image a besoin d'être greffée sur des objets extérieurs, naturels ou fabriqués, qui deviennent ainsi des occasions de fixer, de projeter des images et donc d'actualiser des intérêts et des valeurs. L'imaginaire de ces objets, leur capacité à entraîner des rêveries, dérive généralement de trois caractères : « *formel, matériel et dynamique* » (BACHELARD, 2007, p. 365). Ce talentueux chercheur distingue tout d'abord deux imaginations : l'imagination formelle et l'imagination matérielle (BACHELARD, 2012a, p. 7). Il souligne la présence de l'imagination matérielle, considérant la matière comme étant l'inconscient de la forme (BACHELARD, 2012a, pp. 63, 140).

« Les images matérielles nous engagent dans une affectivité plus profonde, c'est pourquoi elles s'enracinent dans les couches les plus profondes de l'inconscient. Les images matérielles substantialisent un intérêt. » (BACHELARD, 2010b, p. 10)

Cet ancien Professeur de physique et de chimie distingue quatre groupes d'images matérielles mises respectivement en action par les quatre éléments, envisagés comme des hormones de l'imagination (BACHELARD, 2010a, p. 13).

« Nous croyons possible de fixer, dans le règne de l'imagination, une loi des quatre éléments qui classe les diverses imaginations matérielles suivant qu'elles s'attachent au feu, à l'air, à l'eau ou à la terre. » (BACHELARD, 2012a, p. 10)

Iconographies 28 à 31 (de haut en bas et de gauche à droite) Peintures : Les quatre éléments de
Giuseppe Arcimboldo en 1566 :

- Peinture : La Terre. Huile sur bois. Hauteur : 72,2 cm - largeur : 48,7 cm. Collection privée à Vienne
(Autriche)

- Peinture : Le Feu. Huile sur bois de tilleul. Hauteur : 66,5 - largeur : 51 cm. Kunsthistorisches
Museum, Vienne (Autriche) ;

- Peinture : L'Air. Huile sur toile. Hauteur : 74,5 cm - largeur : 56 cm. Collection privée ;

- Peinture : L'eau. Huile sur bois d'aulne. Hauteur : 66,5 - largeur : 50,5 cm. Kunsthistorisches
Museum, Vienne (Autriche) :



Pour Gaston Bachelard, l'imagination matérielle relève d'une « *dynamologie* » (BACHELARD, 2007, p. 114) ou encore d'une imagination dynamique (BACHELARD, 2010a, p. 14). L'image est comme une dynamique de la conscience, mobile et vibratile, qui s'oppose à l'immobilité de l'idée. Elle est une sorte de mouvement qui s'enracine dans l'expérience matérielle et trouve un écho au plus profond

de nous même. Par ailleurs, cette composante mobile et dynamique des images est à rapprocher de la notion de schème sur laquelle nous reviendrons plus longuement au cours du paragraphe suivant consacré aux structures anthropologiques de l'imaginaire selon Gilbert Durand (BACHELARD, 2010a, pp. 6, 264).

« On veut toujours que l'imagination soit la capacité de former des images. Or, elle est plutôt la capacité de déformer les images fournies par la perception (...), de changer les images » (BACHELARD, 2010a, p. 5). *« L'image matérielle (...) appelle de prime abord à une participation intime du sujet. »* (BACHELARD, 2007, p. 221)

« Un élément matériel est le principe d'un bon conducteur qui donne la continuité à un psychisme imaginant. Enfin, tout élément adopté d'enthousiasme par l'imagination matérielle prépare, pour l'imagination dynamique, une sublimation spéciale, une transcendance caractéristique. » (BACHELARD, 2010a, p. 14)

L'imagination n'est donc pas figée : elle est ouverte, évasive. Elle peut vitaliser, rajeunir l'esprit (BACHELARD, 2010a, pp. 7, 63). L'originalité du point de vue bachelardien réside moins dans les caractères formel, matériel et élémentaire des images symboliques que dans leur primauté ontologique et leur dynamisme créateur et transformateur. Rompant avec la phénoménologie perceptive et représentative, l'imagination bachelardienne est créatrice et innovante plus que reproductrice, elle est davantage déformante et transformatrice que représentative. Enfin, citons Jean-Jacques Wunenburger :

« L'imagination bachelardienne n'est pas asservie à un monde d'essence mais à la quête de l'essence du monde (...) » (WUNENBURGER, 2012, p. 11)

7. GILBERT DURAND ET LES STRUCTURES ANTHROPOLOGIQUES DE L'IMAGINAIRE :

Dans les années 1960, Gilbert Durand tente de systématiser une véritable science de l'imaginaire à l'aide de sa théorie générale des structures anthropologiques de l'imaginaire que nous avons tenté de retranscrire dans les lignes qui suivent (WUNENBURGER, 2011, p. 31). En rupture avec de nombreux autres penseurs, il assimile l'imaginaire à *« la totalité du psychisme, dès qu'il décolle de l'immédiate sensation. »*. En effet, il supprime la dualité entre le conscient rationnel et les franges

subconscientes de l'imaginaire : le rationalisme n'étant qu'une structure polarisante particulière du champ des images (DURAND, 2003, p. 88). L'origine de l'imaginaire serait une réponse à l'angoisse existentielle liée à l'expérience « négative » du « Temps ». En effet, l'être humain sait qu'il mourra un jour car le Temps le fait passer de la naissance à la mort. De cette angoisse existentielle et universelle naîtrait l'imaginaire.

Iconographie 32 : Peinture : La persistance de la mémoire de Salvador Dali en 1931. Huile sur toile.

Hauteur 24 cm – largeur : 33cm. Conservation au Museum of Modern Art, New York :



Selon cet agrégé de philosophie, l'imaginaire doit son efficacité à une liaison indissoluble entre, d'une part, des structures, qui permettent de réduire la diversité des productions singulières d'images à quelques ensembles isomorphes, et, d'autre part, des significations symboliques, réglées par un nombre fini de schèmes, d'archétypes et de symboles (WUNENBURGER, 2011, pp. 31, 32). Afin de se libérer de la querelle entre culturalistes et psychologues au sujet de l'antériorité ontologique des motivations qui ordonnent les symboles, il développe le concept de trajet anthropologique, c'est à dire l'incessant échange qui existe au niveau de l'imaginaire entre les pulsions subjectives et assimilatrices et les intimations objectives émanant du milieu cosmique et social (DURAND, 2011, p. 38). Autrement dit, il s'agit d'un axe de communication bidirectionnel au sein duquel circulent, d'un pôle à un autre, les termes produits par ces derniers et dont la résultante est le symbole. Le premier pôle que l'on peut qualifier de « *biopsychique et subjectif* » correspond schématiquement au sujet. Il

est constitué de la pensée perceptive et assimilatrice jouant ainsi le rôle de récepteur des intimations anthropologiques émises par le second pôle constitué de l'environnement « *objectif et cosmique* » d'une part, « *humain socioculturel* » d'autre part. Dans le sens inverse, les impératifs biopsychiques, coïncidant avec les pulsions inconscientes émises par le premier pôle, modèlent les représentations de l'objet par le sujet. Ces représentations subjectives sont à l'origine de productions symboliques culturelles qui modifient à leur tour le contenu du deuxième pôle (DURAND, 2011, pp. 29, 38, 39). Pour décrire plus précisément la théorie durandienne, les contraintes méthodologiques obligent à choisir un sens pour décrire le trajet anthropologique et celui qui semble le plus commode est celui qui part du plan neuro-biologique pour aller vers l'objet culturel (DURAND, 2011, pp. 44-45 ; WUNENBURGER, 2011, pp. 31-32). L'imagination n'est plus comme chez Freud un produit du refoulement des pulsions inconscientes (essentiellement libidineuses) censurées mais à l'origine d'un défoulement de l'énergie biopsychique tant dans l'inconscient que dans le conscient au travers de schèmes (DURAND, 2003, pp. 91-92 ; DURAND, 2011, pp. 26, 36). Ce terme, bien qu'emprunté à la terminologie kantienne, ne fait non plus tout à fait la jonction entre l'image et le concept comme le voulait l'auteur de la « Critique de la raison » pure mais « *entre les gestes inconscients de la sensori-motricité, entre les dominantes réflexes et les représentations* » (DURAND, 2011, p. 61). Les dominantes réflexes sont vues comme des matrices sensori-motrices dans lesquelles les représentations vont s'intégrer naturellement compte-tenu des nombreuses concordances entre les schémas perceptifs et moteurs primitifs (DURAND, 2011, p. 51). Les schèmes (équivalents des « *symboles moteurs* » de Bachelard ou des « *symboles fonctionnels* » de Jean Piaget) seraient les racines de la figuration symbolique, des :

« *généralisations dynamiques et affectives de l'image* », formeraient « *le squelette dynamique, le canevas fonctionnel de l'imagination* » et enfin constitueraient « *la factivité et la non-substantivité générale de l'imaginaire.* » (DURAND, 2011, p. 61)

La « factivité » signifiant le caractère commun de toutes les façons de s'exprimer. Différenciations des gestes ou capital référentiel de tous les gestes de *l'homo sapiens*, les schèmes se rangeraient dans la catégorie de l'action et donc du verbal puisque c'est le verbe qui, dans les langues naturelles, exprime le mieux l'action. Ces schèmes dits « *d'action* » ou « *verbaux* » vont, au contact de l'environnement naturel et social, déterminer les grands archétypes, substantifications des schèmes. Cet agrégé de philosophie voit en les archétypes les zones matricielles de l'idée, tout comme Jung, sans pour autant adhérer à la croyance de ce dernier en des sédiments mnésiques accumulés au cours de la phylogénèse.

« Bien loin de primer l'image, l'idée ne serait que l'engagement pragmatique de l'archétype imaginaire, dans un contexte historique et épistémologique donné. »

(DURAND, 2011, pp. 62-64)

Tandis que l'archétype, sur la voie de l'idée et de la substantification, se caractérise par son adéquation au schème et son universalité constante, le symbole, quant à lui, sur la voie du substantif et du nom, se caractérise par son ambivalence, sa plurivocité et sa fragilité. Les symboles, données premières de la conscience humaine, expression culturelle concrète de l'archétype, se dégradent en synthèmes, simples signes sociaux stéréotypés, sous l'influence du milieu physique et social (DURAND, 2011, pp. 62-64 ; WUNENBURGER, 2011, p. 33). Dans le prolongement des schèmes, des archétypes et des symboles, on peut retenir le mythe :

« Système dynamique de symboles, d'archétypes et de schèmes, qui, sous l'impulsion d'un schème, tend à se composer en récit. » (DURAND, 2011, p. 64)

De même que l'archétype promouvait l'idée et que le symbole engendrait le nom, le mythe est déjà une esquisse de rationalisation (puisque'il utilise le fil du discours) qui promeut la doctrine religieuse, le système philosophique ou encore le récit historique et légendaire (DURAND, 2011, p. 64). Pour délimiter des axes au sein du trajet anthropologique, Gilbert Durand utilise une méthode de convergence fondée sur une homologie structurale ou un isomorphisme des symboles (DURAND, 2011, pp. 40, 42). Il repère ainsi des constellations d'images symboliques qui gravitent autour de noyaux organisateurs archétypaux (DURAND, 2011, p. 41). S'appuyant sur les études de la réflexologie néonatale menés par Wladimir Michailowitsch Betcherew, sur les travaux de Jean Piaget à propos du développement psychomoteur infantile et sur les expérimentations de Robert Desoille au sujet des rêves éveillés, il émet l'hypothèse que les schèmes originels, au nombre de trois (distinguer, confondre et relier), correspondraient d'une part aux trois « protocoles normatifs des représentations imaginaires » appelées structures (schizomorphe, mystique et synthétique) et coïncideraient d'autre part avec les trois réflexes dominants du nouveau-né (posturaux, digestifs et sexuels) (DURAND, 2011, pp. 46-48, 65). Il distingue enfin deux régimes « diurne » et « nocturne » de l'image qui répondent à la dominante posturale, au schème verbal « distinguer », à la structure schizomorphe pour le premier et aux autres réflexes, schèmes et structures pour le second (DURAND, 2011, p. 59). La résultante de ce double plan à la fois bipartite et tripartite aboutit à la classification isotopique des images du tableau qui suit (DURAND, 2011, pp. 506-507).

Iconographie 33 : Tableau simplifié de la classification isotopique des images de Gilbert Durand. Les structures anthropologiques de l'imaginaire-Introduction à l'archétypologie générale. Vottem : éd.

Dunod, 11^e édition ; 2011, pp. 506-507. (vs = versus) :

RÉGIMES	DIURNE	
STRUCTURES	SCHIZOMORPHE	
DOMINANTES RÉFLEXE	POSTURALE	
SCHÈMES VERBAUX	DISTINGUER	
	séparer vs mêler	monter vs chuter
ARCHÉTYPES « EPITHÈTES »	pur vs souillé clair vs sombre	haut vs bas
ARCHÉTYPES « SUBSTANTIFS »	LUMIÈRE vs ténèbres	ciel vs enfer sommet vs gouffre chef vs inférieur ange vs animal aile vs REPTILE
DES SYMBOLES AUX SYNTHÈMES	soleil	échelle aigle colombe

NOCTURNE			
SYNTHÉTIQUE		MYSTIQUE	
COPULATIVE		DIGESTIVE	
RELIER		CONFONDRE	
mûrir / progresser	revenir / recenser	descendre / posséder / pénétrer	
avant avenir	arrière passé	profond / calme chaud / intime / caché	
feu fils ARBRE germe	roue croix lune androgyné	microcosme mère récipient	centre demeure
initiation messie pierre philosophale	sacrifice dragon agneau	ventre avaleur et avalés soupe chaudron	berceau tombe caverne barque mandala soif lait miel

3/ LES IMAGES SYMBOLIQUES:

1. IMAGINATION ET IMAGINAIRE :

Entre la réalité concrète perçue par les sens et le monde abstrait de la raison, on désignera par « imaginaire » le plan intermédiaire qui vient encadrer ou déformer la perception du monde présent et impressionner les contenus de la pensée qu'il alimente et élargit. Ce plan intermédiaire serait constitué de productions subjectives d'images, de souvenirs, d'affects, d'anticipations, de simulations et de fictions (WUNENBURGER, 2011, pp. 11-12). Ce philosophe français distingue trois types d'imaginaires que sont l'imagerie, l'imaginaire au sens strict et l'imaginal. La première catégorie désigne l'ensemble des images mentales et matérielles qui se présentent comme des reproductions du réel et de l'idéal (images mnésiques objectives, peinture figurative, images photographiques...). L'imaginaire, au sens strict, englobe les images qui se présentent plutôt comme des substitutions d'un réel absent, disparu ou inexistant, ouvrant ainsi un champ de représentation élargi de l'irréel (WUNENBURGER, 2011, p. 19)

« Enfin l'imaginal (du latin mundus imaginalis et non imaginarius) renverrait plutôt à des représentations imagées que l'on pourrait nommer sur-réelles, puisqu'elles ont la propriété d'être autonomes comme des objets, tout en nous mettant en présence de formes sans équivalents ou modèles dans l'expérience. Ces images visuelles, ces schèmes, formes géométriques (triangle, croix), images archétypiques ou primordiales (androgyné), paraboles et mythes (paradis), donnent un contenu sensible à des pensées, s'imposent à nous comme des visages, nous parlent comme des messages (...). Ces images primordiales, à portée universelle, qui ne dépendent pas des seules conditions subjectives de celui qui les perçoit, qui y adhère, mais qui s'imposent à son esprit comme des réalités mentales autonomes (...) » (WUNENBURGER, 2011, p. 20)

Ce spécialiste lyonnais de l'image qu'est le Professeur Wunenburger donne donc deux définitions différentes de l'imaginaire. La première correspond à la conception, développée par Gilbert Durand, qui assimile l'imaginaire à la totalité du psychisme en y intégrant l'imagination. La seconde coïncide avec la théorie de Gaston Bachelard qui détache l'imagination, « *fonction psychique de l'irréel* » ouvrant sur l'avenir, de la « *fonction psychique du réel* » instruite par le passé et que l'on peut rapprocher de l'imaginaire. Cependant, il ne s'agit que de divergences de forme entre d'une part un imaginaire restreint et statique (Gaston Bachelard) et d'autre part un imaginaire élargi et dynamique

(Gilbert Durand) car comprenant les facultés inhérentes à l'imagination (BACHELARD, 2013a, p. 16 ; WUNENBURGER, 2003, pp. 12-13). L'imagination serait un processus de production psychique, une capacité de former des images mais également de déformer celles fournies par la perception (BACHELARD, 2010a, p. 5 ; BACHELARD, 2012b, p. 187). Par ailleurs, elle serait en relation de manière bilatérale avec l'inconscient en tant que produit du refoulement des pulsions inconscientes censurées d'une part et origine d'un défolement de l'énergie biopsychique dans l'inconscient ainsi que dans le conscient d'autre part (DURAND, 2003, pp. 91-92 ; DURAND, 2011, pp. 26, 36). Retenons de l'imagination son dynamisme créateur et transformateur structuré et rendu fonctionnel par les schèmes (BACHELARD, 2010a, p. 14 ; DURAND, 2011, p. 61 ; WUNENBURGER, 2012, p. 11).

2. DES SYMBOLES « MOTEURS » AUX SYMBOLES « CULTURELS » :

Nous avons souhaité suivre, dans le sens de la substantification, le trajet anthropologique de Gilbert Durand dans lequel s'inscrivent les représentations symboliques et nous arrêter à chacune de ses étapes. La première est celle des schèmes ou symboles moteurs, à ancrage neuro-psycho-biologique et à tonalité affective, qui, en tant que « *squelette dynamique, canevas fonctionnel de l'imagination* », constitueraient les racines de la figuration symbolique. (BACHELARD, 2010a, pp. 6, 264 ; DURAND, 2011, p. 61). Viennent ensuite les archétypes, encore appelés symboles archétypaux qui correspondraient à des contenus psychiques de nature instinctive déterminés par les schèmes. Il s'agirait d'images primordiales innées et universelles (JUNG, 1964a, pp. 42-46 ; JUNG, 1964b, pp. 67, 69, 96 ; JUNG, 1971, pp. 23-26). De ces images archétypales fondamentales dériveraient les symboles naturels ou archaïques, nombreuses variations des archétypes, de structure cosmique ou se rapportant à la condition humaine et comprenant par exemple les symboles de transcendance (Jung, Eliade). La plupart des penseurs du symbole prennent soin d'opposer ces symboles dits naturels aux symboles culturels, qui seraient quant à eux solidaires de l'histoire et évolutifs, car issus de processus d'élaboration et d'acceptation collective plus ou moins conscients (DECHARNEUX, pp. 105-106 ; JUNG, 1964a, pp. 55, 93). L'homologie des images à l'intérieur d'une même constellation symbolique, obéissant par exemple aux lois de l'isomorphisme, procéderait de la parenté qui les unit. En effet, les images symboliques se cristalliseraient autour de « noyaux organisateurs », schèmes puis archétypes, qui poursuivraient leur individualisation dans des formes concrètes, des figures et des objets déterminés : l'avion, comme l'oiseau, se réfèrent ainsi à un archétype céleste et, par delà, au schème de l'ascension (ALLEAU, 2008, p. 113 ; DURAND, 2011, pp. 40, 42 ; ELIADE, 2007, p. 444 ; ELIADE, 2013, pp. 51, 170, MATTIUSSI, pp. 1-2).

3. QUELQUES CARACTÉRISTIQUES DES SYMBOLES :

Pour les raisons qui viennent d'être développées ci-dessus, on comprend aisément que le symbole échappe à toute définition (CHEVALIER, introduction, p. XII). Choisissons, pour des raisons de simplicité, d'adopter les divisions entre signifiant et signifié théorisées par Ferdinand de Saussure et illustrées par la constitution du mot *sinnbild*, symbole en allemand, associant *sinn*, le sens et *bild*, l'image (DECHARNEUX, p. 77 ; DURAND, 2003, pp. 68, 114). On aurait donc d'une part le signifiant ou le symbolisant : une image, un objet, un mot, un son, un geste... D'autre part, le signifié ou le symbolisé : une idée, une réalité, une entité, une pulsion... Le symbolisant, grâce à au moins une similitude (en terme de forme, de fonction, de rythme...) qu'il présente avec le symbolisé, représente ou évoque ce dernier. Il s'agit d'un rapport, d'une relation, d'une correspondance essentiellement analogique et constante entre les deux termes précédemment évoqués (LAPLANCHE, p. 476).

« C'est parce que d'innombrables choses se situent au delà des limites de l'entendement humain que nous utilisons constamment des termes symboliques pour représenter des concepts que nous ne pouvons ni définir ni comprendre pleinement. »
(JUNG, 1964, p. 20)

Cette citation illustre bien l'une des raisons d'être des symboles, notamment les symboles fondamentaux transcendants utilisés dans les religions, à savoir de mieux exprimer et donc de rendre plus intelligible des concepts ou des réalités complexes ou cachés au travers du symbolisant plutôt que par les mots. Les symboles, en tant que « *têtes chercheuses vers l'inconnu, l'ineffable, le transcendant* » ont une fonction exploratoire (JUNG, 1964, pp. 20-21). Par ailleurs, le symbolisant et le symbolisé appartenant à des ordres, des plans différents, on peut dire des symboles qu'ils sont pluridimensionnels. Le symbolisant, quant à lui, pouvant avoir de nombreuses significations : on parle alors de multivalence voire, lorsque celles-ci sont contraires ou antinomiques, d'ambivalence ou d'antagonisme cohérent (CHEVALIER, introduction, p. XXIV). Ces caractéristiques impliquent une fonction médiatrice entre les différentes dimensions évoquées et unificatrice de paires d'opposés :

« Les symboles fondamentaux condensent l'expérience totale de l'homme, religieuse, cosmique, sociale, psychique (aux trois niveaux de l'inconscient, du conscient, du supra-conscient) : ils réalisent aussi une synthèse du monde, en montrant l'unité fondamentale de ses trois plans (inférieur, terrestre, céleste). » (CHEVALIER, introduction, p. XXVII)

« Le symbole jette des ponts, il réunit des éléments séparés, il relie le ciel et la terre, la matière et l'esprit, la nature et la culture, le réel et le rêve, l'inconscient et la conscience. À toutes les forces centrifuges d'un psychisme instinctif, porté à se disperser dans la multitude des sensations et des émotions, le symbole oppose une force centripète, en établissant précisément un centre de relations, auquel se réfère le multiple et où il trouve son unité. Il résulte de la confrontation de tendances contraires et de forces antinomiques, qu'il réunit dans un certain rapport » (CHEVALIER, introduction, p. XXVII).

Unificateur, le symbole est source d'équilibre dans différents domaines dont le plus évident est celui de la psychologie. Il permet, en tant que processus substitutif, de résoudre des conflits entre la satisfaction pulsionnelle et le respect du principe de réalité (DECHARNEUX, p. 80). Enfin, les symboles fondamentaux constituent un langage universel et de ce fait deviennent un outil de communication sociale, un instrument de compréhension interpersonnelle, intergroupe et internationale (CHEVALIER, introduction, p. XXIX ; REY, Tome 4, art. « Symbole », p. 1141).

PARTIE 5 :

LES SIGNIFICATIONS

SYMBOLIQUES DU CADUCÉE

1/ PRÉSENTATION SYMBOLIQUE DES QUATRE ÉLÉMENTS

CONSTITUTIFS DU CADUCÉE :

1. L'ARBRE :

En tant que baguette, l'élément axial constitutif du « caducée » est essentiellement symbole de pouvoir. La nature de ce pouvoir dépend en fait du statut de son détenteur et de la fonction qu'il assigne à sa baguette. En tant qu'attribut du Dieu guérisseur, la baguette (appelée communément bâton) d'Asclépios est le symbole du pouvoir « divin » de guérir et de la Médecine. Nous avons décidé de ne pas limiter le début de notre étude historique au bâton d'Asclépios ou de manière encore plus réductrice à l'emblème des médecins français. De la même manière, nous avons jugé pertinent de ne pas restreindre l'étude symbolique de cette figure axiale à la baguette ou au bâton. Mais bien au contraire de l'enrichir de l'apport de l'arbre dont les significations symboliques sont au demeurant plus riches que celles de ses dérivés. L'importance accordée à l'arbre par de nombreux poètes peut être illustrée par les quelques exemples qui suivent. Ronsard a chanté sa forêt de Gâtine, qu'il voulut dans ses vers protéger de la cognée des bûcherons. Musset a dit son amour du saule. Lamartine a prêté sa voix aux cèdres du Liban, et célébré le chêne dans son hymne à Jéhovah. Victor Hugo, dans les Contemplations, a montré le profond respect qu'il éprouvait pour les arbres. Nietzsche, a vu dans L'arbre sur la montagne un modèle de victoire sur « l'esprit de lourdeur » que dénonçait Zarathoustra (PARISOT, 1998, p. 7).

« De tout temps, l'arbre a été au centre des préoccupations et de la vie des hommes. Entre eux s'est tissé un lien primordial, magique, fondamental. » (COLIN, art. "Arbre de vie". p. 42)



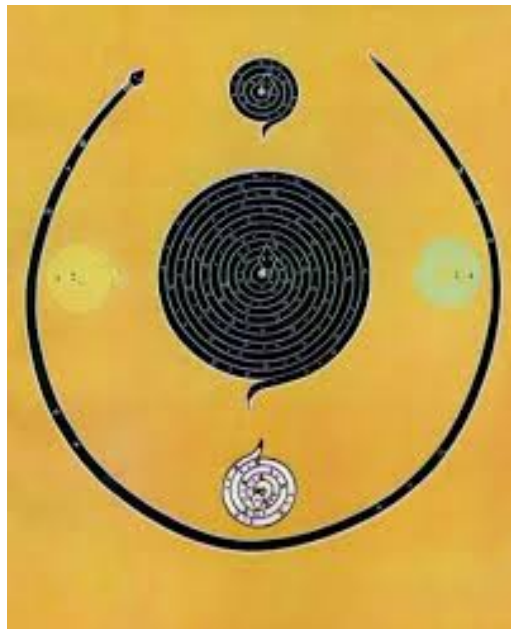
L'homme projetant sur l'arbre un grand nombre de connaissances et de concepts, ce dernier relève d'un symbolisme très vaste. C'est d'abord du côté des caractéristiques spatio-temporelles de l'arbre qu'il faut rechercher les causes de cet engouement. Une grande partie de ses significations symboliques tient au fait qu'il occupe l'espace verticalement — avec son tronc et ses ramifications dirigées vers le haut — en traversant et en faisant communiquer les trois étages cosmiques céleste, terrestre et souterrain. Malgré un pôle chthonien représenté par ses profondes racines souterraines et associé au régime nocturne de l'image, ce sont le symbolisme ascensionnel et le régime diurne qui dominent l'image de l'arbre. C'est au travers de la croissance de l'arbre, de ses ramures attirées par le soleil, de la hauteur de sa cime que les valences symboliques ouraniennes vont s'exprimer. Or, cet imaginaire lumino-ascensionnel comporte quasi-exclusivement des connotations mélioratives. Sur un plan biologique, l'énergie solaire permet, via le processus de photosynthèse, la production de l'oxygène indispensable au développement de nombreuses formes de vie sur Terre. Le renouvellement printanier du feuillage caduc est l'objet de rituels de natures variées. Enfin, les

multiples caractéristiques intrinsèques et les nombreux usages de cette matière première qu'est le bois viennent nourrir et compléter les réflexions à propos de la symbolique du bâton.

2. LE SERPENT :

Le serpent partagerait, avec le lion et le cheval, les premières places dans la symbolique animale (GARDIN, art. "Serpent", p. 573).

