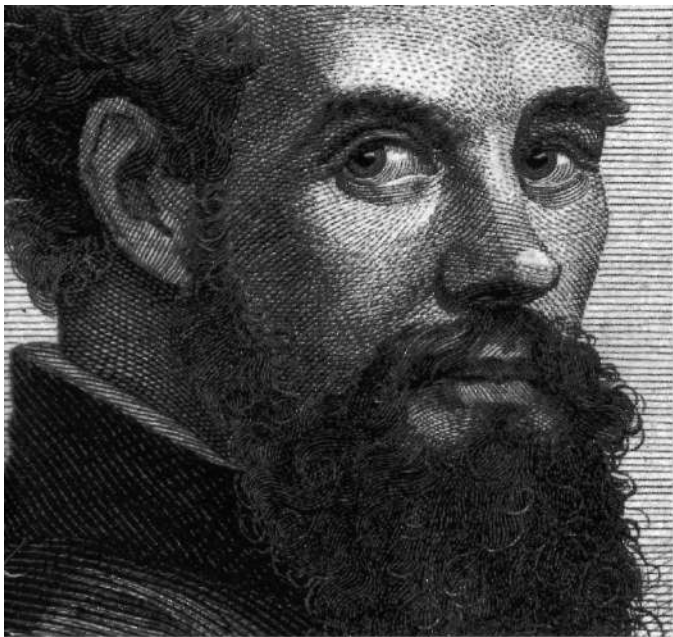




Official journal of the International Society for the History of Medicine.
Revue officielle de la Société Internationale d'Histoire de la Médecine.

Vesalius



Acta Internationalia Historiæ Medicinæ

Volume IV, Numero special, Special number

November, 1998

EDITORS - EDITEURS

Thierry Appelboom
John Cule

ASSOCIATE EDITORS EDITEURS ASSOCIES

Chester Burns
Alfredo Musajo-Somma
Jean-Charles Sournia
Jean-Pierre Tricot

MANAGING EDITOR COORDINATION

Diana Gasparon

EDITORIAL BOARD COMITE DE REDACTION

John Blair
Simon Byl
John Ford
Eric Freeman
Samuel Kottek
Jean-Noël Missa
Ynez Violé O'Neill
Robin Price
Hans Schadowaldt
Alain Segal
Michel Thiery
Fernando Vescia
Sue Weir

SUBSCRIPTION ABONNEMENT

Annual rate : 1,000 BEF
Each issue : 550 BEF
+ postage

ADDRESS- ADRESSE

Secrétariat "Vesalius"
Médical Muséum
808 route de Lennik
B - 1070 Brussels, Belgium
Phone : 32 / 2 / 555.34.31
Fax : 32 / 2 / 555.34.71
e-mail : dgasparo@ulb.ac.be

GUIDE FOR AUTHORS SUBMITTING MANUSCRIPTS

Articles are accepted in either French or English. They should be typewritten in triplicate, using double spacing, with wide margins and numbered pages, on one side only of A4 size paper. A summary in both languages and a short biographical note should be added. The length usually accepted is about 3000 words. They will be submitted for refereeing before acceptance for publication. Authors using word processors are also asked to supply a diskette (Macintosh) whenever possible. All articles must be original. Authors must confirm that these and any illustrations are not subject to copyright elsewhere. If the copyright of illustrations is not owned by the author, they must be accompanied by the owner's permission to reproduce. Authors will be asked to sign a transfer of copyright. References should be numbered sequentially in the text and arranged in numerical order at the end. Each reference should contain names and initials of authors and full title of paper or work. Journal name should be followed by year, volume number, first and last page of reference. References to books should include date and place of publication and publishers.

All typescripts should be submitted to :

Diana Gasparon, Managing Editor Vesalius
Erasmus University Hospital, Medical Museum, Route de Lennik 808, 1070 Brussels, Belgium

INSTRUCTIONS AUX AUTEURS

Les articles sont acceptés en français ou en anglais. Ils doivent être dactylographiés avec un double interligne, une marge blanche, des pages numérotées, papier A4, et envoyés en trois exemplaires. Ils doivent être accompagnés d'un résumé dans les deux langues et d'une notice biographique de l'auteur. Ils seront soumis au comité de lecture avant publication. La longueur du texte ne devrait pas excéder 3.000 mots. Tous les articles doivent être originaux. Les auteurs doivent confirmer que ceux-ci, ainsi que leurs illustrations, ne sont pas sujets au copyright. Si les illustrations ne sont pas la propriété de l'auteur, elles doivent être accompagnées d'une permission de reproduction. Les auteurs devront signer un transfert de copyright. Les auteurs utilisant un ordinateur sont priés d'envoyer si possible une disquette (Macintosh). Les références devront être numérotées dans le texte et rangées par ordre numérique à la fin de l'article. Chaque référence devra contenir les noms et les initiales des auteurs, le titre de l'article ou du travail en entier ainsi que le nom du journal qui devra être suivi de l'année, du numéro de volume, des première et dernière pages de la référence. Les références de livres devront indiquer la date et le lieu de publication ainsi que le nom des éditeurs.

Tous les manuscrits doivent être soumis à :

Diana Gasparon, Managing Editor Vesalius
Hôpital Erasme, Musée de la Médecine, Route de Lennik 808, 1070 Bruxelles, Belgique

Editorial

L'histoire de la Médecine est aussi affaire de mémoire, de tradition et de culture qui s'incivent dans le temps présent.

Notre journal est aussi un forum qui retentit les synthèses de la pensée et la fait parcourir le monde. Ces deux dimensions justifient pourquoi des actes de colloques sont repris dans ses pages. Ce numéro complétera le tirage habituel de *Vesalius*. Le coût de production de ce supplément est généreusement pris en charge par le Musée de la Médecine de l'Université de Bruxelles.

Nous attendons les commentaires des lecteurs !

Médical history embraces our héritage, its memories and traditions providing a source of knowledge relevant to the présent time. Our aim is to provide a forum for the transmission of these ideas internationally.

Such reasons are felt sufficient to justify the décision to publish the proceedings of this meeting of the History of Medicine and Judaism in our journal. This supplément compléments the current issue of *Vesalius*. The costs of producing the supplément have been generously borne by the Muséum of Medicine of the University of Brussels

We await comment from our readers !

John Cule, Thierry Appelboom
Editors - Editeurs

Avant-propos

Le Musée de la Médecine de Bruxelles a été inauguré le 20 décembre 1994. C'est dans l'auditorium du Musée que s'est tenu les 26 et 27 avril 1997 le colloque "Histoire de la Médecine et Judaïsme", placé sous la présidence de Jean-Louis Vanherweghem, Recteur de l'Université Libre de Bruxelles et rehaussé de la présence d'Hervé Hasquin, Ministre de la Région Bruxelles-Capitale.

Pendant ces deux journées, sept conférenciers se sont succédé : cinq historiens français venus de Paris, de Caen et de Montpellier et deux chercheurs de Bruxelles. Leurs exposés ont démontré notamment que l'histoire de la médecine n'a pas pour but unique une enquête sur la réalité nosologique ou l'étiologie des temps les plus reculés, celles de la Bible hébraïque ou celles de l'Illiade d'Homère mais qu'elle peut aussi aborder des sujets d'une très grande actualité tels que l'acharnement thérapeutique.

En 1999 d'ailleurs, le Musée accueillera deux colloques; le premier consacré à "Hippocrate et sa postérité" (8 mai 99), précédé par le vernissage, le 7 mai 99 de l'exposition "Au temps d'Hippocrate" et le deuxième colloque, le 12 juin 99, qui portera sur les problèmes de la bio-éthique, notamment de l'euthanasie.

Dans un esprit de totale liberté, le colloque de 1997 a jeté quelque lumière sur les rapports entre les traditions philosophiques et religieuses du Judaïsme et la culture médicale occidentale. La publication des Actes, coordonnée par A. Nysenholc, en apportent le témoignage.

Le Comité Organisateur

M. Abramow, A. Adler, T. Appelboom, W. Bok, S. Byl, M. Frydman, T. Gergely, A. Nysenholc, W. Szafran

Ce colloque a reçu le soutien de la Commission communautaire française de Belgique (COCOF) et du Fonds National de la Recherche Scientifique (Belgique).

Colloque

"Histoire de la Médecine et Judaïsme"

Introduction

Ce colloque, présidé par le Professeur Jean-Louis Vanherweghem, Recteur de l'U.L.B., est le fruit de la collaboration entre l'Institut d'études du judaïsme, anciennement Institut Martin Buber, et le Musée de la Médecine de Bruxelles.

L'état de crise, dans lequel se trouve actuellement la société belge, ne doit pas nous faire perdre de vue les grands enjeux bioéthiques auxquels nous sommes confrontés et qui demandent un débat démocratique. C'est ainsi que l'on peut dire, sans risque de se tromper, qu'après la législation concernant l'interruption volontaire de grossesse, le prochain débat national concernera l'euthanasie. D'autres problèmes devront être résolus : ceux, par exemple, relatifs à la génétique médicale ou à la procréation médicalement assistée. Il est important de noter que la réflexion éthique dans la pratique médicale continue à être influencée par la religion, la philosophie ou les traditions culturelles avec lesquelles l'exercice de la médecine se confondait à l'origine des sociétés, aussi bien dans les temps bibliques que dans les temps homériques.

C'est Hippocrate de Cos (460-370) qui transforma la médecine en une science rationnelle d'observation. Avec Aristote (384-322) et Galien (129-200), ce fut l'ère du finalisme à outrance. Durant le Moyen Age, la science grecque fut presque totalement oubliée en Occident, où elle revint grâce à des savants arabes et juifs (tels que Moïse Maïmonide qui traduisit notamment les Aphorismes d'Hippocrate). La médecine va rayonner ensuite avec l'Ecole de Salerne (au sud de Naples) et avec la Faculté de médecine de Montpellier (où s'illustra notamment Rabelais, 1494-1553).

Au XVe siècle, le Bruxellois André Vésale est l'un des premiers à pratiquer des dissections humaines; Ambroise Paré passe pour l'un des pères de la chirurgie moderne.

Le XVIIe siècle est l'époque de la première révolution biologique, lorsque la médecine qua-

litative est remplacée par une science quantitative, avec l'invention d'instruments de mesure tels que le thermomètre et le microscope.

Une deuxième révolution eut lieu au XIXe siècle, sous l'impulsion notamment de Claude Bernard, père de la médecine expérimentale, et de Charles Darwin; la médecine devient alors scientifique et la théorie cellulaire se développe. La rupture épistémologique la plus récente commence au milieu du XXe siècle avec la biologie moléculaire.

L'historien de la médecine peut affirmer que cette science suit aujourd'hui une progression géométrique et non pas arithmétique. Il n'en demeure pas moins vrai que les problèmes éthiques, déjà posés par l'auteur hippocratique du Serment au IV siècle avant notre ère, doivent être plus que jamais au coeur des préoccupations de chaque médecin, laïc ou croyant, qui sera un humaniste avant d'être un technicien.

A. WillySzafran
Président du Comité Organisateur



St Basile soigné par Ephraïm, son médecin juif, vers 300.
Gravure de Hans Schobss, Augsburg, 1487

Juifs et Médecins (u

Résumé

On se propose d'aborder dans cette communication le rapport, bien établi, mais peu expliqué, des Juifs à la «chose» médicale. En d'autres termes, on essaiera d'évoquer les raisons tantôt historiques et sociales, tantôt culturelles et religieuses - ou les quatre à la fois - qui ont conduit, et conduisent peut-être encore, un si grand nombre de Juifs à choisir l'art de guérir. Des raisons qui pourraient ne pas être étrangères à la perception que, traditionnellement, les Juifs ont eue de l'image du père, du rabbin, voire de Dieu.

Summary

The purpose of this paper is to examine the well established yet hardly explored connections between the Jews and the field of medicine.

In other words, it is our intention to inquire into the reasons, sometimes historical and social, sometimes cultural and religious - or all of these at the same time - which have led and maybe still lead - such vast numbers of Jews to embark upon a course of study in medicine. Reasons which might be closely linked with their traditional perception of the figure of the father, of the rabbi, maybe even of God.

"Je suis le Seigneur, celui qui te guérit" proclame le Pentateuque au livre de l'Exode (15:26). Et il précise en Deutéronome (32:39):

"C'est Moi qui fais mourir et c'est Moi qui fais vivre; J'afflige et Je guéris, nul n'échappe à Ma main."

Or, voici, bien des siècles plus tard, l'écho de ces mêmes versets sous la plume de Jeshua ben Sirach, le Siracide, l'auteur de l'Ecclésiastique:

"...quand tu tombes malade, ne néglige pas de te soigner, puis prie le Seigneur, il te guérira (38:9). " Car "Le Seigneur a créé des médicaments à partir du sol et l'homme avisé les apprécie (38:4)."

Il nous semble que l'essence même de la relation historique des Juifs à la maladie et à la guérison se trouve comme enfermée dans ces trois versets de l'Ecriture.

Certes, "nul n'échappant à la main de D.", comme le suppose le texte, tout ne saurait émaner que de Lui, y compris la souffrance et son soulagement. Mais la philosophie religieuse du judaïsme ayant toujours considéré l'homme comme un collaborateur du Créateur dans l'oeuvre d'achèvement de la création, il aurait été, cet homme, un bien piètre collaborateur, si par une lecture naïve du texte - on dirait aujourd'hui fondamentaliste - il avait, avec fatalisme et résignation, accepté qu'en toute affaire, les choses aillent leur plus simple cours. Y compris en celles de la préservation ou du rétablissement de la santé. Si bien que, dans l'opinion des rabbins, l'homme désinvolte à l'égard de son corps sera rapidement réputé

coupable envers lui-même, exactement comme s'il avait attenté au corps d'autrui.

Dans ces conditions, on comprend donc la place exceptionnelle que le médecin occupera dans l'histoire juive puisqu'il y apparaît comme un associé privilégié du Créateur, le prolongement précieux de Sa main, tout en étant lui-même, ainsi que tout mortel, enfermé au creux de cette même main.

Une situation ambiguë que suggère l'italique du titre, annonçant Juifs et médecins, en d'autres termes le binôme formé par la perception historique du médecin juif, de son rôle et de son statut pour la patientèle juive et non-juive et, réciproquement, l'attitude que, dans la tradition, la culture juive a préconisée aux médecins dans leur approche de cette même patientèle. Bref, les deux pistes que l'on se propose, ici, d'emprunter.

A l'époque biblique.

Il est assez peu paradoxal que le médecin soit absent de la Torah. D. étant la vraie source de guérison, c'est le prêtre qui occupe la place du médecin en remplissant le rôle d'intermédiaire, de conseiller capable de discerner certaines maladies, dont la lèpre et les divers flux qui impliquent des mises en quarantaine.

Dans cette optique, c'est évidemment le respect de la Loi qui assure la santé. Mais, comme toutes les parties de la Loi sont d'égale importance, puisque supposées issues d'une source unique, on respectera avec la même minutie les prescriptions religieuses et les prescriptions hygiéniques. De là, ultérieurement, le développement des habitudes de propreté caractéristiques du mode de vie juif, comme de la médecine juive plus tardive.

L'essentiel en cela demeurant la place principale réservée au concept de pureté (à la fois physique et rituelle), relié à la pureté morale, dans la mesure où l'homme ne saurait se pré-

senter impur devant D., ni moralement ni physiquement. La pureté physique et rituelle s'obtiendront donc de la même façon, par l'immersion, qui combine clairement le physique et le spirituel. (Cf Psaumes 54:4, David disant à D.: "Lave-moi de mes impuretés et nettoie-moi de mes péchés.") Les bains rituels et autres baptêmes trouvent ici leur origine, via cette sorte de double métonymie du signe pour la chose signifiée, voulant que le bain soit signe de propreté physique, elle-même signe de propreté morale.

Le vrai médecin, indépendant du prêtre, n'apparaîtra qu'avec le Talmud (clôturé vers 500), considéré comme cet intermédiaire et collaborateur de D. que nous avons évoqué. On y voit un personnage prescrivant des médicaments pour des maladies internes, capable plus ou moins d'opérer, d'endormir avec des potions, (Baba Metzia 83 b) de guérir des plaies par des herbes, d'ouvrir des abcès, de pratiquer des trépanations ou des amputations, de réduire des fractures.

La gynécologie reste l'affaire de la sage-femme (*meyaledet*) appelée *hakama* par la Mishnah (littéralement, sage (femme)). Le Talmud connaît aussi le chirurgien-barbier, pratiquant la saignée (*umman*), ainsi que le *mohel*, le circonciseur. Chose importante: à l'inverse d'autres civilisations, celle du Talmud ne tenait pas le médecin pour responsable de ses éventuelles erreurs de diagnostic, mais seulement de coups et blessures volontairement infligés, si tel était le cas.

Le médecin d'époque talmudique ne connaissait qu'assez médiocrement l'anatomie, faute de pouvoir pratiquer des dissections, par respect du corps, considéré comme le réceptacle de l'âme. Ses connaissances venaient d'observations occasionnelles de cadavres ou de rapprochements avec les animaux, spécialement ceux de la boucherie, examinés à l'occasion de l'abattage rituel.

Le Talmud laisse également transparaître quelques traces de croyance en l'influence des astres ou même du mauvais oeil, maladies

auxquelles on répondait par des amulettes, d'ailleurs réprouvées par le Talmud lui-même.

Mais la maladie vedette est la "lèpre" (*tsaraat*), d'identification difficile, tant le mal décrit peut aussi correspondre au psoriasis, à l'eczéma, et même à la syphilis.

D'autre part, on est fondé à penser que les maladies vénériennes devaient être répandues, si l'on songe aux multiples évocations des flux (gonorrhées) et des purifications qu'ils impliquaient.

Avant de quitter la médecine biblique et talmudique, il faut également signaler le rôle des Esséniens, au nombre desquels se trouvaient ceux que Flavius Josèphe appelait les Thérapeutes, lesquels semblaient pratiquer une médecine de suggestion, voire d'incantation. Certains s'étaient acquis la réputation de pouvoir chasser les esprits impurs du corps des malades, ce qui rappelle certains moments des Évangiles, où Jésus guérit en délivrant les possédés de l'esprit impur qui les habite (Luc 6,7 et 9). Bref, il pratique une médecine d'intercession, ou, si l'on veut, déjà psychosomatique.

La fin de l'époque biblique, celle du Talmud, est aussi l'époque du contact avec le monde gréco-romain. Si l'influence grecque sur la médecine juive a été considérable via le monde hellénistique, elle a connu des limites d'ordre conceptuel assez importantes. En effet, si les prescriptions grecques ont pu paraître bonnes à adopter, la philosophie médicale grecque, qui n'attribuait pas maladie et guérison à D., n'a pu paraître que suspecte aux Juifs.

Vers une médecine scientifique.

Le tournant se situe lors de l'apparition des Arabes dans le sud de l'Europe. Les Juifs, seuls capables de bien comprendre la mentalité de ceux qui, durant six siècles, allaient occuper ces territoires, serviront de trait d'union entre les deux civilisations, notamment comme traducteurs. C'est qu'en des temps où il était risqué

pour un chrétien de s'aventurer en terre musulmane et pour un musulman d'entrer en terre chrétienne, les Juifs, par un effet retour paradoxal de leur dispersion, et la présence de relais juifs dans la diaspora, pouvaient s'aventurer dans les deux camps. Ils rapporteront ainsi, du monde musulman qui l'avait conservée, au monde chrétien qui l'avait répudiée -comme propre au monde païen - la grande médecine grecque.

Du même coup, la médecine juive s'est elle-même transformée au contact des idées dont elle se faisait la vectrice.

Deux noms émergent ici: d'abord celui de Abu Jakub Itshak ibn Suleiman al Israeli (850-950), autrement dit Isaac Israeli, héritier de la médecine hellénistique et premier des véritables ophtalmologues, un homme de triple civilisation: juive, arabe et grecque, dont l'oeuvre a servi de référence à toute la médecine occidentale jusqu'au XVIIe siècle. Une oeuvre diffusée grâce à la traduction de Constantin l'Africain, un élève de son élève, peut-être un Juif converti qui a oeuvré au XIe siècle au Mont Cassin, après avoir trouvé l'ouvrage d'Israeli à Salerne. Salerne, le seul endroit de l'Europe où, semble-t-il, la médecine s'enseignait sur des bases à la fois arabes et juives.

Mais il y avait deux noms. L'autre, c'est évidemment celui de Maïmonide. Né à Cordoue en 1135, c'est au Caire qu'à partir de 1165 Moshe ben Maïmon a développé son oeuvre philosophique et médicale. Médecin de Saladin et de son fils, chef de la communauté juive d'Egypte, il mourra en 1204 et sera enterré à Tibériade. Philosophe d'importance, et pas seulement pour les Juifs, par sa tentative de rationalisation de l'Écriture et sa codification du Talmud, il influencera Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin. Mais là n'est pas le propos. L'intéressant dans notre optique, est que c'est lui qui conjuguera vraiment les médecines arabe, grecque et juive, sous-tendues *par la concep-*

Moïse Maïmonide, talmudiste, philosophe,
astronome et médecin de Saladin
(1135, Cordou - 1204, Le Caire)

tion éthique de l'homme (comme la Bible développe ces notions), en ce comprises les attitudes spécifiquement juives à l'égard de la pureté et de l'hygiène, élevées au rang de principes religieux, si bien que le lavement des mains comporte, dans le judaïsme, sa propre bénédiction.

Mais ce qui caractérise Maïmonide, c'est sa lutte manifeste contre l'astrologie et la superstition, ainsi que sa profonde connaissance de l'âme, au point de développer des conceptions thérapeutiques plus psychologiques que physiques. Voici, à titre d'exemple, ce qu'il écrit au *Livre de la Connaissance*² (2) ;

"Si quelqu'un a été mordu par un scorpion ou un serpent, il est licite de murmurer un exorcisme sur l'endroit de la morsure, et cela, même durant le Sabbat. On veut ainsi rassurer le malade et raffermir son courage. Bien qu'une telle opération n'ait aucune efficacité proprement curative, on en autorise la pratique en faveur d'une personne à qui le danger qu'elle court pourrait autrement faire perdre la raison.

Si quelqu'un prononçant un exorcisme sur une plaie récite un verset de la Loi, ou emploie de la même manière un verset pour empêcher un jeune enfant de s'effrayer; ou impose sur un enfant afin qu'il s'endorme un rouleau de la Loi ou des phylactères, il n'est pas suffisant de dire qu'il appartient à la catégorie des devins et des conjurateurs, il faut le ranger encore au nombre des négateurs de la Loi. Il utilise en effet les paroles de la Loi en guise de médecine corporelle alors qu'elles ne sont rien que remèdes des âmes, selon le verset: "Elles seront la vie de ton âme"."

Et de juger, très pragmatiquement, entre autres d'après Sanhédrin 17 b, qu'aucun disciple des Sages n'est autorisé à résider dans une ville qui ne comporterait pas Ges dix objets, institutions ou personnes: un médecin, un chi-



rurgien, un établissement de bains, des latrines publiques, de l'eau courante, fleuve ou source, une synagogue, un maître élémentaire, un copiste, un trésorier d'oeuvres charitables, un tribunal correctionnel.

Et pourquoi? Pour le seul avantage physique de se préserver de la maladie? Pas exactement. En réalité, parce que la santé, explique Maïmonide, permet d'accéder à l'étude, donc à la connaissance, donc à D.

"Celui qui n'assigne à sa conduite que le seul objectif curatif, écrit-il, qui ne pense qu'à s'assurer une parfaite santé physique ou à avoir des enfants qui exercent son métier et subviennent à ses besoins, celui-là n'agit pas bien.

Pour être sur la bonne voie, il devra avoir conscience qu'il faut que son corps soit intact et fort pour que son âme puisse accéder la connaissance de Dieu. En effet, il est impossible que l'homme comprenne ce qui lui est enseigné, ou réfléchisse personnellement sur les problèmes lorsqu'il a faim, lorsqu'il est malade ou lorsque l'un de ses organes le fait souffrir. De même, il voudra avoir un fils dans l'espoir que ce dernier deviendra un savant ou un Israélite éminent.³ "

Et Maïmonide de développer donc, dans une oeuvre considérable, des conceptions médicales rationnelles et relativement modernes, compte-tenu de leur époque. Du *Traité des poisons* au *Traité sur les hémorroïdes*, en passant par *F Etude de l'asthme, de l'hygiène ou de la sexualité*, Maïmonide préconisera la restauration de la nature par elle-même; la prévention plus que la guérison; la visite annuelle chez le médecin, même des bien portants.

Il soulignera également les rapports réciproques des états physiques et mentaux, comme, par exemple, dans le *Maqâla Fi'l-Jima'a*, le *Traité des relations sexuelles*.

Dans le passage qui suit, tiré de ce traité, Maïmonide expose les effets nocifs du froid et du sec sur le corps et les organes sexuels, pour préconiser une médication fondée sur la chaleur et l'humidité. Puis, par un jeu de correspondances, classique dans la médecine ancienne, il ajoute:

"De même, la joie, le rire, la jubilation, le repos, le sommeil sans excès sont bénéfiques en ce domaine, alors que, au contraire, l'inquiétude, le chagrin, la tristesse, le silence prolongé, l'épuisement et les veilles contrarient la virilité et tarissent la semence. Pareillement, évoquer souvent les rapports, en parler, y appliquer sa pensée favorise ("érection), alors que l'abstention dessèche le membre et en affaiblit l'activité. Tout comme la pratique des relations dans le plaisir renforce le membre et favorise les rapports (l'inverse) diminue la puissance.⁴ "

Et plus loin:

"On sait que l'acte n'est pas seulement instinctif (...), de sorte qu'on ne peut négliger l'importance de l'esprit. Au contraire, ce dernier est, en la matière, d'une telle importance que c'est l'état de l'humeur (qui demeure déterminant). (Ainsi), le chagrin, la tristesse, l'inquiétude ou le caractère repoussant de la femme choisie pour l'étreinte détériorent beaucoup les contacts, alors que, inversement, certains états d'âme stimulent l'individu et provoquent une forte

excitation. Les médecins ont déjà signalé ce qui nuisait tout particulièrement aux activités sexuelles: la possession d'une vierge, d'une vieille femme, d'une jeune fille impubère, ou d'une femme qui, depuis des années, s'abstient ou encore d'une femme indisposée, ou malade et, surtout, de celle pour qui on conçoit de l'aversion (...).⁵ "

Ailleurs, Maïmonide recommandera le sport, les bains hebdomadaires et affirmera le pouvoir désinfectant du soleil, donc la nécessité d'aérer les maisons et de les orienter vers la lumière.

Naturellement, à côté de cette médecine rationaliste, il faut faire état de la médecine kabbalistique et mystique du *ZohareX* de l'activité thaumaturgique de certains rabbins hassidiques.

Des mystiques qui imaginaient que la maladie résultait de l'obstruction par les péchés de canaux par lesquels la grâce divine coulerait dans les organes. Une idée issue de la relation déjà évoquée, de l'assimilation biblique entre pureté morale et pureté physique, qui conduisait vers une médecine à la frontière du magique.

Médecins de Cour.

Ceci dit, un regard rapide sur le rôle des Juifs en tant que médecins de Cour ne manque pas d'intérêt, en raison notamment du paradoxe faisant que la plupart d'entre eux exerçaient alors que les conciles avaient interdit aux Juifs de soigner les Gentils, sous prétexte qu'ils pourraient "contaminer" l'âme des patients ordinaires. Danger contre lequel le haut clergé se disait immunisé.

Cela explique les médecins juifs du pape Honorius III (Azzachus Avenbenist de Barcelone, 1220) ou de Martin IV, ou celui du roi Ferdinand III de Tolède. Comme tous les médecins de Cour d'Italie, pratiquant à Ferrare, à Mantoue, ou à Gênes.

- *Amatus Lusitanus, médecin juif du pape Jule III (1511, Portugal - 1568, Salonique)*

Mieux, en 1564 est lancée, à Mantoue, l'idée de la première université juive, par deux médecins, père et fils, David et Abraham Provençal. Une université où seraient enseignés Torah, Talmud, philosophie, hébreu, latin, grec, italien, astronomie, mathématique et médecine.

L'idée échoua en raison de l'opposition de l'Eglise, qui s'inquiéta à l'idée que, par l'accession aux connaissances profanes, les Juifs pourraient sortir du ghetto.

Reste que tout ceci atteste de la réputation médicale des Juifs, réputation réelle ou surfaite, qu'importe, à laquelle il faudra bien donner quelque explication. Mais pas avant d'avoir rappelé encore que la légende de fondation de l'Ecole de Médecine de Salerne mentionne la présence d'un Juif parmi ses fondateurs et, qu'en vérité, y enseignait un certain Bienvenu Raphe (*rofe*: médecin en hébreu), dont les travaux d'ophtalmologie seront réédités dix-huit fois en cinq cents ans.

