

Marion BONNEAU

rites, interdits religieux et pratiques médicales hippocratiques : le féminin en question

INTRODUCTION : HIPPOCRATE ET LE SACRÉ

Les traités gynécologiques forment un vaste ensemble hétérogène au sein de la Collection hippocratique. On situe aujourd'hui leur rédaction dans une période qui court du milieu du v^e siècle jusqu'au début du iv^e siècle avant notre ère. Un savant allemand, Hermann Grensemann, a même réussi à isoler dans les textes conservés, qui sont souvent répétitifs, différentes couches de rédaction¹. Sans pour autant rentrer dans le débat, par trop complexe, qui consiste à décider s'il est possible de parler de la Grèce classique comme d'un état scientifique au sens moderne, ou s'il s'agit plutôt d'un état pré-scientifique, il est tout de même intéressant de signaler d'emblée que les auteurs dits hippocratiques s'inscrivent sur ce point dans une perspective précise. Ils se flattent en effet de faire preuve de τέχνη, par opposition à des confrères qu'ils accusent d'avoir donné un caractère sacré aux maladies. C'est le propos bien connu de la diatribe figurant dans le traité de la *Maladie sacrée*² :

Περὶ τῆς ἱερῆς νόσου καλεομένης ὧδε ἔχει· οὐδὲν τί μοι δοκεῖ τῶν ἄλλων θειοτέρη εἶναι νόσων οὐδὲ ἱερωτέρη, ἀλλὰ φύσιν μὲν ἔχει ἦν καὶ τὰ λοιπὰ νοσήματα ὅθεν γίνεται, φύσιν δὲ αὐτῆ καὶ πρόφασιν. Οἱ δ' ἄνθρωποι ἐνόμισαν θεῖόν τι πρῆγμα εἶναι ὑπὸ ἀπειρίας καὶ θαυμασιότητος ὅτι οὐδὲν ἔοικεν ἑτέροισιν.

Sur la maladie sacrée, voici ce qu'il en est. Elle ne me paraît nullement plus divine que les autres maladies ni plus sacrée, mais de même que toutes les autres maladies ont une origine naturelle à partir de laquelle elles naissent, cette maladie a une origine naturelle et une cause déclenchante. Les hommes, cependant, ont accrédité la croyance qu'elle est une œuvre divine du fait de leur incompetence et de leur étonnement devant une maladie qui ne leur paraît nullement semblable aux autres.

On y voit l'auteur réfuter en première personne l'appellation même de la maladie en question, identifiée aujourd'hui à une forme d'épilepsie. Il dénonce ce qui, selon lui,

¹H. Grensemann, *Knidische medizin, Teil I. Die Testimonien zur ältesten knidischen Lehre und Analyse knidischer Schriften im Corpus Hippocraticum*, Berlin-New York, de Gruyter, 1975 ; *Hippokratische Gynäkologie: Die gynäkologischen Texte des Autors C nach den pseudohippokratischen Schriften De Muliebribus I und II, und De Sterilibus*, Wiesbaden, Steiner, 1982 ; *Knidische medizin, Teil II. Versuch einer weiteren Analyse der Schicht A in den pseudohippokratischen Schriften De natura muliebri und De Muliebribus I und II*, « Hermes Einzelschriften » Heft 51, Stuttgart, Steiner, 1987.

²Hippocrate, *Maladie sacrée*, I, 1-2, édition critique, traduction et commentaire par J. Jouanna, Paris, CUF, Les Belles Lettres, 2003, p. 2.

s'apparente à un abus de langage : l'étiologie générale des maladies ne doit rien à la notion de divin. Nous avons donc l'exemple d'une position non religieuse clairement revendiquée par un auteur hippocratique. Plus loin, l'auteur se positionne face à des adversaires bien précis, les mages ou charlatans³ :

Ἐμοὶ δὲ δοκέουσιν οἱ πρῶτοι τοῦτο τὸ νόσημα ἀφιερῶσαντες τοιοῦτοι εἶναι ἄνθρωποι οἷοι καὶ νῦν εἰσι μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες, ὁκόσοι προσποιέονται σφόδρα θεοσεβεῖς εἶναι καὶ πλέον τι εἰδέναι.

À mon avis, ceux qui les premiers ont attribué un caractère sacré à cette maladie étaient des gens comparables à ce que sont aujourd'hui encore mages, purificateurs, prêtres mendiants et charlatans, tous gens qui affectent d'être fort pieux et de détenir un savoir supérieur.