Iconographie 35 : Peinture de serpents dans le sable lors de rituels de guérison Navajo :



Objet de crainte pour certains, de fascination pour d'autres, le serpent laisse rarement indifférent (VARIN, p. 9). Qu'il soit honni ou vénéré ou bien encore que sa valorisation soit plus ambiguë, il n'est pour ainsi dire guère de civilisation à travers le monde qui n'ait développé une symbolique du serpent (GIMARAY, pp. 7-8 ; MATTISON, p. 168 ; PONT HUBERT, art. "Serpent", p. 378). Or, comme pour l'arbre : cette dernière est sous-tendue par les caractéristiques biologiques des serpents (CIRLOT, p. 287). Les serpents, aux côtés des lézards et des amphibènes, appartiennent à l'ordre des squamates ou saurophidiens qui regroupe les reptiles à écailles qui muent périodiquement par lambeaux. Selon Mircea Eliade, le même symbolisme des cycles bio-cosmiques relierait entre eux, dans de nombreuses traditions, les cycles lunaires, les mues périodiques des squamates, les marées, les cycles agraires et les cycles menstruels bien que le caractère scientifique de ces influences

lunaires et de ces synchronicités soit extrêmement limité (ELIADE, 2007, p. 169). Une seconde caractéristique générale de ces vertébrés est oculo-palpébrale. Les serpents n'ont pas de paupières à l'exception des membres des familles les plus primitives qui possèdent des écailles transparentes pré-ophtalmiques (GIMARAY, p. 56 ; MATTISON, p. 13). Cette spécificité est parfois perçue comme envoutante ou encore assimilée à une prétendue grande vigilance en rapport avec sa fonction de prédation. Cet animal ectotherme poïkilotherme (adoptant la température de son environnement) est par ailleurs froid mais également visqueux au toucher et se déplace par reptation. Ce qui contribue à provoquer de la répugnance chez de nombreux individus. Cependant, l'apodie et la nudité ophidiennes peuvent aussi donner le sentiment d'un être découvert et innocent se prêtant à inspirer confiance (BACHELARD, 2010b, pp. 305, 315 ; CHOISY, pp. 17, 43 ; GIMARAY, pp. 7, 41, 44 ; JUNG, 1964, pp. 151-154, 239 ; MATTISON, p. 10 ; VARIN, p. 101 ; VON FRANZ, p. 385 ; RONNBERG, p. 194). Mais leur apparente vulnérabilité mise en parallèle avec leur capacité à disparaître, sous terre afin de se cacher, donne l'impression d'un animal insaisissable et laisse transparaître l'idée de dissimulation. Ces paradoxes ont poussé les auteurs de textes religieux à s'interroger sur leurs modalités d'être véritables au delà du paraître. Un élément de réponse majeur est leur invariante zoophagie et donc dangerosité qui se camouflent derrière le masque de l'animal vulnérable. Cette discordance entre apparence et essence est source de nombreuses interprétations tant morales que psychanalytiques. L'étonnant polymorphisme des serpents capables d'adopter tour à tour une forme linéaire, sinusoïdale, circulaire, spiralée ainsi que leurs mouvements leur permettent d'agrèger par analogie une multitude de concepts abstraits notamment temporo-spatiaux, déclinés entre autres dans différents mythes cosmogoniques (CHEVALIER, pp. 1002-1003 ; CHOISY, pp. 69, 145, 164 ; CIRLOT, p. 287 ; DURAND, 2011, pp. 77, 364-366 ; ELIADE, 2007, pp 258-259 ; GARDIN, art. "Serpent", p. 573 ; GIMARAY, pp. 10, 12, 15, 21, 35, 86 ; GUÉNON, p. 187 ; PONT HUBERT, art. "Serpent", p. 379 ; SERINGE, pp. 91, 104 ; VARIN, pp. 89, 93). Les connotations symboliques — en lien avec leur forme oblongue, leur position dressée ou horizontale ou encore leur capacité à s'immiscer dans les fentes — sont en revanche nettement moins recherchées (BACHELARD, 2010b, p. 307 ; CHOISY, p. 138 ; DURAND, pp. 366-368 ; GIMARAY, p. 32 ; PHILIBERT, art. "Serpent", pp. 364-365 ; VARIN, pp. 98, 102). Les quelques traits généraux ophidiens évoqués ne suffisent pas à rendre compte de la grande hétérogénéité des qualités développées par ces reptiles pour s'adapter à leur environnement. Au sein du règne des animaux, le sous-ordre des serpentes, dont la classification est en plein remaniement, comprend 18 à 19 familles et environ 3000 espèces, aux mœurs très variées, réparties pour ainsi dire sur l'ensemble du globe. L'étendue mondiale, la grande diversité et parfois même les contrastes saisissants de la faune ophidienne lui permettent respectivement d'expliquer le caractère quasi-universel, extrêmement vaste et foncièrement ambivalent de la symbolique des serpents, bien que d'importance relative et de rôle variable d'une culture à une autre (GABUT, pp. 189-190 ;

GIMARAY, p. 89 ; MATTISON, p. 14). Dans le raisonnement symbolique, les animaux s'approprient une partie de la symbolique des éléments auxquels ils sont fortement associés. Et le serpent ne déroge pas à cette règle. Comme en attestent les exemples qui suivent, les serpents sont en relation avec l'eau dont le rôle vital est bien connu. Ses courbes, tout d'abord, rappellent les sinuosités des cours d'eau. Ensuite, certains serpents sont aquatiques : spécifiquement marins (sous-famille des *hydrophiinae*) ou nageurs comme l'anaconda (*eunectes*). D'autres vivent dans des milieux humides tropicaux tels les cobras royal et indien (*ophiophagus hannah*). En Inde, les serpents réapparaissent lors des premières pluies et le retour de l'eau dans le lit desséché des rivières et des étangs (BOULNOIS, p. 31 ; CHEVALIER, p. 1005 ; ELIADE, 2007, p. 200 ; GIMARAY, p. 26 ; MOREL, art. "Serpent", p. 807 ; SERINGE, p. 95 ; VARIN, p. 89). L'eau, lorsqu'il s'agit du milieu sous-marin, peut aussi être envisagée comme un environnement obscur au même titre que le monde souterrain. En tant qu'animal tellurique (ou sous-marin), une grande majorité de sa symbolique est orientée vers le régime nocturne de l'image. Cependant, le serpent est avant tout un animal lié à la terre avec laquelle il est en contact ou plus particulièrement au sein de laquelle il vit en tant que serpent fouisseur. Cette dernière peut être valorisée positivement sous la forme de la « Terre Mère » mais aussi conçue comme le royaume des morts (ELIADE, 2007, pp. 177, 180, 248-249 ; GIMARAY, p. 69 ; SERINGE, p. 95). À l'image des membres de la sous-famille des *crotalinae*, les serpents sont très bien équipés pour détecter leur proie. Le crotale est d'abord alerté par les vibrations, puis l'identification de la proie se fait par la langue et l'organe de Jacobson. Dès qu'il s'est rapproché, les fossettes thermiques fournissent les informations nécessaires à l'attaque, même dans la plus totale obscurité (CHOISY, p. 43 ; MATTISON, pp. 43-45 ; RONNBERG, p. 194). C'est ensuite qu'a lieu la neutralisation de la proie par constriction ou envenimement, avant que ne survienne l'ingestion rendue possible par la dilatation extrême de la mâchoire inférieure (MATTISON, pp. 115-119). Enfin, ce sont les serpents arboricoles ascendants ou dressés qui représentent parmi ses congénères, le symbolisme ascensionnel et le régime diurne de l'image auxquels il a été fait allusion dans la présentation de l'arbre. « Le » serpent joue en cela pleinement la dialectique des régimes nocturne et diurne de l'image. Il est celui qui accuse des contrastes saisissants, une gigantesque polyvalence symbolique mais il est surtout et avant tout symbole par excellence de transformation (ALLEAU, p. 34 ; CHOISY, pp. 9, 180-181 ; DIEL, 1975, pp. 115, 119, 126, 199 ; DIEL, 2002, pp. 49-51 ; DURAND, 2011, pp. 162-163 ; GIMARAY, pp. 48, 175 ; JUNG, 1964b, p. 154 ; RONNBERG, p. 196 ; SERINGE, p. 83).

3. LE MIROIR :

Les ailes, constitutives du caducée d'Hermès/Mercure associé au commerce, n'ont pas été étudiées lors de cette troisième partie contrairement au miroir, partie intégrante du « caducée » médical français contemporain. Jadis précieux, maintenant banal, le miroir connut un essor tardif. En effet, il ne se démocratisa qu'au XIX^{ème} siècle sous la forme d'un verre plat, mince et clair à grandes dimensions (MELCHIOR-BONNET, pp. 24, 90). Même si l'objet est demeuré rare pendant des siècles, dès la préhistoire, l'homme s'est intéressé à son image et a utilisé toutes sortes d'expédients (plans d'eau sombre et calme, eau recueillie dans un récipient) pour découvrir son reflet. Le miroir fit d'abord son apparition durant l'Antiquité sous l'aspect d'un alliage métallique de cuivre et d'étain, le bronze, employé en tôle mince pour qu'il soit peu oxydable.

Iconographie 36 : Photographie d'un miroir égyptien en bronze, 1200 ans avant J.-C.. Musée du Louvre :



D'autres miroirs étaient en argent, plus rarement en or. Généralement petits — quinze à vingt centimètres de diamètre — ils se prêtaient à trois sortes d'usages : enfermés dans des boîtiers, ils servaient de miroirs de poche ; munis d'une poignée soudée et d'un anneau, ils étaient tenus par l'esclave pendant la toilette puis fixés au mur. Enfin, ils pouvaient reposer sur un support représentant une silhouette féminine ou masculine fixée sur trois pieds. Outre le métal, les romains appréciaient, pour ses pouvoirs réfléchissants, une roche volcanique très noire et transparente,

l'obsidienne (MELCHIOR-BONNET, pp. 21-23). Les premiers miroirs en verre (oxyde de silicium) ne remontent pas avant le III^{ème} siècle de notre ère et proviennent surtout d'Égypte, d'Asie Mineure, de Gaule et de Germanie. De réalisation complexe pour un résultat médiocre puisqu'ils étaient extrêmement petits (deux à sept centimètres de diamètre), convexes et teintés : les miroirs métalliques leur furent préférés durant le Moyen-Âge (MELCHIOR-BONNET, p. 24). C'est lors de la Renaissance qu'une nouvelle technique de mise en tain amalgamant du mercure et l'étain permit enfin aux miroirs en verres d'avoir un aspect blanc. Les vénitiens et les lorrains se disputèrent la découverte tant et si bien que le lieu et la date de cette dernière font encore actuellement l'objet de débats. Cependant, les verriers de Murano obtinrent de loin le meilleur rendu et détinrent ainsi le monopôle des exportations non seulement en Europe mais aussi en Orient durant plus de deux siècles. Ces artisans, dotés d'un savoir-faire centenaire jalousement protégé, mirent au point la formule inédite d'un verre silico-alcalin et procédèrent à de nombreuses actions (soufflage, qualité et dosage des éléments utilisés). C'est grâce à ces perfectionnements qu'ils parvinrent à réaliser les miroirs les plus blancs et les plus purs de l'époque. Jusqu'au début du XVII^{ème} siècle, ils étaient destinés, en France, à une riche et confidentielle clientèle parisienne contrairement aux très communs miroirs en métal poli (FRÉMY ; MELCHIOR-BONNET, pp. 28-32). Entre 1630 et 1650, la France connut une explosion de la demande domestique parisienne en miroirs de Murano ainsi que du coût des importations (MELCHIOR-BONNET, pp. 37-38). Afin de développer l'autosuffisance pour les arts et les manufactures, de renforcer l'économie du pays et de servir la gloire du roi, Jean-Baptiste Colbert fonda en 1665 l'entreprise d'état de la Manufacture royale de glaces et miroirs qui deviendra en 1693 la glacerie de Saint Gobin. Cet ambitieux ministre des finances de Louis XIV entreprit également une vaste opération d'espionnage industriel et de recrutement des maîtres verriers vénitiens (FRÉMY ; MELCHIOR-BONNET, pp. 37-38, 65). La réalisation de la Galerie des Glaces de Versailles en 1684 et l'acquisition d'un miroir par la moitié des foyers parisiens durant les deux dernières décennies du XVII^{ème} siècle furent concomitants du déclin de l'industrie italienne du verre (MELCHIOR-BONNET, pp. 56-57, 83). Hormis le remplacement de la technique du soufflage par celle du coulage de verre, il faudra attendre la deuxième partie du XIX^{ème} siècle pour voir apparaître une véritable modernisation des autres étapes de fabrication. Ces changements furent l'utilisation de fours Siemens, la mécanisation des opérations de doucissage et de polissage et la substitution du mercure par l'argenture lors de l'étamage (MELCHIOR-BONNET, pp. 64-67, 73). Sous le Second Empire, les miroirs en verre devenant plus abordables, les citadins provinciaux s'en munirent peu à peu. Il faudra en revanche attendre le début du XX^{ème} siècle pour les voir apparaître en milieu rural (MELCHIOR-BONNET, pp. 102-105). Après cette mise en perspective historique du miroir, nous avons choisi de nous pencher sur ses aspects symboliques. Les rayons lumineux, parce qu'ils semblent indispensables pour appréhender le réel, sont symboliquement synonymes de connaissance. Le

miroir, en tant que surface utilisant la lumière pour former une image virtuelle par réflexion, devient, sur le plan symbolique du moins, un outil de connaissance. La nature et le degré de cette dernière sont respectivement en corrélation avec les caractéristiques du reflet et le statut qu'on lui accorde. Selon un premier point de vue, le miroir se limite à plagier plus ou moins fidèlement le monde sensible et à fournir un équivalent mimétique de ce dernier. Du miroir employé (matériaux utilisés, miroirs plans ou déformants, plus ou moins teintés...) dépend la qualité de l'adéquation entre l'objet et son image. Quelque soit le rendu, le reflet n'est qu'un simulacre. Cette illusion spéculaire peut, en ce sens, être rangée au plus bas degré de la connaissance voire même être assimilée au mensonge. Dans une optique platonicienne, le reflet, par son immatérialité et sa ressemblance, est considéré comme une manifestation et donc un signe, un indice d'une entité plus profonde, cachée. Il se prête alors à un autre mode de connaissance : analogique et spirituel. En effet, le miroir n'est pas qu'un instrument de réflexion (phénomène physique) qui conduit de la matière à son image : il invite aussi à la réflexion (action de l'esprit cette fois-ci) qui permet de dépasser l'apparence pour tenter de remonter à l'essence. En cela, il fait office de médiateur entre le « sensible » et « l'intelligible », entre le « matériel » et le « spirituel » (MELCHIOR-BONNET, pp. 116, 128 ; POMEL, pp. 17-18, 24-25). À l'échelle du regard sur soi, le « sujet-interprétant » se dévisage (regard mimétique) et s'envisage (regard introspectif) à la fois. Seul le premier type de regard est sollicité lorsque l'usage du miroir a pour principales motivations la beauté et la séduction qui, poussés à leur paroxysme, renvoient au désir sexuel voire à la luxure. La deuxième approche, dite réflexive, a quant à elle pour objectif une quête d'identité. Appréhender sa propre essence spirituelle, avec le plus de justesse et d'objectivité, au delà des apparences illusoire voire trompeuses, nécessite une grande clairvoyance du regard introspectif aiguisé par le miroir. À l'opposé, le manque de discernement peut devenir source de confusion entre être et paraître, entre illusion et réalité. La lucidité du regard introspectif se transforme ainsi en une contemplation-fascination qui conduit à l'orgueil et à la vanité. Enfin, de nombreuses notions abordées dans ce paragraphe peuvent être transposées à la thématique médicale. La première étape d'une démarche diagnostique consiste bien à faire l'état des lieux des symptômes et des signes médicaux qu'ils soient positifs ou négatifs, cliniques ou para-cliniques. Or, tout comme le reflet du miroir, les signes constituent un mode de connaissance indirect de la « vérité ». Compte-tenu du caractère, somme toute relatif de la certitude diagnostique, la prudence est de mise pour le médecin qui s'efforce de faire la lumière sur l'origine des maux de ses patients (MELCHIOR-BONNET, pp. 143, 161, 169-170 ; POMEL, pp. 18, 20-21, 25).

4. ROUGE :

« Il a formé les diverses couleurs que la terre étale à vos yeux : signe manifeste pour ceux qui pensent ! » (CORAN)

Parler de couleur rouge est presque un pléonasma. Le rouge est la couleur par excellence, la première de toutes les couleurs. Dans plusieurs langues, c'est le même mot qui signifie rouge et coloré (RONNEBERG, pp. 638-640). Dès l'époque préhistorique, des colorants minéraux rouges, mais aussi blancs, jaunes et noirs, étaient utilisés à des fins artistiques. Comme c'est le cas par exemple, lors du Paléolithique supérieur, des oxydes de fer rouges, tels l'hématite, retrouvés sur les peintures pariétales des grottes de Lascaux en Dordogne et de Chauvet en Ardèche (COURAUD, pp. 104-110).

Iconographie 37 : Photographie d'une empreinte de main négative soufflée dans la grotte de Chauvet à Vallon-Pont-d'Arc en Isère (France). Paléolithique supérieur :



Puis à partir du XV^{ème} siècle avant J.-C., c'est encore un colorant rouge mais cette fois-ci d'origine animale, qui fût mis à l'honneur. La pourpre, extraite de trois espèces de mollusques méditerranéens du genre *Murex* (famille des *Muricidae*), était la plus stable et la plus inaltérable des couleurs utilisées en teinturerie dans l'occident. Environ 10 000 coquillages étaient nécessaires à l'obtention d'un gramme de ce colorant d'où le caractère très onéreux des étoffes qui en étaient teintes (PASTOUREAU, 1989, pp. 21, 28). À Rome, durant l'Antiquité, le rouge était la couleur des généraux, de la noblesse, des patriciens et des empereurs (PORTAL, p. 130 ; ROUSSEAU, p. 105). Néron ordonna la confiscation des biens et la peine de mort pour quiconque portait, achetait ou vendait de la pourpre impériale. Plusieurs héritiers de l'empire portaient les noms de Porphyrogénète, « né dans la

pourpre » (CHEVALIER, pp. 960–963 ; PORTAL, pp. 14, 131). Le rouge fut longtemps la couleur du pouvoir et de la souveraineté dans de nombreuses civilisations (PORTAL, p. 129) comme pour la dynastie chinoise Zhou de 1045 à 256 avant J.-C. (BIEDERMANN, p. 282). Dans les mystères d'Eleusis, les prêtres portaient de longues robes pourpres (PORTAL, p. 127). Au XV^{ème} siècle, le pape Paul II préconisa la pourpre, dite *pourpre cardinalice*, pour la soutane et la calotte des cardinaux (CIRLOT, p. 54 ; MOREL, art. « Rouge », p. 780 ; PORTAL, pp. 138, 295-296). Il s'agit en réalité de la couleur rouge carmin, dont les nuances varient de l'écarlate au rouge carminé plus ou moins pourpré, produite à partir de parasites : les femelles de cochenilles *kermes vermilio*, puces des chênes kermès en Europe et des cactus mexicains du genre *Opuntia* (PASTOUREAU, 1989, p. 31). Le rouge cramoisi, également obtenu à partir de la cochenille des chênes kermès (dit *kermésy* devenu cramoisi), est l'une des couleurs associées aux sciences médicales comme en témoignent les robes universitaires françaises tandis que les galons des médecins militaires sont de couleur amarante. Michel Pastoureau, historien médiéviste et spécialiste reconnu de la symbolique des couleurs, revient à son tour sur la primauté du rouge dans les civilisations indo-européennes jusqu'à ce que le bleu connaisse son essor en Europe au XIII^{ème} siècle pour devenir progressivement *la* couleur de la civilisation occidentale (couleur préférée par 50% de personnes sondées en Europe occidentale, Etats-Unis et Canada) (PASTOUREAU, 1889, pp. 10, 22, 23 ; PORTAL, pp. 28-29). C'est dans la gamme des rouges que la teinturerie occidentale a obtenu pendant longtemps les meilleurs résultats, les couleurs les plus vives, les plus stables et les plus diversifiées (PASTOUREAU, 1992, p. 167). Ces notions historiques rendent compte de la relativité de la prééminence du rouge. L'anthropologue des couleurs de renom sus-cité prend soin de nous préciser que la valorisation de la couleur est un phénomène essentiellement culturel et subjectif (PASTOUREAU, 1992, p. 171). Il ajoute :

« Il n'y a pas de symbolique des couleurs envisagée hors du temps et de l'espace, mais seulement de multiples systèmes de la couleur où, dans un contexte donné précis, daté, localisé, les couleurs prennent en charge tel ou tel réseau de significations. (...) Les couleurs n'ont pas de sens, elles n'ont que des emplois. » (PASTOUREAU, 1989, p. 47)

Ce même auteur nous signale que le rouge s'intégrait dans une organisation ternaire des couleurs de type blanc, rouge et noir lors de son apogée durant l'Antiquité et le haut Moyen-Âge. En Alchimie médiévale occidentale, les trois phases successives permettant d'aboutir au « Grand Œuvre » — que sont « l'œuvre au noir » (*nigredo*) puis « l'œuvre au blanc » (*albedo*) et enfin « l'œuvre au rouge » (*rubedo*) — et leur hiérarchie, en sont un exemple frappant (GABUT, pp 103-105 ; RONNBERG, pp. 638-640). Le rouge est également la couleur qui borde le tablier des maîtres au Rite Écossais, celle du

liseré bordant les sautoirs et les écharpes des officiers et des maîtres en Franc-Maçonnerie (GABUT, p. 115).

« Et le sixième jour de la Genèse : Elohim créa les animaux de toutes sortes puis fit l'homme à son image, à sa ressemblance mâle et femelle, afin qu'il règne sur toutes les autres créatures. Et la couleur de ce jour-là fut le rouge car le rouge est la couleur du sang, de l'énergie, de l'action, couleur du feu qui donne la vie ... et la mort ! » (BIBLE)

Afin d'aller plus loin, il est primordial de comprendre que l'essentiel des significations symboliques du rouge correspondent en fait à celles du feu et du sang. En tant que couleur du sang qui circule dans nos veines et nos artères, disons simplement qu'elle est synonyme de vitalité (BIEDERMANN, p. 281 ; CHEVALIER, p. 961 ; CIRLOT, p. 54 ; COLLIN, art. « Rouge », p. 480 ; GARDIN, art. « Rouge », p. 545 ; MOREL, art. « Rouge », p. 780 ; PASTOUREAU, p. 169 ; RONNBERG, p. 638 ; WIRTH, p. 71). En revanche, ses significations se renversent lorsqu'il est, cette fois-ci, fait référence au sang versé ou répandu (CHEVALIER, p. 961 ; CIRLOT, p. 54 ; PORTAL, pp. 295–296 ; RONNBERG, p. 638). L'ambivalence symbolique du rouge obéit par ailleurs, comme les autres couleurs, à la « règle des combinaisons ». À savoir que les nuances reçoivent leurs significations des couleurs qui les composent : celle qui domine donne à la nuance sa signification générale et celle qui est dominée la modifie (CIRLOT, p. 56 ; PORTAL, pp. 32-33). En fonction du degré de luminosité (blanc) ou de saturation (noir), les tons de rouge se chargent de connotations symboliques plus ou moins favorables. C'est ainsi que l'on peut schématiquement distinguer le rouge clair, « solaire, centrifuge » du rouge « sombre, saturé » (CHEVALIER, p. 660 ; PASTOUREAU 1989, p. 22). Déclinés à l'échelle du feu, c'est autour des feux ouranien et chthonien, appartenant respectivement aux régimes diurne et nocturne de l'image, que s'articule la bipolarité symbolique. Pris en bonne part, le rouge est celui du feu qui illumine (GARDIN, art. « Rouge », p. 546 ; PASTOUREAU, 1992, p. 166). Son contraire est le rouge des flammes brûlantes et destructrices (GABUT, p. 104 ; PASTOUREAU, 1992, p. 166). Les correspondances symboliques du rouge les plus connues restent celles du cœur, du feu qui réchauffe, des flammes ardentes ou encore de la chair (BACHELARD, p. 2012b ; BIEDERMANN, pp. 281-282 ; GABUT, p. 104 ; GARDIN, art. « Rouge », p. 546). Couleur de l'attrait d'un côté, elle retient, incite à la vigilance et signale le danger de l'autre (CHEVALIER, p. 960 ; GARDIN, art. « Rouge », p. 546 ; RONNBERG, p. 638–640).

2/ LE CADUCÉE SYMBOLE DE VIE :

1. L'ARBRE SYMBOLE DU COSMOS VIVANT :

« *L'arbre peut, sans doute, devenir un symbole de l'univers, forme sous la quelle nous le rencontrons dans les civilisations évoluées ; mais pour une conscience religieuse archaïque, l'arbre est l'Univers, et sil il est l'Univers, c'est qu'il le répète et le résume, en même temps qu'il le « symbolise ».* » (ELIADE, 2007, p. 276)

Cette thématique de « l'Arbre Cosmique » placé au centre du Monde est répandue dans les conceptions religieuses de nombreux peuples parmi lesquels les Finno-Ougriens du Nord de l'Europe, les Tatars de l'Altaï, les Bouriates et les Yakoutes de Sibérie, les ethnies Batak Toba de Sumatra ou encore des populations coréennes. Elle était également retrouvée dans les civilisations précolombiennes mésoaméricaines Mayas (2600 avant J.-C. à 1521 après J.-C.) et dans les civilisations pré-indiennes de Mohenjo-daro (au cours du troisième millénaire avant J.-C.) notamment sous l'aspect d'un *ficus religiosa* (figuier des pagodes) dans le dernier cas (BONNEFOY, Tome I, pp. 63-64, 216, 565, Tome II, pp. 484, 498 ; BOULNOIS, p. 47 ; HIRSCH, p. 16). Mais l'un des exemples les plus parlants qu'il nous est donné de décrire est le Frêne d'Yggdrasil de la mythologie nordique. Dans les chapitres 15 et 16 de la première partie de « *l'Edda* » de Snorri Sturluson, appelée la *Gylfaginning* (« mystification de Gylfi »), cet arbre universel est l'axe et le support des trois mondes ou niveaux cosmiques. Ce frêne est le plus grand et le meilleur de tous les arbres. Ses branches s'étendent au dessus du monde entier et dominant le ciel. Il est supporté par trois racines. L'une est située chez les Ases (dieux), la seconde chez les Thurses du givre (géants) où se situe aussi la source de Mimir qui recèle science et sagesse. La troisième racine, localisée dans le ciel et rongée en bas par Nidhögg (serpent), couvre le monde de Nifheim (monde obscur des morts, de la maladie et de la vieillesse) au sein duquel est localisé Hvergelmir (chaudron brûlant). Sous cette racine là se trouve également la source d'Urd où chaque jour les dieux tiennent conseil. Près de cette source, sous le frêne se trouve une halle splendide d'où sortent trois Nornes qui façonnent le destin des hommes. Enfin, un aigle siège dans la frondaison du frêne (BOYER, pp. 413-415 ; STURLUSON, pp. 45-49). Comme l'illustre le mytheme du frêne d'Yggdrasil, l'arbre peut être assimilé à un « pilier cosmique », à un « axe du monde » puisqu'il met symboliquement en relation les trois étages cosmiques supérieur, intermédiaire et inférieur. En effet, les racines, le tronc et enfin la cime de l'arbre occupent respectivement les régions souterraine, terrestre et céleste (ELIADE, 2013, p. 61 ; HIRSCH, p. 16 ; PARISOT, p. 12 ; PONT HUBERT, art. "Arbre", p. 64). Les dimensions vertigineuses de certaines

espèces d'arbres sont un critère supplémentaire qui lui valent le statut d'arbre cosmique. Atteignant les 115,55 mètres de hauteur, le plus haut spécimen de *sequoia sempervirens* (séquoia sempervirent) — conifère nommé Hypérion et découvert en 2006 dans le parc national de Redwood en Californie — est actuellement la plus grande de toutes les formes vivantes sur terre. Le *Taxodium mucronatum* (cyprés de Montézuma) compte parmi ses membres *El Arbol del Tule* (l'« arbre de Tule » en espagnol) ou *Ahuehete* en langue Nahuatl. Situé devant l'église *Santa Maria del Tule* dans l'État mexicain d'Oaxaca, il mesure 14,4 mètres de diamètre maximal. Les presque 1400 tonnes et les 1500 mètres cube du Général Sherman feraient de ce *Sequoiadendron giganteum* (séquoia géant) le plus imposant des organismes vivants connus. L'arbre — avec sa taille, le jaillissement de son tronc, le déploiement de sa ramure, l'ampleur de sa frondaison — semble, pour l'œil humain, remplir tout l'espace (FARJON, art. « *sequoia sempervirens* », art. « *Taxodium mucronatum* » ; PARISOT, p. 12 ; SCHMIID, art. « *Sequoiadendron giganteum* »).