Plus encore que sur Salerne, nous savons beaucoup sur la participation des Juifs à l'Université de Montpellier. Y ont oeuvré des hommes tels que Ibn Tibbon ou les membres de la famille Saporta au tout début du XVIe siècle. Mais là nous entrons dans l'ère des Marranes.

Des Marranes qu'il leur fallait bien être, aux Juifs désireux d'étudier, car, dès 1565, Paul IV avait interdit à toute université d'accorder un grade à un Juif. Défense que l'Université de Padoue bravera au nom de la liberté académique. Padoue deviendra ainsi la plus grande pépinière médicale juive d'Europe, diplômant quatre-vingts médecins juifs en quelques décennies et cent cinquante durant le siècle suivant.

De là sortira le Portugais Amatus Lusitanus, qui y enseignera de 1540 à 1547. Il découvrira les valves du système circulatoire et deviendra médecin du pape Jules III, avant d'être renvoyé par Paul IV. Il sera un des premiers à citer un grand nombre d'observations cliniques suivies de discussions entre lui et ses collègues.



Souvent interdits d'étude ou alors de pratique, les Juifs n'arriveront à percer qu'à la faveur des règnes plus ou moins éclairés. Il faudra attendre Joseph II (1782) et son Edit de Tolérance et, en France, 1791, pour que leur situation s'améliore. Avec les conséquences que l'on connaît: l'arrivée en masse des Juifs dans toutes les études libérales, surtout en médecine. Du début du XIXe siècle au début du XXe siècle, on comptera un nombre remarquable de découvertes fondamentales en médecine attribuables à des Juifs.

Une situation qu'il ne suffit pas de constater ou d'admirer, mais à laquelle il convient de tenter, modestement et très prudemment, une explication.

Les Juifs face à la médecine.

Il ressort donc de ce qui précède qu'au moins depuis le Moyen Age, les Juifs jouissaient d'une réputation bien assise. Etaient-ils donc plus efficaces que les autres? Difficile à dire. Les médecins juifs ne sauvaient probablement pas plus de patients que les autres, la science de l'époque étant ce que l'on sait, mais leur attitude à l'égard de la maladie et du malade tranchait quelquefois par son côté pragmatique, du moins en monde chrétien.

En effet, n'assimilant pas le péché originel à l'acte de chair, le judaïsme culpabilisait si peu le fonctionnement du corps, qu'il a même créé une bénédiction sur les fonctions naturelles. De là, une étude du corps détachée de la métaphysique, et un raisonnement médical plus efficace. Avec, à la clef, l'idée entrevue chez Maïmonide de conserver le corps en bonne santé afin qu'il puisse servir d'instrument permettant de connaître D. par l'étude, l'étude qui apparaît comme une des valeurs principales du judaïsme. Si importante même que, dans le judaïsme post-biblique, l'étude est devenue une activité culturelle en soi, dès qu'il est apparu aux rabbins que, à défaut d'être encore praticables, des centaines parmi les 613 Commandements pouvaient être accomplis simplement à travers l'étude.

C'est ce glissement, dû aux vicissitudes et aux nécessités de la diaspora, qui explique globalement la propension juive bien connue aux études, sacrées ou non, qu'importe, puisque, depuis lors, étudier apparaît traditionnellement aux Juifs comme une activité sacrée, en soi.

Loin de la vénération esthétique grecque du corps, et loin aussi du mépris religieux chrétien voué à ce même corps, déchu par le péché de chair, le judaïsme n'a jamais cru qu'il fallait le soumettre en l'humiliant ou en le méprisant dans une quelconque crasse, fut-elle sainte.

Ni source de tentation impure, ni instrument du diable, dans le judaïsme, le corps sera juste cet instrument qui permettra de bien servir l'esprit.

Sacralisation de la vie, sacralisation de l'étude: tels ont été les deux facteurs historiques et traditionnels qui, combinés, ont déterminé, religieuse ou non, l'attitude juive face au corps.

Une sacralisation de la vie qui allait si loin, que le Talmud affirme qu'une transgression commise pour honorer D. est plus importante que le respect de Ses lois sans intention de l'honorer. Or, cela se savait. Ce qui explique la considération portée aux médecins juifs par les

princes de l'Eglise. Mais ce n'était pas tout. Car la considération, disons légitime, se doublait de raisons superstitieuses.

En effet, les Juifs, marginalisés, diabolisés par l'accusation de déicide, apparaissaient aussi comme des gens étranges. Etranges par leur alimentation sélective, par leurs activités financières (certains étaient les banquiers des papes), peut-être même alliés aux anges, voire aux démons, puisqu'ils ne confessaient pas Jésus-Christ. Dans ces conditions, ils devaient, pensait-on, assurément détenir des secrets, d'autant plus redoutables qu'ils survivaient aux pogromes, aidés peut-être en cela par les démons auxquels ils étaient éventuellement soumis, puisque, déicides, ils n'avaient pas d'âme à perdre.

Bref, un bel ensemble de fantasmes, mais qui a contribué à créer, à partir du Moyen Age, le personnage du médecin juif, à la fois craint et estimé, rejeté et recherché.

Une ambivalence qui se comprend encore mieux si l'on songe que les fantasmes qui entouraient les Juifs correspondent, grosso modo, aux fantasmes relatifs au médecin en général. Au médecin, qui est l'homme porteur à la fois de menace de mort et de promesse de vie, trait d'union qu'il est entre santé et maladie, naissance et fin d'existence. C'est lui qui permet ou interdit et c'est lui qui, seul, peut explorer les parties taboues du corps et de l'esprit. Lui seul encore a droit aux secrets, si fort même que, pour les connaître, il peut ouvrir le corps d'autrui. Ce qui, pratiqué par un autre, relève du comportement criminel.

Mais toutes ces effractions s'exercent heureusement pour le bien et l'image du médecin se confond avec l'image du père à la fois tout-puissant, menaçant et rassurant. Une image du père qui n'est pas loin de celle de D., celui qui dit: "Je blesse et Je guéris."

Et si l'on songe qu'au Moyen Age le médecin était appelé, dans le monde juif, le "messager de D." et que la philosophie du sens de la vie culmine, pour le judaïsme, dans l'idée d'être le

Joseph del Medigo, médecin, astronome et rabbin, élève de Galilée (1628)



collaborateur du Créateur, on comprend un peu mieux la propension juive à l'art de guérir qui transparait d'ailleurs toute entière dans cette invocation médicale juive du Moyen Age, dont l'auteur proclame: "Ô D., tu m'as engagé pour veiller sur la vie et la mort de Tes créatures. Me voici, prêt pour ma vocation." Or l'homme, pensait-on, étant appelé à imiter D. en ses attributs moraux, la pratique médicale a fini par apparaître aux Juifs du Moyen Age comme une des formes les plus exaltées du service religieux, situant le médecin dans la position la plus flagrante de collaborateur du Créateur, et - qui sait? - comme tenant même, pour une part infime, de son essence. On comprend donc, dans ces conditions, l'attrait exercé sur les Juifs par la médecine.

Mais on serait incomplet si l'on n'évoquait pas aussi quelques raisons socio-historiques. En effet, la science médicale devait également son attrait, dans le monde juif, à sa nature particulière. Pour un groupe humain sans cesse pourchassé, et dépouillé, la science médicale représentait une forme de richesse impossible à enlever. Car, à l'inverse des sciences juridiques, par exemple, la médecine est praticable partout, de Moscou à New York.

Et donc, pour des hommes habitués à être objets de l' "enseignement du mépris", selon la formule de Jules Isaac, la pratique de la médecine offrait une sorte de compensation non-négligeable. Quel réconfort, en effet, pour l'homme ravalé jusqu'à terre, de découvrir que sa connaissance au moins, à l'inverse de son être, pouvait valoir estime et prestige social!

D'autant plus que la médecine étant une profession savante, le succès n'y dépend pas de l'approbation du public, comme en art ou en littérature, ou des autorités, mais de sa propre efficacité.

Activité universelle, rationnelle, indépendante des modes et des coutumes, partout utile, difficile à confisquer, respectée et même rétribuée, la médecine apportait donc ascension sociale dans la société chrétienne, mais aussi dans la société juive.

Une société juive qui, aujourd'hui, se laïcise et transmet au médecin des questions autrefois dévolues au rabbin. Ce dernier - comme le curé - n'a plus le monopole des problèmes relatifs au mariage, aux enfants, à la vie conjugale, aux relations humaines, questions qu'il est amené, aujourd'hui, à partager avec le médecin.

Et celui qui, au Moyen Age ou à la Renaissance, serait devenu rabbin-médecin, capable de comprendre les lois naturelles et éthiques gouvernant les hommes, continuera, aujourd'hui, à embrasser les mêmes questions, sous la seule étiquette de l'art de guérir.

La propension juive à tenir en faveur l'art de soigner ne relève donc ni d'une quelconque prédisposition naturelle ni du hasard. Elle s'explique par l'intrication d'une série de facteurs tenant à la fois à l'histoire juive, surtout à partir des temps de persécution, et aux valeurs morales et intellectuelles véhiculées par la culture juive, dont l'essentiel tient à la rencontre de deux sacralisations: celle de la vie et celle de l'étude, une sacralisation formulée de façon saisissante par cette exégèse célèbre de la Michnah, mais

qui ne prend son sens que resituée dans son contexte. Un passage qui affirme: "L'homme a d'abord été créé en un seul exemplaire afin d'enseigner que quiconque détruit une vie, la Loi le considère comme s'il avait détruit le monde entier, et, inversement, celui qui sauve une vie est comme s'il avait sauvé toute l'espèce humaine."

"Etudier"; "sauver la vie".

Appliquée au médecin qui, malade par maladie, découvre comment sauver une seule vie, et, partant, toutes les autres, cette sentence du Talmud trouve dans l'art de guérir la plus saisissante de ses confirmations, et dit pourquoi, même athées, tant de Juifs mettent leurs pas dans ceux de Maïmonide.

Notes

1. Ce texte reproduit l'exposé présenté au colloque *Histoire de la médecine et judaïsme*.



Ephraïm Bonus, un des médecins les plus distingués du XVII^e siècle (gravure de Jan Lievens)

2. *Le Livre de la Connaissance (Mishné Torah)*, traduit de l'hébreu et annoté par Valentin Nikiprowetzky et André Zaoui, P.U.F., chapitre X, p. 335.
3. *Op. cit.*, p. 124.
4. *Maqâla Fi'l Jima'a*, (Traité des relations sexuelles), Maïmonides, *Médical Writings*, éd. Fred Rosner, M. D., vol 1, The Maïmonides Institute, Israël, chap. 3, pp. 163-164. (Notre traduction).
5. *Idem*, chap. 3, pp. 165-166.

Biographie

Romaniste de formation, il enseigne, depuis 1971, à l'Université Libre de Bruxelles les techniques de la communication écrite. Il est également professeur associé à l'Institut d'Etudes du Judaïsme où ses cours portent sur l'influence du judaïsme sur la formation de la civilisation chrétienne occidentale. Thomas Gergely est actuellement président de la Section de Communication de l'ULB. Ses travaux ont traité tant aux lettres françaises ou belges et aux langues romanes (Information et Persuasion, 1992) qu'au judaïsme, combinant parfois ces deux domaines. Il est également rédacteur en chef de la revue *Centrale*.



Jacob de Castro Sarmento (1691-1762), médecin marrane portugais. Pratique en Angleterre

L'étiologie divine dans la Bible hébraïque Points de contact avec la littérature grecque

S. Byl

Résumé

Simon Byl a repéré dans la Bible hébraïque tous les passages où Dieu est tantôt la cause de la maladie, tantôt celle de la guérison; il a analysé chacun de ces passages et il est amené ainsi à révéler d'assez nombreux points communs à la littérature biblique et à la littérature de la Grèce antique, en ce qui concerne l'étiologie divine.

Summary:

Simon Byl has explored all the passages in the Hebraic Bible where God is considered sometimes the cause of disease, sometimes the means of healing. He reveals a great number of points of view common to the Biblical literature and to the Ancient Greek literature, with regard to divine aetiology.

Edouard Dhorme, traducteur de la Bible en français, a écrit que

"l'anthropomorphisme le plus touchant anime ces descriptions (du Pentateuque) où lahvé est sans cesse en contact avec sa créature"

(1).

Ne pourrait-on pas étendre ce jugement à presque tout l'Ancien Testament ? L'étude de la médecine biblique pourrait peut-être nous en convaincre (2), de même que celle des médecines antérieures, contemporaines ou postérieures. C'est ainsi qu'un texte divinatoire babylonien (VAT7525), dans lequel certains historiens voient la mention de la lèpre, proclame :

"Si la peau d'un homme présente des taches blanches (pûsu) ou est parsemée de nodosités (nuqdu), un tel homme est rejeté par son dieu et il doit l'être par la société" (3).

Dans la Bible hébraïque, Dieu est tantôt la cause de la guérison, tantôt celle de la maladie.

*Simon Byl,
Professeur ordinaire à l'Université Libre de Bruxelles,
Av. F.D. Roosevelt, 1050 Bruxelles, Belgique*

Néanmoins, les cas où lahvé se montre guérisseur sont beaucoup moins nombreux que ceux où il provoque la maladie. Voici d'abord un passage où lahvé aurait pu soigner un malade beaucoup mieux que les médecins consultés :

"En la trente-neuvième année de son règne, Asa (roi de Juda) eut les pieds malades d'une maladie extrêmement grave; et pourtant au cours de sa maladie, il ne consulta pas lahvé, mais les médecins. Puis Asa se coucha avec ses pères et il mourut en l'an quarante-et-un de son règne." (4)

C'est de la podagre que, selon le Talmud, souffrit le roi Asa. (5)

Les textes bibliques suivants évoquent une guérison divine ou sa possibilité. A Ezéchias très gravement malade, lahvé fait dire par l'intermédiaire d'Isaïe :

"... j'ai entendu ta prière, j'ai vu tes larmes. Voici que je vais te guérir : au troisième jour tu monteras à la Maison de lahvé. J'ajouterais à tes jours quinze années ..." (6)

Dans un texte qui marque l'ambivalence du pouvoir divin, lahvé dit à Moïse :

"Si tu écoutes bien la voix de lahvé, ton Dieu, et si tu fais ce qui est droit à ses yeux, si tu prêtes l'oreille à ses ordres et si tu observes toutes ses règles, je ne t'infligerai aucune des maladies que j'ai infligées à l'Egypte, car je suis lahvé, celui qui te guérit". (7)

Toujours dans l'Exode, lahvé s'adresse ainsi aux Hébreux :

"Vous servirez lahvé, votre Dieu. Il bénira ton pain et ton eau. J'écarterai la maladie de chez toi. Il n'y aura pas dans ton pays de femme qui avorte ni de femme stérile" (8).

Ce dernier mot nous amène à nous tourner vers les passages qui évoquent des cas de stérilité féminine, une des pathologies le plus souvent mentionnées dans la Bible et que lahvé guérit toujours.

Dans la Grèce classique aussi, au sanctuaire d'Asclépios, à Epidaure, plus de la moitié des femmes s'étant rendue au temple y est allée pour obtenir la guérison de sa stérilité (9). Dans la Bible, à l'époque du nomadisme, les femmes (es plus dignes sont d'abord stériles mais ensuite, grâce à l'intervention de la divinité, elles donnent naissance aux fils qui devront devenir un jour les chefs de clan (10).

Voici les épisodes bibliques les plus marquants à ce sujet. Il y a d'abord Sarah, âgée de quatre-vingt-dix ans, qui, grâce à lahvé, donnera un fils, Isaac, à son mari Abraham, âgé de cent ans (11). Isaac, à son tour, va devoir implorer lahvé parce que Rébecca était stérile (12) : grâce à l'intervention divine, elle eut deux fils : Esaù et Jacob. C'est encore lahvé qui va permettre à Léa de concevoir et à Rachel, qui était stérile (13), d'enfanter un fils à qui il sera donné le nom de Joseph (14). Il arrive que l'Ange de lahvé se substitue à lahvé lui-même; c'est ainsi qu'il apparut à la femme de Mansakh et qu'il lui dit :

"Voici donc que tu es stérile et que tu n'as pas enfanté!... Tu vas concevoir et enfanter un fils... c'est lui qui commencera à sauver

Israël de la main des Philistins... Puis la femme enfanta un fils et l'appela du nom de Samson" (15).

De la même façon, Anne, qui était stérile, conçut et enfanta un fils, Samuel, car elle avait fait vœu à lahvé :

"lahvé des armées, si tu daignes regarder l'affliction de ta servante, si tu te souviens de moi et si tu n'oublies pas ta servante, si tu donnes à ta servante un rejeton mâle, je le donnerai à lahvé pour tous les jours de sa vie et le rasoir ne passera pas sur sa tête" (16).

La stérilité peut être aussi une punition infligée par Dieu. Ainsi Moïse, sur l'ordre de lahvé, va-t-il prohiber le mariage avec la tante sous peine de la sanction divine de stérilité (17).

Dans les Evangiles, plus précisément dans celui de Luc, on découvre un cas de stérilité guérie par une intervention divine; c'est celui d'Elisabeth, femme de Zacharie; les deux époux étaient avancés en âge. Un Ange du Seigneur apparut à Zacharie et il lui annonça que sa femme allait enfanter un fils du nom de Jean (Baptiste). Parce que Zacharie avait manifesté son incrédulité, l'Ange lui annonça qu'il serait muet jusqu'à la naissance de son fils (18).

Dans la littérature grecque classique, les cas de stérilité infligée comme châtement divin sont relativement fréquents. La stérilité était censée guérie par le dieu Asclépios (19). Pour le poète Hésiode du VIII^e s. a.C, la faute d'un seul suffit pour que le Cronide fasse tomber sur une ville entière "peste" et famine à la fois, de sorte que les femmes cessent d'enfanter (20). Dans Oedipe-Roi de Sophocle, le prêtre de Zeus fait savoir à Oedipe que Thèbes est frappée de stérilité totale :

"Tu la vois, comme nous, Thèbes, prise dans la houle, n'est plus en état de tenir la tête au-dessus du flot meurtrier. La mort la frappe dans les germes où se forment les fruits de son sol, la mort la frappe dans ses troupeaux de boeufs, dans ses femmes qui

n'enfantent plus la vie. Une déesse porte-torche, déesse affreuse entre toutes, la Peste s'est abattue sur nous... " (21).

La peste ou pestilence est assurément le fléau le plus souvent cité dans la Bible. Le texte biblique qui se rapproche le plus d'un texte homérique se découvre dans le Deutéronome (22). C'est Iahvé qui menace les coupables de ses flèches :

*"J'amoncellerai contre eux les maux,
J'épuiserai contre eux mes flèches.
Minés par la faim, consumés par l'inflammation et par une peste biliaire..." (23)*

Il est assez facile de décrire le schéma de la maladie tel que nous commençons à le découvrir par ce premier texte. Mais tournons-nous vers la littérature classique, c'est-à-dire occidentale. L'Iliade d'Homère (Villes, a. C.) s'ouvre par la narration d'un long épisode de pestilence provoquée par le dieu Apollon qui se sent outragé par le comportement du roi achéen Agamemnon envers son prêtre Chrysis. En effet, les vers 9 et 10 du chant I de l'Iliade nous apprennent déjà :

"C'est lui (=Apollon) qui, courroucé contre le roi, fit par toute l'armée grandir une maladie funeste, dont les hommes allaient mourant..."

C'est par ses flèches (v.45) qu'Apollon va répandre la pestilence. Revenons aux auteurs bibliques. En II Samuel, 24, Iahvé est en colère contre le roi David qui a opéré, contre sa volonté, un recensement de la population et il envoie une pestilence en Israël qui causera la mort de soixante-dix mille hommes (24).

Dans les deux civilisations, l'israélite comme la grecque, le schéma peut être le même : un péché est commis contre la divinité ; irritée, celle-ci châtie le coupable, notamment en provoquant en lui la maladie qui peut cesser si l'on parvient à apaiser son courroux. Lorsque le coupable est un roi, c'est tout son peuple qui peut être atteint par la maladie.

La peste des Philistins est assurément l'épidémie la plus célèbre de la Bible. Les Philistins avaient pris l'Arche d'Elohim et l'avaient transportée à Asdod. Iahvé affligea les gens d'Asdod de bubons, dans lesquels Julius Preuss a vu les symptômes de la peste bubonique (25). Les Philistins décidèrent finalement de renvoyer l'Arche aux Hébreux, avec une réparation : "d'après le nombre des satrapes des Philistins, cinq bubons d'or, et cinq souris d'or... Vous ferez donc des images de vos bubons et des images de vos souris, qui ravagent le pays, puis vous rendrez gloire au Dieu d'Israël." Cette épidémie surnaturelle occupe dans la Bible une place exceptionnelle : deux chapitres du premier livre de Samuel (26). Assez souvent, Iahvé menace de la peste les Israélites, s'ils n'obéissent pas à ses commandements. Ainsi en Nombres XIV (11-12), Iahvé dit à Moïse :

"Jusques à quand ce peuple (-d'Israël) me méprisera-t-il et jusques à quand ne croira-t-il pas en moi, malgré tous les signes que j'ai opérés dans son sein ? Je le frapperai de la peste et je l'exterminerai".

Plus d'une fois, les auteurs bibliques associent la famine à la peste (27). Les écrivains grecs en font autant. Ainsi Hérodote, en VII, 171, rapporte un récit d'après lequel

"quand les Crétois furent revenus (de la guerre de Troie), il leur arriva à eux et à leur bétail une famine et une pestilence qui dépeuplèrent pour la seconde fois la Crète. "

L'association de la pestilence (loimos) et de la famine (limos) se retrouve dans le tableau apocalyptique que Thucydide donne, au livre I, de sa Guerre du Péloponnèse, de la "peste d'Athènes" en 430. L'historien nous apprend qu'à côté des tremblements de terre, des éclipses de soleil, de grandes sécheresses, il y eut des famines (limoi); enfin cette cause majeure de dommages, et en partie au moins d'anéantissement - l'épidémie de "peste" (loimôdês nosos): tout cela sévissait en même temps que cette guerre (28)". Thucydide néanmoins, contraire-

ment aux auteurs bibliques et à plusieurs auteurs grecs, n'attribue pas à la peste une étiologie divine. L'encyclopédiste romain Celse, au 1^{er} s. p.C, dans la Préface de son *De Medicina*, §§ 3-4, rappellera la pestilence de l'Iliade, et, montrant l'impuissance des médecins Podalire et Machaon, il écrira qu'alors - c'est-à-dire à l'époque d'Homère - on attribuait les maladies à la colère des dieux : *...morbos tumadiram deorum immortalium relatos esse*.

Si la peste atteint les collectivités, la lèpre touche plutôt les individus : toutes deux peuvent être le résultat du châtement divin. Tout un chapitre du Lévitique décrit les symptômes de la lèpre (29) et insiste notamment sur la blancheur de l'affection :

"Si le poil dans la plaie est devenu blanc et que la plaie semble plus profonde que la peau de son corps, c'est une plaie de lèpre" (30).

En fait, ce texte ne vise que l'une des deux formes de lèpre caractérisée par les macules hypochromes (l'autre forme se signale par les infiltrations nodulaires) (31).

Dans l'Ancien Testament, Iahvé rend assez souvent lépreux ou lépreuse celui ou celle qu'il veut punir. L'anecdote relative au roi Ozias évoque un cas de lèpre, châtement divin, punition d'un sacrilège et d'une colère contre les prêtres :

"Mais quand il (=le roi Ozias) fut devenu fort, son coeur s'exalta jusqu'à se corrompre; il devint infidèle à Iahvé, son Dieu, et il entra au Temple de Iahvé, pour brûler de l'encens sur l'Autel de l'encens. Derrière lui entra le prêtre Azaryahou, ayant avec lui quatre-vingt prêtres de Iahvé, hommes valeureux. Ils se dressèrent contre le roi Ozias et lui dirent : "Ce n'est pas à toi, Ozias, qu'il appartient d'offrir l'encens à Iahvé, mais aux prêtres, fils d'Aaron, qui ont été consacrés pour offrir l'encens. Sors du sanctuaire, car tu es infidèle, ce qui ne te fait pas honneur devant Iahvé Dieu". Ozias, qui avait en main

l'encensoir pour encenser, se mit en colère et, tandis qu'il était en colère contre les prêtres, la lèpre apparut sur son front, en présence des prêtres... Le grand prêtre Azaryahou et tous les prêtres se tournèrent vers lui et voici qu'il était atteint de la lèpre au front ! Ils l'expulsèrent de là à la hâte et lui-même se hâta de sortir car Iahvé l'avait frappé. Le roi Ozias resta lépreux jusqu'au jour de sa mort" (32).

Iahvé, dans sa colère, frappa aussi de lèpre Miriam qui, avec Aaron, avait parlé contre Moïse à propos de la femme couchite qu'il avait prise. L'auteur biblique précise que Miriam avait été frappée d'une lèpre blanche comme la neige (33). Iahvé frappa aussi de lèpre le roi Azariah qui demeura, dès lors, dans une maison d'isolement (34).

Si la lèpre peut être infligée, elle peut aussi être guérie par une intervention divine. C'est ce qui arriva à Naaman, général d'armée du roi d'Aram, par l'intermédiaire de qui Iahvé avait donné la victoire à Aram. Naaman, qui était lépreux,

"descendit... et se plongea sept fois dans le Jourdain, suivant la parole de l'homme de Dieu (= le prophète Elisée). Sa chair redevenit comme la chair d'un petit garçon et il fut purifié" (35).

Si on se tourne vers la situation nosologique de la Grèce classique, on remarque que la vraie lèpre n'était pas rencontrée souvent par les médecins dans l'exercice de leur profession (36). Cependant Hérodote mentionne la présence de la vraie lèpre, mais chez les Perses, s'ils ont commis une faute envers le dieu solaire :

"(chez les Perses) si un de leurs concitoyens a la maladie squameuse (lèpre) ou la maladie blanche (leuké), il ne vient pas en ville et n'a pas de commerce avec les autres Perses; c'est, disent-ils, pour avoir commis une faute contre le Soleil qu'il souffre de ces maux; tout étranger atteint de cela est renvoyé par eux hors du pays" (37).

Aussi bien dans la Bible que dans les Evangiles, la guérison de la lèpre est envisagée comme une purification. Comparez *supra* la guérison de Naaman avec celle décrite par Matthieu :

"Lorsque Jésus fut descendu de la montagne, une grande foule le suivit. Et voici, un lépreux s'étant approché se prosterna devant lui, et dit : Seigneur, si tu le veux, tu peux me rendre pur. Jésus étendit la main, le toucha et dit : Je le veux, sois pur. A ussitôt il fut purifié de sa lèpre" (38).

Marc (39) et Luc (40) relatent aussi des guérisons miraculeuses de lépreux.

Dans la Bible, la cécité est un autre châtement divin. Ainsi en II Rois VI, 18, nous lisons : *"Comme les Araméens descendaient vers lui, Elisée fit une prière à Iahvé et dit : "Daigne frapper ces gens de cécité !" et Il les frappa de cécité suivant la parole d'Elisée."*

Ce sont parfois les Anges qui frappent les hommes de cécité (41). Dans la mythologie grecque, la cécité est l'infirmité individuelle dont les dieux frappent le plus souvent les mortels. Dans la vie quotidienne, les aveugles semblent s'être pressés en foule dans les sanctuaires d'Asclepios (42), notamment à Epidaure. La cécité apparaît dans les Evangiles comme l'infirmité la plus fréquemment guérie par Jésus (43).

Il y a d'autres maladies dont l'étiologie peut être divine. Il y a le mutisme et la surdité; c'est pourquoi, Iahvé dit à Moïse :

"Qui a donné une bouche à l'homme ou qui le rend muet ou sourd, clairvoyant ou aveugle, n'est-ce pas moi, Iahvé (44) ?"

Dans l'Evangile de Marc, 7, 32-35, Jésus guérit un sourd et muet. La fièvre peut être un symptôme ou une maladie d'origine divine, aussi bien dans la Bible (45) que dans les Evangiles (46). Une série d'autres maladies peut être d'origine divine : il y a la démence (47), le mal d'entrailles (48), les ulcères et les pustules (49) qui sont mentionnées dans le très célèbre pas-

sage connu sous le nom de "Les dix plaies d'Egypte" et la mort par les vers (50) ou pour onanisme (51).