J. Jouanna souligne que les termes de cette énumération polémique ne sont attestés nulle part ailleurs dans la Collection hippocratique. L'auteur de *Maladie sacrée* s'inscrit ainsi en faux contre toute une tradition : il remarque que ces prétendus médecins soignent au moyen d'incantations ou de purifications. On peut penser à la coexistence, en Grèce classique, des traités de médecine hippocratique, dits scientifiques, et de l'apparition d'un culte important consacré au dieu Asclépios dans son temple à Épidaure, qui témoigne quant à lui d'une demande de guérison magique de la part des populations⁴. Cependant, le caractère composite des écrits hippocratiques, et des traités gynécologiques eux-mêmes, nous amène à constater des divergences vis-à-vis de cette tradition que nous appellerons scientifique par commodité, la première figurant au tout début du traité *Nature de la femme*⁵ :

Περὶ δὲ τῆς γυναικείης φύσιος καὶ νοσημάτων τάδε λέγω· μάλιστα μὲν τὸ θεῖον ἐν τοῖσιν ἀνθρώποισιν αἴτιον εἶναι·

Au sujet de la nature des femmes et des maladies, voici ce que je dis : avant tout, c'est le divin qui en est responsable chez les hommes.

L'auteur convoque en effet la notion de divin, τὸ θεῖον, comme cause des maladies chez les hommes, ce qui peut paraître étonnant au regard de l'affirmation du traité *Maladie sacrée*. A contrario, la polémique exposée dans *Maladie sacrée* se retrouve dans un autre traité gynécologique, *Maladies des jeunes filles*⁶ :

Φρονησάσης δὲ τῆς ἀνθρώπου, τῆ Ἀρτέμιδι αἱ γυναῖκες ἄλλα τε πολλά, ἀλλὰ δὴ καὶ τὰ πούλυτελέστατα τῶν ἱματίων καθιεροῦσι τῶν γυναικείων, κελευόντων τῶν μάντεων,

³ Hippocrate, *Maladie sacrée*, I, 4, p. 2-3.

⁴ E.R Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977.

⁵ Hippocrate, *Nature de la femme*, I, édition critique, traduction et commentaire par F. Bourbon, Paris, CUF, Les Belles Lettres, 2008, p. 2.

⁶ Hippocrate, *Maladie des jeunes filles*, 1, VIII, édition critique, traduction et commentaire par É. Littré, J-B Baillière, 1853, p. 468.

ἐξαπατεώμεναι. Ἡ δὲ τῆσδε ἀπαλλαγῆ, ὁκόταν τι μὴ ἐμποδίζη τοῦ αἵματος τὴν ἀπόρρυσιν.

Au retour de la raison, les femmes consacrent à Diane (Artémis) beaucoup d'objets, et surtout les plus magnifiques de leurs vêtements, sur l'ordre des devins qui les trompent. Elles sont délivrées de cette maladie, quand rien n'empêche l'éruption du sang.

Nous sommes alors en présence d'une contradiction apparente, résolue par J. Jouanna dans un exposé sur le rapport entre Hippocrate et le sacré⁷. Notre propre rationalisme, depuis le XIX^e siècle, nous empêcherait d'appréhender la rationalité de ces auteurs, qui était bien moins opposée au divin. J. Jouanna en arrive à l'idée que la revendication de rationalité dont nous parlons n'était pas incompatible avec la religion traditionnelle, ni avec le culte des grands sanctuaires. Le fait est alors que nous pouvons partir du constat suivant : aussi bien dans les quelques passages théoriques sur la constitution féminine qui apparaissent dans les traités gynécologiques que dans les usages médicaux qui sont décrits dans ces mêmes ouvrages, aucune pratique ritualiste d'aucune sorte, rituels ou incantations, ne vise à intégrer de cette manière l'art de la médecine hippocratique dans la religion. Que ce soit pour l'administration de substances thérapeutiques, les φάρμακα, pour des pratiques bien identifiées telles l'avortement ou les recommandations visant la sexualité, ou encore pour l'appréhension d'éléments constitutifs de la nature féminine, aucun « ensemble de gestes rituels qui garantissent le fonctionnement harmonieux de la société », comme le dit M. Detienne⁸, n'existe à première vue pour l'art médical hippocratique. Face à cette première observation, le lecteur des traités gynécologiques se trouve cependant devant un autre constat : celui de l'existence vraisemblable de connotations magiques, ou symboliques, attachées à divers éléments de la gynécologie hippocratique. À partir de là, nous sommes en droit de nous interroger sur le sens de la présence de ces composantes dans ces traités. Il nous faut donc analyser en premier lieu la pharmacopée gynécologique, vaste ensemble de substances de toutes sortes, puis regarder en détail quelques pratiques spécifiques de la gynécologie pour les mettre en regard de certains rites ou interdits religieux ; il nous faudra en définitive essayer de répondre à la question suivante : la présence au sein de la gynécologie hippocratique de ces éléments nous dit-elle quelque chose du féminin en Grèce classique ?