Iconographie 38 : Photographie d'un séquoia géant, appelé le « Général Sherman ». Giant Forest dans le Sequoia National Park en Californie (États Unis d'Amérique) :



Les composantes spatiales ne suffisent pas à rendre compte du caractère cosmique de la symbolique de l'arbre. Un nouvel argument est représenté par les quatre éléments qu'il réunit, faisant de lui un symbole de « totalité ». L'eau circule avec sa sève, la terre s'intègre à ses racines, l'air est utilisé par ses feuilles, le feu jaillit de son frottement (CHEVALIER, p. 71 ; MOREL, art. "Arbre", p. 80). Gaston Bachelard nous dit à ce sujet :

« D'ailleurs, de cette vie verticale, les imaginations les plus diverses, qu'elles soient ignées, aquatiques, terrestres ou aériennes, pourront revivre leurs thèmes favoris. »
(BACHELARD, 2010a, p. 263)

Mais il nous reste à évoquer un pan entier de la dimension symbolique cosmique de l'arbre dont les propos de Mircea Eliade donnent un premier aperçu :

« L'arbre représente – et cela d'une manière soit rituelle et concrète, soit mythique et cosmologique, et encore purement symbolique – le Cosmos vivant, se régénérant sans cesse. » (ELIADE, 2007, p. 274)

On comprend que selon cet historien des religions, les concepts de cosmos, de régénération et de vie sont imbriqués au sein de l'image de l'arbre. Les cycles saisonniers des arbres à feuillage décaduc ou caduc, durant lesquels une feuillaison fait suite à une phase de repos végétatif, font incontestablement de l'arbre un symbole de régénération. Notons qu'il existe, en complément de cet argumentaire botanique, une pensée purement symbolique qui n'attribue les valences symboliques régénératrice et vitale à l'arbre qu'en tant que corolaire du cosmos. Nous avons identifié trois auteurs qui défendent ce point de vue :

« Car, à l'image de l'arbre, le cosmos se régénère sans cesse. Il est la source de la vie inépuisable, le vivant par excellence, incluant toute choses (vie et mort) dans une dynamique créatrice qui est le fondement du monde cosmique (ou, comme on dirait aujourd'hui en termes scientifiques le fait que la néguentropie s'oppose à l'entropie). L'arbre symbolise ainsi la vie et l'univers lui-même. » (CORVOL, p. 162)

« L'arbre finit par exprimer, à lui seul, le Cosmos, en incorporant, sous une forme apparemment statique, la « force » de celui-ci, sa vie et sa capacité de renouvellement périodique. » (ELIADE, 2007, p. 278)

« L'arbre, c'est à la fois le mystère de la verticalisation, de la prodigieuse croissance vers le ciel, de la perpétuelle régénération; c'est non seulement l'expansion de la vie, mais encore la constante victoire sur la mort; c'est l'expression parfaite du mystère de la vie qui est la réalité sacrée du cosmos. » (CHAMPEAUX, art. "Arbre", p. 298)

Dans cette perspective, les concepts d'Arbre Cosmique et d'Arbre de Vie se confondent. Ajoutons à cela leur quasi-universalité et leur grande ancienneté. Une nouvelle fois, nous avons choisi des citations pour appuyer ces deux dernières assertions :

« Il n'est pas de conception plus répandue que celle du cosmos vivant symbolisé par un arbre. L'art le plus ancien, les légendes et mythes des peuples les plus divers, l'attestent avec une suffisante profusion. » (CHAMPEAUX, art. "Arbre", p. 298)

« Un arbre symbolique est figuré à toutes époques depuis quatre millénaires au moins en Mésopotamie, et depuis un peu moins longtemps dans presque toutes les régions du monde: c'est l'Arbre de Vie. » (SERINGE, p. 213)

« Le symbolisme de l'Arbre de Vie est à peu près universel. » (CORVOL, p. 162)

L'arbre est un dispensateur de dioxygène, molécule indispensable à l'existence des organismes aérobies. D'ailleurs, ne dit-on pas que les forêts sont les poumons de la Terre ? L'arbre est donc à proprement parler vital pour le bon fonctionnement de la nature sur terre (COLIN, art. "Arbre de vie". p. 42 ; MOREL, art. "Arbre", p. 80). Par ailleurs, l'incroyable longévité de certaines catégories d'arbres peut être assimilée à de l'immortalité et renvoyer de ce fait à l'idée de vie inépuisable. À cet égard et parmi les organismes non clonaux, la palme semblerait revenir au *Pinus longaeva* (pin *Bristlecone*) essentiellement présent dans les États de Californie, du Nevada et de l'Utah en Amérique du Nord. Deux de ces pins, vieux d'environ 4850 ans, ont été nommés Mathusalem et Prometheus. En Egypte, le bois des *ficus sycomorus*, plus communément appelés sycomores, était utilisé dans la fabrication des cercueils de certaines momies car il était censé conférer la vie éternelle (BONNEFOY, Tome I, pp. 63-64 ; CIRLOT, p. 347 ; CORVOL, p. 162 ; SERINGE, p. 215 ; STRITCH L & Al., *Pinus longaeva*). L'Arbre de Vie, rattaché au concept d'immortalité, est mentionné à cinq reprises dans la Bible (BIBLE, Gn 2.9 ; Gn 3.24 ; Ap 2.7 ; Ap 22.14 ; Ap 22.19). Le passage suivant le positionne dans son contexte :

« L'éternel fit pousser du sol des arbres de toute sorte, agréables à voir et porteurs de fruits bons à manger. Il fit pousser l'arbre de vie au milieu du jardin, ainsi que l'arbre de la connaissance du bien et du mal. » (BIBLE, Gn 2.9)

Nous venons de le voir : l'arbre est donc simultanément un symbole du cosmos, de régénération et de vie éternelle. On lui attribue de surcroît un rôle de donneur de vie.

2. L'ARBRE ANCÊTRE GÉNITEUR :

Nombre de peuples considèrent l'arbre comme leur ancêtre mythique. Mircea Eliade cite les aborigènes de Formose, les Tagalog des Philippines, les Antaivandrika et les Antaifasy à Madagascar (ELIADE 2007, pp. 302-303).

« Il existe une communauté primordiale entre les arbres et les hommes, dont témoignent leurs retrouvailles permanentes ; c'est ce qu'atteste le culte de l'Arbre-ancêtre d'où est issue la tribu. » (HIRSCH, p. 17)

« Le fait qu'une race descende d'une espèce végétale présuppose que la source de vie se trouve concentrée dans ce végétal ; donc que la modalité humaine se trouve là à l'état virtuel, sous forme de germes ou de semences. » (ELIADE 2007, p. 304)

Les raisons faisant de l'arbre un géniteur sont multiples. Elles ont d'abord leur source dans le symbolisme de l'arbre comme foyer de vie cosmique et d'énergie vitale. Elles tiennent aussi à l'énergie génitrice de la Terre Mère que l'arbre incorpore en poussant en son sein ou autrement dit aux semences enfouies sous terre et qui revivent dans l'arbre (PARISOT, 1998, p. 51). Moins prosaïquement, la verticalité de son tronc et la convexité de sa ramure vers le haut font de l'arbre une image phallique (CHEVALIER, p. 76). Ce rôle d'ancêtre/géniteur tient par ailleurs aux significations symboliques du bois. En latin médiéval, comme en latin classique, le terme *materia* désigne d'abord le bois de construction puis par extension n'importe quel matériau, voire la « matière » en général. Au Moyen-Âge, le bois représente à ce point un matériau valorisé qu'il constitue – aussi bien dans la vie quotidienne que dans l'imaginaire – la matière par excellence, la *materia prima*, celle qui jusqu'au XIV^{ème} siècle est toujours citée en tête de liste dans une énumération de matériaux utilisés ou travaillés par l'homme. Comme le rappelle Michel Pastoureau, le bois n'est pas un matériau comme les autres. Il vit et il meurt, il a des maladies et des défauts, il est fortement individualisé : on peut observer ses nœuds et ses anomalies de croissance, ses fentes et ses piqûres. Les métaphores médiévales qui comparent la chair de l'arbre à la chair de l'homme ne sont pas rares. L'arbre, une fois anthropomorphisé, endosse plus facilement le costume d'Ancêtre mythique ou symbolique. Les analogies entre l'homme et l'arbre ne manquent pas. Pour preuve, elles ont contaminé les descriptifs tant anatomiques que linguistiques. On parle chez l'homme d'« arbre bronchique », des « plantes de pieds ». Du côté de l'arbre, le bois est « veiné », l'aubier est distinct du « cœur », le tronc est un « pied ». Ce sont encore l'orthostatisme de l'être humain et la verticalité de l'arbre qui peuvent être mis en correspondance. Plus récemment, les rapprochements

ont concerné la composition moléculaire. Les échanges gazeux dépendent chez l'homme de l'hémoglobine ; chez l'arbre, de la chlorophylle. Un élément les distingue : un atome de fer pour l'hémoglobine, un atome de magnésium pour la chlorophylle. Cela explique le rouge du sang et le vert de la sève, deux couleurs complémentaires (BIEDERMANN, p. 350 ; COLIN, art. Arbre p. 44 ; CORVOL, p. 161 ; DURAND, 2011, p. 395 ; HIRSCH, p. 17 ; PASTOUREAU, 1993, pp. 26-29). Que ce soit avec sa *materia prima*, avec sa capacité de régénération, en tant qu'arbre cosmique, en tant qu'arbre anthropomorphisé, qu'il soit vu comme un phallus ou sous la forme d'une entité incorporant le pouvoir de la Terre Mère, l'arbre détient un pouvoir fécondant et à ce titre, on lui attribue également la capacité de lutter contre la stérilité, essentiellement féminine. C'est le cas du *figus religiosa* (figuier des pagodes) qui fait l'objet, en Inde, de rituels durant lesquels les femmes tamoules s'adressent à l'arbre dans l'espoir d'être fécondée (BOULNOIS, pp. 17-18, 86, 124, 132, 160 ; ELIADE, 2007, p. 286). Chez les Kazak, les femmes stériles se roulent par terre au pied d'un pommier solitaire pour obtenir des enfants (BONNEFOY, Tome I, pp. 63-64).

3. L'ARBRE SYMBOLE D'ÉVOLUTION :

Le schéma fourni par l'arbre — avec sa souche, sa croissance sous la forme de divisions successives (embranchement et ramifications verticales et horizontales) — fait de lui un symbole privilégié de l'évolution qui se prête aisément à figurer la succession des formes vivantes et leurs filiations. Utilisé pour schématiser les relations de parenté entre groupes d'êtres vivants, il porte le nom d'arbre phylogénétique. Lorsqu'il offre une représentation synthétique des éléments qui forment une famille, on parle d'arbre généalogique (MOREL, art. "Arbre", pp. 80-81 ; PARISOT, 1998, p. 79). Certains auteurs, à l'instar de Jean Chevalier, voient en l'arbre généalogique une subsistance de l'ancêtre mythique. De nombreux mythes anciens, chez les peuples turcophones Ouïghours, Qiptchaqs, Oghuz donnent à l'arbre un rôle dans la naissance des grands hommes, en font leur père ou leur mère (BONNEFOY, p. 63).

« L'abondance, dans la légende des peuples, des pères-arbres comme des mères-arbres conduit à l'arbre-ancêtre dont l'image, dépouillée peu à peu de son contexte mythique, aboutira de nos jours à l'arbre généalogique. » (CHEVALIER, p. 77)

« L'arbre généalogique dévoile la structure et la gestation de la famille. Comme elle, il surgit et prospère. Comme elle, il essaime et vieillit : certains rameaux se raréfiaient et se desséchaient sans que cela entraîne un inéluctable déclin. » (CORVOL, pp. 258-259)

« Comme l'arbre, une famille naît, elle s'épanouit, se ramifie, se dessèche. La métaphore a longtemps hanté les représentations de la parenté avant de se fixer en une image, l'arbre généalogique. » (PASTOUREAU, 1993, p. 41)

D'un point de vue historique, l'arbre généalogique n'a pris que tard, dans le courant du XV^{ème} siècle, sa forme canonique, avec l'ancêtre de la lignée tapi dans les racines ou le tronc (« ancêtre enracineur ») et les branches déployant la descendance vers le ciel. L'image a connu un succès éclatant dans les élites européennes à partir de la seconde moitié du XVI^{ème} siècle (PASTOUREAU, 1993, p. 41). Cependant, les premiers arbres généalogiques auraient fait leur apparition respectivement au IX^{ème} et au XII^{ème} siècles sous la forme des *arbores juris* et de l'arbre de Jessé. Le premier correspond aux arbres du droit qui comprenaient les arbres de consanguinité et les arbres d'affinité à l'intérieur desquels les mariages étaient interdits. Tandis que le second est un motif fréquent dans l'art chrétien : il représentait une schématisation de l'arbre généalogique présumé de Jésus de Nazareth à partir de Jessé, père du roi David et avait ainsi pour objectif d'établir une filiation royale du Christ (CORVOL, pp. 263 ; PARISOT, 1998, pp. 77-78). Enfin, le champ lexical végétal est abondamment métaphorique. Bien que s'appliquant à des domaines variés (professionnel, électrique, biologique), ce langage imagé se rattache principalement à la notion d'évolution (origine, divisions) et à la notion de lien qui en découle. Les termes et expressions suivants ont été répertoriés : « cellule souche » (cellule indifférenciée), « racines » (origine géographique), « tronc commun » (même partie d'un cursus), « branche » (spécialisation, secteur d'activité), « brancher un appareil électrique » (se raccorder à un réseau électrique), « brancher une fille » (technique de séduction), « être branché » (en lien avec la mode), « vieille branche » (expression sous-entendant une relation ancienne), « fruit d'un travail » (aboutissement).

4. LE SERPENT : AUX ORIGINES DU COSMOS ET DE LA VIE :

L'origine de l'univers et la formation de la vie constituent pour l'humanité une vaste et profonde source de questionnements dans des domaines aussi différents que ceux de la Philosophie, des Sciences et des Religions. Or, l'image du serpent est liée à certains mythes cosmogoniques. Les civilisations amérindiennes précolombiennes semblent partager un socle mythologique commun en la divinité ophidienne impliquée dans les créations. En effet, qu'elle porte le nom de *Gucumatz* chez les Mayas Quichés, de *Kukulcan* chez les Mayas du Yucatan, de *Quetzalcoatl* chez les toltèques et les aztèques ou encore de *Xipe* chez les zapotèques, elle est à l'origine de Mondes ou d'Humanités. C'est ainsi qu'elle met l'Univers en mouvement dans la première partie de « *La Leyenda de los Soles* » (La

Légende des Soleils), texte mythologique Aztèque majeur du « *Codex Chimalpopoca* », qu'elle s'emploie à faire apparaître la Terre dans le « *Popol Vuh* », principal manuscrit mythologique Maya écrit selon des récits Quichés, ou encore qu'elle fonde l'Humanité au moment du Troisième Âge mythique Maya ou lors du Cinquième Soleil ou Cinquième Âge mythique Aztèque (BERNAND, p. 106 ; DESRUISSEAU, pp. 36-37, 117-119 ; ROSE, pp. 20, 29-30 ; VARIN, pp. 29, 89). Derrière une grande variété de mythes fondateurs se cacheraient un nombre limité de concepts dont certains s'avèrent être en corrélation avec l'objet de notre étude. La première assertion est celle d'un chaos originel présenté comme le néant ou le réservoir désorganisé de toutes les latences et potentialités à l'origine de l'univers (CHEVALIER, pp. 177-178 ; 1002 ; DURAND, 2011, p. 77 ; GIMARAY, p. 21). Juxtaposée à cette notion, celle de la *materia prima*, point de départ du Grand Œuvre alchimique (GIMARAY, pp. 12, 20, 74). Certaines caractéristiques ophidiennes peuvent justement être utilisées pour imaginer ces abstractions. C'est le cas des serpents évoluant en milieu souterrain obscur et humide, mêlés les uns aux autres et grouillant de manière désorganisée (CHOISY, p. 145). Jean Chevalier, dans son dictionnaire des symboles, déclare à ce sujet :

« *Le serpent présente un complexe archétypal lié à la froide, gluante et profonde nuit des origines.* » (CHEVALIER, p. 1003)

Reptile allongé primitif et sans membres, le serpent peut être schématisé comme une simple ligne donnant l'impression de pouvoir être façonnée, modelée, dupliquée à l'envie et capable de toutes les métamorphoses. Il incarne ainsi, à l'état statique, la matière primordiale et indifférenciée du « chaos » (CHEVALIER, p. 1002 ; GIMARAY, p. 14).

Iconographie 39 : Photographie d'un nid de serpents appelé le Narcisse Snake Dens à Manitoba
(Canada):



Dans de nombreux mythes et religions, sous l'impulsion du *Logos*/Parole ou Verbe/*Verbum* créateurs, lui-même sous l'influence de l'Esprit, c'est alors qu'émanent la lumière et la matière animée pour que s'organisent et prennent forme progressivement l'univers et la vie (CHOISY, pp. 9, 12 ; GIMARAY, p. 85). Ce que relatent très bien les premiers versets de l'évangile selon Saint Jean et de la Genèse biblique :

« L'incarnation de la parole

Au commencement, la Parole existait déjà. La parole était avec Dieu et la Parole était Dieu. Elle était au commencement avec Dieu. Tout a été fait par elle et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle. En elle, il y a avait la vie, et cette vie était la lumière des être humains. La lumière brille dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas accueillie. » (BIBLE, Jn 1.1-1.5)

« Création du Ciel et de la Terre

- 1. Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre.*
- 2. La terre n'était que chaos et vide. Il y avait des ténèbres à la surface de l'abîme et l'Esprit de Dieu planait au dessus de l'eau.*
- 3. Dieu dit : « Qu'il y ait de la lumière ! » et il y eut de la lumière.*
- 4. Dieu vit que la lumière était bonne, et il sépara la lumière des ténèbres.*

5. Dieu appela la lumière jour, et les ténèbres nuit. Il y eut un soir et il y eut un matin.
Ce fut le premier jour. » (BIBLE, Gn 1.1 - 1.5)

La Création originelle serait mise en branle et animée par les vibrations générées par le Verbe, dont le serpent peut se faire le symbole. En effet, le lien entre ce dernier et les vibrations peut être illustré par ses mouvements ondulants ou oscillants, ses sifflements, sa sensibilité aux vibrations à basses fréquences ou encore la consonance, certes imparfaite, du mots *vipre*, étymologie latine de vipère, et vibrer (DURAND, pp. 364-366 ; GIMARAY, pp. 9, 11, 17, 82 ; MATTISON, p. 43 ; RONNEBERG, p. 194). Dans le « *Popol Vuh* », le récit cosmogonique du « Premier Âge » traduit à merveille la profonde intrication de l'Esprit, de la Lumière, de la Parole et du Serpent Occulte ou *Gucumatz* dans la Création de la Terre (DESRUISSEAU, pp. 36-37 ; VARIN, p. 93). Selon Virginie Gimaray, Docteur en Histoire de l'Art :

« Le serpent, par sa forme et ses mouvements ondulatoires représente l'archétype du symbole énergétique et passe pour avoir donné vie à la terre elle-même. » (GIMARAY, p. 17)

Le serpent, en plus d'être associé à la Création de l'Univers et de la Terre, est l'énergie qui engendre le mouvement et donc la vie (BAYARD, p. 65 ; CHEVALIER, p. 1003 ; CHOISY, p. 154 ; GIMARAY, pp. 9, 15 ; PONT HUBERT, art. "Serpent", p. 378 ; VARIN, p. 93). Les arguments qui permettent de rattacher symboliquement le serpent à la source de vie ne manquent pas : souffle vital avec sa composante vibratoire déjà évoquée, germe de vie avec son aspect semblable aux spermatozoïdes ou encore associé à de multiples égards au fluide vital qu'est l'eau (CHOISY, p. 166 ; GABUT, pp. 189-190 ; GIMARAY, pp. 10, 86 ; VARIN, pp. 29, 93). Mathilde Varin, Docteur Vétérinaire, développe sa propre argumentation à ce sujet :

« Le serpent, par sa nudité et sa simplicité ainsi que son mode de vie le plus souvent caché, terré, en retrait, semble avoir été le premier être vivant, et donc à l'origine de tous les autres. » (VARIN, p. 93)

Mais l'un des arguments les plus probants est représenté par un certain isomorphisme entre le serpent du caducée médical et la molécule d'acide désoxyribonucléique plus communément appelée ADN (NARBY, pp. 95-96). La structure en double hélice de ce polymère nucléotidique ressemblerait plus volontiers aux deux serpents du caducée d'Hermès qu'au simple serpent du caducée d'Asclépios (SERINGE, p. 102). Ce dernier s'associant alors plus naturellement à l'acide ribonucléique ou ARN,

monocaténaire. Cependant, en approfondissant nos recherches, nous nous apercevons qu'il n'est pas si évident et exact que cela de faire prévaloir l'analogie entre doublets de brins et de serpents. Il y a tout d'abord une inadéquation entre le « parallélisme » des serpents du caducée d'Hermès s'enroulant et se faisant face tête à tête d'une part et l'antiparallélisme des deux brins d'ADN assemblés tête bêche (l'extrémité 5' de l'un en contact avec l'extrémité 3' de l'autre et inversement). Ensuite, les deux brins d'ADN sont complémentaires par le biais des bases azotées des nucléotides qui les composent. En effet, les bases puriques, adénine (A) et guanine (G) sont respectivement toujours en face des bases pyrimidiques thymine (T) et cytosine (C) ne formant ainsi que les paires A-T, T-A et G-C, C-G. Autrement dit, un serpent unique peut convenir pour symboliser un seul brin d'ADN dont la lecture permet d'appréhender l'ensemble de l'information génétique contenue dans la molécule. De plus, la forme simple et allongée d'un serpent ressemble, dans une certaine mesure, à l'aspect longiligne d'une molécule d'ADN, non compactée sous forme de chromatine, en rapport avec sa très faible largeur (environ deux nanomètres) comparée à son immense longueur (plusieurs centimètres) rendant les deux brins indiscernables. Enfin, le grand polymorphisme d'un serpent est corrélé à celui adopté par l'ADN en fonction de son organisation et de sa localisation: sous la forme de « boucles » à l'échelle de la fibre chromatinienne, linéaire ou circulaire à l'échelle chromosomique chez les procaryotes ou dans les mitochondries et les chloroplastes des cellules eucaryotes. C'est ensuite l'image des serpents entremêlés qui permet de symboliser les molécules d'ADN enchevêtrées et condensées dans les noyaux cellulaires. L'ensemble de l'ADN (ou parfois l'ARN pour certains virus) d'un organisme vivant constitue le génome de ce dernier. Il est le support de l'information génétique qui dirige la synthèse des ARN et protéines indispensables à l'existence, au fonctionnement et au développement de la vie. Le serpent, dont les formes peuvent être assimilées à celles de l'ADN, peut donc en cela être rattaché symboliquement à la genèse de la vie (ALBERTS, pp. 98-102, 341-348, 354). Dans le prolongement de cette idée, le serpent incarne, aux yeux de différents auteurs, le principe vital comme en attestent le vocabulaire mésopotamien au sein duquel, d'après Philippe Seringe, un même mot signifiait vie et serpent, la proximité des mots arabes vie et serpent qui se disent respectivement *al-hayat* et *al-hayyah* ou encore la consonance du verbe vivre et de la vouivre (créature mythologique ophidienne) dont l'étymologie *wivre*, attestée vers 1150, désignait un serpent (CHEVALIER, p. 1003 ; CHOISY, p. 166 ; GIMARAY, pp. 9, 14 ; SERINGE, p. 89).

5. LE SERPENT SYMBOLE DE FERTILITÉ VÉGÉTALE :

Dans de nombreuses civilisations, le serpent est lié à l'eau fertilisante : qu'il s'agisse de pluies, de sources ou encore de cours d'eau. Aux pluies bienfaites tout d'abord comme l'illustrent les fêtes de saison destinées à promouvoir la pluviosité et associées aux serpents. Ces derniers, plus visibles lorsque les précipitations font de nouveau leur apparition, ont été assimilés au retour de la saison des pluies (CHEVALIER, p. 1005 ; CHOISY, p. 66 ; GIMARAY, p. 29 ; SERINGE, p. 95 ; VARIN, p. 94). C'est le cas notamment en Inde : le cinquième jour de la période claire *Shravana* des deux premiers mois (mi-juillet à mi-septembre) de la saison des moussons de la version indo-népalaise du calendrier hindou se déroule une fête appelée *Naga Pancami* qui est dédiée aux serpents maîtres du sol et de la pluie (BOULNOIS, p. 31 ; GABORIEAU, pp. 13-15). Les Hopis, amérindiens Pueblos qui vivent dans la région très aride des Four Corners dans le Nord Est de l'Arizona en Amérique du Nord, voient en l'image du serpent une divinité météorologique et un symbole de l'éclair annonciateur de la pluie qui donne la vie. La sécheresse et le désir d'avoir de l'eau ont suscité la pratique d'une cérémonie rituelle destinée à faire venir l'orage par la manipulation de serpents vivants. En août, lorsque le devenir des récoltes de maïs est suspendu à l'arrivée de l'orage annonçant la tombée de la pluie, les hopis des villages Walpi (clan du feu) et Oraibi (clan des ours) s'emploient à ramasser des serpents qui vont être conservés dans une pièce souterraine, la *kiwa*, après que leurs têtes aient été plongées dans l'eau consacrée. Ils sont ensuite jetés sur le sol d'une deuxième *kiwa* — au niveau de tableaux représentant quatre serpents-éclairs et réalisés avec du sable — avec une grande violence de sorte que le dessin est détruit. C'est justement cet acte magique de lancer le serpent qui oblige celui-ci à provoquer les éclairs et la pluie. Le rapport entre les éclairs de foudre et les serpents tient à leurs présumés déplacements éclairs. Cette cérémonie, s'étalant sur deux semaines, culmine le dernier jour dans les actions suivantes : le grand prêtre du clan saisit un serpent, vivant et parfois venimeux, puis un deuxième indien, le visage peint et tatoué, une peau de renard dans le dos, le prend dans sa bouche tandis qu'un troisième participant est chargé d'empêcher le crotale d'attaquer en détournant son attention à l'aide de plumes d'aigles. Après la danse rituelle du deuxième indien, les serpents sont libérés en direction des quatre points cardinaux et envoyés comme intercesseurs afin de faire pleuvoir. Selon Aby Warburg, historien de l'art et auteur de l'une des premières conférences sur le sujet, les hopis, en surmontant la crainte et le danger que représentent ces animaux par la force de la volonté commune, veulent maîtriser symboliquement les éléments (WARBURG, pp. 18-19, 25, 60-61, 71, 103-106). Ces serpents faiseurs de pluie se retrouvent également dans le Nord de l'Australie et sous la forme du python chez les Vanda d'Afrique Australe (BONNEFOY, Vol. I, p. 244, Vol. II, p. 185). Spécifiquement aquatiques ou bien terrestres vivant dans des régions humides ou à proximité des points d'eau, donnant plus généralement l'impression d'être perpétuellement recouverts d'eau, les

serpents sont étroitement associés à l'eau. Ils le sont encore lorsque leurs courbes et leurs ondulations rappellent respectivement les sinuosités et les ondes vibratoires de l'eau des rivières et des fleuves (BERNAND, p. 73 ; VARIN, pp. 93-94). Ne dit-on d'ailleurs pas des cours d'eau qu'ils serpentent ? Pour les Sré, ethnie indochinoise du Sud, les méandres des cours d'eau sont la marque de déplacements d'un serpent mythique (BONNEFOY, Vol II, p. 542). Tandis que *Damballah-Wèdo*, Dieu vodou haïtien des sources et des rivières, se manifeste sous l'apparence d'une « couleuvre d'eau » (MARCELIN, p. 65). Nous venons de le voir : l'eau fait partie intégrante de la symbolique du serpent. Dans le cas présent, il s'agit surtout de l'eau qui va irriguer la terre contribuant ainsi à la rendre fertile. La terre nourricière demeure le deuxième élément indispensable à la germination et la croissance des végétations ainsi qu'au bon déroulement de l'agriculture et donc à la satisfaction des besoins alimentaires des hommes et des animaux. Or, le serpent est une puissance symbolique tellurique. Les arguments permettant de le rattacher à la terre sont évidents : une grande partie de sa surface corporelle est en rapport étroit avec le sol sur lequel il rampe, dans lequel il se tapit ou se cache ou encore creusé par les fousseurs. Sa composante tellurique, son rapport à l'eau mais aussi sa dimension cyclique (mues périodiques) lui attribuent symboliquement un rôle de premier plan dans les processus de fertilité végétale des civilisations agraires comme l'exprime *Quetzalcoatl*, vénéré pour avoir donné le maïs aux hommes (BERNAND, pp. 108-109 ; CHEVALIER, p. 1005 ; ROSE, p. 43 ; SERINGE, pp. 90, 95).