Etablissons une dernière comparaison entre un texte biblique et un passage des Histoires du Grec Hérodote : l'auteur biblique et l'historien grec évoquent tous les deux une mort par des vers infligée par la divinité. En II Maccabées IX, 5-12, nous apprenons que le dieu d'Israël infligea à Antiochos IV d'irréremédiables douleurs aux entrailles

"en toute justice, lui qui avait torturé les entrailles des autres ...si bien que du corps de cet impie les vers se mirent à pulluler" (52).

Dans les Histoires, Hérodote raconte que Phérétime... périt misérablement :

toute vive, elle fourmilla de vers; tant il est vrai que les vengeances poussées à l'excès attirent sur les hommes la haine des dieux" (53).

En conclusion, nous tenons à dire que l'étiologie divine rencontrée tout au long des littératures biblique et grecque n'a pas complètement disparu de la mentalité contemporaine. C'est ainsi qu'en 1988 le couple d'évangélistes néerlandais L. et J. Goere annonçait, lors de prêches, que les victimes du SIDA étaient damnées et vouées à l'enfer et que "leur maladie" était une punition de Dieu (Gods straf) pour leur péché d'homosexualité (54).

Notes

1. Edouard DHORME, La Bible I, Paris, La Pléiade, 1956, p.XXXV.
2. L'ouvrage classique sur ce sujet reste celui de J. PREUSS, *Biblich-talmudische Medizin*, Berlin, 1923, 3e éd.
3. Mirko D. GRMEK, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, Paris, Payot, 1983, p.237.
4. II Chroniques XVI, 12-13 (éd. Ed. Dhorme). L'index théologique et sociologique de Dhorme ne mentionne qu'une occurrence du mot "méde-

- cine" et renvoie à L'ecclésiastique XXXVIII, 1-15. Ce texte indique que c'est Dieu qui donne la guérison et qu'il faut d'abord recourir à la divinité avant de se tourner vers les bons offices du médecin.
5. Cf. Samuel KOTTEK, Sur l'origine gréco-latine de certains termes médicaux utilisés dans le Talmud et le Midrash, in *Le Latin médical*, Saint-Etienne, 1991, pp.50-51.
 6. II Rois XX, 1-7.
 7. Exode XV, 26.
 8. Ibid. XXIII, 25-26.
 9. Cf. J.N. CORVISIER, *Santé et société en Grèce ancienne*, Paris, 1985, p.163.
 10. Cf. Jacques PIRENNE, *La société hébraïque d'après la Bible*, Paris, Ed. Albin Michel, 1965, p.14.
 11. Cf. Genèse XVIII, 10-14. Sur l'âge d'Abraham et de Sarah, cf. Genèse XVII, 17. Sur la bénédiction divine rendant féconds Abraham et Sarah, voir aussi *Le Livre d'Isaïe* LI, 2.
 12. Cf. Genèse XXV, 21.
 13. Cf. Genèse XXIX, 31-32.
 14. Cf. Genèse XXX, 22-23.
 15. *Les Juges* XIII, 2-5 (passim); 24.
 16. I Samuel 1,11.
 17. Cf. LévitiqueXX, 20-21.
 18. Cf. Luc, 1,5-23. Cf. Darrel W. AMUDSEN - Gary B. FERNINGREN, *Disease and Disease Causality in the New Testament*, in *ANRWII*, 37,3, p.2953.
 19. Cf. R. HERZOG, *Die Wunderheilungen von Epidaurus*, in *Philologus Suppl.* XXII, 3 (1931), pp.22-24.
 20. Cf. HESIODE, *LesTravaux et les Jours*, vv.240-245.
 21. SOPHOCLE, *Oedipe-Roi*, vv.22-28 (trad. P. Mazon).
 22. Cf. Deutéronome XXXII, 23; 42.
 23. Deutéronome XXXII, 23.
 24. On trouve un récit parallèle en I Chroniques XXI.
 25. Op.cit., p.155.
 26. I Samuel V, 1-VI, 21. Cf. Samuel KOTTEK, *Medicine and Hygiène in the Works of Flavius Josephus*, Leyde, Brill, 1994, pp.154-156.
 27. Cf. e.a. I Rois VIII, 37. En Jérémie XIV, 12, Iahvé menace Sion de trois grands fléaux : la guerre, la famine et la peste.
 28. THUCYDIDE I, 23, 3.
 29. Cf. Lévitique XIII, 1-59.
 30. Lévitique XIII, 3.
 31. Cf. Mirko D. GRMEK, op.cit., 16-21.
 32. II Chroniques XXVI, 16-21.
 33. Cf. Nombres XII, 1-9 (passim). Voir aussi Exode IV, 6-7.
 34. Cf. II Rois XV, 5.
 35. II Rois V, 1; 14.
 36. Cf. Mirko D. GRMEK, op.cit., p.248.
 37. HERODOTE I, 138. Voir aussi ESCHYLE, *Les Choéphores*, vv.279-282.
 38. MATTHIEU, 8, 1-4.
 39. Cf. MARC 1,41-42.
 40. Cf. LUC, 17, 12-19.
 41. Cf. Genèse XIX, 11.
 42. Cf. ARISTOPHANE, *Ploutos*, vv.410-412, 653-747.
 43. e.a. MATTHIEU, 9, 27 sqq.; 12, 22; 20, 29; MARC, 8, 22 sqq.; 10, 46 sqq.; JEAN, 9, 2 sqq.
 44. Exode IV, 11.
 45. Cf. Deutéronome XXVIII, 21-22.
 46. Cf. MARC 1,30-31.
 47. Cf. Deutéronome XXVIII, 28.
 48. Cf. II Chroniques XXI, 14-15; 18.
 49. Cf. Exode VII-XIII.
 50. Cf. II Maccabées IX, 5-12 (passim).
 51. Cf. II Genèse XXXVIII, 8-10.
 52. II Maccabées IX, 5-8.
 53. HERODOTE, *Histoires* IV, 205. Sur la mort d'Hérode rongé de vers, voir les Actes, 12, 20-23.
 54. NRC - Handelsblad du 21 mai 1988.

Biographie

Simon Byl, Docteur en Philosophie et Lettres de l'Université Libre de Bruxelles, Professeur ordinaire à l'ULB. Auteur de 120 livres et articles dont Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote : sources écrites et préjugés, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 1980; Les dix dernières années de la recherche hippocratique (Universités de Saint-Etienne et de Lyon II, 1993). Co-éditeur d'Hippocrate Du Régime, Berlin, Akademie der Wissenschaften, 1984. Auteur d'un des chapitres de la récente Histoire de la médecine (dir. : D. Gourevitch), Paris, Ellipses, 1995.

La place d'Isaac Israeli dans la médecine médiévale

D. Jacquart

Résumé

Bien que quelques rares études lui aient été consacrées, la personnalité d'Isaac Israeli garde des contours assez flous dans l'histoire de la médecine. Caractérisé comme néo-platonicien pour ses oeuvres philosophiques, ce savant - qui quitta l'Egypte pour Kairouan au début du Xe siècle - a laissé des traités médicaux en arabe d'une grande originalité, sur les fièvres, la diététique et l'urine. Originaire de la région de Tunis, Constantin l'Africain, un siècle plus tard, ne manqua pas de mettre en latin la majeure partie de ces oeuvres, ce qui leur valut un succès durable. Pour tenter de cerner l'originalité de cet auteur, nous analyserons ce que deux maîtres de la Faculté de médecine de Paris, Pierre de Saint-Flour et Jacques Despars, respectivement au XIVe et XVe siècle, en ont retenu. Ces deux médecins témoignent d'une vaste érudition et la manière dont ils utilisent les traités d'Isaac Israeli peut aider à caractériser l'apport de ceux-ci.

Summary

Despite the fact that some few studies have been made of Isaac Israeli, his personality remains relatively obscure to the medical historian. He is regarded as a neoplatonic philosopher. He departed Egypt for Kairouan at the beginning of the 10th Century, leaving a series of medical treatises in Arabic, on fever, diets and urine showing great originality. Constantine the African, a native of Tunisia, translated most of his works into Latin, a century later, thus ensuring their enduring success. In order to determine the originality of this author, we will analyse what Pierre de Saint-Flour and Jacques Despars, respectively of the 14th and the 15th Century withheld about him. Both these physicians exhibit vast erudition in the way they deal with the works of Isaac Israeli heritage enabling us to have a better understanding of them.

Pour un historien de la médecine médiévale, la date de 1515 évoque en priorité l'édition à Lyon des *Omnia opera Ysaac* qui rassemblent, en deux volumes in-folio, des textes dont l'influence fut déterminante au moment du développement de l'enseignement médical dans l'Occident chrétien, à partir du XIIIe siècle. Le nom d'Isaac accolé à ces œuvres prétendument complètes, éditées en 1515, réfère à celui que le Moyen Âge latin appela Isaac Israeli ou Isaac

Judaeus. Malgré son origine juive, il appartient par son œuvre scientifique à l'histoire de la médecine arabe, en raison non seulement de la langue qu'il choisit, mais de la tradition intellectuelle à laquelle il se rattacha. C'est donc sous un nom arabisé qu'il est le plus souvent cité : Ishaq ibn Sulaiman (1). Il fait partie des quelques personnages auxquels les biographes anciens prêtent une vie centenaire; l'imprécision relative aux dates de sa naissance et de sa mort rend impossible la vérification de cette assertion, mais les quelques éléments avérés de sa biographie autorisent à lui octroyer une longévité honorable.

Danielle Jacquart, directeur d'études à l'Ecole pratique des Hautes Etudes de Paris

Né en Egypte vers le milieu du IX^e siècle, Ishaq al Isra'ili meurt à Kairouan probablement en 955, date la plus souvent retenue, de préférence à celle de 932 parfois avancée. Bien peu nous est connu de sa vie avant son arrivée à Kairouan, au temps du dernier prince de la dynastie aghlabide, Ziyadat Allah III, qui régna de 903 à 909. Les biographes s'accordent pour lui attribuer en Egypte une activité d'ophtalmiste, qu'il aurait exercée au Caire.

Si l'ophtalmologie constitua un domaine remarquablement illustré dans la littérature savante de langue arabe, dans la pratique le soin des yeux — et en particulier les opérations délicates — relevait davantage de semi-charlatans, ou du moins de thérapeutes uniquement versés dans ce type d'interventions hasardeuses, qui les incitaient à choisir d'être itinérants, pour éviter les éventuelles représailles de patients soumis à de malencontreux traitements (2). Il n'est donc pas impossible qu'Ishaq ait acquis l'essentiel de son savoir théorique à Kairouan et qu'il ait même entrepris ce voyage dans ce but. La ville connaissait, en effet, sous les émirs aghlabides son apogée et s'ouvrait aux influences les plus diverses, renfermant notamment en son sein une importante communauté juive et une école talmudique renommée.

Comme l'avait déjà remarqué Max Meyerhof (3), l'Orient arabe ne connut guère de médecins lettrés d'origine juive avant les XI^e et XII^e siècles. Par exemple, aucun n'est mentionné parmi les praticiens qui accompagnèrent la fondation de l'hôpital de Bagdad en 987. Quant à la ville du Caire, où Ishaq est supposé avoir exercé, elle ne s'était pas encore illustrée, au X^e siècle, dans le domaine de l'enseignement médical. Sans doute praticien de second ordre au Caire, al-Isra'ili commence sa véritable carrière scientifique en devenant le disciple d'Ishaq ibn Imran, médecin musulman venu à Bagdad à la cour aghlabide. Passé lui-même au service du dernier émir de cette dynastie, le savant juif y avait acquis une réputation suffisamment solide pour

demeurer le médecin du premier fatimide, 'Ubaid Allah al-Mahdi. Resté célibataire, il mourut sans enfants. Au XIII^e siècle, Ibn Abi Usaybi'a rapporte une anecdote que les historiens se plaisent à répéter (4) : alors qu'on lui faisait remarquer qu'il n'avait pas de fils, il répondit que ses livres assureraient davantage sa postérité. Deux disciples veillèrent aussi à celle-ci : l'un musulman, Ibn al-Gazzar, dont les œuvres furent exclusivement médicales; l'autre juif, Dunas ibn Tamim, qui succéda à son maître à la cour et s'illustra également en mathématiques et en astronomie. Si Ishaq al-Isra'ili dut vraisemblablement attendre son arrivée au Maghreb pour affermir, auprès d'Ishaq ibn Imran, ses connaissances théoriques en médecine, on ne sait si ce fut au Caire ou à Kairouan qu'il acquit sa formation philosophique. Son œuvre en ce domaine n'est pas négligeable, même si Maïmonide ne l'appréciait guère (5). Caractérisée par un néoplatonisme assez marqué, elle exerça une influence notable sur les cercles mystiques juifs de Gérone au XIII^e siècle (6).

C'est à la fortune des traductions latines que nous nous attacherons en ce rapide survol. Retracer leur élaboration et l'usage qu'on en fit équivaut à réaliser une sorte de coupe transversale dans la médecine médiévale, qui fut loin de constituer le bloc statique qu'une historiographie superficielle se plaît encore à décrire. Nous commencerons par le point d'aboutissement de cette fortune, à savoir les *Omnia opera Ysaac* de 1515, qui impriment l'ensemble des ouvrages d'Ishaq al-Isra'ili traduits en latin. Sortis de l'atelier lyonnais de Barthélémy Trot, imprimeur spécialisé dans la publication de textes scientifiques et médicaux, ces deux volumes in-folio ont la particularité d'adjoindre à des œuvres authentiques, d'autres abusivement attribuées au savant kairouannais. Sont ainsi principalement édités :

— les traités médicaux d'Ishaq al Isra'ili traduits dans la seconde moitié du XI^e siècle, au Mont-Cassin par Constantin l'Africain, accom-

Première page de la traduction des œuvres médicales d'Isaac Israeli par Ali Abbas et Constantin

pagnés, pour certains, des commentaires réalisés par Petrus Hispanus, devenu pape sous le nom de Jean XXI en 1276-1277.

— les traductions d'œuvres philosophiques du même Ishaq (*Des définitions* (7), *Des éléments*) effectuées dans la seconde moitié du XII^e siècle à Tolède par Gérard de Crémone.

— deux œuvres majeures de la médecine médiévale, à savoir le *Pantegni*, ou première version latine du *Kitabal-Malaki* du médecin d'origine persane 'Ali ibn al-Abbas al-Magasi et le *Viaticum*, traduction Zad al-Musafiz d'Ibn al-Gazzar, disciple musulman d'Ishaq.

Ces deux dernières œuvres doivent leur inclusion dans l'édition de 1515 au fait d'avoir été traduites par Constantin l'Africain, à l'instar des traités médicaux authentiques du médecin juif (8). Dans la lettre qu'il adresse, en guise de préface, au médecin Andréa Turino de Pescia (l'éditeurscientifique de l'ensemble), Symphorien Champier livre quelques précisions sur ce qu'il croit être la vérité historique et la paternité des œuvres rassemblées.

N'ayant pas accès aux mises au point des biographes arabes — dont les ouvrages n'étaient pas parvenus en Occident —, il se fonde sur de rares indices glanés dans des sources latines. Il se réfère d'abord à une œuvre médicale qu'il appréciait suffisamment pour la pourvoir d'une nouvelle édition quelques années plus tard (1525): le *Conciliator* de Pietro d'Abano (9). Terminée en 1310, cette vaste somme consistait en un recueil de plus de deux cents questions, traitées de manière scolastique, sur tous les sujets de la médecine théorique et pratique. Symphorien Champier relève ainsi que, selon Pietro d'Abano, il y eut deux auteurs nommés Isaac, l'un philosophe, «HebenAmaran», l'autre médecin, «Israelita». En réalité Pietro d'Abano n'établit pas explicitement cette distinction mais, comme le remarque pertinemment Symphorien Champier, «l'insinue» (10).



Le médecin du XIV^e siècle a, en effet, l'habitude de placer le livre *Des définitions* et celui *Des élémentssous* l'autorité d'« Isaac Hamaran», alors qu'il cite les traités médicaux sous le nom d'«Isaac Israelita» (11).

Pietro d'Abano semble donc établir une distinction qui n'a pas lieu d'être. La formulation «Isaac Hamaran» évoque probablement Ishaq ibn 'Imran, le maître d'Ishaq al-Isra'ili, mais il est difficile de préciser où Pietro d'Abano a trouvé ce nom, puisque la seule œuvre traduite en latin de cet auteur (l'opuscule sur la mélancolie) a essentiellement circulé sous l'autorité de Constantin l'Africain (12). C'est la méthode de travail de ce dernier qui a mené à l'anomalie fondamentale des *Omnia opéra Ysaac*, consistant en une fausse attribution du *Pantegni* du *Viaticum*.

Le moine du Mont-Cassin eut, en effet, l'habitude de s'approprier la plupart des textes qu'il mettait en latin, ce qui pouvait se justifier par la part de son intervention personnelle. Symphorien Champier se fonde sur un renvoi fait au *Pantegni*, qui apparaît sous la forme d'une auto-citation dans le traité *Des fièvres* d'Isaac (13), pour attribuer à ce dernier l'œuvre du médecin persan du X^e siècle. Il s'agit, en réalité, d'une interpolation due à Constantin l'Africain.

En outre, il était bien connu, depuis la seconde traduction par Etienne d'Antioche du *Kitab al-Malaki* que cette œuvre avait été écrite par un certain «Haly Abbas». Symphorien Champier ne l'ignore pas mais pense qu'Etienne d'Antioche s'est trompé (14). L'attribution du *Viaticum* à Isaac repose sur une conjecture encore moins

fondée, avancée par l'éditeur Andréa Turino dans sa propre préface. Il déclare avoir constaté une ressemblance entre certains remèdes présentés dans le *Viaticum* et d'autres attribués à Isaac dans les œuvres pharmacologiques du pseudo-Mésué(15). Cette similitude des prescriptions formulées par le maître et le disciple n'est pas étonnante et l'attribution du *Viaticum* à Ibn al-Gazzar n'en est pas pour autant discutabile.

La faiblesse des arguments défendus par l'éditeur humaniste et son préfacier incite à s'interroger sur les véritables raisons qui les ont poussés à attribuer toutes ces œuvres à Isaac Israeli. L'appartenance de celui-ci à la religion juive et son néoplatonisme affiché auraient-ils permis de mieux faire apprécier une médecine qui, pour des hommes de la Renaissance, avait l'inconvénient d'être fortement entachée d'arabisme ?

La même interrogation peut d'ailleurs être soulevée à propos de Constantin l'Africain. Venu vers 1060-1070 en Italie du Sud, ce traducteur, de probable religion chrétienne, était originaire d'Afrique du Nord, et plus précisément de Carthage ou Tunis. A trois exceptions près, dont le *Pantegni*, les ouvrages arabes qu'il introduit en Occident(16) émanent du milieu kairouannais : Ishaq ibn 'Imran, Ishaq al-Isra'ili et Ibn al-Gazzar y étaient tous trois unis par des liens de maître à disciple. Ishaq al-Isra'ili est le seul dont le nom est révélé par Constantin l'Africain. Faut-il imaginer qu'à une époque de lutte contre les Musulmans, il était plus facile de nommer un médecin dont l'appartenance au judaïsme était clairement explicitée ? Ou bien faut-il supposer que la présence de savants juifs en Italie du Sud, qui auraient pu connaître l'œuvre d'Ishaq al-Isra'ili, rendait délicate une appropriation abusive de la part du traducteur ?

Cette dernière hypothèse n'est pas à exclure, car on sait qu'il y eut des contacts entre médecins juifs et médecins chrétiens en Italie du

Sud, depuis le temps de Shabetai Donolo, dans la seconde moitié du X^e siècle (17). Quelles que soient les raisons qui puissent expliquer l'attitude de Constantin l'Africain, il est difficile d'attribuer au hasard le fait que le seul auteur de langue arabe dont il cite le nom ne soit pas musulman, mais juif.

La doctrine médicale d'Ishaq al-Isra'ili s'inscrit toutefois dans la ligne du galénisme arabe, tel qu'il a été inauguré à Bagdad au IX^e siècle par Hunain ibn Ishaq et repris par 'Ali ibn al-Abbas al-Magusi et Ibn al-Gazzar dont les œuvres circulèrent en latin sous les titres de *Pantegni* et de *Viaticum*.

Comme ces dernières, les traités médicaux d'Ishaq contribuèrent, par exemple, à introduire en Occident chrétien l'idée qu'il existait au sein du corps trois esprits ou pneumata véhiculant les trois forces ou facultés qualifiées respectivement de naturelle, vitale et psychique. Cette idée était en effet propre au galénisme arabe et ne se trouvait ni dans les œuvres authentiques du maître de Pergame ni même dans le galénisme alexandrin. Le traité *Des fièvres* du médecin juif kairouannais énonçait cette doctrine des trois esprits. A côté de ce traité, l'ouvrage d'Ishaq sur les aliments, que Constantin scinda en deux (*Des diètes universelles*, *Des diètes particulières*) servit à développer le genre de la littérature diététique d'inspiration galénique. Les caractéristiques nutritives qui y sont attribuées à la viande de porc suffisent à montrer que la médecine d'Ishaq ne tient compte des interdits alimentaires ni du judaïsme ni de l'islam. C'est d'ailleurs une caractéristique générale au Moyen Âge : le discours médical suit la tradition hippocratique-galénique et rares sont les adaptations au contexte religieux. De la même manière, les régimes rédigés par des auteurs chrétiens ne font guère de place aux nourritures de Carême.

L'historien se trouve ainsi habilité à généraliser la justification que donnait Maïmonide au

sultan al-Afdal, en 1200 : la description de préparations à base de vin (brevage interdit au musulman qu'était le sultan) ne devait pas être considérée comme une prescription stricte; il convenait d'établir une différence entre les conseils médicaux et les prescriptions religieuses. Le rôle du médecin consistait seulement en l'indication de ce qui était jugé bon ou mauvais du point de vue de la santé du corps (18).

La diététique d'Ishaq suit probablement ce principe, même s'il n'est pas explicitement énoncé. On y trouve donc la mention d'un grand nombre de nourritures interdites autant aux Juifs qu'aux Musulmans. On y relève aussi des viandes que l'auteur lui-même présente comme non consommées habituellement : l'âne, l'ours, le lion, par exemple. Le but visé n'est pas précisément de prescrire, mais d'une part d'expliquer comment la nourriture assure le maintien du corps, d'autre part de dresser une sorte d'inventaire de tout ce qui est comestible, en indiquant les bienfaits et les méfaits de chaque ingrédient.

Le dernier traité d'Ishaq traduit par Constantin l'Africain porte sur l'uroscopie. Il emprunte à divers ouvrages du corpus hippocratique, mais surtout à un traité pseudo-galénique sur les urines, d'origine byzantine. Comme la plupart des auteurs médiévaux de langue arabe, Ishaq al-Isra'ili fut un lecteur assidu et avisé des sources antiques. L'originalité de chacun, dans cette perspective, se manifeste par les sélections opérées et par l'agencement personnel d'informations d'origine livresque que peut étayer ici ou là une expérience de praticien.

La fortune des œuvres médicales d'Ishaq al-Isra'ili suivit celle de l'ensemble des traductions de Constantin l'Africain (19). En un premier temps, ces dernières assurèrent le développement d'une médecine qui se définissait comme une science, fondée sur des principes rationnels issus de la philosophie naturelle. Pour mesurer l'importance des traductions élaborées au Mont-Cassin, il faut se souvenir que dans

l'Antiquité la théorie médicale, comme toute science, s'est écrite en grec. Du fait de l'oubli de cette langue en Europe occidentale, le haut Moyen Âge fut réduit au maigre héritage latin.

Après l'élan donné par Constantin l'Africain et son introduction du galénisme arabe, l'effort de traduction, à la fois à partir du grec et de l'arabe, fut ininterrompu jusqu'au milieu du XIV^e siècle. Alors que le XII^e siècle avait constitué une étape décisive pour le développement de la science médicale occidentale, en particulier à l'Ecole de Salerne, le début du XIII^e siècle vit la mise en place de l'enseignement universitaire. Les œuvres médicales d'Isaac Israeli firent alors partie des lectures obligatoires auxquelles étaient soumis les étudiants et les maîtres en rédigeant des commentaires. Ce fut en ce contexte que Petrus Hispanus composa, probablement à Paris, ceux qui bénéficièrent d'une édition en 1515.

Tout au long du XIII^e siècle, les œuvres d'Isaac remplirent ainsi la fonction de manuels dans les domaines de la pathologie fébrile, de la diététique et de l'uroscopie. L'appartenance religieuse de leur auteur ne posait aucun problème, en un temps où — faut-il le rappeler ? — les Juifs n'étaient pas admis dans les universités : Isaac Israeli se trouvait, de ce point de vue, sur le même plan que le musulman Avicenne ou le païen Hippocrate.

Bien qu'elles aient continué à être utilisées, les œuvres du médecin de Kairouan ne jouèrent plus le même rôle aux XIV^e et XV^e siècles. D'autres autorités arabes (Avicenne, Averroès) étaient venues considérablement enrichir le savoir occidental, et, surtout, on découvrait les traités authentiques de Galien (20). Isaac Israeli fut alors lu de manière plus sélective et ponctuelle. La sélection opérée révèle ainsi les points sur lesquels il se montrait en désaccord avec les autres auteurs et, de ce fait, manifestait une originalité. Nous en donnerons quelques exemples.

Dans le *Conciliator* de Pietro d'Abano, les citations d'Isaac sont assez clairsemées. L'une d'entre elles offre toutefois le point de départ d'une question de type scolastique : «Que le cerveau est chaud est montré par Isaac dans *De dietis*» (21). Cette affirmation allait à rencontre de l'opinion commune, qui dotait le cerveau d'une complexion froide.

Dans *Des diètes universelles*, Isaac — dont le propos est ici diététique — part de la constatation que cet organe est du même genre que la graisse et la moelle pour en déduire qu'il est «naturellement» de complexion chaude et «accidentellement» froid par l'apport de l'air venu de l'extérieur. Il est possible de supposer que l'auteur établit ici une distinction entre la cervelle alimentaire et l'organe dans un être vivant. Pietro d'Abano juge cette opinion non conforme à la réalité. Il prend d'abord la défense du médecin kairouanais, en imaginant une erreur de la part de son traducteur, Constantin l'Africain. Il ajoute ensuite que certains détracteurs d'Isaac lui prêtent un raisonnement de sophiste : cette critique n'est pas sans rappeler celle portée par Maïmonide, qui le jugeait bon médecin mais piètre philosophe.

Écrites une quarantaine d'années après l'achèvement du *Conciliator* de Pietro d'Abano, les «Concordances» du maître parisien Pierre de Saint-Flour offrent un excellent reflet des autorités considérées comme principales au milieu du XIV^e siècle (22). Sous le titre de *Colliget florum* («recueil de fleurs») est présentée, par ordre alphabétique de mots-vedettes, une série de citations suivies dans certains cas de courts développements. Isaac figure parmi les autorités régulièrement citées, même si les phrases tirées de ses œuvres sont beaucoup moins nombreuses que celles émanant d'Hippocrate, de Galien, d'Avicenne, de Rhazès ou d'Averroès.

À l'entrée «cerveau» (*cerebrum*) est transcrite la phrase du *De dietis universalibus* relative

à la nature chaude de cet organe (23). Comme Pierre de Saint-Flour ne place aucun développement personnel sur le cerveau, il est difficile de deviner sa prise de position sur le sujet. En revanche, à l'article «saignée» (*flebotomia*), il nous indique qu'Isaac, à nouveau dans *De dietis universalibus*, contredit tous les auteurs à propos du régime à suivre après l'intervention (24). Selon ce qu'il est dit dans cet ouvrage, les Anciens auraient prescrit de boire plus que d'habitude et de manger moins, sous le prétexte que le vin renforce la chaleur naturelle, alors que la nourriture solide engendre une fatigue.

Pierre de Saint-Flour n'admet pas cette assertion, tant elle s'oppose à l'enseignement des autres auteurs; il prescrit, quant à lui, de diminuer à la fois la boisson et l'alimentation. Le crible scolastique mit ainsi en valeur les quelques cas où Isaac Israeli prit des libertés avec l'enseignement des Anciens.

Le dernier témoignage qui sera évoqué est celui du maître parisien Jacques Despars dans son commentaire au *Canon* d'Avicenne, écrit entre 1432 et 1453. Muni d'une solide érudition, il prend la peine d'énumérer, à la fin de son œuvre, les auteurs fameux qu'il a principalement utilisés pour expliquer et commenter cette vaste somme du savoir médical que constitue le *Canon* d'Avicenne (25). Il s'enorgueillit de ne pas s'en être tenu aux sources médiévales latines, mais d'être revenu aux grands auteurs grecs, Hippocrate, Aristote, Galien et Alexandre de Tralles.

