

Journ. Immun. 1991, 21:489-493.

Per una prima visione, eminentemente divulgativa, della tematica, si veda inoltre BOT-TACCIOLI F., *Psicoimmunologia*. Como, Red 1996<sup>2</sup>.

1. MARAZZI U. (a cura di), *Testi dello sciamanesimo*. Torino, UTET 1984, pp. 287-291.
2. VOLTAGGIO F., *L'arte della guarigione nelle culture umane*. Torino, Bollati-Boringhieri 1992.
3. VOLTAGGIO F., *Il medico nel bosco*. Roma, Di Renzo, 1995, pp. 71-91.
4. VENEZIANI B., FERRARA A.G., *I Ching, Il libro dei mutamenti*. Milano, Adelphi 1991, p. 45.
5. Si veda, in particolare, YDES E.Y., *Relation de voyage de M. Evert Ysbrand envoyé de Sa Majesté czarienne en 1692, 93 et 94*. Amsterdam, 1699. Evert Ysbrand Ides era un viaggiatore olandese incaricato da Pietro il grande di compiere una missione etnografica nell'Altopiano Siberiano.
6. Ci sembra che di questa opinione sia lo stesso Marazzi, op. cit. nota 1, p. 14.
7. Cfr. SELL S., *Immunology, Immunopathology, Immunity*. Trad. it. SALERNO A. (a cura di), *Immunologia, Immunopatologia, Immunità*. Padova, Piccin 1983, p. 3.
8. OTTAVIANI E., FRANCESCHI C., *Stress e risposte immunitarie*. Le Scienze 1991; 289:30.
9. Le prime ricerche al riguardo risalgono ai classici studi di CANNON W.B., *Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage*. New York 1915, più volte ristampate, per es. da Branford, Boston, 1953. Sulla natura e sul ruolo degli stress per testare la plasticità e resistenza di un organismo si vedano soprattutto i lavori di Hans Selye. Di Selye, che elaborò nel 1936 una teoria sugli stress e su un complesso di fenomeni definiti sindrome generale di disadattamento si vedano in particolare: *The Physiology and Pathology of Exposure to Systemic Stress*. Acta Medica, Montreal 1950; *The Adaptation Syndrome in Clinical Medicine*. Practitioner 1954; CLXXII, 5; *Stress without Distress*. Philadelphia, New York, Lippincott 1974.
10. Cfr. OTTAVIANI E., FRANCESCHI C., op. cit. nota 8, p. 30. Per quanto riguarda Blalock, si veda in particolare: *A molecular Basis for Bidirectional Communication between the Immune and Neuroendocrine Systems*. Physiological Review 1989; 69: 1-32.
11. Cfr. OTTAVIANI E., FRANCESCHI C., op. cit. nota 8, p. 31.
12. Cfr. ANDERLINI R., *Stress e sistema immunitario: studi su soggetti che hanno subito uno stress emotivo (lutto familiare)*. Modena, 1994 (dissertazione inedita).

Correspondence should be addressed to:

Francesco Voltaggio, Via di Monterazzano, 60 - 00063 Campagnano (Roma), I.

Articoli/Articles

LE MÉDECIN A L'ÉPOQUE DU TALMUD:  
ENTRE TECHNE ET HALAKHAH

SAMUEL S. KOTTEK

Harry Friedenwald Chair of the History of Medicine  
The Hebrew University - Hadassah Medical School, Jerusalem, IL

S U M M A R Y

THE PHYSICIAN IN THE TALMUDIC PERIOD:  
BETWEEN TECHNE AND HALAKHAH

*The Talmud is a vast corpus in which medicine is no more than an artifact. We can nevertheless, in the light of the extant data, gain some idea of the status of physicians in biblical and talmudic times. After some brief considerations on the biblical period, particularly on the relationship of priests and prophets to medicine, we shall focus on the talmudic data. Several Sages of note were knowledgeable in medical lore, mostly of popular origin, but in some cases of scientific origin as well. The most impressive case is that of Mar Samuel. A report of an experimentation in the field of embryology allegedly performed in Alexandria will be described. In all these cases, data pertaining to the healing art (techne) are recorded with the only aim of establishing the law (halakhah). We shall then detail what is known of the medical profession then and there, i.e., licensing, liability and fees. Some data on ethics and etiquette will close this overview of the practice of medicine in ancient Jewish lore.*

Pour parler de l'exercice de la médecine à l'époque du Talmud nous devons explorer le vaste corpus du Talmud de Babylone où malheureusement l'activité médicale ne se trouve guère qu'à l'état de traces. Aucun des traités talmudiques n'est consacré ex-

clusivement à ce sujet en particulier. Contrairement à la plupart des civilisations contemporaines du Talmud, aucun ouvrage médical ne nous est parvenu de l'antiquité juive<sup>1</sup>.

Nous examinerons dans cette étude tout d'abord le support biblique des textes talmudiques qui traitent de l'exercice de la médecine, puis nous donnerons quelques exemples de personnalités du Talmud qui se sont exprimées sur des questions médicales. Nous verrons que certains d'entre ces rabbins ont même pratiqué des expériences. Nous parlerons de la responsabilité légale et du statut social du médecin à l'époque talmudique et dirons un mot des rares confrontations qui sont rapportées entre représentants de la profession médicale et autorités rabbiniques.

Mais tout d'abord il nous faut définir les termes de cette étude. Qu'est-ce que le Talmud? Qu'est-ce que la *halakhah*?

Le Talmud est une oeuvre monumentale, de structure polymorphe, représentant une cristallisation progressive de la Loi Orale du Peuple Juif<sup>2</sup>. La *Mishnah* en est la première exposition et sa rédaction se poursuit pendant environ quatre siècles. Elle fut achevée au début du troisième siècle. Cette oeuvre fut ensuite largement commentée et augmentée par deux écoles géographiquement distinctes, celle de Palestine (Talmud dit de Jérusalem) et celle de Babylone. La rédaction de ces deux versions fut achevée aux 5<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> siècles respectivement. C'est le Talmud de Babylone qui fait autorité et qui est le plus souvent consulté. La *Mishnah* fut écrite en hébreu alors que le Talmud le fut essentiellement en araméen. Bien qu'il s'agisse en principe d'une oeuvre de droit et de théologie, le Talmud est en fait une mosaïque de données. Aucun aspect de ce qui est lié d'une manière ou d'une autre à la vie humaine ne lui est étranger. Ceci explique que nous y trouvons une foule de renseignements sur le mode de vie des juifs entre le 2<sup>e</sup> siècle avt.J.C. et le 6<sup>e</sup> siècle. En ce qui concerne la médecine et les médecins, on trouve ainsi dans le Talmud une foule de détails dont l'origine et la chronologie sont le plus souvent impossibles à déterminer avec certitude<sup>3</sup>.