LA PHARMACOPÉE GYNÉCOLOGIQUE

Avant d'en venir aux substances thérapeutiques utilisées dans les catalogues de recettes qui apparaissent à de nombreuses reprises dans nos traités, partons du substantif grec τὸ φάρμακον, souvent utilisé au pluriel et maintes fois sous-entendu dans les traités. On peut le traduire par *médicament*, ou *remède*, sachant qu'il peut prendre plusieurs formes, de la potion à boire à l'application locale, en passant par des lavements ou des fumigations, et qu'il peut également se préparer de diverses manières,

⁷J. Jouanna, « Hippocrate de Cos et le sacré », *Journal des Savants*, janvier-juin 1989.

⁸M. Detienne, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979.

bouilli, grillé, séché, ou cru... J. Scarborough⁹ remarque que les emplois de φάρμακον par Homère montrent une ambivalence, puisque le terme peut désigner une substance aussi bien néfaste que bénéfique. Cette ambivalence originelle, qui disparaît dans la médecine hippocratique, permet de comprendre le rôle ambigu des substances pharmaceutiques dans le corpus gynécologique, qui recourent parfois des efficacités de nature différente. Il semble bien pourtant que l'on puisse identifier certains ingrédients, présents dans de nombreux remèdes gynécologiques, comme connotés d'une puissance magique. H. Von Staden en a ainsi étudié quelques uns, comme le soufre, l'asphalte, le laurier ou le dictame¹⁰. Le chercheur relie ainsi l'utilisation dans notre corpus de ces substances, végétales et minérales en l'occurrence, pour guérir l'utérus, à la purification telle qu'elle existe dans certains rites, et particulièrement des rites où le féminin domine. Ainsi le recours à l'asphalte pour des rites de purification est attesté en Grèce antique, notamment à l'époque de la rédaction des traités gynécologiques, comme en témoigne une inscription du v^e siècle avant notre ère où une magicienne utilise cette substance à visée purificatrice lors d'un sacrifice. Si l'on se penche à présent sur l'usage hippocratique de la même substance, il apparaît clairement qu'elle est rattachée à la médecine féminine : H. Von Staden relève ainsi que sur les dix-huit emplois thérapeutiques de l'asphalte dans la Collection hippocratique, quatorze apparaissent dans les traités gynécologiques. Les auteurs le prescrivent en fumigations, suppositoires ou potions. Prenons l'exemple d'une ordonnance extraite de *Nature de la femme*, pour un cas de suffocation utérine¹¹ :

Ὀκόταν πνίγωσιν αἱ ὑστέραι, ὑποθυμῆν χρῆ τά κακώδεα πάντα ὑπὸ τὰς ῥίνας· ἄσφαλτον, θεῖον, κέρασ, ἐλλύχνιον, φώκης ἔλαιον, καστόριον· ὑπὸ δὲ τὰ αἰδοῖα τὰ εὐώδεα.

Quand l'utérus cause des suffocations, il faut utiliser en fumigation sous les narines tous les produits malodorants : asphalte, soufre, corne animale, mèche de lampe, huile de phoque, castoréum; mais sous les parties génitales, les produits odorants.

Cet exemple parmi d'autres est intéressant : tout d'abord il attribue à l'asphalte une propriété particulière, celle de sentir mauvais, sachant que dans le corpus gynécologique hippocratique l'usage de tel ou tel remède est rarement explicité. C'est ce qui permet à H. Von Staden¹² d'émettre une idée intéressante, même si elle est difficile à vérifier, qui voudrait que l'on soigne la femme par des substances sales, c'est-à-dire impures. Ce phénomène de pensée serait le suivant : des substances connotées négativement guériraient un mal et l'impureté délivrerait de l'impureté. Pour le chercheur en effet, ce genre de thérapie serait un moyen pour les médecins hippocratiques de résoudre le

⁹ J. Scarborough, « The Pharmacology of sacred Plants, Herbs and Roots », *Magika hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Ch.A. Faraone, D. Obbink éd., New York-Oxford, Oxford, University Press, 1991, p. 139.