Parmi les Arabes, il place dans son tableau d'honneur, outre Avicenne : Rhazès, Avenzoar (= Ibn Zuhr) et Sérapion (= Ibn Sarabiggan). Le nom d'Isaac Israeli n'apparaît pas dans cette sélection. Si l'on parcourt les nombreuses citations d'auteurs qui émaillent les trois imposants volumes in-folio du commentaire, dans l'édition lyonnaise de 1498, la faiblesse de la représentation des œuvres de l'Israéli est frappante. Les deux *De dietis* et le *De febibus* ne sont qu'ex-

ceptionnellement cités, même sur les sujets où on les attendrait, comme la diététique ou la pathologie fébrile. Les opinions d'Isaac à propos de la nature du cerveau ou du régime à suivre après la saignée ne sont pas évoquées.

Le seul ouvrage abondamment cité est le *De urinis*. La raison en est facile à trouver : Galien lui-même n'avait pas consacré de traité spécifique à l'uroscopie. Si cette dernière était incluse dans les ouvrages généraux, tels que le *Canon* d'Avicenne, aucun autre auteur arabe, traduit en latin, n'avait écrit directement sur le sujet en dehors d'Isaac. Au IX^e siècle, Ibn Masawayh avait d'ailleurs mis en garde les médecins, dans ses *Aphorismes*, contre la confiance excessive qu'ils risquaient d'accorder aux informations tirées de l'observation de l'urine (26). Ishaq al-Isra'ili fait donc un peu figure d'exception au sein de la médecine arabe et manifeste à cet égard une certaine fidélité envers la tradition byzantine.

Outre son traité, les seules sources faisant autorité en uroscopie, dans la médecine occidentale, étaient formées par le *De urinis* du byzantin Théophile, traduit lui aussi au temps de Constantin l'Africain, et un poème, écrit dans un latin recherché au tournant des XII^e et XIII^e siècles, par le médecin parisien Gilles de Corbeil. Dans ce contexte, le traité d'Isaac gardait toute sa valeur et constituait, même au XV^e siècle, une source non remplacée (27).

En revanche, dans le domaine de la pathologie fébrile, une abondante littérature existait et le *Colliget* d'Averroès avait renouvelé la définition de la fièvre, en faisant, non plus une chaleur «toute étrangère», mais «un mélange de chaleur naturelle et de chaleur étrangère» (28). Quant à la diététique, elle était désormais illustrée en priorité par des ouvrages authentiques de Galien, dont les traités spécifiquement consacrés aux aliments avaient été traduits à la fin du XIII^e siècle (29). C'est à eux que se référerait plus volontiers Jacques Despars, Galien restant le maître incontesté.

Lorsque les oeuvres d'Isaac furent imprimées en 1515, elles retrouvaient donc une actualité qu'elles avaient quelque peu perdue à la fin du Moyen Âge, partageant ainsi la fortune des textes tombés dans l'oubli que les humanistes se complurent à dénicher.

Notes

1. Voir les mises au point biographiques et la liste de ses œuvres dans : M. Ullmann, *Die Medizin im Islam*, Leyde-Cologne, 1970, p. 137-138 et F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, III, Leyde, 1970, p. 295-297.
2. Cf. E. Savage-Smith, «Medicine», dans R. Rashed et R. Morelon (éd.), *Encyclopedia of the History of Arabie Science*, vol. 3, Londres-New York, 1996, p. 903-962 (aux pages 948-950 pour l'ophtalmologie).
3. M. Meyerhof, «Mediaeval Jewish Physicians in the Near East, from Arabie Sources», dans *Isis*, 28(1938), p. 432-460 [reprod. dans M. Meyerhof, *Studies in Médiéval Arabie Medicine*, Aldershot, Variorum, 1984, n°VII].
4. Voir, par exemple, A. Altmann et S.M. Stern, *Isaac Israeli, A Neoplatonic Philosopher of the early tenth century*, Oxford, 1958, p. XVIII.
5. Maïmonide le considérait comme un médecin éminent mais un piètre philosophe, cf. M. Meyerhof, «Mediaeval Jewish Physicians...», p. 440.
6. A. Altmann et S.M. Stern, *Isaac Israeli...*, p. XIV.
7. La traduction latine de Gérard de Crémone, ainsi qu'une version abrégée ont été éditées par : J. T. Muckle, «Isaac Israeli Liber de definicionibus», dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 12-13(1937-1938), p. 299-340.
8. L'édition de 1515 livre également d'autres traductions, réalisées par Constantin l'Africain, d'œuvres non attribuées à Isaac : *De oculis*, *De stomacho*, *De virtutibus simplicium medicinarum*, *Megategni*, *De oblivione*.

9. Sur Pietro d'Abano, médecin particulièrement versé en astronomie et astrologie, traducteur du grec en latin, voir la monographie de : E. Paschetto, *Pietro d'Abano, medico e filosofo*, Florence, 1984.
10. «Différents enim III, XI, XXIV, XXXI, XXXIV et XUV facile nobis insinuavit duos fuisse Ysaac, alterum Heben Amaran, alterum Israelitam» (éd. Lyon 1515, fol. lv).
11. Cette distinction apparaît clairement au sein d'une même phrase, comme dans la *differentia* 43 : «Isaac vero Hamaran elementorum tertio cum Isaac Israelita febrium quinto innuit...» (cit. d'après l'éd. Venise 1476).
12. Edition du texte arabe et de la version de Constantin : K. Garbers, *Ishaq ibn Imran, Maqala fi al-Malikhuliya und Constantini Africanilibriduo de melancholia*, Hambourg, 1977.
13. «Sed causa diversitatis diei cretice duobus modis est, aut propter debilitatem nature, aut propter diversitatem figure lune inequali modo lumen a sole recipientis, quod utrumque explanabimus in nostro libro Pantegni» (Isaac, *Defebribus*, IV.6, éd. Lyon 1515, fol. CCXIV). La version médiévale castillane du traité *Des fièvres* a été éditée : Ishaq Israeli, *Tratados de las fiebres, Edición de la version castellana y estudio por el P. José Llamas, O.S.A.*, Madrid-Barcelone, 1945. L'original arabe et la version latine du chapitre sur la fièvre éthique ont également été édités : J. D. Latham et H. D. Isaacs, *Isaac Judaeus : On Fevers (The third discourse : On Consumption)*, Cambridge, 1981. Voir aussi : J. D. Latham, «Isaac Israeli's *Kitab al-hummayatar* la the Latin and Castilian texts», dans *Journal of semitic studies*, 14(1969), p. 80-95. Sur l'ouvrage d'al-Magusi, voir : C. Burnett et D. Jacquart (éd.), *Constantine the African and Ali ibn Abbas al-Magusi, The Pantegni and related texts*, Leyde, 1994.
14. «Nam liber qui complementum medicine appellatus est non Halyabbati attribuendus erat, ut placuit Stephano philosophie discipulo frivolis rationibus» (éd. Lyon 1515, fol. lv).
15. «Addidimus multa Constantini opuscula, verentes et illa furta esse, ut de Viatico manifeste patet. Nam si Mesuen legeris ipsius Ysaac remedia adducentem, plura eorum in Viatico comperies» (*ibid.*).
16. On trouvera aisément la liste de ceux-ci dans : H. Bloch, *Monte Cassino in the Middle Ages*, Rome, 1986, vol. I, p. 127-134.
17. Voir J. Shatzmiller, *Jews, Medicine, and Medieval Society*, Berkeley-New York, 1994.
18. Sur cette déclaration de Maïmonide, voir M. Meyerhof, «Mediaeval Jewish Physicians...», p. 449.
19. Sur cette question voir : D. Jacquart et F. Micheau, *La médecine arabe et l'Occident médiéval*, Paris, 1990 (réimpr. 1996), p. 87-129 et 167-176.
20. Voir *ibid.* et D. Jacquart, «La scolastique médicale», dans M. D. Grmek (éd.), *Histoire de la pensée médicale en Occident, 1. Antiquité et Moyen Age*, Paris, 1995, p. 175-210.
21. Pietro d'Abano, *Conciliator*, diff. 24 : « Quod cerebrum sit calidum ostenditur per Isaac in dietis... Propter secundum vero sciendum quod Isaac solus ausus est pronunciare cerebrum calidum, inquiens : *Quamvis cerebrum sit naturaliter calidum ethumidum, quia ex generibus est pinguedinum et medullarum, accidentaliter tamen est frigidum propter aerem multum frigidum caput percutientem ac paucitatem carnis et pinguedinis super caput existentium*» (éd. Venise 1476).
22. Des extraits du *Colliget florum* ont été édités d'après le ms Paris, Bibliothèque nationale de France, latin 14734 : J. Pagel, *Neue litterarische Beiträge zur mittelalterlichen Medizin*, Berlin, 1896.
23. Ms Paris, Sorbonne, 133, fol. 66r.
24. *Ibid.*, fol. 92r : «Quarta questio... an post flebotomiam debet minus potari solito vel plus... Ad quartam questionem Ysaac contradicit aliis ut patet in littera. Dico tamen quod tam cibus quam potus debent minui die flebotomie».
25. Cf. D. Jacquart, «Le regard d'un médecin sur

son temps : Jacques Despars (13807-1458)», dans *Bibliothèque de l'Ecole des chartes*, 138(1980), p. 35-86 [reprod. dans D. Jacquart, *La science médicale occidentale entre deux renaissances (XIIe s.-XVe s.)*, Aldershot, Variorum, 1997, n°XIV] ; la liste d'auteurs donnée par Jacques Despars à la fin de son œuvre est reproduite à la page 78 de cet article.

26. «Il importe au sage qu'il abandonne la suffisance des médecins et leur délire devant les urinaux, et qu'il n'ait pas honte d'interroger les malades ; car l'urine est l'indice le plus trompeur, à moins que la maladie ne siège à l'intérieur des veines» (*Aph.* 43, cf. Yahanna ibn Masawayh, *Le livre des axiomes médicaux [Aphorismi]*, éd. et trad. D. Jacquart et G. Troupeau, Genève, 1980, p. 148).
27. Le *De urinis* d'Isaac se trouve donc abondamment cité dans le commentaire des chapitres consacrés par Avicenne à l'urine (*Canon*, I.2.3.2).
28. Exposé des grandes lignes de cette question complexe dans : I.M. Lonie, « Fever pathology

in the sixteenth century : tradition and innovation», dans W.F. Bynum et V. Nutton (éd.), *Théories of fever from Antiquity to the Enlightenment*, Londres, 1981, p. 19-44.

29. Ainsi le *De virtute alimentorum* ou *De virtutibus cibarium* fut traduit à deux reprises, à partir du grec par Guillaume de Moerbeke en 1277 et à partir de l'arabe en 1295 par Accursino da Pistoia.

Biographie

Danielle Jacquart, archiviste paléographe, docteur en histoire, directeur d'études à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (4e section, Histoire des sciences au Moyen Age). Auteur de nombreux articles et de plusieurs ouvrages, dont Le milieu médical en France du XIIe au XVe siècle, Genève, 1981; co-auteur de Sexualité et savoir médical au Moyen Age, 1985 et de La médecine arabe et l'Occident médiéval, Paris, 1980; co-éditeur de Constantine the African and Ali ibn al Abbas al Magusi, the Pantegni and related texts, Leyde - New York, 1994.



1573 : exécution de Lippold, médecin juif de Joachim II, électeur de Brandebourg, "coupable" de n'avoir pas réussi à guérir son patient

Médecins juifs et néophytes en Provence (1460 -1525)

D. Iancu-Agou

Résumé

Les archives notariales de Provence permettent l'étude de lignages entiers de médecins juifs, et leur évolution aux lendemains de l'expulsion de 1501.

En effet, la documentation aixoise, si riche fin XVe en données sur les préoccupations communautaires, commerciales, matrimoniales et intellectuelles des médecins juifs, permet dès les premières décennies du XVIe siècle, d'observer les mutations survenues à l'intérieur des véritables dynasties formées par les familles de ces praticiens, cesolim judei notables et lettrés dont le rationalisme les avait - souvent très tôt et avant même le bannissement - prédisposés à l'adoption de la religion majoritaire.

Chez ces médecins néophytes du XVIe siècle, leur art si prisé et si jalousement transmis aux temps du passé juif sera-t-il poursuivi et entretenu ? Vers quelles professions se dirigeront leurs enfants ? Leurs parentés auront-elles le même comportement matrimonial ? Conserveront-elles le rôle représentatif et prééminent d'autrefois ?

Summary

The legal archives of Provence (France) allows study of the lineage of Jewish physicians and their problems after their expulsion in 1501.

This was possible because in Aix, there is much information on their community, trade, family and intellectual interests. Accordingly, we could follow the changes observed in the families of the physicians; these ilimjudei who were leading citizens. They were also rationalist and often decided to adopt the religion of the majority.

Was their medicine transmitted to the next generation ? Which profession was chosen by their sons and their family ? What was their heritage ?

Les médecins juifs et néophytes sont parfaitement repérables dans la documentation notariale aixoise au tournant du XVe siècle. Toujours reconnaissables grâce aux qualificatifs qui les désignent, appelés "maîtres" (*magistri*), dits "médecins physiciens" (*medici phisici*) ou "mé-

decins chirurgiens" (*medici surgici*) (1), ils sont ytycte/jusqu'en 1501, puis *neofitiou olim judei* 1501 à 1525.

Le contexte dans lequel ils s'inscrivent est le suivant : au XVe siècle, les communautés juives sont reconstituées après les épreuves de la Peste Noire qui avaient eu raison d'un judaïsme provençal rural, et avaient entraîné affaiblissement démographique et baisse de leur pouvoir

Danièle Iancu-Agou, chargée de recherche au C.N.R.S. Université Paul Valéry. Arts et Lettres, Langues et Sciences humaines. Route De Mande 34199 Montpellier Cedex 5, France.

contributif. Sous le roi René, ces collectivités sont encore diligentes, et leurs médecins - qui font partie des notables - constituent les élites savantes et fortunées de leur groupe (2).

Fin XVe, les nuages s'amoncellent : dans un Comté de Provence désormais français (1481), une kyrielle de troubles annonce le début de la fin de communautés séculaires. Dès 1493-96, les édits de bannissement locaux, puis globaux (1500-1501) (3), s'accompagnent de départs et de conversions. Exil ou abandon du judaïsme ancestral, ces mutations se précipitent après le mois décisif d'août 1501, et les médecins convertis demeurés en Provence s'offrent à l'observation (4).

I. Praticiens

En ce qui concerne leurs activités proprement médicales, la documentation n'est pas toujours généreuse.

a) Aux temps du passé juif

En dépit des interdits canoniques, la médecine juive reste appréciée de tous les milieux.

Au début du XVe siècle, l'exemple connu du chirurgien aixois Astruc du Sestier à la clientèle diversifiée (5) en témoigne : laboureur, fils de notaire, moine ont recours à ses services. On sait aussi que des hommes d'église de haut rang (les archevêques aixois Robert Damiani, Avignon Nicolaï), comme des gens de Cour font appel à ces praticiens juifs. Rémunérés officiellement par les villes, ils peuvent être les médecins des hôpitaux communaux (comme à Toulon par exemple vers 1440), des couvents (Aix, Arles, Marseille).

Sous le roi René, le lignage des Passapayre-Abraham-Abram de Provence orientale a tenu un rôle important, depuis maître Abraham Salomon de Saint-Maximin, médecin du roi dont parle César de Nostredame (6), ses fils Astruc

et Mosse Abraham de la même ville, ou son gendre dracénois Massip Abram (7).

De 1460 à 1501, les archives notariales aixoises ont permis de compter dans la capitale du Comté une dizaine de praticiens (sept médecins et trois chirurgiens); en 1480 par exemple, pour une communauté juive de soixante dix foyers environ (trois cent cinquante personnes), l'on repère sept *medici fisici* et un *medicus surgicus* (8) : nous avons là une idée de la large pratique d'une profession exercée non seulement dans le quartier juif, mais également hors de ce cadre restreint. Parallèlement, durant ces quatre dernières décennies du XVe siècle, sont présents chez les tabellions aixois, pas moins de trente-deux médecins juifs provençaux venus dans la cité d'Aix à un moment ou à un autre, commercer (9), marier leurs enfants (10), ou parfois même exercer conformément à la mobilité médicale qui est la règle alors, tant dans le milieu juif que chrétien (11).

Des actes proprement médicaux sont hélas peu nombreux (12). Nous n'avons rien de comparable à la description de la *palpatio* de Tourves de 1438, lorsqu'un médecin juif (maître Astruc Abraham de Saint-Maximin précisément) était requis avec un barbier chrétien pour diagnostiquer ou infirmer un cas de lèpre. L'enregistrement notarié donnait lieu à une description fort détaillée de l'examen médical, pratiqué en plein été dans un jardin, avec saignée préalable du patient et test de son sang recueilli dans une écuelle contenant grains de sel et un oeuf (13).

Tout au plus trouvons-nous dans les archives des ventes ça et là de recette médicale (en 1481, lorsque deux fils d'un médecin juif de Pertuis se procurent chez un notaire originaire aussi de cette petite bourgade proche d'Aix, un emplâtre ou "sinapisme", c'est-à-dire un cataplasme à base de moutarde à appliquer pour amollir et résoudre les inflammations) (14). Au printemps 1479, on peut aussi par trois fois observer des juifs aixois s'approvisionnant

auprès de l'apothicaire Louis de Turre en "drogues et médecines" (15).

Ces éléments représentent peu de choses. Ce qu'il faut retenir, c'est que le règlement des honoraires était subordonné au succès de l'intervention ou des soins donnés, et que ces honoraires étaient toujours différents et inférieurs pour les médecins juifs par rapport à ceux de leurs confrères chrétiens.

Cela tenait-il à la différence de leur formation? Cette question de la formation (qualification, titres, diplômes) de ces praticiens juifs reste toujours posée : on possède bien quelques indices dans les archives d'Arles avec deux soutenances en 1402 et 1459 de candidats juifs devant des jurys mixtes délivrant la fameuse *licencia practicandi*, mais des détails échappent toujours : quel était leur cursus ? qui délivrait l'enseignement ? la formation privée des chirurgiens s'effectuait-elle devant un maître ? En fait, il est rare que l'on sache, même pour les médecins chrétiens, où ces hommes ont fait leurs études, et que l'on puisse dater les étapes de leur cursus.

Ce que l'on sait, c'est que l'expérience des praticiens juifs s'acquerrait sur le tas, dans le cadre de leurs bibliothèques pour la théorie, et par un apprentissage pour la pratique. La transmission s'effectuait en famille, de père à fils, de beau-père à gendre (exemple des Boniac-Cohen) (16), d'oncle à neveu (17).

En comparaison, les archives avignonaises fournissent quelques exemples de formation avec programme d'études, ouvrages fondamentaux à assimiler, tels ces deux contrats d'apprentissage au terme desquels se délivrent des diplômes de maîtres en chirurgie : le 25 juin 1472, le candidat chrétien Antoine de Bâle devra rester un an chez deux chirurgiens juifs Jesse Ferrussol et Jacob Léon de Cavaillon, et lire les auteurs suivants : Lanfranc de Milan, Gui de Chauliac et la quatrième partie d'Avicenne.

Dans un autre texte du 11 août 1487, l'élève est Mardochee Astruc Abraham qui devra payer 25 florins pour deux ans d'études sous la direction du même Jacob Léon de Cavaillon (18).

b) Au XVI^e siècle, de 1501 à 1525

De nombreux médecins juifs que nous avons repérés au XV^e siècle, sont là, mais avec de nouvelles identités, de nouveaux comportements. Convertis, ce sont par exemple les *neofiti* maîtres Laugier d'Aix (naguère appelé Mosse Vidal Fort, le chirurgien originaire d'Avignon), Elzéar Louis (autrefois Salomon de la Garde), ou Jean Dominique (ex-Vitalis Boniac Cohen). Ils sont décédés vers 1510; leurs confrères juifs provençaux devenus chrétiens poursuivent à Aix, comme par le passé, leurs démarches commerciales, matrimoniales, monétaires : ce sont ça et là maîtres Michel de Saint-Gilles (ex-Israël Mosse de Tarascon), ou Ogier Margailhan (ex-Crescas Orgier de Marseille), ou encore Michel de Saint-Martin (ex-Nathan Passapayre de Pertuis) (19).

Ce qui change et qui est fondamental, c'est que contrairement aux habitudes d'antan, leurs fils ne sont pas médecins : la profession s'étiole dans les rangs de ces praticiens convertis. Ce n'est assurément plus le facteur de promotion sociale. Leurs fils sont mis en apprentissage chez les mégissiers, cardeurs, chaussetiers, en général néophytes, et ils seront marchands en grand nombre.

Ce déclin de la médecine juive est d'ailleurs observé aussi au XVI^e siècle à Avignon, au sein même des communautés juives résiduelles du Comtat -Venaissin (20).

En Provence, des horizons nouveaux et séduisants s'ouvrent désormais aux descendants de ces médecins juifs fortunés du XV^e siècle : leurs fils néophytes se dirigent vers les études de droit, et vers l'Eglise un peu plus tard.

II. Notables

a) Dans une Provence à présence juive (1460-1501)

Les médecins juifs sont omniprésents dès qu'il s'agit de représenter leur groupe au sein ou à l'extérieur de la communauté. Ils sont dirigeants communautaires, appelés *bayions* ou syndics, et à ce titre collectent l'impôt (la *tallia judeorum*), le répartissent, arbitrent les conflits.

Egalement prêteurs et commerçants, ils ne s'adonnent pas qu'à la médecine, mais exercent le crédit, le négoce, avancent de l'argent, achètent et revendent des denrées alimentaires, des draps, des textiles. Ils constituent ainsi un petit monde de nantis, aux larges assises matérielles, une frange mince et influente vivant dans l'aisance et dans la considération des gens de la contrée, coreligionnaires tout autant que Gentils (21).

Au début du XVe siècle, ils prêtent encore beaucoup aux communes rurales en mal d'argent pour régler leurs perpétuels problèmes de trésorerie : maîtres Massip Abram de Draguignan ou Astruc Abraham de Saint Maximin sont spécialistes de cette forme de crédit auprès des communautés villageoises de Fayence ou de Tourves (22), vers les années 1450-60 et même en 1477. Dans la capitale du Comté, s'il a semblé que ce genre de prêts aux collectivités rurales se soit essoufflé quelque peu, il arrive encore que maîtres Josse Asser (et ses frères) en 1479, ou Bonet Astrug de Lattes (avec encore un frère Asser) en 1482 avancent des sommes substantielles de plus d'une centaine de florins aux communautés villageoises de Puylobier ou de Roquevaire (23).

Ces médecins juifs consentent aussi des prêts au monarque et de grosses avances aux petites communautés juives regroupées sous le nom de *castra* pour satisfaire aux exigences fiscales (24).

Grâce à leurs contrats dotaux de 1460 à 1501 (sur 110 contrats aixois, la moitié environ les concerne) (25), l'on constate qu'ils forment de véritables dynasties médicales, alliées à des lignages d'autres gros notables, des prêteurs et des commerçants de rang social égal. Ces stratégies matrimoniales s'étendent sur toute l'aire provençale, et même au-delà, du côté du Comtat Venaissin, de la Principauté d'Orange.

Leurs dots sont les plus élevées et atteignent fréquemment 500 à 600 florins (moyenne des 110 dots : 280 florins; montant le plus bas : 40 florins; le plus haut : 2000 florins, dot exceptionnelle de Régine Abram, fille de maître Massip de Draguignan, et non prise en compte dans ces moyennes) (26). Quant à leurs testaments, il faut constater pour cette période de 1460 à 1501, et dans la même documentation, peu d'énoncés : sept testaments donc cinq sont féminins, par rapport à plus de la centaine de contrats matrimoniaux.

Un seul cas dans ce milieu médical, avec une veuve de praticien, Astrugie Orgier qui, sans enfants, institue l'Aumône des Juifs pauvres pour héritière universelle. Ses legs particuliers privilégient un réseau d'amis influents dont le médecin Salomon de la Garde (legs de cinquante florins), et le futur praticien Bonet Astrug de Lattes (même legs) (27).

b) De 1515 à 1525.

Les médecins néophytes demeurent naturellement les notables d'un pan entier de la communauté juive provençale (la moitié de ses effectifs) qui a basculé dans le christianisme dominant et imposé.

Nantis et influents, ils conservent le même rôle qu'autrefois, et vont aider les pouvoirs à lever l'impôt nouveau - en fait c'est la même taille avec ses mêmes caractéristiques - pesant dès 1503 sur la micro-société des convertis de Provence.

Dans la liste des néophytes taxés de 1512, qui est mieux connue, c'est bien un médecin, Louis de Peyruis appelé autrefois Léo Davin d'Hyères (allié au Passapayre de Pertuis devenu les Saint-Martin), qui est requis "au nom de la Commission de la génération judaïque et hebraïque" pour veiller au bon fonctionnement du recouvrement de cette imposition (28).

Comme par le passé, ces médecins juifs convertis observés surtout durant la première décennie du XVI^e siècle, poursuivent leurs activités, cumulant toujours pratique médicale et démarches commerciales ou monétaires : maître Honorât Aymar (dont la conversion est repérée dès l'année 1490), naguère connu sous le nom juif de Dieulosal de Roquemartine, originaire d'Hyères mais très présent chez les notaires d'Aix où il fait d'ailleurs enregistrer son testament, pratique un grand commerce de bétail : dès 1501, "médecin d'Aix habitant Hyères", il est propriétaire de dix-neuf trenteniers d'ovins; dans les années 1511, son trafic semble s'être élargi à l'élevage de porcs (29).

Le comportement matrimonial de ces médecins reste inchangé : nous avons là les mêmes gens, certes convertis, qui font les mêmes mariages qu'autrefois à l'intérieur du groupe des néophytes provençaux de rang social égal, avec les mêmes belles dots (30). Ce comportement de groupe, en réseaux, cette solidarité lignagère pose naturellement la question de leur sincérité religieuse. Ont-ils adopté une soumission apparente, ou sont-ils en passe de s'intégrer dans le tissu social chrétien ?

Si leurs attitudes matrimoniales portent parfois le poids du passé juif (par exemple, maître Jean Dominique épouse sa nièce Jeanne naguère appelée Ster Cohen, fille de son frère décédé : cette union est licite dans le judaïsme), leur discours testamentaire traduit en revanche une adoption immédiate des pratiques de dévotion de leurs nouveaux coreligionnaires.

Nous possédons cinq testaments de médecins néophytes aixois : trois textes de maître Jean Dominique qui teste dès le 27 juin 1502 et modifie par deux fois ses dernières volontés, les 20 et 21 mars 1506; celui de maître Laugier d'Aix (mars 1505) et celui de maître Elzéar Louis (mars 1506). Si le premier réclame un grand appareil pour ses obsèques et élit sépulture au Couvent des Prêcheurs, les deux autres souhaitent des inhumations plus simples au Couvent des Frères Mineurs. Ils paraissent faire consciencieusement leur nouvelle religion, encadrés par tout un appareil clérical (religieux, bénéficiaires, prêtres, confesseurs), et par un réseau vite établi de parrainages, de compaternités et d'amitiés chrétiens. Cependant, la distribution de leurs legs se fait au sein des parentés néophytes (et parfois juives, comme chez maître Elzéar dont la fille Duranta ne s'est pas convertie); leurs volontés privilégient les familles et amis néophytes dans le choix des exécuteurs testamentaires, des témoins et naturellement des héritiers. Nous avons par conséquent là encore un comportement de groupe manifeste (31).

III. Lettrés

a) De 1460 à 1501.

Parchemins et manuscrits hébraïques circulent dans les rangs des médecins juifs de Provence durant tout le XV^e siècle, tour à tour achetés, vendus, offerts, légués, recopiés, échangés, collectionnés, traduits, etc.

Achats et ventes :

Nous avons publié ailleurs des documents tels que la vente à réméré qui s'effectue en 1449 chez les Carcassonne, "lignage dominant de la juiverie d'Aix" (32), aux parents de Salomon de la Garde; l'ouvrage vendu est de grande valeur (100 florins), sur parchemin de qualité, avec reliure en bois et cuir rouge, fermé de quatre

serrures de cuir et de laiton, appelé rabi Moyses May mon et rabi Moyses de Cossi" (33).

Présents nuptiaux :

La dot de Ster de Carcassonne, chiffrée à 500 florins, comprend de l'argent comptant, le trousseau et "des livres tant hébreux que latins". Sa mère, veuve du médecin Abram de Carcassonne d'Arles, les lui destine en présent de noces. De même, maître Massip Abram de Draguignan promet-il en juin 1469 à son futur gendre Bonet Astrug de Lattes qui est appelé à être bientôt médecin, un présent nuptial qui consiste en une Bible évaluée à 40 florins (34).