Quant à la *halakhah*, ce terme hébreu désigne la loi. Il faut préciser que les modalités pratiques de cette loi ne furent codifiées de façon claire et organisée qu'au Moyen Age. Maïmonide (12<sup>e</sup> siècle) fit dans son ouvrage intitulé *Mishneh Thora* figure de

pionnier, suivi dans cette voie par le *Shulhan Arukh* de Joseph Karo (16<sup>e</sup> siècle). Ces Codes sont l'aboutissement, la décantation et l'organisation de la casuistique talmudique. Au niveau du Talmud, c'est au contraire une forêt touffue de discussions détaillées entre les autorités rabbiniques sur des points de détail, leur but étant de nuancer ou d'interpréter, voire d'actualiser des règles énoncées par leurs prédécesseurs de la *Mishnah*. Laquelle *Mishnah* est elle-même, nous l'avons dit plus haut, une compilation et un développement des règles énoncées dans la Loi Ecrite (*Thora*). Ajoutons une note philologique qui ne peut être contournée. Le terme *halakhah* dérive d'une racine qui signifie aller, marcher, se mouvoir. Cette loi se veut en effet dynamique, et continue de l'être de nos jours, contrairement à ce qu'il est convenu de penser de l'archaïsme de la loi juive. Les rabbins légifèrent par le jeu des Responsa (questions et réponses), en tenant compte de l'évolution des connaissances et de la société, tout en basant leurs décisions sur des cas d'espèce antérieurs qui ont fait jurisprudence. Les médecins (parfois des guérisseurs, ou des *spécialistes*) furent consultés par les Sages afin d'éclaircir des points pour lesquels leur compétence était requise. Ainsi leur connaissance pratique (*techne*) servait-elle à établir la loi (*halakhah*)<sup>4</sup>.

#### Le médecin dans la Bible

Dans les cinq livres de Moïse (*Pentateuque*) il n'y a qu'un seul médecin, c'est l'Eternel, ainsi qu'il est écrit: ...car c'est moi l'Eternel, ton médecin (*Ex. 15: 26*). C'est Lui qui éloignera la maladie de devers toi (*Ex. 23: 25*). Il semble donc bien, du moins à première vue, que la maladie aussi bien que la guérison soient du domaine de la méta-physique. *J'ai frappé et je guérirai - personne n'a le pouvoir de se sauver de ma main* (*Deut. 32: 39*).

Une fois pourtant des médecins sont évoqués: ce sont ces serviteurs de Joseph qui ont embaumé le corps de son père Jacob en Egypte (*Gen. 50: 2*). Mais il semble bien qu'il s'agisse dans ce contexte d'un terme d'emprunt, car dans l'antiquité égyptienne les médecins n'étaient pas impliqués dans le processus de la momification, il s'agissait de techniciens spécialisés. Nous ne discuterons pas ici la raison du choix de ce terme de *médecin*<sup>5</sup>.

Dans la Bible hébraïque, c'est à dire dans les textes prophétiques et hagiographiques, nous trouvons quelques références aux médecins, mais la plupart du temps dans des textes métaphoriques. L'exclamation du prophète Jérémie *N'y a-t-il pas (ou plus) de baume en Gilead, n'y a-t-il pas (ou plus) de médecin là-bas?* (Jer. 8: 22) montre bien, s'il était nécessaire de le prouver, que les médecins existaient bel et bien à cette époque. Médecins ou guérisseurs? Quelle était leur formation, leur statut social, leur manière d'exercer? Force est de nous résigner à rester dans le vague.

Les grands prophètes bibliques tels Elie, Elisée ou Isaïe ont, à l'occasion, pratiqué des guérisons plus ou moins miraculeuses, nous n'insisterons pas ici sur cet aspect qui n'illustre en aucune façon le sujet de notre étude. Soulignons toutefois que, contrairement à ce que l'on peut trouver dans les premiers écrits chrétiens, les guérisons pratiquées par les prophètes n'ont jamais le but d'affirmer leur autorité ou leur légitimité.

Les prêtres avaient, quant à eux, le privilège d'examiner les individus atteints de la *lèpre biblique* (*zara'at*) et d'établir un diagnostic qui entraînait l'éloignement de ces sujets de la société pour cause d'impureté. Ils avaient également la possibilité de les réintégrer si la symptomatologie le permettait. Il est pourtant difficile, à mon avis, de considérer les prêtres comme des praticiens. Ils n'avaient, en effet, aucune activité thérapeutique, nous ne les voyons pas même prier pour la guérison de ces *malades*. Officiers de santé si l'on veut, mais pas médecins. La littérature mishnaïque et talmudique nous apprend d'ailleurs que les prêtres appelaient parfois des médecins au Temple (on nous parle par exemple d'un cas d'épilepsie) et qu'un *spécialiste* des maladies digestives était employé au Temple pour soigner les prêtres en cas de besoin<sup>6</sup>.

Une référence aux médecins apparaît cependant dans le contexte de la maladie qui frappa le roi Asa vers la fin de sa vie. On lui fait le reproche d'avoir recherché l'aide des médecins au lieu de celle de l'Éternel (2Chron. 16:12). C'est l'occasion de nous poser une question fondamentale: l'auteur des Chroniques veut-il ainsi souligner qu'il est indigne de faire appel au médecin, que c'est aller à l'encontre de la tradition juive? Il me semble plus vraisemblable de supposer que le reproche fait au roi était qu'il

n'avait pas également (ou peut-être auparavant) demandé grâce à l'Éternel, sans que cette critique fasse opposition formellement à tout recours à la médecine. Il est d'ailleurs à remarquer que dans le texte parallèle du Livre des Rois (1Rois 15:23) la maladie du roi Asa est mentionnée sans autre commentaire<sup>7</sup>.