6. LE SERPENT SYMBOLE DE FÉCONDITÉ HUMAINE :

Le serpent joue des sexes comme de tous les contraires. Il matérialise de manière prépondérante les principes mâles, parfois femelles mais aussi androgynes. Une première explication tient à l'absence de dimorphisme sexuel extériorisé, les organes génitaux étant logés dans leur cloaque. Une seconde réside dans la multitude des formes que peut adopter le serpent (CHEVALIER, p. 1003 ; DURAND, 2011, pp. 366-368 ; GIMARAY, p. 27 ; VARIN, p. 102). Avec sa morphologie longiligne, son apparente nudité, il représente l'organe génital mâle, vision partagée par une partie du monde psychanalytique. Il se tend lorsqu'on l'excite et, pour certaines espèces, il se dresse tel un phallus en érection. Quand il s'introduit dans les fentes, plonge dans les trous, il reflète la pénétration sexuelle. Avec son aspect ondulant évoquant un spermatozoïde et la capacité des serpents du genre *Naja* à cracher leur venin pouvant faire penser à une éjaculation, il renvoie à la semence masculine (BACHELARD, 2010b, pp. 295, 307 ; CHOISY, pp. 138, 144 ; DURAND, pp. 127, 366-368 ; ELIADE, 2007, p. 179 ; GIMARAY, p. 32 ; KASAS, p. 22 ; PHILIBERT, art. "Serpent", pp. 364-365 ; RONNBERG, p. 194 ; VARIN, pp. 98, 102). Les images circulaires des serpents lovés et les environnements humides dans lesquels ils évoluent se

prêtent à désigner l'organe génital femelle. Leurs mues partagent avec les menstruations un caractère cyclique. Leur habitat tellurique recouvre le concept ancestral de fertilité transposé à l'échelle humaine (CHOISY, pp. 7-9 ; SERINGE, p. 101). L'union des deux principes opposés évoqués réside dans l'image androgyne et auto-fécondatrice de l'*Ouroboros* correspondant à un serpent la queue enfoncée dans sa bouche. Les caractères sexuels ophidiens ne sont qu'un préalable à leur copulation. Durant cette dernière qui détient la spécificité de pouvoir durer de nombreuses journées dans certains cas, l'enlacement est particulièrement étroit. Cet accouplement découle chez certaines espèces ovipares sur la ponte d'un nombre colossal d'œufs : une centaine dans le cas du python *molurus*, gros serpent constricteur indo-pakistanaï. La prolificité du serpent, certes très variable en fonction des espèces, de l'âge de la femelle, du climat et de la nourriture à disposition, le fait présider symboliquement à la fécondité et par conséquent à la lutte contre la stérilité. Citons Mbumba, le serpent arc-en-ciel des peuples de la culture Congo, qui se trouvait jadis placé au centre des rituels qui réglaient la fécondité, la puberté des filles et les mariages sacrés, assurant ainsi une progéniture nombreuse et harmonieuse. Les exemples de rituels nuptiaux — utilisant des Nâgakkâls (cobras sculptés sur des pierres) positionnés aux pieds de deux arbres en Inde et des serpents en bois disposés sous le lit des mariés chez les Tchokwé en Angola — illustrent le rôle symbolique du serpent qui place l'union et la fécondité des époux sous les meilleurs auspices. (BONNEFOY, Vol I, p. 243 ; BOULNOIS, pp. 30-31, 41-42 ; CHEVALIER, p. 1012 ; GIMARAY, p. 34 ; NARBY, pp. 87-89 ; RONNEBERG, pp. 194-196 ; SERINGE, p. 91 ; VARIN, pp. 55, 95).

7. LES MARIAGES D'ARBRES ET LES NÂGAKKÂLS DANS LA LUTTE CONTRE LA STÉRILITÉ :

Lorsqu'un couple ne parvient pas à procréer, il existe en Inde du Sud une coutume dravidienne qui consiste à marier entre eux les arbres, substituts des hommes. Ainsi, au jour et à l'heure fastes, les époux se rendent près d'un étang ou d'une rivière pour y planter côte à côte les deux arbres sacrés. La femme va enlacer la tige souple de l'arbre « femelle », un figuier des pagodes, autour de la tige droite et rigide de l'arbre « mâle », un manguier. Les arbres désormais fiancés, cette cérémonie conjugale se clôt par la *pradakshina*, marche rituelle autour d'un temple sacré. Il faut un laps de temps d'une dizaine d'années pour que la femme stérile se rende seule au pied du couple sylvestre pour y déposer le Nâgakkâl, une pierre longtemps lavée par les eaux de la rivière ou de l'étang sacré et gravée d'un couple de cobras enlacés. Alors seulement cette union mystique végétale, dont l'efficacité est déclenchée par l'exemple de l'union animale des cobras, est productrice de fécondité humaine. Pour les dravidiens opérant ce rituel, les forces fécondantes des trois règnes végétal,

animal et humain s'influencent et se conditionnent mutuellement de manière synergique (BOULNOIS, pp. 3, 8-10, 15).

8. LE ROUGE ASSOCIÉ À LA VIE :

« Si la couleur est la musique des yeux, le rouge devrait être le son des trompettes. » (RONNBERG, p. 638)

Couleur du cœur et du sang circulant tous deux indispensables à la vie, on lui associe les concepts d'animation, de dynamisme et d'action ainsi que d'énergie vitale et de santé. Présidant à la vigueur et renvoyant en plus au feu qui réchauffe, qui protège, elle devient la couleur de l'attrait. Déclinée à l'échelle humaine, elle figure l'amour voire la passion amoureuse (érotisme), respectivement sous les formes bien connues des cœurs de la Saint Valentin et des flammes ardentes. Entendus comme produits dérivés de l'amour, la charité et l'altruisme peuvent être rattachés au rouge comme en atteste les expressions « avoir du cœur ». Par ailleurs, notons que c'est dans le champ chromatique du rouge que l'on trouve les couleurs les plus vives (brillantes et éclatantes), c'est à dire réfléchissant le plus la lumière. Il est intéressant de constater que l'adjectif vif se situe à la croisée de l'un des paramètres physiques de la couleur rouge et des notions, abordées dans ce paragraphe, qui lui sont couramment affectées (BIEDERMANN, pp. 281-282 ; CHEVALIER, pp. 960-963 ; CIRLOT, p. 54 ; COLLIN, art. « Rouge », p. 480 ; GABUT, p. 104 ; GARDIN, art. « Rouge », pp. 545-546 ; MOREL, art. « Rouge », p. 780 ; PASTOUREAU, 1992, p. 168 ; RONNBERG, p. 638 ; WIRTH, p. 71).

3/ LE CADUCÉE SYMBOLE DE MORT :

1. LE SERPENT DESTRUCTEUR :

Nous avons précédemment vu que le serpent, en tant que matière primordiale et principe vital, était symboliquement associé à la création tant du cosmos que de la vie sous différentes formes : végétale, animale et même humaine. À l'opposé, on lui attribue des fonctions destructrices de deux types différents : avérées pour certaines, supposées ou imaginées pour d'autres. Le premier type se réfère aux réalités biologiques établies d'un animal prédateur. Tandis que le second regroupe

l'ensemble des implications des divinités ophidiennes dans les destructions cosmiques ainsi que les tueries d'êtres humains par de monstrueux serpents. Le second cas n'est en fait qu'une résultante du serpent, incarnation du « Mal ». C'est la raison pour laquelle nous avons choisi de développer cette seconde catégorie de « destructions » dans la partie qui se rapporte au « Mal ». Ce sont les qualités intrinsèques du serpent — qui font de lui un animal formidablement bien équipé pour détecter, identifier, attaquer, capturer, neutraliser puis ingérer ses proies — qui ont mobilisés notre attention dans le paragraphe qui suit. Malgré l'absence d'oreille externe, ils ont conservé des vestiges d'organe de transmission de sons sous forme de l'étrier en contact avec l'os carré, lui-même articulé sur la mâchoire inférieure. Comme celle-ci est souvent en contact avec le sol, elle doit être très sensible aux vibrations telluriques. Les ondes de basse fréquence transmises dans l'air peuvent également créer des vibrations aériennes que les serpents peuvent percevoir (CHOISY, p. 43 ; MATTISON, p. 43 ; RONNBERG, p. 194). L'organe de Jacobson de ces animaux fonctionne conjointement avec les narines et la zone olfactive du cerveau. La langue, projetée très en avant et agitée dans l'air, capte les molécules odorantes en suspension dans l'air et les ramène à la cavité buccale. L'extrémité bifide de la langue est alors insérée dans chacun des conduits de l'organe de Jacobson où les molécules sont identifiées (CHOISY, p. 44 ; MATTISON, p. 44). Bien que très variable d'une espèce à l'autre, les serpents disposent dans l'ensemble d'une très mauvaise vision leur permettant d'apprécier essentiellement les formes. Ils sont dans l'incapacité d'effectuer une mise au point en changeant la forme de leur cristallin. Cependant, certains groupes ont développé des organes supplémentaires uniques dans le règne animal. Ce sont les capteurs de chaleur des boas, des pythons et des vipères à fossettes de la sous-famille des Crotalinés. Ces fossettes thermosensibles leur permettent de distinguer l'air chaud leur parvenant par convection de la chaleur animale leur parvenant par radiation. Ces fossettes les guident ainsi dans l'obscurité vers les proies à sang chaud. (CHOISY, p. 44 ; MATTISON, pp. 41, 45 ; RONNBERG, p. 194). La proie maintenant détectée, appréciée voire identifiée, vient ensuite l'attaque rapide qui se poursuit par une phase de neutralisation. Cette dernière peut se faire soit par constriction soit par envenimement. La constriction procède par pression continue dont la résultante est la mort par asphyxie. Dans le deuxième cas, les serpents, après avoir frappé de manière fulgurante et le plus souvent avec une grande précision la poitrine et les régions lombaires, libèrent à l'aide de leurs crochets à venin des hémotoxines (thombogènes ou anticoagulantes) et parfois des neurotoxines (MATTISON, pp. 115, 117). Le processus d'ingestion, facilité par leur anatomie, peut alors débiter. En effet, Ils présentent un nombre énorme de vertèbres, sont munis de côtes flottantes et n'ont pas de cage thoracique fermée. Les os carrés qui relient les extrémités postérieures de la mâchoire inférieure présentent la particularité de pouvoir s'écarter dans de grandes proportions. Les deux structures précédemment citées offrent une mobilité extraordinaire qui leur permet d'avalier des proies très volumineuses (MATTISON, p. 119).

Nous pouvons donc en conclure que l'ensemble de ces premières caractéristiques ophidiennes permet de l'assimiler facilement au concept de destruction qui, dans le cas présent, précède la mort.

Iconographie 40 : Photographie d'un serpent venimeux :



2. « LE SERPENT FUNÉRAIRE » :

Le serpent dit au Petit Prince :

« Celui que je touche, je le rends à la terre dont il est sorti. »

(SAINT-EXUPERY, p. 60)

Selon Mircea Eliade, le serpent est l'animal funéraire par excellence (ELIADE, 2007, p. 349). La première raison est son association à la terre, vue non plus comme « Terre Mère » mais comme « Royaume des Morts ». Les arguments qui permettent de rattacher le serpent à la terre ont déjà fait l'objet d'un développement. Pour mémoire : une grande partie de sa surface corporelle est en rapport étroit avec le sol sur lequel il rampe, dans lequel il se tapit ou dort. En résumé, l'habitat des serpents fousseurs notamment est un environnement obscur dans lequel les hommes et les animaux sont enterrés (BACHELARD, 2010b, 293 ; DURAND, 2011, pp. 368-369 ; GIMARAY, p. 69 ; RONNBERG, p. 194 ; VARIN, p. 94). Le second volet du raisonnement qui assimile le serpent à la mort tient aux analogies entre les serpents et les cadavres (BACHELARD, 2010b, p. 296). C'est d'abord la froideur supposée des serpents, ectothermes poïkilothermes (adoptant la température de leur environnement), qui les apparente à la température cadavérique (CHOISY, p. 42 ; MATTISON, p. 58 ;

RONNBERG, p. 194). Ensuite, l'impression de fixité du regard des serpents, dépourvus de paupière (à l'exception des familles les plus anciennes dotées d'une écaille transparente protégeant chaque œil), évoque le regard figé des êtres qui ont perdu la vie (MATTISON, p. 41). Une autre justification réside dans la capacité de ce prédateur, déjà évoquée précédemment, à donner la mort. Citons à ce sujet Ami Ronnberg et Gaston Bachelard :

« Ces prouesses troublantes l'associent à l'implacable aspect mortifère de la nature (...) » (RONNBERG, p. 194)

« Pour l'imagination matérielle marquée par l'eau : la mort est l'hydre universelle. »
(BACHELARD, 2012a, p. 78)

Dans l'ouvrage de Franz Cumont intitulé « Recherches sur le symbolisme funéraire des romains », nous avons trouvé sept exemples de sculptures de serpents accompagnant celles des défunts sur des sépultures. Il s'agit le plus souvent de couvercles de tombeaux mais également de stèles et d'autels cinéraires romains entreposés pour la plupart d'entre eux au Vatican et au musée des thermes de Dioclétien (CUMONT, pp. 88, 390, 392-393, 396, 437-438). Selon cet historien et archéologue :

« Les esprits des morts qui descendent dans les profondeurs de la terre ont été très anciennement assimilés au serpent qui s'enfonce et disparaît dans les fentes du sol. »
(CUMONT, p. 394)

Sur une stèle funéraire grecque provenant de Chrysapha en Laconie et datant de la fin du VI^{ème} siècle avant J.-C. figure un très grand serpent, aux côtés d'un couple de défunts héroïsés qui reçoit les offrandes d'un couple vivant représenté à une échelle beaucoup plus petite. Elle est conservée au Musée de Berlin (CHAMOIX, p. 213). Un dernier exemple du lien symbolique étroit entre les serpents et la mort provient des tombeaux dits, à tort, Bogomiles, en Yougoslavie, sur certains desquels figurent le serpent et datant surtout des XIV^{ème} et XV^{ème} siècles (SERINGE, p. 94).

3. L'ARBRE ET LA MORT :

Aborder le sujet des liens existant entre l'arbre et la mort revient à opérer une double dichotomisation : d'une part entre l'arbre et le bois et d'autre part entre les outils de mort et les structures de préservation du corps du défunt. Certains arbres sont nocifs voire susceptibles de

donner la mort. Le juglon, retrouvé notamment dans les feuilles, l'écorce et les racines du *Juglans nigra* (noyer noir), est toxique. Il s'agit d'une substance qui joue un rôle délétère sur la rhizosphère (région du sol en rapport avec les racines d'un arbre) qui se traduit par l'inhibition de la croissance des plantes appartenant à l'environnement immédiat du noyer. D'où la superstition populaire voulant pour dangereuse le simple fait de se coucher sous un noyer.

Iconographie 41 : Photographie d'un noyer noir par Jean-Pol Grandmont :



Le *Taxus baccata* (if commun) est un conifère qui produit un fruit dont la graine s'avère toxique. Notons encore, bien qu'il s'agisse d'un arbuste, que le *Nerium oleander* (laurier rose) comprend un hétéroside cardiotoxique : l'oléandrine. Par ailleurs, l'arbre peut être utilisé comme potence pour les exécutions ou les suicides par pendaison. Plus généralement, c'est avec du bois que sont fabriqués les potences. Toujours dans une optique de mise à mort, le bois sert de combustible dans les bûchers. Les cercueils, généralement en bois, constituent certainement l'image la plus évocatrice du concept de mort. C'est d'ailleurs en référence aux cercueils en bois de sapin qu'est née l'expression familière « sentir le sapin » traduisant l'impression de mort imminente. Cependant, associé au feu comme dans une crémation, le bois renvoie aussi aux notions de régénération et de renouvellement (ELIADE, 2007, p. 323 ; PARISOT, 1998, p. 53 ; MOREL, art. "Arbre", pp. 80-81).

4/ LE CADUCÉE SYMBOLE DE RENOUVELLEMENT :

1. L'ARBRE SYMBOLE DE RÉGÉNÉRATION :

Nous l'avons déjà évoqué à plusieurs reprises : l'arbre est un symbole de régénération. Cette affirmation est biologiquement justifiée par la réapparition cyclique saisonnière des feuilles et des fruits des arbres à feuillage décidu ou caduc d'où la coutume européenne de « l'arbre de mai ». Mais c'est aussi symboliquement vrai lorsqu'on l'associe au cosmos et au feu. Autrement dit, l'arbre « participe », par analogie, au renouvellement du cosmos, à la régénération de la végétation et à la résurrection des hommes (BIEDERMANN, p. 352 ; CHEVALIER, p. 72 ; ELIADE, 2007, pp. 235, 291, 311). La dernière allégation peut être illustrée par l'une des significations symboliques maçonniques de l'Acacia. Ce dernier semblerait correspondre à l'*acacia seyal* (*sittîm* en hébreu), soit l'acacia biblique, de la famille des *Mimosaceae* (Mimosacées) incluant les genres *Mimosa* et *Acacia*. Il est à différencier du genre *Robinia pseudoacacia* (Robinier faux-acacia), appartenant à la famille des *Fabaceae* (improprement appelé Acacia). Il s'agirait de l'un des sept symboles entourant le cercueil de la Chambre du milieu révélés rituellement au futur maître maçon. Il se réfèrerait à l'arbre sous lequel le corps d'Hiram enseveli fût identifié par l'un des maîtres dépêchés par Salomon, faisant ainsi écho à la découverte du corps d'Osiris par Isis dans des conditions similaires. Censé être imputrescible et « immuable », l'acacia serait, entre autres, un symbole de la foi en la résurrection et en l'éternité (BOUCHER, pp. 268-271 ; GABUT, pp. 154, 194-195 ; PARISOT, p. 27). Mais l'arbre, sans spécification d'espèce, peut présider à ces mêmes valences symboliques dans le cadre cette fois-ci de rituels funéraires, notamment asiatiques. C'est le cas des Yakoutes (peuple turcophone sibérien), qui enterraient les morts sous un arbre ou des Mongols qui en faisaient pousser un pour les âmes des défunts. Les cadavres étaient le plus souvent hissés sur des branches pour que les chairs se décomposent ou soient dévorées par les bêtes de proie, mais aussi pour rapprocher le mort du Ciel et pour le faire participer à la vie du végétal. Pour la même raison, on suspendait les peaux des chevaux sacrifiés, on les empalait sur de longues perches, on faisait un cercueil rudimentaire dans un tronc évidé. Chez les T'ou-kiue (peuple turcophone d'Asie centrale), on attendait que les feuilles tombent ou repoussent pour célébrer les obsèques (BONNEFOY, Tome I, p. 63-64). Pour Mircea Eliade, la crémation était et demeure un rituel de régénération, de recommencement (ELIADE, 2007, p. 323). Par ailleurs, l'arbre se prête bien à figurer le renouvellement du « collectif humain ». À l'échelle des familles, les arbres généalogiques représentent de manière satisfaisante les générations successives. Les arbres commémoratifs, quant à eux, sont plantés pour célébrer un événement qui marque un changement d'époque historique et donc un recommencement. L'exemple français le

plus connu correspond aux arbres de la liberté, essentiellement des peupliers, plantés pendant la révolution française.

2. LE SERPENT SYMBOLE DE RENOUVELLEMENT CYCLIQUE :

Le serpent est à-même de matérialiser à la fois les concepts de transformation, de temps et plus particulièrement de cycles, de périodicité, de recommencement mais aussi d'infini et d'éternité. Déclinés à l'échelle des êtres vivants, il incarne les thématiques des cycles d'évolution, de vie, de mort ainsi que de régénération et d'immortalité. Du fait des multiples et très contrastées modalités d'être dont les différentes familles ophidiennes peuvent faire preuve, le serpent est à-même d'exprimer la notion de transformation notamment temporelle (DURAND, 2011, pp. 364-366, GIMARAY, p. 20). Les différentes postures et mouvements linéaires, entremêlés, circulaires, sinusoïdaux, spiralés qu'il adopte correspondent justement aux images les plus fréquemment employées pour figurer le temps. Sans vouloir théoriser à propos du temps, ce qui serait hors sujet, disons qu'une image linéaire renvoie vers une manière d'envisager le temps qui l'est tout autant. Des serpents entremêlés, formant grossièrement le chiffre huit, peuvent s'apparenter au sigle de l'infini et ainsi désigner cette idée. Le temps cyclique, quant à lui, est plus volontiers figuré par les images circulaires ou spiralées correspondant au serpent enroulé sur lui-même ou autour d'une branche (pour les serpents arboricoles). On rattache préférentiellement la notion de périodicité — d'ailleurs apparentée à la cyclicité — à la forme sinusoïdale des mouvements de reptation par « ondulations latérales » des serpents terrestres ou des ondulations des serpents aquatiques. Par ailleurs, la mue des squamates est un phénomène physiologique périodique de remplacement de la totalité de la couche externe par la couche interne de leurs écailles. Il s'agit de la dernière et brève étape d'un cycle de régénération cellulaire qui se solde par le détachement de l'exuvie (enveloppe morte quittée par le corps du serpent).



La mue ophidienne agrège un grand nombre de notions énoncées en ce début de paragraphe avec tout de même une subtilité : ce sont symboliquement les notions de renaissance et d'immortalité qui prévalent sur celles de vie et de mort (MATTISON, p. 34).

« Pour les Sré (population vivant en Asie du Sud Est), l'homme primitif devait connaître des conditions paradisiaques (...) ; Ndu lui offrit l'immortalité : il creusa un puits, peu profond ; il invita un couple à plonger dedans. Mais l'eau était glacée. L'homme et la femme se bornèrent à tremper leurs mains, à s'asperger la tête et à boire un peu ; c'est pourquoi ongles et cheveux ne cessent de pousser et les dents sortent deux fois. Mais, pour avoir refusé cette eau de jouvence, les hommes connurent peine, vieillesse et mort. Un serpent s'était plongé dans ce puits, il y abandonna sa mue et en ressortit tout neuf ; c'est pourquoi les serpents restent toujours jeunes. » (BONNEFOY, Vol I, p. 221)

Ce mythe illustre le fait que le serpent, en abandonnant son ancienne peau, donne l'illusion de se débarrasser de sa vieillesse. Autrement dit : en faisant peau neuve, il devient capable de rajeunissement et symbole d'immortalité (CHOISY, p. 46 ; CIRLOT, p. 287 ; DURAND, 2011, pp. 364-366 ; ELIADE, 2007, pp. 258-259 ; RONNBERG, p. 194 ; SERINGE, pp. 91, 104 ; VARIN, p. 91). Cette dernière est à rapprocher des concepts d'éternité et même d'infini qui correspondent à la traduction du mot Ananta, le serpent cosmique de l'Hindouisme. Ces notions sont également représentées par une autre image ophidienne : il s'agit de l'*Ouroboros*. Avec sa forme circulaire, schéma privilégié des

rotations ou des révolutions sans fin, à la fois « origine et aboutissement », « alpha et oméga de toute manifestation », il est en mesure d'évoquer la notion d'éternité (BACHELARD, 2010b, p. 311 ; CHOISY, p. 164 ; GIMARAY, pp. 20, 22, 52 ; SERINGE, p. 93 ; PORTAL, p. 106). Mais c'est autour de l'idée de répétition, de renouveau que s'articule l'éternité dont il est question. Les auteurs parlent d'un « *éternel retour* » (GARDIN, art. "Serpent", p. 573 ; GIMARAY, p. 20 ; MOREL, art. "Serpent". p. 806) ou d'un « *éternel recommencement* » (CHOISY, p. 164) des cycles : « cycle temporel » (CHOISY, p. 164 ; DURAND, 2011, pp. 364-366 ; GIMARAY, p. 36), « cycles de la vie » (CHOISY, p. 164 ; GARDIN, art. "Serpent", p. 573 ; GIMARAY, p. 20), « cycles de la manifestation universelle » (GUÉNON, p. 187), « cycle des renaissances » (MOREL, art. "Serpent". p. 806), « cycle d'évolution » (PONT HUBERT, art. "Serpent", p. 379).

« Sous la forme d'Ouroboros, "qui se mord la queue", le serpent est manifestation de l'union sexuelle, d'autofécondation et de perpétuelle transmutation de vie en mort et vice versa. Il est un cycle d'évolution refermé sur lui-même. » (PONT HUBERT, art. "Serpent", p. 379)

« Il est en perpétuelle transmutation de mort en vie, puisque ses crochets injectent son venin dans son propre corps. » (CHEVALIER, p. 1004)

Ce serpent « qui se mord la queue » — en semblant d'une part s'autoféconder, naître de lui-même et d'autre part s'autodétruire en se mordant, s'avalant, ou en s'injectant son venin — constitue pour Gaston Bachelard la « dialectique matérielle de la vie et de la mort » Mais les deux termes de cette dialectique ne sont pas en opposition mais plutôt en incessante transformation de l'un vers l'autre (CHEVALIER, p. 1004 ; CHOISY, p. 164 ; GIMARAY, p. 20 ; PONT HUBERT, art. "Serpent", p. 379 ; MOREL, art. "Serpent". p. 806).

« Tout va prendre vie si l'on cherche dans l'image du serpent qui se mord la queue le symbole de l'éternité vivante (...). Il faut alors réaliser la morsure à la fois active et mortelle dans une dialectique de la vie et de la mort. Cette dialectique jouera avec d'autant plus de netteté que l'un de ces termes est plus fortement dynamisé. Or le venin, c'est la mort même, la mort matérialisée. La morsure mécanique n'est rien, c'est cette goutte de mort qui est tout. Goutte de mort, source de vie! (...). Le serpent qui se mord la queue n'est pas un fil replié, un simple anneau de chair, c'est la dialectique matérielle de la vie et de la mort, la mort qui sort de la vie et la vie qui sort de la mort, non pas comme les contraires de la logique platonicienne, mais comme une inversion

sans fin de la matière de mort et de la matière de vie. » (BACHELARD, 2010b, pp. 311-312)

Cet éternel renouvellement des cycles de vie, de mort et de renaissance est en somme admirablement incarné par l'*Ouroboros*. Mais cet emblème alchimique n'est pas le seul exemple de renouvellement cyclique. La *Piedra del sol* (Pierre du Soleil) est un monolithe imposant (24 tonnes, 3,6 mètres de diamètre et 1,22 mètres d'épaisseur) sculpté entre 1469 et 1479 et qui servait principalement de *Cuauhxicalli* (réceptacle et autel de sacrifice) et seulement secondairement de calendrier aztèque. Elle est composée de sept cercles : le premier fait référence aux Dieux du Soleil et de la Terre, le second aux quatre soleils (quatre mondes) détruits et à la cinquième ère contemporaine des hommes de la cosmogonie aztèque, le troisième aux vingt glyphes (images végétales, animales) des jours du mois, le quatrième aux 260 jours du *Tonalpohualli* (calendrier divinatoire sacré) tandis que les cinquième et sixième sont ornementaux. Le dernier cercle qui nous intéresse tout particulièrement comprend deux serpents, représentant chacun 52 ans solaires. Les queues des serpents sont séparées par la date de la fête du Feu nouveau que commémore la pierre, à savoir l'année 13-roseau soit 1479. Cette cérémonie du Feu nouveau se tenait au début de chaque cycle calendaire de 52 ans appelée *xiuhmolpilli* (ligature des années). Les deux serpents qui encadrent La *Piedra del sol* symbolisent par conséquent le renouvellement périodique des cycles calendaires aztèques.