Copies de manuscrits médicaux :

En 1426, Mordacaysse Salomon de Carcassonne a un scribe à son service qui lui copie un ouvrage de Maïmonide (35). En 1463, Salomon de la Garde - qui n'est pas encore médecin - se fait recopier par Ysac Maurel alias Passeron un livre de médecine, hélas non spécifié. Le contrat prévoit les fournitures : trente mains de papier et six livres de chandelle (36).

Manuscrits légués, collectionnés :

Force est d'observer tout de même pour la fin du XVe siècle un certain déclin. Nous n'avons rien de comparable aux documents trouvés au début de ce siècle, concernant le milieu de fins lettrés d'Arles, les Nathan, Bondion de Saint-Paul et les Borrian (37), ou des collectionneurs aixois tel le chirurgien Astruc du Sestier dont la bibliothèque imposante en 1439 (cent soixante dix-huit manuscrits) reste l'une des plus belles du monde juif européen médiéval (38).

Il faut constater aussi dans les rangs de ces élites éclairées et fortunées, rationalisantes et hébraïsantes, des défections qui s'opèrent très tôt et qui traduisent sans doute le lent processus d'essoufflement religieux du judaïsme provençal : Mosse du Sestier converti certes après l'émeute de 1430 est devenu le néophyte

Guillaume Brici; son frère Léon, mineur au moment de l'inventaire des biens après décès d'Astruc, chirurgien d'Arles, nommé en 1503 à Avignon où il habite Léonard de Gros, les trois filles de maître Massip de Draguignan, très entourées par le milieu de Cour à l'époque du roi René (converties autour de 1470), ou encore la dracénoise Mossone de Monteux, fille du chirurgien Mosse de Monteux, portant autour de 1474 le nouveau nom de Louise d'Eyguières (39). On peut citer encore le neveu de maître Bendich Borrian d'Arles, Crescas Vitalis Avigdor, qui héritait en 1441 avec son frère de vingt-et-un livres en hébreu annotés par maître Bendich lui-même; ce Crescas, devenu le nouveau chrétien Jean Aygosi vers 1460, a laissé quatre testaments de 1473 à 1487 (40).

b) Au XVIe siècle

On peut discerner chez quelques néophytes un certain attachement à la culture ancestrale.

Déjà Guillaume Brici, revendiquant ses droits sur l'héritage paternel, recevait en 1440 cent florins dont soixante-dix lui étaient remis sous forme de livres hébreux (et d'instruments de chirurgie) (41). Jean Aygosi, converti depuis 1461, a conservé durant vingt-sept ans de sa vie chrétienne ses manuscrits hébraïques (42). De même, la famille Saint-Martin de Pertuis conteste-t-elle les décisions de maître Michel de Saint-Martin (autrefois Nathan Passapayre) qui léguait ses parchemins hébreux au seul de ses descendants demeuré juif à Avignon (43).

Par ailleurs, sans s'y attarder, comment ne pas citer l'impact dans la culture provençale du XVIe siècle de lignages néophytes célèbres comme celui des Nostredame convertis dès le milieu du XVe siècle : Jean (frère de l'astrologue Michel dit Nostradamus) deviendra historien de la Provence, et ses travaux seront repris par son neveu César dans son édition monumentale de 1614 (44). Chacun sait que l'ascendance juive des Nostredame a compté des médecins.

Conclusion

Lettrées, fortunées, étroitement liées, ces élites médicales juives du XVe siècle provençal vont pour une large part, une fois converties, payer des études de droit à leurs enfants qui deviendront juristes et entreront au parlement de Provence, tel Accurse de Lione, petit-fils du demi-frère de Régine Abram, maître Jacob Massip Abram apparu converti vers 1489 sous le nom de maître Raymond de Cipières (45).

Ces petits-fils de médecins juifs comme Aymeric Malespine (fils de Salomon Jacob) envisagent dès 1513 la prêtrise pour les fils mineurs. Il est vrai que cette prompt ascension se fait chez les convertis d'avant 1501, chez les transfuges périphériques précoces. Pour les autres, la réussite sera plus tardive.

Il est plus difficile de suivre ceux qui ont choisi le départ et l'exil. Nous savons que dès 1486, une grande partie de la communauté juive de Marseille a choisi les rivages sardes pour y trouver refuge; un refuge qui ne durera que jusqu'en 1492, parce que sous domination aragonaise.

A Aix, nous n'avons trouvé qu'un cas explicite en septembre 1501 d'un individu exprimant clairement son désir de "quitter la Provence et de trouver une autre patrie" : c'est Cregut Bonafos d'Istres.

Il semble, grâce aux chercheurs italiens, que l'on puisse retrouver en terre Appenine le premier mari juif de Régine : Bonet Astrug de Lattes, médecin, avait en effet disparu des documents aixois autour de 1490, sans que l'on ne trouve trace de décès ou de conversion. Si j'ai pu le suivre à Marseille où il semble avoir pris seconde épouse (fille de médecin naturellement), puis à Carpentras (vers 1491), c'est à Pise que le professeur Michel Luzzati l'a retrouvé, achetant au bourg Saint-Michel une maison, avant d'être appelé à devenir à Rome le médecin et astrologue du pape ! (46).

Notes

1. En revanche, les chrétiens diplômés de l'Université sont désignés souvent avec leurs titres universitaires : maîtres, bacheliers ou licenciés en médecine; parfois maîtres, bacheliers ou licenciés es arts et médecine; ou enfin docteurs ou professeurs en arts et médecine. Cf. N. Coulet, "Quelques aspects du milieu médical en provence au bas Moyen Age", *Vie privée et ordre public à la fin du Moyen Age. Etudes sur Monasque, La Provence et le Piémont (1250-1450)*, dir. M. Hébert, Aix (Université de Provence), 1957, p. 120.
2. Ils ont suscité de nombreux travaux que l'on trouvera cités en notes dans cette contribution : ceux de J. Shatzmiller, N. Coulet, L. Stouff et D. Iancu-Agou.
3. D. Iancu, *Les Juifs en Provence (1475-1501). De l'insertion à l'expulsion*, préface de Georges Duby, Marseille, 1981.
4. D. Iancu, *Juifs et néophytes en Provence. L'exemple d'Aix à travers le destin de Régine Abram de Draguignan (1469-1525)*, thèse d'Etat (1995) à paraître aux éditions Peeters, Paris-Louvain, avec préface de Georges Duby.
5. N. Coulet, "Documents aixois (première moitié du XVe siècle)", *Le Corps souffrant : maladies et médications, Razon*⁴ (Université de Nice), 1984, p.121 et D. Iancu-Agou, "Documents sur les Juifs aixois et la médecine au XVe siècle : médications et ouvrages", *Santé, Médecine et Assistance au Moyen Age*, Paris (C.T.H.S.), 1987, pp.251 - 253.
6. *Histoire et Chronique de Provence*, Lyon, 1614, p.618.
7. D. Iancu, *Juifs et néophytes ...*, *op.cit.*, chapitres I, II, III, et le tableau généalogique n°27. Sur la pratique de la médecine parmi les chrétiens, cf. des exemples italiens dans M.A. Halevy "Science et conscience dans l'histoire de la médecine juive au XVe siècle

- de", *Revue d'Histoire de la médecine hébraïque*, n°38, 1957, pp. 149-160 et note 45.
8. *Ibid.*, chapitre I, tableau n°5 et p.47. Cf. les appréciations de J. Shatzmiller sur le nombre des médecins dans la population manosquaine au début du XIVe siècle (huit à neuf pour 4000 habitants). *Médecine et justice en Provence médiévale*, Aix, 1989.
 9. D. lancu, *Etre juif en Provence au XVe siècle*, Paris (Albin-Michel), à paraître (mai 1998), chapitre II.
 10. D. lancu, *Juifs et néophytes ...*, *op.cit.*, chapitre I, tableaux 8 à 11 et tableau-annexe n°56.
 11. Deux chirurgiens viennent se fixer et exercer à Aix : l'avignonnais Mosse Vidal Fort, en 1484, trouvant épouse tout près à Trets, et le dracénois Mosse de Monteux en 1487. *Ibid.*, chapitre I. Sur la mobilité médicale en milieu chrétien, cf. N. Coulet, "Quelques aspects du milieu ...", *op.cit.*, pp.122-125.
 12. Cf. dans la contribution de N. Coulet, "Documents aixois (première moitié du XVe siècle)" ... *op.cit.*, sur les cinquante documents résumés, quinze occurrences avec des praticiens juifs prodiguant des soins à des Chrétiens, dont sept cas d'associations de médecins juifs et chrétiens (dans ces sept cas, deux concernent des examens de constat de lèpre). Dans un seul cas, un patient chrétien donne les soins à une patiente juive.
 13. L'érudit aixois J. Duranti La Calade ("Notes sur les rues d'Aix au XIe et au XVe siècle", *Annales de Provence*, 1925, pp.109-110) avait jugé curieux de tels procédés d'investigation. En fait, ces pratiques médicales semblent courantes si l'on observe "Un diagnostic de lèpre aux Baux-de-Provence, à la fin du XVe siècle" rapporté par M. Hébert, *Provence Historique*, XLVI, fasc.183, 1996, pp.131-136.
 14. D. lancu-Agou, "Documents sur les Juifs aixois ...", *op.cit.*, pp.253-254 et Pièce justificative n°6, p.261.
 15. *Archives départementales des Bouches-du-Rhône, dépôt d'Aix*, 308 E 575, f°150, 12 mars; f°156, 14 mai, et f°177, 1er juin.
 16. N. Coulet, "Quelques aspects ...", *op.cit.*, p.15.
 17. D. lancu-Agou, "Préoccupations intellectuelles des médecins juifs au Moyen Age : inventaires de bibliothèques", *Provence Historique*, 103, 1976, p.44 et "Une vente de livres hébreux à Arles en 1434. Tableau de l'élite juive arlésienne au milieu du XVe siècle", *Revue des Etudes Juives*, CXLVI (1-2), 1987, pp.5-62.
 18. Dr. P. Pansier, "Les médecins juifs à Avignon aux XIIIe, XIVE et XVe siècles", *Janus*, 1910, pp.441-442.
 19. D. lancu, *Juifs et néophytes ...*, *op.cit.*, chapitres : V et VI, tableau n°39.
 20. Alors qu'au XVe siècle, une soixantaine de médecins juifs était repérable, leur importance et leur rôle diminueront singulièrement au siècle suivant. Cf. Dr. P. Pansier, "Les médecins juifs...", *op.cit.*, pp.421-451.
 21. D. lancu-Agou, "Une strate mince et influente : les médecins juifs aixois à la fin du XVe siècle (1480-1500). Activités économiques et état social", *Minorités, Techniques et métiers*, Université de Provence (CNRS), 1978, pp. 105-126. Cf. aussi dans ce même volume collectif, les articles de N. Coulet, "Autour d'un quinzain des métiers de la communauté juive d'Aix en 1437" et de L. Stoff, "Activités et professions dans la juiverie d'Arles, 1400-1450", pp.57-104.
 22. D. lancu, *Juifs et Néophytes*, *op.cit.*, chapitre I et tableau n°2.
 23. D. lancu, *Etre Juif en Provence au XVe siècle*, *op.cit.*, chapitre II.
 24. D. lancu, *Juifs et Néophytes ...*, *op.cit.*, chapitre I.
 25. *Ibid.*, chapitre I, tableaux 8 à 11 et tableau-annexe n°56.

26. *Ibid.*, chapitre I, et tous les tableaux-annexes n°55 à 65. Cf. aussi nos articles "Les florins de Gausente. En 1474, à Aix-en-Provence", *Les Nouveaux Cahiers*, n°88, 1987, pp.67-71, et "Femmes juives en Provence médiévale. Dots et pratiques matrimoniales à la fin du XVe siècle" *Mélanges offerts à Georges Duby*, volume I, Université de Provence, 1992, pp.69-78.
27. Cf. notre paragraphe sur les testaments dans D. et C. Iancu, *Les Juifs du midi. Une histoire millénaire*, Avignon, 1995, pp.66-69.
28. Sur toute la problématique des Convertis de Provence, cf. mon récent travail sous presse, *Juifs et Néophytes...*, *op.cit.*, Chapitre V.
29. *Ibid.*, chapitres V et VI.
30. *Ibid.*, chapitre VI, tableau n°40 et tous les croquis généalogiques établis dans cette étude.
31. Cf. toute notre argumentation développée dans *Juifs et Néophytes ...*, *op. cit.*, chapitre VI et conclusion.
32. N. Coulet, "Un lignage dominant de la juiverie d'Aix, Mordacaysse Salomon de Carcassonne et sa famille", *La famille juive au Moyen Age, Provence Historique*, fasc. 150, 1987, pp.513-530.
33. D. Iancu-Agou, "La circulation d'ouvrages hébraïques dans la première moitié du XVe siècle. Du Dauphiné à la Provence", *105e Congrès national des Sociétés Savantes*, Grenoble, 1983, pp.231-245.
34. D. Iancu, *Juifs et néophytes ...*, *op.cit.*, chapitre I, et "Femmes juives ...", *op. cit.*, pp.71 et 75.
35. D. Iancu-Agou, "La circulation d'ouvrages hébraïques ...", *op.cit.*, p.239.
36. D. Iancu-Agou, "Documents sur les Juifs aixois ...", *op.cit.*, pp.255-256 et pièce justificative n°7.
37. D. Iancu-Agou, "Une vente de livres hébreux ...", *op.cit.*, et L. Stouff, Isaac Nathan et les siens. Une famille juive d'Arles des XIVe et XVe siècles", *La famille juive au moyen Age*, *op.cit.*, pp.499-512.
38. D. Iancu-Agou, "L'inventaire de la bibliothèque et du mobilier d'un médecin juif d'Aix-en-Provence au milieu du XVe siècle", *Revue des Etudes juives*, CXXXIV (1 -2), 1975, pp.47-80.
39. D. Iancu, *Juifs et Néophytes*, *op.cit.*, chapitre II et tableau n°16.
40. D. Iancu-Agou, "Le néophyte aixois Jean Aygosi (1448-1481). Passé juif et comportement chrétien", *MichaëlXII*, Université de Tel-Aviv, 1991, pp.157-212.
41. N. Coulet, "Une vague d'émeutes antijuives en Provence au XVe siècle. Manosque-Aix, 1424-1430", *MichaëlXII*, *op.cit.*, p.64.
42. Cf. n.40 pp.163-165 et p.208.
43. D. Iancu, *Juifs et Néophytes*, *op.cit.*, chapitre VI.
44. *Ibid.*, chapitre II, tableau n°15.
45. *Ibid.*, chapitre III, tableau n°22 et chapitre IV, tableau n°27.
46. *Ibid.*, chapitre IV, tableau n°27.

Biographie

Danièle Iancu-Agou, élève de Georges Duby, chargée de recherche au C.N.R.S, Docteur d'Etat es Lettres de l'Université de Provence (1995). Auteur d'ouvrages (et de nombreux articles parus dans des revues spécialisées portant sur les Juifs en Provence au Moyen Age), entre autres : *Les Juifs de Provence (1475-1501). De l'insertion à l'expulsion, préface de Georges Duby, Marseille, Institut Historique de Provence, 1981, 342 p.* *Les Juifs du Midi (en collaboration avec Carol Iancu), Avignon, Ed. Barthélémy, 1995.* *Etre Juif en Provence au XVe siècle, Paris, Albin-Michel, mai 1998 et Juifs et Néophytes en Provence. L'exemple d'Aix à travers le destin de Régine Abram de Draguignan (1469-1525), Préface de Georges Duby, Pals-Louvain (Ed. Peeters), sous presse.*

Identité et psychanalyse : particularité et universalité de la question juive chez Freud

J. Chemouni

Résumé

Bien qu'athée, Freud a toujours affirmé son identité juive. Elle s'est donc maintenue loin de tout recours au religieux, mais au coeur d'un engagement communautaire. Fier de son appartenance juive, il n'a cessé d'y puiser la force d'affronter un environnement scientifique difficile, et de développer ses idées malgré une «majorité compacte» hostile.

Quel rôle son identité juive a-t-elle joué dans la naissance de son oeuvre ? Capital selon Freud, car, pour lui, la connaissance des particularités et des différences permet l'accès à autrui et à l'universalité.

Summary

Although he was an atheist, Freud always affirmed his Jewish identity- without religious practice, but within a community commitment. He was proud of his Jewish origin and this helped him to face his hostile scientific environment and to develop his ideas despite the majority against him.

What exactly is the role of his Jewish identity in his heritage ?

La spécificité de la psychanalyse réside dans son acte de naissance : Pauto-analyse. A partir de la connaissance des particularités de sa propre intériorité Freud construit une nouvelle psychologie qui ambitionne une compréhension universelle de la psyché.

Son identité personnelle entretient donc avec son oeuvre une sorte de symbiose où particularité et universalité se confondent. Cette particularité, qui s'enracine dans sa filiation et véhicule des modes de pensée et de sensibilisation spécifiques, se devait d'exclure toute idéologie, toute conception du monde et d'atteindre l'universel par la différence. Ainsi sera consciemment exclu toute référence essentielle au judaïsme; par contre sera affirmée la dette envers le vécu juif.

L'identité juive de Freud, dont il nous faut préciser la nature, devient alors l'un des pôles essentiels qui guide l'exploration de son monde intérieur. Et plus Freud s'engage au tréfonds de son identité personnelle, et plus il se confronte à l'universalité de la tragédie humaine, de sorte que la psychanalyse est d'emblée inscrite dans un projet anti-culturaliste; c'est-à-dire que, par ses origines, elle se convainc, en quelque sorte, que l'impact culturel, si essentiel soit-il à certains niveaux du vécu, ne modifie en rien le fonctionnement mental et les principales organisations libidinales de l'individu.

1) Identité et nationalisme

Au début du siècle, les juifs autrichiens souffrent de ne pas être considérés au même rang que les autres autrichiens. Si juridiquement les obstacles qui s'opposent à leur intégration éga-

litaire dans l'Empire austro-hongrois se trouvent, dans l'ensemble, levés, il n'en reste pas moins qu'il leur manque ce qu'on pourrait appeler une "égalité de voisinage", celle qui donne le sentiment réel d'être pleinement accepté et intégré. Si l'antisémitisme d'Etat s'engage dans une régression, offrant aux juifs les moyens d'une assimilation véritable, qui leur permet de s'affirmer citoyens à part entière, les préjugés anti-juifs subsistent par contre, profondément, chez les Autrichiens, de sorte que le juif ne se sentira jamais citoyen de plein droit. L'écrivain autrichien Jakov Lind relate sa jeunesse à Vienne au début des années 1940 en ces termes éloquents :

"Vendredi 13 mars les troupes allemandes pénètrent en Autriche. Italiens, Hongrois, Roumains - tous autrichiens sans exception. Mais pas un Juif, eût-il un patriotisme bien allemand... - non. Un Juif n'est pas un Autrichien. Un Juif était à la fois un vautour, un cochon, un chien, un chien de cochon, un sous-homme, un criminel, un menteur, un monstre; après le 13 mars, il devint tout cela et pis, officiellement" (1).

On peut multiplier ce genre de témoignages accréditant la virulence de l'antisémitisme autrichien qui, faut-il le rappeler, joua un rôle capital dans la genèse de l'antisémitisme du jeune Hitler, et que les historiens considèrent comme d'une ampleur bien plus considérable qu'en Allemagne.

Durant son existence, Freud baigne dans une atmosphère antisémite. Celle-ci ne détourne d'ailleurs pas les juifs de leur désir d'appartenir à la nation autrichienne. Beaucoup d'entre eux ne voient alors aucune incompatibilité entre judéité et germanité. Certains, tels le néokantiste H. Cohen, considéraient même qu'il existait une profonde parenté entre ces deux identités. Ils souhaitaient surtout que leur entière adhésion nationale ne les obligeât pas à renoncer à l'affirmation de leur identité juive. Leur tragédie identitaire résidait moins dans

leurs difficultés à assumer personnellement leur identité juive, qu'à trouver l'espace public et national qui leur permît de se sentir "positivement" autrichiens. Cette affirmation de l'identité juive constituait la condition de toute assimilation. S'assimiler ne signifiait nullement s'amputer de son identité communautaire, mais plutôt lui trouver un espace public, la "laïciser" en quelque sorte.

Judéité et germanité se complètent plus qu'elles ne s'opposent. Cette idée à laquelle adhère la grande majorité des juifs de l'époque de Freud n'est évidemment pas partagée par l'ensemble des Germains, Autrichiens ou Allemands, comme en témoignent ces propos tenus en 1930 par Ernst Junger dont le but était de remettre en cause le processus d'assimilation :

"Touchant la vie de l'Allemagne, le Juif ne peut en rien jouer un rôle créateur quel qu'il soit, ni en bien ni en mal... Dans la même mesure où la volonté allemande acquiert du tranchant et prend forme, la pire illusion des Juifs qui croient pouvoir être allemands en Allemagne sera de moins en moins réalisable et ils se verront placés devant leur alternative dernière, laquelle est, en Allemagne, d'être Juif ou de n'être pas" (2).

Etre ou ne pas être ? telle est bien la question. Et pour Freud la réponse, nous le verrons, non seulement ne fait aucun doute, mais s'impose tout "naturellement", sans susciter la moindre ambivalence, même à l'époque où il s'engage, brièvement, dans une organisation para-universitaire nationaliste.

Dans sa jeunesse Freud fut quelque peu séduit par le nationalisme, du moins fut-il sensible aux valeurs qui défendaient la nation autrichienne. Il adhère pendant ses études universitaires au *Leseverein der deutschen Studenten Wiens*, association pan-germanique qui professe des idées nationalistes frisant parfois l'antisémitisme. Cette expérience l'immunise contre tout nationalisme politique. Dans son auto-

biographie, il semble indirectement se référer à cette expérience lorsqu'il écrit :

"L'Université, où j'entrai en 1873, m'apporta d'abord quelques vives déceptions, je fus, avant tout, en butte à l'idée qu'en tant que Juif, je devais me ressentir inférieur et comme ne faisant pas partie de la communauté du peuple. Je rejetai catégoriquement le premier point. Je n'ai jamais compris pourquoi j'aurais dû avoir honte de mon origine - ou comme on commençait à dire - de ma race. Quant à l'appartenance à la communauté du peuple qui m'était refusée, j'y renonçai sans beaucoup de regret. J'étais d'avis que pour un collaborateur zélé devait bien se trouver une place au sein de l'humanité, même sans une telle intégration. Mais une conséquence importante par la suite, de ces premières impressions à l'Université, fut que, de la sorte, je me familiarisai précocement avec le destin de me trouver dans l'opposition et d'être mis au ban de la "majorité compacte". Cela prépara la voie à une certaine indépendance de jugements" (3).

On comprend que quelques années plus tard, Freud déclare, à Paris chez Charcot, à Gilles de la Tourette qu'il était "ni Allemand, ni Autrichien, mais juif", précisant toutefois à sa fiancée à qui il rapporte cette anecdote :

"ce genre de conversation m'est toujours très désagréable car je sens s'agiter en moi quelque chose d'allemand que, depuis longtemps, j'ai décidé d'étouffer" (4).

Cette inclinaison qui le lie à la germanité est culturelle. Freud est un grand admirateur de la culture allemande, principalement de son plus grand représentant : Goethe. Mais la culture est à ses yeux universelle, et ne souffre aucun particularisme national. Goethe est allemand, mais son oeuvre appartient au patrimoine de l'humanité. Il en est de même de la culture juive, dont il montrera, à travers la figure de Moïse, que son enseignement est profitable à l'humanité toute entière.

La condamnation du nationalisme que Freud ne cessera de proclamer est valable pour tout nationalisme, même juif. Son attitude envers le sionisme, (il approuve pourtant la déclaration Balfour de 1917) en témoigne. Sa position à l'égard de la création d'un état juif peut se résumer par cette formule paradoxale : sioniste sans nationalisme. Freud adhère à l'idée que les juifs puissent créer un état juif. La persécution dont ils sont l'objet justifie à elle seule le projet. Il récuse toutefois tout sionisme qui porterait préjudice aux autochtones arabes et ressusciterait le nationalisme religieux. Il conçoit même que la création d'un état juif puisse se réaliser dans une autre partie du globe qu'en Palestine, comme le pensait d'ailleurs Herzl en 1897 dans son Etat Juif. Il est toutefois conscient qu'un sionisme sans Palestine n'est guère une idée apte à mobiliser rapidement les masses juives.

A une association sioniste qui lui demande d'être l'un de ses représentants, Freud répondit par ses propos qui synthétisent clairement sa position à l'égard du nationalisme juif :

"J'éprouve certainement de la sympathie avec ses buts, je suis fier de notre université à Jérusalem, et je suis ravi de la prospérité de nos peuplements. Mais d'un autre côté, je ne pense pas que la Palestine puisse jamais devenir un état juif, ni que les mondes chrétiens et islamiques soient prêts à ce que leurs lieux saints soient sous responsabilité juive. Il m'aurait paru plus sensé d'établir une patrie juive dans un lieu moins chargé d'histoire. Mais je sais qu'un tel point de vue, rationnel, ne pourrait jamais gagner l'enthousiasme des masses et le soutien financier des riches. J'admets, avec tristesse, que le fanatisme sans fondement de notre peuple, est en partie à blâmer pour le réveil de la défiance arabe. Je ne peux pas porter de sympathie à la piété fourvoyée qui transforme un morceau d'un mur d'Hérode en une relique nationale, et qui offense ainsi les sentiments des natifs. Maintenant, vous

pouvez juger par vous-mêmes si, avec un tel point de vue critique, je suis la personne juste pour venir en consolateur d'un peuple abusé par une espérance injustifiée" (5).

2) Une fidélité à l'identité

Freud récuse aussi bien le nationalisme étatique que religieux ou culturel, ce qui ne l'empêche pas de revendiquer haut et fort son appartenance au peuple juif. Son identité s'enracine dans son vécu juif, mais sans ignorer son environnement culturel germanique. On a voulu dissocier en lui une culture d'appartenance et une culture de référence, la première ayant trait à son identité juive, la seconde à sa culture germanique. Un tel clivage est culturellement difficile à cerner, surtout au sujet de l'identité. A ce niveau, il ne recèle à notre avis aucune pertinence tant ces deux cultures y jouent un rôle structurant. Car toute identité est le résultat d'une appropriation authentique qui fait de la référence une appartenance.

Freud n'a jamais éprouvé de difficulté à se dire juif. Tous ses écrits, tant publics que les milliers de lettres publiées à ce jour, offrent l'image d'un être profondément et positivement ancré dans son identité juive. Il est si fier d'être juif qu'il se laisse aller à se définir comme "juif fanatique". Et cette crise d'identité qui sert parfois à définir "Vienne 1900" semble si étrangement absente chez lui qu'on en arrive à douter qu'il ait vécu à cette époque de rupture avec les valeurs parentales.

Aucune révolte contre la judéité paternelle, mais bien plutôt affirmation de sa filiation juive en même temps qu'un refus de toute référence religieuse. L'identité juive de Freud s'enracine ainsi dans un paradoxe : juif tout en rejetant toute assimilation de la judéité au judaïsme.

Cette conception de l'identité juive, extérieure à toute référence religieuse, nous la fe-

rons débiter avec Spinoza dont l'oeuvre porte un coup fatal au judaïsme. L'historien de l'antisémitisme L. Poliakov s'aventure à écrire au sujet du philosophe juif que Freud appréciait :

"Il en est peu, dans l'histoire des idées, qui aient autant contribué à légitimer l'antisémitisme métaphysique pour des générations de penseurs et de théologiens ...

Sa polémique anti-juive fraya les voies de l'antisémitisme nationaliste ou laïque des temps modernes, peut-être le plus redoutable qui soit" (6).

Jugements sévères, violents et sans fondement qui traduisent l'ampleur de la blessure que Spinoza fait subir au judaïsme. Si l'auteur du *Traité théologico-politique* s'était contenté de rejeter le judaïsme, même avec les arguments les plus douteux, il aurait probablement suscité des critiques moins acerbes. Dans la mesure où il ne rejette pas le judaïsme - il en montre même la richesse pour tous les hommes - mais l'exclut comme fondement de l'identité de la modernité juive, son entreprise apparaît bien plus "destructrice". Il ne rejette pas le judaïsme mais introduit la nécessité d'une séparation entre la religion et l'Etat. En insistant sur le caractère historique de toute religion, il offre la possibilité de concevoir l'identité juive à partir d'une vérité relative, celle qui lie les hommes non à Dieu mais à l'histoire. Bien que n'étant pas un apôtre de l'assimilation au sens moderne du terme, il ouvre la voie à la possibilité de concevoir l'identité juive hors de la religion. On peut être juif sans adhérer à la religion, position paradoxale, mais qui n'en demeure pas moins largement partagée aujourd'hui par un grand nombre de juifs, si ce n'est par la majorité d'entre eux.