¹⁰ H. Von Staden, « Women and Dirt », *Helios*, 19, 1992, p. 18-20. Sur ce point, voir aussi L.M.V. Totelin, *Hippocratic Recipes*, Leyde-Boston, Brill, 2009.

¹¹ Hippocrate, *Nature de la femme*, XXVI p. 26.

¹² H. Von Staden, « Women and Dirt ».

caractère impur de la complexion féminine. Cette théorie se voit renforcée par l'usage d'excréments, qui semble là aussi presque exclusivement réservé à la gynécologie. Même si l'emploi de ce type d'ingrédients, aux dires de H. Von Staden, paraît transculturel dans l'Antiquité, il est très malaisé de retrouver dans les ouvrages en question la trace d'une conception du corps féminin comme impur, et ce d'autant plus que l'usage de la bouse de vache y semble circonscrit à un emploi pratique, puisqu'il s'agit de traitements qui appellent une matière combustible, comme la fumigation ou la fomentation. À la lecture des prescriptions de ce genre, nous exprimons donc une réserve sur ce point précis de l'étude d'H. Von Staden quant à l'utilisation magique de ce type d'ingrédient. Par ailleurs, bon nombre d'autres substances, odorantes ou bienfaisantes, sont employées pour guérir les femmes. La thérapie dont il est question dans le chapitre cité au-dessus de *Nature de la femme* est la suivante : les auteurs hippocratiques ne connaissant pas l'existence des ligaments qui maintiennent en place l'utérus, et peut-être par analogie avec ce qu'ils constataient pour d'autres organes, imaginaient que l'utérus pouvait se déplacer à l'intérieur du corps féminin si son équilibre humoral était mis en péril. Lors de ses déplacements, l'utérus était susceptible de causer de la suffocation, comme ici, et il s'agissait alors de le remettre en place. C'est là que la théorie des odeurs intervient : des produits odorants placés sous les parties génitales de la patiente attireraient l'organe vers le bas quand des produits malodorants placés sous les narines le repousseraient vers sa place. À la seule lecture de nos traités, il est presque impossible de déterminer s'il s'agit là d'un raisonnement purement rationnel, ou si les propriétés magiques des substances utilisées étaient suffisamment intégrées dans l'imaginaire culturel des auteurs pour qu'ils n'aient pas besoin de l'expliquer, tout comme ils ne développaient pas non plus le raisonnement logique que nous venons de mettre au jour. Un dernier exemple de produit pharmaceutique, étudié à la fois par M. Detienne et H. Von Staden¹³, permet de mettre au jour l'ensemble des valeurs culturelles attachées parfois à une seule substance. Il s'agit d'une plante, le gattilier, *vitex agnus castus*, que les Grecs appellent tantôt ἄγνος tantôt λόγος. Ce végétal est particulièrement intéressant au sens où on le retrouve dans plusieurs domaines de la pensée grecque, et qu'il semble porter dans ses usages une forte contradiction. Partons de nos traités gynécologiques. Cette substance est utilisée notamment pour faire concevoir une femme, comme le montre un extrait de catalogue de recettes favorisant la conception dans *Maladies des femmes*¹⁴ :

Ἔτερον κυητήριον· [...] μετὰ ταῦτα λοῦε κατὰ κεφαλῆς ὡς πλείστῳ, ἔψων τῷ ὕδατι πόλιον καὶ τῆς ἄγνου ὡς πλεῖστα·

¹³ M. Detienne, *Les jardins d'Adonis : la mythologie des parfums et des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard, 2007, p. 118-120. H. Von Staden, « Spider Woman and the chaste Tree: The Semantics of Matter », *Configurations*, 1992, p. 23-56.

¹⁴ Hippocrate, *Maladies des femmes*, I, 75, VIII, édition critique, traduction et commentaire par É. Littré, 1853, J-B. Baillière, p. 162.

Autre pour la conception : [...] après, faites sur la tête des affusions aussi abondantes que possible avec une eau dans laquelle on aura cuit le *polion* et beaucoup de *vitex*.