Nous dirons peu de chose de la période post-biblique et pré-talmudique. Si les références aux médecins ne manquent pas dans la littérature apocryphe et inter-testamentaire, elles ne nous apprennent pratiquement rien sur la profession médicale.

Deux textes cependant nous arrêteront un instant: un chapitre de l'Ecclesiastique et quelques extraits de l'oeuvre de Flavius Josèphe.

Simon Ben-Sira, l'auteur de l'Ecclesiastique, vécut au 2<sup>e</sup> siècle avt.J.C., peu avant l'époque hasmonéenne. Le chapitre 38 de cette oeuvre traite de la profession médicale. *Respecte le médecin avant même d'en avoir besoin*, écrit Ben-Sira, *lui aussi a sa place dans le schème divin*. Bien sûr, le malade doit commencer par demander l'aide divine et le médecin lui aussi implorera l'intervention divine afin que son intervention soit efficace. Dans ces conditions, ou plutôt sous ces conditions, *il faut donner une place au médecin* et ne pas le déconsidérer. Ben-Sira reconnaît donc au médecin une position d'intermédiaire entre le divin et l'humain; il est le détenteur d'une certaine connaissance qui lui vaut la reconnaissance des rois et des grands de ce monde comme celle du commun des mortels<sup>8</sup>.

Flavius Josèphe, qui vécut au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère, se faisait l'écho de la version des Septante dans sa paraphrase du récit biblique. Il inclut ainsi les frais médicaux dans ce qui est dû à celui qui a été blessé dans une rixe (*Ant. IV, 277*). Le texte de la Bible hébraïque dit simplement *Et guérir il le guérira*, sans préciser dans quelles conditions (*Ex.21: 19*). De même les serviteurs du roi Saul qui lui conseillèrent de faire venir un musicien pour calmer ses désordres psychiques sont pour Josèphe tout naturellement des médecins (*Ant. VI, 166*). Lorsque le roi Ezéchias est frappé d'une grave maladie et que le prophète Isaïe lui annonce qu'il est à l'article de la mort, Josèphe ajoute *que les médecins avaient abandonné tout espoir de guérison* (*Ant. X, 25*). Si la sagesse exceptionnelle du roi Salomon est soulignée dans le

texte biblique, la médecine n'y est pas mentionnée. Josèphe (rejoignant en cela le *Midrash*) note que Salomon était expert dans l'art d'exorciser les démons qui causent les maladies (*Ant.* VIII, 45). Le roi Hérode était entouré d'un certain nombre de médecins qui essayèrent toutes sortes de remèdes pour calmer ses douleurs et finalement décidèrent de s'en remettre à sa bonne fortune (*Ant.* XV, 246). Tout cela nous indique seulement qu'au temps de Flavius Josèphe le médecin faisait partie de la société, du moins parmi les gens fortunés<sup>9</sup>. Aucun renseignement sur la formation de ces praticiens, mais il y a fort à gager que c'était celle des médecins de l'époque hellénistique. La médecine populaire était là, bien sûr, mais elle ne laisse guère de traces dans le type de textes que nous avons considérés.

#### *Le Médecin dans le Talmud.*

Parmi les autorités rabbiniques du Talmud, certains sages étaient connus pour être plus compétents en matière médicale ou biologique que d'autres. Ils étaient donc consultés en cas de besoin. Dans certains cas des praticiens réputés pour leur savoir furent appelés en renfort.

Donnons un exemple particulièrement évocateur de telles concertations. Un jour une dame vint consulter un rabbin pour certains écoulements vaginaux sanguinolents: conféraient-ils l'impureté ou non? Le rabbin, ne se sentant pas en mesure de donner un avis autorisé, s'adressa à Abba Umna. Ce chirurgien nous est connu par ailleurs pour sa manière très particulière de pratiquer la saignée, nous y reviendrons. Dans ce cas gynécologique, Abba se sentit incompetent, aussi s'adressa-t-il *aux médecins*. Ceux-ci donnèrent leur avis (peu importe ici lequel) et l'avis autorisé fut dûment transmis au rabbin qui put alors prendre la décision adéquate<sup>10</sup>. Nous voyons donc une illustration paradigmatique des rapports d'information et de compétence existant entre les rabbins et les catégories professionnelles médicale et para-médicale. Parmi les Sages du Talmud ayant eux-mêmes des connaissances médicales plus ou moins développées, le plus remarquable est sans nul doute Mar Samuel. Maître Samuel était aussi versé en astronomie-astrologie qu'en médecine. Nous n'avons aucun renseignement précis sur l'endroit où il ac-

quit cette formation. Samuel fait partie de la première génération des sages du Talmud et fut l'élève direct de Rabbi Juda-le-Prince, qui mit la dernière main à la rédaction de la Mishnah. Il fut aussi son médecin, plus précisément pour une maladie des yeux. D'une discussion entre les deux hommes, nous sommes amenés à penser que ces études profanes ont peut-être bien coûté à Samuel son ordination rabbinique par les autorités palestiniennes. A cette époque, en effet, les jeunes rabbins ayant étudié en Babylonie devaient se rendre en Palestine pour être ordonnés rabbins<sup>11</sup>. La carrière rabbinique de Samuel en Babylonie ne fut cependant nullement affectée de ce contre-temps. Samuel devint à la fois le chef de l'Académie Talmudique de Nehardéa et l'une des deux autorités rabbiniques suprêmes de son époque. Au cours de ses recherches sur le droit familial, Samuel voulut un jour connaître avec plus de précision les signes de puberté féminine. Il fit ses observations sur sa jeune esclave, après quoi il lui octroya une certaine somme d'argent (*l'argent de sa honte*). Ses collègues s'étonnèrent: *Elle est ton esclave!* Mais il leur répondit: *Pour travailler elle l'est en effet, mais non pour être humiliée* (*Niddah* 47a). Cet épisode illustre bien l'impact d'une éthique professionnelle sur l'étude du droit talmudique. Samuel est allé au-delà de la loi s'appliquant aux esclaves et son autorité fit que ses collègues en furent sans nul doute impressionnés. Ici l'éthique insère ses valeurs entre la *techne* et la *halakhah*.

