

III. LITTÉRATURE GRECQUE

Le Serment d'Hippocrate, problèmes et interprétations

ΟΡΚΟΣ

Ὅμνῶ Ἀπόλλωνα ἱητρὸν καὶ Ἀσκληπιὸν καὶ Ὑγίειαν καὶ Πανάκειαν καὶ θεοὺς πάντας τε καὶ πάσας ἰστορας ποιεύμενος ἐπιτελέα ποιήσιν κατὰ δύναμιν καὶ κρίσιν ἐμὴν ὄρκον τόνδε καὶ ξυγγραφὴν τήνδε·

- 5 ἡγήσασθαι τε τὸν διδάξαντά με τὴν τέχνην ταύτην ἴσα γενέτησιν ἑμοῖσιν καὶ βίου κοινώσασθαι καὶ χρεῶν χρηρίζοντι μετάδοσιν ποιήσασθαι καὶ γένος τὸ ἐξ αὐτοῦ ἀδελφοῖς ἴσον ἐπικρινέειν ἄρρεσι καὶ διδάξειν τὴν τέχνην ταύτην, ἣν χρηρίζωσι μανθάνειν, ἄνευ μισθοῦ καὶ ξυγγραφῆς, παραγγελίης τε καὶ ἀκροήσιος καὶ
- 10 τῆς λοιπῆς ἀπάσης μαθήσιος μετάδοσιν ποιήσασθαι υἱοῖσί τε ἑμοῖσι καὶ τοῖσι τοῦ ἐμὲ διδάξαντος καὶ μαθηταῖσι συγγεγραμμένοις τε καὶ ὠρκισμένοις νόμῳ ἱητρικῷ, ἄλλῳ δὲ οὐδενί.
- 15 διαιτήμασί τε χρήσομαι ἐπ' ὠφελείῃ καμνόντων κατὰ δύναμιν καὶ κρίσιν ἐμὴν· ἐπὶ δηλήσει δὲ καὶ ἀδικίῃ εἴρξειν.
- οὐ δώσω δὲ οὐδὲ φάρμακον οὐδενὶ αἰτηθεὶς θανάσιμον οὐδὲ ὑψηγήσομαι ξυμβουλίην τοιήνδε· ὁμοίως δὲ οὐδὲ γυναικὶ πεσσὸν φθόριον δώσω. ἀγνώς δὲ καὶ ὁσίως διατηρήσω βίον ἐμὸν καὶ τέχνην ἐμήν.
- 20 οὐ τεμέω δὲ οὐδὲ μὴν λιθιῶντας, ἐκχωρήσω δὲ ἐργάτησιν ἀνδράσιν πρήξιός τῆσδε.
- ἐς οἰκίας δὲ ὁκόσας ἂν ἐσίω, ἐσελεύσομαι ἐπ' ὠφελείῃ καμνόντων ἐκτὸς ἐὼν πάσης ἀδικίης ἐκουσίης καὶ φθορίης τῆς τε ἄλλης καὶ ἀφροδισίων ἔργων ἐπὶ τε γυναικείων σωμάτων καὶ ἀνδρείων ἐλευθέρων τε καὶ δούλων.
- 25 ἂ δ' ἂν ἐν θεραπείῃ ἢ ἴδω ἢ ἀκούσω ἢ καὶ ἄνευ θεραπείης κατὰ βίον ἀνθρώπων, ἃ μὴ χρή ποτε ἐκκαλέεσθαι ἔξω, σιγήσομαι ἄρρητα ἡγεύμενος εἶναι τὰ τοιαῦτα.
- ὄρκον μὲν οὖν μοι τόνδε ἐπιτελέα ποιέοντι καὶ μὴ ξυγχέοντι εἴη ἐπαύρασθαι καὶ βίου καὶ τέχνης δοξαζομένῳ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐς τὸν αἰεὶ χρόνον, παραβαίνοντι δὲ καὶ ἐπιορκοῦντι τάναντία τούτων.
- 30

(Texte de J.-L. HEIBERG, *Hippocratis Opera*, Corpus Medicorum Graecorum, I, I, Berlin-Leipzig, Teubner, 1927). Pour une édition récente du Serment, voir J. JOUANNA dans A. GARZYA et J. JOUANNA (éd.), *Histoire et ecdothique des textes médicaux grecs*, Naples, 1996, p. 269 sq.

« Je jure par Apollon médecin, par Asclépios, par Hygie et Panacée, par tous les dieux et par toutes les déesses et je les prends à témoin, que j'exécuterai complètement selon mes forces et selon mon jugement ce serment et cet engagement écrit :

« Je considérerai celui qui m'a enseigné l'art médical comme mon père. Je ferai vie commune avec lui, et si il est dans la nécessité je lui ferai part du nécessaire. Les enfants nés de lui, je les considérerai comme des frères en ligne masculine et je leur enseignerai cet art, s'ils désirent l'apprendre, sans exiger d'eux salaire ni engagement écrit. Je communiquerai les préceptes, l'enseignement oral et tout le reste de l'instruction à mes fils, aux fils de mon maître ainsi qu'aux disciples liés par engagement écrit et par serment suivant la loi médicale, mais à aucun autre. J'utiliserai le régime pour le bien des malades selon mes forces et selon mon jugement ; mais si c'est pour leur perte ou pour une injustice à leur égard, je jure d'y faire obstacle.

« Je ne remettrai à personne de drogue qui puisse causer la mort, même si on m'en demande, et je ne suggérerai pas un tel conseil. Semblablement, je ne remettrai pas de pessaire abortif à une femme. Dans la pureté et dans la sainteté, je garderai ma vie et mon art.

« Je ne pratiquerai certes pas la taille sur les hommes souffrant de la pierre ; je laisserai cette opération aux spécialistes.

« Dans quelque maison que j'entre, j'y pénétrerai pour le bien des malades, me tenant à l'écart de toute injustice volontaire, de tout acte corrupteur, en particulier d'entreprises amoureuses visant la personne de femmes et aussi d'hommes, libres comme esclaves.

« Tout ce que je verrai ou entendrai au cours du traitement ou même en dehors du traitement, en ce qui concerne la vie des gens, ce qui ne doit jamais être répandu en dehors je le tairai, considérant que ces choses-là doivent rester secrètes.

« Eh bien donc, si j'exécute ce serment complètement et sans l'enfreindre, puissé-je jouir de ma vie et de mon art, honoré de tous les hommes et à jamais. Si je le viole et que je me parjure, que j'aie le sort contraire! »

Le *Serment* d'Hippocrate est un texte fort célèbre. De nos jours, où le progrès scientifique poussant les chercheurs vers des techniques de plus en plus audacieuses a suscité par réaction l'éclosion d'une discipline appelée bioéthique, on le cite volontiers pour le grand respect de la vie humaine dont il témoigne. Il a toujours figuré en bonne place parmi les morceaux choisis de l'ancienne médecine grecque et il a donné lieu au cours des âges à de multiples commentaires. Avec d'assez nombreuses va-

riantes, il a été prêté en mainte Faculté de médecine par des générations d'étudiants à l'issue de leur soutenance de thèse et récemment, à Pittsburg aux États-Unis, tout un colloque lui a été consacré.

Peu de gens, cependant, en connaissent exactement les dispositions. C'est pourquoi il ne nous a pas semblé inutile d'en reprendre l'examen. D'autre part, en raison de ses tendances idéalistes où peuvent se reconnaître les belles âmes de toutes les époques, il apparaît souvent comme un document intemporel, digne de figurer parmi les chefs-d'œuvre de la littérature universelle et on le lit généralement sans s'interroger sur le temps ou les circonstances dans lesquelles il a pris naissance. Mais les historiens et les critiques doivent chercher à le dater et à le situer. Pour notre part, en le scrutant phrase par phrase et parfois mot à mot jusque dans sa plus humble littéralité, nous avons toujours eu présente à l'esprit la préoccupation chronologique, et nos recherches nous ont permis d'avancer à cet égard une hypothèse autre que celle de la plupart de nos prédécesseurs. Mais pas plus qu'eux nous n'avons eu la téméraire ambition d'assigner au *Serment* une date précise. Nous avons cherché seulement à le situer dans une certaine période historique. On trouvera peut-être parmi les érudits qui viendront après nous, il s'en trouvera qui souhaiteront rétrécir la fourchette.

Émile Littré, qui fut au XIX^e siècle le grand éditeur français de la *Collection hippocratique*, a inséré le *Serment* au tome IV de ses *Œuvres complètes d'Hippocrate*. Ce n'est pas son texte que nous avons pris pour base de notre étude, mais celui de J. Heiberg dont les *Hippocratis Opera* publiés en 1927 à Berlin dans le *Corpus Medicorum graecorum* reposent sur une collation de manuscrits plus précise et plus complète. En ce qui concerne le *Serment*, les divergences, de pure forme, n'affectent pas le sens général du texte. Sans incidence sur la traduction personnelle que nous en proposons, elles n'ont retenti – et faiblement – que sur notre commentaire. C'est ce même texte de Heiberg qu'a utilisé L. Edelstein pour son *Interpretation des hippokratischen Eides*, ouvrage qui fut publié en édition anglaise à Baltimore en 1943 et auquel nous ferons souvent référence.

Le texte du *Serment* commence ainsi : « Je jure par Apollon médecin, par Asclépios, par Hygie et Panacée, par tous les dieux et toutes les déesses, et je les prends à témoin, que j'exécuterai complètement selon mes forces et selon mon jugement ce serment et cet engagement écrit ».