Mais ce remède apparaît plus généralement pour rétablir un équilibre physique lorsque les fonctions reproductrices de la femme connaissent des dysfonctionnements. Il est alors prescrit, en feuilles ou en fruits, pour déclencher des montées de lait supprimées¹⁵ ou, à l'inverse, pour diminuer un flux menstruel trop important¹⁶. L'usage gynécologique hippocratique de cette substance semble donc essentiellement régulateur, ou bien tourné vers la procréation. Il est vrai que la fécondité est une préoccupation majeure de la société grecque classique, au sens où la femme n'acquiert de reconnaissance sociale que dans les fonctions de génitrice et de nourrissage des futurs citoyens. Pourtant, d'autres utilisations médicales sont attestées après Hippocrate dans un sens différent, chez Galien ou Soranos d'Éphèse par exemple, afin de brider un excès de sexualité¹⁷. Cette équivoque s'incarne alors dans les emplois religieux ou dans les valeurs mythologiques de la même substance. Nous nous intéresserons ici essentiellement aux Thesmophories, cette fête en l'honneur de Déméter, célébrée durant plusieurs jours en automne. Sans détailler le déroulement des festivités, deux éléments sont à retenir pour notre propos : tout d'abord il s'agit d'une fête où seules les femmes officient, tout être masculin étant rigoureusement exclu ; ensuite, pour se reposer durant la fête, les participantes utilisent des branches de gattilier pour faire des litières. Cet élément est interprété par les commentateurs antiques en vertu des propriétés reconnues comme antiaphrodisiaques de la plante, qui sont à rapprocher du caractère chaste de la déesse célébrée, dite ἄγνή θεά, ainsi que de cette même vertu attribuée à ses prêtresses. Les penseurs grecs ont d'ailleurs établi une étymologie significative, quoique fautive, entre l'un des noms de cette plante, ἄγνος et l'adjectif ἄγνός, qui signifie *chaste, pur*. Le paradoxe souligné ci-dessus se résout alors dans l'emploi symbolique des branches de gattilier : celles-ci servent à supprimer le désir sexuel afin d'accompagner un rituel qui célèbre la fertilité, et donc la reproduction. Les Thesmophories fêtent en effet le nouveau départ de la terre et de ses cultures. Chasteté et fertilité sont donc intimement liées, et nous avons alors l'exemple, étudié en premier lieu par H. Von Staden, d'une substance aux valeurs symboliques et religieuses fortement imbriquées, qui peuvent expliquer son usage dit scientifique et rationnel par la médecine. Nous avons développé l'exemple de Déméter aux Thesmophories, mentionnons simplement qu'il existe une autre déesse liée à la même plante, Artémis Orthia, dont le culte est célébré à Sparte et dont l'épithète Lygodesma, est tiré de l'autre nom grec du gattilier, λύγος.

LES PRATIQUES MÉDICALES GYNÉCOLOGIQUES

Même s'il existe bien d'autres exemples de substances fortement connotées auxquelles les auteurs hippocratiques ont recours dans les traités gynécologiques, nous ne pouvons pas les multiplier. Nous voudrions à présent regarder de plus près les

¹⁵ Hippocrate, *Maladies des femmes*, I, 44, VIII, p. 102.

¹⁶ *Ibid.*, II, 192, VIII, p. 374.

¹⁷ H. Von Staden, « Spider Woman », p. 28-30.