Toujours pour des questions de *halakhah*, Samuel se livra à des examens détaillés et pourrait-on même dire, à des expériences. Nous en donnerons deux exemples. Il était important pour les sages de savoir au bout de combien de temps un embryon prenait figure humaine<sup>12</sup>, pour des questions d'impureté de la femme en cas d'avortement. Un produit d'avortement fut ainsi présenté à Samuel qui déclara que ce fœtus était âgé de 41 jours. Or les calculs pratiqués sur la base de la date d'immersion rituelle de la femme après la fin de ses règles donnèrent un résultat de 40 jours. Samuel, maintenant son avis, en conclut que le couple avait eu des rapports au cours du dernier jour de la période menstruelle (ce qui est strictement interdit par la Loi). Le mari fut convoqué et avoua qu'il en avait été ainsi. Les sages du Talmud font cependant remarquer que seul Samuel était capa-

ble d'une telle précision (*Niddah* 25b).

Ailleurs, commentant un terme peu clair de la Mishnah, Samuel nous démontre son intérêt pour la pathologie digestive. Il décrit un test dont il expérimenta une variante sur lui-même. Le test consistait à avaler tout entier un oeuf dont la taille avait été auparavant diminuée sensiblement par *mille cuissons successives* (!). Cet oeuf était ensuite récupéré à la sortie du rectum et examiné; ceci permettait de déterminer de quelle maladie était atteint le patient et comment le traiter (*Nedarim* 50b). Cette méthode ne paraît pas avoir été documentée dans d'autres sources, du moins à notre connaissance. Samuel nous parle également d'un tube de plomb dont l'extrémité était recourbée vers l'intérieur (un *speculum*) avec lequel les femmes s'examinaient en cas de saignement au cours des rapports<sup>13</sup>. Un pinceau à l'extrémité duquel était attaché un absorbant était engagé dans ce tube afin de déterminer si le sang venait de l'utérus ou d'une plaie (du col) qui se rouvrait à chaque rapport. On sait que l'usage du *speculum* était connu dans l'Antiquité.

Mar Samuel, le rabbin-médecin, soignait certes de nombreux malades, mais ce dont nous parle le Talmud, c'est de la façon dont chez lui la *techne* permit, ou en tous cas facilita, l'établissement de la *halakhah*<sup>14</sup>. Benjamin - son nom est souvent déformé en Menjome, ou Minjome - était lui médecin, mais non rabbin. Il vécut vers la fin du 3<sup>e</sup> siècle à Mehoza, où se trouvait l'Académie Talmudique dirigée par Rava. Benjamin avait mis au point la formule d'un onguent qui était censé guérir toutes les plaies. Le rabbin apprit d'une façon ou d'une autre la composition de la pommade et il en détailla la composition en public à l'Académie. Benjamin et ses proches prirent très mal la chose et vouèrent désormais les rabbins à tous les diables (*Shabbat* 133b). Quelle est la morale de cette histoire? Il semble que dans ce cas *techne* et *halakhah* se soient opposées frontalement. Pour le médecin il était normal et licite de garder l'exclusivité d'une panacée, alors que pour le rabbin une médication d'intérêt public devait, ou du moins pouvait, être rendue publique. Nous apprenons par ailleurs que Benjamin et ses proches gardèrent rancune au rabbinat et la rupture entre ces deux groupes fut complète<sup>15</sup>, ce qui reste un cas tout à fait exceptionnel dans le corpus talmudique.

#### *Les Experts et les Experimentateurs.*

Dans certains cas impliquant des connaissances médicales, les Sages du Talmud faisaient appel aux médecins, dans d'autres ils s'adressaient aux *experts* (hebr. *baqi*, plur. *beqin*). Ainsi le rabbin palestinien Hanina (3<sup>e</sup> s.) était *expert en drogues* (*Yoma* 49a). Nous ne savons pas si Hanina tenait ses connaissances de la médecine populaire ou de sources plus *scientifiques*.

Certains sages du Talmud se firent l'écho ou même pratiquèrent eux-mêmes des expériences, toujours liées à quelque point litigieux du droit religieux. Ainsi Rabbi Siméon ben Halafta (2<sup>e</sup> s.) était connu pour être un expérimentateur (lit. *il faisait des choses*, hebr. *asqan bi-devarim*). Afin de prouver qu'une poule déplumée était rituellement propre à la consommation, il en dépluma une, puis l'enveloppa dans un tablier de forgeron et la mit dans une atmosphère chaude (lit. un fourneau). Les plumes repoussèrent plus fournies qu'auparavant (*Hullin* 57b). Il faut préciser que tout animal qui meurt de son infirmité ou de maladie dans un délai de moins d'un an, est légalement inapte à la consommation<sup>16</sup>. Nous avons parlé plus haut des expériences pratiquées par Mar Samuel sur le tube digestif. Son collègue et contemporain Rav (2<sup>e</sup> s.) alla passer dix-huit mois parmi les bergers afin d'étudier de près la léthalité des défauts et des maladies du bétail (*Sanhedrin* 5b). Dans le domaine de l'embryologie, Rabbi Ishmael se fait l'écho d'une expérimentation qui aurait été pratiquée à Alexandrie à la cour de la reine Cléopâtre<sup>17</sup>. Plusieurs de ses servantes ayant été condamnées à mort, elles furent mises enceintes et ensuite exécutées de façon à ce que leurs foetus soient examinés à différents stades de leur développement. Il est curieux que cet épisode (dont il est difficile de croire qu'il ait été fabriqué) n'ait été documenté dans aucune autre source connue. En tous cas, cette expérimentation va bien dans le sens de ce que Celse nous dit de la médecine alexandrine et de l'utilisation des condamnés pour des études anatomiques. Sans entrer dans le détail de la discussion des talmudistes autour de cette expérience, disons simplement que Rabbi Ishmael et un groupe de sages étaient à la recherche de preuves (expérimentales) sur la date à laquelle un foetus masculin et un foetus féminin prennent figure humaine. On sait que dans l'Antiquité gréco-romaine il était