Cette position s'avère inacceptable par les tenants d'une identité juive justifiée par le seul recours à la croyance religieuse. En optant pour que la loi des juifs soit celle de la patrie dans laquelle ils vivent, Spinoza énonce la réalité fondamentale sur laquelle repose l'identité juive moderne : son enracinement dans le vécu,

quelle que soit par ailleurs la qualité de l'adhésion religieuse; et non dans la Loi mosaïque.

Dans ce domaine, Freud est le continuateur de Spinoza. Lui aussi refuse toute synonymie entre judaïsme et vécu juif. Athée, il s'oppose à toute conversion, mais est fier d'être juif et veut rester fidèle à l'identité de ses ancêtres. L'identité juive est à ses yeux source d'inspiration et de force. La conversion lui paraît toujours néfaste. A ce sujet, Max Graf, le père du petit Hans, raconte en ces termes une discussion avec Freud à ce sujet :

"A l'occasion de quelques-unes de mes visites, la conversation toucha la question juive. Freud était fier d'appartenir au peuple juif, qui donna la Bible au monde. Quand mon fils est né, je me suis demandé si je ne devais pas le soustraire à la haine antisémite prévalante, que le docteur Lueger, un homme très populaire à Vienne, prêchait alors. Je n'étais pas certain s'il ne valait pas mieux élever mon fils dans la foi chrétienne. Freud me conseilla de ne pas faire ça."

"Si vous ne laissez pas votre fils grandir comme un Juif, dit-il, vous allez le priver de ces sources d'énergie qui ne peuvent être remplacées par rien d'autre. Il aura à se battre comme un Juif, et vous devez développer en lui toute l'énergie dont il aura besoin pour ce combat. Ne le privez pas de cet avantage" (7).

On a souvent reproché aux Juifs sans judaïsme comme mode de croyance et de vie, de nourrir une identité vide. Sartre n'avait-il pas raison lorsque dans ses Réflexions sur la question juive il définissait le juif par le regard de l'autre ? Juif négatif, en quelque sorte, dont l'identité ne reposerait sur aucun facteur consistant. Freud est complètement opposé à cette vision. Le vécu juif, comme sentiment d'appartenance à une communauté, inscrit dans une longue et riche filiation, lui apparaît bien plus fondamental dans la structuration de l'identité que la croyance en une religion. Si c'est le

regard de l'autre qui structure l'identité, c'est à la condition que ce regard soit motivé à son tour par le regard de celui auquel il s'adresse. Cette structure phénoménologique met l'engagement au coeur de l'identité. Il ne saurait exister de Juif extérieur à la communauté. On comprend alors que Freud n'ait cessé toute sa vie de s'engager dans les affaires communautaires juives en dehors de toute adhésion religieuse.

Il fut ainsi en relation avec plusieurs associations juives, principalement le B'nai B'rith, le Yivo, la Kadimah et le Keren Ha-Yesod. Pendant plus de vingt ans, il fut membre actif et régulier du B'nai B'rith (Fils de l'Alliance). Dans une lettre qu'il adresse à cette association pour la remercier de fêter ses soixante-dix ans, Freud exprime clairement les raisons de son adhésion et le grand intérêt qu'il lui porte :

"Il s'est trouvé que, dans les années qui ont suivi 1895, deux fortes impressions ont concurremment produit sur moi les mêmes effets. J'avais acquis, d'une part, de premiers aperçus sur les profondeurs de la vie pulsionnelle de l'homme, j'avais vu bien des choses qui pouvaient décevoir, parfois même effrayer et, d'autre part, la communication de mes découvertes déplaisantes avait eu pour résultat de me faire perdre, à cette époque, la plupart de mes relations personnelles; je me sentais une sorte de hors-la-loi, rejeté par tous. Cet isolement fit naître en moi le désir ardent de découvrir un cercle d'hommes choisis, d'esprit élevé et qui voudraient bien m'accueillir avec amitié, en dépit de ma témérité. On me signala votre Association comme étant l'endroit où je pourrais trouver de tels hommes... C'est ainsi que je devins l'un des vôtres, je partageai vos intérêts humanitaires et nationaux, me liai avec quelques-uns d'entre vous et persuadai les quelques amis qui m'étaient restés d'entrer dans notre Association. Il ne fut jamais question pour moi d'essayer de vous convaincre de mes nouvelles thèses, mais à une époque où personne en Europe

ne voulait m'écouter et où je n'avais encore aucun élève à Vienne, vous m'avez prêté une attention bienveillante. Vous avez été mon premier auditoire" (8).

Pendant des années, Freud expose ses idées devant cet auditoire juif souvent même avant de les formuler dans le milieu psychanalytique. Il y trouve toujours un accueil attentif et chaleureux, ce qui explique l'attachement qu'il ne cessa de porter à cette association.

3) Identité juive et psychanalyse

Freud a toujours cru que son identité juive n'était pas étrangère à la découverte de la psychanalyse. En conclusion à son article consacré aux "Résistances à la psychanalyse" publié en 1925 dans la Revue juive éditée par Albert Cohen, il écrit :

"Pour prôner la psychanalyse, il fallait être amplement préparé à accepter l'isolement auquel condamne l'opposition, destinée qui, plus que tout autre, est familière au juif" (9).

On a souvent crédité Freud de la conception selon laquelle seul un juif pouvait découvrir la psychanalyse. Une telle idée lui est complètement étrangère. Il est également tout aussi absurde d'affirmer qu'il existe un lien quasi organique entre la psychanalyse et le judaïsme. Freud a seulement suggéré le fait que le vécu des Juifs dans notre monde moderne les place dans une position qui favorise les découvertes les plus originales, en opposition avec le mode de pensée dominant.

Ce lien entre psychanalyse et judaïsme fut affirmé par les antisémites qui ont qualifié la psychanalyse, tout comme d'ailleurs la théorie d'Einstein, de science juive, ce à quoi Freud répliqua :

"Quant au sémitisme : il y a certainement de grandes différences avec l'esprit aryen. Nous en avons tous les jours la confirmation.

Ainsi en résultera-t-il certainement, ici et là-bas, des conceptions du monde différentes et un art différent. Cependant, il ne devrait pas y avoir une science aryenne ou juive particulière. Les résultats devraient être identiques et seule la présentation pourrait varier" (10).

Freud fait ainsi écho au rejet de la psychanalyse, en raison de ses propres origines juives ou du fait que la plupart de ses premiers disciples étaient d'origine juive, bien que Adler, Stekel et Rank se soient convertis. Mais Freud fait surtout référence à son ancien disciple Jung, qui n'a pas craint de déclarer en 1934 :

"... Comme le Chinois cultivé, le Juif, en sa qualité de membre d'une race dont la culture est vieille de plus de trois mille ans, est psychologiquement plus conscient de lui-même que nous le sommes. C'est pour quoi, d'une manière générale, il est moins dangereux pour le Juif de déprécier son inconscient. D'autre part, l'inconscient aryen contient des tensions et des germes créateurs d'un avenir encore inexploré, qu'on ne peut dévaluer en qualité de romantisme infantile sans mettre l'âme en danger. Les peuples germaniques, qui sont encore jeunes, sont parfaitement capables de produire de nouvelles formes de culture, et cet avenir a son siège dans l'obscurité de l'inconscient de chaque individu, en qualité de germe chargé d'énergie, capable d'un éclat puissant. Le Juif, en sa qualité de nomade relatif, n'a jamais produit et sans doute ne produira jamais sa propre culture, puisque tous ses instincts et dons, exigent pour se développer un peuple-hôte plus ou moins civilisé. C'est pourquoi la race juive en son ensemble possède, suivant mon expérience, un inconscient qui ne peut être que conditionnellement comparé à l'inconscient aryen. Abstraction faite de certains individus créateurs, le Juif moyen est déjà bien trop conscient et différencié pour receler les tensions d'un avenir non encore conçu. L'in-

conscient aryen a un potentiel plus élevé que l'inconscient juif; tel est l'avantage et le désavantage d'une jeunesse qui n'est pas encore complètement étrangère à la barbarie ..." (11).

Jung ne veut pas adhérer à ce qu'il nomme une "psychologie juive", ces propos et bien d'autres, vont ultérieurement peser lourd, puisqu'il sera accusé d'antisémitisme.

4) Moïse sans promesse ou l'identité inaliénable

Freud s'opposera à cette tendance à "racialiser" la psychanalyse où à en faire l'enfant du judaïsme. Ce particularisme poussé à ses plus extrêmes et fâcheuses conséquences lui est tout aussi étranger que la tendance qui veut, au nom de l'universalité, effacer les particularismes. Aussi paradoxal que cela paraisse ces deux options coexistent souvent.

C'est par un travail herméneutique sur les différences culturelles et individuelles que l'universalité se révèle. Ainsi, l'importance que Freud accorde à l'analyse de l'identité juive, outre qu'elle souhaite contribuer à sa compréhension spécifique, a surtout pour objet d'illustrer, au travers d'un particularisme, l'universalité de ses outils psychanalytiques. Rien d'étonnant qu'au soir de sa vie, l'identité juive qui avait énormément contribué à la découverte de la psychanalyse - mais d'autres identités spécifiques auraient pu y conduire aussi - soit l'objet de son ultime travail.

En publiant *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, Freud conclut donc son oeuvre par une réflexion sur l'idée juive. Livre testamentaire, qui, au travers de l'analyse de l'identité du peuple juif, engage Freud à poursuivre son auto-analyse, la publication de l'ouvrage a suscité de très vives réactions. D'aucuns n'ont pas manqué d'y voir le témoignage de son ambivalence à l'égard de son identité juive, et on

n'a pas craint d'y déceler la présence d'un antisémitisme inconscient comparable à cette "haine de soi" dont parle Lessing.

En déniait à Moïse toute origine juive, en l'affiliant à une ascendance égyptienne, Freud loin de nier la pertinence de l'identité juive nous propose plutôt de comprendre les raisons qui la pérennisent. En considérant Moïse comme une invention de l'histoire, Freud démontre que l'identité juive appartient à l'histoire. L'histoire l'a faite, l'histoire peut la défaire. Le combat pour sa survie appartient à l'Histoire et non à Dieu; il est temporel et non divin.

Brièvement esquissée dans le cadre de cet article, cette réflexion que Freud exprime au soir de sa vie et à un moment tragique de l'histoire juive - les Juifs sont alors chassés de plusieurs pays et leur extermination se profile - a été, semble-t-il, mal comprise. En un mot, ce que Freud proclame, c'est que la réduction de l'identité juive ou religieuse participe à sa propre disparition, et que la maintenir appartient aux acteurs de l'histoire. Ce n'est pas malgré l'Histoire que l'identité juive continue d'exister, mais grâce à l'Histoire, si tant est que les juifs veulent prendre en charge leur destin.

Notes

1. Jakov Lind, *La peur est ma racine*, Gallimard, Paris, 1974.
2. Cité par Habermas, *L'idéalisme allemand et ses penseurs juifs*, in *Profils philosophiques et politiques*, Gallimard, Paris, 1987, pp.53 et 55.
3. *Sigmund Freud présenté par lui-même*, Gallimard, Paris, 1984, pp.16-17.
4. *Freud, Correspondance 1873-1939*, Paris, Gallimard, 1967, p.216
5. Cité par Falk, *Freud and Herzl*, *op.cit.*, p.384.
6. L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, t.2, De Mahomet aux Maranes, Paris, Calmann-

- Lévy, 1975, p.277.
7. Max Graf, "Réminiscences sur le Professeur Freud", *Tel Quel*, été 1981, n°88, p.99.
 8. Lettre du 6 mai 1926, Correspondance, *op.cit.*, pp.397-398.
 9. Freud, "Résistances à la psychanalyse", in **Résultats, Idées, Problèmes, II, 1921 -1938**, P.U.F., Paris, 1985, p.134.
 10. Lettre à Ferenczi du 8 juin 1912, *Correspondance Freud-Ferenczi 1908-1914, Paris*, Calmann-Lévy, 1992, pp.519-520.
 11. Cité par Léon Poliakov, *Le mythe aryen*, Calmann-Lévy, Paris, 1972, pp.302-303.

Bibliographie

BAKAN David, *Freud et la tradition mystique juive*, Paris, Payot 1977

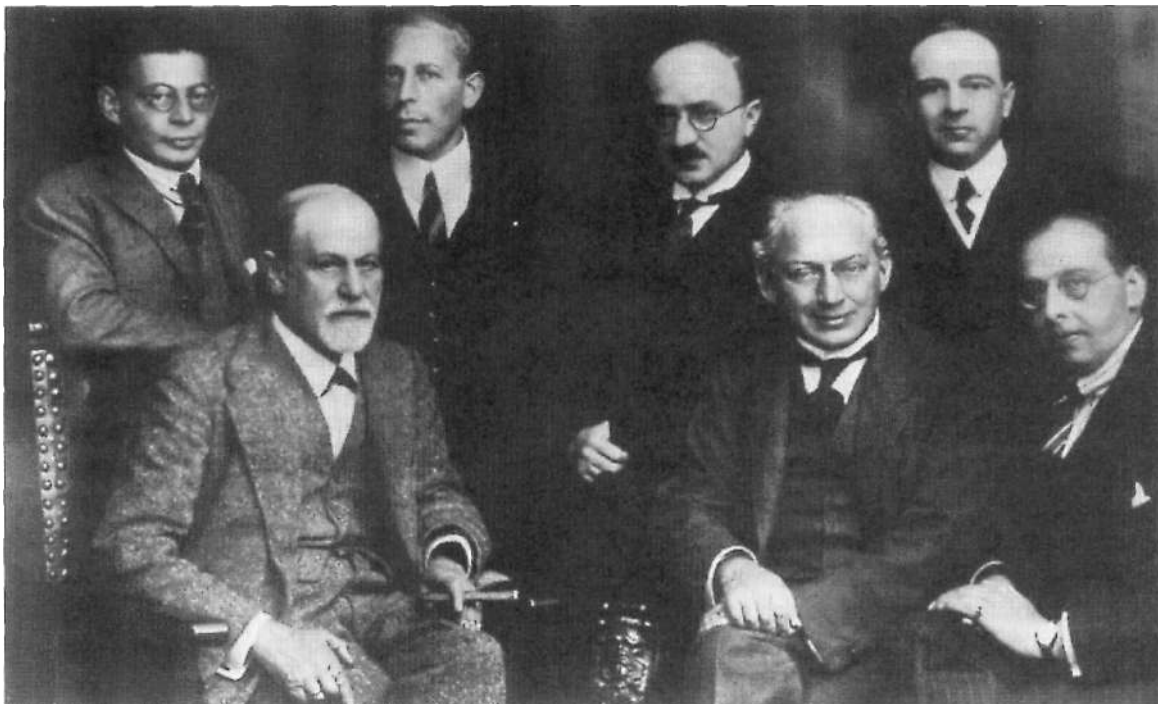
CHEMOUNI Jacquy (1988), *Freud et le sionisme, terre psychanalytique, terre promise*, Paris, Sol in,

CHEMOUNI Jacquy (1991), *Freud, la psychanalyse et le judaïsme. Un messianisme sécularisé*, Paris, Editions Universitaires.

ROBERT Marthe (1974), *D'Oedipe à Moïse. Freud et la conscience juive*, Paris, Calmann-Lévy.

Biographie

Jacquy Chemouni psychanalyste, professeur de psychologie clinique et pathologique (Université de Caen), a publié plusieurs ouvrages sur l'identité juive de Freud : Freud et le sionisme. Terre promise, terre psychanalytique (Editions Solin); Freud, la psychanalyse et le judaïsme (Editions Universitaires). Ses travaux portent actuellement sur la clinique psychosomatique.



Sigmund Freud entouré de Ferenczi, Sachs, Rank, Abraham, Eitington et Jones du Comité de l'Association psychanalytique internationale, Berlin, 1922.

Aspects socio-culturels judaïques de la pensée de Freud

W. Szafran

Résumé

Toute oeuvre, aussi scientifique et universelle soit-elle, garde la marque de la personnalité de son créateur. Partant d'une évidence, l'acceptation par Freud de sa judéité, nous tentons de montrer que certains aspects de la psychanalyse peuvent être éclairés à la lumière des problèmes du judaïsme. Les points de ressemblance entre la pensée psychanalytique et la tradition mystique juive sont pleins de mystère.

Summary

Each original work, besides its scientific and universal characteristics, keeps links with the personality of its creator. Starting with evidence of the acceptance by Freud of his Jewish roots, we try to show that some aspects of psychoanalysis can be enlightened by considering specific problems of Judaism. The resemblance between psychoanalytical thinking and the Jewish mystical tradition is full of mystery.

Il est rare de voir un mouvement aussi important que la psychanalyse surgir et se développer jusqu'à l'épanouissement du fait de l'activité créatrice d'un seul homme, fût-il un génie. L'oeuvre de Freud doit, comme tous les autres mouvements importants de la pensée, trouver ses racines dans l'histoire des idées. Or, la genèse de la psychanalyse garde actuellement encore bien des aspects mystérieux. Il est de tradition dans l'histoire des sciences de trouver des précurseurs scientifiques, c'est ce qui a été fait pour la psychanalyse. Une autre voie de recherche vise à intégrer la pensée freudienne dans le cadre de la culture judéo-chrétienne orthodoxe. Enfin, il y a des tentatives d'explications de la genèse psychanalytique par la connaissance de la personnalité de son créateur.

Je n'ai pas l'intention d'entrer dans le détail de ces différentes démarches. Je me bornerai

à souligner qu'aucune d'entre elles n'a réussi à élucider de façon satisfaisante le problème des origines de la psychanalyse, compte tenu du mode de pensée particulier qui est à sa base et qui se distingue malgré tout des autres pensées occidentales. Une autre approche, moins connue, tend à éclairer certaines facettes de la pensée freudienne à la lumière de la culture et de la tradition juives.

Freud lui-même a exprimé la conviction que toute culture et toute tradition, non seulement imprégnaient par l'éducation l'esprit de l'enfant, mais faisaient partie de son héritage génétique, car il croyait à l'hérédité des acquisitions psychiques. Même en se tenant en retrait par rapport à la position de Freud, on ne peut nier l'influence d'un milieu juif traditionaliste sur le développement de la personnalité du futur créateur de la psychanalyse. C'est de cette influence qu'il sera question ici.

Je vous propose de prendre d'abord en considération quelques éléments de la vie et du milieu socio-culturel de Freud qui me semblent

importants pour notre propos. Ensuite, nous examinerons les rapprochements que l'on peut tenter de faire entre la psychanalyse et la pensée juive. Enfin, nous verrons quels sont les problèmes propres au judaïsme que l'on peut retrouver dans l'oeuvre de Freud.

Freud et son milieu socio-culturel

Sigmund Freud est né à Freiberg en Moravie. Son père Jakob Freud, était négociant en laine. Les temps étaient difficiles pour le père de Sigmund Freud, l'industrialisation menaçait l'artisanat, et la manufacture de textiles qui constituait la principale source de revenus de la petite ville déclinait. L'nationalisme tchèque, après la révolution de 1848-1849, se réveillait et attisait la haine des Tchèques contre les Germano-Autrichiens et contre les juifs qui parlaient entre eux l'allemand et le Yiddish et qu'il rendaient responsables de leurs difficultés économiques. En 1859, Jakob Freud émigra avec toute sa famille à Vienne; jamais sa situation financière ne deviendra réellement satisfaisante.

On ignore à peu près tout de l'éducation religieuse de Freud. Le père de Sigmund Freud avait été élevé dans le respect des coutumes et des rites juifs, mais il est improbable qu'il ait conservé après son émigration à Vienne les coutumes de l'orthodoxie juive. Cependant, Ernest Jones doute qu'il soit devenu tout à fait libre-penseur et affirme que Sigmund Freud connaissait lui aussi très bien les coutumes juives. C'est le professeur Hammerschlag qui à l'école avait enseigné à Freud les écritures et l'hébreu et bien après encore, il restèrent amis. Pour son 35ème anniversaire, Sigmund Freud reçut de son père Jakob une bible dont la dédicace était écrite en hébreu :

"Mon Cher Fils. C'est au cours de la septième année de ta vie que l'Esprit du Seigneur t'incita à étudier, je dirai que l'Esprit du Seigneur te parla ainsi : "Lis mon livre, là te deviendront accessibles les sources de la connaissance intellectuelle". C'est le Livre

des Livres, la source où ont puisé les sages et d'où les législateurs ont tiré les fondements de leur connaissance. Tu as pu avoir, grâce à ce livre, une vision du Tout-Puissant, tu as agit, tu as essayé de voler haut sur les ailes de l'Esprit Sacré. Depuis, j'ai toujours conservé la même Bible. Voici ton 35ème anniversaire, je l'ai sortie de sa retraite et te l'envoie en témoignage de l'affection que te voue ton vieux père" (1).

Freud raconte combien la lecture précoce de la bible eut de l'influence sur lui, mais il n'éprouva apparemment jamais le besoin de croire ni en Dieu ni en l'immortalité de l'âme. Il s'opposa toujours aux rites religieux. Ainsi, il pensa un moment donné se convertir à la religion protestante afin d'échapper aux cérémonies compliquées du mariage juif, le mariage religieux étant obligatoire en Autriche. Breuer l'en dissuada en disant simplement : "Trop compliqué". Finalement, Freud se maria selon le rite orthodoxe juif et répéta la veille du mariage les prières hébraïques chez l'oncle Elia Philip. Il détacha sa femme Martha des traditions orthodoxes dans lesquelles elle avait été élevée et la religion ne joua aucun rôle dans la maison de Freud.

Freud était un homme libéral et croyant mais revendiqua toujours son identité juive. C'est ainsi qu'il écrit :

"Je suis né le 6 mai 1856 à Freiberg, une petite ville de la Tchécoslovaquie actuelle, mes parents étaient juifs, moi-même suis demeuré juif" (2).

Vers les années 1897 il adhéra à la loge B'nai-B'rith de Vienne :

"Tous les samedis, je me plonge avec joie dans une orgie de tarots, et un mardi sur deux je passe la soirée avec des frères juifs" (3).

Il s'intéressa à la vie culturelle juive et était membre de l'Institut Scientifique Yiddisch de Vilno et du Conseil d'Administration de l'Université hébraïque de Jérusalem. Il connut personnellement Herzl, le fondateur du Sionisme, il fut

un sympathisant de ce mouvement et était membre honoraire de la Kadimah, organisation sioniste.

Freud ressentait d'une manière très douloureuse l'antisémitisme qui régnait dans les milieux officiels et universitaires viennois, c'est la raison essentielle pour laquelle le cercle des relations sociales de Freud appartenait presque exclusivement au milieu juif viennois.

Il faut savoir que dans les années 1881 -1882 une vague d'antisémitisme déferla sur l'Europe Centrale et alla en s'amplifiant jusqu'à la seconde Guerre mondiale. En 1881, un juif hongrois nommé Joseph Scharf fut traduit en justice sous l'inculpation d'avoir commis un meurtre rituel sur une fillette de 14 ans. Selon les témoignages de l'époque, la presse de tous les pays discuta du cas avec une passion digne du Moyen Age. Des synagogues furent brûlées en Hongrie. Un congrès antisémite fut organisé à Dresde. Des pamphlets antisémites, rédigés par un distingué professeur à l'Université de Prague, furent diffusés dans la seule Westphalie à raison de 38.000 exemplaires. Des meetings antisémites furent tenus à Vienne. Freud s'intéressa à l'affaire, et dans une lettre à Ernest Jones il fait une analyse psychiatrique de la personnalité du principal témoin. Au cours des années suivantes, les accusations de meurtres rituels, les attaques antisémites et les violences contre les juifs se multiplièrent. Nous savons que Karl Lueger, leader du parti socialiste chrétien, a été le théoricien de l'antisémitisme qui a le plus influencé Hitler. Freud, sa correspondance avec Fliess l'atteste, suivait avec attention tout ce qui concernait l'antisémitisme. Il est important de garder à l'esprit cet arrière-plan social et politique pour comprendre la position malaisée de Freud qui, tout en assumant sa judéité, se préoccupait de la diffusion de son oeuvre qu'il voulait autant que possible détachée de la personnalité de son créateur, sachant que l'opposition à la psychanalyse se nourrirait aux origines de l'antisémitisme.

Il est difficile de savoir quelle était l'étendue des connaissances culturelles judaïques de Freud. Celui-ci ne rendit pas la tâche aisée à ses biographes en détruisant totalement à deux reprises sa correspondance, ses notes, son journal et ses manuscrits. La première fois, il allait quitter son logement à l'hôpital et écrit à Martha dans une lettre datée du 28 avril 1985 les lignes suivantes :

"Que mes biographes tempêtent à leur aise ! Ne leur rendons pas la besogne trop facile, que chacun d'eux croie bonne sa "conception du développement du héros"; je me réjouis dès maintenant de penser qu'ils se tromperont tous".

La seconde et dernière destruction des documents eu lieu en 1907. Par la suite, nous verrons Freud faire des restrictions dans le matériel personnel qu'il apporte dans "L'Interprétation des Rêves", il prend ainsi des mesures minutieuses pour garder secrètes sa vie privée et ses années d'enfance, ce qui est tout à fait compréhensible. Mais il est plus significatif pour notre propos, de voir qu'il arrive à Freud de faire de la dissimulation pour des raisons qui n'étaient pas strictement personnelles. C'est en rapport avec "Le Moïse de Michel-Ange" et "Moïse et le Monothéisme" où le judaïsme est directement impliqué, que la dissimulation pour Freud semble avoir des causes d'ordre religieux, social et politique. Nous y reviendrons plus tard.

La famille de Freud, à l'instar d'un grand nombre de juifs viennois à l'époque, était originaire de Galicie, région imprégnée de mysticisme juif. Si la plupart des familles juives viennoises étaient éloignées de la religion, il n'en reste pas moins que la culture judaïque était florissante dans cette ville. Au XIXe siècle, un petit groupe d'érudits juifs européens entreprit d'étudier la Kabbale dans la tradition de la pensée occidentale moderne. Adolf Jellinek (1821-1898) fut l'un des membres les plus éminents de ce groupe et publia de nombreux travaux en allemand sur la Kabbale. Il était le

plus populaire des prédicateurs juifs à Vienne entre 1856 et 1893, et il est difficile d'imaginer que Freud n'en ait pas eu connaissance.

Il est permis d'affirmer que la pensée juive était très familière à Freud. Celui-ci n'aimait-il pas collectionner les plaisanteries et les bons mots juifs ? N'écrit-il pas à Karl Abraham :

"... n'oubliez pas qu'il vous est vraiment bien plus facile qu'à Jung d'adopter mes vues, d'abord parce que vous êtes totalement indépendant, ensuite parce que des affinités de race vous rapprochent d'avantage de mon tempérament intellectuel" (4).

Or, la pensée juive, même dans sa forme laïque, est tout imprégnée de tradition mystique. Cette affirmation, catégorique sans doute mais qui sera peut-être éclairée dans la suite de l'exposé, rend indispensable la connaissance de quelques notions de tradition mystique juive de manière à pouvoir par la suite approfondir les aspects socio-culturels de la pensée freudienne.

La religion mosaïque dans sa forme classique, signifie l'existence d'un vaste abîme conçu comme absolu, entre Dieu, Etre Infini et transcendant, et l'Homme, créature finie. Ce gouffre ne peut être traversé par rien, sinon par la voix: la voix de Dieu qui ordonne et donne la Loi et la voix de l'homme en prière; et l'histoire, dit Scholem,

"est comme la scène sur laquelle se déroule le drame de la relation de l'homme avec Dieu" (5).

La mystique prend conscience de l'existence de cet abîme entre l'homme et Dieu, et de là elle part en quête du chemin caché qui franchira cet abîme, qui rétablira l'ancienne unité que la religion monothéiste a détruite. Selon Rufus Jones, la mystique est

"le type de religion qui met l'accent sur l'intuition immédiate de la relation avec Dieu, sur la prise de conscience directe et intime de la présence divine. C'est la religion à son stade le plus aigu, le plus intense et le plus vivant" (6).

La mystique juive a pris naissance vers les années 100 avant J.C. et depuis elle s'est développée sans solution de continuité. Les mystiques sont souvent considérés comme des hérétiques par leur communauté religieuse et combattus comme tels. On peut trouver quelques épisodes analogues dans l'histoire du judaïsme, mais c'est l'exception. En effet, le mystique juif n'est pas un anarchiste religieux mais un adepte fervent de la religion. De plus, la communauté juive ne disposant pas de pouvoir temporel ne pouvait pas, à l'opposé de la Chrétienté et de l'Islam, procéder à la répression des mouvements mystiques extrêmes, d'où la nécessité de les intégrer.