5/ LE CADUCÉE SYMBOLE DES MAUX :

1. LE SERPENT ET LE RÉGIME NOCTURNE DE L'IMAGE :

« A Nias, un couple divin primordial est formé par Laturé Danö et Lowalangi. Alors que Lowalangi est la divinité du monde supérieur associée aux aspect positifs du cosmos - bien, lumière, vie - à l'or et au soleil, Laturé Danö est la divinité du monde inférieur, associée aux aspects négatifs du cosmos – mal, obscurité, mort – à la couleur noire, à la lune et symbolisée par le serpent. » (BONNEFOY, Tome II, p. 498)

Les serpents qui vivent en milieu aquatique ou souterrain (fouisseurs ou semi-fouisseurs) ou qui appartiennent à la catégorie des espèces dites nocturnes renvoient symboliquement à l'obscurité et

au régime nocturne de l'image. Dans le cas présent, ce sont les composantes négatives de ce dernier qui ont concentré notre attention. Les milieux obscurs aquatiques mais surtout souterrains désignent ainsi, sur un plan psychologique, l'inconscient inexploré et méconnu et plus particulièrement, selon Carl Gustav Jung, l'ombre du Moi qui contient essentiellement les aspects cachés, refoulés, défavorables (ou néfastes) de la personnalité. De manière plus générale, les rapports que le serpent entretient avec la terre, la mort, la couleur noire ou encore l'inconscient le lient aux mystères occultes. Dans un registre mytho-religieux cette fois, les habitats ophidiens précédemment cités peuvent faire allusion aux enfers ou au chaos (CHOISY pp. 67, 203 ; CIRLOT, p. 286 ; DURAND, 2011, p. 77 ; GIMARAY, p. 61 ; JUNG, 1964, pp. 118, 151 ; PONT HUBERT, art. "Serpent", p. 378 ; VON FRANZ, p. 385). Dans le « Livre des Morts » de l'Égypte ancienne, c'est la divinité ophidienne elle-même qui incarne ce rôle. Ce « *Livre des Morts* » est l'un des principaux textes sacrés funéraires de la mythologie égyptienne. Il a été conçu au début du Nouvel Empire égyptien, soit aux environs de 1550 avant J.-C., après les « *Textes des Sarcophages* » faisant eux-mêmes suite aux « *Textes des Pyramides* ». Apophis y est surtout défini par opposition au Dieu Rê comme en attestent les citations suivantes :

« (...) vil serpent, Apophis, ennemi de Rê ! (...) » (CARRIER, p. 165) ;

« (...) Arrière, rebelle à sa lumière (...) » (CARRIER, p. 165) ;

« (...) sauver Rê de la main d'Apophis chaque jour (...) » (CARRIER, p. 483) ;

« (...) renverser le rebelle Apophis devant Rê (...) » (CARRIER, p. 68).

Rê, le Dieu Soleil, est connoté positivement comme en témoignent les passages ci-dessous :

« Adorer Rê quand il se lève dans l'horizon (...) » (CARRIER, pp. 39, 49) ;

« Adorer Rê quand il se lève dans l'horizon oriental du ciel. » (CARRIER, p. 45) ;

« Illumine donc le ciel (...) » (CARRIER, p. 47).

Rê, au sein de son embarcation divine, traverse chaque nuit le monde des morts, demeure d'Apophis. Ce dernier attaque quotidiennement la barque solaire dans l'espoir de l'empêcher d'atteindre son but et ainsi de nuire à l'ordre cosmique. L'adversaire de Rê, bien qu'il ne soit pas clairement présenté en ces termes dans le « *Livre des Morts* », est assimilé au Mal. Il représente en quelque sorte le chaos, le désordre voire les enfers (CARRIER, pp. 23, 39, 45-49, 68, 165, 483 ; CHEVALIER, p. 1007 ; CHOISY, p. 152 ; GABUT, p. GIMARAY, p. 37 ; PONT HUBERT, art. "Serpent", p. 378). Il en est sensiblement de même au sujet de Nidhögg qui préside à la désorganisation du monde. En effet, ce serpent maléfique de la mythologie nordique tourmente les cadavres des

trépassés dans le royaume des morts et ronge la racine du frêne d'Yggdrasill — arbre cosmique image du monde — sous laquelle se situe son royaume (BOYER, pp. 414, 542, 642 ; STURLUSON, pp. 46, 48, 100, 157).

2. LE SERPENT SYMBOLE DES PULSIONS INSTINCTIVES ET DES TENDANCES RÉGRESSIVES :

« *Puis Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image, à notre ressemblance ! Qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre » Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu. Il créa l'homme et la femme. »* (BIBLE, Ge 1.26)

Considéré comme un être primitif, ce reptile rampant, au contact froid et visqueux, est aisément associé aux tendances régressives de la personnalité. L'homme projette ses instincts bas et réprouvés sur cette bête. Le serpent correspond ainsi au Ça (réservoir pulsionnel) de Sigmund Freud ou au psychisme instinctuel de Carl Gustav Jung. La dissemblance presque antipodique existant entre la figure reptilienne rampante précédemment évoquée et l'espèce humaine — ultime étape de l'évolution phylogénétique se démarquant par l'acquisition de la station debout — est source d'opposition et constitue une hypothèse explicative de la fréquente répulsion des hommes envers ces animaux. Déclinée à l'échelle de la culture judéo-chrétienne, cette même piste — confortée par le rapprochement, fait dans la Genèse, entre l'homme et Dieu — contribuerait ainsi à dévaloriser l'image de cet animal, contraire à celle de l'homme et donc à celle de Dieu. Il s'agirait en conséquence d'un premier argument en faveur du rôle peu reluisant et même maléfique attribué au serpent biblique. L'importante répulsion des hommes envers les représentants du règne saurophtidien se traduirait sur un plan psychanalytique par le dégoût et le rejet de certaines pulsions, eu égard à leur composante instinctive. Les pulsions, instinctives, refoulées dans l'inconscient et faisant brusquement irruption dans le champ de la conscience, sont à l'image du grouillement souterrain caché de ces squamates et de leur surgissements furtifs et inattendus. Il est également possible de mettre en parallèle la crainte représentée par les apparitions imprévisibles des serpents avec la peur de voir émerger le matériel pulsionnel refoulé et un certain degré d'herpétophobie collective (BACHELARD, 2010, p. 293 ; CHOISY pp. 43, 67, 139 ; DURAND, 2011, p. 77 ; GARDIN, art. "Serpent", p. 573 ; GIMARAY, pp. 40-41, 46 ; JUNG, 1964, pp. 151-154, 239 ; LAPLANCHE, p. 362 ; PONT HUBERT, art. "Serpent", p. 378 ; VARIN, p. 101). Cette dernière correspondrait, selon Paul Diel, à une phobie collective de l'introspection étudiée notamment au travers des gorgones de la mythologie grecque, symbolisant la vanité inconsciente. Dans le cas particulier de Méduse, il s'agit de

la vanité refoulée dans l'inconscient de Persée et par extension de chaque individu voire même du collectif humain dans son ensemble. Alors que l'orgueil est le sentiment exagéré de sa propre valeur, une estime excessive de soi-même, qui porte à se mettre au dessus des autres, la vanité est le désir de se faire valoir, d'être approuvé des autres. Toujours d'après ce même auteur, la chevelure de la plus célèbre des trois gorgones est faite de serpents qui correspondent au Ça, au pôle pulsionnel du psychisme. Deux possibilités s'offrent symboliquement au héros dans son rapport à Méduse, c'est à dire à l'homme vis à vis de sa vanité. La première et la plus courageuse est un combat contre Méduse dont l'étape initiale consiste à affronter son regard : ce qui revient à porter sur soi un regard introspectif. Le risque encouru par le héros inexpérimenté ou l'individu insuffisamment préparé psychologiquement est de se retrouver médusé par le retour du refoulé. Méduse figure ici l'effroi, le désespoir à l'égard de soi qui saisit la psyché vaniteuse dans les éclairs de lucidité où il lui est donné de se voir à nu. Cette pétrification par l'horreur est due à l'incapacité de supporter la vérité à l'égard de soi-même. Dans le deuxième cas de figure, diamétralement opposé, à cause de la séduction exercée par Méduse sur le héros, il fait le choix d'éviter le duel. C'est l'image de l'individu qui, animé par le principe de plaisir, se satisfait de la réalisation de ses pulsions. Aveuglé par ce qui est considéré par le Surmoi comme étant des fautes morales, il ne cherche ni à se remettre en question ni à explorer son inconscient. Paul Diel nomme cela la stagnation vaniteuse. La satisfaction ou l'exaltation des pulsions résultantes, en nuisant à l'ascension spirituelle, devient source de dysharmonie entre le corps et l'esprit (APOLLODORE, II ; DIEL, 1975, pp. 71, 73, 82, 84, 87-88, 156-157 ; DIEL, 2002, pp. 42, 49-51, 117-121).

3. LE SERPENT MENSONGER ET TENTATEUR :

L'apodie et la nudité ophidiennes donnent l'impression d'un être exposé voire vulnérable. Cet animal découvert, qui semble ne rien cacher évoque alors l'innocence et inspire ainsi la confiance. Compte-tenu des caractéristiques oculo-palpébrales des serpents, déjà énoncées, leur regard peut être perçu comme séducteur voire envoûtant (BACHELARD, 2010b, pp. 305, 315 ; CHOISY, p. 17 ; GIMARAY, pp. 44, 56 ; MATTISON, p. 13). Au contraire, leur propension à disparaître sous terre avec une grande vélocité laisse transparaître les idées d'insaisissabilité, de dissimulation qui amènent à douter de leur intégrité (BACHELARD, 2010b, p. 293 ; GARDIN, art. "Serpent", p. 573 ; VARIN, p. 98 ; PONT HUBERT, art. "Serpent", p. 378). Au delà du paraître, quelles sont donc leurs modalités d'être véritables ? Leur terrifiante zoophagie et leur « reptilité » primitive — dont les corollaires sont les tendances régressives, les pulsions et certaines dérives morales potentiellement destructrices apparentées à des maux — constituent certains éléments de réponse. Cette discordance entre apparence et

essence est interprétée moralement comme un travestissement de réalités monstrueuses sous le voile trompeur de sa nudité innocente et sous l'emprise de son regard tentateur. C'est en ce sens qu'il est parfois qualifié d'astucieux, de rusé voire de menteur ou d'être perfide. On emploie d'ailleurs l'expression « langue de vipère » pour désigner une personne qui dit du mal des autres. Le serpent de la Genèse est d'ailleurs considéré comme un matériel, un outil ou encore une incarnation démoniaque, diabolique ou satanique.

Iconographie 43 : Photographie de *Cerastes Gasperettii* par ZooKeys :



Cette logique obéit à une double justification : d'abord la nature et les motivations supposées du serpent d'interprétation psychologique et morale peu flatteuses puis la supposée dissimulation mensongère de ses intentions derrière des apparences plus attractives (BIBLE, Ge 3.1, Ap 12.9, 20.2 ; CHOISY, pp. 15, 16-17, 41 ; DIEL, 1975, p. 105 ; GARDIN, art. « Serpent », p. 575 ; GIMARAY, pp. 44, 51 ; MATTISON, p. 170 ; SERINGE, p. 88 ; VARIN, pp. 43, 101).

« Le serpent est à la fois le signe du mal souterrain et du mal moral, l'être macabre et le séducteur. » (BACHELARD, 2010b, p. 299)

La séduction et l'hypnose qui peuvent être exercées par le regard du serpent maléfique reflètent bien le risque encouru par les individus de se laisser envoûter par divers travers moraux et psychologiques et d'être tentés de les exalter. C'est ce qu'illustrent le pouvoir de fascination du basilic, bête légendaire et catalyseur des terreurs au Moyen-Âge ou encore plus récemment la « sidération » exercée à l'encontre de Mowgli par Kaa, le python menteur, hypocrite et manipulateur

du « *Livre de la Jungle* » à la solde du redoutable Shere Khan. Au sein de la religion catholique, les différentes tentations auxquelles l'être humain est soumis par l'entremise du serpent, véhicule démoniaque, correspondraient entre autres aux péchés. Citons la recherche excessive de satisfactions libidinales, la luxure et les dépravations qui émanent de la somme des caractéristiques ophidiennes en rapport avec la sexualité décrites au début du paragraphe « serpent symbole de fécondité humaine » et des spécificités du serpent maléfique tentateur qui, quant à elles, font l'objet de l'actuel développement (BIBLE, Ex 20.1-20.17 ; CHOISY, pp. 15, 138 ; DIEL, 2002, p. 118 ; DIEL, 1975, p. 82 ; GIMARAY, pp. 41, 44, 56 ; MATTISON, p. 13 ; PONT HUBERT, art. "Serpent", p. 379 ; SERINGE, p. 87). Avant même l'avènement du christianisme, le serpent aurait été associé à d'autres tentations. Ésope — écrivain grec d'origine phrygienne qui aurait vécu aux VII^{ème} et VI^{ème} siècle avant J.-C. — est souvent considéré à tort ou à raison comme le père de la fable. Il aurait inspiré Phèdre, écrivain romain du I^{er} siècle après J.-C., des conteurs arabes et enfin Jean de La Fontaine, poète français du XVII^{ème} siècle. Des fables attribuées à Ésope ont été compilées et publiées au XIV^{ème} siècle par Planude, un moine byzantin. Isaac Nicolas de Nivelet a publié une version d'Ésope en latin en 1610 dont La Fontaine se serait possiblement inspiré. Les serpents, sous une forme anthropomorphe, y font leur apparition à plusieurs reprises. Ce sont alors les thématiques de la colère, de la gourmandise, de l'orgueil qui sont abordées respectivement dans les fables intitulées « *Du laboureur et du serpent* » (Ésope, tome I p. 33), « *Du serpent et de la lime* » (Ésope, tome I p. 47) et « *Du serpent conduit par sa queue* » (Ésope, tome II, p. 54). On retrouve ces trois fables au contenu plus ou moins modifié sous les titres suivants : « *Le villageois et le serpent* » (La Fontaine, 1668, livre VI, fable 13), « *Le serpent et la lime* » (La Fontaine, 1668, livre V, fable 16) et enfin « *La tête et la queue du serpent* » (La Fontaine, 1678, livre VII, fable 17).

4. LE SERPENT MENAÇANT :

Nous avons distingué dans le paragraphe « Le serpent destructeur » deux types de destructions ophidiennes : biologiques avérées d'un côté et mythologiques (cosmiques, cataclysmiques), psychologiques et morales imaginées ou encore biologiques supposées de l'autre. Il est opportun de rappeler que les significations symboliques du deuxième groupe reposent sur les qualités de prédation bien réelles de la première catégorie (traitées dans le paragraphe « Le serpent destructeur »). Cette zoophagie et les qualités intrinsèques qui y sont associées ne suffisent pas à rendre compte des connotations très péjoratives dont le serpent se voit affublé. Cette zoophagie est symboliquement teintée d'anthropocentrisme : l'être humain redoutant alors de devenir la proie du serpent. Quelques éléments objectifs viennent renforcer ces craintes : le recensement, certainement

sous-estimé, d'environ 25000 morts annuelles liées aux morsures de serpents dans le monde, de 10000 morsures et 1000 décès annuels imputés à *Daboia russelii* (la vipère Russel) en Birmanie. Il est en effet vrai que certaines espèces venimeuses représentent un véritable danger léthal. Pour preuve, la tribu Waorani en Équateur au sein de laquelle 5 % de la mortalité totale serait due aux morsures de serpents et 80 % des individus serait mordu au moins une fois au cours de sa vie. Mais ces chiffres, impressionnants au premier abord, se relativisent énormément. Les exemples birman et équatoriaux sus-cités, en plus d'être marginaux, sont la conséquence d'un mode de vie rural ou tribal avec une mise en danger, une absence de protection des pieds et des mollets, des difficultés d'accès aux soins. Dans des pays plus développés économiquement, beaucoup de victimes sont mordues suite à des manipulations peu précautionneuses, notamment par des professionnels exposés. Il convient de rappeler que les serpents n'attaquent spontanément pas l'homme. En Australie et en Amérique du Nord où les serpents venimeux sont fréquents, les décès annuels se chiffrent respectivement à environ 10 et 15 (MATTISON, pp. 170-171). Aux côtés de cette appréhension de la morsure/envenimation, on trouve la hantise de l'engloutissement. Les fondements biologiques de cette dernière sont représentés par la possibilité qu'ont de nombreux serpents d'ouvrir leur gueules dans d'importantes proportions ainsi que par les impressionnantes mensurations de certaines espèces, telles l'anaconda, *Eunectes murinus*, qui peuvent dépasser les 10 mètres de long tandis que d'autres, telles le python réticulé, *Python reticulatus*, peuvent atteindre plus de 130 kilogrammes. Ces proportions gigantesques, bien que rares, les grandes qualités de prédation, la relative létalité humaine et certaines valences symboliques psychologiques (pulsions instinctives) et morales (déviances, travers) de ces squamates viennent s'amalgamer pour constituer le socle commun aux différentes herpétophobies qu'agrège l'image du serpent monstrueux. Les croyances populaires médiévales viennent étayer ces assertions.

« Les serpents sont des créatures effroyables, rusées, venimeuses, diaboliques. Les hommes et les femmes des campagnes en ont bien plus peur que le loup ou les bêtes fauves. » (PASTOUREAU, 2011, p. 23)

Certaines espèces de serpents, le plus souvent imaginaires, faisaient partie des représentations collectives médiévales. Citons par exemple l'*acontias*, le *dipsas*, le *prester* et le *scytale* qui appartenaient tous à la catégorie des serpents tueurs (PASTOUREAU, 2011, pp. 199-202). De nos jours, le septième art n'est pas en reste vis à vis du concept du serpent tueur, exploité dans la catégorie cinématographique horreur-épouvante. Nos recherches ont répertorié 49 films appartenant à cette catégorie, classés chronologiquement, où le serpent est d'une manière ou d'une autre au cœur de l'intrigue :

- **1972** : Night of the Cobra Woman (Andrew Meyer)
- **1973** : SSSSSSS (Bernard L. Kowalski)
- **1974** : Fer de Lance (Russ Mayberry)
- 1974 : Killer Snakes (Kwei Chih-Hung)
- **1981** : Jaws of Satan (Bob Claver)
- 1981 : Venin (Piers Haggard)
- **1983** : Calamity of snakes (William Cheung Kei)
- **1984** : King of snake (Chui Yuk Lung)
- **1988** : Mamba (Mario Orfini)
- 1988 : Thunder of Gigantic Serpent (Godfrey Ho)
- **1990** : La Morsure (Frederico Prospero)
- 1990 : Venins (Max Reid)
- **1997** : Anaconda le prédateur (Luis Llosa)
- **1999** : King cobra (David & Scott Hillenbrand)
- 1999 : Morsures mortelles (Noel Nosseck)
- 1999 : Python (Richard Clabaugh)
- **2000** : Python (Robert ENglund)
- **2001** : Venomous (Fred Olen Ray)
- **2002** : Python 2 (Lee McConnell)
- 2002 : New Alcatraz (Philip J. Roth)
- 2002 : Snake Island (Wayne Crawford)
- 2002 : The Trek (Chanchai Pantasi)
- **2004** : Boa vs Python (David Flores)
- 2004 : Anacondas : À la poursuite de l'orchidée de sang (Dwight H. Little)
- **2005** : Venom (Jim Gillespie)
- 2005 : Komodo vs Cobra (Jim Wynorski)
- 2005 : Snakewoman (Jesse Franco)
- 2005 : The snake King (Allan A. Goldstein)
- **2006** : Constrictor (Chaninton Muangsuwan)
- 2006 : Des serpents dans l'avion (David R. Ellis)
- 2006 : Snakes on a Train (Peter Mervis)
- **2007** : Dragon Fury ; La Fureur du Serpent Ailé (Jim Wynorski)
- 2007 : Fire serpent (John Terlesky)
- 2007 : Mega Snake (Tibor Takacs)

- **2008** : Anaconda 3 : L'Héritier (Don E. FauntLeroy)
- 2008 : Vipères (Bill Corcoran)
- **2009** : Anaconda 4 : La piste du sang (Don E. FauntLeroy)
- 2009 : Les sables de l'enfer (Jeff Renfro)
- 2009 : Lockjaw : Rise of the Kulev Serpent (Amir Valinia)
- 2009 : The scout (Preaw Sirisuwan)
- **2010** : Des serpents à bord (Fred Olan ray)
- 2010 : Hiss (Jennifer Chambers Lynch)
- 2010 : Mega Python vs Gatoroid (Mary Lambert)
- 2010 : The intruder (Thanadol Nualsuth)
- **2012** : Piranhaconda (Jim Wynorski)
- **2013** : Snake Club : Revenge of the Snake Woman (David Palmieri)

Iconographie 44 : Image du film « Anaconda le prédateur » de Luis Llosa :



Au chapitre des nombreuses fonctions destructrices assignées aux serpents se trouvent les fonctions cataclysmiques et cosmiques. Ne souhaitant pas inonder ce travail d'exemples, nous n'en avons choisi que deux pour illustrer ces propos. Dans « *l'Edda* » de Snorri Sturluson, le serpent de Midgard, qualifié d'infâme, se rend coupable du déferlement des océans sur les terres (BOYER, pp. STURLUSON, pp. 95-99). Quetzalcoatl, le Dieu « serpent à plumes » est, quant à lui, porté responsable de la destruction des premier et troisième soleil de la cosmogonie aztèque, c'est à dire qu'il met fin à un cycle en détruisant les premier et troisième des cinq mondes successifs (BERNAND, p. 101 ; SENS CRITIQUE ; VARIN, p. 29)

5. LE ROUGE ASSOCIÉ AU MAL :

Nous l'avons vu : le rouge — couleur du cœur, du sang circulant et du feu qui réchauffe — symbolise l'énergie vitale et l'attrait. Présidant à ces deux dernières notions et renvoyant cette fois-ci à la chair, il ne fait plus allusion à l'amour mais désigne plutôt l'énergie pulsionnelle libidinale, l'envie sexuelle et l'attraction-séduction tentatrices (rouge à lèvres). Lorsqu'ils font référence aux interdits (également symbolisés par le rouge ; couleur des règles chez la femme), on parle dans le jargon catholique de péché de la luxure pour désigner la transgression de l'interdit sexuel. Le rouge est associé à la dépravation comme en attestent les lanternes rouges des maisons closes (BIEDERMANN, p. 282 ; CHEVALIER, p. 960 ; GARDIN, art. « Rouge », p. 546 ; PASTOUREAU, 1992, p. 168 ; RONNBERG, p. 638). Comme l'illustrent les expressions « voir rouge » et « rouge de colère », il évoque la colère. Cette émotion, lorsqu'elle atteint le stade de la fureur, peut être source d'agression, de violence, notamment physique voire de destruction. Lorsque le rouge fait référence au feu destructeur et au sang versé ou répandu, il se prête à symboliser les violences physiques destructrices, leurs formalisations (exécutions, suicides, combats, guerres), leurs moyens (bourreaux, guerriers « sanguinaires »), leurs conséquences (souffrances, meurtres, massacres, carnages, « mises à feu et à sang »), leurs motivations (haine, vengeance) ou encore les termes les caractérisant (cruelles, féroces, « sanglantes »). Le rouge est historiquement la couleur de l'appel aux armes durant l'Antiquité romaine et celle de la tenue vestimentaire des bourreaux durant l'époque médiévale. Mars, le Dieu de la guerre, a pour attribut le rouge, couleur de la planète qui lui a donné son nom, alors que durant l'antiquité égyptienne, Seth le destructeur est le dieu rouge (BIEDERMANN, p. 281 ; CIRLOT, p. 56 ; GARDIN, art. « Rouge », p. 546 ; MOREL, art. « Rouge », p. 78 ; PASTOUREAU, 1989, p. 76 ; PASTOUREAU, 1992, p. 166 ; PORTAL, pp. 141, 295-296 ; RONNBERG, p. 638). Outre la chair, le feu destructeur et l'écoulement de sang auxquels le rouge se rattache, le rouge saturé, sombre, associé au noir est la couleur qui exprime le mieux l'idée de « Mal ». En effet, rappelons la « règle des combinaisons » énoncée en début de cette cinquième partie de travail de thèse : les nuances reçoivent leurs significations des couleurs qui les composent et de leur degré de luminosité (blanc) ou de saturation (noir). Or, le noir — couleur souterraine, de l'inconscient, des enfers — appartient au régime nocturne de l'image. En cela, les pulsions (sexuelle, de destruction et de mort), parce qu'elles sont refoulées, sont teintées de noir. Dans la religion catholique, la couleur de la transgression des péchés et de Satan est le rouge sombre ou saturé. De plus, les enfers sont conçus comme un lieu souterrain au sein duquel brûlent les âmes des damnés. L'image de ce feu infernal — rouge, saturé, chtonien, brûlant et destructeur — résume à lui-seul la quasi-totalité des concepts précédemment développés (BIEDERMANN, p. 282 ; CHEVALIER, pp. 960-963 ; CIRLOT, p.

56 ; PORTAL, pp. 32-33, 131-132 ; GABUT, p. 104 ; PASTOUREAU 1989, p. 22 ; PASTOUREAU, 1992, p. 166 ; RONNBERG, p. 638).

6. LE MIROIR DE L'ILLUSION :

Le miroir du « Moi intérieur » comporte un péril majeur : il peut fonctionner comme un leurre et paralyser le regard de l'individu dans sa position contemplative. Le regard introspectif non maîtrisé peut devenir celui de la fascination. En surinvestissant de la sorte son image spéculaire, le sujet risque de se perdre de vue en s'assimilant à un simple objet.

Iconographie 45 : Peinture : Le faux miroir de René Magritte en 1928. Musée d'Art moderne de New York (États Unis d'Amérique) :



Le « connais-toi toi-même » se retourne en orgueil, voire en mélancolie ou en folie. C'est ce que nous enseigne le mythe de Narcisse. Ce dernier, alors qu'il s'abreuve à une source, tombe amoureux de son reflet dans l'eau et finit par mourir à cause du désespoir généré par l'impossibilité de s'atteindre. Narcisse se retrouve à la fois fasciné par son orgueil illusoire et paralysé par son inaptitude à saisir la vérité à son propos. Dans le mythe de Méduse/Persée, l'individu en quête d'introspection, lucide mais inexpérimenté, se retrouve médusé par son incapacité à souffrir la vue de son matériel inconscient refoulé. Le troisième cas de figure concerne le sujet qui, séduit par le pouvoir envoûtant et l'exaltation de ses désirs, n'opère pas d'introspection. Il porte sur lui un regard complaisant : c'est le stade de stagnation vaniteuse décrit par Paul Diel. Auxiliaire essentiellement féminin de la

coquetterie, le miroir du « Moi social » renvoie à la séduction et à la flatterie. Or, d'après Sabine Melchior-Bonnet, la flatterie ne serait qu'une illusion trompeuse liée à la vanité. C'est ce que nous narrent les frères Grimm dans le conte de « *Blanche Neige* » sous la forme de la Reine qui interroge son miroir afin de savoir si elle est encore la plus belle (GARDIN, art. "Miroir", p. 420 ; MELCHIOR-BONNET, pp. 117-119, 153, 158, 190, 194-195, 269 ; MOREL, art. "Miroir", p. 605 ; OVIDE, *Métamorphoses*, 3, 339-510 ; POMEL, pp. 18, 20-21, 25).