Pour le premier mot, Littré avait adopté ὅμνυμι, forme régulière dans le grec classique. La forme ὅμνυω attestée seulement à la première personne de l'indicatif présent n'y est cependant pas exceptionnelle. Ainsi Xénophon l'emploie dans l'*Anabase* VI, 1, 31. La désinence – ω supplantant la désinence – μι n'est donc pas un sûr indice de la langue tardive. Mais dans les inscriptions, ὅμνυειν remplace régulièrement ὅμνυμι à partir du I^{er} siècle avant J.-C.

Ce verbe est suivi des noms de quatre divinités que l'auteur prend à témoin et qu'il invoque sans utiliser l'article, comme il est d'usage dans les serments les plus solennels. Le premier, Apollon, est appelé ἱήτρον, forme ionienne de ἰατρόν. Nous rencontrerons, sans en relever le caractère dialectal, bien d'autres formes ioniennes dans ce texte. L'ionien, langue courante de la collection hippocratique, restera lié pendant des siècles au discours médical. Arétée de Cappadoce l'utilise encore au II^e siècle après J.-C. Mais vers le même temps, Galien y renonce et emploie la koiné issue de l'attique. Identifié au soleil, Apollon, dieu de la lumière et de la beauté a aussi rapport avec l'art de guérir, comme le montrent les épithètes de ἀκέσιος, ἱήτιος ou Παιήων qui lui font souvent cortège. Mais bien qu'il ait été invoqué comme dieu de la médecine jusqu'aux Alexandrins, il n'est pas à proprement parler médecin. Ce titre revient à son fils Asclépios qui régna sur la ville de Trikka, en Thessalie, avant d'être assimilé aux Immortels et de devenir, selon la tradition la plus constante, le dieu médecin particulièrement secourable, vénéré en de nombreux sanctuaires et surtout à Épidaure où il opérait des cures miraculeuses. Après ces deux figures grandioses de l'art médical, sont cités deux personnages plus modestes. Hygie et Panacée, enfants d'Asclépios, possédant aussi, comme l'indique leur nom, des pouvoirs guérisseurs. Hygie est souvent représentée à l'époque hellénistique. On peut la voir en compagnie de son père, lui assis, elle debout, sur les murs du sanctuaire, de même que sur les pièces de monnaie. Elle est popularisée aussi par la littérature. Déjà, au IV^e siècle avant notre ère, Ariphron de Sicyone avait fait son éloge dans son *Poème à Santé*, ou *Hymne à Hygie*. Mais c'est surtout à l'époque romaine qu'elle est célébrée. Maxime de Tyr l'appelle Πρέσβιστα μακάρων (dissertation 41) et le rhéteur Aristide la déclare la plus honorée des enfants d'Asclépios. Dans les inscriptions relatives à Asclépios et à sa famille datant du IV^e siècle, elle ne figurait pas; on ne la voit pas non plus dans le *Plutus* d'Aristophane représenté en 388 avant J.-C. Pour guérir

le héros de sa cité, c'est Panacée qui intervient à la suite d'Asclépios (v. 702). En tant que fille d'Asclépios et sœur de Panacée, Hygie est une tard venue dans la mythologie.

Selon Joseph Plescia, qui a utilisé l'article *Eid* de Ziebarth de la *Real Encyclopedie*, le nombre de dieux invoqués dans les formules de serment jusqu'à la fin du IV^e siècle est de trois¹. Or ici, nous en avons quatre. Ce fait, qui pourrait empêcher d'assigner à notre document une haute antiquité, serait en revanche compatible avec l'âge hellénistique où l'engouement pour les divinités guérisseuses est très vif. Le jureur nomme en premier lieu Apollon, effectivement invoqué comme dieu de la médecine jusqu'aux Alexandrins. D'autre part, tout serment de quelque importance est prêté dans un sanctuaire, et J. Plescia ajoute dans l'ouvrage que nous venons de citer que les dieux invoqués ont toujours un lien avec un endroit ou un objet précis, pierre, arbre, autel ou temple : « No one swore by a deity not having a shrine in the city ». Si ces observations sont justes, il faut en conclure que notre serment, où quatre dieux sont invoqués, était prononcé dans un sanctuaire les unissant dans un même culte. Cette association n'est guère possible à date haute ; mais à l'époque hellénistique, il n'est pas rare que plusieurs divinités, parentes ou collaboratrices du dieu principal, soient dans un même sanctuaire objets de culte comme l'a montré Fernand Robert dans son livre *Épidaure*.

Ayant pris à témoin ces quatre divinités précises, le prêteur du *Serment* ajoute « tous les dieux et toutes les déesses », formule qui se rencontre souvent dans les serments antiques et dont l'usage a persisté jusqu'au IV^e siècle après J.-C. Il importe en effet de n'oublier aucune des divinités qui pourraient, sans posséder d'images visibles, avoir été honorées au lieu de culte.

Avant d'aborder l'objet même du *Serment*, il nous reste à examiner le mot ἵστωρ appliqué à toutes ces divinités. C'est à juste titre qu'on le traduit par « témoins ». Pourtant, à l'époque classique, ἵστωρ a un autre sens, il signifie « celui qui sait, celui qui connaît », et dans l'*Iliade*, ce mot avait été appliqué à celui qui connaît la loi et le droit, c'est-à-dire au juge. Quant au sens de témoin, le lexique Liddell-Scott ne le mentionne, en dehors de notre texte et de quelques références épigraphiques, que pour un auteur de l'Anthologie grecque ayant vécu probablement au II^e siècle de notre ère, l'épigrammatiste Pollianus.

1. J. PLESCIA, *The Oath and Perjury in Ancient Greece*, Florida State Un. Press, 1970.

Nous voici arrivés à l'infinitif futur ποιήσιν qui dépend du verbe « jurer ». Notons d'abord que cet infinitif n'est pas précédé de ἡ μὴν, expression en quelque sorte consacrée dans les formules de serment, qui apparaît déjà chez Homère et qu'on rencontre fréquemment à l'âge classique. Remarquons d'autre part que ce ποιήσιν ne prend son sens que grâce à l'adjectif ἐπιτελέα avec lequel il forme une périphrase. Ποιήσιν ἐπιτελέα ne diffère d'ἐπιτελεῖν que par un peu plus d'emphase : c'est accomplir complètement, exécuter de point en point. Ce qu'il s'agit d'exécuter, c'est ὅρκον τόνδε et ξυγγραφὴν τήνδε. Mais ces deux compléments sont précédés de l'incise « dans la mesure de mes forces et de mon jugement » (κατὰ δύναμιν καὶ κρίσιν ἐμήν), formule modeste qui marque bien les limites de la condition humaine et qu'on reverra plus loin. En ce qui concerne l'adjectif possessif ἐμήν, il faut noter qu'il n'est pas accompagné de l'article, ce qui indique un style élevé.

Les deux noms ὅρκον et ξυγγραφὴν expriment des idées voisines. Mais le premier suggère une promesse solennelle faite oralement, tandis que le second signifie un engagement écrit. L'association de ces deux noms, qui confère au texte beaucoup de gravité, soulève plusieurs questions. On peut se demander d'abord si c'est le jureur qui a conçu et rédigé lui-même le texte qu'on va lire ; autrement dit, si le prêteur et l'auteur du *Serment* sont la même personne, ou au contraire deux individus distincts. Sans chercher à élucider ce point obscur, nous ferons comme si la cause était entendue et nous emploierons indifféremment les deux mots.

Autre difficulté : où, en présence de qui ce serment est-il prêté ? Il est évident que le jureur n'est pas seul quand il prononce son engagement. Outre les dieux qu'il vient d'invoquer, il faut que des auditeurs humains en soient témoins. Quels sont-ils ? Des médecins en activité, ayant déjà une bonne expérience professionnelle, comme cela s'est fait si longtemps et se fait encore en France à l'issue des soutenances de thèse ? On peut le supposer mais les preuves nous font défaut.

Achevons notre examen du premier alinéa par une observation grammaticale. Dans le nom ξυγγραφὴν, le préfixe -συν a pris la forme de vieil attique -ξυν. Ce nom reparaitra un peu plus bas avec la même particularité dialectale, et de même on trouvera à la ligne 16 συμβουλίην et à la ligne 28 συγγέοντι. Mais -συν est maintenu dans συγγεγραμμένοις (ligne 11). Il y a donc pour notre texte quatre -ξυν contre un seul -συν. Cette prédominance

de -ξυν pourrait fournir un indice chronologique. Elle apparaît aussi dans l'ionien tardif du médecin Arétée.

Pour les démonstratifs τήνδε et τόνδε, qui accompagnent respectivement les noms ὄρκον et ξυγγραφήν, ils sont employés sans article comme c'était le cas plus haut de l'adjectif possessif ἐμήν. Ils se détachent nettement, placés chacun derrière le nom qu'ils mettent en valeur avec la plus grande attention.

Le premier engagement du jureur concerne ses rapports avec son maître de médecine évoqué ici par les mots τὸν διδάξαντά με τὴν τέχνην ταύτην. Étant précédé de l'article, le participe aoriste marque indiscutablement le passé et il faut en déduire que le serment est prononcé à la fin des études. Le mot ἱερτική est omis. Mais il n'est pas nécessaire de l'exprimer, la médecine étant l'art par excellence et le démonstratif ταύτην soulignant, selon l'une de ses valeurs les plus habituelles, que l'objet désigné est bien connu. La tournure ἴσα γενέτησι ἐμοῖσιν relève de la langue poétique : ἴσα suivi du datif est fréquent chez Homère mais pratiquement inconnu de la prose dans cet emploi adverbial.