pratiques gynécologiques proprement dites. Deux pratiques peuvent à première vue rappeler certaines recommandations religieuses, que l'on trouve inscrites par exemple dans l'oracle d'Apollon figurant dans *La Grande Loi sacrée de Cyrène*, qui date vraisemblablement du début du IV^e siècle avant notre ère¹⁸. Il s'agit de recommandations visant la sexualité des patientes, et du problème de l'avortement. Pour ce qui des premières, signalons d'emblée que le régime de vie, sexualité comprise, fait partie intégrante de la thérapie hippocratique. Il semble alors que le coït a une fonction particulière quand il s'applique à la patiente-femme. Même si on trouve ici et là dans nos traités l'équivalent d'une hygiène de vie des relations sexuelles, comme c'est le cas pour l'homme, force est de constater que la fonction des relations sexuelles dépasse pour la femme le cadre d'une simple diététique. En effet, les cas d'abstinence sexuelle à vocation thérapeutique, qui sont légion pour les hommes, sont extrêmement rares dans la gynécologie hippocratique, et c'est bien plutôt la prescription du coït qui domine¹⁹. Celui-ci joue en effet un rôle important dans la régulation du taux d'humidité de l'utérus, dont on a vu qu'il était essentiel de le préserver sous peine de dysfonctionnements importants. Mais en réalité, le coït, suivi par la grossesse, ne constitue pas la thérapie à proprement parler, puisque sa prescription n'intervient qu'à la fin du traitement. On peut alors en déduire que, dans le cadre d'une médecine empiriste, c'est le plus sûr moyen de vérifier le bon fonctionnement de l'organe reproducteur féminin que de constater une grossesse. Cette tendance à prescrire le coït pour les femmes et à encourager la grossesse se veut ainsi rationnelle et rentre alors en contradiction avec les interdits religieux qui touchent à la grossesse et à l'accouchement dans la religion grecque. Les différents oracles rendus dans *La Grande Loi Sacrée* montrent en effet qu'est attachée à ces événements la notion de souillure, μίασμα, qui exige réparation, par le sacrifice ou la purification²⁰. En comparant médecine grecque hippocratique et médecine babylonienne, M. Stol a remarqué une propension de la première à purger le corps, ce qu'il a rapproché d'un aspect important des rituels grecs, le lavement²¹. Pour autant, il est impossible à ce stade de l'étude de décider si les auteurs hippocratiques avaient conscience de cet aspect ritualiste dans leur pratique, si c'était un reflet de la conscience collective grecque ou s'ils en étaient complètement dédagés. Les textes seuls ne peuvent en effet suffire à trancher, sauf parfois lorsque le vocabulaire médical employé peut devenir l'indice d'un arrière-fond religieux. C'est le cas d'une analogie lexicale repérée à plusieurs reprises par H. King dans notre corpus entre sang menstruel et sang sacrificiel²², ce dernier étant le sang public par excellence

¹⁸ *La Grande Loi Sacrée de Cyrène*, SEG, 9, 72, *Oracle d'Apollon* § 4, édition critique, traduction et commentaire par C. Dobias, *Karthago*, XXV, *Le dialecte des inscriptions grecques de Cyrène*, CEAM, 2000, p. 299.

¹⁹ Voir par exemple Hippocrate, *Maladies des femmes*, I, 19, VIII, p. 58.

²⁰ La notion de souillure a été étudiée par R. Parker dans *Miasma, Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Paperbacks, 1983.

²¹ M. Stol, « An Assyriologist reads Hippocrates », *Magic and Rationality in ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, Leyde, Brill, 2004.

²² H. King, *Hippocrates' Woman: Reading the female Body in Ancient Greece*, Londres-New-York,

car destiné à garantir un fonctionnement harmonieux entre les hommes et les dieux. On prendra pour exemple cet extrait de *Maladies des femmes*²³ :

Χωρέει δὲ αἷμα οἶον ἀπὸ ἱερίου, καὶ ταχὺ πήγνυται, ἣν ὑγιαίνῃ ἡ γυνή.

Le sang qui s'écoule est semblable à celui d'une victime, et se coagule promptement, si la femme est en santé.

Cet exemple est représentatif des interrogations qui nous concernent ici : on peut en effet choisir d'interpréter cette analogie comme la preuve de l'esprit rationnel de la médecine hippocratique au sens où elle mettrait en valeur un excellent sens pratique de l'observation et de la description ; ou alors, on peut choisir une interprétation à valeurs culturelles et religieuses, comme le fait H. King. Une telle comparaison est en tout cas le signe du lien étroit qui existe dans la société grecque antique entre le sacrifice, la cuisine et la médecine ; elle nous renvoie également au partage des sexes, sachant que seuls les hommes ont le droit de répandre le sang, à la guerre ou dans l'acte sacrificiel. Il est pourtant utile de signaler ici qu'aucune inscription religieuse de l'époque classique ne mentionne de tabou concernant le sang menstruel, contrairement à ce que l'on observe dans d'autres civilisations. Cette absence se retrouve dans la gynécologie hippocratique, qui ne présente aucune connotation négative attachée à la désignation des règles, qui ne sont en effet jamais appréhendées en termes de souillure ou de pollution.