couramment accepté que les embryons femelles se développent (au début) plus lentement que les mâles. Pour Rabbi Ishmael un embryon masculin a figure humaine dès le 41<sup>e</sup> jour alors que le féminin n'est reconnaissable qu'au 81<sup>e</sup> jour<sup>18</sup>, ce que les autres sages discutent. Sans nous attarder davantage sur ce point, disons que Rabbi Ishmael semblait avoir développé un intérêt particulier pour l'anatomo-pathologie. Ses disciples disséquèrent, en effet, le corps d'une jeune prostituée qui avait été exécutée, afin de connaître le nombre exact des os du squelette humain (*Bekhorot* 45a). Mais cet intérêt était motivé par des questions purement *halakhiques*. Il se trouve qu'un certain type d'impureté n'est conféré qu'en présence dans un local de plus de la moitié d'un squelette humain. Une fois de plus, l'établissement de la *Halakhah* dans ses applications pratiques nécessitait de faire appel à la *techne*. Dans un autre cas du même ordre, ce fut un médecin, nommé Thodos (ou Thudos, ou encore Theodoros) qui fut consulté afin de déterminer si les ossements contenus dans une corbeille appartenaient à un ou à plusieurs squelette(s). Le médecin vint, accompagné de ses élèves (lit. avec tous les médecins)<sup>19</sup>, et assura qu'il n'y avait pas là plus d'un demi squelette d'un seul individu (*Nazir* 52a). On remarquera que pour compter les ossements on n'avait pas besoin de techniciens (*techne*), alors que pour identifier et différencier plusieurs squelettes, un médecin réputé était nécessaire. Pourtant, un détail mérite réflexion. Il est dit que pour examiner son squelette, le corps de la prostituée fut *bouilli* (hebr. *shalaq*) ce qui - si ce terme a été bien compris - demanda tout de même un degré élevé de motivation<sup>20</sup>. Toutefois la recherche en matière de *halakhah* et l'injonction d'un maître de la stature de Rabbi Ishmael étaient pour ces étudiants une motivation suffisante.

### La Profession Médicale

Bien que nous n'ayons pour ainsi dire aucune information sur la formation des médecins à l'époque du Talmud, nous en avons, en tous cas dans une certaine mesure, sur leur pratique et leur responsabilité professionnelle.

Il y avait probablement des médecins (ou disons plutôt des guérisseurs) dans la plupart des villes et des villages de quelque

importance. Un dicton talmudique dit: *Un sage n'ira pas s'installer dans un endroit où n'y ait dix choses*, parmi lesquelles un médecin (Hebr. *rofe*) et un chirurgien (hebr. *umman*). Dans la liste figurent également des bains publics, des latrines (publiques) et une caisse de bienfaisance (qui s'occupera du traitement des pauvres). C'est dans un corpus parallèle à la Mishnah, appelé *Tossephtha*<sup>21</sup>, que l'on trouve l'essentiel de ce qui se rapporte à l'exercice de la médecine. La raison en est vraisemblablement que ces règles touchaient une catégorie spécifique de la société et non l'ensemble, ce pourquoi elles ne furent pas incluses dans la rédaction définitive de la Mishnah. Voici ce que nous lisons dans la *Tossephtha* (*Gittin* 3, 13):

*Un médecin confirmé* (lit. digne de confiance)<sup>22</sup> *qui a exercé son art sous licence de la Cour et a causé un dommage sans intention de le causer est libre (de toute poursuite). S'il a causé un tort intentionnellement, il sera poursuivi. (Tout cela) pour la bonne marche de la société (lit. pour le [bon] ordre du monde).*

Ailleurs, mais toujours dans la *Tossephtha* (*Baba Kamma* 6, 6), on précise que si ce médecin qui a causé un dommage ne saurait être poursuivi, son cas sera cependant référé au *tribunal céleste*. Ces règles méritent à notre avis plusieurs remarques. Tout d'abord il est question d'une *licence de la Cour*, soit d'une autorisation d'exercer, qui était, semble-t-il, octroyée par les tribunaux rabbiniques. On ne nous dit rien des critères d'admission. Des médecins chevronnés étaient-ils consultés par la Cour sur les aptitudes du candidat? Rien ne nous permet de l'affirmer. Par contre nous savons que bien des siècles plus tard, Maïmonide (12<sup>e</sup> s) exigeait que les juges aient de vastes connaissances (la médecine étant citée en première position) afin d'être en mesure de juger toujours en *connaissance de cause*. Peut-être les juges de l'époque talmudique se basaient-ils simplement sur des témoignages attestant de la compétence du candidat. Quoiqu'il en soit, la notion-même de licence à cette époque est remarquable<sup>23</sup>. La seconde remarque concerne le concept de *bonne marche de la société* (hebr. *tikun ha-olam*). Selon le droit talmudique, l'homme est responsable pour toute action qu'il commet, même sans intention. Cependant, nous disent les commentateurs, si le

médecin avait été considéré comme responsable de toute issue défavorable de son traitement, personne n'aurait pris le risque de se lancer dans cette profession, ce qui aurait gravement perturbé l'ordre social. Le médecin est donc bien considéré comme une nécessité sociale dans la tradition juive. Quant au fait que son cas soit référé au *tribunal céleste*, cela signifie, en d'autres termes, que l'estimation de son véritable degré de responsabilité sera pour le médecin une question de conscience. C'est peut-être ici le moment d'ajouter une nuance importante, elle aussi rapportée dans la *Tossephtha (Baba Kamma 9, 3)*: *Si le médecin (ici le chirurgien)<sup>24</sup> a coupé plus qu'il n'aurait dû, il sera poursuivi* (lit. il est coupable). Il y a donc une différence entre le traitement médical (où la responsabilité était alors bien difficile à déterminer) et la chirurgie (où la norme était plus facile à cerner). D'autre part, le chirurgien est la cause directe du dommage, alors que le médecin n'est le plus souvent que la cause indirecte, ce distinguo étant important en droit talmudique. La question des honoraires du médecin n'est pas directement évoquée dans le Talmud. Il y a pourtant un dicton qui en dit plus long qu'un long développement: *Un médecin qui traite gratuitement (pour rien) ne vaut rien (Baba Kamma 85a)*. Il faut toutefois remettre ce dicton dans son contexte. Il est question d'un individu qui en a blessé un autre et propose de le faire traiter gratuitement, ce à quoi le blessé est en droit de rétorquer le dicton en question. Cela s'applique également au cas où celui qui a causé la blessure propose de le traiter lui-même<sup>25</sup>. Le blessé est en droit d'exiger des soins dûment honorés. Un autre passage indique que des héritiers sont tenus de prélever sur leur héritage les honoraires nécessaires pour le traitement de leur mère (veuve), malade chronique (*Kethubot 52b*). Il est donc clairement indiqué que les médecins étaient dédommagés et dûment honorés, mais ces données ne nous disent pas quel était le statut social et la situation financière du médecin à l'époque talmudique. Toutefois là encore une maxime peut nous éclairer dans une certaine mesure. *Ne vas pas t'installer dans une ville dont le maire est médecin (Pesahim 113a)*. Certains commentateurs estiment que la raison en est que ce médecin risque d'être tellement pris par sa clientèle qu'il n'aura pas le temps de s'occuper convenablement de ses obligations municipales<sup>26</sup>.