Tous les mystiques juifs, depuis les origines jusqu'à nos jours, sont unanimes pour donner une interprétation mystique de la Torah (Pentateuque). La Torah est pour eux un organisme vivant animé par une vie mystérieuse qui se cache sous le sens littéral : chacune des innombrables couches de cette région cachée correspond à une seule interprétation de la Torah dans le langage humain qui soit capable d'embraser toute sa signification. Nous verrons combien cette interprétation mystique de la Torah est importante pour notre propos.

La mystique juive est la mieux connue sous le terme de Kabbale qui signifie littéralement "tradition". Les Kabbalistes commencent à émerger comme un groupe distinct à partir de l'an 1200, dans le sud de la France et en Espagne. Vers 1275, parut en Castille un livre qui était destiné à éclipser tous les autres documents de la littérature kabbalistique par son succès, sa renommée, et l'influence qu'il exerça peu à peu. C'était le Sepher Hazohar (livre de la Splendeur), communément appelé "Le Zohar". En apparence, le Zohar se présente comme une interprétation mystique de la Torah; de fait, il est l'expression de tout ce qui pendant les siècles est resté le plus profondément caché dans les retraits de l'âme juive.

Au XVIII^e siècle, se développa le mouvement hassidique, polonais et ukrainien, dont le fondateur est Israël Baal Schem Tov (Maître du Bon Nom). Le Hassidisme dérivait de l'héritage kabbalistique. Mais alors que le Kabbalisme était un mouvement ésotérique, le Hassidisme se propagea dans les couches populaires des communautés juives. L'originalité du Hassidisme résidait dans le remplacement de la doctrine par la personnalité, le remplacement des connaissances rabbiniques par le Zaddik, Saint homme, chef populaire, incarnation vivante de la Torah, donnant en exemple à ses Hassidim sa vie personnelle et religieuse.

La mystique juive, transmise par ses derniers héritiers, les Hassidim, est bien plus importante par l'influence philosophique qu'elle eut sur la pensée juive que par ses aspects religieux. Si Freud estime être resté juif, s'il pense avoir une communication de pensée plus facile avec ses frères de race, la tradition mystique juive dans son influence sur la pensée juive en général ne peut lui être étrangère.

Revenons un instant à Freud alors que celui-ci, après la fin de ses études secondaires, dut décider de sa voie future. Nous savons que les conditions socio-culturelles particulières à la communauté limitaient le choix de la profession des juifs viennois à l'industrie et le commerce d'une part, le droit et la médecine d'autre part. Quoique Freud aspirât à la sécurité matérielle, son intellectuel le détournait naturellement de l'industrie et du commerce. Il était préoccupé par les mystères de la nature humaine et avait tendance aux ruminations spéculatives, pendant contre lequel il luttait, et finalement il se décida, pour pouvoir bénéficier d'une formation scientifique rigoureuse, à s'inscrire à la Faculté de Médecine. Bien plus tard, il dit à ce sujet : *"Après 41 années de pratique médicale, ma connaissance de moi-même me dit que je n'ai jamais été réellement médecin au sens propre du mot. Mon grand triomphe c'est d'avoir réussi, après de longs détours, à*

découvrir une voie qui me ramène à ma première vocation" (7).

La méthode des associations libres et la sciences de la combinaison

Freud poursuit dans sa période pré-psychanalytique une carrière médicale scientifique. Rien ne nous permet d'entrevoir durant cette période un intérêt particulier de Freud pour la psychologie. Nous savons que c'est dans le service de Charcot où il effectua un stage en 1885 que s'éveilla son intérêt pour l'hystérie, et par la suite pour toute la psychopathologie. De retour au début de l'année 1886, Freud commence sa pratique privée composée essentiellement de névrosés, et jusqu'en 1891, il y a une période de transition où Freud ne publie que des articles personnels et où il traduit des oeuvres importantes de Charcot et de Bernheim. En 1887, Freud applique pour la première fois l'hypnose; au cours des années suivantes, il modifie cette technique, la remplace par une technique de concentration, s'aidant d'une pression sur le front et de questions. Puis, de 1892 à 1896, apparaît la technique des associations libres où Freud se débarrasse progressivement de tous les adjuvants originels de l'hypnose et ne conserve de celle-ci que la position couchée comme appoint de la méthode de libre association, durant cette période de transition, Freud dégage à partir des observations cliniques les notions de transfert et de résistance que par la suite il conceptualisera d'une manière plus théorique. Le transfert et la résistance constitueront avec la méthode des associations libres le fondement de la pratique et de la théorie psychanalytiques. Mais la méthode des associations libres, quoique développée au cours de la pratique, n'est pas un fait d'observation. Aussi peut-on se demander ce qui détermina Freud à développer cette méthode particulière ?

Nous connaissons quelques étapes du développement de cette méthode. Ainsi, une de ses patientes, Mademoiselle Elisabeth Von R.,

lui ayant avoué des pensées qu'elle croyait sans intérêt, il lui conseilla de parler librement sans censure de tout ce qui lui passait par la tête. Par la suite, une autre de ses patientes, Madame Emmy Von N., à qui il faisait des pressions sur la tête et à qui il posait des questions, lui reprocha d'interrompre le cours de ses pensées. Depuis, Freud cessa de poser des questions et de faire des pressions sur le front, ces faits, quoique importants, ne suffisent pas à éclairer la genèse de cette technique au sujet de laquelle Freud lui-même dit qu'il "obéissait à une obscure prescience" (8).

Pour Ernest Jones, les sources de cette intuition peuvent se retrouver dans la bibliothèque privée de Freud. A 14 ans, celui-ci reçut les œuvres complètes de Ludwig Borne, qui en 1823 avait écrit un essai qui s'intitule "Comment devenir en trois jours un écrivain original", et qui se termine par le paragraphe suite :

"Je vous donne maintenant la recette pratique promise. Prenez quelques feuilles de papier, et pendant trois jours de suite, écrivez sans le dénaturer, et sans hypocrisie, tout ce qui vous passe par la tête. Écrivez ce que vous pensez de vous-même, de vos femmes, de la guerre turque, de Goethe, du crime de Fonck, du jugement dernier, de vos supérieurs, et au bout de ces trois jours vous serez stupéfait de voir combien de pensées neuves, jamais encore exprimées, ont jailli de vous. Voici en quoi consiste l'art de devenir en trois jours écrivain original" (9).

Ludwig Borne était un des auteurs préférés de Freud, qui, cinquante ans après avoir reçu ses œuvres, pouvait encore en citer des passages entiers, à l'exception du paragraphe en question nous dit Ernest Jones qui parle de matériel refoulé. Pour ma part, j'ai le sentiment que Freud, comme Ludwig Borne qui s'appelait en réalité Baruch Lob, puisait son intuition bien plus loin, dans les racines de la tradition mystique juive. Ceci nous ramène à la Kabbale.

Une grande partie de la littérature kabbalistique est faite de commentaires de la Torah, des psaumes, du Cantique des Cantiques. Le monde secret de la divinité est un monde de langage, un monde de noms divins qui se développent selon leur propre loi, et les kabbalistes reviennent ainsi à l'étude des 22 consonnes de l'alphabet hébraïque avec lesquelles la Torah est écrite. Scholem (10) estime que les études kabbalistiques de la Torah sont basées sur trois principes fondamentaux concernant la nature de celle-ci :

1. principe du nom de Dieu : toute la Torah se compose de noms de Dieu (thèse magique);
2. principe de la Torah considérée comme un organisme : la Torah est un nom construit comme un organisme vivant. Ceci constitue d'ailleurs l'idée fondamentale du Zohar;
3. principe de l'infinie plénitude du sens de la parole divine : la Torah possède une signification variée et infinie que l'on retrouve dans chaque mot et chaque lettre du texte.

La connaissance de ces principes concernant la nature de la Torah nous permet de comprendre la "science de la combinaison", technique de méditation extatique élaborée par Abraham Abulafia, contemporain de l'auteur du Zohar. Cette technique a pour but "de desceller l'âme, d'enlever les noeuds qui la lient" (11), afin que l'âme prenne connaissance du divin.

L'objet de la méditation devient tout naturellement l'alphabet hébraïque par ses 22 consonnes qui forment le langage écrit et qui sont les constituantes du nom de Dieu. C'est ainsi que se développe la Hokmath Hats'eruf, ou science de la combinaison, où l'adepte s'emploie à combiner et à séparer les lettres dans sa méditation, composant les motifs avec des groupes séparés, les combinant l'un avec l'autre et savourant leurs combinaisons dans toutes les directions. Dans la description détaillée de la Science de la Combinaison ("Livre de la vie Eternelle" - "Livre de l'Intelligence" - "Les paroles de la Beauté" - "Livre de la Combinaison"), Abraham Abulafia

décrit la méthode du Dillug et Kefitza, le saut et le bond d'une conception à l'autre. Il s'agit de passer par des règles souples d'un concept à un autre, chaque saut ouvrant une nouvelle sphère où l'esprit est libre de conceptualiser à sa guise dans certaines limites décrites d'ailleurs d'une manière assez floue.

La science de la combinaison constitue donc une technique d'associations à la fois guidées et libres par alternance, et qui permet ainsi la méditation. Ce n'est pas tout à fait le libre jeu des associations de Freud, mais cela s'en rapproche d'une manière malgré tout assez frappante. Nous allons voir que ce rapprochement n'est peut-être pas uniquement le fait du hasard.

Alors que les multiples écoles kabbalistiques divergent sur de nombreuses questions, elles sont toutes unanimes à accorder au langage une valeur mystique. Pour les kabbalistes, l'hébreu, la langue sainte, n'est pas simplement un moyen d'exprimer certaines pensées; il est issu d'une certaine convention et reflète la nature spirituelle fondamentale du monde. Le langage ordinaire de l'homme dont le rôle à première vue est d'ordre intellectuel est un reflet du langage créateur de Dieu. De là, l'attention particulière accordée à la Torah et le développement de techniques aptes à approfondir les sens cachés :

"chaque lettre et chaque mot dans chaque partie de la Torah ont une base profonde dans la sagesse et contiennent le mystère des mystères de la vie divine que nous ne pouvons pénétrer jusqu'au fond. Permette dieu que nous puissions reconnaître un peu de cette plénitude". (12).

Cette attention minutieuse des kabbalistes aux lettres et aux mots de la Torah est celle-là même que Freud accorde aux paroles du patient, jusqu'aux plus infimes détails et lapsus du discours de celui-ci. Comment ne pas penser également aux hassidim et à l'attention tout aussi minutieuse qu'ils accordent aux dires de leur Zaddik, incarnation de la Torah, et com-

ment ne pas penser au plus illustre des philosophes du hassidisme, Martin Buber, qui, au travers de la mystique, apprend ce qu'est la relation humaine véritable (Je et Tu) ?

Les études rabbiniques classiques furent fortement influencées par la tradition mystique. Voyons un exemple tiré de "L'interprétation des Rêves". Le Talmud affirmait déjà : "nul ne peut comprendre son rêve sans interprète" (Yoma 28 b). Le Midrasch dit : "les songes n'ont aucune valeur dans leur sens littéral". (Gen. R. LXVIII, 12). Voici un exemple d'interprétation de rêves de nature sexuelle par analogie à des versets bibliques : si en songe un homme fait (l'amour) avec sa mère, il obtiendra l'intelligence, car il est dit : "Tu pourras appeler l'intelligence ta mère" (Proverbe II, 3) - s'il fait (l'amour) avec une fiancée (Morasa), "il aura en héritage (Morascha) la connaissance de la Loi" (Deut. XXXIIin 4; cf. même jeu de mots dans Exode Rabbah, 33 - s'il fait (l'amour) avec sa soeur, il obtiendra la sagesse : "dis à la sagesse : tu es ma soeur" (Prov. VII, 4) - s'il fait (l'amour) avec une femme mariée, il est destiné au monde futur (Berachot 57 a).

Rappelons-nous simplement la manière dont Freud interprète les rêves : il les décompose, il fait des analogies et des associations basées sur les mots.

Freud ne possédait vraisemblablement pas un bagage culturel judaïsme important. Mais dans son enfance il avait étudié l'hébreu et la bible; lui-même nous dit combien ses études bibliques l'avaient marqué. Il faisait partie intégrante d'une communauté dont la pensée sans aucun doute était imprégnée à la fois de la tradition mystique juive et de la tradition rabbinique orthodoxe. Là, dans son enfance, se trouvent peut-être les origines du développement d'une technique qui, à bien des égards, présente des similitudes avec celle des Kabbalistes et des Thalmudistes. Freud a une disponibilité d'esprit à l'égard du discours humain qui peut-

être n'a d'égale que celle des Kabbalistes pour le langage divin.

Les problèmes du judaïsme dans l'oeuvre de Freud

Freud, il est important de la répéter, développa la pratique et la théorie psychanalytiques sur la base d'observations cliniques rigoureuses. C'est ainsi que sa formation scientifique lui fournit des méthodes de travail pour l'investigation d'un domaine qu'autrement il eût peut-être abordé en philosophe. Nous connaissons en effet son penchant pour la pensée spéculative, penchant dont il s'était volontairement écarté au sortir de l'adolescence. Mais Freud garda pendant toute sa vie cette curiosité pour les grandes énigmes de l'humanité, et certaines parties de son oeuvre reflètent ses préoccupations philosophiques, préoccupations où le judaïsme semble prendre une part extrêmement importante. Comment aurait-il pu en être autrement puisque le judaïsme posait de grands problèmes à Freud? Il a toujours revendiqué son identité juive, mais il ressentait en même temps un malaise à être juif et cela à double titre. D'abord, il n'acceptait pas dans le judaïsme ce que celui-ci avait de plus orthodoxe, à savoir la religion dans ses lois et ses rites contraignants. Ensuite, son identité juive constituait à ses yeux un obstacle à son épanouissement social et surtout à la diffusion de son oeuvre, il s'en plaignait constamment à Fliess, à son épouse et à ses amis; il se ressentait aussi très fort de l'antisémitisme qui, nous l'avons vu, prenait une très grande ampleur en Europe Centrale à partir des années 1881 - 1882. Freud a, apparemment, été constamment préoccupé par les problèmes relatifs au judaïsme, cette préoccupation apparaîtra par moment dans ses écrits jusqu'à ce que, à la fin de sa vie, il publiât "Moïse et le Monothéisme" qui est entièrement consacré à ces problèmes.

Nous avons vu Freud s'opposer activement à la religion juive et à ses rites. Rappelons les difficultés qu'il fit pour accepter un mariage

religieux, l'interdiction formelle à son épouse de pratiquer ou d'inculquer des éléments de religion à leurs enfants. Aussi, ne nous étonnons-nous pas de voir Freud s'intéresser à la psychologie de la religion, thème qu'il aborde en 1907 dans un article "Actes obsédants et pratiques religieuses", qui sera suivi de deux autres articles sur le même sujet en 1912 et en 1927. Le thème de la religion est également traité dans "Totem et Tabou". Les conceptions freudiennes concernant la religion, névrose obsessionnelle universelle, et les rituels religieux, actes obsédants, sont bien connues. Inutile donc de s'y attarder. Mais il est bien évident que Freud en s'attaquant à la religion visait en premier lieu la religion juive qui, de toutes les grandes religions monothéistes, est vraisemblablement la plus rigide, la plus rigoureuse, la plus contraignante, en un mot la plus obsessionnelle. C'est en tout cas contre la religion juive que Freud s'insurgea dans sa vie privée.

Les Hébreux reçurent la Loi sur le mont Sinaï. Depuis, la figure peut-être mythique, de Moïse, incarne la Loi et domine toute l'histoire religieuse juive. Freud, nous le savons par ses amis et biographes, fut littéralement hanté par l'image de Moïse. Ernest Jones écrit :

"Tout nous permet de croire que la grande figure de Moïse occupait une place énorme dans l'esprit de Freud. Celui-ci n'avait-il pas, dans ses jeunes années, étudié la bible? Ne devait-il pas consacrer au prophète son dernier livre? Moïse n'offrait-il pas une formidable image de père? Ou bien peut-être Freud s'identifiait-il à Lui? Les deux hypothèses peuvent avoir été exactes à diverses périodes" (13).

La première rencontre physique, si j'ose dire, entre Freud et Moïse, eut lieu en 1901 lorsque Freud, après avoir surmonté bien des inhibitions, se rendit pour la première fois à Rome. Les auteurs ont diverses explications quant à ces inhibitions à réaliser un désir qui était très cher à Freud. Toujours est-il qu'à l'occasion de

ce séjour romain, il voit pour la première fois la statue de Moïse de Michel Ange; par la suite Freud rendra de nombreuses visites à cette statue qui le plonge dans de profondes méditations. En 1914 il publie "Le Moïse de Michel Ange" dans la revue Imago. Freud ne voulut pas publier cet essai, il ne s'y résigna qu'après que les rédacteurs de la revue eurent longuement insisté auprès de lui, et alors, chose extraordinaire, il exigea que cette publication fut anonyme. Je ne puis pas résister à la tentation de citer la note que la rédaction inséra en-dessous du titre de l'essai : "La rédaction n'a pas refusé d'accepter cet article qui, à strictement parler, ne rentre pas dans son programme, parce que l'auteur, qui lui est connu, touche de près aux cercles analytiques et que sa manière de penser présente quelques analogies avec les méthodes de la psychanalyse" (14). Les raisons que Freud donne à cet anonymat de l'essai, unique dans son oeuvre, semblent peu probantes : il invoque l'amateurisme de son essai, les conclusions douteuses, il parle d'un travail fait par badinage. En fait, cet essai a un sens profond significatif de l'attitude de Freud vis-à-vis de ses origines juives. Freud y aborde le thème de Moïse qu'il continuera à approfondir dans son dernier livre "Moïse et le Monothéisme". David Bakan (15) fit une admirable analyse du thème de Moïse dans ces deux essais.

Voyons d'abord "Le Moïse de Michel Ange". Moïse est représenté assis, son visage exprime un mélange de colère, de souffrance et de mépris. De la main droite il tient les Tables de la Loi et se lisse la barbe, la main gauche repose sur ses genoux. La plupart des auteurs estiment qu'il s'agit du moment historique où Moïse est descendu du mont Sinai et aperçoit les Hébreux retombés dans leurs erreurs dansant autour du veau d'or. Freud, les premières fois qu'il visite la statue, a l'impression qu'effectivement Moïse s'apprête, comme dans la version biblique, à bondir et à briser les Tables de la Loi dans un geste de colère. Au cours des années suivantes, il modifie sa première impression : la statue,

selon Freud, ne représente plus un début d'action mais une émotion contenue. C'est cette nouvelle interprétation qu'il nous livre dans son essai :

"Ce que nous voyons en lui n'est pas le début d'une action violente, mais les restes d'une émotion qui s'éteint. Il avait voulu, dans un accès de colère, se précipiter, tuer sa vengeance, oublier les Tables de la Loi, mais il a vaincu la tentation, il va rester assis ainsi, sa fureur maîtrisée, dans une douleur mélangée de mépris" (16).

Dans "Moïse et le Monothéisme", Freud nous donnera une image assez semblable du Moïse historique. Et, chose incroyable lorsque l'on pense aux méthodes habituelles de Freud, celui-ci en arrive à donner une nouvelle interprétation du caractère de Moïse en ne procédant pas à une analyse de la personnalité de Michel Ange mais en observant des détails propres à la statue, quels sont ces détails ? La barbe de Moïse est déviée à droite, seul l'index de la main droite touche la barbe alors que le bras droit comprime les Tables de la Loi qui sont prêtes à tomber. Pour Freud c'est l'indice d'une fin de mouvement. Nous sommes aussi loin du Moïse de la bible et de la tradition orthodoxe juive qui nous donne une image de père quelque peu terrifiante, incarnation de la Loi que nul Juif ne peut impunément transgresser.

Ernest Jones estime que dans "Le Moïse de Michel Ange" Freud s'identifie à Moïse. Durant les quatre années précédant la publication du "Moïse de Michel Ange" il y eut de grosses divergences dans le mouvement psychanalytique, et Freud assista aux défections successives de Adler et de ses élèves, de Steckel et surtout de Jung. Freud ressentit très douloureusement ces défections et, dit Ernest Jones, comme le Moïse de la statue il tenta de dominer ses mouvements émotionnels et sa colère.

David Bakan approfondit l'analyse de cet essai dans une autre optique. Pour lui, l'oppo-

sition de Freud à la religion orthodoxe juive procède des mêmes raisons que celles qui opposèrent les mystiques à la tradition rabbinique. Moïse, le législateur, symbolise le joug de la Loi et le châtimeur qui attend les juifs infidèles. Freud, de sa propre initiative, modifie l'image orthodoxe du législateur, celui-ci ne châtie pas et les juifs peuvent donc transgresser les lois mosaïques comme le firent les mystiques sabbataïques du XVIIe et XVIIIe siècle. La thèse de David Bakan est séduisante. Y a-t-il en effet une méthode plus efficace de s'en prendre à la religion juive que de détruire la figure mythique qui en est le support ? Car il s'agit bien d'une destruction que Freud entreprend dans ce premier essai et qu'il poursuit dans "Moïse et le Monothéisme".

Arrêtons-nous un instant à ce dernier ouvrage. D'emblée, il présente des caractéristiques frappantes comparativement à l'ensemble de l'oeuvre freudienne. Suivant les critères habituels, il est incroyablement mauvais. L'argumentation est faible, les spéculations tortueuses ont des points de départ arbitraires, les preuves avancées par l'auteur sont douteuses et les ouvrages historiques pris comme référence ne sont pas sérieux. Freud lui-même écrit :

"On nous reprochera, nous en sommes certain, d'être trop hardi dans notre reconstitution de l'histoire ancienne du peuple d'Israël et de témoigner d'une assurance excessive et injustifiée. Cette critique ne me paraîtra pas trop dure parce qu'elle trouve un écho dans mon propre jugement" (17).

Et ailleurs Freud dit également :

"Pour mon esprit critique, ce traité sur Moïse me semble comparable à une danseuse qui fait des pointes" (18).

Freud n'eut pas tort de s'attendre à des critiques. Les plus vives virent de la part des juifs orthodoxes qui ne virent dans ce traité qu'oeuvre destructrice. Les psychanalystes, quant à eux, se sentent souvent gênés par ces

égarements du Maître à la fin de sa vie; réitérant le geste des fils de Noé ils ont souvent tendance à recouvrir cette dernière oeuvre de Freud du manteau de l'oubli. Mais rappelons-nous que "Moïse et le Monothéisme" fut écrit en partie à Vienne alors que le parti nazi allemand était déjà au pouvoir et fut terminé à Londres où Freud s'était réfugié. Ce livre est entièrement consacré au problème du judaïsme et constitue vraisemblablement, nous allons le voir plus loin, une réponse aux événements extérieurs alors que les juifs subissaient la plus grande catastrophe de leur histoire. Les hésitations de Freud à publier ce livre sont aisément compréhensibles, et peut-être pouvons-nous mieux entrevoir la valeur réelle de cet essai au travers des intentions plus ou moins cachées de l'auteur soumises à la pression des événements. Je ne m'attacherai qu'à un ou deux aspects particuliers du raisonnement de Freud concernant Moïse dans le dernier essai qu'il a consacré à cette figure centrale du judaïsme.

Freud, dans cette nouvelle étape de la destruction de l'image traditionnelle de Moïse, nie l'appartenance juive de ce dernier : Moïse, selon Freud, était un égyptien. Pour ce faire, l'auteur se livre à des considérations hasardeuses sur l'étymologie du nom "Moshe", et à des spéculations laborieuses pour reconstituer le Moïse historique à partir d'un mythe considéré comme "imparfait". David Bakan et d'autres psychanalystes avant lui, nous montrent que l'appartenance de Moïse n'a aucune importance pour les développements ultérieurs des thèses de Freud concernant le monothéisme et la psychologie juive, ainsi, par exemple, Moïse étant égyptien, Freud établit un rapport entre Moïse et la religion d'Aton, ce qu'il pouvait faire en se basant sur la version biblique selon laquelle Moïse fut élevé au palais royal. Donc, il est possible de conclure que Freud désirait que Moïse fût égyptien dans d'autres buts que ceux qu'il nous expose. Or, dans le même essai, Freud traite de l'antisémitisme. Une des raisons de l'antisémitisme est, selon Freud, que les juifs symbolisent le Surmoi.

Moïse au Mont Sinaï a imposé aux juifs la Loi, et celle-ci a été transmise à la chrétienté par leur intermédiaire. Les peuples antisémites se révoltent contre le Surmoi mosaïque. En faisant remonter l'antisémitisme à Moïse, et si celui-ci n'est pas juif, alors l'antisémitisme n'est plus dirigé contre les juifs et ceux-ci sont injustement persécutés. Voilà, si on accepte cette thèse que défend Bakan, une façon astucieuse de défendre le judaïsme.

Freud va toujours plus loin dans la distorsion de la version biblique de Moïse. Etudiant le texte biblique il y trouve, je cite :

"d'évidentes lacunes, de gênantes répétitions, des contradictions patentes, les vestiges des faits dont on n'aurait pas souhaité qu'ils fussent révélés".

Il poursuit :

"la déformation d'un texte se rapproche à un certain point de vue d'un meurtre" (19).

Finalement, Freud conclut au meurtre de Moïse par les juifs comme étant un fait authentique; et ceci est en contradiction formelle avec la version biblique et les travaux de la plupart des historiens. Avec le meurtre de Moïse, les juifs sont libérés de l'emprise du rabbinisme et leur culpabilité est atténuée du fait que Moïse n'était pas juif. Voilà la troisième thèse de David Bakan que je voulais vous citer et qui éclaire le désir déjà ancien chez Freud d'assurer aux juifs des conditions de vie valables et acceptables dans le monde moderne.

Revenons un instant aux hypothèses formulées par Ernest Jones. Selon la première d'entre elles, Moïse représentait une image de père pour Freud et nous avons vu celui-ci tenir pour authentique le meurtre de Moïse par les juifs. Ce serait une vue superficielle des choses que de vouloir interpréter cette attitude de Freud par une problématique oedipienne personnelle. On se rapproche bien plus de la vérité, me semble-t-il, en imaginant que Freud tentait de libérer le peuple d'Israël d'un Surmoi mosaïque étouffant, et par là même de la défendre contre l'antisémi-

tisme virulent de son époque. Selon la seconde hypothèse d'Ernest Jones, Freud s'identifiait à Moïse. Nous avons effectivement quelques preuves de cette identification qui nous proviennent de la vie privée de Freud. Pendant toute une période, les relations entre Freud et Jung restèrent idylliques. L'élève montrait une très grande admiration à l'égard du Maître, et celui-ci croyait avoir trouvé son fils et héritier spirituel dans ce brillant esprit original; de plus, nous savons que Freud craignait que la psychanalyse ne devienne, pour employer son expression, "une affaire nationale juive". Dans une lettre à Jung (17 janvier 1909), Freud compare son correspondant à Josué qui serait destiné à explorer la terre promise de la psychiatrie que lui-même, Freud, avait été seul autorisé à apercevoir de loin. Peu après, les rapports entre Freud et Jung devinrent assez orageux à la suite des divergences de vue qui se manifestèrent sur le plan théorique. Dans une lettre à Ferenczi (17 octobre 1912), Freud se demande s'il pourra, comme le Moïse de Michel Ange, surmonter sa colère ou s'il se conduira comme le Moïse historique de la bible. Il faut croire que Freud ne put en réalité pas maîtriser sa colère. C'est ainsi qu'il écrit à Karl Abraham à propos de Jung : "Nous voilà donc enfin débarrassés de Jung, cette sainte brute, et de ses acolytes"; à propos de Bleuler : "C'est un drôle de zigoto"; à propos de Steckel : "C'est un être insupportable"; à propos d'Adler: "Avoir affaire à une telle canaille" (20).

Elevons le débat au-dessus de ce niveau anecdotique et voyons le rôle de psychanalyste en situation. Celui-ci représente le Surmoi, et au cours de la psychanalyse le patient discourant de ses péchés apprend un élément fondamental de la relation transférentielle, à savoir que jamais son auditeur ne le blâmera. Or, ces péchés sont ceux-là même que la loi mosaïque définit : agression, meurtre, sexualité, etc. ; et la psychanalyse traitant de ces péchés prend la place de la religion. Si le juif porte le fardeau historique du Surmoi mosaïque et symbolise

une image de père terrible, le psychanalyste, lui, est un personnage paternel, patient et indulgent. Freud s'identifiant à un nouveau Moïse modifie l'image traditionnelle du juif et apporte une nouvelle loi mieux adaptée à l'individu de la société moderne, prise dans un contexte socio-culturel plus vaste, l'attitude de Freud est une répétition des révoltes mystiques contre la tradition orthodoxe rigoriste. N'est-ce pas un mystique sabbataïque du XVIII^e siècle qui a dit : "Bénis soit-tu, Oh ! Seigneur, qui a permis les choses défendues".