Le nom γενέτησι n'apparaît qu'en poésie et dans la langue des inscriptions. Le pluriel, probablement emphatique, suggère la traduction « mon père » plutôt que « mes parents ». L'adjectif ἐμοῖσι préféré au génitif μου du pronom personnel pour marquer la possession et employé sans article montre encore l'élévation du style. La pensée elle-même est élevée. Considérer un individu comme son père, cela signifie, selon la morale grecque, qu'on l'honore, qu'on le respecte, qu'on le soutiendra dans sa vieillesse.

Le critique Ludwig Edelstein pour qui le *Serment* est tout entier marqué par le Pythagorisme du IV^e siècle avant J.-C. trouve ici un de ses arguments. Les Pythagoriciens de cette époque, dit-il, avaient coutume d'honorer ouvertement leur maître comme leur père adoptif. Certes, son affirmation est juste ; les témoignages abondent sur ce point. Mais il faut reconnaître qu'il y eut d'autres époques et d'autres milieux où la relation entre enseignant et enseignant a pris la même forme. En Babylonie, en Assyrie le maître donne à son élève le nom de fils, et l'élève appelle son maître, Père. Cet usage s'est transmis au monde gréco-romain, en même temps que s'y répandaient les sagesses et les sciences de l'Orient, c'est-à-dire vers la fin de l'époque hellénistique.

« Je ferai vie commune avec lui (βίου κοινώσασθαι) et s'il est dans la nécessité, je partagerai avec lui les choses nécessaires

(καὶ χρεῶν χρῆζοντι μετὰδοσιν ποιήσασθαι). Le nom βίου est parfois traduit par « moyens d'existence ». Bien que ce sens soit tout à fait possible, nous préférons l'écarter car il s'ensuivrait une redondance avec la seconde partie de la phrase. Nous pensons qu'il s'agit bien, comme l'a souligné Edelstein, d'une communauté de vie, sans en tirer toutefois un nouvel argument en faveur du caractère pythagoricien de notre texte. Certes, l'opinion fut longtemps répandue que les premiers disciples de Pythagore vivaient ensemble dans des fraternités pratiquant une sorte de communisme où la devise était ἴδιον μηδὲν ἡγεῖσθαι. Mais cette vision a été combattue. On a fait observer que ce sont des écrivains tardifs, Porphyre, Jamblique, qui ont prêté aux pythagoriciens du passé les modes de vie communautaires dont ils pouvaient avoir des exemples sous les yeux. En fait, l'existence de confréries réunissant des personnes animées d'un même idéal religieux ou philosophique n'est pas moins attestée à l'époque hellénistique qu'au temps de Pythagore.

« Ses descendants, continue le prêteur du Serment, je les estimerai à l'égal de frères en ligne directe (καὶ γένος τὸ ἐξ αὐτοῦ ἀδελφοῖς ἴσον ἐπικρινέειν ἄρρεσιν) ». A la différence des deux verbes précédents employés à l'infinitif aoriste et exprimant seulement l'aspect de l'action, le futur ἐπικρινέειν a valeur temporelle et oriente fortement la pensée vers l'avenir. Il a pour objet le nom collectif γένος qui désigne ici les descendants en ligne directe du maître par opposition aux collatéraux qui seraient συγγενεῖς. En promettant de considérer les membres de ce γένος comme des frères, le prêteur du *Serment* tire la conséquence naturelle de son affirmation précédente ; il ne peut regarder son ancien maître comme un père sans voir des yeux de frère pour les enfants de ce maître. Mais pourquoi ajouter au mot ἀδελφοῖς l'adjectif ἄρρεσιν ? A quoi bon préciser que les frères sont du sexe masculin. Le mot a paru si peu utile que beaucoup de traducteurs l'ont laissé tomber. Il est pourtant mis en valeur par sa place à la fin de la proposition et par l'hyperbate hardie qui l'éloigne du nom auquel il se rattache grammaticalement. K. Deichgräber, qui en a tenu compte, a rendu l'expression par « männliche Geschwister », acceptant implicitement l'hypothèse que des sœurs pourraient faire partie des ἀδελφοῖς. Quelques-uns, à la suite de Charles Daremberg, ont traduit « mes propres frères ». Traduction non littérale, puisque ni adjectif possessif ni même article n'accompagnent ἀδελφοῖς, mais qui peut se justifier. Elle écarte d'abord l'idée de parenté au sens figuré, celle qu'on a dans l'esprit lorsqu'on dit par

exemple : tous les hommes sont frères. D'autres part, un ἀδελφός peut n'être qu'un demi-frère et dans ce cas il importe au plus haut point de savoir par quelle lignée, masculine ou féminine, vient la parenté. Si le rapport s'établit par la mère, il ne bénéficie pas, dans l'ancien monde grec, d'une grande considération. Si c'est par le père, il en va tout autrement. Je suis alors uni à ce demi-frère par des liens étroits et solides. L'orateur Isée rappelle que l'ἀγχιστεία, c'est-à-dire la parenté proche reconnue par la loi, confère à l'homme des droits qui précèdent ceux des femmes (Isée 7, 20). Le mot ἄρρεσι joint à ἀδελφεοῖς met en relief l'importance des liens fraternels noués dans l'ordre spirituel entre le jureur et les fils de son maître, en dehors de toute consanguinité. La traduction « comme mes propres frères », tout éloignée qu'elle soit du sens premier de ἄρρη, ne trahit donc pas l'esprit du passage.

Autre preuve de cet attachement fraternel, il leur enseignera l'art médical s'ils désirent l'apprendre. Il se place donc, sans la formule, dans l'hypothèse où le maître serait mort ou devenu incapable d'instruire lui-même ses enfants. Pour lui, comme il est de règle chez les peuples orientaux (cf. *Diodore de Sicile* II, 29, 4) le savoir est un dépôt sacré dont il faut assurer la transmission.

Après avoir précisé qu'il ne réclamera pas de salaire à ses futurs élèves et qu'il ne leur imposera aucun engagement écrit (ἀνευ μισθοῦ καὶ ξυγγραφῆς), mots sur lesquels nous reviendrons, il indique le contenu de l'enseignement dont il va faire part. Il remplace le verbe simple et courant διδάσκειν qu'il avait employé plus haut au futur par une périphrase à l'aoriste μαθήσιος μετάδοσιν ποιήσασθαι. Celle-ci, comme c'était déjà le cas plus haut pour la mise en commun des biens matériels, se colore de la mystique du partage, tenue en grande estime par les sociétés pythagoriciennes. C'est encore à ces sociétés que pourrait renvoyer παραγγελίης, le premier des trois noms employés ici, car, selon Delatte, Clément d'Alexandrie et Jamblique utilisent constamment le verbe παραγγέλλω pour introduire l'enseignement de Pythagore. Mais παραγγελίης rappelle aussi παραγγελία, mot qu'on traduit en français par « préceptes » et qui sert précisément de titre au traité de la collection hippocratique souvent regardé comme le plus tardif. La παραγγελίη, selon Petrequin, désigne l'ensemble des préceptes généraux d'ordre moral et professionnel qu'on donne oralement et qui suffisent à l'instruction des débutants. Litté, pour qui ce premier nom faisait difficulté, y avait vu ce qui peut se trans-

mettre sous forme de règles, sans être l'objet scientifique proprement dit. Quant à ἀκροήσιος étroitement unie par τε... καὶ à la παραγγελίη, ce serait un enseignement plus élevé dispensé sous forme de conférences ou de cours et s'adressant à un auditoire plus avancé. La distinction ainsi établie parmi ces étudiants en médecine rappellerait celle qui existait dans les écoles des anciens philosophes grecs. Les leçons acroatiques d'Aristote n'étaient pas proposées à tous : elles étaient réservées aux élèves du second degré. Le troisième et dernier nom μαθήσιος pourrait inclure tous les enseignements soit théoriques soit pratiques qui fondent le savoir médical, dont on s'instruit au chevet du malade ou à l'officine en regardant faire le maître, en écoutant ses explications. Les adjectifs λοιπῆς et ἀπάσης qui accompagnent μαθήσιος indiquent fortement la volonté du jureur de ne rien garder pour lui de sa science, mais de la transmettre tout entière à ses disciples, abondamment, généreusement, sans en rien retenir.

Ces disciples forment deux catégories. La première comprend ses enfants et ceux de son maître. La transmission du savoir de père en fils est en effet un usage courant dans les familles d'Asclépiades où la profession médicale est héréditaire. Mais elle est habituelle aussi chez la plupart des peuples orientaux. En Babylonie, le fils succède au père, il est l'héritier de sa sagesse ; de même en Égypte où, selon Festugière, cette *traditio* est l'une des fictions les plus habituelles. La seconde catégorie est formée d'élèves ayant souscrit un engagement et prêté serment selon la loi médicale (μαθηταῖσι συγγεγραμμένοις τε καὶ ὀρκισμένοις νόμῳ ἱητρικῷ). Les deux participes rappellent de si près les deux noms du préambule ὄρκον τόνδε καὶ ξυγγραφὴν τήνδε qu'on est un peu troublé. Mais ils sont placés dans l'ordre inverse, coordonnés en outre par le lien étroit du τε... καὶ ; au lieu d'être nettement détachés l'un de l'autre et mis chacun en valeur par le démonstratif. Ces différences syntaxiques soulignent la différence de situations. Le serment et l'engagement évoqués par le préambule signifiaient, en toute probabilité, la fin des études considérées non à leur terme mais à leur début. Le premier serment était solennel, prenait à témoin tous les dieux, comportait des dispositions précises dont nous connaissons déjà quelques-unes. Pour le second, nous en ignorons la forme et le contenu. Tout ce que nous pouvons en savoir, c'est qu'il est exigé des élèves qui n'appartiennent à la famille ni par le sang, ni par l'adoption, et qu'il est imposé de même que l'engagement écrit, en vertu d'un νόμος ἱητρικός.