Le deuxième type de pratique gynécologique qu'il nous semble intéressant d'aborder ici est la question délicate de l'avortement. Signalons d'abord ce que nous entendons par la notion d'avortement, étant entendu que les auteurs hippocratiques n'ont pas théorisé cette réalité mais évoqué différentes situations. Aujourd'hui nous pensons davantage l'avortement comme une contraception tardive plutôt que comme la perte du fœtus, à laquelle nous donnons le nom de fausse couche. Il n'est pas pour autant si aisé de réutiliser ces terminologies pour notre corpus. En effet, la distinction opérée aujourd'hui entre ces deux termes repose essentiellement sur la notion de volonté, or il s'avère très difficile d'appréhender une telle idée dans nos traités, non pas parce que la femme apparaît comme privée de toute volonté, mais simplement parce que la forme du traité médical privilégie la description physiologique à la description psychologique. Nous parlons donc d'avortement quand il s'agit de provoquer l'expulsion du fœtus, et de fausses couches quand le fœtus est perdu accidentellement. Nous savons que l'avortement comme contraceptif existait dans la société grecque, notamment grâce au chapitre XIII du traité *Nature de l'enfant* qui relate le cas d'une chanteuse à qui l'on a conseillé de sauter talons aux fesses pour provoquer l'avortement²⁴. Mais cette pratique concernait un type particulier de femmes, qui n'étaient pas majoritaires et qui allaient encore moins consulter les médecins à ce sujet. Là encore, nous remarquons que

Routledge, 1998, p. 88 et suiv.

²³ Hippocrate, *Maladies des femmes*, I, 6, VIII, p. 30.

²⁴ Hippocrate, *Nature de l'enfant*, XIII, édition, traduction et commentaire par R. Joly, CUF, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 55.

l'avortement ou les fausses couches sont fréquemment évoqués dans nos traités²⁵, ce qui rentre en contradiction non seulement avec le célèbre passage du *Serment*, dans lequel le médecin promet de ne jamais prescrire de médicament abortif, mais également avec la notion religieuse de souillure, elle aussi attachée à la fausse couche²⁶. Là encore, faut-il alors prendre au pied de la lettre le souci uniquement thérapeutique des médecins concernant l'avortement, puisqu'aucune connotation autre que l'idée de purgation ne semble y être attachée ?

Une dernière pratique médicale a cette fois directement trait à une pratique religieuse, mais le problème est qu'elle n'apparaît que de manière exceptionnelle dans notre corpus : il s'agit de porter en amulettes des remèdes. Il existe deux occurrences d'un tel phénomène dans l'ensemble gynécologique hippocratique²⁷. La présence de ces éléments au sein d'un contexte rationaliste étonne d'autant plus. Remarquons tout d'abord que ces remèdes-amulettes figurent à proximité l'un de l'autre, ce qui peut être la marque d'un auteur particulier. Ensuite, dans les deux cas, ils sont insérés sans aucun signalement particulier au milieu d'un catalogue de recettes qui, a priori, ne doit rien à la magie. Ils ont enfin comme point commun de servir à une expulsion, un accouchement traditionnel pour le premier, et un avortement pour le second. On croit reconnaître dans la composition du premier un élément qui apparaît ailleurs dans le corpus gynécologique et qui consiste en une thérapie dite par sympathie. L'auteur du remède préconise en effet d'enrouler les ingrédients dans de la laine de couleur rouge. Cette précision n'est sans doute pas superflue au regard de l'affection traitée, puisqu'il s'agit de provoquer l'accouchement, comme si le rouge de l'amulette appelait le sang de la délivrance. Cette médecine participative qui repose sur l'équivalence entre la substance thérapeutique et son application a été constatée par plusieurs critiques récents, notamment dans la thérapie gynécologique par le vin, destinée à provoquer le flux menstruel, ou, au contraire, à en réprimer le trop-plein²⁸. Ce genre de connotation magique, si elle apparaît explicitement avec l'amulette, se dessine néanmoins en creux dans plusieurs aspects de la thérapie gynécologique, comme on peut l'imaginer également pour les fumigations, qui sont particulièrement employées pour guérir les femmes dans la Collection hippocratique, et qui, en magie, servent à appeler un démon.

CONCLUSION

On le voit, les connotations magiques, symboliques ou religieuses, non seulement ne sont pas absentes de la médecine hippocratique généralement admise comme rationnelle, ou du moins revendiquée comme telle par ses auteurs eux-mêmes, mais sont

²⁵ Voir par exemple Hippocrate, *Maladies des femmes*, I, 25, VIII, p. 66 ou I, 68, VIII, p. 142.