« Sur ces bases, se formulent dès l'Antiquité, et pour de longs siècles, les éléments d'un procès du miroir. Image trompeuse et vaine apparence, la ressemblance qu'offre le miroir attire et égare lorsqu'elle ne réverbère pas un reflet divin. Donné à l'homme pour connaître son âme et triompher de ses vices, le miroir a été perverti à des fins honteusement matérielles. » (MELCHIOR-BONNET, p. 118)

À travers ces quelques lignes se profile, entre autres, l'idée selon laquelle l'usage du miroir à des fins esthétiques aurait été détourné des fonctions premières, d'ordre spirituel, qui lui étaient naturellement attribuées. Ustensile de la beauté et de la séduction, employé pour accroître les attraits sexuels et stimuler les désirs de même nature, il peut figurer la luxure. Le miroir offre donc à l'homme la possibilité de jouer avec son reflet, de l'utiliser comme modèle pour s'embellir, se travestir, donner aux autres une image qui correspond à celle qu'il a de lui-même. Le miroir fait donc allusion à la dialectique de l'être et du paraître, aux notions de masque, de mensonge, de travestissement et de dissimulation. Ces concepts nous renvoient au paragraphe consacré au serpent mensonger et tentateur dont le serpent de la Genèse demeure l'exemple le plus emblématique.

« Lorsqu'il ne réfléchit pas sur sa face sans tâche le modèle divin, il est le lieu du mensonge et de la séduction, dont se sert le cauteleux Satan pour abuser des hommes. Simulacre et concupiscence : le miroir nourrit les illusions de l'esprit et les convoitises de la chair, lié à de nombreuses figurations allégoriques du péché. » (MELCHIOR-BONNET, p. 189)

Speculum fallax, père des mensonges : le premier et grand péché du miroir est de fabriquer des mirages et de fournir un simulacre de la création. Pour les Pères de l'Église et les docteurs du Moyen-Âge, il substitue un monde trompeur à la réalité divine. Lucifer est le grand usurpateur de la ressemblance et il pousse l'homme, idolâtre de son effigie, à perdre de vue son modèle (COLIN, art. "Miroir", p. 368 ; MELCHIOR-BONNET, pp. 118-119, 189, 194 ; POMEL, pp. 18, 25).

6/ LE CADUCÉE, SYMBOLE DIAGNOSTIQUE :

Les rayons lumineux, parce qu'ils semblent indispensables pour appréhender le réel, sont symboliquement synonymes de connaissance ; la lumière d'origine céleste (ou divine) dont ils émanent correspondrait à la vérité. La vision, reliée à la perception des rayons lumineux, renvoie au savoir. Tandis que le regard figurerait les connaissances. Le miroir, en tant que surface utilisant la lumière pour former une image virtuelle par réflexion, est un instrument de connaissance, tout du moins sur le plan symbolique. Du statut accordé au miroir et de la nature de l'objet qui y est reflété dépendent respectivement le degré et le champ de connaissances. Lorsque l'objet de réflexion est l'individu lui-même, c'est à dire lorsque le sujet désire mieux se connaître : plusieurs méthodes existent. La première, prospective et magique, est la catoptromancie. Il s'agit de la divination d'après les figures qui apparaissent dans le miroir. Une seconde, qu'illustre le roman de Lewis Carroll intitulé « *Les Aventures d'Alice aux pays des merveilles* », est d'ordre onirique. Bien que les rêves constituent un axe d'étude du matériel inconscient, ces deux premières thématiques n'ont qu'un intérêt limité vis à vis de notre sujet d'étude. La troisième piste, purement psychanalytique, consiste en une prise de conscience de son identité propre par le biais du processus d'individuation symbolisé par le stade du miroir défini par Jacques Lacan. Il commence vers six mois pour s'achever vers dix-huit mois et comporte trois étapes : réelle, imaginaire et symbolique. La première correspond à la perception du reflet par le nourrisson comme une personne réelle autre que lui. Lors de la deuxième étape, il admet qu'il s'agit d'une image mais il ne comprend pas qu'il s'agit de la sienne. Durant l'ultime étape, c'est une évolution fondamentale qui survient sur le plan de la structuration psychique: l'enfant se reconnaît dans l'image reflétée par le miroir. Enfin, un quatrième mode d'auto-connaissance multidisciplinaire est représenté par l'introspection dont les finalités sont la « guérison » (au sens le plus large du terme) ou encore l'obtention d'un meilleur équilibre psychique, d'une plus grande harmonie du corps et de l'esprit. Se regarder avec discernement et objectivité dans le miroir revient symboliquement à explorer son inconscient et à identifier les « maux psychiques » (matériel refoulé, notamment pulsionnel, et connoté péjorativement aux yeux de la morale).

Iconographie 46 : Peinture : Vanité par Pablo Picasso le 1^{er} mars 1946 exposé au Musée des beaux arts de Lyon. Dépôt du musée Picasso :



Se regarder dans le miroir n'est pas s'y contempler. En cela, le premier stade de l'introspection consiste à faire reconnaître au sujet qu'il est le plus souvent aveuglé par le principe de plaisir et la séduisante illusion de détenir la vérité à son égard. C'est grâce au bouclier/miroir dont Athéna, déesse de la sagesse et représentation du Surmoi, lui fait don que Persée réussit à regarder Méduse. Ce mythe nous enseigne qu'il faut s'être préalablement armé des qualités nécessaires (clairvoyance, lucidité) pour entreprendre une quête identitaire valable. Malgré une préparation psychologique adéquate, la connaissance de sa vraie nature (essence) spirituelle et psychologique, et plus largement celle de notre rapport à la réalité, sont indirectes et relatives. Rappelons que le miroir ne fait que refléter l'image virtuelle d'un objet et que la vision (humaine) n'est que l'interprétation cognitive du sens de la vue. Au même titre que la vision dépend de la vue, de la luminosité et du traitement cognitif de l'information sensorielle, le savoir est relatif aux points de vue adoptés, à la somme et au niveau de connaissances ainsi qu'à l'interprétation de ces dernières (APOLLODORE, II, 4, 2).

« La sagesse du fou vient de qu'il ne prétend pas dire la vérité ; s'exprimant librement par-delà les normes, il dénonce la folie de la sagesse et la sagesse de la folie. »

(MELCHIOR-BONNET, p. 200)

Ces problématiques d'appréhension indirecte des connaissances et de relativité du savoir peuvent être transposées à l'art médical. En effet, pour effectuer un diagnostic médical, il est préalablement nécessaire de rechercher les signes pathologiques qui constituent un mode de connaissance indirect de la maladie. Ces signes sont interprétés selon des conventions érigées sur la base d'un savoir mixte à la fois empirique et factuel qui n'est cependant pas absolu. D'où l'existence, bien que limitées, d'incertitudes diagnostiques dans la pratique médicale. Il en résulte que la prudence est de mise pour le médecin qui s'efforce de faire la lumière sur l'origine des maux de ses patients. Ce que symbolise une nouvelle fois le miroir apposé au sommet du bâton d'Asclépios dans le caducée médical (DIEL, 2002, pp. 120, 122 ; MELCHIOR-BONNET, pp. 116, 118, 122, 149, 161-162, 167, 169-171, 174, 200, 224, 239, 244 ; MOREL, art. "Miroir", p. 605 ; POMEL, pp. 18, 20-21, 24-25).

6/ LE CADUCÉE : DE LA THÉRAPIE À LA GUÉRISON :

Le caducée représente un serpent en position ascendante, enroulé autour du bâton vertical surmonté d'un miroir. Le choix des éléments ainsi que leur disposition ne sont symboliquement pas anodins. En effet, le pôle inférieur évoque la terre, la matière, le psychisme inconscient tandis que le pôle supérieur, avec son miroir, renvoie à la lumière céleste, à l'esprit, au psychisme conscient, à la connaissance voire à la sagesse. Le serpent, quant à lui, peut incarner le Mal, les tendances régressives, les pulsions instinctives dévorantes ou destructrices. L'axe vertical, en tant que bâton ou baguette, est synonyme d'ordre et de pouvoir. Conçu comme une image stylisée de l'arbre, l'élément longitudinal revêt alors une dimension ascensionnelle. Plusieurs axes d'étude symbolique peuvent alors se dégager : l'opposition d'une part, mais aussi la complémentarité d'autre part, qui existent entre le bâton/miroir céleste d'un côté et le serpent tellurique de l'autre et enfin l'ascension ophidienne en direction du miroir avec comme support le bâton. Le premier volet de notre analyse correspond à l'opposition duelle entre les régimes diurne et nocturne de l'image qu'illustrent les combats mythiques entre les divinités solaires (Rê) et les monstrueux serpents (Apophis) telluriques ou aquatiques. Psychologiquement, il s'agit des conflits intrapsychiques entre le Surmoi et le Ça. Déclinée à la métaphysique cette fois-ci, cette bipolarité peut symboliser l'opposition entre les forces néguentropiques, de l'ordre, de la création et les forces entropiques, destructrices ou chaotiques. Sur le plan moral, cette dualité résume la lutte du Bien contre le Mal. L'issue est la victoire du héros mythique aidé par les divinités célestes et la mort du monstre ophidien. Plus rarement, c'est le héros qui meurt, englouti par le serpent anthropophage. Cette mort, suivie d'une renaissance, constitue

souvent la toute première étape des rites initiatiques au sein de sociétés ésotériques. Qu'il s'agisse de la mort du serpent, du héros ou du profane, la teneur symbolique est sensiblement la même : le « Mal » doit mourir pour que s'opère une métamorphose et que survienne ultérieurement la « Guérison ». Les définitions des deux termes entre guillemets diffèrent d'une discipline à une autre (CARRIER, pp. 39, 45, 47, 49, 68, 165, 483 ; CHAMPEAUX, art. "Arbre", pp. 276-277 ; DIEL, 1975, pp. 26-27, 58 ; DURAND, 2011, p. 162 ; ELIADE, 2013, p. 68 ; GIMARAY, pp. 45-46). Cette mort symbolique, cette délivrance du « Mal » ouvrent la voie à l'éveil spirituel que représente le caducée par le biais de l'ascension du serpent le long du bâton en direction du miroir. Dans un référentiel catholique, l'ensemble de ces notions est synthétisé par le passage biblique du Serpent d'Airain. La faute, assimilée au « Mal », proviendrait de la contestation de la parole divine par les hommes. L'annihilation du « Mal » pourrait ainsi être obtenue soit par la mort des pécheurs, secondaire à la morsure des serpents venimeux envoyés par l'Éternel, soit par la voie de la rédemption et du salut, figurée par la vue du serpent d'Airain et rendue préalablement possible par le repentir (BIBLE, Nb 21.4 - 21.9 ; CHOISY, p. 19 ; GIMARAY, p. 86). Par ailleurs, dans l'image du serpent d'Airain tout comme dans celles de la Kundalini ou du caducée, nous retrouvons un élément axial dont la verticalité fait référence à l'ordre et au pouvoir nécessaires pour dompter le serpent. Ce dernier, enroulé autour de l'axe en position ascendante (tête vers le haut) vers le miroir préside ainsi à la dimension ascensionnelle de ces images, symbolisant la « Thérapie ». Rapportée à la psychologie, cette symbolique fait référence à la maîtrise de soi, de ses pulsions, de ses instincts par l'esprit, conçu comme principe organisateur du fonctionnement psychique. Cette voie ascendante, qui tend vers la lumière céleste, serait, pour Paul Diel et Carl Gustav Jung, celle de la métamorphose de la matière brute en matière subtile (CHAMPEAUX, art. "Arbre", p. 308 ; DIEL, 1975, pp. 119, 126, 130, 199 ; DIEL, 2002, pp. 49-51 ; DURAND, 2011, p. 140 ; GIMARAY, p. 75 ; JUNG, 2005, p. 113). L'un des exemples les plus probants de cette quête d'éveil ou de salut spirituels — symbolisée par la progression ascendante d'un serpent — demeure le Yoga tantrique de la Kundalini. Cette discipline spirituelle ou encore cette « *systématisation de l'expérience intérieure* » vise à réaliser l'unification des principes corporel et spirituel de l'être humain. Le corps y est perçu comme un microcosme de l'univers et sa représentation est fondée sur un ensemble de chakras. La Kundalini est décrite sous forme d'un serpent lové autour de la colonne vertébrale et qui repose assoupi dans le chakra le plus bas : à la base du rachis. À cette étape, la Kundalini correspond à Shakti, l'immanence. Elle va s'efforcer d'atteindre le chakra le plus élevé logé dans la région cérébrale et de rejoindre ainsi Shiva, la transcendance, pour s'y unir. Cette union absolue de la substance et de l'essence complémentaires est matérialisée par le lotus aux milles pétales. Mais ces notions très abstraites renvoient à des concepts plus audibles. Avec son serpent désignant la matière, son élévation en direction du miroir, assimilé à l'esprit, le caducée peut symboliser la « Guérison », comprise comme l'harmonie du corps

et de l'esprit (CHOISY, pp. 30-32, 97, 194 ; DIEL, 1975, p. 214 ; GABUT, pp. 31-32 ; GIMARAY, p. 79 ; JUNG, 2005, pp. 21, 23-24, 37, 42, 44 ; SERINGE, p. 105).

PARTIE 6 :

DISCUSSION

1/ POINTS FORTS :

Comme en atteste la deuxième partie de ce travail, nos méthodes de sélection de la littérature et d'investigations sont structurées. Sur un plan quantitatif, nous avons utilisé des bases documentaires variées et de nombreux ouvrages. Par ailleurs, l'approche multidisciplinaire qui a prévalu dans les parties quatre et cinq constitue une véritable plus-value par rapport aux travaux antérieurs sur la symbolique du caducée. La partie intitulée « L'univers des symboles » repose sur des données issues en bonne partie d'ouvrages dont le sérieux et la fiabilité des résultats de recherches de leurs auteurs ne sont plus à démontrer. Ces derniers demeurent des références internationales et sont incontournables dans leurs domaines de prédilection respectifs. Afin d'illustrer nos dires, citons quelques exemples : « *Le traité d'histoire des religions* » de Mircea Eliade, « *Anthropologie structurale* » de Claude Lévi-Strauss, « *Bestiaires du Moyen-Âge* » de Michel Pastoureau. Nous avons adopté un raisonnement similaire dans la partie suivante, tout en nous efforçant de nous rapprocher des sources bibliographiques primaires : notamment en ce qui concerne les écrits mytho-religieux. Nous avons été animés par une quête de cohérence tant entre l'objectif de ce travail et la manière de le traiter d'une part, qu'entre les résultats de ses différentes parties d'autre part. En effet, la pensée symbolique, qui constitue notre axe d'étude du caducée, fonctionne selon des principes de correspondance, de mise en relation de concepts autour d'images. C'est donc naturellement que nous avons décliné ces principes à l'échelle de notre thèse. Nous avons notamment fait le lien entre des informations issues de différentes parties de la thèse. Autrement dit, fidèles à notre méthodologie, les résultats intermédiaires des parties numéro trois et quatre ont été exploités pour concevoir l'antépénultième partie. D'ailleurs, certaines notions théoriques, telles que la méthode de convergence de Gilbert Durand, dont nous nous sommes inspirés, ont joué un rôle structurant. Elles nous ont permis de classer les résultats obtenus en ensembles symboliques grâce à des homologies et de les relier à des archétypes, des schèmes et des concepts grâce à des cheminements analogiques. Ces derniers se sont basés sur des caractéristiques (de forme, physiques, biologiques...) du serpent, de l'arbre, du bâton et du miroir qui étaient fondés sur des données objectives ou scientifiques. Pour chacune des images (ou combinaisons d'images) constitutives du caducée, n'ont été retenues parmi les données livresques que les significations symboliques récurrentes de ces images. Au sein de ces significations, ce sont les plus redondantes, fondamentales, transversales, fédératrices et structurantes qui ont constitué les grands axes de résultats. Au total, les avantages de cette étude résident dans sa démarche analytique, son approche multidisciplinaire, sa cohérence et sa structure. Cependant, nous avons répertorié différents biais dont nous dressons l'inventaire dans les lignes qui suivent.

2/ BIAIS :

1. BIAIS DE SÉLECTION :

On retrouve dans un premier temps plusieurs biais de sélection de la littérature. Tout d'abord, la liste des bases documentaires, des auteurs et des ouvrages auxquels nous nous sommes référés n'est pas exhaustive. À titre d'exemples : nous nous sommes uniquement rendus à la Bibliothèque Municipale de Lyon Part Dieu et ne nous sommes ainsi orientés qu'en direction d'un nombre limité d'ouvrages, essentiellement en langue française, pour définir les termes « caducée » et « symbole ». Quant à la partie 4 intitulée « L'univers des symboles », elle a été réalisée sur la base d'un nombre réduit de théoriciens des symboles retenus selon des modalités critiquables. En effet, avoir choisi comme critères de sélection de ces auteurs des paramètres quantitatifs (plus grand nombre de passages et de lignes qui leur étaient consacrés à partir d'un seul ouvrage choisi en fonction de la longueur de son introduction) n'est pas optimal. La conséquence directe du biais de sélection de ces six auteurs est que leurs prises de position ne reflètent probablement pas celles de l'ensemble des penseurs qui se sont penchés sur ces questions. Sur un plan qualitatif cette fois-ci, les critères d'inclusion et d'exclusion des sources bibliographiques n'ont pas tous été répertoriés. Nous avons privilégié les ouvrages d'auteurs reconnus. En revanche, certains livres — dont le plus emblématique demeure probablement « *Le serpent cosmique* » de Jérémy Narby — font partie de notre bibliographie alors qu'y figurent des théories sans fondement scientifique qui ont fait l'objet de vives controverses. La justification tient au fait que les informations issues de cette source bibliographique qui apparaissent dans notre travail n'ont pas, quant à elles, fait l'objet de polémiques : à l'image de l'isomorphisme qui existe entre l'association du serpent et de l'axe vertical du caducée médical d'une part et la molécule d'acide désoxyribonucléique d'autre part. Par ailleurs, il est à noter que certains écrits, notamment mytho-religieux, que nous nous sommes procurés avaient tous fait l'objet de traductions par rapport aux documents originaux : citons « *La Bible. L'original avec les mots d'aujourd'hui* » aux éditions Segond, « *La légende des soleils : mythes aztèques des origines* » de Jean Rose, « *Popol Vuh. Le livre des évènements. Bible américaine des mayas quichés* » de Paul Desruisseaux, « *L'Edda poétique* » de Régis Boyer. Par ailleurs, nous avons été confrontés à l'impossibilité de nous munir de certains documents, historiques en particulier, qui étaient difficiles d'accès compte-tenu de leur éloignement géographique et qui n'auraient pas été exploitables en l'état du fait de la langue dans laquelle ils avaient été rédigés. Enfin, certaines sources bibliographiques, par leur ancienneté, contiennent probablement certaines informations obsolètes. En effet, les articles intitulés « *La préhistoire des étoiles : les Pléiades au Néolithique* » et « *La préhistoire du caducée* » datent

respectivement de 1916 et 1918. Bien qu'écrits par Marcel Baudoin, secrétaire de la Société Préhistorique Française de l'époque, il existe possiblement d'autres articles plus récents sur les sujets traités qui n'ont pas été exploités.

2. BIAIS D'INVESTIGATION :

La deuxième grande série de limites de ce travail est représentée par les biais d'investigation. Une fois de plus, nous n'avons pas dressé de manière précise une liste des critères visant à inclure ou à exclure de notre étude les informations livresques qui avaient un rapport avec notre sujet. Nous avons retenu, pour chacune des différentes parties de notre thèse, une liste de mots clefs. Or, il est possible que nous ayons omis d'autres mots-clefs dont la recherche aurait permis l'obtention de résultats complémentaires. En revanche, certains mots clefs comme « ailes » ont été volontairement exclus car ils faisaient référence au caducée non médical et bi-serpenteaire d'Hermès que nous avons bien pris soin de différencier du bâton uni-serpenteaire ou caducée médical d'Asclépios. À l'opposé, nous avons formulé le choix d'assimiler l'axe vertical du caducée à la fois à l'arbre, au bâton et à la baguette. Bien qu'étonnant au premier abord, intégrer l'arbre dans la liste des mots clefs des parties quatre et six, nous a semblé amplement se justifier, du moins à l'aune des sources bibliographiques utilisées. L'hypothèse à laquelle nous avons souscrit tient essentiellement en la « filiation », tant historique que symbolique, qui existerait entre l'arbre, le bâton et la baguette. Rappelons que le gobelet sumérien de Gudéa, qui ferait référence à l'arbre de vie chaldéen, et l'association dravidienne des arbres et des nâgakkâls sont considérés par au moins six auteurs comme les premiers caducées ou les prototypes du « caducée » contemporain. Parallèlement, le constat de l'affinement progressif (au cours des siècles) de l'attribut d'Asclépios, abonde également dans le sens de notre argumentation. Au total, nous avons fait nôtre la théorie selon laquelle la baguette du « caducée » médical contemporain, qui renvoie au bâton d'Asclépios, n'est que l'image stylisée de l'arbre. De plus, la baguette du « caducée » relèverait en bonne partie de la constellation symbolique gravitant autour de l'archétype de l'arbre. Par ailleurs, de nombreuses données collectées dans les ouvrages ont, le plus souvent, été exclues lorsqu'elles provenaient d'une source bibliographique secondaire et que la source primaire n'avait pas été trouvée. L'arbre de Boddhi, l'épopée de Gilgamesh entrent dans cette catégorie. Rarement : dans les cas où il était difficile de disposer de la source primaire, nous avons sciemment recueilli des informations issues de sources secondaires émanant d'auteurs universitaires très réputés et apportant une plus value pour notre étude. Nous avons notamment opéré de la sorte au sujet des exemples anthropologiques extraits du « *Dictionnaire des mythologies* » de Bonnefoy & Al. qui ont souvent été utilisés pour illustrer les

concepts présentés dans cette thèse. En revanche, peut-être avons nous intégré dans notre travail, aux côtés d'apports importants certaines informations un peu désuètes. D'autres données ne figurent pas dans notre étude car elles ont été considérées « hors sujet ». C'est le cas des monstres pseudo-ophidiens comme les dragons, les hydres, les vouivres ou encore le mâche-croûte de la Guillotière mais aussi des arbres inversés tels l'arbre kabbalistique des dix sephirot. À l'opposé, il nous a semblé intéressant d'intégrer le Dieu « serpent à plumes » (du nom de Quetzalcoatl chez les toltèques et les aztèques) dans notre exposé alors que les monstres sus-cités et les autres notions en rapport avec le mot clef « ailes » en tant que tel ne l'ont pas été. Tout d'abord parce qu'il s'agit bel et bien d'une divinité ophidienne à proprement parler, contrairement aux monstres pseudo-ophidiens. Ensuite, parce que sa composante ailée peut être mise en parallèle avec la dimension lumino-ascensionnelle du caducée maintes fois développée dans ce document ; tandis que le mot clef « ailes », en lui-même ou sous la forme d'une pièce constitutive du caducée d'Hermès, était hors propos. Mais c'est surtout, toujours sur le plan de l'image, la conjonction des éléments ophidien et ailé (céleste) dans son ensemble qui permet de l'apparenter au caducée. De surcroît, s'intéresser au Dieu « serpent à plumes » comporte l'avantage d'avoir ouvert notre champ de recherches à un pan entier de la mythologie, en l'occurrence amérindienne méso-américaine. Enfin, ses significations ont apporté une significative contribution à notre travail. Ensuite, certaines images, dont le sens nous a paru difficile à appréhender, n'ont pas été sélectionnées. En effet, certaines informations — très abstraites et/ou exotériques en rapport notamment avec des disciplines spécifiques comme l'Alchimie ou la Franc-Maçonnerie nécessitaient, afin d'être décryptées, un bagage préalable de connaissances dont je n'étais pas en possession. Citons les exemples en relation avec la symbolique de la couleur rouge d'une partie des loges, du 18^{ème} degré du rite écossais ancien et accepté maçonniques et du soufre alchimique. Nous nous sommes paradoxalement autorisés à faire brièvement allusion à une partie de la symbolique de l'*acacia seyal* maçonnique et, pour illustrer nos dires, à Hiram et au cercueil de la chambre du Milieu auxquels il est, entre autres, associé. La raison est qu'il ne nous a pas semblé indispensable de maîtriser la symbolique de ces derniers pour les relier au concept de résurrection. Toujours dans le registre des données abstraites et exotériques, nous avons fait le choix de reporter, dans la sous-partie guérison, des concepts associés à la Kundalini du Yoga tantrique tels que l'union respective de la « substance » ou de l'« immanence » avec l'« essence » ou la « transcendance ». La présence de ces derniers est justifiée par le fait que nous avons cherché à les relier au concept d'harmonie du corps et de l'esprit assimilé à la « guérison ». Plus généralement, les notions symboliques les plus subjectives et/ou marginales n'ont pas été retenues. C'est ce qui s'est produit pour une exégèse du serpent tentateur de la Genèse qui aurait cherché à acquérir l'immortalité et pour ce faire aurait incité Adam à goûter au fruit de l'arbre de la Connaissance pour que ce dernier, par sa science, lui indique où trouver l'arbre de vie. En revanche,

nous nous sommes permis de discourir à propos du serpent biblique mensonger et tentateur en s'appuyant sur une lecture de l'écrit sacré sus-cité plus littérale, et une synthèse de différents passages du même ouvrage combinés à quelques exégèses concordantes et *a priori* relativement répandues. Par ailleurs, la lecture parcellaire, de certains ouvrages, a très probablement été responsable d'une perte d'informations. Au même titre, des lectures inattentives ont pu entraîner des omissions.

3. BIAIS D'INTERPRÉTATION :

Tout d'abord, bien que nous ayons fait en sorte d'éviter de faire figurer les informations les plus subjectives : des données, en particulier théoriques utilisées pour rédiger la quatrième partie, reposent sur un niveau de preuve scientifique extrêmement limité ou ont été préalablement soumises à l'interprétation de l'auteur. À ce titre, nous avons exposé le contenu du tableau de la classification isotopique des images de Gilbert Durand pourtant fort critiquable en de nombreux points (structures, dominantes réflexes...). Mais la « symbolique » n'étant pas une science « dure », il nous a bien fallu nous référer au corpus théorique en en acceptant les désagréments. Ensuite : hormis les citations, les résultats de notre travail ne correspondant pas à une retranscription parfaite des données livresques. Certains concepts, compte-tenu par exemple de leur polysémie : comme c'est le cas des mots « maux » et « guérison », ont possiblement été mal compris et ainsi involontairement été transformés jusqu'à être détournées plus ou moins significativement de leur sens premier. Animés par souci de synthèse et de clarté, quelques notions théoriques — utilisées pour rédiger la quatrième partie de cette thèse, telles les lois régissant le fonctionnement de l'imaginaire et de l'imagination — ont sans doute été reportées de manière approximative voire caricaturées. Cependant, afin de limiter ces biais d'interprétation, nous avons préalablement fait en sorte d'exclure de notre étude les significations symboliques les plus difficiles à appréhender de part leur caractère abstrait et/ou compte tenu des champs disciplinaires auxquelles elles appartiennent. Par ailleurs, nous devons reconnaître la tendance qu'a été la nôtre de relier entre elles les informations (données historiques, théories du symbole, images archétypales, significations symboliques) figurant dans ce document. La motivation a été de fournir de la cohérence tout au long de ce travail. Retenons l'éventualité d'un mésusage de préceptes théoriques de la quatrième partie pour traiter les données issues de la littérature et les convertir en résultats.