Que veut dire cette expression ? Il ne peut s'agir d'une loi civile dont un article concernerait la médecine. Jamais en effet dans le monde grec, la loi ne s'est intéressée à cette profession, n'en a contrôlé l'exercice, n'en a écarté les incapables. Et l'on sait qu'un texte fort court de la collection hippocratique précisément intitulé *Nomos* déplore cet état de choses. Si donc il n'y a pas de loi pour surveiller la profession médicale, il n'y en a pas non plus pour en règlement l'apprentissage ou pour fixer les conditions d'accès aux études. Nous avons un témoignage très net sur ce point, celui du *Protagoras*. Dans ce dialogue, Platon met en scène un jeune Athénien qui souhaite vivement recevoir les leçons du célèbre sophiste et qui confie son désir à Socrate : « Mais, demande Socrate, si c'était la médecine qu'il voulait étudier, comme s'y prendrait-il ? Il irait, n'est-ce pas, offrir de l'argent à Hippocrate, l'Asclépiade de Cos, pour qu'il s'occupe de lui. Et de la même façon, s'il voulait devenir sculpteur, il irait trouver Polyclète ou Phidias » (311 b-c).

Il semble très simple, d'après ce passage de Platon, de faire l'apprentissage de la médecine. Il n'est pas question de loi ni d'engagement écrit, pas question non plus de vous faire prêter serment ni de savoir si vous appartenez ou non à une famille médicale. Il suffit de verser un salaire au maître.

Le νόμος ἱητρικός dont il est question dans notre texte du *Serment* est donc bien une loi interne propre à un milieu médical fermé ne voulant pas communiquer la science au premier venu. Cette position n'est pas celle de la *Collection hippocratique*, où apparaît au contraire la préoccupation de mettre la médecine à la portée des profanes et d'élargir les connaissances. L'auteur du *Régime* déclare qu'il écrit pour le commun des hommes afin qu'ils puissent se soigner dans toutes les circonstances de leur vie (*Régime* III, 68). Le traité des *Affections* affirme dans son préambule la nécessité pour l'*idiôtès* d'avoir des notions médicales. Selon le premier livre des *Épidémies*, le malade doit collaborer avec le médecin (I, 5). On pourrait multiplier les exemples. Ce qui domine à l'âge hippocratique et continuera de dominer par la suite, c'est la tendance à ouvrir largement la médecine aux profanes².

La disposition concernant le recrutement des disciples met donc le *Serment* à l'écart des textes fondateurs de la médecine grecque. Elle est aussi, nous l'avons vu, parfaitement étrangère

2. Rufus d'Éphèse, médecin du second siècle de notre ère, loué pour son grand talent par Oribase, V p. 560, a adressé un de ses livres aux *idiôtai*.

à la pratique du médecin Hippocrate, Asclépiade de Cos évoqué dans le *Protagoras* de Platon. Il en résulte que, malgré une longue et persistante tradition qui le lui a attribué, le *Serment* ne peut être l'œuvre d'Hippocrate. D'autre part, le refus d'accepter les élèves étrangers s'ils ne sont pas συγγεγραμμένοι et ὀρκισμένοι, refus absolu marqué dans notre texte par le très énergique ἄλλω δὲ οὐδενί qui achève l'alinéa, de même que le fait d'un νόμος ἱητρικός auquel il faut obéir, attestent qu'il existait dans le monde grec ancien des sociétés médicales fermées résolument hostiles à ce qu'on appellerait aujourd'hui la démocratisation des études.

Littre pour qui le *Serment*, s'il n'était pas d'Hippocrate en personne, appartenait du moins à l'âge hippocratique, acceptait difficilement ce refus d'instruire les personnes du dehors. Il tentait de l'atténuer, en supposant qu'il devait s'entendre seulement de l'enseignement gratuit. Des personnes étrangères pouvaient fort bien selon lui recevoir l'instruction à condition de payer. Cette interprétation n'est pas acceptable, car elle réunit arbitrairement deux phrases du texte bien séparées : 1) j'instruirai gratuitement les enfants de mon maître devenus mes frères adoptifs ; 2) j'instruirai mes enfants, ceux de mon maître, les étrangers qui ont souscrit l'engagement et prêté serment, mais personne d'autre.

D'où vient cette volonté de tenir le profane à distance ? Selon certains critiques, comme Petrequin, il faudrait voir là une influence de la médecine sacerdotale. Les prêtres desservant les sanctuaires d'Asclépios pouvaient interpréter la fin tragique de leur dieu foudroyé par Zeus comme un ordre donné de manière symbolique de ne pas répandre trop largement la science médicale et de la renfermer dans l'enceinte sacrée. Edelstein propose une autre explication. Pour lui, le refus d'ouvrir la médecine aux gens du dehors relève du pythagorisme. Les Pythagoriciens, écrit-il, se distinguaient de tout autre groupe philosophique en ce qu'ils ne communiquaient pas leur enseignement à n'importe qui et demandaient à leurs élèves de le tenir secret. Cette tendance ésotérique est, assurément, bien attestée chez eux mais ne leur appartient pas en exclusivité. La sagesse orientale interdit, elle aussi, de divulguer le savoir reçu par révélation : « Ne communique à personne, dit l'Hermès Trismégiste, mais cache ce grand secret... Ne transmets ces choses à personne d'autre qu'à ton fils, au fils de tes entrailles... »³. Selon

3. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste* I, p. 230, p. 332.

qu'on adopte l'une ou l'autre de ces explications, on peut faire remonter le *Serment* à une antiquité plus ou moins haute ou le placer au contraire à une époque tardive.

Les mots ἄλλω δὲ οὐδενί qui terminent le premier alinéa appellent une observation grammaticale. Puisqu'ils sont placés dans une proposition infinitive, dépendant d'un verbe de volonté, la négation devrait être μή. Pour justifier ce « solécisme » on pourrait dire que le jureur a déjà présente à l'esprit la seconde partie de son serment où il s'exprimera directement à l'indicatif futur, en une série de propositions indépendantes ayant rompu le lien syntaxique avec ὁμνῶ. Mais il faudrait alors lui prêter une sorte de précipitation ou de hâte qui s'accorderait mal avec la situation : ce qui s'impose en effet, quand on énonce les dispositions successives d'un engagement très solennel, c'est la gravité et la lenteur. Risquons une autre explication. Le mot οὐδενί employé quand il y avait tout lieu de mettre μηδενί peut témoigner d'un temps où la négation μή s'est généralisée et où, par réaction, les écrivains soigneux de leur style usent fautivement de οὐ⁴. Ce temps où μή s'emploie dans toute espèce de subordonnée et devient, contrairement à l'usage classique, la négation quasi constante de la proposition infinitive est l'époque hellénistique et romaine. L'étrange οὐδενί pourrait donc apparaître comme un indice de date tardive. En tout cas il met fortement en relief une obligation que le prêteur du serment, en tant que professeur de médecine, juge essentielle, celle de maintenir soigneusement l'art à l'intérieur des familles médicales.

Un développement nouveau commence avec la phrase « J'utiliserai le régime pour l'utilité des malades selon mes forces et mon jugement ». Le prêteur du serment évoque maintenant son activité future de praticien. Il commence par le régime, élément primordial de la médecine grecque, incluant à la fois la nourriture et la manière de vivre, et il s'engage à l'utiliser pour le bien des malades. Mais il ajoute, après avoir rappelé modestement ses limites par la formule κατὰ δύναμιν καὶ κρίσιν ἐμὴν déjà rencontrée plus haut, « si au contraire c'est pour leur perte ou pour une injustice à leur égard, je jure d'y faire obstacle » (ἐπὶ δηλήσει δὲ καὶ ἀδικίῃ εἴρξειν)⁵. L'antithèse qui apparaît dans cette phrase rappelle le précepte bien connu du traité des *Épidémies* I : « Le médecin doit avoir ces deux

4. J. HUMBERT, *Syntaxe grecque*, p. 350.

5. Traduction J. JOUANNA, *Hippocrate*, Paris, 1992, p. 183.

choses en vue : être utile, ne pas nuire » (ὠφελεῖν, μὴ βλάπτειν). Mais si pour le premier terme la ressemblance saute aux yeux entre ἐπὶ ὠφελείῃ d'une part, et ὠφελεῖν de l'autre, il en va autrement pour le second. Les deux noms δηλήσει et ἀδικίῃ du *Serment* sont plus riches que le simple βλάπτειν des *Épidémies*. Certes, ils impliquent l'un et l'autre un dommage. Mais le premier ajoute à l'idée de dommage celle de destruction et de ruine, il s'applique plus particulièrement au mal causé par les malfaiteurs ; il est, en outre, beaucoup moins courant que βλάβη. Quant à ἀδικίῃ, c'est un mot à résonance morale puisqu'il désigne un acte contraire à la justice. En prononçant cette phrase, construite sur une antithèse, bien marquée par la particule δὲ, le jureur s'oblige non seulement à ne jamais prescrire un régime qu'il estimerait mauvais, mais encore à réprimer les habitudes pernicieuses à la fois pour le corps et pour l'âme, qu'il pourrait avoir observées chez ses malades en matière d'alimentation et de façon de vivre. Le verbe εἴρξειν marque fortement sa volonté de repousser le mal. Employé à l'infinitif futur, alors que le verbe précédent était à l'indicatif, et que l'indicatif reparaitra dans les verbes suivants, il rétablit le lien avec le ὁμνῶ initial.