Conclusions

Nous arrivons au terme de cet exposé sans avoir abordé ou approfondi certains problèmes, tels la psychologie juive, les théories de l'antisémitisme ou de la bisexualité. Pour que les choses soient clairement dites il faut, au risque de se répéter, insister à nouveau sur deux points essentiels concernant la psychanalyse. Que celle-ci soit apparue brutalement sans être l'aboutissement de recherches antérieures ni le point de départ d'une psychologie en devenir, qu'elle ne soit donc pas un moment privilégié d'une science en train de se faire et qu'elle forme un tout en soi est chose entendue sur quoi pratiquement tout le monde s'accorde. En outre l'universalité de l'oeuvre freudienne n'est pas contestable.

Mais toute oeuvre, aussi scientifique soit-elle, garde la marque de la personnalité de son créateur. Partant d'une évidence, l'acceptation par Freud de sa judéité, nous avons essayé de montrer comment une partie de son oeuvre, parfois ignorée, souvent décriée, pouvait s'éclairer à la lumière des problèmes du judaïsme. Les points de ressemblance entre la pensée psychanalytique et la tradition mystique juive ne peuvent manquer de paraître troublants lorsqu'on sait à quel point la pensée juive était familière à Freud.

Références

1. E. Jones : La vie et l'oeuvre de Freud. Tome I, page 21.
2. Freud : Ma vie et la psychanalyse. Trad. M. Bonaparte (N.R.F.), p. 11.
3. Freud : La naissance de la psychanalyse, p. 278.
4. E. Jones : La vie et l'oeuvre de Freud, tome II, p. 50
5. G. Scholem : Les grands courants de la mystique juive, p. 20
6. R. Jones : Studies in mystical Religion, p. XV (Introduc).
7. E. Jones : La vie et l'oeuvre de Freud.
8. E. Jones : La vie et l'oeuvre de S. Freud. T. I, p.271
9. E. Jones : La vie et l'oeuvre de S. Freud. T. I, p.271
10. G. Scholem : La Kabbale et sa Symbolique
11. G. Scholem : Les grands courants de la mystique, p. 146
12. G. Scholem : La Kabbale et sa Symbolique
13. E. Jones : La vie et l'oeuvre de Freud.
14. Imago : 1914, vol. III, Cahier I.
15. D. Bakan : Freud et la tradition mystique juive
16. Freud : Essais de psychanalyse appliquée, p. 31-32.
17. Freud: Moïse et le Monothéisme, p. 61.
18. Freud : Moïse et le Monothéisme, p. 95
19. Freud : Moïse et le Monothéisme, p. 67-68
20. S. Freud , Karl Abraham : Correspondance (10907-1926).

Biographie

A. WillySzafran, psychiatre et psychanalyste, agrégé. Professeur de psychiatrie et de psychologie médicale à la Faculté de Médecine de la V.U.B. et Chef de service de Psychiatrie à l'A.Z. - V.U.B. Enseigne la psychanalyse appliquée à la Faculté de Philosophie et Lettres de IV.L.B.

Travaux de recherches et publications essentiellement dans le domaine de la psychanalyse appliquée.

"Histoire de la Médecine et Judaïsme"

Documents

Ecclésiastique, XXX

De la santé

¹⁴ Mieux vaut un pauvre sain et vigoureux de constitution qu'un riche flagellé dans son corps.

¹⁵ Santé et bonne constitution valent mieux que tout l'or, et corps robuste, qu'une immense fortune.

¹⁶ Il n'est richesse préférable à la santé du corps, et il n'est gaieté supérieure à la joie du coeur.

¹⁷ Mieux vaut la mort qu'une vie d'amertume, et le repos éternel qu'une maladie sans fin.

¹⁸ De bonnes choses répandues sur une bouche close, tels sont les aliments déposés devant une idole.

¹⁹ Que sert l'offrande à une idole, qui ne mange ni ne sent ? Ainsi en est-il de l'homme que poursuit le Seigneur;

²⁰ Il voit de ses yeux et il gémit, comme un eunuque qui étreint une vierge et gémit.

Ecclésiastique, XXXVIII

Au médecin, pour ses services, rends les honneurs qui lui sont dus; car, lui aussi, le Seigneur l'a créé.

² C'est du Très-Haut, en effet, que vient la guérison, et du roi (le médecin) reçoit des présents.

³ Le savoir du médecin relève sa tête, et devant les grands il est admiré.

⁴ C'est le Seigneur qui, de la terre, a créé les médicaments,

⁵ N'est-ce point par du bois que l'eau fut rendue douce, pour qu'en fût connue la vertu ?

⁶ C'est Lui aussi qui a donné aux hommes le savoir, pour se glorifier dans ses merveilles.

⁷ Par elle, (le médecin) soigne et enlève la souffrance, l'apothicaire en fait des mixtures.

⁸ Ainsi ses oeuvres ne restent pas inachevées, et la paix vient de lui sur la face de la terre.

⁹ Enfant, dans ta maladie, ne sois pas négligent, mais prie le Seigneur, et lui te guérira.

¹⁰ Ecarte la faute, dirige droit tes mains et de tout péché purifie ton coeur.

¹¹ Offre le parfum apaisant et le mémorial de fleur de farine, présente une grasse offrande, comme n'existant plus,

¹² puis fais place au médecin, car le Seigneur l'a créé, et qu'il ne s'écarte pas de toi, car tu as besoin de lui.

¹³ Il est des cas où le succès se trouve entre leurs mains;

¹⁴ car eux aussi prieront le Seigneur d'accorder par eux la faveur d'un soulagement et la guérison pour te sauver la vie.

¹⁵ Celui qui pêche devant Celui qui l'a fait, qu'il tombe entre les mains du médecin !

Mishnah.

«L'homme a d'abord été créé en un seul exemplaire afin d'enseigner que quiconque détruit une vie, la Torah le considère comme s'il avait détruit le monde entier; et, inversement, celui qui sauve une vie, est comme s'il avait sauvé toute l'espèce humaine.»

Testament médical d'Amatus Lusitanus^{<1>}

«Je jure par le Dieu éternel et par ses Dix très saints Commandements (...) que je n'ai jamais rien fait dans mes traitements sauf ce que la foi immuable a transmis à la postérité. Je jure n'avoir jamais rien soustrait, rien ajouté, rien changé par appât de gain. J'ai toujours poursuivi cet unique but : accroître le bien-être de l'humanité (...). J'ai considéré tous les hommes comme égaux, indépendamment de leur religion, qu'ils aient été juifs, chrétiens ou mahométans.»

Serment d'Hippocrate

«Je jure par Apollon-le-guérisseur, par Esculape, par Hygie et Panacée, partout les dieux et toutes les déesses que je prends à témoin, de remplir suivant mes forces et ma capacité le serment et l'engagement suivant :

Je mettrai mes maîtres au même rang que les auteurs de mes jours, je partagerai avec eux mon avoir et, le cas échéant, je pourvoirai à leurs besoins; je tiendrai leurs enfants pour des frères et, s'ils désirent apprendre la médecine, je la leur enseignerai sans salaire ni restrictions. Je ferai part des préceptes, des leçons orales et du reste de l'enseignement à mes fils, à ceux de mes maîtres et aux disciples liés par un engagement et un serment conforme à la loi médicale, mais à nul autre.

Je dirigerai le régime des malades à leur avantage, suivant mes forces et mon jugement, et je m'abstiendrai de tout mal et de toute injustice.

Je ne remettrai à personne du poison, même si on m'en demande, ni ne prendrai l'initiative d'une pareille suggestion; semblablement, je ne remettrai à aucune femme des produits provoquant l'avortement.

Je passerai ma vie et j'exercerai mon art dans l'innocence et la pureté.

Je ne pratiquerai pas l'opération de la taille, je la laisserai aux gens qui s'en occupent.

Dans quelque maison que je pénètre, j'y entrerai pour l'utilité des malades, me préservant de tout méfait volontaire et corrupteur, et surtout de la séduction des femmes et des garçons, libres ou esclaves.

Quoi que je voie ou entende dans la société pendant l'exercice ou même hors de l'exercice de ma profession, je tairai ce qui n'a jamais besoin d'être divulgué, regardant la discrétion en pareil cas comme un devoir.

Si je remplis ce serment sans l'enfreindre, qu'il me soit donné de jouir heureusement de la vie et de ma profession, honoré à jamais parmi les hommes; si je le viole et que je ma parjure, puissé-je connaître un sort contraire !»

Pages du serment d'Assaph ^{<2)} Oxford, Bibliothèque Bodléienne

Voici l'alliance qu'Assaph, fils de Berakya-hou et Yohanan, fils de Zabda, ont conclue avec leurs disciples qu'ils ont adjurés en ces termes :

«Ne vous avisez pas de tuer quiconque par des sucs de racines et ne faites pas boire une potion abortive à une femme enceinte par adultère.

Ne vous laissez pas tenter par la beauté d'une femme et ne commettez pas un adultère avec elle.

Vous ne divulguez aucun des secrets qu'on vous a confiés et n'accepterez à aucun prix de nuire ou de détruire.

Vous ne fermerez pas votre coeur à la pitié envers les pauvres et les déshérités pour les soigner et vous ne direz pas que le bien est mal et que le mal est bien

Vous ne devez pas vous engager dans la voie des charlatans qui charment, exorcisent et ensorcellent, afin de séparer le mari de sa chère épouse, et celle-ci du mari qu'elle a choisi dans sa jeunesse.

Vous ne vous laisserez tenter par aucune richesse et par aucune rançon pour favoriser un acte de débauche.

N'ayez jamais recours à l'art des idolâtres pour soigner quiconque et n'ayez aucune confiance dans leurs méthodes thérapeutiques. Plus encore, vous aurez en horreur et vous détesterez et haïrez tous les serviteurs et ceux qui croient en eux, et aussi ceux à qui ils inspirent confiance. Toutes leurs idoles sont vaines et inutiles, elle ne sont que néant, que des esprits morts, qui sont incapables d'aider des cadavres. Comment donc pourraient-elles venir en aide à des êtres vivants?

C'est pourquoi vous n'aurez confiance qu'en votre Dieu, le Dieu de la vérité et de la Vie, car il donne la mort et la vie; il frappe et il guérit. Il enseigne à l'homme la science et la sagesse de guérir avec amour et miséricorde.

Pages du serment d'Assaph, Oxfrod, bilbiothèque Bodléienne



Vous ne pourrez lui cacher aucune mauvaise intention ni ruse, car rien n'échappe à ses yeux. Il fait pousser les plantes médicinales et, par sa bonté infinie, il prête aux sages le pouvoir de guérir, afin qu'ils puissent proclamer dans toutes les assemblées ses merveilles et sa grande miséricorde, pour que tous les être vivants sachent qu'il est le créateur, et qu'en dehors de lui nul n'a le pouvoir de guérir.

Car les peuples (étrangers) ont confiance en leurs idoles, bien qu'elles soient incapables de les aider dans leur détresse ou de les sauver de leurs ennuis, car ils adressent leurs vœux et espérance à des morts.

C'est pourquoi, il conviendra de vous séparer d'eux, de vous écarter et de vous éloigner de leurs idoles détestables, pour vous attacher au nom de l'Eternel, votre Dieu, le Dieu des esprits de toute créature, car il tient dans ses mains l'âme de tous les êtres vivants qu'il peut faire mourir ou ressusciter et personne n'échappe à sa puissance.

Pensez tout le temps à lui et suivez-le dans la vérité, la droiture et la perfection, afin que vous réussissiez dans toutes vos entreprises. Il

vous donnera son aide pour (assurer) votre succès, afin que vous soyez estimés par toutes les créatures.

Alors les peuples abandonneront leurs idoles et désireront ardemment servir Dieu comme vous, car ils s'apercevront que leur confiance n'était que vanité, et vains leurs efforts, car ils se sont voués au service de dieux incapables de les aider.

Soyez forts et ne vous laissez pas décourager, car vos efforts seront récompensés : Dieu sera avec vous si vous êtes avec Lui, si vous gardez son alliance et si vous suivez ses lois et si vous Lui restez fidèles. Alors vous serez considérés comme des saints aux yeux de tous les hommes, et ils diront : " Heureux le peuple à qui cela arrive, heureux le peuple dont l'Eternel est le Dieu ! "

Les disciples répondirent en disant : " Tout ce que vous nous avez ordonné, nous le ferons, car ce sont les commandements de la Thora et nous devons les accomplir de tout notre coeur, de toute notre âme et de tout notre pouvoir; nous devons agir et obéir sans nous écarter ni dévier, ni à droite ni à gauche. "

Ils bénirent ensuite leurs disciples au nom du Tout-Puissant, à qui appartiennent le ciel et la terre.

Ils continuèrent encore à adjurer leurs disciples en disant : " Voila, Dieu, ses saints et sa Thora en sont témoins que vous Le craindrez, et que vous ne vous écarterez pas de ses commandements et que vous marcherez dans ses voies avec droiture.

L'âpreté du gain ne devra jamais vous inciter à aider quiconque à souiller une âme innocente.

Vous ne préparerez pas de poison à un homme ou à une femme qui voudraient tuer leur prochain. Vous ne direz pas non plus la composition de tels poisons, et vous n'en remettrez à personne; vous n'en parlerez pas du tout.

Vous ne vous chargerez pas de sang (de crimes) dans la pratique de la profession médicale.

Vous ne provoquerez pas intentionnellement une maladie à un être.

Vous ne provoquerez pas davantage une infirmité à l'homme.

Ne vous hâtez pas non plus de couper la chair humaine avec des instruments de fer ou avec le cautère, et ne prenez jamais de décision sans avoir, au préalable, deux ou trois fois, bien examiné les faits.

Ne vous laissez pas dominer par un esprit hautain, élevez au contraire votre cœur.

Ne gardez pas rancune ni d'animosité vengeresse envers un malade et n'échangez pas des propos qui seraient détestables à Dieu.

Observez au contraire ses prescriptions et ses commandements et marchez dans ses voies, pour que vous trouviez grâce à ses yeux et que vous soyez purs, sincères et justes."

C'est ainsi qu'Assaph et Yohanan ont exhorté et adjuré leurs disciples.

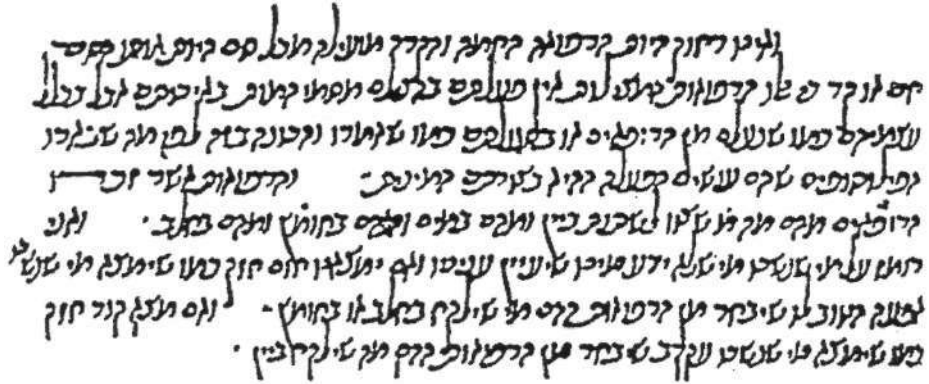
Lettre de Maimonide à Samuel Ibn Tibbon ⁽⁴⁾

"Je vis à Fostat et le roi vit au Caire; une distance de deux déplacements de Sabbat sépare ces deux endroits ⁽³⁾. Le roi m'impose de lourdes occupations. Je ne puis éviter de le voir chaque jour, toutes affaires cessantes. S'ils se sent mal, ou si l'un de ses fils ou l'une de ses concubines tombent malades, je ne puis quitter le Caire et je passe l'essentiel de ma journée au Palais. Il arrive aussi qu'un ou deux de ses officiers deviennent souffrants. Je dois alors me rendre chez eux. Bref, je vais au Caire, chaque jour, tôt le matin, et si je ne rencontre aucune entrave, je rentre à Fostat l'après-midi mais jamais plus tôt. A cette heure, j'ai faim, mais je trouve ma salle d'attente remplie de monde : des Gentils et des Juifs, grands et petits, juges et baillis, amis et ennemis, une multitude attend l'heure de mon retour. Je descends de ma monture, je vais me laver les mains, puis je me dirige vers eux pour les consoler et les apaiser et les prier de bien vouloir attendre que j'aie mangé un rapide repas, le seul de toute ma journée. Ensuite, je sors les soigner et rédiger prescriptions et instructions pour leurs maladies. Ils entrent et sortent sans interruption jusqu'à la nuit et, parfois, je le jure par le Thora, jusqu'à deux heures du matin ou plus tard encore. Je leur parle, je les instruis et je converse avec eux jusqu'à m'effondrer d'épuisement.

Le soir, je suis si fatigué que je n'arrive plus à parler. Au point qu'aucun Juif n'arrive ni à m'adresser un mot, ni à me tenir compagnie, ni même à poursuivre avec moi une conversation privée, sauf le Sabbat. Mais alors toute l'assemblée, ou presque, m'aborde après la prière et j'instruis les membres de la communauté, de leurs sujets de la semaine. Ils apprennent alors jusqu'à midi, puis s'en vont. Quelques-uns reviennent et apprennent à nouveau entre les offices de l'après-midi et du soir.

Voici comment je passe mes journées."

- *Fragment d'un manuscrit original de Maïmonide*



Serment de Maïmonide

Invocation

Dieu, remplis mon âme d'amour pour l'art et pour toutes les créatures. Ote de moi la tentation que la soif du gain et la recherche de la gloire m'influencent dans l'exercice de ma profession. Soutiens la force de mon coeur, pour qu'il soit toujours prêt à servir le pauvre et le riche, l'ami et l'ennemi, le juste et l'injuste.

Fais que je ne voie que l'homme dans celui qui souffre. Fais que mon esprit reste clair en toute circonstance : car grande et sublime est la science qui a pour objet de conserver la santé et la vie de toutes les créatures.

Fais que mes malades aient confiance en moi et en mon art, et qu'ils suivent mes conseils et mes prescriptions. Eloigne de leur lit les charlatans, l'armée des parents aux mille conseils, et les gardes qui savent toujours tout; c'est une engeance dangereuse qui fait échouer par vanité les meilleures intentions.

Prête-moi, mon Dieu, indulgence et patience auprès des malades entêtés et grossiers.

Fais que je sois modéré en tout, mais insatiable dans mon amour de la science. Eloigne de moi l'idée que je peux tout. Donne-moi la force, la volonté et l'occasion d'élargir de plus en plus mes connaissances, afin que j'en fasse bénéficier ceux qui souffrent.

Ainsi soit-il !

Moïse Ben-Maimon, l'Espagnol.

**«Le Livre de la connaissance»,
Deuxième section, chapitre IV**

L'on ne s'habitue pas à subir constamment la saignée et l'on n'aura recours à cette médication qu'en cas de nécessité absolue. On ne se fera saigner ni en été ni en hiver, mais un peu au mois de Tishri et un peu au mois de Nissan⁽¹⁾ Après cinquante ans, on renoncera complètement à la saignée. Si l'on subit une saignée, l'on ne se rend pas aux bains le jour même et l'on ne se met pas en route pour un voyage. Au retour d'un voyage, on ne se fait pas saigner non plus. On mange et l'on boit le jour d'une saignée moins que d'habitude, et l'on se repose en s'interdisant toute dépense physique, exercice ou promenade.

Une nourriture surabondante est pour le corps de chaque homme comme un poison mortel et c'est elle qui est à l'origine de toutes les maladies. En effet, la majeure partie des maladies qui attaquent l'homme n'ont d'autre raison que l'ingestion d'aliments malsains ou des excès de table consistant en la consommation exagérée, même d'aliments sains. C'est là ce qu'entendait Salomon lorsque, en son style allusif, il disait : "Qui est un gardien pour sa bouche et sa langue, se garde aussi de malheur. "Par "qui est un gardien pour sa bouche", il faut entendre "qui l'empêche d'ingérer un aliment malsain ou une nourriture trop copieuse " et "qui est un gardien pour sa langue " celui qui ne lui laisse proférer que des paroles indispensables.

Celui qui n'assigne à sa conduite que le seul objectif curatif, qui ne pense qu'à s'assurer une parfaite santé physique ou à avoir des enfants qui exercent son métier et subviennent à ses besoins, celui-là n'agit pas bien. Pour être sur la bonne voie, il devra avoir conscience qu'il faut que son corps soit intact et fort pour que son âme puisse accéder à la connaissance de Dieu. En effet, il est impossible que l'homme comprenne ce qui lui est enseigné, ou réfléchisse personnellement sur les problèmes lorsqu'il a faim, lorsqu'il est malade ou lorsque l'un de ses organes le fait souffrir. De même, il voudra avoir un fils dans l'espoir que ce dernier deviendra un savant ou un Israélite éminent.

Aucun disciple des Sages n'est autorisé à résider dans une ville qui ne comporterait pas ces dix objets, institutions ou personnes: un médecin, un chirurgien, un établissement de bains, des latrines publiques, de l'eau courante, fleuve ou source, une synagogue, un maître élémentaire, un copiste, un trésorier d'oeuvres charitables, un tribunal correctionnel.

Maïmonide

L'éthique médicale dans le monde contemporain ⁽⁵⁾

Le Congrès déclare :

- A. - Aucun être humain n'a le droit de sacrifier un autre être humain pour des buts d'utilité scientifique.
- B. - Le monde médical doit établir des études précises en vue de définir la différence qui existe entre la physiologie expérimentale qui s'exerce sur les animaux et les essais thérapeutiques chez l'homme. Dans l'expérimentation, l'animal d'expérience n'est qu'un instrument parfois sacrifié, en vue d'augmenter nos connaissances et de favoriser plus tard de nouvelles thérapeuti-

ques humaines. Dans l'essai thérapeutique chez l'homme, l'homme n'est pas un instrument de la science, mais la science médicale est à son service. Elle doit donc n'utiliser que des thérapeutiques précédemment éprouvées, notamment chez des animaux, sur des bases scientifiques solides, dans le but de guérir l'être humain et d'éviter de lui faire du mal ou de lui créer des infirmités.

- C- Des problèmes nouveaux et très graves d'éthique médicale se posent à propos de certaines thérapeutiques qui visent à obtenir des effets purement palliatifs, au prix de destructions anatomiques ou de provocation de maladies nouvelles ou de méthodes de désorganisation ou d'affaiblissement de la personnalité qui, sous couvert de buts thérapeutiques apparents, peuvent concourir à altérer des êtres humains.
- D. - La conscience médicale doit aussi être renforcée, précisée, et le médecin ne doit en aucun cas utiliser les données de la science en vue de la destruction d'êtres humains.

Notes

1. Médecin juif du pape Jules 111,1559
2. Médecin juif ayant probablement exercé au Vie siècle de notre ère, quelque part entre la Galilée et Babylone.
3. La distance limitée qu'il est permis de parcourir à Sabbat sans enfreindre l'interdiction de voyager.
4. Samuel Ibn Tibbon (1160 à 1230), traducteur des oeuvres de Maïmonide, d'arabe en hébreu.
5. Résolutions présentées au Congrès mondial des médecins juifs par le professeur H. Baruk, les docteur Dvorjetzki et Kriger, Jérusalem, août 1952.

Scientific Events

January to November 1999

Exhibition on the history of spinal and extradural anaesthesia.

The Charles King Museum of the Association of Anaesthetists of Great Britain and Ireland, 9 Bedford Square, London, WC1, U.K.

Non-members of the Association are welcome, but are asked to phone first: #44-171 631 1650.

8 mai 1999

Colloque international

'Hippocrate et sa postérité'

du 7 mai au 25 juin 1999

Exposition "Au temps d'Hippocrate"

Musée de la Médecine, Bruxelles, Belgique

Le programme sera envoyé sur demande.

Informations :

Diana Gasparon, Musée de la Médecine
Route de Lennik 808,
1070 Bruxelles, Belgique
Tél. : # 32-2-555 34 31
Fax : # 32-2-555 34 71

20 juin 1999

XIXe Réunion "Arbeitskreis Alte Medizin"

Mayence, Allemagne

Les conférences porteront sur la médecine au Moyen Age et après, et intéressent les chercheurs qui travaillent dans les domaines de l'histoire de la médecine, l'archéologie, la philologie classique, l'histoire ancienne, etc.

Les propositions de communications (\pm 20 minutes), accompagnées d'un résumé, doivent parvenir avant le 1er mars 1999.

Le programme définitif, qui sera arrêté avant Pâques, sera envoyé sur simple demande; il est aussi accessible par Internet : <http://www.uni-mainz.de/FB/Medizin/Medhist/medhist.htm>.

Informations :

Medizinhistorisches Institut der
Johannes Gutenberg-Universität,
Am Pulverturm 13,
D-55131 Mainz, Allemagne
Fax: #49-6131-17 66 82
e-mail : kdfisch@mail.Uni-Mainz.de

July 8-10, 1999

Conference "Institutional Culture in Early Modern Europe 1550-1789"

London, Great Britain

History Department King's College London

This conference will seek to apply new approaches of cultural historians to the traditional field of institutional history, looking at the ways institutions in the early modern period actually worked, and the cultural assumptions of the people involved in the system, which directly affected their operation.

Information :

Robert Frost and Anne Goldgar,
History Department,
King's College London, Strand,
London WC2R 2LS, U.K.
Fax: #44-171-873-2052
e-mail robert.frost@kcl.ac.uk

6 - 9 octobre 1999

Xe Colloque International Hippocratique

Nice, France

"Le normal et le pathologique dans le corpus hippocratique".

Université de Nice, Faculté de Lettres, Boulevard E. Herriot 98, 06204 Nice, France

Informations :

Pr. Antoine Thivel
Les Mimosas
26 avenue de Flirey
06000 Nice, France
Tél. : # 33-4-93 53 05 47

La Société française d'histoire de la médecine décerne chaque année des prix donnant droit au titre de Lauréat de la Société, pour des livres et des mémoires consacrés à l'histoire de la médecine, publiés ou soutenus, en langue française, durant les 24 mois précédant le mois d'octobre de l'année en cours. Le candidat doit envoyer son ouvrage, avant le 30 septembre de l'année en cours, à Mme Casseyre, Bibliothèque inter-universitaire de médecine, 12 rue de l'Ecole de médecine, 75270 Paris Cedex 06.

Application for membership Formulaire de candidature

Titres : Mr. Mme. Dr. Prof.
Style and titles : Mr. Mrs. Dr. Prof.
Nom/Surname :
Prénoms/Forenames :
Adresse/Address :

Tél./Phone: +...../.
Fax : +...../.
E-mail :
Nationalité/Nationality :
Date de naissance / Birth date :
Points d'intérêt historique :
Historical Field of Interest :

Epoques étudiées :
Period studied :

Recherche actuelle :
Current research :

Travaux publiés dans ce secteur :
Published work in this field :

Signature :

Date :

***Application form to be sent in duplicate to the General Secretary :
Formulaire à renvoyer en double exemplaire au Secrétaire Général :
Dr Alain LELLOUCH, Hôpital de Poissy, Saint-Germain-en-Laye
20 Rue Armagis, 78105 Saint-Germain-en-Laye, France
Tel. : # 33-1-39 27 42 97/Fax : # 33-1-39 27 42 98/e-mail : dimsgl@wanadoo.fr***

Table of Contents

- 2 Editorial - Avant-propos
J. Cule, T. Appelboom
- 3 *Introduction : "Histoire de la Médecine et Judaïsme"*
W. Szafran
- 4 *Juifs et Médecins*
T. Gergely
- 13 *L'étiologie divine dans la bible hébraïque*
Points de contact avec la littérature grecque
S. Byl
- 19 *La place d'Isaac israeli dans la médecine médiévale*
D. Jacquart
- 28 *Médecins juifs et néophytes en Provence (1460-1525)*
D. Iancu-Agou
- 37 *Identité et psychanalyse :*
particularité et universalité de la question juive chez Freud
J. Chemouni
- 45 *Aspects socio-culturels judaïques de la pensée de Freud*
W. Szafran
- 57 Documents
- 63 Scientific Events
- 64 Application for membership - Formulaire de candidature

Ce numéro a pu être réalisé grâce au soutien de

**Hoechst Marion Roussel
Smith Kline Beecham Pharma
W190N Cook**

Dossier coordonné par D. Gasparon et A. Nysenholz

**Numéro Spécial
Spécial Number**

**Novembre 1998
November 1998**