4. BIAIS DE CATÉGORISATION :

Pour répondre à l'objectif principal de ce travail de manière ordonnée, il nous a paru plus logique de classer les informations par catégories de résultats plutôt que par familles d'images. Rappelons qu'il nous a fallu dégager des grands axes (ou catégories) de résultats, appelés « supra » concepts à partir des significations symboliques du caducée qui nous ont semblé à la fois redondantes, fondamentales, transversales, fédératrices et structurantes. Ont été entre autres présélectionnées à partir des critères évoqués la vie, la mort, le renouvellement, les maux, le diagnostic, la thérapie et la guérison, l'équilibre, la création, la destruction, la transformation, l'ordre et l'initiation. Le choix, de ne retenir que les sept premières notions pour constituer les têtes de chapitre de la cinquième partie, a été dicté par leur cohérence thématique (vie, mort, renouvellement d'un côté ; maux, diagnostic, thérapie, guérison de l'autre), leur capacité à fédérer les significations symboliques exploitées ainsi que leur rapport à la médecine. Quant aux autres, elles apparaissent de toute façon soit en filigrane soit clairement sous la forme de sous-thématiques (groupes de significations symboliques) : les concepts de création ou de genèse transsudent par exemple au travers des concepts de géniteur, de fécondité, de fertilité. Celui de destruction est présent dans les catégories « mort » et « maux ». Les limites de cet agencement tiennent à la polysémie des termes « maux » ou « guérison ». D'autant que ces termes n'ont pas fait l'objet de définition précise de notre part. Il est par exemple discutable au premier abord de faire figurer les pulsions instinctives et les tendances régressives dans la partie mal puisque cela semble signifier qu'elles sont connotées péjorativement. Or, l'idée de mal est entendue dans un sens très large et englobe tout ce qui se rapporte au régime nocturne de l'image, en opposition avec le schème lumino-ascensionnel qui constitue la trame de fond sous-jacente aux concepts de diagnostic et de guérison.

3/ CRITIQUE DES RÉSULTATS :

Tout d'abord, les conséquences des biais de sélection, à savoir la non exhaustivité de notre recueil de données et le manque de représentativité des auteurs auxquels nous nous sommes référés, sont à relativiser par la concordance et l'interdisciplinarité de ces mêmes écrivains aujourd'hui très reconnus dans leurs domaines de prédilection respectifs. La survivance, dans certains textes étudiés, d'approches possiblement désuètes est à attribuer à la vie assez lente de ce champ de recherche qui rassemble un nombre limité de personnes dans le monde, et qui de ce fait sont contraints de

s'appuyer sur des textes parfois anciens qui, d'un côté, restent des apports importants, mais, d'un autre, mobilisent des approches plus discutables. Les limites qualitatives — inhérentes aux biais d'investigation et déclinées à l'échelle des concepts que nous avons employés pour rendre compte du sens symbolique du caducée — sont à pondérer pour deux raisons. La première est que le monde des symboles archétypaux, qui nous intéresse plus particulièrement, n'évolue (pour ainsi dire) pas. Ce qui rend évidemment moins cruciale la démarche scientifique d'obtention de la source primaire. La seconde est la sélection de données uniquement récurrentes et essentielles. Quant à l'utilisation de certaines données soumises à l'interprétation des auteurs sur lesquels nous nous sommes reposés, nous touchons aux limites de la transposition de la démarche de recherche scientifique expérimentale à une démarche de recherche herméneutique. Ensuite, nous constatons que les significations symboliques du caducée mises en évidence ne semblent pas strictement en adéquation, tout du moins à première vue, avec le statut d'emblème médical de notre objet de recherches. Existe-t-il vraiment une inadéquation ou une discordance de fond entre le sujet médical et le sens de l'objet qui l'incarne, tout du moins selon un plan de lecture symbolique ? Une réponse positive reviendrait à se demander quelle en est (ou quelles en sont) la (ou les) cause(s) ? Plusieurs pistes de réflexion pourraient alors se dégager. En effet, il se pourrait que ce soit l'étude en elle-même qui soit inappropriée et/ou faillible de part le choix de son axe symbolique et/ou de sa méthodologie. Nous pourrions également nous interroger à propos de la pertinence du choix de cette association d'images en tant qu'emblème médical. Ce qui reviendrait à se demander si le caducée est caduc et/ou si d'autres images conviendraient mieux pour représenter l'art médical. L'autre axe de réflexion consiste à adopter le raisonnement inverse en considérant que la problématique d'adéquation évoquée quelques lignes plus haut est plus formelle qu'essentielle. En souscrivant à cette dernière hypothèse, de nouvelles questions nous viennent à l'esprit. Les concepts associés symboliquement au caducée sont-ils plus vastes que le simple cadre de la médecine ? Est-ce notre vision contemporaine et occidentale de la médecine « Evidence-Based Medicine » (EBM ou médecine actuelle) qui est trop étroite pour englober ces significations ?

PARTIE 7 : CONCLUSION

Nous avons retenu comme définition du caducée, au sens large du terme, l'ensemble des combinaisons associant un axe vertical (arbre ou bâton ou baguette voire tige ou perche), un (ou des) serpent(s) et un élément surajouté optionnel (miroir ou ailes ou autre(s)). Suite à un long parcours historique dans la construction de son image, le caducée acquiert sa forme actuelle en 1962. Nous avons tenté de décrypter les significations symboliques de ce caducée contemporain après avoir étudié la nature et quelques caractéristiques des symboles. Ces derniers ont été définis comme des objets (ou images, faits, gestes, formules) évoquant ou représentant indirectement, dans le collectif humain, par une correspondance analogique, un (ou plusieurs) concept(s). Les images symboliques archétypales — comme l'arbre, le serpent ou la lumière réfléchi par le miroir — se rapportent à des objets (cosmique, physique, biologique, couleur, forme...) dont les caractéristiques objectives les pré-déterminent à exprimer et ainsi à figurer une (ou plusieurs) notion(s). Dans le cas des symboles archétypaux ou fondamentaux, le symbolisant (image symbolique) entretient un rapport analogique constant avec le symbolisé (concept). Nous avons adhéré aux points de vue de Gilbert Durand et de Gaston Bachelard envisageant tout d'abord l'imagination comme une capacité de former des images mais également de déformer celles fournies par la perception. Retenons enfin de l'imagination son dynamisme créateur et transformateur structuré et rendu fonctionnel par les schèmes. Ces schèmes ou symboles moteurs — squelette dynamique, canevas fonctionnel de l'imagination, à ancrage neuro-psycho-biologique et à tonalité affective — constitueraient les racines de la figuration symbolique autours desquels des ensembles d'images symboliques archétypales homologues graviteraient. Dans la hiérarchie des symboles, l'importance des pièces constitutives du caducée — que sont l'arbre, le serpent et le rouge — n'est plus à prouver. La portée symbolique du miroir tient à sa situation culminante et au fait qu'il réfléchisse la lumière. Il renvoie au schème lumino-ascensionnel. Les significations symboliques du caducée dépassent largement la fonction utilitariste de ce dernier. Elles sont profondes, multiples et ambivalentes. Elles se réfèrent à la vie et aux origines, dans une bien moindre mesure à la mort et à la destruction et enfin au renouvellement cyclique perpétuel bio-cosmique. Par ailleurs, le caducée exprime des notions telles que les maux, le diagnostic, la thérapie et la guérison au sens large des termes. On rattache au serpent comme à l'arbre les concepts de genèse de l'univers, de vie et celles qui s'y apparentent comme la sexualité, la fertilité, la fécondité et l'évolution. L'idée de renouvellement — renouvellement du collectif humain, régénération de la vie végétale ou animale, impliquant *de facto* celles de mort et de destruction — est également très présente. Bien qu'à proprement parler aucune partie ne lui ait été consacrée, eu égard à sa transversalité, la notion de transformation temporelle est omniprésente (cyclicité, longévité, éternité mais aussi tendances entropiques et néguentropiques). Le caractère vertical ascendant du serpent arboricole, qui se rattache également au schème lumino-ascensionnel, domine la symbolique de cet emblème médical. En d'autres termes, le caducée — avec son serpent enroulé

autour du bâton tête en haut — représente la thérapie, la guérison. C'est à dire les maux maîtrisés, éradiqués après une phase de diagnostic consistant, par le biais du miroir, à faire la lumière sur les maux. Incarnés par les serpents nocturnes, telluriques, rampants, grouillants, ils correspondent psychologiquement aux tendances régressives, instinctives et au Ça tandis qu'à l'échelle du cosmos : ils font allusions au chaos. Lorsque c'est le regard hypnotiseur du serpent ou les aspects néfastes du miroir qui sont mis en avant, ils évoquent, sur le plan moral, les tentations et le mensonge ou encore l'illusion. En tant que prédateur ou associé au rouge, c'est l'idée de danger et de destruction qui est mise en relief. Le miroir, quant à lui, est essentiellement celui de l'appréhension indirecte de la connaissance et donc de la prudence nécessaire à toute démarche diagnostique. Il est aussi celui de la connaissance de soi et de l'introspection. Le concept de guérison qui émane de la symbolique ascensionnelle du caducée est celui de la victoire du régime diurne de l'image sur le régime nocturne et de tous ses corollaires : des héros et/ou divinités solaires sur les monstres ophidiens telluriques ou aquatiques de la mythologie, de l'esprit sur le corps ou sur les tendances instinctives, du Surmoi sur le Ça, de l'ordre cosmique sur le chaos, du Bien sur le Mal, de la thérapie sur la maladie. Au côté de cette notion : celle d'équilibre psychique (entre le Ça, le Moi, le Surmoi) source d'harmonie du corps et de l'esprit. Ces résultats nous amènent à nous interroger à propos de l'adéquation ou au contraire de la discordance qui semblerait exister entre l'essence de la médecine et le sens de l'objet qui l'incarne. Enfin, les concepts associés symboliquement au caducée permettent d'engager des réflexions à propos de la médecine : de sa nature et de sa pratique.

Le Président de la thèse,



Vu et permis d'imprimer
Lyon, le 20 07 15
23 JUL. 2015

VU : Le Doyen de la Faculté de Médecine
Lyon-Est

Professeur Jérôme EYENNE



Vu : Pour Le Président de l'Université
Le Président du Comité de Coordination
des Etudes Médicales,

Professeur François-Noël GILLY



PARTIE 8 : RÉFÉRENCES

BIBLIOGRAPHIQUES

ALBERTS B. & AI. Biologie moléculaire de la cellule. Paris : éd. Médecine-Sciences, Flammarion, 3^{ème} édition ; 2000.

ACADÉMIE FRANÇAISE. Dictionnaire de l'Académie française. Paris : éd. Imprimerie Nationale, 9^{ème} édition ; 2000.

ALLEAU R. Aspects de l'alchimie traditionnelle (1953). Paris : éd. de Minuit ; 2008.

ALEXANDRE C. Dictionnaire grec-français. Paris : éd. Hachette, 11^{ème} édition ; 1850 (consulté le 11/11/2013). Dictionnaire grec-français composé sur un nouveau plan où sont réunis et coordonnés les travaux de Henri {en ligne}.

<https://archive.org/stream/dictionnairegrec00alexuoft#page/272/mode/2up>

<https://archive.org/stream/dictionnairegrec00alexuoft#page/1348/mode/2up>

APOLLODORE. Livre II (consulté le 12/5/15). Apollodore : Bibliothèque : livre II {en ligne}.
<http://remacle.org/bloodwolf/erudits/apollodorebiblio/livre2.htm>

APOLLODORE. Livre III (consulté le 9/2/2015). Apollodore III, 10, 3 {en ligne}.
http://ugo.bratelli.free.fr/Apollodore/Livre3/III_10_3.htm

BACHELARD G. La terre et les rêveries de la volonté : essai sur l'imagination de la matière (1948). Paris : éd. José Corti, 2^{ème} édition ; 2007.

BACHELARD G. L'air et les songes : essai sur l'imagination du mouvement (1943). Malesherbes : éd. José Corti, 8^{ème} édition ; 2010a.

BACHELARD G. La terre et les rêveries du repos (1946). Paris : éd. José Corti, 2^{ème} édition ; 2010b.

BACHELARD G. L'eau et les rêves : essai sur l'imagination de la matière (1941). Paris : éd. José Corti, 12^{ème} édition ; 2012a.

BACHELARD G. La psychanalyse du feu (1938). Paris : éd. Gallimard ; 2012b.

BACHELARD G. La poétique de l'espace (1957). Paris : éd. Quadrige, 11^è édition ; 2013a.

BACHELARD G. La poétique de la rêverie (1960). Paris : éd. Quadrige ; 2013b.

BAUDELAIRE C. Les Fleurs du Mal (1857). Paris : éd. Flammarion ; 1999.

BAUDOIN M. La préhistoire des étoiles : les Pléiades au Néolithique. Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris. Persée : Portail de revues de sciences humaines et sociales {en ligne}. Année 1916, Vol 7, n°7-1, pp. 25-103 (consulté le 15/10/2013). Disponibilité sur internet : <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bmsap_0037-8984_1916_num_7_1_8777>

BAUDOIN M. La préhistoire du caducée. Paris : Extrait de la Médecine internationale illustrée ; 1918.

BAYARD J.P. Le symbolisme du caducée. Paris : éd. Maisnie ; 1987.

BLAYNEY K. Sept 2002, revised Oct 2005 (consulté le 22/4/2014). The Caduceus vs the staff of Asclepius (Asklepian) {en ligne}. <http://drblayney.com/Asclepius.html#Friedlander>

BERCHER J.M. HASSENFORDER J.M. Les débuts du « caducée » médical dans le corps de santé militaire et l'institution d'un emblème international. La Presse Médicale ; 11 février 1953 ; 61 (9).

BERNAND C. Quetzalcoatl, le serpent à plumes. Paris : éd. Larousse ; 2010.

BIEDERMANN H. Dictionary of symbolism. New York : éd. Meridian Penguin Group USA Inc ; 1994.

BONNEFOY Y & AI. Dictionnaire des mythologies. Paris : éd. Flammarion ; 1981.

BOUCHER J. La symbolique maçonnique. Paris, éd. Dervy ; 1988.

BOULNOIS J. Le Caducée et la symbolique dravidienne indo-méditerranéenne de l'arbre, de la pierre, du serpent et de la déesse-mère. Paris : éd. Maisonneuve ; 1989.

BOYER R. L'Edda poétique (1992). Paris : éd. Fayard ; 2002.

CARRIER C. Le livre des morts de l'Égypte ancienne. Paris : éd. Cybèle ; 2009.

CASTIGLIONI C. Histoire de la Médecine. Paris : éd. Payot ; 1931.

CENTRE RÉGIONAL DE DOCUMENTATION PÉDAGOGIQUE DE FRANCHE-COMTÉ. La Vouivre (consulté le 16/3/2015). La vouivre {en ligne}. <http://crdp.ac-besancon.fr/vouivre/intro.htm>

CHAMOIX F. La civilisation grecque. Paris : éd. Arthaud ; 1977.

CHEVALIER J, GHEERBRANT A. Dictionnaire des symboles. Paris : éd. Laffont R.S.A. et Jupiter ; 2012.

CHIRPAZ F. L'expérience du sacré selon Mircea Eliade (consulté le 7/1/2014). Contrepointphilosophique ; 2005 {en ligne}. Disponibilité sur internet : <http://www.contrepointphilosophique.ch/Philosophie/Pages/FrancoisChirpaz/MirceaEliade.pdf>

CHOISY M. & AI. Le serpent et ses symboles. Alliance Mondiale des religions. Méolans-Revel : éd. Désiris ; 1994.

CIRLOT J.E. A dictionary of symbols. London : éd. Routledge, 2^{ème} édition ; 1971.

CLERCQ DE D. Etymons grecs et latins du vocabulaire français (consulté le 9/12/13). <http://pot-pourri.fltr.ucl.ac.be/itinera/ebook/etymons.pdf> {en ligne}.
<http://pot-pourri.fltr.ucl.ac.be/itinera/ebook/etymons.pdf>

COLLECTIF DES CAHIERS. Les cahiers de la Franc-Maçonnerie numéro 8, Qu'est qu'un symbole ? Paris : éd. OXUS ; 2011.

COLIN D. Dictionnaire des symboles, des mythes et des légendes. Paris : éd. Hachette ; 2000.

COURAUD C. Pour une étude méthodologique des colorants préhistoriques. Persée : Portail de revues de sciences humaines et sociales {en ligne}. Année 1983, Vol. 80, n° 4, pp. 104-110 (consulté le 2/2/2015). Disponibilité sur internet : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bspf_0249-7638_1983_num_80_4_5429

CUMONT F. Recherches sur le symbolisme funéraire des romains. Paris : éd. Geuthner ; 1942.

DAUZAT A. DUBOIS J. MITTERAND H. Dictionnaire étymologique et historique du français.
Malesherbes : éd. Larousse ; 1993

DECHARNEUX B. & NEFONTAINE L. Que sais-je ? Le symbole. Paris : 2^e éd. PUF ; 2006.

DECIRON F. Le caducée médical au fil du temps {Thèse pour le Doctorat en Médecine}. Angers :
Université d'Angers, Faculté mixte de Médecine et de Pharmacie d'Angers ; 1992.

DEJOB L. Histoire et symbolique du caducée {Thèse pour le Doctorat en Médecine}. Saint-Etienne :
Faculté de Médecine de Médecine Jacques Lisfranc ; 2001.

DESRUISSEAU P. Popol Vuh. Le livre des évènements. Bible américaine des mayas quichés. Paris :
éd. Castor Astral ; 1985.

DIEL P. Le symbolisme dans la bible. Paris : éd. Payot ; 1975.

DIEL P. Le symbolisme dans la mythologie grecque (1952). Paris: éd. Payot ; 2002.

DILLEMANN G. Les emblèmes corporatifs des pharmaciens français : la coupe d'Hygie et le serpent
d'Épidaure. Prod et Probl Pharma, Vol 20, numéro 7 ; juil.. 1965a.

DILLEMANN G. Les insignes distinctifs des corps de santé militaires. Prod et Probl Pharma, Vol 20,
numéro 9 ; septembre 1965b.

DONTENVILLE H. La France mythologique : travaux de la société mythologique française. Paris : éd.
Henri Veyrier Tchou ; 1980.

DUMAITRE P. Médecine et médecins. La longue marche de la médecine. Paris : éd. Magnard ; 1977.

DURAND G. L'imagination symbolique (1964). Paris : éd. Quadrige/PUF, 5^{ème} édition ; 2003.

DURAND G. Les structures anthropologiques de l'imaginaire - Introduction à l'archétypologie
générale (1960). Vottem : éd. Dunod, 11^{ème} édition ; 2011.

ELIADE M. Traité d'histoire des religions (1949). Paris : éd. Payot & Rivages ; 2007.

ELIADE M. Aspects du mythe (1963). Paris : éd. Gallimard ; 2011.

ELIADE M. Images et symboles (1952). Essais sur le symbolisme magico-religieux. Nanterre : éd. Gallimard ; 2013.

FARJON A. *Taxodium mucronatum*. The IUCN Red List of Threatened Species {en ligne}. Année 2013, Version 2014.3. *Taxodium mucronatum* (Mexican Cypress, Montezuma Bald Cypress) (consulté le 25/3/2015). Disponibilité sur internet : <http://www.iucnredlist.org/details/34029/0>

FARJON A. & SCHMID R. *Sequoiadendron sempervirens*. The IUCN Red List of Threatened Species {en ligne}. Année 2013, Version 2014.3. *Sequoiadendron sempervirens* (California Redwood, Coast redwood, Redwood) (consulté le 25/3/2015). Disponibilité sur internet : <http://www.iucnredlist.org/details/34051/0>

FAROUDJA P. Caducée ou bâton d'Esculape ? Recherches sur notre « emblème ». {Thèse pour le Doctorat en Médecine}. Limoges : Université de Limoges Faculté de Médecine ; 1998.

FRAZER P. Mythe : la vision de Claude Lévi-Strauss. (consulté le 13/12/2013). Mythe : la vision de Claude Lévi-Strauss Pierre Fraser {en ligne}. <http://pierre-fraser.com/2012/09/07/mythe-la-vision-de-claude-levi-strauss/>

FREUD S. Introduction à psychanalyse (1916). Paris : éd. Payot & Rivages ; 2001.

FRÉMY E. Histoire de la Manufacture royale des glaces de France au XVII^{ème} et au XVIII^{ème} siècle (consulté le 8/2/2015).

Full text of « Histoire de la Manufacture royale des glaces de France au XVII^{ème} et au XVIII^{ème} siècle » {en ligne}. http://archive.org/stream/histoiredelamanu00fruoft/histoiredelamanu00fruoft_djvu.txt

GABORIEAU M. Les fêtes, le temps et l'espace : structure du calendrier hindou dans version indo-népalaise. Persée : Portail de revues de sciences humaines et sociales {en ligne}. Année 1982, Vol 22, n° 3, pp. 12-14 (consulté le 8/3/15). Disponibilité sur internet : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1982_num_22_3_368301

GABUT J.J. Les symboles de la franc-maçonnerie. Signes, mots, couleurs et nombres. Paris, éd. Dervy ; 2008.

GARDIN N. OLORENSHAW R. GARDIN J. KLEIN O. Petit Larousse des symboles universels. Paris : éd. Larousse ; 2011.

GEELHOED G.W. The caduceus as a medical emblem : Heritage or heresy ? Southern medical journal 1988 ; 81 : pp. 1155-1161.

GIMARAY V. Bibliothèque des symboles. Le serpent. Puiseaux : éd. Pardès ; 2003.

GRAVES R. Les mythes grecs (1955). Paris : Arthème Fayard ; 1981.

GUÉNON R. Le symbolisme de la croix (1931). Paris : éd. Véga ; 2007.

HART G.D. The earliest medical use of the caduceus. Canadian Medical Association Journal {en ligne}. 9 décembre 1972, Vol. 107 : pp. 1107-1110. (consulté le 9/5/2014). Disponibilité sur internet : <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1941059/?page=1>

HÉSIODE. La théogonie (consulté le 12/5/15). Hésiode : La théogonie (traduction) {en ligne}. <http://remacle.org/bloodwolf/poetes/falc/hesiode/theogonie.htm>

HOMÈRE. Hymnes homériques à Hermès (consulté le 12/5/15). Hymne homérique à hermès traduit par Leconte de Lisle (1868) {en ligne}. <http://www.mediterranees.net/mythes/hymnes/hymne2.html>

HOMÈRE. Odyssée (consulté le 12/5/15). Homère, Odyssée, Chant 24 (traduction française) {en ligne}. <http://remacle.org/bloodwolf/poetes/homere/odyssee/livre24.htm>

HIRSCH C. & DAVY MM. L'arbre. Paris : éd. Leboud ; 1997.

IMBS P. Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX^{ème} et du XX^{ème} (1789-1960). Paris : éd. Klincksieck ; 1975.

JOANNÈS F, MICHEL C. Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne. Paris : éd. Robert Laffont ; 2001.

JUNG C.G. Dialectique du Moi et de l'inconscient (1933). Zurich : éd. Gallimard ; 1964a.

JUNG C.G. L'homme et ses symboles (1964). Paris : éd. Robert Laffont ; 1964b.

JUNG C.G. Les racines de la conscience (1954). Paris : éd. Buchet/Chastel ; 1971.

KASAS S. STRUCKMANN R. Importants centres médicaux de l'Antiquité-Epidaure et Corinthe - Quand la Médecine était encore divine. Athènes : éd. Kasas ; 1979.

LAPLANCHE J. & PONTALIS J.B. Vocabulaire de la psychanalyse. Paris : éd. Quadrige/PUF, 5^{ème} édition ; 2007.

LAROUSSE. Le grand Larousse encyclopédique. Bergame : éd. Larousse ; 2007.

LENOURY L. Le caducée au cours des âges. {Thèse pour le Doctorat en Médecine}. Paris ; 1925.

LÉVI-STRAUSS C. Anthropologie structurale. Paris : éd. Plon 2^{ème} édition ; 1974.

LITTRÉ. Dictionnaire de la langue française, Tome 1. Versailles : éd. Encyclopaedia Britannica France ; 2001.

LOUVRE. Louvre.fr (consulté le 28/10/2013). Démons et génies – Mésopotamie Musée du Louvre Paris {en ligne}. <http://www.louvre.fr/routes/demons-et-genies>

MATTISON C. Tous les serpents du monde. Lonay : éd. Delachaux/Niestlé ; 2008.

MATTIUSSI L. Schème, type, archétype. Chauvin D. & Al. Questions de mythocritique. Dictionnaire. Paris : éd. Imago, 2005 (consulté le 26/8/2014) Schème, type, archétype {en ligne}. http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/94/67/34/PDF/LM_scheme-type-archetype.pdf

MARCELIN E. Les grands dieux du vodou haïtien. Persée : Portail de revues de sciences humaines et sociales {en ligne}. Journal de la Société des Américanistes. Année 1947, Vol. 36, n° 36, pp. 51-135 (consulté le 10/3/2015). Disponibilité sur internet : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-9174_1947_num_36_1_2357?_Prescripts_Search_tabs1=standard&

MELCHIOR-BONNET S. Histoire du miroir. Paris, éd. Imago ; 1994.

MINISTÈRE DE LA CULTURE. Culture.gouv.fr. (consulté le 23/10/2013). Mégalithes du Morbihan, {en ligne} : <http://www.culture.gouv.fr/fr/arcnat/megalithes/fr/mega/fsmegagavess.htm>

MOREL C. Dictionnaire des symboles, mythes et croyances. Paris : éd. L'archipel ; 2004.

MORGAN J. Recherches sur les origines de l'Égypte. L'âge de la pierre et les métaux {en ligne}. Paris éd. Ernest Leroux ; 1897 (consulté le 9/11/2013). Disponibilité sur internet :
<<https://archive.org/stream/recherchessurles01morg#page/114/mode/2up>>

MOUGEOT R.R. Le miroir. Symbole des symboles. Lyon : éd. Cosmogone ; 2011.

NADAILLAC. Le bâton de commandement de Montgaudier. Bulletins de la société d'anthropologie de Paris. Volume 10. Numéro 10, pp. 7-10. Année 1887 {en ligne}. Le bâton de commandement de Montgaudier (consulté le 7/10/2013). Disponibilité sur internet :
<http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bmsap_0301-8644_1887_num_10_1_5277>

NARBY J. Le serpent cosmique. L'ADN et les origines du savoir. Genève : éd. Georg ; 1995.

NEWMAN, DORLAND, AM, MD, FACS. The american illustrated medical dictionary, éd. Philadelphia and London, 21^{ème} édition. : WB Saunders Company ; 1947.

OMS. Mai 1961, annexe 4 (consulté le 13/5/2014). Actes officiels de l'organisation mondiale de la santé numéro 110 {en ligne}.
http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/89766/1/Official_record110_fre.pdf

OVIDE. Les métamorphoses. Barcelone : éd. Gallimard folio classique ; 2013.

PARISOT R. Petite bibliothèque des symboles. L'arbre. Puiseux, éd. Pardès ; 1998.

PASTOUREAU M. Bestiaires du Moyen-Âge. Paris, éd. du Seuil ; 2011.

PASTOUREAU M. Couleurs, images, symboles. Études d'histoire et d'anthropologie. Paris, éd. Le Léopard d'Or ; 1989.

PASTOUREAU M. Dictionnaire des couleurs de notre temps. Symbolique et société. Paris, éd. Bonneton ; 1992.

PASTOUREAU M & Al. L'arbre : histoire naturelle et symbolique de l'arbre, du bois et du fruit au Moyen-Âge. Paris : éd. Le léopard d'Or ; 1993.

PAUSANIAS. Livre II : La Corinthie (consulté le 9/2/15). Pausanias : Livre II : La Corinthie (traduction) {en ligne}. <http://remacle.org/bloodwolf/erudits/pausanias/corinthe.htm#XXVI>

PELOU P. Instantanés suisses. éd. Harmattan ; 2014, (consulté le 9/5/2014). Instantanés suisses – Pierre Pelou – Google livres {en ligne}.