Après avoir exprimé sa pensée sur le régime, l'auteur passe aux médicaments. « Je ne remettrai à personne, dit-il, de drogue qui puisse causer la mort, même si on m'en demande » (οὐ δώσω δὲ οὐδὲ φάρμακον οὐδενὶ αἰτηθεὶς θανάσιμον). A cet engagement qui le montre d'emblée au service de la vie, il donne une grande énergie en accumulant les négations, en éloignant par l'hyperbate l'adjectif θανάσιμον du nom φάρμακον auquel il se rapporte, en ajoutant « même si on m'en demande », membre de phrase qu'on pourrait traduire aussi par « si on me la demande ». Mais par qui, dans quelles circonstances, un médecin pourrait-il être sollicité d'administrer une drogue mortelle ? Sans doute à l'initiative d'une autorité supérieure. Le cas s'est présenté en notre XX^e siècle. Dans une conférence publique qu'il a faite en 1941 à Fribourg-en-Brisgau et publiée plus tard, un certain Dr. Büchner s'en est pris vigoureusement à ce que les nationaux-socialistes alors au pouvoir en Allemagne appelaient « libéraliser la destruction des vies indignes de vivre » et il a invoqué précisément cette phrase de notre *Serment* pour appuyer sa résolution de leur désobéir⁶. Outre ces situations extrêmes où la résistance lui fait courir de grands risques, le

6. Hans DILLER, *Forschungsgeschichtliches Nachwort zu Ludwig Edelstein Der hip-*

médecin pouvait aussi être prié par l'entourage d'un vieillard trop lent à mourir de hâter la fin. Mais le cas qui devait se présenter le plus ordinairement à lui était sans doute celui de patients incurables, éprouvant des souffrances très vives et demandant eux-mêmes la mort comme une délivrance. Se prêter à l'euthanasie en remettant du poison n'était pas une action jugée nécessairement répréhensible par la morale antique. Ni les Stoïciens, ni les Cyniques, ni les Épicuriens ne voyaient une faute dans le suicide. Certains même le considéraient comme un acte héroïque. Aller à la mort volontairement pour échapper à une situation insupportable indiquait, selon Pline le Jeune, une « grande âme » (*ingentis animi*). Aux yeux de Sénèque le suicide était l'acte par excellence de l'homme libre. Lui-même, déjà moribond, pria un médecin de lui donner du poison. Épicète ne voulait pas qu'on quitte la vie pour une raison triviale mais, disait-il, s'il y a trop de fumée dans la maison, tu n'as qu'à sortir.

Socrate cependant, avait déclaré dans le *Phédon* (62c), en invoquant l'autorité du philosophe pythagoricien Philolaos, qu'il n'est pas permis d'attenter à sa propre vie, et rappelé à ses jeunes interlocuteurs Simmias et Cébès la formule prononcée dans les mystères affirmant que nous sommes placés par les dieux dans un poste de garde (ἐν τινὶ φρουρῇ) dont nous ne pouvons nous libérer nous-mêmes. Cette conviction n'appartient pas en exclusivité au pythagorisme ancien. Elle reparut au I^{er} siècle avant notre ère quand le Pythagorisme se réveilla et que se répandirent dans le monde gréco-romain les sagesses orientales. Le suicide est appelé un crime dans le *Corpus Hermeticum* (I, 9), et une impiété dans les *Éthiopiques* d'Héliodore (II, 29, 5). Plotin, qui réussit à en détourner son disciple Porphyre, le proscrit dans l'*Ennéade* 7, parce qu'il prévient le temps fixé par le destin, et combat dans l'*Ennéade* 9 la thèse stoïcienne qui l'autorise.

Notre jureur, quant à lui, refuse absolument de prêter un concours même indirect à cette action, comme à n'importe quelle autre forme de meurtre et il prend soin d'ajouter cette précision : « je ne suggérerai pas un tel conseil ».

Vient ensuite le passage qui a le plus contribué à la célébrité du « Serment d'Hippocrate », bien qu'aujourd'hui il soit volontiers passé sous silence : « Semblablement, je ne remettrai pas

poikratike Eid, repr. dans *Kleine Schriften zur antiken Medizin*, Berlin, 1973, p. 263-264.

de pessaire abortif à une femme ». Cette disposition doit évidemment s'entendre, non de l'avortement thérapeutique, mais de celui que l'on dirait aujourd'hui de convenance personnelle et qui en France, avant 1975, était un délit sanctionné par la loi. Il n'en était pas ainsi en Grèce ancienne. On y exposait sans grands scrupules des nouveaux-nés, même bien constitués; l'infanticide n'apparaissant pas comme une action criminelle, pourquoi l'avortement aurait-il été condamné? Si les médecins ne pouvaient ignorer que l'embryon se développant dans le sein maternel est un être vivant, ils n'en déduisaient pas forcément qu'il faut respecter la vie prénatale. Soranos d'Éphèse, médecin accoucheur et pédiatre du I^{er} siècle après J.-C., y était hostile. Mais à l'intérieur même de la collection hippocratique, apparaît la position contraire. Le praticien qui écrit *De la nature de l'enfant* raconte avec complaisance comment il a fait avorter une fille publique en lui prescrivant de sauter de telle sorte que ses talons atteignent ses fesses (L. VII, p. 488). Quant aux sages-femmes, un passage du *Théétète* semble placer l'avortement au nombre de leurs tâches ordinaires (149d).

Les philosophes, de leur côté, acceptaient l'avortement et même le conseillaient, en dehors des nécessités médicales. Platon le recommandait pour des raisons d'eugénisme et aussi pour éviter un accroissement du nombre des citoyens qui compromettrait l'équilibre de sa République (*Rép.* 460a). Il ne se faisait apparemment aucun scrupule d'y recourir, la vie, à ses yeux, ne commençait qu'à l'instant de la naissance. Aristote aussi justifiait l'avortement, mais passé le délai de quatre mois et demi le produit de la conception devait selon lui être respecté (*Politique* VII, 14, 1335b). La position des Stoïciens n'était guère différente. Ils voyaient pour la plupart dans l'embryon *pars viscerum matris* et ne lui reconnaissaient pas une vie propre. La vie commence à l'instant de la naissance (*S.V.F.* II, p. 213, frgt. 754. Arnim). Rares étaient ceux qui comme Musonius, le maître d'Épicète, réprouvaient entièrement l'avortement et le considéraient comme une offense envers les dieux.

Quant aux lois, un discours attribué à Lysias donne la preuve que la question de l'avortement pouvait être soumise aux tribunaux et semble indiquer l'existence d'une γραφή ἀμβλώσεως (Fragment *Contre Antigène*), et Cicéron dans le *Pro Cluentio* (XI, 32) rapporte qu'une Milésienne fut condamnée à mort pour avoir pris sciemment des breuvages qui la firent avorter. Mais on peut supposer dans ce dernier cas que le but de la loi était moins de protéger l'enfant à naître que de défendre les droits du

père. En outre, s'il existait bien une législation répressive, elle était rarement appliquée. Ce sera seulement avec le christianisme que l'avortement apparaîtra comme un acte criminel et que l'Église prononcera des peines à l'égard de ceux qui le commettent (Basile de Césarée dans son *Canon 2* écrit : « la femme qui avorte exprès commet un homicide. La peine de non-communication sera de dix ans »).

Il faut donc admettre que dans la société antique médecins et sages-femmes devaient être assez souvent sollicités pour des manœuvres abortives et on doit se demander où l'auteur du *Serment* a puisé sa résolution de ne jamais s'y prêter. Pour Edelstein, c'est encore dans le Pythagorisme. Seuls, dit-il, les Pythagoriciens croyaient que l'embryon possède la vie humaine dès la conception. Au surplus ils avaient le plus grand respect de la procréation, qui permet à l'homme de laisser sur terre après lui, en la personne de ses enfants, des adorateurs des dieux.

Cette opinion nous semble trop absolue. Le refus de l'avortement n'appartient pas en exclusivité aux pythagoriciens. Il apparaît aussi en d'autres milieux. Soranos, le grand gynécologue d'Éphèse, qui, nous l'avons vu, y était hostile, le combattait par des arguments n'ayant rien de pythagoricien. La mission du médecin, affirmait-il dans son traité des *Maladies des femmes*, est de protéger la nature, non de la détruire ou d'en-traver son action. De fait, il a toujours existé chez les Grecs, dans les milieux savants comme dans les milieux populaires, une grande méfiance à l'égard de ceux qui prétendent s'élever au-dessus des lois naturelles. S'il est impie de toucher à la forme des continents, de chercher avec une presqu'île à faire une île, on ne doit pas non plus contrarier le processus de la génération, ni empêcher l'ensemencement d'aboutir à la naissance d'une vie nouvelle. Ce courant « écologique » a pénétré les milieux médicaux. Il est présent dans la *Collection hippocratique*. On lit ainsi dans les *Préceptes* (9) que le bon médecin « sauve la nature sans la changer » (οὐκ ἀλλοιῶν). Il s'est renforcé à l'époque hellénistique des apports de la sagesse orientale. Respecter les lois de la nature, ne pas détruire une promesse de vie, ne pas porter atteinte à l'œuvre de Dieu étaient des principes en honneur aussi bien chez les Mages de la Perse que parmi les gymnosophistes de l'Inde ou dans le judaïsme, et les textes hermétiques proclament la sainteté de la procréation non moins que l'école de Pythagore (εὐσεβεστάτη ἡ παιδοποιΐα).