²⁶ La grande loi sacrée de Cyrène, *SEG*, 9, 72, *Oracle d'Apollon* § 16, édition critique, traduction et commentaire par C. Dobias, *Karthago*, XXV, *Le dialecte des inscriptions grecques de Cyrène*, CEAM, 2000, p. 305. Cet oracle présente par ailleurs la particularité intéressante d'esquisser la question du statut du fœtus, sur le critère de l'apparence, question qui n'est jamais abordée dans nos traités.

²⁷ Hippocrate, *Maladies des femmes*, I, 77, VIII, p. 172 et *Maladies des femmes*, I, 78, VIII, p. 186.

²⁸ Voir par exemple L. Villard, « Tant de vin pour soigner les femmes », *Aspetti della terapeia nel Corpus Hippocraticum*, *Actes du IX^e colloque international hippocratique*, Florence, Olschki, 1999, p. 219-234.

encore souvent liées étroitement à la gynécologie, plus encore qu'à une médecine appliquée aux deux sexes. La critique récente a pu proposer des interprétations intéressantes de ce phénomène, parmi lesquelles l'idée que des recettes ou des pratiques qui feraient appel à des croyances populaires auraient un effet rassurant sur les patientes. Est-ce à dire qu'il y aurait en creux l'idée que, pour ces auteurs, les femmes seraient plus enclines à accepter la superstition ? La question reste ouverte. Si l'on ne peut pas parler de médecine magique ou ritualiste pour la gynécologie hippocratique, il reste qu'on y retrouve le phénomène de pensée propre à la Grèce classique, la nécessité de maintenir un fonctionnement harmonieux, tant dans la société avec la religion civique que pour le corps humain, et féminin en particulier, au moyen de remèdes essentiellement régulateurs. C'est en ce sens que la médecine hippocratique peut d'abord emprunter à la magie ou au rite. Cette remarque nous paraît alors un point de départ intéressant pour un travail de recherche à venir, qui s'attacherait à résoudre la question de la nature du lien qui unit la gynécologie hippocratique, la revendication rationaliste, et le sacré en général : au-delà de la polémique entre vrais et faux médecins, dans quelle mesure cette médecine féminine serait-elle tributaire du sacré de son époque, et y aurait-il une spécificité générique à ce sujet ?

BIBLIOGRAPHIE

TEXTES

HIPPOCRATE, *Maladies des femmes*, I et II, Émile LITTRÉ, *Œuvres complètes*, Paris, J.-B. Baillière, 1853, volume VIII.

HIPPOCRATE, *Maladie des jeunes filles*, Émile LITTRÉ, *Œuvres complètes*, Paris, J.-B. Baillière, 1853, volume VIII.

HIPPOCRATE, *La Maladie sacrée*, édition critique, traduction et commentaire par J. Jouanna, Paris, Les Belles Lettres [CUF], 2003.

HIPPOCRATE, *Nature de la femme*, édition critique, traduction et commentaire par F. Bourbon, Paris, Les Belles Lettres [CUF], 2008.

La Grande Loi Sacrée de Cyrène, SEG 9, 72, Oracle d'Apollon, édition critique, traduction et commentaire par C. Dobias, *Karthago*, XXV, *Le dialecte des inscriptions grecques de Cyrène*, CEAM, 2000.

ÉTUDES CRITIQUES

DETIENNE, M., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979.

DETIENNE, M., *Les jardins d'Adonis : la mythologie des parfums et des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard, 2007.

DODDS, E.R., *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977.

JOUANNA, J., « Hippocrate de Cos et le sacré », *Journal des Savants*, janvier-juin 1989.

KING, H., *Hippocrates' Woman: Reading the female Body in Ancient Greece*, Londres-New-York, Routledge, 1998.

SCARBOROUGH, J., « The Pharmacology of sacred Plants, Herbs and Roots », Ch. A. Faraone, D. Obbink éd., *Magika hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford, OUP, 1991.

STOL, M., « An Assyriologist reads Hippocrates », *Magic and Rationality in ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, H. Horstmanshoff, M. Stol, Leyde, Brill, 2004.

VON STADEN, H., « Women and Dirt », *Helios*, 19, 1992, p.7-30.

VON STADEN, H., « Spider Woman and the chaste Tree: The Semantics of Matter », *Configurations*, Baltimore, M.D, Johns Hopkins UP, 1992.