### *Ethique et Etiquette*

De tous temps, on a toujours dit des médecins le meilleur et le pire. Probablement parce qu'il y a toujours eu des médecins efficaces et dévoués et d'autres qui l'étaient moins. Ainsi l'adage exprimé par un sage de la Mishnah selon lequel *le meilleur des médecins (ira) à la Géhenne (Kiddushin 4, 14)* n'est pas pour nous étonner outre mesure. Sans nous attarder sur les très nombreuses exégèses proposées dans les siècles qui suivirent, qui toutes tentent d'exonérer le bon médecin de cette malédiction, voyons plutôt comment les sages du Talmud s'y réfèrent. A la vérité, ils ne s'y réfèrent pas! Leurs remarques critiques s'adressent non au médecin, mais au phlébotomiste (le chirurgien qui pratique la saignée). On ne lui reproche pas moins de dix choses, dix défauts lui sont attribués. Les trois premiers sont des manifestations d'orgueil (lié sans doute au fait qu'il a le pouvoir de soustraire le sang, principe de vie). De plus, il est avare, envieux, glouton, mais surtout il est suspecté d'aller jusqu'à l'adultère, le vol ou même de causer la mort (*Kiddushin 82a*). Ces dernières accusations ne peuvent être comprises qu'en se référant au contexte. La *Mishnah* (et à sa suite le *Talmud*) parle de métiers desquels on doit se tenir à l'écart, car on risque de se trouver parfois seul à seul avec une femme... Ainsi le chirurgien pourrait entraîner une patiente à commettre l'adultère, ou bien la femme pourrait être amenée à voler de l'argent à son mari pour aller se faire saigner; quant à l'accusation de meurtre, cela correspondrait au cas où il saignerait plus qu'il ne se doit<sup>27</sup>. Ce qui dans ce passage nous paraît le plus frappant, sociologiquement parlant, c'est que les sages du Talmud ne se risquent plus à attaquer de front le médecin. Plus vulnérable parce que situé plus bas dans l'échelle sociale, c'est le chirurgien, ou plutôt le phlébotomiste, qui subit l'attaque. Mais l'on aurait tort de tirer trop vite des conclusions définitives, ainsi que nous allons le voir de suite. Abba Umna (Abba le chirurgien) est cité plusieurs fois dans le Talmud; il fut consulté par les autorités rabbiniques à diverses reprises. Or nous apprenons qu'il pratiquait son office dans deux salles différentes, une pour les hommes, l'autre pour les femmes. Il avait conçu un vêtement spécial pour les femmes, qui ne dévoilait que l'endroit où il pratiquait la saignée. De plus il avait

placé un récipient dans l'antichambre dans lequel les gens plaçaient l'argent des honoraires, de façon à ce que personne n'ait honte de ne pouvoir payer. Lorsqu'il savait avoir à faire à un indigent, il lui donnait de quoi s'acheter à boire et à manger. Il était en effet considéré comme impérieux de boire (de suite) et de manger (un peu plus tard) après la saignée (*Taanit* 21b). On le voit bien maintenant, le meilleur et le pire se côtoient et les talmudistes décrivent la société comme ils la voient, comme ils la vivent.

Il n'empêche que le phlébotomiste avait une position sociale plutôt modeste. Il n'était pas éligible au poste d'administrateur de la Communauté, il ne pouvait être choisi comme roi ou grand-prêtre (*Derekh Eretz Zuta*, 10). Le chirurgien<sup>29</sup> se trouve ici en compagnie d'un certain nombre d'autres professions, par exemple les tanneurs, les maçons, les colporteurs, les barbiers et les baigneurs. Ce qui nous donne une petite idée de la structure sociale à l'époque talmudique. Pourtant il serait faux de penser que la césure était déjà complète entre la médecine et la chirurgie. Le *médecin (rofe)* apparaît assez souvent dans la Mishnah et le Talmud comme celui qui pratique des interventions chirurgicales, même des opérations dentaires. N'oublions pas, cependant, que le corpus talmudique couvre une période de sept à huit siècles et que la structure sociale a pu évoluer selon les époques et selon les endroits. Mais où se situe l'éthique par rapport à la *techne* et surtout par rapport à la *halakhah*? En ce qui concerne la *techne*, on aurait tendance à dire que la tradition juive n'avait pas d'approche originale, mais ceci demande à être nuancé; nous y reviendrons. Quant aux rapports entre éthique et *halakhah*, ce sont des rapports d'identification: l'éthique c'est la *halakhah*. Expliquons-nous: les devoirs du médecin sont des obligations légales, celui qui s'y soustrait est passible de sanctions. Lorsque la loi juive fut codifiée au Moyen Âge, puis au 16<sup>e</sup> siècle, ces règles furent mises par écrit. Ainsi dans le Code de Lois qui fait autorité jusqu'à ce jour (*Shulhan Arukh*, 16<sup>e</sup> s.), on trouve un court chapitre sur les *Lois du médecin*. On y reprend la clause de la responsabilité du médecin, responsabilité limitée, nous l'avons vu. On nous parle de la question des honoraires, et on précise même qu'il est interdit d'augmenter le prix d'un mé-