L'avortement peut être obtenu par différents procédés. Celui qui est indiqué dans notre *Serment* est le πεσσὸν φθόριον, c'est-à-dire le pessaire, sorte de tampon de laine qu'on enduit de substances abortives et qu'on introduit dans l'orifice utérin. Ce mot πεσσός est pratiquement inconnu de la collection hippocratique, laquelle le plus souvent emploie πρόσθετος. En revanche, il se rencontre souvent chez les médecins du premier et du second siècle de notre ère, tels que Celse, Dioscoride, Soranos. Il pourrait donc apparaître comme un nouvel indice en faveur d'une date tardive du *Serment*.

« Dans la pureté et dans la sainteté, continue le jureur, je garderai ma vie et mon art ». Cette phrase manifeste un idéal élevé dépassant de beaucoup celui du « *vir bonus sanandi peritus* » si respectable qu'il puisse être déjà; elle interdit au médecin de se considérer comme un simple technicien qui, sa prestation au service du malade achevée, pourrait revenir aux plaisirs et aux préoccupations du vulgaire. En associant étroitement son art et sa vie et en s'engageant à persévérer dans cette voie de sainteté, comme l'indique le verbe διατηρήσω, qui signifie conserver avec soin jusqu'au bout, le prêteur du serment s'ouvre au mysticisme. Il unit la religion et la science, comme s'il pensait que les secrets de la nature se révèlent plus aisément à ceux qui mènent une existence pure et sainte. Cette tendance syncrétiste était celle des penseurs présocratiques. L'effort de Platon et d'Aristote avait été de la réprimer en séparant les deux domaines. L'âge hellénistique la remettra au premier rang.

Nous arrivons maintenant à une phrase du *Serment* qui a suscité beaucoup de commentaires mais que plusieurs éditeurs ont jugé bon de supprimer : οὐ τεμέω δὲ οὐδὲ μὴν λιθιῶντας, ἐκχωρήσω δὲ ἐργάτησιν ἀνδράσιν πρήξιος τῆσδε. Quelques érudits ont vu dans les premiers mots « je ne couperai pas » le refus de toute chirurgie, refus fort étrange, en contradiction totale avec la réalité. On sait en effet que tous les médecins de l'Antiquité coupaient et taillaient. Lorsque Platon décrit leur activité, il emploie constamment le verbe τέμνειν qu'il associe à καίειν (une exception toutefois dans le *Timée*, où l'action de « couper » n'est pas mentionnée) et un logos de l'*Hermès Trismégiste* parle du bon médecin qui fait souffrir le corps en brûlant et en coupant les parties malades (XII, 3). Quant à la *Collection hippocratique*, elle consacre à la chirurgie près d'une dizaine de traités parmi lesquels le *Περὶ ἱητροῦ*, petit manuel de pratique chirurgicale destiné aux débutants. On s'aperçoit en le parcourant

que faire des saignées, ouvrir des abcès, opérer des fistules, extraire des fœtus morts, trépaner, sont au nombre des tâches habituelles du médecin.

Pour justifier le refus global de la chirurgie, que l'on croit découvrir dans notre passage du *Serment*, on a invoqué le fait qu'elle est, conformément à son étymologie, une activité purement manuelle, où l'on se perfectionne de manière toute empirique, dont le vrai médecin habitué à réfléchir sur son art ne peut pas faire grand cas. On rappelle, d'autre part, que l'école (pythagorique ?) dont l'influence est très probable ici, répugnait à verser le sang même celui des animaux. Ces arguments sont pertinents mais ne sauraient prévaloir sur la réalité que nous venons de rappeler concernant l'emploi effectif des moyens chirurgicaux.

Une autre hypothèse a été avancée. On a donné au verbe τέμνειν un sens secondaire, mais qu'on ne peut exclure a priori, celui de châtrer. La castration était bien connue de l'Antiquité. Une satire de Juvénal évoque certaines grandes dames de Rome qui pour se dispenser de recourir aux abortifs font châtrer de jeunes esclaves. Le chirurgien Paul d'Égine indique deux manières d'effectuer cette opération que personnellement il désapprouve. Il la juge une mutilation avilissante, contraire à l'éthique médicale. Mais, dit-il, puisque nous y sommes souvent contraints par des supérieurs, il faut faire connaître les moyens de la réaliser⁷ (LXVIII *Chirurgie*, éd. Briaud). Des médecins pouvaient en effet se trouver dans cette nécessité. Ce fut le cas d'Héliodore qui exerçait la médecine sous Trajan. Bien qu'interdite par l'empereur Hadrien et sanctionnée par la peine capitale, la pratique de la castration ne disparut pas totalement. Constantin dut en renouveler l'interdiction. Il est donc tout à fait vraisemblable que le prêteur du serment si soucieux de pureté et de sainteté, si respectueux de la vie humaine prénatale envisage, lorsqu'il prononce le οὐ τέμνω, cette forme très particulière d'intervention chirurgicale.

Cependant, cette interprétation soulève une grave difficulté. Comment entendre les mots οὐδὲ μὴν λιθιῶντας qui suivent immédiatement le verbe ? On n'a le choix qu'entre deux traductions : 1. « Je ne pratiquerai pas la castration sur les hommes qui souffrent de la pierre » ou 2. « Je ne pratiquerai pas la castration pas même sur les hommes qui souffrent de la pierre ». La première traduction conduit à sous-entendre :

7. *Chirurgie* de Paul d'Égine livre XVIII, éd. Briaud, Paris, 1855, p. 288-289.

« mais je la pratiquerai sur les autres ». La seconde laisse croire que la castration est le remède ordinaire pour les maladies dues à la présence de pierres dans la vessie. On aboutit dans les deux cas à une absurdité. Il faut donc abandonner l'hypothèse de la castration comme celle du refus de toute chirurgie.

Ce qui est proscrit, selon nous, par cette phrase du *Serment*, c'est une action précise comme l'indique πρήξις τῆσδε, l'opération de la pierre. La négation οὐδὲ n'est pas l'équivalent du « ne... quidem » latin mais renforce le οὐ précédent, comme c'était déjà le cas un peu plus haut pour οὐ δώσω δὲ οὐδὲ φάρμακον. La particule μὴν fortement affirmative rappelle qu'il s'agit d'un engagement solennel faisant l'objet d'un serment ; elle attire en outre l'attention sur une nouvelle catégorie de patients, les λιθιῶντας, participe masculin qui désigne les hommes ayant la maladie de la pierre. Cette maladie se traite par une opération consistant à ouvrir la vessie, longtemps appelée « taille ». Nous préférons ici ce mot, bien qu'il apparaisse un peu vieilli, au terme technique « cystotomie », et nous traduisons : « Je ne pratiquerai certainement pas la taille sur les hommes souffrant de la pierre ; je laisserai cette opération aux spécialistes. »

Pourquoi, demandera-t-on, refuser d'opérer les patients du sexe masculin souffrant de la pierre ? Nous répondrons que dans l'Antiquité, cette intervention était jugée particulièrement difficile et hasardeuse. Bien que Celse l'ait décrite au siècle d'Auguste (*De arte medica* VII, 26, 3) en s'inspirant du procédé employé à Alexandrie par le médecin Ammonius, le chirurgien prudent de ce temps n'était pas disposé à l'accomplir. Le risque était très grand, en effet, en incisant la vessie pour en extraire les pierres, de léser les deux canaux déférents qui la contourment et de rendre ainsi le patient incapable de procréer. On fera sans doute observer que le médecin grec savait prendre des risques, on rappellera qu'il pratiquait la trépanation. Mais le prêteur du serment, ainsi que nous l'avons vu, a un grand respect de la génération, considère comme sacré le devoir de procréer. Sachant que la taille aboutit presque toujours à une castration pure et simple, il ne veut pas être l'artisan, même involontaire, de cette mutilation et il abandonne son malade à des spécialistes.

Comment nous représenter ces spécialistes, si différents de ceux d'aujourd'hui ? On pense d'abord à des charlatans, son-

geant à se faire de la réclame par l'audace de leurs interventions et l'on sait par la collection hippocratique elle-même qu'ils étaient fort nombreux dans l'Antiquité. Mais les mots ἐργάται ἀνδράσιν πρήξιος τῆσδε par lesquels le jureur les désigne n'ont rien de péjoratif et n'expriment aucun mépris à leur égard. Ce sont des gens sans doute honorables qui, dans leurs recherches médicales, ne s'intéressent pas à la totalité du corps humain, mais seulement à un organe ou à un membre déterminé et aux pathologies qui peuvent y survenir, et qui dans ce domaine limité ont acquis, par empirisme, un certain savoir-faire. On peut voir en eux les héritiers ou les émules des vieux médecins égyptiens, qui, selon Hérodote, soignent chacun pour une seule maladie, celui-ci s'occupant des yeux, celui-là de la tête, cet autre encore de la région abdominale. Mais on ne les rencontre pas encore à l'époque de la grande médecine grecque, comme on peut s'en convaincre par ce passage de Cicéron : « Pensez-vous qu'au temps d'Hippocrate de Cos il y ait eu des médecins spéciaux, les uns pour la maladie, les autres pour les plaies, les autres pour les yeux ? » (*De oratore* III, 35, 2a). C'est à partir de l'époque hellénistique qu'on voit ces « spécialistes » se multiplier et on peut dire qu'à Rome, au premier siècle de notre ère, presque chaque partie du corps avait le sien (Martial, le faiseur d'épigrammes, a relevé toute une série de « spécialités »). La mention des ἐργάται ἀνδράσιν est donc encore un indice conduisant à place le *Serment* à l'époque post-hippocratique.