[http://books.google.fr/books?id=QwM0AwAAQBAJ&pg=PA311&lpg=PA311&dq=CADUCÉE+SUISSE+IMPRIMEUR+FROBEN&source=bl&ots=rG-](http://books.google.fr/books?id=QwM0AwAAQBAJ&pg=PA311&lpg=PA311&dq=CADUCÉE+SUISSE+IMPRIMEUR+FROBEN&source=bl&ots=rG-7oGoKGS&sig=v0to2WNqkTrit5n489YppMBM98Q&hl=fr&sa=X&ei=2p9sU6L0E5PLOAWPgoHICg&ved=0CDAQ6AEwAA#v=onepage&q=CADUCÉE%20SUISSE%20IMPRIMEUR%20FROBEN&f=false)

[7oGoKGS&sig=v0to2WNqkTrit5n489YppMBM98Q&hl=fr&sa=X&ei=2p9sU6L0E5PLOAWPgoHICg&ved=0CDAQ6AEwAA#v=onepage&q=CADUCÉE%20SUISSE%20IMPRIMEUR%20FROBEN&f=false](http://books.google.fr/books?id=QwM0AwAAQBAJ&pg=PA311&lpg=PA311&dq=CADUCÉE+SUISSE+IMPRIMEUR+FROBEN&source=bl&ots=rG-7oGoKGS&sig=v0to2WNqkTrit5n489YppMBM98Q&hl=fr&sa=X&ei=2p9sU6L0E5PLOAWPgoHICg&ved=0CDAQ6AEwAA#v=onepage&q=CADUCÉE%20SUISSE%20IMPRIMEUR%20FROBEN&f=false)

PHILIBERT M. Dictionnaire des symboles fondamentaux. Monaco : éd. Rocher ; 2000.

PICOCHÉ J. Dictionnaire étymologique du Français. Paris, éd. Le Robert ; 1992.

PINDARE. Les pythiques (consulté le 9/2/2015). Pindare : Les pythiques (traduction) {en ligne}. <http://remacle.org/bloodwolf/poetes/falc/pindare/pythiques.htm#8a>

POMEL F. Présentation : réflexions sur le miroir (consulté le 5/2/2015). http://www.pur-editions.fr/couvertures/1222691094_doc.pdf {en ligne}.

http://www.pur-editions.fr/couvertures/1222691094_doc.pdf

PONT-HUBERT C. Dictionnaire des symboles, des rites et des croyances. Paris : éd. La Flèche ; 1995.

PORTAL F. Des couleurs symboliques dans l'Antiquité, le Moyen-Âge et les temps modernes. Paris, éd. Treuttel et Würtz ; 1857 (consulté le 2/2/2015). Des couleurs symboliques dans l'antiquité, le

moyen âge et les temps modernes : Frédéric Portal : Free Download & Streaming : internet Archive. {en ligne}. <https://archive.org/details/descouleurssymb00portgoog>

REY A. Le Robert. Dictionnaire culturel en langue française. Paris : éd. Le Robert ; 2005.

RIG VEDA. Rig-Véda ou Livre des hymnes. Paris : éd. Maisonneuve ; 1984.

RIGAUD A. Les bâtons percés : décors énigmatiques et fonction possible. Gallia préhistoire. Persée : Portail de revues de sciences humaines et sociales {en ligne}. Année 2001, Vol. 43, n° 43, pp. 101-151 (consulté le 7/10/2013). Disponibilité sur internet : <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/galip_0016-4127_2001_num_43_1_2176>

RONNBERG A. & MARTIN K. Le livre des symboles. Réflexions sur des images archétypales. Hohenzollernring : éd. Taschen ; 2011.

ROSE J. La légende des soleils : mythes aztèques des origines. Toulouse : éd. Anacharsis ; 2007.

ROUSSEAU M.L. Histoire d'un symbole : le caducée {Thèse pour le Doctorat en Médecine}. Limoges : Université de Limoges, Faculté de Médecine Pharmacie de Limoges ; 1997.

ROUSSEAU R.L. Le langage des couleurs. Énergie, symbolisme, vibrations et cycles des structures colorées. Saint Jean de Braye : éd. Dangles ; 1980.

SAINT EXUPÉRY A. Le Petit Prince (1943). Evreux : éd. Gallimard ; 1987.

SÉNAT. 6 novembre 1997 (consulté le 13/5/2014). Stationnement des véhicules des médecins et infirmiers – Sénat {en ligne}.

<http://www.senat.fr/questions/base/1997/qSEQ971104087.html>

SCHMID R. & FARJON A. *Sequoiadendron giganteum*. The IUCN Red List of Threatened Species {en ligne}. Année 2013, Version 2014.3. *Sequoiadendron giganteum* (Bigtree, Giant Sequoia, Sequoia, Sierra redwood) (consulté le 26/3/2015). Disponibilité sur internet : <http://www.iucnredlist.org/details/34023/0>

SCHMIDT K. Göbekli Tepe, Southeastern Turkey. A Preliminary Report on the 1995-1999 Excavations. Persée : Portail de revues de sciences humaines et sociales {en ligne}. Année 2000, Vol. n° 26, pp. 45-54 (consulté le 18/10/2013). Disponibilité sur internet :

<http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/paleo_0153-9345_2000_num_26_1_4697>

SEGOND. La Bible. L'original avec les mots d'aujourd'hui. Genève : éd. Segond 21, 6^{ème} édition ; 2010.

SENS CRITIQUE. Les serpents au cinéma (consulté le 17/3/2015).

Les serpents au cinéma – liste de 62 films – sens critique {en ligne} http://www.senscritique.com/liste/Les_serpents_au_cinema/138473#page-1/

SERINGE P. Les symboles dans l'art, dans les religions et dans la vie de tous les jours (1987). Paris : éd. Sum Le Hameau ; 2003.

SERVI K. Mythologie grecque – Dieux et Héros – Guerre de Troie – Odyssée. Athènes : éd. Ekdotike Athenon ; 2012.

STRITCH L & AI. *Pinus longaeva* The IUCN Red List of Threatened Species {en ligne}. Année 2011, Version 2014.3. *Pinus longaeva* (Bristlecone Pine, Great Basin Bristlecone Pine, Intermountain Bristlecone Pine) (consulté le 26/3/2015). Disponibilité sur internet : <http://www.iucnredlist.org/details/34024/0>

STURLUSON S. L'Edda : récits de mythologie nordique. Paris : éd. Gallimard ; 2000.

TALBOT. E. Dictionnaire français-grec. Paris : éd. Universitas bibliotheca Delalain, 13^{ème} édition (consulté le 8/12/13). Dictionnaire français-grec : suivi d'un vocabulaire des noms propres {en ligne}. <https://archive.org/stream/dictionnairefran00talb#page/492/mode/2up>

TIGGELEN R, DERLEYN P. « La guerre des serpents n'aura pas lieu... » ou le caducée est-il caduque ? Med Mil Belg {en ligne}. Année 1996 ; 10(3) : pp. 124-126. (consulté le 14/10/2013). Disponibilité sur internet : <http://misraim3.free.fr/divers/symbolisme_du_caducee.pdf>

VAISSEAUX A. Le caducée : histoire et symbolisme {Thèse pour le Doctorat en Médecine}. Paris : Université Paris IX Faculté de Médecine Paris-Sud ; 1991.

VARIN M. La symbolique du serpent sur le continent américain. {Thèse pour le Doctorat Vétérinaire}. Créteil : Faculté de Médecine de Créteil, École nationale vétérinaire d'Alfort ; 2008.

VEZIN G. Le caducée et le bâton d'Esculape. Histoire de la Médecine 1966 ; 16 : pp. 2-31.

VIALOU D. Sur les traces du serpent (consulté le 7/10/2013). Sur les traces du serpent-Denis Vialou {en ligne}. <<http://tracesduserpent.ens-lyon.fr/denis-vialou-54001.kjsp>>

VON FRANZ M.L. Alchimie. Une introduction au symbolisme et à la psychologie. Paris : éd. La fontaine de pierre ; 2000.

WARBURG A. Le rituel du serpent : récit d'un voyage en pays pueblo (1923). Paris, éd. Macula, 2^{ème} édition ; 2003.

WIRTH O. Le symbolisme hermétique dans ses rapports avec l'alchimie et la franc-maçonnerie. Paris : éd. Dervy ; 2012.

WUNENBURGER J. J. Que sais-je ? L'imaginaire. Paris, éd. PUF ; 2003.

WUNENBURGER J. J. L'imagination mode d'emploi. Paris : éd. Manucius ; 2011.

WUNENBURGER J. J. La pensée de Gaston Bachelard (consulté le 5/8/2014). La pensée de Gaston Bachelard. Implications philosophiques ; 2012 {en ligne}. <http://www.implications-philosophiques.org/wordpress/wp-content/uploads/2012/07/Bachelard.pdf>

PARTIE 9 : RÉFÉRENCES ICONOGRAPHIQUES

Iconographie 1 : Image du caducée médical de vignette automobile (consulté le 3/2/2013). Le caducée des Médecins et l'emblème de la fonction médicale {en ligne}.

http://www.aly-abbara.com/histoire/Mythologie/Grece/images/Caducee_Medecins.html

Iconographie 2 : Frise préhistorique et protohistorique d'après une simplification de celle de Bruno Maureille, Les premières sépultures. Paris : éd. Le Collège de la cité (consulté le 6/10/2013). Préhistoire – Protohistoire – Chronologie – Hominidés {en ligne}.

<http://www.hominides.com/html/chronologie/chronologie.php>

Iconographie 3 : Liste des sites paléolithiques (consulté le 7/10/2013). Paléolithique : périodes et principaux sites. Wikipédia. Portail : Préhistoire/Paléolithique - Wikipédia {en ligne}.

<http://fr.wikipedia.org/wiki/Portail:Préhistoire/Paléolithique>

Iconographie 4 : Photographie de serpents gravés sur un bâton de commandement ou bâton percé magdalénien de Montgaudier en Charentes (France) (consulté le 8/10/2013). Sur les traces du serpent – Denis Vialou {en ligne}. <http://tracesduserpent.ens-lyon.fr/denis-vialou-54001.kjsp?RH=ENTRETIENS-SERPENT>

Iconographie 5 : Photographie d'une stèle de Göbekli Tepe en Anatolie (Turquie) et datant de 9000 ans avant J.-C. (consulté le 9/11/2013). Gobekli tepe, Turkey {en ligne}. <http://www.ancient-wisdom.co.uk/turkeygobekli.htm>

Iconographie 6 : Photographies de stèles de Göbekli Tepe en Anatolie (Turquie) et datant de 9000 ans avant J.-C. (consulté le 9/11/2013). Forum Histoire – Passion Histoire • Consulter le sujet – Le site de Gobekli Tepe {en ligne}. <http://www.passion-histoire.net/viewtopic.php?f=1&t=27510&p=455182>

Iconographie 7 : Photographie de la partie basse de la dalle n°8 du Cairn de Gavrinis dans le Morbihan (France) datant de 3500 ans avant J.-C. ; par Laurent Lescop (consulté le 15/12/2013). Août – 2011 – studio archeo 3D {en ligne}. <http://www.keris-studio.fr/blog/?m=201108>

Iconographie 8 : « Caducée sumérien ». Photographie du vase à libation de Goudéa provenant de Girsu dans l'ancien pays de Sumer en Basse-Mésopotamie (actuellement ville de Tello en Irak) et datant du troisième millénaire avant J.-C.. Musée du Louvre à Paris (France) : Département des antiquités orientales. Numéro A.O. 190 (consulté le 15/12/2013). Single snake on staff – first used by Moses or the cult of Asclepius ? – Historum – History Forums {en ligne}.

<http://historum.com/ancient-history/53487-single-snake-staff-first-used-moses-cult-asclepius.html>

Iconographie 9 : « Caducée Hindou ». Photographie de Nâgakkâls en Inde du Sud (consulté le 23/12/2013). Nagakals – Flickr – Photo Sharing! {en ligne}.

<https://www.flickr.com/photos/obal/472343797>

Iconographie 10 : Photographie d'un lécythe représentant Hermès psychopompe. Réalisation par le peintre De la Phiale, vers 450 avant J.-C.. Musée Staatliche Antikensammlungen de Munich (Allemagne) (consulté le 23/12/2013). Hermes Psykhopompos Staatliche Antikensammlungen 2797 n1 – Hermès – Wikipédia {en ligne}.

https://fr.wikipedia.org/wiki/Hermès#/media/File:Hermes_Psykhopompos_Staatliche_Antikensammlungen_2797_n1.jpg

Iconographie 11 : Photographie d'une copie romaine d'une statue originale grecque du 5^{ème} siècle avant J.-C. d'Hermès *Ingenui*. Musée Pio-Clementino (inv. 544) au Vatican (consulté le 23/12/2013). Hermes Ingenui Pio-Clementino Inv544 – Hermès – Wikipédia {en ligne}.

https://fr.wikipedia.org/wiki/Hermès#/media/File:Hermes_Ingenui_Pio-Clementino_Inv544.jpg

Iconographie 12 : Photographie d'une statuette en bronze (hauteur 15 cm) représentant Mercure. Dragages de Saône, à la pointe de l'île Barbe, en amont de Lyon dans le Rhône (France). Ier-III^{ème} siècle après J.-C.. Musée archéologique national de Saint Germain en Laye (Inv 775507) (consulté le 28/12/2013). Gaule Romaine – Musée archéologie nationale {en ligne}.

<http://musee-archeologienationale.fr/categorie/gaule-romaine>

Iconographie 13 : Photographie d'une statuette de Mercure tenant le caducée (Hauteur : 0,56 m ; poids 2,794 kg). Trésor d'argenterie gallo-romain découvert à Berthouville dans l'Eure (France) en 1830. Conservation au Musée Getty à Los Angeles (États Unis d'Amérique) : département des Monnaies, médailles et antiques (consulté le 28/12/2013). Statuette, « Mercure tenant le caducée » (inv.56.1), BnF {en ligne}.

<http://medaillesetantiques.bnf.fr/ws/catalogue/app/collection/record/ark:/12148/c33gbhctx>

Iconographie 14 : Photographie d'une statue de Mercure. Villa Médicis, Rome (Italie) (consulté le 28/12/2013). VillaMedicis-Cours-Mercure – Mercure (mythologie) – Wikipédia {en ligne}.

[https://fr.wikipedia.org/wiki/Mercure_\(mythologie\)#/media/File:VillaMedicis-Cours-Mercure.JPG](https://fr.wikipedia.org/wiki/Mercure_(mythologie)#/media/File:VillaMedicis-Cours-Mercure.JPG)

Iconographie 15 : Dessin du caducée bi-serpenteaire d'Hermès (consulté le 2/1/2014). Caduceus – Caducée – Wikipédia {en ligne}. <https://fr.wikipedia.org/wiki/Caducée#/media/File:Caduceus.svg>

Iconographie 16 : Reconstitution du trépied de Delphes. V^{ème} siècle avant J.-C. (consulté le 5/1/2014). DELPHI TRIPOD {en ligne}. <http://www.byzantium1200.com/tripod.html>

Iconographie 17 : Photographies d'une Statue d'Asclépios du sanctuaire d'Épidaure et d'une copie d'un original du IV^{ème} siècle avant J.-C.. Conservation au Musée archéologique national d'Athènes (consulté le 6/1/2014). NAMA-Asklepios Epidaure – 420 av. J.-C. – Wikipédia {en ligne}. https://fr.wikipedia.org/wiki/420_av._J.-C.#/media/File:NAMA-Asklepios_Epidaure.jpg

Iconographie 18 : Photographie d'un relief votif dédié à Asclépios pour la guérison d'une jambe. Vers 100 à 200 après J.-C.. Conservation au British Museum de Londres (Royaume Uni d'Angleterre) (consulté le 8/1/2014). Votive relief Asklepios BM809 – Ascl&pios – Wikipédia {en ligne}. https://fr.wikipedia.org/wiki/Asclépios#/media/File:Votive_relief_Asklepios_BM809.jpg

Iconographie 19 : Photographie de *Zamenis longissimus* dite couleuvre d'Esculape, anciennement appelée *Elaphe longissima* (consulté le 10/1/2014). Elaphe longissima {en ligne}. http://www.kingsnake.com/reptilia-italia/My_HomePage_file/longissima2foto.htm

Iconographie 20 : Dessin du bâton d'Asclépios/Esculape (consulté le 12/1/2014). Rod of Asclepius2 – bâton d'Esculape – Wiktionaire {en ligne}. https://fr.wiktionary.org/wiki/bâton_d'Esculape#/media/File:Rod_of_Asclepius2.svg

Iconographie 21 : Photographie de la sculpture du Serpent d'Airain culminant sur le Mont Nebo (Jordanie) par Jerzy Strzelecki (consulté le 15/1/2014). Nebo04(js) – Mont Nébo – Wikipédia {en ligne}. [https://fr.wikipedia.org/wiki/Mont_Nébo#/media/File:Nebo04\(js\).jpg](https://fr.wikipedia.org/wiki/Mont_Nébo#/media/File:Nebo04(js).jpg)

Iconographie 22 : « Caducée de 1804 ». Photographie de l'Insigne de la faluche (consulté le 18/1/2014). Acheter Caducée Médecine-Palme : Stadium, Discipline {en ligne}. <http://www.stadium.fr/boutique/insignes-de-faluche/discipline/358-caducee-medecine-palme.html>

Iconographie 23 : Portait de Nicolas René Dufriche Desgenettes par Antoine François Callet (consulté le 19/1/2014). Médecin NICOLAS-RENE DUFRICHE DESGENETTE (1762-1837) – René-Nicolas Dufriche Desgenettes – Wikipédia {en ligne}.

[https://fr.wikipedia.org/wiki/René-Nicolas_Dufriche_Desgenettes#/media/File:Médecin_NICOLAS-RENE_DUFRICHE_DESGENETTES_\(1762-1837\).jpg](https://fr.wikipedia.org/wiki/René-Nicolas_Dufriche_Desgenettes#/media/File:Médecin_NICOLAS-RENE_DUFRICHE_DESGENETTES_(1762-1837).jpg)

Iconographie 24 : Tableau récapitulatif simplifié des principaux résultats de la troisième partie de thèse.

Iconographie 25 : Version partielle et simplifiée du tableau comparatif de Gilbert Durand, intitulé « Les modes de connaissance indirecte ». L'imagination symbolique. Paris : éd. Quadrige/PUF, 5^{ème} édition ; 2003, p. 18.

Iconographie 26 : Schéma « Le psychisme selon Freud », in De SMEDT, T., Cours d'éducation aux médias (document ppt), Louvain-la-Neuve, UCL, 2008-2009 (consulté le 1/2/2014). Freud : la mauvaise interprétation de notre société – Philosophie, médias et société {en ligne}.

<http://www.philomedia.be/freud-mauvaise-interpretation/>

Iconographie 27 : Tableau de Claude Lévi-Strauss correspondant au mythe d'Œdipe et à ses myèmes. Anthropologie structurale. Paris : éd. Plon 2^{ème} édition ; 1974, p. 245.

Iconographie 28 : Peinture : La Terre par Guiseppe Arcimboldo en 1566. Huile sur bois. Hauteur : 72,2 cm - largeur : 48,7 cm. Collection privée à Vienne (Autriche) (consulté le 15/2/2014). Guiseppe Arcimboldo {en ligne}. <http://www.video-du-net.fr/peinture/giuseppe-arcimboldo.php>

Iconographie 29 : Peinture : Le Feu par Guiseppe Arcimboldo en 1566. Huile sur bois de tilleul. Hauteur : 66,5 - largeur : 51 cm. Kunsthistorisches Museum, Vienne (Autriche) (consulté le 15/2/2014). Guiseppe Arcimboldo {en ligne}. <http://www.video-du-net.fr/peinture/giuseppe-arcimboldo.php>

Iconographie 30 : Peinture : L'Air par Guiseppe Arcimboldo en 1566. Huile sur toile. Hauteur : 74,5 cm - largeur : 56 cm. Collection privée (consulté le 15/2/2014). Guiseppe Arcimboldo {en ligne}. <http://www.video-du-net.fr/peinture/giuseppe-arcimboldo.php>

Iconographie 31 : Peinture : L'eau par Guiseppe Arcimboldo en 1566. Huile sur bois d'aulne. Hauteur : 66,5 - largeur : 50,5 cm. Kunsthistorisches Museum, Vienne (Autriche) (consulté le 15/2/2014). Guiseppe Arcimboldo {en ligne}. <http://www.video-du-net.fr/peinture/giuseppe-arcimboldo.php>

Iconographie 32 : Peinture : La persistance de la mémoire de Salvador Dali en 1931. Huile sur toile. Hauteur 24 cm – largeur : 33cm. Conservation au Museum of Modern Art, New York (consulté le 21/2/2014). Cours du 18 mars 2013 « L’art moderne {en ligne}. <http://art.moderne.utl13.fr/2013/03/cours-du-18-mars-2013/>

Iconographie 33 : Tableau simplifié de la classification isotopique des images de Gilbert Durand. Les structures anthropologiques de l’imaginaire-Introduction à l’archétypologie générale. Vottem : éd. Dunod, 11^e édition ; 2011, pp. 506-507.

Iconographie 34 : Peinture : Route avec un cyprès et une étoile réalisée par Vincent Van Gogh en 1890 (consulté le 24/2/2014). Route avec un cyprès et une étoile – Wikipédia {en ligne}. https://fr.wikipedia.org/wiki/Route_avec_un_cyprès_et_une_étoile

Iconographie 35 : Peinture de serpents dans le sable lors de rituels de guérison Navajo (consulté le 27/2/2014). The serpent in healing ceremonies. The Spiral Grove {en ligne}. <https://thespiralgrove.wordpress.com/2013/02/01/the-serpent-in-healing-ceremonies/>

Iconographie 36 : Photographie d’un miroir égyptien en bronze, 1200 ans avant J.-C.. Musée du Louvre (consulté le 1/3/2014). Egypte louvre 162 – Miroir – Wikipédia {en ligne}. <https://fr.wikipedia.org/wiki/Miroir>

Iconographie 37 : Photographie d’une empreinte de main négative soufflée dans la grotte de Chauvet à Vallon-Pont-d’Arc en Isère (France). Paléolithique supérieur (consulté le 1/3/2014). Chauvet – grotte – Clottes – Art préhistorique – grotte chauvet – Homnindés {en ligne}. <http://www.hominides.com/html/art/grotte-chauvet.php>

Iconographie 38 : Photographie d’un séquoia géant, appelé le « Général Sherman ». Giant Forest, Sequoia National Park en Californie (États Unis d’Amérique) (consulté le 3/3/2014). Séquoia géant « Général Sherman ». Giant Forest, Sequoia National Park {en ligne}. http://www.monumentaltrees.com/fr/usa/californie/tularecounty/2367_giantforest/3660/

Iconographie 39 : Photographie d’un nid de serpents appelé le Narcisse Snake Dens à Manitoba (Canada) (consulté le 8/3/2014). Au milieu du ni de serpents le plus dense du monde. Attention où vous mettez les pieds ! SooCurious {en ligne}. <http://soocurious.com/fr/serpent-nid-canada-insolite/>

Iconographie 40 : Photographie d'un serpent venimeux (consulté le 8/3/2014). Que faire et éviter en cas de morsure par un serpent venimeux - DopePicz {en ligne}.

<http://www.animogen.com/2014/08/21/que-faire-et-eviter-en-cas-de-morsure-par-un-serpent-venimeux-premiers-soins/>

Iconographie 41 : Photographie d'un noyer noir par Jean-Pol Grandmont (consulté le 10/3/2014). Noyer noir – Wikipédia {en ligne}. https://fr.wikipedia.org/wiki/Noyer_noir

Iconographie 42 : Photographie d'une coronelle lisse femelle en train de muer par Yves Brunelli (consulté le 14/3/2014). Mes découvertes de cet été – Le blog de vipère – passion.

<http://vipere-passion.over-blog.fr/article-mes-decouvertes-de-cet-ete-109626267.html>

Iconographie 43 : Photographie de *Cerastes Gasperettii* par ZooKeys (consulté le 14/3/2014). *Cerastes gasperettii* – Wikipédia {en ligne}. https://fr.wikipedia.org/wiki/Cerastes_gasperettii

Iconographie 44 : Image du film « Anaconda le prédateur » de Luis Llosa (consulté le 4/4/2014). Anaconda le prédateur – Naveton Cinéma, le blog ciné le plus nul du net ! {en ligne}.

<http://navetoncinema.canalblog.com/archives/2012/01/15/22159552.html>

Iconographie 45 : Peinture : Le faux miroir de René Magritte en 1928. Musée d'Art moderne de New York (consulté le 17/4/2014). Magritte : de la pensée visible, exclusivement visible – Marc Antoine Duhamel {en ligne}. <http://www.webbynerd.com/artifice/dossierarchives/114.htm>

Iconographie 46 : Peinture : Vanité par Pablo Picasso le 1^{er} mars 1946 exposé au Musée des beaux arts de Lyon. Dépôt du musée Picasso (consulté le 5/5/2014). Vanités : JP DUBS since 2006 {en ligne}.

<http://jpdubs.hautetfort.com/archive/2006/03/15/vanites1.html>

JULIENNE Nicolas : ÉTUDE SYMBOLIQUE DU CADUCÉE MÉDICAL FRANÇAIS CONTEMPORAIN

173 pages, 42 ill. , 4 tab.

Th. Méd. : Lyon 2015 n° 172

RÉSUMÉ

JUSTIFICATION :

Les significations symboliques du caducée médical sont méconnues par les professionnels dont il est l'emblème.

OBJECTIF :

Déterminer quelles sont les significations symboliques du caducée tel qu'il est représenté sur les vignettes apposées aux pare-brises des véhicules des médecins français.

MÉTHODE :

Étude bibliographique ou revue de la littérature multidisciplinaire (Anthropologie, Arts graphiques, Biologie, Exotérisme, Histoire, Mythologie, Philosophie, Psychologie, Religions).

RÉSULTATS :

Le caducée actuel — composé d'une baguette, d'un serpent et d'un miroir de couleur rouge — apparaît en 1962. Les images, combinant au moins un élément axial et un serpent, seraient quant à elles associées à la médecine depuis l'Antiquité. Les symboles sont définis comme une image évoquant dans le collectif humain, par une correspondance analogique, un (ou plusieurs) concept(s). Les symboles archétypaux ou fondamentaux — comme l'arbre, le serpent ou la lumière réfléchi par le miroir — sont définis par la constance du rapport entre le symbolisant (image symbolique) et les symbolisés (concepts associés) qui les constituent. Les significations symboliques du caducée renvoient à la vie (création, sexualité, fertilité, fécondité, évolution), à la mort (danger, destruction), au renouvellement (régénération de la vie végétale, animale et humaine). Notre emblème médical exprime des notions telles que les maux (tendances régressives, instinctives, Ça, chaos, tentations, mensonges, illusions), la connaissance (son mode d'appréhension indirecte et la prudence nécessaire à toute démarche diagnostique ; la connaissance de soi et l'introspection), la thérapie et la guérison (maux maîtrisés ou éradiqués, équilibre psychique, harmonie du corps et de l'esprit).

DISCUSSION :

Ces résultats nous amènent à nous interroger à propos de l'adéquation ou au contraire de la discordance qui existe entre l'essence de la médecine et le sens de l'objet qui l'incarne en France.

CONCLUSION :

Les significations symboliques du caducée médical sont dominées par le concept de transformation : préalable au renouvellement de la vie après la mort et à l'obtention de la guérison (victoire sur les maux) faisant suite aux phases de diagnostic et de thérapie. Elles sont profondes, multiples et ambivalentes et elles permettent d'engager des réflexions à propos de la médecine : de sa nature et de sa pratique.

MOTS CLEFS :

Caducée, Médecine, Asclépios, Histoire, arbre, bâton, baguette, serpent, miroir, rouge, image, symbole, symbolique, symbolisme, schème, archétype

JURY :

Président : Monsieur le Professeur Alain MOREAU
Membres : Monsieur le Professeur Alain DROUET
Monsieur le Professeur Jean-Pierre NEIDHARDT
Monsieur le Professeur Olivier PERRU
Monsieur le Docteur Jérôme GOFFETTE

DATE DE SOUTENANCE : Mardi 22 septembre 2015

MAIL DE L'AUTEUR : nicolas.julienne.69@gmail.com