dicament en cas de nécessité au delà de ce qui est *convenable* (sic). Ce dernier point n'est pas d'origine talmudique, mais nous l'avons mentionné afin de souligner l'emprise juridique sur l'activité professionnelle, en suivant son évolution dans le temps. Il y eut en effet des périodes où les médecins fournissaient eux-mêmes les médicaments à leurs malades, ce qui augmentait notablement leurs revenus. Mais, nous dira-t-on, où est le rapport entre ces *lois du médecin* et l'éthique telle qu'elle est représentée par exemple par le Serment d'Hippocrate? La réponse est sans équivoque: Les injonctions hippocratiques de ne pas causer de dommage, ni de pratiquer d'avortement, de se débaucher, le devoir de révéler son maître, tout cela est clairement imposé par la loi, en d'autres endroits du Talmud et plus tard des Codes<sup>29</sup>. Il n'est donc nullement besoin de faire tenir un serment à un médecin qui est tenu pour responsable devant la loi. De cette approche il résulte que la *techne*, elle aussi, est policée par ces lois, tout en gardant son individualité cognitive.

### Conclusion

Dans son traité *De l'Asthme*, Maïmonide (12<sup>e</sup> s.) qui fut, comme beaucoup de ceux qui parlèrent de médecine dans le Talmud, rabbin et médecin, nous parle de sa manière de voir la profession médicale. La médecine, nous dit-il, est une science (dans le sens de connaissance) nécessaire, toujours et partout. C'est aussi un art (hebr. *melakhah*), qui en plus demande de l'expérience (hebr. *nissayon*). Il définit ensuite ce dernier terme: ce n'est pas le résultat de quelques essais réussis, mais ce qui a été vérifié par le facteur temps, c'est à dire confirmé par des générations de praticiens<sup>30</sup>. Le même Maïmonide a été le grand codificateur du Moyen Âge et il a organisé de façon exemplaire les détails de la loi talmudique. Curieusement, il n'a consacré aucun chapitre spécifique aux lois du médecin, mais nous voudrions en tirer une conclusion peut-être inattendue. Ce fait démontre, à notre avis, que pour Maïmonide les aspects essentiels de la pratique du médecin sont réglés par la loi qui s'applique à tout le monde. Quant aux aspects vraiment professionnels, ils seront transmis directement de maître à élève, ils n'ont pas leur place dans un code à visée générale. Maïmonide rejoint ainsi les Sages de la



Mishnah qui avaient relégué la question de la responsabilité médicale dans la Tossephtha. Disons en conclusion que la *techne* (hebr. *melakhah*), c'est l'art de guérir. La Loi (hebr. *halakhah*), c'est l'art de vivre. Et l'éthique (hebr. *mussar*), c'est l'art de se conduire. Pour le Judaïsme, l'art de guérir et l'art de se conduire sont compris dans l'art de vivre.