A ce point de notre étude, nous pouvons constater que l'auteur a exprimé ses positions dans le domaine thérapeutique en utilisant successivement les mots διαίτημασι, φάρμακον, τεμέω. Cette façon de diviser les moyens curatifs en trois branches et de les présenter dans cet ordre, 1. le régime, 2. les médicaments, 3. la chirurgie, ne lui appartient pas en propre. Elle apparaissait déjà dans l'école de Pythagore où elle servait d'échelle de valeurs. Les médecins de cette école marquaient par là qu'ils avaient une confiance très grande dans la diététique, moindre dans les médicaments, faible dans la chirurgie. Dans notre texte, aucun jugement de valeur n'est porté sur ces trois moyens ; on ne peut donc tirer de l'ordre dans lequel ils sont exprimés la preuve d'une influence directe de l'ancien pythagorisme. La tripartition de la thérapeutique que Celse place chronologiquement après Hippocrate (préface du *De medicina* 9), fut érigée en système par l'école d'Alexandrie. Elle est devenue un lieu commun, couramment utilisé comme principe

de classement. C'est seulement à ce titre, selon nous, qu'elle intervient ici.

La déclaration suivante concerne le praticien faisant ses visites à domicile « Dans quelque maison que j'entre, dit-il, j'y pénétrerai pour l'utilité des malades, me tenant à l'écart de toute injustice volontaire, de tout acte corrupteur, en particulier des entreprises amoureuses sur la personne des femmes, et aussi des hommes, libres et esclaves. » En employant l'expression ἐν ὠφελείῃ καμνόντων dont il s'était déjà servi à propos du régime, le prêteur du serment élargit son propos. Il manifeste l'intention d'exercer son art de façon désintéressée et dans le respect absolu des gens qui s'en remettent à lui. Il précise qu'il ne profitera pas des facilités que donne la profession médicale pour satisfaire ses appétits sexuels, et revient à cette volonté de mener une vie pure et sainte qu'il avait déjà exprimée lorsqu'il s'agissait de refuser aux femmes le pessaire abortif. Il s'oppose donc au libertinage, non seulement chez les autres mais surtout en ce qui le concerne lui-même. Cette volonté de résister aux dérèglements de la chair pourrait encore le rapprocher des anciens Pythagoriciens. Ces derniers en effet mettaient fortement l'accent sur la continence, et l'un d'eux, Charondas de Catane, qui s'était rendu célèbre pour avoir donné des lois à sa ville, avait écrit que la nature a fait l'ensemencement pour la procréation, non pour l'impudicité⁸. Mais le rapprochement pourrait aussi bien s'établir avec les Stoïciens qui luttèrent contre les passions et recommandaient la maîtrise de soi, et de même avec les mages de l'Orient hellénistique qui avaient la nostalgie de la pureté.

Quant au respect de l'esclave, exprimé dans la même phrase, il était, certes, en honneur chez les Pythagoriciens. Archytas de Tarente dont on pouvait dire qu'« il n'a jamais frappé personne, ni esclave, ni homme libre » (DL 20) considérait ses esclaves comme ses frères ; et de même la pythagoricienne Théano qui disait d'eux εἰσι ἄνθρωποι τῇ φύσει (Thesleff p. 1197). Mais ce respect était de règle en bien d'autres milieux. Le sophiste Hippias l'avait justifié en disant comme Théano que la distinction entre homme libre et esclave n'existe pas selon nature. Sénèque le recommandait à Lucilius. L'école d'Épicure avait compté des esclaves parmi ses membres et l'on sait qu'Épictète, le philosophe qui représente le mieux les tendances du nouveau stoï-

8. Cf. H. THESLEFF, *An introduction to the Pythagorean writings of the hellenistic period*, 1961, Acta Academia Aboensis p. 82, l. 33.

cisme, était un esclave. Il est donc manifeste que ni l'exaltation de la continence, ni le respect de l'esclave dont témoigne ce passage du *Serment* n'appartiennent en exclusivité aux Pythagoriciens.

C'est encore à la conduite du médecin visitant ses malades à domicile que s'applique la dernière disposition du *Serment*: « Les choses que, en donnant mes soins ou même sans les donner, je verrai ou j'entendrai concernant la vie des gens, celles qu'on ne doit jamais révéler au dehors, je les tairai, considérant de telles choses comme devant rester secrètes. » Ces lignes qui placent la discrétion et la réserve au premier rang des devoirs du médecin pourraient fournir un dernier argument à ceux qui voient dans le *Serment* un document pythagoricien. Effectivement, les disciples de Pythagore qui ne communiquaient pas volontiers leur savoir, ne racontaient pas non plus leurs affaires au premier venu. Ils savaient se taire, ayant été entraînés à l'ascèse du silence durant cinq années de noviciat. Chez eux était particulièrement honorée la consigne d'« avoir un bœuf sur la langue ».

Une autre influence toutefois pourrait être décelée ici, celles des Mystères. Dans la maison du malade où il vient de pénétrer, le médecin reçoit une sorte d'initiation. C'est un lieu où il y a pour lui des choses à voir (ἰδω) et d'autres à entendre (ἀκούω). Il ne devra pas en parler quand il sera dehors car elles ne sont pas matière à bavardage (μὴ ἐκκλαλέεσθαι ἔξω). Il s'engage au contraire à les taire. Il les considère comme des ἄρρητα. Ce dernier mot est important. Il ressortit à la sphère du sacré et donne à la phrase son halo mystique. Certes, au premier sens, il signifie simplement « non exprimé », « dont on n'a pas parlé », comme on le voit par cette déclaration plaisante d'un discoureur du *Banquet*: « Mettons que je n'aie rien dit » (189b). Mais de là, on passe facilement aux sens d'« inexprimable », puis de « qui ne doit pas se dire » et enfin à « interdit aux lèvres humaines ». C'est cette traduction qu'avait adoptée Mazon pour les ἄρρητα d'*Edipe Roi*, v. 301, mot joint et opposé à la fois à διδασκτά, ce qui est matière d'enseignement. De même qu'il est interdit de révéler ce qu'on a appris au cours de l'initiation, de même qu'il est interdit de révéler ce qu'on a appris au cours de l'initiation, de même le jureur s'interdit absolument de divulguer les renseignements qu'il a obtenus sur le patient, en l'examinant, en le questionnant lui ainsi que les personnes vivant près de lui, en étudiant la manière dont il réagit aux remèdes. Il respecte donc scrupuleusement ce qu'on

appellerait aujourd'hui le secret professionnel. Il pousse si loin la réserve qu'il s'engage à ne rien dire non plus, comme l'indiquent les mots ἡ καὶ ἄνευ θεραπείης, de ce qu'il remarquera en tant que simple particulier à l'intérieur des maisons où il va donner des soins, estimant sans doute qu'il est inutile de fournir des aliments à la curiosité publique. L'atmosphère religieuse des mystères que l'on respire ici renvoie tout autant à la gnose hellénistique et à la *Révélation de l'Hermès Trismégiste* qu'à la vieille école de Pythagore.

Ayant exposé point par point les devoirs auxquels il s'engage, le nouveau médecin conclut: « Eh bien donc, si j'exécute ce serment complètement et sans l'enfreindre, puisse-je jouir de ma vie et de mon art, honoré chez tous les hommes à jamais, si je le viole et que je parjure, que j'aie le sort contraire. »

Cette conclusion est conforme à l'usage. Le serment se termine ordinairement par une formule que nous font connaître nombre d'inscriptions, se composant de deux parties dont les particules μὲν et δὲ soulignent l'opposition. La première est un souhait de prospérité si on respecte le serment, la seconde un souhait de malheur, c'est-à-dire une imprécation, dans le cas contraire, car la divinité se venge de ceux qui se servent de son nom pour se parjurer (cf. Daremberg-Saglio s. v. p. 751). A l'éventualité favorable s'appliquent ici les deux locutions participiales ἐπιτελέα ποιέοντι et μὴ ξυγγέοντι dont la première avec son complément ὄρκον τόνδε rappelle de très près la première phrase du texte. A l'autre, bien différente, correspondent encore deux participes au datif παραβαίνοντι et ἐπιπορούντι mais ils forment avec ceux qui précèdent un parfait contraste. La proposition principale εἴη ἐπαύρασθαι n'est exprimée qu'une fois, le verbe ἐπαύρασθαι pouvant signifier bien « retirer un avantage d'une chose » que « en éprouver les effets fâcheux ». Cette phrase à la fois ample et concise dont les membres s'équilibrent en s'opposant indique une certaine recherche littéraire.

Le bonheur souhaité n'a rien d'épais ni de matériel. Il consiste dans l'honneur et la gloire. L'expression εἰς τὸν αἰεὶ χρόνον que nous traduisons par « à jamais » est sensiblement plus forte que εἰς τὸν ἅπαντα βίον qui signifierait seulement « toute ma vie ». On y sent le désir de survivre dans la mémoire des hommes et l'aspiration à l'immortalité. Quant à l'imprécation, réduite aux deux mots τάναντία τούτέων, elle frappe par sa concision et produit grand effet.

Conclusion

Ce texte d'allure grave, solennelle, hiératique, enveloppe la profession médicale d'une auréole de sainteté et lui assigne une perfection fort éloignée des voies communes. Il présente une telle unité de ton et d'inspiration qu'on doit exclure l'hypothèse qu'il serait une œuvre collective. Il émane, selon nous, d'un seul homme, issu d'une élite professionnelle où les valeurs morales et spirituelles ont toujours été cultivées.