## BIBLIOGRAPHIE ET NOTES

1. Selon une source talmudique qui n'est corroborée par aucune autre, le roi Ezechias (hebr. *Hizkia*, 7<sup>e</sup> s. avt. J.C.) aurait occulté un ouvrage médical, le *Livre des Médecins*. La *Mishnah* (traité *Pesahim* 4, 9) ne donne aucune raison pour cette initiative que les rabbins de la *Mishnah* approuvèrent. Selon les commentateurs médiévaux, en particulier rabbi Salomon Itzhaqi (11<sup>e</sup> s.), le livre fut mis de côté parce que les contemporains du roi Ezechias le consultaient en oubliant d'implorer l'aide de l'Éternel. Ne se baser que sur la *techne* en délaissant la composante théologique de la maladie n'était pas acceptable. Le grand médecin et rabbin du 12<sup>e</sup> siècle Maïmonide invoque des raisons différentes, mais nous n'insisterons pas ici là-dessus.
2. Pour une introduction très générale au Talmud, voir STEINSALTZ A., *The Essential Talmud*. New York, Basic Books, 1976. Le Talmud de Jerusalem a été traduit en français par Moïse Schwab et celui de Babylone en allemand et en anglais. Une traduction en français est en cours.
3. La source essentielle pour tout ce qui concerne la médecine dans la Bible et le Talmud reste l'oeuvre maîtresse de Julius Preuss, parue en allemand en 1911. Pour une traduction plus accessible voir PREUSS J., *Biblical and Talmudic Medicine* (trans. F. Rosner). New York, Sanhedrin Press, 1978.
4. Le livre classique qui traite de médecine et *halakhah* reste celui du Grand-Rabbin I. Jacobovits qui date de 1959 et fut plusieurs fois réédité depuis. Toutes une série d'autres ouvrages ont paru depuis, mais ils traitent d'aspects plus modernes et actuels de cette question. Voir JACOBOVITS I., *Jewish Medical Ethics*. New York, Philosophical Library, 1959. Pour le sujet de notre étude, voir en particulier pp.201-237.
5. Pour certains exégètes, ce furent effectivement les *médecins* personnels de Joseph qui supervisèrent l'embaumement de Jacob afin de s'assurer que les cérémonies incantatoires et magiques qui l'accompagnaient d'habitude soient laissées de côté.
6. Voir *Mishnah*, traité *Shekalim* 5, 1-2.
7. Il est dit simplement que le roi dans ses vieux jours fut malade des pieds, et il mourut...
8. Ben Sira reconnaît même au médecin le droit à une certaine fierté intellectuelle: *La science du médecin lui fait lever la tête, et il se tient debout devant les Grands* (v. 3).
9. Pour plus de détails sur les médecins vus par Flavius Josèphe, voir KOTTEK S., *Medicine and Hygiene in the Works of Flavius Josephus*. Leiden, Brill, 1994, pp. 10-22.
10. Voir le traité *Niddah* 22b.
11. Dans les générations qui suivirent, les jeunes rabbins babyloniens purent être ordonnés sur place, le judaïsme babylonien ayant pris de l'autorité et une certaine autonomie.
12. *Prendre figure humaine* signifie ici que l'on reconnaît grossièrement l'anatomie du fœtus. La tête en particulier est clairement dessinée.
13. Ce tube était utilisé dans ce cas plus comme guide du tampon explorateur que comme *speculum*. Cependant Preuss pensait que l'examen était pratiqué par une autre personne, ce que rien dans le texte ne permet d'affirmer.
14. Pour plus de détails sur les nombreuses références à Mar Samuel en tant que médecin dans le Talmud, voir ROSNER F., *Medicine in the Bible and the Talmud*. New York, Ktav, 1977, pp. 156-170.
15. Cette rupture est documentée dans un autre traité du Talmud (*Sanhedrin* 99b) où Benjamin et ses proches sont traités d'hérétiques, ou d'incroyants (aram. *epikoros*).
16. Il faut ajouter que d'autres sages avaient affirmé qu'une volaille dépouillée de ses plumes ne pourrait survivre.
17. Nous ne savons pas de quelle reine Cléopâtre il s'agit. On sait qu'il y eut six reines portant ce nom, à Alexandrie et à Antioche.
18. Pour plus de détails sur cette discussion entre les talmudistes et son intérêt historique, voir mon article intitulé *Embryology in Talmudic and Midrashic Literature*. *Journal of the History of Biology* 1981; 14 (2): 299-315, plus particulièrement pp. 305-307.
19. Rien ne prouve qu'il s'agissait de ses élèves, il est en effet possible que Thodos vint avec un groupe de collègues qui reconnaissaient ses connaissances supérieures en anatomie. Certains détails font penser qu'il est bien possible que Thodos ait étudié la médecine à Alexandrie (cf. PREUSS, ci-dessus note 3), pp.17-18.
20. Faire bouillir un cadavre afin de dégager les chairs et de laisser les ossements intacts est une méthode qui fut utilisée par les grands anatomistes, y-compris Vésale. Elle fut également pratiquée au temps des Croisades. Une bulle papale l'interdit au début du 14<sup>e</sup> siècle. Il n'y a pas d'autre exemple d'une telle pratique dans les sources juives.
21. La *Tossephtha* contient des règles mises par écrit au temps de la *Mishnah*, dont elle suit l'ordonnance générale. Les différences, les ajouts et les omissions entre les deux textes parallèles sont intéressants à étudier dans le détail.
22. Ce terme de *médecin confirmé* est problématique. En effet le terme hébraïque *rofe umman* peut être également compris *médecin chirurgien*. Cependant, ainsi que nous le montrerons plus loin, un *rofe* pouvait également pratiquer la chirurgie, c'est pourquoi l'épithète *umman* paraît superflu dans le contexte. Force est donc de laisser la question ouverte à la discussion.
23. Ce sujet est traité dans un court article de notre regretté maître Joshua O. Leibowitz: *The Problem of Medical Licence in Hebrew Sources*. *Koroth* 1977; 7 (5-6): XLVII-LIII. Voir aussi JACOBOVITS I., ci-dessus note 4, pp.214-217.
24. Ce chirurgien est appelé *rofe* (voir ci-dessus note 22). Le terme *rofe* est donc à considérer comme désignant celui qui traite, qui guérit.
25. Même si l'agresseur est un médecin confirmé, le blessé est en droit d'exiger à être traité par un autre praticien.
26. Il semble donc qu'un médecin pouvait atteindre des fonctions sociales élevées, par exemple celle de maire. On pourrait cependant objecter qu'il s'agissait peut-être ici d'un cas purement théorique.
27. Pour plus de détails sur ce sujet voir mon article (en hébreu): *Le meilleur des médecins à la Géhenne*. *Assia* 1976; 4 (15): 5-12. Voir aussi JACOBOVITS I., ci-dessus note 4, pp. 202-204.
28. En disant chirurgien, nous avons ici à l'esprit le phlébotomiste, mais non pas le médecin qui pratiquait également la chirurgie.
29. De tout ceci il résulte qu'un médecin juif qui est pratiquant se soumettra à l'impé-

ratif catégorique de la Loi. Quant à celui qui ne l'est pas - et qui n'est pas pour autant excommunié - il se confondra dans la foule de ceux qui acceptent l'éthique hippocratique.

30. Voir le *Traité de l'Asthme* de Maïmonide, dans la présentation de S. Muntner (Philadelphia, Lippincott, 1963, pp. 83-89).

Correspondence should be addressed to:  
Samuel S. Kottak, History of Medicine, The Hebrew University of Jerusalem, The Faculty of medicine, Ein Kerem Jerusalem - 91120, IL.

Recensioni/*Essay Reviews*

BLUNDELL Sue, *Women in Ancient Greece*. London, British Museum Press, 1995.

Scopo di questo testo è quello di fornire un quadro ampio e, nello stesso tempo, riassuntivo della situazione della donna in Grecia tra il 750 ed il 336 a.C., in una fase storica che, com'è noto, sembra tenere al margine del suo palcoscenico figure femminili che la recente critica storica sta, invece, indagando con rinnovato fervore da almeno un ventennio.

Il ruolo di queste donne ha assunto nuova importanza negli ultimi anni, in modo variamente collegato ad una impostazione di studio, come quello americano, caratterizzato da un forte condizionamento femminista - al cui fascino, per certi aspetti, cede lontanamente anche questo testo - utile peraltro sotto molti altri aspetti.

Ora, se è certamente vero che ampia parte della trattazione antica lascia ai suoi margini le figure femminili, confinandole in una realtà di margine - ben testimoniata, ad esempio, dagli scritti aristotelici e da quelli ginecologici del *Corpus*, che costantemente fanno i conti con un corpo che è dominio dell'imperfezione e dell'incompiutezza - l'identità delle donne nell'antica Grecia è tracciata, al di là del ruolo pubblico a loro negato, attraverso un molto esiguo numero di testimonianze dirette ed una, invece, grande quantità di voci maschili che filtrano, sino a noi, la loro immagine; basti pensare ai frammenti dell'opera di Saffo o, ancora una volta, ai trattati ippocratici sulle malattie e sulla natura delle donne.

Fare i conti con una storia delle donne nell'antichità significa dunque, ed indubbiamente, imparare a leggere attraverso questo filtro culturale, che è essenzialmente determinato da occhi maschili.

Lo storico della medicina che si interessi di ginecologia antica conosce bene il quadro di un corpo soggetto alle leggi bizzar-