Des auteurs anciens s'y sont intéressés et l'ont mentionné comme une œuvre authentique d'Hippocrate. Parmi eux citons principalement le commentateur Érotien qui vivait au temps de Néron; citons aussi quelques dizaines d'années plus tard Soranos le gynécologue d'Éphèse. A l'époque moderne, des doutes sur son authenticité ont été plus d'une fois exprimés sans l'empêcher de poursuivre sous le nom de Serment d'Hippocrate sa glorieuse carrière.

On a douté aussi que dans l'Antiquité il ait été effectivement prononcé et qu'on l'ait considéré comme le prélude obligatoire à l'exercice de la profession. Ce scepticisme nous semble excessif. L'existence de confréries et de familles médicales étant admise, nous ne voyons pas pourquoi, dans ces milieux fermés, on se serait abstenu de prêter un tel serment. En outre, le témoignage de Grégoire de Naziance peut être invoqué ici. Dans le *Discours funèbre en l'honneur de son frère*, que l'on date de 369, on lit que le frère défunt, le médecin Césaire, était aimé de tous pour sa réserve, διὰ σωφροσύνην, et qu'il se voyait à cause de cela confier les objets précieux τὰ τίμια πιστευόμενος « sans qu'il eût besoin du serment d'Hippocrate » (μηδὲν τοῦ Ἱπποκράτους ὀρκίστου προσδεόμενος, *Oratio* 7). Le nom ὀρκίστης, le plus souvent écrit ὀρκωτής, désigne la personne faisant prêter l'ὄρκος. La phrase signifie donc que Césaire, se distinguant probablement de certains collègues à la moralité moins sûre, pratiquait de lui-même tous ses devoirs de médecin sans que la grande figure d'Hippocrate vienne s'imposer à lui pour les lui rappeler. A travers cet éloge, on voit clairement que l'ὄρκος hippocratique n'est pas seulement aux yeux de Grégoire un texte vénérable. C'est de toute évidence un vrai serment, ayant eu cours et susceptible encore d'être prêté de son temps.

Mais, de tous les problèmes posés par ce texte fameux, le plus important aux yeux des historiens et des philologues est celui de la datation. Nous l'avons toujours eu présent à l'esprit. Nous

devons y revenir à la fin de ce travail et dire sur ce point notre position.

Rappelons d'abord que la plupart des critiques modernes et contemporains ont fait remonter le serment à un lointain passé. Littré, ayant cru un moment qu'Aristophane, dans les *Thesmophories*, avait pu y faire allusion, le plaçait au V^e siècle (I, p. 32). Revenu de cette opinion, il avait déclaré qu'il appartenait sinon à Hippocrate en personne, du moins à l'âge hippocratique et « qu'on ne pouvait lui refuser le caractère de la haute Antiquité médicale » (IV, p. 624, Argument du *Serment*). Un autre critique français un peu postérieur disait qu'« avec son air solennel, sa composition maladroite, son obscurité, le *Serment* portait la trace d'une époque très ancienne », et il le plaçait au V^e siècle, voire au VI^e siècle avant notre ère⁹. L'érudit allemand Edelstein dans son *Interpretation des hippokratischen Eides* (1943), proposait la seconde moitié du IV^e siècle. Mais son compatriote Deichgräber revint au dernier tiers du V^e siècle (*Der hippokratische Eid*, 1955). Vers la même époque, Louis Bourgey, qui imprima en France au XX^e siècle un nouvel élan aux études hippocratiques (*Observation et expérience chez les médecins de la Collection hippocratique*, Vrin, 1953), considérait le *Serment* comme un morceau très ancien, peut-être le plus ancien du Corpus. Robert Joly, éditant en 1964 des morceaux choisis d'Hippocrate dans une anthologie disait même en résumant, semble-t-il, la plupart des opinions : « On croit d'ordinaire que le *Serment* est le plus ancien texte du Corpus »¹⁰.

Nous ne pouvons, quant à nous, accepter cette position largement répandue et nous avons relevé au cours de notre étude un certain nombre d'indices de nature à l'ébranler.

A ces indices, ajoutons une réflexion concernant les trois traités proprement déontologiques de la Collection : *Loi*,

9. H. OUVRE, *Les formes littéraires de la pensée grecque*, Paris, 1900.

10. Hippocrate, *Médecine grecque*, Paris, 1964, p. 205.

Complément bibliographique : Parmi les publications parues depuis la rédaction de cette étude sur le Serment hippocratique, citons H. von STADEN, « In a pure and holy way. Personal and Professional Conduct in the Hippocratic Oath. », *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 51, 4, 1996, p. 404-437. Id., « Character and Competence. Personal and Professional Conduct in Greek Medicine », dans *Médecine et Morale dans l'Antiquité. Entretiens sur l'Antiquité Classique*, t. XLIII, Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève, 1997, p. 157-195. Thomas RÜTTEN, « Receptions of the Hippocratic Oath in the Renaissance : the Prohibition of Abortion as a Case Study in Reception », *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 51, 4, 1996, p. 456-483 (note A. Debru).

Bien-séance, Préceptes. Les deux derniers, écrits dans une langue obscure, embarrassée, sont fort éloignés de la perfection littéraire du Serment mais ils exaltent les mêmes vertus. Ils recommandent au médecin le désintéressement, la discrétion, la pureté des mœurs. Quant à la *Loi*, ce traité fort court rappelle de plus près encore notre texte. Il utilise le vocabulaire des Mystères, présente la médecine comme une chose sacrée qu'il faut renfermer à l'intérieur du sanctuaire, attache une grande importance à la gloire et à la renommée, s'en prend aux mauvais praticiens qui déshonorent la profession, au premier rang desquels il place ceux qui n'ont pas eu l'avantage de recevoir, dès l'enfance, les leçons et l'exemple d'un père. Or, de l'avis général, ces trois écrits sont tardifs. On ne voit pas pourquoi le *Serment* qui s'en rapproche à tant d'égards leur serait antérieur de plusieurs siècles.

Rappelons, d'autre part, que la ligne 12 de notre texte mentionne un νόμος ἱερτικῶ. Une telle mention serait inconcevable à l'aurore de l'activité médicale, car pour formuler à bon escient une loi régissant une profession, il faut disposer d'informations nombreuses, avoir observé des erreurs, des abus, décelé des conduites suspectes. Il y a tout lieu de croire que les formules négatives dont use abondamment le prêteur du serment pour exprimer ce qu'il s'engage à ne pas faire, correspondent effectivement à des méfaits réels, précis, souvent constatés dans le passé et contre lesquels il entend réagir. Un texte nourri d'une si riche expérience peut difficilement avoir été conçu à date haute.

L'argument le plus fréquemment invoqué par ceux qui font remonter le Serment au IV^e ou au V^e siècle avant J.-C. est qu'il porte la marque pythagoricienne. C'est, en particulier, la position d'Edelstein. A chaque pas, pour ainsi dire, de son *Interpretation des hippokratischen Eides* il découvre un trait qu'il rapporte à l'enseignement des Pythagoriciens et il en déduit qu'il faut placer le document dans le temps où leur influence est la plus forte, c'est-à-dire dans la seconde moitié du IV^e siècle. Certes le refus de l'avortement et de l'assistance au suicide, la discipline du silence, le devoir de ne pas communiquer la science au premier venu, le respect religieux de la parole donnée dont témoigne le *Serment* même font bien partie de leurs idéaux. Mais, lorsque Edelstein ajoute que ces idéaux appartiennent aux seuls Pythagoriciens, cette affirmation nous a paru contestable et nous avons cherché à la réfuter. Nous ne pouvons le suivre non plus lorsqu'il prétend qu'après le IV^e siècle, l'in-

fluence pythagoricienne commence à s'user. En dépit de quelques éclipses, elle reste vigoureuse. Des sectes néopythagoriciennes apparaissent au I^{er} siècle avant J.-C., faisant revivre, avec quelques couleurs nouvelles la vieille école du Pythagore. Comme on l'a bien montré (cf. Marie Laffranque, *Posidonius d'Apamée*, p. 526) il n'y a pas de solution de continuité entre le Pythagorisme du IV^e siècle et le néopythagorisme le plus tardif, de sorte que placer le *Serment* à la fin de la période hellénistique selon notre propre hypothèse, ce n'est nullement le soustraire à l'influence pythagoricienne. La gnose hellénistique qui a brassé dans un extraordinaire syncrétisme toutes les croyances et toutes les sagesse, qu'elles fussent nées au bord du Nil ou au fond de la Mésopotamie, a également recueilli l'héritage proprement grec de Pythagore. Il en est résulté un mysticisme diffus unissant étroitement la science et la religion, dont notre *Serment* porte selon nous la marque.

On nous fera peut-être cette objection : puisque vous n'écarterez pas l'influence pythagoricienne, pourquoi cette préférence pour l'époque hellénistique, pourquoi ne pas accepter la datation haute, admise par la majorité des critiques ? Certains faits évoqués tout au long de notre commentaire, la mention de quatre divinités, dont celle d'Hygie, déesse d'importation tardive, des particularités de langue et de style sur lesquelles nous ne reviendrons pas, nous paraissent l'interdire. Nous avons constaté aussi que l'esprit général du *Serment* ne se retrouve pas dans la collection hippocratique où nulle part, sauf précisément dans quelques textes déontologiques tardifs, il n'est demandé au praticien de mener une vie pure et sainte ni de maintenir son art dans un cercle fermé. Avec son exaltation de la continence, son respect absolu de la vie et de la nature, sa manière de couler sa pensée dans le moule des mystères, son appel à la malédiction divine au cas où il se parjurait, l'auteur prêteur du serment nous semble bien davantage tributaire du courant de pensée et de sensibilité qui a inspiré les œuvres gnostiques de l'Orient hellénistique.

Jeanne DUCATILLON.